



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Überschneidungen von Antisemitismus, Sexismus und Rassismus, basierend auf den Erinnerungen iranischer Jüdinnen in Israel“

verfasst von / submitted by

Lisa Vavra, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts

Wien, 2018 / Vienna 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 810

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Kultur- und Sozialanthropologie
Master of Social and Cultural Anthropology

Betreut von / Supervisor:

Dr.in habil. Patricia Zuckerhut

Danksagung

Ich möchte dieses Kapitel all jenen Menschen widmen, die mich während der letzten Zeit unterstützt haben und ohne die diese Arbeit undenkbar gewesen wäre. Es war für mich eine sehr emotionale und intensive Zeit, sowohl während der Forschungsreisen als auch während des Schreibprozesses in Wien.

Ich möchte Frau Dr.in habil. Patricia Zuckerhut für die Betreuung meiner Masterarbeit danken, für ihre Geduld und ihre hilfreichen Anregungen.

Ein besonderer Dank gilt all jenen starken und inspirierenden Frauen, die sich bereitklärten, ihre Geschichten mit mir zu teilen. Ganz besonders möchte ich mich bei Esther, Mahalia und Bar bedanken, die mir bestimmt immer in Erinnerung bleiben werden.

An dieser Stelle sind meine Freundinnen und Freunde in Israel zu nennen, die die Forschungsreisen für mich zu ganz besonderen Lebenserfahrungen machten und mir einen Ausgleich zur Forschungsarbeit ermöglichten. Ganz besonders möchte ich mich bei Hagai, Amir, Yoav und Naor bedanken, die mich so oft bei sich zu Hause aufnahmen, da das Leben in Tel Aviv sonst unfinanzierbar gewesen wäre und durch die ich viel über die wunderbare Kultur Israels lernen konnte. Weiters möchte ich auch Pinkas ganz besonders danken – für die vielen Unterhaltungen über den Iran, seine Unterstützung, Motivation und Freude.

Auch in Wien haben mich zahlreiche Freund_innen und Familienmitglieder unterstützt. Dabei möchte ich zuerst Maurizio danken, der mich das erste Mal nach Israel mitnahm und durch den ich dieses Land zu lieben gelernt habe; für seinen wissenschaftlichen Rat und die vielen Gespräche, die wir in den letzten Jahren über Antisemitismus, Israel und den Iran geführt haben. Bei Marina, Birgit, Cynthia, Flo und Nathan, sowie meiner Schwester Miriam möchte ich mich für die emotionale Unterstützung bedanken und dafür, dass sie mir immer zur Seite standen. Außerdem gilt mein Dank auch Olga, mit der ich mich über unsere Erfahrungen in Israel und als forschende Frau austauschen konnte.

Zuletzt gilt ein großer Dank meinen Eltern, durch deren Erziehung ich auf den Geschmack des Reisens kam und vor allem meiner Mutter, die durch das ständige Korrekturlesen diese Arbeit schon in und auswendig können muss.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	6
Teil 1: Methode und Theorie	8
2. Aktueller Forschungsstand	8
3. Methodenreflexion	10
3.1. Quellenrecherche und Datenerhebung	10
3.2. Forschungsaufenthalte	11
3.3. Kontaktaufnahme	12
3.4. Interviewführung	17
3.4.1. Das narrativ-biographische Interview	17
3.4.2. Sprachliche Barrieren	19
3.4.3. Interviewsituationen	20
3.5. Transkription	21
3.6. Grenzen der Interview-Methode	22
3.7. Datenauswertung – Die Qualitative Inhaltsanalyse	24
3.7.1. Analysekategorien	25
3.7.2. Die Zusammenfassung	25
3.7.3. Die Explikation	26
3.7.4. Die Strukturierung	27
3.8. Als Frau im Feld	28
3.9. Zusammenfassung	32
4. Theoretische Einbettung	33
4.1. Entstehungsgeschichte und Einführung zur Intersektionalität	34
4.1.1. Das Intersektionalitätskonzept von Kimberlé Crenshaw	35
4.1.2. Einzug nach Europa	36
4.2. Kategorienbildung	38
4.3. Zusammenfassung	43
Teil 2: Forschungskontext – Iran	44
5. Islamischer/Iranischer Antisemitismus	44
5.1. Die Protokolle der Weisen von Zion	47
5.2. Antisemitismus und Antizionismus	48
5.3. Holocaustleugnung	49
5.4. Zusammenfassung	51
6. Historischer Abriss: Von der Schah-Dynastie zur Islamischen Republik Iran	52
6.1. Von den Qagaren-Königen zu der Pahlavi-Dynastie	52
6.2. Von der Pahlavi-Dynastie zur islamischen Revolution	53
6.3. Nach dem Sturz des Schahs	58
6.4. Khomeinis Vorstellung eines Islamischen Staates	59
6.5. Proteste im Iran	61
TEIL 3: Empirische Forschungsergebnisse – Frauen im Spannungsfeld ihrer Identitäten	65

7. Leben zur Zeit des Schahs	66
7.1. Antisemitismus zur Zeit des Schahs	67
7.2. Sexismus zur Zeit des Schahs	69
8. Die islamische Revolution	70
9. Das Leben nach der Revolution	73
9.1. Sexismus nach der islamischen Revolution	75
9.2. Antisemitismus nach der islamischen Revolution	76
10. Flucht und nachfolgende Ankunft in Israel	78
10.1. Fluchtgründe	78
10.2. Gefahren der Flucht	79
10.3. Warum Israel? - Warum nicht Israel?	80
10.4. Ankunft in Israel	82
11. Rassistische Diskriminierung in Israel	83
11.1. Die persönliche Ebene	83
11.2. Staatlicher/Institutionalisierter Rassismus	85
11.3. Leugnung	88
11.4. Aktivismus	89
12. Iranisches Leben in Israel	91
12.1. Traumabewältigung durch Kunst	96
13. Kontakte in den Iran	98
13.1. Gefahren/Ängste	99
13.2. Aufrechterhaltung von Beziehungen in den Iran	100
13.3. Suche nach neuen Beziehungen in den Iran	101
14. Multiple Identitäten	103
15. Conclusio	111
16. Quellenverzeichnis	120
16.1. Internetquellen	120
16.2. Filme und Tonaufnahmen	121
16.3. Interviewverzeichnis	121
Abstract	123

**אם נביא את כל הדמויות שבנו למקום אחד, בו
יוכלו לדבר ולדון אחת עם השניה, נוכל להגיע
למחשבה אחת, עשיה אחת, הרמוניה¹.**

(Iranischer Botschafter von Jerusalem Juli 2017)

¹ Dt. Wenn wir all unsere Persönlichkeiten an einen Ort bringen, wo sie miteinander reden und diskutieren können, können wir zu innerem Frieden finden.

1. Einleitung

„Frauen haben das Recht, ihre eigenen Entscheidungen zu treffen – ob es nun um ihren Körper oder ihre Kleidung geht. Punkt. Und dieses Recht gilt nicht nur für die Frauen in Berlin oder New York City, es gilt auch für die Frauen von Teheran.“ (Hakakian 2017: 157)

Als 1979 die islamische Revolution beendet wurde und Ayatollah Khomeini zusammen mit seinen Unterstützer_innen den Iran in eine islamische Theokratie umwandelte, lebten dort etwa 90 000 iranische Jüdinnen und Juden. Etwa die Hälfte davon migrierte in den darauffolgenden Jahren nach Israel (vgl. Hakakian 2017: 155). Was anfangs nach einer Bestrebung nach Egalität und Emanzipation ausgesehen hatte, endete mit der Entmachtung der Frauen und ethnisch-religiöser Minderheiten (vgl. Maani 2017). Antisemitische Stimmungen, Verfolgungen und durch den Staat verordnete Tötungen von Jüdinnen und Juden lösten die massive Fluchtbewegung nach Israel aus (vgl. Marz 2014: 150). Bereits vor der Revolution existierten sowohl Antisemitismus als auch Sexismus, jedoch veränderte sich die Ausprägung der diskriminierenden Phänomene (vgl. Shahvar 2009: 82). Festzuhalten ist hierbei, dass eine im Iran lebende jüdische Frau mit anderen Stigmatisierungen und Bedrohungen zu tun hatte, als ein jüdischer Mann. Ich gehe davon aus, dass soziale Kategorien, wie die eben genannten, in einer ständigen Abhängigkeit zueinander stehen (vgl. Walgenbach 2007: 15). Die Kategorie „Gender“ besteht aus anderen sozial konstruierten Rubriken, deren Veränderungen situationsbedingt möglich sind. Somit verschieben sich die Identitätsmerkmale einer Person je nach Kontext, werden unsichtbar und wieder sichtbar (vgl. Walgenbach 2007: 61, 64). Durch die Migration iranischer Jüdinnen nach Israel veränderte sich die Diskriminierungsart, mit der sie konfrontiert wurden: Antisemitismus wurde weitgehend durch Rassismus ersetzt. Während im Iran ihre jüdische Identität zentral war, ist es in Israel die als Mizrachim (sg. Mizrachi)².

In dieser Arbeit werden die multiplen Identitätskategorien meiner Interviewpartnerinnen beschrieben, sowie die Art ihrer Konstruktion. Diese ist zumeist historisch und gesellschaftlich sowie politisch bedingt. Besonders werde ich auf die resultierenden

2 Mizrachim ist die in Israel übliche Bezeichnung für Jüdinnen und Juden aus afrikanischen, arabischen, asiatischen oder muslimisch geprägten Ländern.

Diskriminierungserscheinungen eingehen. Diese wären Antisemitismus, Sexismus, Rassismus und Klassismus. Daraus ergibt sich folgende Forschungsfrage:

Wie veränderten sich die Diskriminierungserscheinungen iranischer Jüdinnen durch die islamische Revolution 1978/9 und durch ihre Migration nach Israel? Welche Identitätszuschreibungen spielen für sie heute eine bedeutende Rolle und wodurch werden diese ersichtlich?

Das Interesse der Arbeit liegt also bei iranischen Jüdinnen in Israel. Die Forschung fand an unterschiedlichen Orten, die sich räumlich auf die umliegenden Gebiete von Tel Aviv und Jerusalem konzentrierten, statt. Meine Daten lassen sich auf narrative/semistrukturierte Interviews und teilnehmende Beobachtungen zurückführen. Die Sinnhaftigkeit, die Wahl des Forschungssettings nach Israel zu legen, wird durch die Verschiebung der antisemitischen Diskriminierung zur rassistischen deutlich. Der Iran deklariert seit der islamischen Revolution Israel als Staatsfeind. Dies ist durch ein Weltbild zu erklären, durch welches die Angst vor Modernität und Abstraktheit in einen modernen Antisemitismus mündet, der Jüdinnen und Juden bzw. Israel, die USA und den Westen zum Sündenbock aller Missstände der modernen Welt macht. Hierbei wird ermöglicht, die politische Rechte mit der Linken und islamischen Fundamentalist_innen zu verbinden, sowie den schiitischen mit dem sunnitischen Islam: Denn auf die De-legitimation Israels können sich Teile aller genannten politisch-religiösen Strömungen einigen (Markl 2010: 103). Das iranische Regime führt stetig und intensiv einen Kampf gegen den Westen, gegen Israel und gegen die Frauen (Hakakian 2017: 157). Dies gilt es, in der vorliegenden Arbeit aufzuzeigen; ebenso wie den bestehenden Rassismus in Israel und die inner-jüdische Stigmatisierung gegen Mizrachim.

Die Arbeit lässt sich in drei Teile gliedern. Beginnen wird sie mit den Ausführungen meiner methodischen und theoretischen Zugänge. Dabei werde ich auf den bisherigen Forschungsstand, das Forschungssetting und die Herangehensweise während meiner Feldaufenthalte eingehen. Anschließend folgt eine Theoriegeschichte zur Intersektionalitäts-Forschung und meine daraus abgeleitete, theoriegeleitete Bezugnahme. Es folgt der zweite Teil, der einen Überblick zum islamischen Antisemitismus und zur Geschichte des Iran liefert. Im dritten Teil werden meine empirischen Ergebnisse vorgestellt und in der Conclusio mit der Theorie verknüpft, um die Forschungsfrage beantworten zu können.

Teil 1: Methode und Theorie

2. Aktueller Forschungsstand

Trotzdem sich die feministische Wissenschaft intensiv mit Fragen zu Überschneidungen von Identitätskategorien auseinandersetzt (vgl. Meyer 2017: 21, 28), gibt es noch keine Forschung, die sich mit den multiplen Diskriminierungsmustern iranisch-israelischer Jüdinnen beschäftigt. Zumeist wird auf die Kategorien „Race“, „Class“ und „Gender“ verwiesen. Häufig werden auch andere, wie „Age“ oder „Health“ hinzugefügt (vgl. Yuval-Davis 2006: 202). „Jewishness“ findet in den meisten Studien keine Beachtung und wird, wenn überhaupt, mit „Religion“ bezeichnet. Bei dieser Zusammenfügung geht jedoch verloren, dass Antisemitismus nicht zwingend auf die Religion bezogen sein muss. Jüdinnen und Juden erfahren durch einen strukturellen, modernen Antisemitismus Assoziationen, die etwa in Verbindung mit Missständen der Moderne stehen können (vgl. Marz 2014: 169f.). Auch wenn diese Art der Diskriminierung kaum noch etwas mit dem Judentum per se zu tun hat, wird manches Mal versucht, diese mit Hilfe von Religion zu begründen (vgl. Marz 2014: 137). Beispielsweise beschäftigen sich die Autorinnen Baader (1999) und Benhavio (1999) zwar mit den Überschneidungen von Antisemitismus, Sexismus und Rassismus. Ihre Studien fokussieren regional jedoch auf Deutschland, wo der Antisemitismus historisch bedingt anders zu behandeln ist als in der islamischen Welt (vgl. Marz 2014: 130). Während in Deutschland antisemitische Diskriminierungen im Hinblick auf den Nationalsozialismus betrachtet werden müssen, richtet sich der iranische Antisemitismus nach der Gründung Israels und vor allem nach der Revolution 1978/9 hauptsächlich gegen die Legitimation eines jüdischen Staates (vgl. Shahvar 2009: 82). Somit ist der iranische Antisemitismus zum einen politisch, zum anderen aber auch abstrakt. Er wendet sich gegen jene Abstraktionen, die Angst verursachen, die Moderne und die Auflösung der Tradition (vgl. Marz 2014: 41). Es wird imaginiert, dass Jüdinnen und Juden direkt gegen die islamische Lebensweise agieren und eine Säkularisierung in Ländern des Nahen Ostens erreichen wollen (vgl. Marz 2014: 167). In Deutschland ist Antisemitismus heute zum Teil auch als „moderner Antisemitismus“ zu begreifen. Dieser ist vor Allem in einer nicht zu Ende geführten Kapitalismuskritik der Linken angesiedelt (vgl.

Reinfeldt 2016). Dennoch spielt wie immer die Geschichte eines Landes und seiner Einwohner_innen eine Rolle und somit auch in ihrer antisemitischen Ausführung (vgl. Maani 2017). Es wird also ersichtlich, dass es zwar Arbeiten zu den Überschneidungen von Antisemitismus, Sexismus und Rassismus gibt, diese sich jedoch auf den deutschsprachigen Raum beziehen. Der islamische oder gar iranische Antisemitismus ist hier nicht vertreten. Forschungen, die sich nur mit einer Diskriminierungskategorie im Iran beschäftigen, lassen sich jedoch finden. So existiert eine Vielzahl an Berichten iranischer Frauen, die nach ihrer Emigration über ihr früheres Leben im Iran schreiben – über die Diskriminierungen, mit denen sie tagtäglich zu kämpfen hatten und die staatliche Unrechtsbehandlung, der sie ausgesetzt waren. Jene Schriften stammen jedoch zumeist von muslimischen Frauen, sodass die spezifische Situation von Jüdinnen im Iran nicht zur Sprache kommt³. Werke zum iranischen Antisemitismus im Allgemeinen liegen allerdings vor. Stephan Grigat (2017) geht vor allem auf die politische Verbindung zwischen dem Iran und Israel ein und schafft somit eine Brücke, die nicht häufig in wissenschaftlicher Literatur hergestellt wird. Nur selten wird außerdem auf die Veränderung der antisemitischen Diskriminierung vor und nach der islamischen Revolution aufmerksam gemacht, sodass ersichtlich werden kann, wie aus einem religionsbezogenen Antisemitismus ein politisch-systemischer wurde (vgl. Shahvar 2009: 82). Die Auseinandersetzung damit ist relevant, um einerseits aufzuzeigen, wie durch den Regimewechsel gesellschaftliche Veränderungen entstanden und zum anderen, dass Antisemitismus kein ausschließlich antireligiöses Phänomen ist.

Durch die Betrachtung der Migration iranischer Jüdinnen nach Israel kann festgestellt werden, dass Identitätskategorien niemals statisch sind, sondern sich je nach Kontext verändern. In ihrem Zielland werden sie als Mizrachim diskriminiert, als Jüdinnen und Juden, die aus afrikanischen, asiatischen, arabischen und muslimisch geprägten Ländern, kamen. Während sich einige Artikel mit dieser rassistischen, inner-jüdischen Diskriminierung beschäftigen, wird hier wiederum nur selten das Hauptaugenmerk auf Mizrachi-Frauen gelegt.

Ich möchte somit für eine intersektionale Betrachtung der Ungleichheitskategorien „Gender“, „Race“, „Jewishness“ und „Class“ plädieren. Ich werde in der vorliegenden Arbeit besonders auf die Veränderbarkeit der Diskriminierungskategorien hinweisen und erläutern, wie sich die Art einer Ungleichbehandlung ändern kann und durch einen Staat Legitimation erlangen konnte. Außerdem werde ich aufzeigen, dass bestimmte Identitätszuschreibungen durch Migration sichtbar werden und andere in den Hintergrund treten. Bevor ich näher auf meine

3 Als Beispiele wären zu nennen: Ebadi 2016 und Alinejad 2018.

theoretische Herangehensweise eingehe, werde ich die Methoden beschreiben, die meiner Erhebung zugrunde liegen.

3. Methodenreflexion

In diesem Kapitel möchte ich die Methoden besprechen, die ich während meiner Forschung angewandt habe. Dadurch soll meine Arbeitsweise transparent und nachvollziehbar gemacht werden. Anfangs werde ich auf die Datenerhebung eingehen, den Feldeinstieg beschreiben, meine Feldaufenthalte analysieren und im Folgenden die Kontaktaufnahme mit meinen Interviewpartnerinnen ausführen. In diesem Zusammenhang werde ich darauf eingehen wie ich zu meinen Gesprächspartnerinnen kam. Danach werde ich ein Unterkapitel der Interviewmethodik widmen und im Anschluss den Prozess des Transkribierens beschreiben. Schließlich werde ich auf die Grenzen der Interviewmethode eingehen. Um innerhalb der iranischen Community sichtbar zu werden und ein Gespür für die Kultur zu bekommen, nahm ich an verschiedenen kulturellen Veranstaltungen teil. Die Informationen, die ich daraus gewann, hätten mir Interviews nicht liefern können. Schließlich werde ich die qualitative Inhaltsanalyse beschreiben, die ich als Methode der Datenaufarbeitung wählte. Am Ende werde ich auf die spezifischen Probleme eingehen, die sich für eine Forscherin im Feld ergeben können. Dieses Kapitel ist mir persönlich besonders wichtig, da meiner Meinung nach viel zu selten dargelegt wird, welchen starken Einfluss das Geschlecht auf den gesamten Forschungsprozess hat.

3.1. Quellenrecherche und Datenerhebung

Ergänzend zu Literatur- und Onlinerecherche, die ich im Vorfeld während meiner Feldaufenthalte und während des Auswertungs- und Schreibprozesses betrieb, führte ich qualitative Interviews und machte teilnehmende Beobachtungen bei kulturellen Veranstaltungen, wie bei einer iranischen Teezeremonie, einer Gesangsstunde und einer iranischen Tanzstunde. Diese Beobachtungen und teilweise aktive Teilnahmen ermöglichten

mir, tiefer in das kulturelle Geschehen einzutauschen und ein breiteres Verständnis dafür zu gewinnen. Außerdem halfen sie mir, neue Kontakte zu knüpfen oder bestehende zu vertiefen.

3.2. Forschungsaufenthalte

Die empirischen Erhebungen verteilten sich auf insgesamt vier Forschungsaufenthalte in Tel Aviv, die einen Zeitraum von etwa neun Monaten umfassten. Anfangs wollte ich die Forschung regional auf Tel Aviv beschränken. Da sich die Umstände jedoch veränderten und ich Kontakt zu Interviewpartnerinnen in anderen Regionen Israels aufnahm, adaptierte ich meine Forschungsfrage dem entsprechend. Von Tel Aviv aus ist es sehr einfach in andere Orte oder Städte des Landes zu reisen, weswegen ich den Wohnort beibehielt. Die erste Forschungsreise fand im Jänner 2017 statt und dauerte fünf Tage. Sie diente mir vor allem dazu, das Feld näher kennenzulernen, erste Kontakte zu knüpfen und dadurch Selbstvertrauen für mein Vorhaben zu erlangen. Diese Tage des Kennenlernens und Zurechtfindens waren besonders wichtig für mich, um Motivation und Bestärkung zu gewinnen, auch wenn es eine sehr intensive Zeit war. Schließlich waren der Ort, die Menschen und ihr Habitus neu für mich. Ich hatte erst damit begonnen, an meinem Thema zu arbeiten, so musste ich dieses auf gewisse Weise kennen- und verstehen lernen.

Mir war es wichtig, bereits vor meinem ersten Feldaufenthalt einen Termin mit einer Interviewpartnerin vereinbart zu haben. Ich fand diese über die Internetseite der NGO „*Peace Factory*“, die sich mit Friedensarbeit zwischen Israel und seinen Nachbarländern auseinandersetzt. Meine erste Gesprächspartnerin hatte hier ihre Empfindungen zu dem Konflikt zwischen ihrem Geburtsland und ihrer neuen Heimat kundgetan. Sie veröffentlichte auf der Homepage auch ihr Facebook-Profil, was mir die Kontaktaufnahme ermöglichte. Durch sie war mir ein sehr angenehmer Einstieg ins Feld möglich. Bar⁴ ist eine sehr interessierte und reflektierte Frau und bestärkte mich in meinem Forschungsvorhaben.

Die nächste Reise fand im April 2017 statt und dauerte zwei Wochen. Im darauffolgenden Juli verbrachte ich ein Monat im Feld. Dies war mein längster Aufenthalt und hätte auch der letzte sein sollen. Doch nach meiner Rückkehr nach Österreich, nachdem ich meine Interviews transkribiert hatte, beschloss ich noch einmal nach Israel zu fahren, um die Forschung auszuweiten und abzuschließen. Auslöser dafür war vor allem eine Begegnung mit einem

⁴ Die Namen der Interviewpartnerinnen und vermittelnden Personen wurden aufgrund der Anonymisierung geändert.

iranischen Juden in Wien, mit dem ich durch Zufall ins Gespräch kam. Ich erzählte ihm von meiner Forschung, woraufhin er mir empfahl, mich mit seiner Cousine in Verbindung zu setzen. Sheva lebt in Jerusalem und engagiert sich dort als Mizrachi-Feministin für iranische Jüdinnen. Er gab mir ihren Facebook-Kontakt und so konnte ich sie von meinem Forschungsvorhaben informieren. Sheva reagierte sehr positiv auf meine Mitteilung und so beschloss ich, die Forschung auf eine dritte Generation iranischer Jüdinnen, die in Israel geboren und aufgewachsen waren, auszuweiten. Durch Sheva fand ich Anschluss zu anderen Mizrachi-Feministinnen mit denen ich Interviews durchführen konnte. Der letzte Aufenthalt in Israel für meine Masterarbeitsforschung fand somit im Oktober 2017 statt und dauerte zehn Tage.

Da ich berufstätig bin und mehrere Jobs ausübe, war es mir nicht möglich, eine lange Forschungsreise über mehrere Monate zu machen, sondern war an meine Berufsferien gebunden. Im Nachhinein betrachte ich die Meinung, dass sich dies positiv auf meine Forschung auswirkte. Ich konnte mich durch den räumlichen Abstand zwischen meinen Feldaufenthalten emotional und gedanklich distanzieren und somit besser über die gemachten Erfahrungen und Informationen reflektieren. Ich nutzte die Zeit zwischen den Reisen dafür, meine Interviews zu transkribieren und zu kodieren, sowie mich stärker in die Literatur einzulesen. Dadurch entstanden neue Fragen, die ich zu den nächsten Forschungsreisen mitnehmen konnte. Außerdem konnte ich verstehen welche Aspekte besonders wichtig sind und mich in weiteren Interviews vor allem auf diese konzentrieren.

3.3. Kontaktaufnahme

In diesem Kapitel werde ich meinen Feldeinstieg beschreiben und darauf eingehen über welche Wege ich die Kontaktadressen meiner Interviewpartnerinnen erhielt. Meine Interviewpartnerinnen kamen primär aus akademisch-feministischen Kreisen sowie aus der Kunstszene, was in Verbindung mit der Art der jeweiligen Kontaktaufnahme steht.

Wie in Tabelle 1 ersichtlich ist verlief die Kontaktaufnahme mit meinen Interviewpartnerinnen über vier verschiedene Wege. Der erste ist die „*konkrete Suche*“. Durch Recherchen im Internet konnte ich erste Kontakte von Wien aus knüpfen. Hierbei waren Homepages von NGOs, Künstlerinnen, Restaurants und vor allem Facebook hilfreich. Ein wesentliches Element meiner Forschung war der „*Schneeballeffekt*“, also die Weitervermittlung über meine

Interviewpartnerinnen oder Freund_innen. Ein dritter Weg wie ich meine Interviewpartnerinnen fand war das „Zufallsprinzip“. In diese Kategorie fallen beispielsweise Stadtspaziergänge, bei denen ich am Gewürzmarkt mit iranischen Verkäufer_innen sprach. Außerdem besuchte ich iranische Restaurants und sprach mit den Besitzer_innen und Kellner_innen. Ein weiterer Ort der zufälligen Begegnung war ein iranischer Tanzworkshop, an dem ich teilnahm. Hier lernte ich eine Iranerin kennen, die sich für ein Interview und etwaige Übersetzungstätigkeiten bereit erklärte. Als letzte und ausschlaggebendste Quelle ist Or, ein Beteiligter der „*Iranischen Botschaft in Jerusalem*“, zu nennen.

Tabelle 1:

Konkrete Suche	Bar, Moriah, Chana
Schneeballeffekt	Mara, Mal, Ava, Chaya, Mahalia, Sema, Mayim, Lillith
Zufallsprinzip	Yardena, Sheva
Die Iranische Botschaft	Esther, Lila, Jona, Rahel, Leah, Salome, Noah, Malka, Liara

Or spielte eine sehr zentrale Rolle bei der Kontaktvermittlung. Er ist Teil des Hamabul-Kollektivs⁵ in Jerusalem. Eine Künstlerin, mit der ich im April 2017 in Tel Aviv ein Interview führte, erzählte mir von jenem Kollektiv und riet mir, mich mit diesem in Verbindung zu setzen. Sie zeigte mir die Facebook Seite von einem der derzeitigen Projekte des Kollektivs, das den Namen „*Iranische Botschaft von Jerusalem*“ trägt. In Israel gibt es de facto keine Iranische Botschaft, genauso wie es im Iran auch keine Israelische Botschaft gibt. Die „*Iranische Botschaft von Jerusalem*“ ist somit ein fiktiver und kultureller Raum des Austauschs. Anfangs fanden dort Veranstaltungen von kunstschaaffenden Iraner_innen statt. Heute entwickelt sich die *Botschaft* mehr und mehr zu einem politischen Raum. In Zusammenarbeit mit einer in Israel lebenden muslimischen Iranerin⁶ stehen die Mitwirkenden

⁵ Das Hamabul Kollektiv setzt sich aus sozialkritischen Künstler_innen zusammen und versucht, mit Hilfe performativer Kunst auf sozio-politische Missstände in der Gesellschaft aufmerksam zu machen.

⁶ Die Journalistin floh 2014 in die Türkei. Im Iran war sie als Frauenrechtlerin tätig und schrieb Artikel für die Online-Ausgabe der „Times of Israel“ auf Farsi. Ihr wurde von der iranischen Regierung Spionage und Zusammenarbeit mit dem Staat Israel vorgeworfen. Nach ihrer Flucht lebte sie drei Jahre in der Türkei. 2017 sollte sie in den Iran abgeschoben werden. Schließlich gelang ihr die Flucht nach Israel, wo ihr aufgrund internationaler Proteste Asyl gewährt wurde (vgl. Horovitz 2017).

in Solidarität mit den derzeitigen Demonstrant_innen im Iran⁷. Nachdem mir Chana von dem Projekt erzählt hatte, kontaktierte ich über Facebook das Kollektiv und setzte mich mit Or in Verbindung, der an dem Projekt der „Iranischen Botschaft“ beteiligt ist. Er kennt viele Iranerinnen, von denen sich einige bereit erklärten, mir zu helfen. Außerdem schrieb er Anfragen für eine Zusammenarbeit mit mir auf den passenden Facebook Seiten, wie „*It's a sign that you are Persian*“. Dadurch, dass er die Kommentare auf Hebräisch verfasste, konnte eine breitere Masse angesprochen werden und es wurde einfacher, auch mit der älteren Generation iranischer Jüdinnen in Kontakt zu treten.

Allerdings muss an dieser Stelle bedacht werden, dass die Frauen, mit denen ich mich durch ihn in Verbindung setzte, größtenteils aus der Kunstszene stammen und sich für ihre Herkunft oder die Herkunft ihrer Eltern interessieren. Für die Frauen, die ich über ihn vermittelt bekam, hatten das Herkunftsland und der Konflikt zwischen Israel und dem Iran einen bedeutenden Platz in ihrem Leben. Kulturelle Kunstpraktiken, sei es Musik, Malerei, Tanz, Theater, Poesie etc. sind in ihren Alltag integriert. Das Hamabul-Kollektiv agiert sozialkritisch, somit sind die Personen, die mit diesem in Verbindung stehen an sozio-politischen Phänomenen interessiert. Dadurch erhielt ich sehr aussagekräftige Interviews, deren Inhalte jedoch nicht auf die gesamte jüdisch-iranische Population Israels übertragen werden können.

Somit war ich auch glücklich darüber, Frauen zu finden (meist über Freunde und Freundinnen), die zu ihrem Herkunftsland oder dem ihrer Eltern wenig Bezug hatten. Dadurch konnte ich eine breitere Gruppe abdecken und unterschiedlichere Ergebnisse bekommen.

Wie in den Tabellen zwei bis vier zu sehen ist lassen sich meine Interviewpartnerinnen in drei Generationen gliedern. Ich werde während meiner Arbeit auf die unterschiedlichen Zugänge und Ansichten dieser Generationen eingehen.

Anfangs plante ich, mich nur auf jene Frauen zu konzentrieren, die im Iran geboren wurden und nach Israel emigrierten. Es stellte sich jedoch heraus, dass hier große Unterschiede in den Erfahrungen und Erinnerungen bestehen, je nachdem wie alt sie waren als sie den Iran verließen. Somit beschloss ich, eine Gruppe mit den Frauen zu bilden, die über fünfzehn waren als sie nach Israel kamen. Die nächste Gruppe inkludiert Frauen, die im Kindesalter den Iran verließen und die dritte Generation sind jene, die bereits in Israel geboren wurden.

Ich beschloss diese dritte Generation in die Forschung miteinzuschließen, da ich ein sehr interessantes Interview mit einer jungen iranischen Israelin führte, welches mir neue

⁷ Seit Dezember 2017 demonstrieren Iraner_innen gegen die derzeitige Regierung. Anfangs bezogen sich die Proteste vor Allem auf wirtschaftliche Fragen. Nach kurzer Zeit weiteten sie sich die Themen jedoch aus und nun wird die vollständige Veränderung des Regimes gefordert (vgl. Grigat 2018: 1:06).

Blickwinkel auf mein Feld ermöglichte. Außerdem bekam ich Zugang zu Mizrachi-Feministinnen, die ebenfalls in die Gruppe der dritten Generation fallen und spannende Auffassungen vertraten.

Es ist zu beachten, dass meine Interviewpartnerinnen zu unterschiedlichen Zeiten flohen oder freiwillig emigrierten. Außerdem spielt eine Rolle, ob sie vor, während oder nach der islamischen Revolution den Iran verließen. Für meine Forschungsfrage waren jene Interviews interessanter, die sich mit der Revolution und den dadurch entstandenen Veränderungen für Jüdinnen auseinandersetzten. Jedoch konnten mir auch die Interviewpartnerinnen, die davor das Land verließen (zumeist aus zionistischen Gründen) interessante Details und Empfindungen liefern. Schließlich sind die Diskriminierungskategorien – Antisemitismus und Sexismus – nichts, was durch die islamische Revolution 1979 erfunden wurde. Es handelt sich um Phänomene, die es immer und überall gab. Durch die Revolution wurden sie im Iran institutionalisiert und konnten freier gelebt werden, was zu einer Veränderung der Diskriminierungsmuster beitrug. Daher konnten auch jene Interviewpartnerinnen von sexistischen und antisemitischen Diskriminierungserfahrungen berichten, auch wenn sie bereits vor der islamischen Revolution nach Israel emigrierten. Ich finde es im Nachhinein sogar sehr gut mit Frauen, die davor emigrierten gesprochen zu haben, da diese weniger dazu neigten, die Zeit unter dem Schah zu idealisieren und viel mehr noch auf die negativen Seiten eingingen. Andere konstruierten anfangs oft ein schwarz-weiß Bild, wobei die positive Zeit unter dem Schah stattfand und sich die negative von Ayatollah Khomeini bis heute zieht. Mir war es wichtig, diesbezüglich eine relativ breite Perspektive zu erschließen, auch wenn auf der anderen Seite viele meiner Interviewpartnerinnen aus ähnlichen Kreisen kommen.

Tabelle 2: Erste Generation

Name	Geburtsjahr	Zeitpunkt der Migration
Noah		1973
Mara	1951	1975 / besuchte 1978 den Iran
Esther	1963	1982
Salome	1973	1988
Ava	1946	1959

Jona	1946	
Rahel	1955	1979
Liara	1952	1987

Tabelle 3: Zweite Generation

Name	Geburtsjahr	Zeitpunkt der Migration
Bar	1982	
Chana	1980	1989
Chaya	1968	1980
Malka	1965	1979
Moriah		

Tabelle 4: Dritte Generation

Name	Geburtsjahr	Zeitpunkt der Migration der Eltern
Mayim	1982	Mutter – 1982, Vater – 1977
Mahalia	-	Mutter – 1963, Vater – 1962
Mal	1992	Eltern kamen vor der Revolution nach Israel, Mutter kehrte zurück und kam nach der Revolution wieder;
Leah	1987	Eltern sind in Israel geboren; Großeltern – 1951
Lila	-	Mutter – 1989, Vater – 1979

Sema	1980	Mutter – vor 1979, Vater – 1950er Jahre
Lillith	-	Mutter – 1957, Vater in Israel geboren
Yardena		Mutter ist Polin, Vater – 1952
Sheva	-	

Dieses Kapitel widmete ich der Art und Weise wie ich mit meinen Interviewpartnerinnen in Kontakt trat. Ich beschrieb vier Wege, durch die ich sie kennenlernte und mit ihnen Interviewtermine vereinbarte. Außerdem erläuterte ich, dass ich ein breites Spektrum der israelisch-iranischen Bevölkerung abdecken wollte. So führte ich Interviews mit Frauen aus drei verschiedenen Generationsgruppen. Ich stellte dies in Tabellen dar, um die Kontaktaufnahme und die Generationengruppen übersichtlicher darzustellen.

Im folgenden Kapitel werde ich mich auf die Interviewführung konzentrieren und die dahinterstehende Methode erläutern.

3.4. Interviewführung

Meine empirischen Forschungsergebnisse basieren hauptsächlich auf den Daten, die ich durch Interviews gewann. Ich entschied mich für die narrativ-biographische Interviewmethode. In diesem Kapitel werde ich diese beschreiben und auf sprachliche Barrieren sowie die jeweiligen Interviewsituationen eingehen.

3.4.1. Das narrativ-biographische Interview

Ich orientierte mich an der Methode des autobiographisch-narrativen Interviews, die von Schütze (1984) entwickelt wurde. Hierbei handelt es sich um eine Interviewform, bei der sich der_die _Forscher_in zurücknimmt und sich auf das Zuhören beschränkt, während der_die Interviewpartner_in selbst entscheiden kann, was sie_er erzählen möchte. Ihr_Ihm wird also die Redezeit überlassen. Somit bewegt sich diese Person in einem breiten Handlungsspielraum, der nicht durch Leitfragen, wie in anderen Formen des Interviewgesprächs, eingeschränkt wird (vgl. Thielen 2009: 3). Dies setzt voraus, dass sich der_die Informant_in auf das Nacherleben

der gemachten Erfahrungen einlässt (vgl. Schütze 1984: 78). Das Interview wird durch eine offene Einstiegsfrage eingeleitet und kann sich so in unterschiedliche Richtungen weiterentwickeln.

Nicht alle meiner Interviewpartnerinnen ließen sich auf diese freie Interviewführung ein. Bei manchen funktionierte es sehr gut und ich stellte erst gegen Ende detailliertere Fragen beziehungsweise ging auf konkrete Stellen ihrer Erzählung genauer ein, um den Redefluss nicht zu stören. Manche Frauen ließen sich darauf weniger ein und brauchten während des Interviews mehr Struktur und Leitung. Ich bereitete somit einen Leitfaden mit groben Überblicksfragen vor, für den Fall meine jeweilige Interviewpartnerin würde nicht auf ein offenes Interview eingehen. Der Leitfaden variierte je nachdem, ob die Interviewpartnerin im Iran oder in Israel geboren wurde.

Ich versuchte bei jedem Interview die Fragen so offen wie möglich zu halten, um meinen Informantinnen einen größeren Handlungsspielraum zu überlassen.

Durch diese Forschungsmethode stößt der_die Interviewer_in auf subjektive Erfahrungsberichte. Dabei muss beachtet werden, dass es sich hierbei um Wahrnehmungen der interviewten Person und um die Interpretation der Forscherin_des Forschers handelt und nicht um objektive, historische Tatsachen (vgl. Thielen 2009: 4). Die Kultur- und Sozialanthropologie befasst sich mit sozialen Beziehungen und Phänomenen und wie sich diese verändern und nicht ausschließlich mit gegebenen Fakten (vgl. Binder 2017: 127). Ich denke, dass die subjektive Wahrnehmung hinter den Erzählungen meiner Interviewpartnerinnen ein wesentlicher Teil eines Berichts über aktuelle Verhältnisse ist. Nicht bei jeder Forschungsfrage erweisen sich autobiographisch-narrative Interviews als zielführende Methode. Da es mir um die persönlichen Empfindungen von Antisemitismus und Sexismus im Iran ging, sowie der rassistischen Diskriminierung in Israel und ihrem jetzigen Umgang mit dem Herkunftsland, erwies sich die Methode des narrativen Interviews für mich als passend. Schließlich handelt es sich um sehr sensible Thematiken. Somit stehen in meiner Arbeit nicht die tatsächlichen Fakten über Diskriminierungen im Mittelpunkt, sondern die Erfahrungen meiner Interviewpartnerinnen.

Es handelt sich bei der Thematik um intime Erlebnisse, die mit Unannehmlichkeiten verbunden sind. Daher versuchte ich während meiner Interviews immer abzuschätzen wie weit ich nachfragen konnte und welche Fragen zu weit gehen könnten. Durch das Wiedererleben von bestimmten Erinnerungen während des Interviews könnten Retraumatisierungen entstehen. Manche Forschende schlagen daher vor, eine psychologische Grundausbildung zu absolvieren, bevor mit traumatisierten Forschungspartner_innen gearbeitet wird (Binder 2017: 130f.). Ich

denke, dass dieser Vorschlag vor allem für längere Forschungen sehr sinnvoll ist. Besonders wesentlich wäre eine derartige Ausbildung bei der Arbeit mit Interviewpartner_innen, die erst kürzlich eine traumatisierende Erfahrung erlebt hatten. Die Flucht lag bei meinen Interviewpartnerinnen schon länger zurück und somit hatten sie Zeit, diese durch unterschiedliche Methoden zu verarbeiten, Methoden auf die ich später noch eingehen werde. Vor allem die erste Generation, die im Erwachsenenalter nach Israel floh, hatte traumatisierende Situationen durchleben müssen. Hier war es, denke ich, oft gut, dass zumeist ein_e Dolmetscher_in anwesend war, die eine Vertrauensperson der Interviewpartnerin darstellte. Auf die Rolle des_r Übersetzer_in werde ich im nächsten Kapitel eingehen.

3.4.2. Sprachliche Barrieren

Ich führte die Interviews auf Englisch. Da die meisten meiner Informantinnen die Sprache gut beherrschten, stellte dies kein Problem dar. Bei sechs Gesprächen war ich allerdings auf eine Übersetzerin oder einen Übersetzer angewiesen. Viermal konnten dies die Kinder meiner Interviewpartnerinnen übernehmen. Die anderen beiden Male half mir einmal eine Freundin, die die Interviewpartnerin kannte und mir diese vorstellte. Das andere Mal unterstützte mich bei der Übersetzung ein Freund, den die Gesprächspartnerin ebenfalls kannte. Ich glaube, dass die Situation mit einem_einer vertrauten anwesenden Person zum einen das Gefühl von Geborgenheit und Sicherheit vermitteln kann, was besonders bei traumatisierten Frauen hilfreich sein kann. Dies führt dazu, dass sich die Interviewpartnerinnen wohl fühlen und somit mehr von sich selbst preisgeben. Außerdem könnte der_die Dolmetscher_in einschreiten, käme es zu einer Retraumatisierung, was glücklicherweise in keinem meiner Interviews der Fall war. Zum anderen hatte ich bei einer Unterhaltung, bei dem der Sohn meiner Gesprächspartnerin übersetzte, das Gefühl, sie würde vor ihrem Sohn nicht so offen sein können, wie sie es vielleicht mit mir als neutraler, fremder Person gewesen wäre. Zusätzlich könnte es den Interviewpartnerinnen unangenehm sein, wenn ein Mann als Übersetzer anwesend war. Dies könnte verstärkt der Fall gewesen sein, wenn es um Thematiken wie sexuelle Belästigungen, Ungleichheitsstellungen der Frau, etc. ging. Daher fand ich es optimaler, eine nicht ganz so nahestehende Person als Übersetzer_in zu haben und im Idealfall eine Frau. In dem erwähnten Fall war auch der Ehemann meiner Gesprächspartnerin im Raum. Ich denke, dass dies zu noch größeren Hemmungen der Interviewpartnerin führte. Beispielsweise wurde dies an folgender Stelle ersichtlich:

“The man was the macho. He was the one who decides, the decider. He had the last word.”
(Mara Juli 2017: 7)

Als es dann jedoch darum ging, dies genauer auszuführen, konnte ich merken, dass es ihr unangenehm war, vor ihrem Sohn und ihrem Ehemann darüber zu reden. Sie meinte, in ihrer Generation wäre es anderes gewesen, auch wenn der Mann trotzdem dominanter war. Sie begann sich zu widersprechen und ihre Ausführungen wurden unklarer. Außerdem konnte ich feststellen, dass sie während des Gesprächs immer wieder zu ihrem Ehemann sah, der gerade die Klimaanlage reparierte. Dies deutete ich so, dass sie sichergehen wollte, er würde der Konversation nicht intensiv folgen. Generell bekam ich den Eindruck, dass Mara sehr zurückhaltend agierte. Außerdem bemerkte ich, dass ihr Sohn öfters scherzhafte Bemerkungen über ihre Aussagen machte. Vor allem fiel mir dies auf, als es um kommunistische Strömungen im Iran ging (vgl. Mara Juli 2017: 2f.; Feldnotiz).

Dabei handelt es sich allerdings nur um persönliche Einschätzungen und Spekulationen, die nicht unbedingt der Wahrheit entsprechen müssen.

Im nächsten Kapitel werde ich die Gesprächssituationen beschreiben, um einen Eindruck zu geben wie ich meine Interviews durchführte.

3.4.3. Interviewsituationen

Ich ließ meine jeweilige Gesprächspartnerin entscheiden wo sie das Interview durchführen mochten, da es ein Ort sein sollte, an dem sie sich wohl fühlte und den sie bereits kannte. Manche luden mich zu sich nach Hause ein, andere wollten sich lieber in einem Café oder in einem Restaurant verabreden. Ich fand es immer sehr interessant, zu den Interviewpartnerinnen nach Hause zu gehen. So konnte ich sehen, wie sie lebten, wie sie ihre Wohnung dekorierten und wie sie sich mir gegenüber als Gastgeberinnen verhielten. Manchmal lernte ich dadurch den Rest der Familie kennen. Manchmal waren sie alleine zu Hause, hatten jedoch Fotos von Familienmitgliedern oder Freund_innen an den Wänden hängen. Die eigene Wohnung ist meiner Meinung nach ein sehr intimer Ort, dessen Gestaltung viel mit der eigenen Persönlichkeit zu tun hat (Blunt/Dowling 2006: 254). Ich konnte es somit gut verstehen, wenn meine Interviewpartnerinnen beschlossen, einen neutraleren Ort zu wählen. Die Interviews fanden außerdem in verschiedenen Städten oder Siedlungen in Israel statt, je nachdem wo meine Gesprächspartnerinnen lebten. Wie bereits erwähnt, konzentrierte ich mich regional auf die umliegende Region von Tel Aviv und Jerusalem. Sehr viele meiner Interviews fanden in

Jerusalem statt, da sich dies durch meine dortige Kontaktperson ergab. Das Verkehrsnetz ist in Israel sehr gut ausgebaut, was mir die räumlichen Distanzen zwischen meinen Interviews rasch zu überwinden ermöglichte. Nur zu Sabbat und an religiösen Feiertagen, wie während Pessach, fahren keine öffentlichen Verkehrsmittel in Israel (mit Ausnahme von Sammeltaxen in moderneren Städten wie Tel Aviv). An diesen Tagen war ich räumlich an meinen Wohnort (Tel Aviv) gebunden, da während der jüdischen Feiertage in Israel keine öffentlichen Verkehrsmittel fahren. Oft war es auch innerhalb Tel Avivs schwierig, an diesen Tagen Interviewtermine zu vereinbaren. Auch wenn meine Gesprächspartnerinnen zum Großteil nach eigenen Aussagen nicht religiös waren, gehörten diese Tage in der Regel dennoch der Familie oder Freund_innen. Die dadurch verfügbare Zeit konnte ich für die Bearbeitung meiner Daten nutzen.

Ein Interview führte ich im Nachhinein über Skype durch. Die Interviewpartnerin studierte in Beer Sheva, einer Stadt in der Negev-Wüste und hatte während meines Feldaufenthalts aufgrund von universitären Verpflichtungen nur wenig Zeit.

Ich beschrieb in diesem Kapitel wo ich meine Interviews durchführte und welche Orte von meinen Dialogpartnerinnen dafür gewählt wurden. Im nächsten Abschnitt werde ich ausführen wie ich das gewonnene Material bearbeitete.

3.5. Transkription

Ich zeichnete die meisten meiner Gespräche mit einem Diktiergerät auf. Lediglich ein paar Interviewpartnerinnen wollten nicht, dass ich dieses verwendete, so machte ich mir während jener Konversationen Notizen, die ich sofort danach vervollständigte. Zusätzlich fertigte ich ein Gedächtnisprotokoll an. Diese Methode funktionierte, auch wenn sie anfangs nicht gewollt war, sehr problemlos.

Ich transkribierte die aufgenommenen Interviews wörtlich und verschriftlichte auch die Fehler, die durch die Fremdsprachennutzung entstanden. Pausen markierte ich durch Punkte dann, wenn sie mir für das Verständnis des Gesprächs als sinnvoll erschienen.

Das Transkribieren ermöglichte mir wieder, in die Interviewsituation einzutauchen und diese besser nachzuvollziehen. Es kamen Erinnerungen und Emotionen auf, die mir das bessere Verständnis der Gesamtsituation ermöglichten. Ich nutzte vor allem die Zeit zwischen meinen Feldaufenthalten für die Transkription. Dadurch, dass ich mich dabei sehr genau mit den Interviews beschäftigen musste, kamen neue Fragen auf, die ich dann auf die nächste

Forschungsreise mitnehmen konnte. In Einzelfällen kontaktierte ich Interviewpartnerinnen im Nachhinein, falls Unklarheiten bestanden.

3.6. Grenzen der Interview-Methode

Die meisten meiner Daten erwarb ich durch Interviews im Feld. Um ein breiteres Verständnis der kulturellen Zusammenhänge zu gewinnen, ist es meiner Meinung nach wichtig, zusätzlich Beobachtungen anzustellen beziehungsweise selber an kulturellen Veranstaltungen teilzunehmen.

Dadurch, dass ich öfters bei meinen Interviewpartnerinnen zu Hause zu Gast war, konnte ich die Haushaltssituation, Gastfreundschaft und familiäre Beziehungen beobachten. Ich konnte hierbei sehen, wie sie mit ihren Ehemännern und Kindern umgingen und somit ihre Lebenssituationen besser verstehen. Außerdem sah ich, wie sie ihr Haus einrichteten und wie sie mich als Gast behandelten.

Zusätzlich zu Alltagsbeobachtungen nahm ich an verschiedenen Veranstaltungen teil, zu denen ich meist auch von meinen Interviewpartnerinnen eingeladen wurde. Ich nahm an einer iranischen Teezeremonie, an einer Gesangsstunde und an einem Tanzworkshop teil. Diese Veranstaltungen halfen mir, zu verstehen, was meine Gesprächspartnerinnen beziehungsweise die Teilnehmenden der Events aus ihrem Geburtsland mitnahmen und welche Traditionen sie durch das Besuchen solcher Veranstaltungen aufrechterhalten möchten. Dadurch, dass ich an ihnen teilnahm (bis auf die Gesangsstunde, bei der ich aus sprachlichen Gründen lediglich beobachten konnte) konnte ich sie auch besser nachvollziehen. Zusätzlich knüpfte ich vor allem bei dem Tanzworkshop Kontakte für weitere Interviews. Interessant festzustellen war, dass an allen Veranstaltungen, an denen ich teilnahm größtenteils Nicht-Iraner_innen beteiligt waren. Den Tanzworkshop leitete beispielsweise eine jüdische Marokkanerin und an ihrem Kurs nahm nur eine Iranerin teil. Der Stil, den wir erlernten, basierte auf der Deutung der Trainerin. Sie interpretierte die Architektur und Bilder aus dem Iran und inkorporierte diese in ihren Tanz. Aufgrund dessen kamen viele runde Bewegungen im Tanz vor, sowie kleine verspielte Elemente, die meist mit den Händen ausgeführt wurden. Sie lassen sich auf die Musterungen und Rundungen der Architektonik im Iran zurückführen, wurde uns erklärt. Die Leiterin des Workshops meinte, dass durch die Islamisierung des Landes kaum mehr Geld in den Tanz gesteckt wurde. Dadurch wird ein Unterschied zu den Nachbarländern ersichtlich, die russisch geprägt waren. Durch die staatliche Investierung in den Tanz konnte dieser zwar

stärker etabliert werden, jedoch verlor er dadurch auch an Spiritualität, die im iranischen Tanz einen besonderen Platz einnimmt (vgl. Juli 2017: Feldnotiz). Sowie in der Tanzeinheit fanden sich auch in der Gesangsstunde größtenteils Personen anderer ethnischer Herkunft wieder. Die Gesangslehrerin war jedoch Iranerin und nach der Stunde konnte ich ein kurzes Gespräch mit ihr führen. Es wurden *Pint* gesungen. Das sind religiöse Gedichte, die in Zusammenhang mit biblischen Passagen stehen, jedoch nicht direkt übernommen werden. Vor der Gründung Israels wurden sie oft im familiären Kontext gesungen. Sie sind vor allem für arabische und östliche Länder typisch. Mit der Gründung Israels ging die Tradition *Pint* zu singen verloren und wurde erst in den letzten Jahren wiederaufgenommen. Die Gedichte richten sich gegen die Unterdrückung der jüdischen Bevölkerung. Es gibt Gedichte für ganz unterschiedliche Anlässe: manche werden nur am Morgen gesungen, andere handeln vom Leben, vom Tod und von Emotionen. Ashkenazim (sg. Ashkenazi)⁸ haben auch eine ähnliche Tradition, doch verwenden sie eher Psalmen (vgl. Sheva November 2017: 1). In der Gesangsstunde wurden unterschiedliche Passagen eines Stückes einstudiert. Außerdem besuchte ich eine iranische Teezeremonie, zu der mich eine Interviewpartnerin einlud. Die Zeremonie hatte für mich persönlich eine ganz besondere Bedeutung. Sie ließ unterschiedliche kulturelle und persönliche Elemente miteinander verschmelzen und kreierte dadurch ein neues Ritual, das den Iran mit Israel und das Judentum mit dem Zoroastrismus verband und dieses Gemisch aus kulturellen Gütern mit privaten Erinnerungen schmückte (vgl. Mahalia Juli 2017: 1f.; Feldnotiz).

Die Eindrücke, die ich bei den Veranstaltungen gewann, schrieb ich in meinem Feldtagebuch nieder. Das Feldtagebuch war für mich während der Forschungsreisen besonders wichtig. Vor Ort fand ich es notwendig, meine Erlebnisse, Emotionen und Gedanken niederzuschreiben, um sie so besser verarbeiten zu können und offen für neue zu sein. Ich denke, dass eine Forschung eine sehr emotionale und intensive Zeit darstellt. Sie ist mit vielen neuen Informationen und ungewohnten Situationen verbunden. Somit war der Verarbeitungsprozess ein ganz wesentlicher Teil der Feldaufenthalte. Außerdem ermöglichte er mir, mich beim Lesen des Tagebuches besser an die jeweiligen Begegnungen und Situationen erinnern zu können. Durch das Nachvollziehen der Interviewsituation sowie meiner damaligen Emotionen kann es zu einer anderen Sichtweise auf die gesprochenen Inhalte des Interviews kommen.

⁸ Jüdinnen und Juden aus europäischen Ländern oder aus den USA.

3.7. Datenauswertung – Die Qualitative Inhaltsanalyse

Für die Analyse meines gesammelten Materials orientierte ich mich an Mayrings qualitativer Inhaltsanalyse.

Gegenstand der Inhaltsanalyse ist die Kommunikation. Hiermit ist allerdings nicht nur Sprache gemeint, sondern jegliche Übertragung von Symbolen. Dies können ebenso Bilder, Musik, Texte, Noten oder andere Symbolsysteme sein, die protokolliert aufliegen (vgl. Mayring 2010: 12). Wer sich entscheidet, mit einer Inhaltsanalyse zu arbeiten, arbeitet systematisch und nicht frei interpretativ. Die Analyse verläuft nach Regeln, die ein allgemeines Verständnis und eine Überprüfbarkeit inkludieren sollen (vgl. Mayring 2010: 12f.). Bei der Analyse wird nicht nur mit dem vorliegenden Material gearbeitet, sondern auch der Kommunikationsprozess miteinbezogen (vgl. Mayring 2010: 13). Im Zentrum steht die Kategorienbildung, die wiederum die Nachvollziehbarkeit und Vergleichbarkeit der Ergebnisse bewirken soll (vgl. Mayring 2010: 49f.). Die qualitative Inhaltsanalyse ist keine festgeschriebene Technik; ihr Gebrauch ist immer von der Fragestellung und dem Forschungskontext abhängig. Die Methode wird demnach an das Forschungsmaterial angeglichen (vgl. Mayring 2010: 50f.). Auch wenn es sich, wie der Name schon sagt, um eine qualitative Methode handelt, beinhaltet die Analyse quantitative Elemente. So werden Argumente, die häufig im Forschungsprozess vorkommen, mehr Gewicht beigemessen (vgl. Mayring 2010: 51).

Am Anfang einer jeden Inhaltsanalyse muss das zu untersuchende Material festgelegt werden. Da ich vorwiegend mit Interviews arbeitete, stellte sich die Frage, welche Interviews relevant sind, des Weiteren, welche Aspekte der ausgewählten Interviews ich zur Beantwortung meiner Forschungsfrage benötige. Dieser Teil fiel mir persönlich manchmal etwas schwer, da er bedeutete, Inhalte, die eventuell sehr interessant sein konnten, nicht in die Analyse miteinfließen zu lassen, da sie für meine Forschungsfrage irrelevant waren.

Wie bereits erwähnt, ist nicht nur das Material per se Teil der Analyse, auch die Forschungssituation muss miteinfließen. Dazu zählen der/die Verfasser_in, sein/ihr Handlungshintergrund (sowohl auf emotionaler, als auch auf kognitiver Ebene), die Zielgruppe der Forschung, die Entstehungssituation und der soziokulturelle Kontext. In der Regel wird für jede qualitative Inhaltsanalyse ein geschriebener Text benötigt, der nicht immer von dem/dem Autor_in selbst verfasst werden muss (Mayring 2010: 52f.). In meinem Fall handelt es sich bei dem Text um die Transkription meiner Interviews, Gesprächsprotokolle und Feldtagebucheinträge.

Nachdem der fertige Text vorliegt, das Material beschrieben und die Forschungsfrage ausgearbeitet wurde, gibt es drei Möglichkeiten wie die Interpretation des Materials durchgeführt werden kann. Man unterscheidet zwischen der Zusammenfassung, der Explikation und der Strukturierung. Hierbei sind Mischformen möglich; die einzelnen Methoden sind nicht per se voneinander trennbar (vgl. Mayring 2010: 64f.). Ich werde nun zuerst auf das Bilden von Analysekategorien eingehen und dann alle drei Interpretationsmöglichkeiten beschreiben. Im Zuge dessen werde ich meine eigene Herangehensweise erläutern.

3.7.1. Analysekategorien

Wie bereits beschrieben, steht im Zentrum der qualitativen Inhaltsanalyse die Kategorienbildung (vgl. Mayring 2010: 49f.). Ich wählte meine Kategorien in Bezug auf meine Forschungsfrage und die Genauigkeit/Häufigkeit, in der meine Interviewpartnerinnen auf bestimmte Themen eingingen. Nicht bei jedem Interview hatte ich exakt die gleichen Kategorien, vor allem in den Generationengruppen gab es diesbezüglich Unterschiede. In einigen Fällen fielen die Kategorien zum Leben im Iran weg (außer Eltern oder Großeltern hatten den Betreffenden davon erzählt). Der Fokus lag bei diesen Gesprächen eher auf dem Leben in Israel als iranische Jüdin und der eigenen Identitätskonstruktion. Ich bildete folgende zehn Hauptkategorien, die in den Interviews der ersten und zweiten Generationengruppe bestehen blieben: das Leben unter dem Schah, die Erinnerungen an die Revolution, Veränderungen nach der Revolution, die Flucht nach Israel, die Ankunft in Israel, rassistische Diskriminierungen in Israel, die Beschäftigung mit der iranischen Politik, kulturelles iranisches Leben im Zielland, bestehende Kontakte in den Iran und der Wunsch, den Iran zu besuchen. Die letzten sechs Kategorien waren auch für die dritte Generationengruppe wesentlich. Bei manchen Interviews fügte ich Kategorien wie: Iran/Irak Krieg, Kleidung, Sprache, zionistische Ideologie und Religion hinzu, falls die jeweilige Interviewpartnerin besonders auf diese Themen eingegangen war.

3.7.2. Die Zusammenfassung

Nachdem ich Analysekategorien gebildet hatte, reduzierte ich aufgrund der großen Datenmenge das Material. Dafür werden die einzelnen Kodiereinheiten paraphrasiert und somit rein auf das Inhaltliche beschränkt. Die Paraphrasen werden generalisiert; nun können bedeutungsgleiche Paraphrasen ausfindig gemacht und gestrichen werden. In einem weiteren Reduktionsschritt

werden jene, die über das gesamte Material verteilt sind, zusammengefasst. Schließlich muss überprüft werden, ob alle Paraphrasen im Kategoriensystem miteinbezogen wurden. Es kann sein, dass noch einmal eine Reduktionsphase vorgenommen werden muss, wenn das Material immer noch zu umfangreich ist. Am Ende wird das Kategoriensystem anhand des Ausgangsmaterials überprüft (Mayring 2010: 69). Den Reduktionsprozess gestaltete ich so, dass ich für jedes geführte Interview eine Zusammenfassung erstellte, die ich durch die im Vorhinein gebildeten Analysekategorien strukturierte. Ich paraphrasierte die bedeutenden Textstellen des transkribierten Interviews und fügte sie in das Kategoriensystem ein. Nachdem ich zu jedem Interview eine Zusammenfassung der wichtigsten Paraphrasen erstellt hatte, konnte ich die einzelnen Kategorien miteinander vergleichen. Dadurch konnte ich bedeutungsähnliche Paraphrasen zusammenfassen, um so das Material weiterhin zu reduzieren. Das Ziel der zusammenfassenden Inhaltsanalyse ist es, die Datenmenge auf ein überschaubares Material zu reduzieren, um dadurch besser damit arbeiten zu können (Mayring 2010: 83).

3.7.3. Die Explikation

Eine weitere Analysetechnik ist die Kontextanalyse. Hier werden einzelnen Textstellen zusätzliche Materialien hinzugefügt, um diese genauer zu erklären. Es kann sich hierbei um definierende, beispielgebende, ausschmückende, modifizierende oder antithetische Elemente handeln. Außerdem können Inhalte hinzugefügt werden, die über den vorliegenden Text hinausgehen. Dies können zum Beispiel Informationen über den Entstehungskontext oder den die Verfasser_in selbst sein. Außerdem kann theoretisches Material herangezogen werden, um eine Explikation vorzunehmen. Eine weitere Form der Explikation ist die freie Interpretation des der Verfassenden, die ebenfalls in die Analyse miteinfließen kann. Erst dann wird das Material reduziert und paraphrasiert, um am Ende die Paraphrasen mit dem Gesamtzusammenhang zu überprüfen (Mayring 2010: 86ff.).

3.7.4. Die Strukturierung

Die zentralste Analysetechnik der qualitativen Inhaltsanalyse ist die der Strukturierung. Durch die Bildung von einem Kategoriensystem erfolgt eine Struktur im Text, indem jene Passagen extrahiert werden, die in eine der Kategorien fallen. Diese werden durch die Fragestellung abgeleitet und mithilfe der Theorie begründet. Je nachdem wie die Strukturierung verläuft wird zwischen formaler, inhaltlicher, typisierender und skalierender Strukturierung unterschieden (vgl. Mayring 2010: 94).

Meine Forschung lässt sich vor allem im Bereich der inhaltlichen Strukturierung einordnen. Durch theoriegeleitete Kategorien und Unterkategorien werden bestimmte Aspekte aus dem Material extrahiert und zusammengefasst. Der Text wird paraphrasiert und dann den jeweiligen Kategorien zugeordnet. Hier wird, wie oben beschrieben, das Verfahren der Zusammenfassung angewandt (vgl. Mayring 2010: 98). So wird wiederum ersichtlich, dass die soeben beschriebenen Interpretationstechniken nicht strikt voneinander trennbar sind (Mayring 2010: 65). Bei der Kategorienbildung ging ich induktiv vor. Dies ist in der qualitativen Forschung die gängigere Variante. Ich leitete die Kategorien direkt aus dem Forschungsmaterial ab, dabei wird versucht eine Verzerrung durch Vorannahmen des_der Forschenden zu vermeiden (Mayring 2010: 84). Ich bin der Auffassung, dass eine vollkommene Vermeidung diesbezüglich niemals erreicht werden kann, da der_die Verfasser_in immer durch Erfahrungen beeinflusst handelt. Für die Strukturierung der Forschungsinhalte verwendete ich Kategorien, die ich aufgrund meiner Fragestellung bildete. Ich paraphrasierte den Text der einzelnen Interviews und erstellte Zusammenfassungen für jedes Interview. Jedes Kapitel des Exposés widmete ich einer Kategorie. So konnte ich die Interviews besser miteinander vergleichen, Gemeinsamkeiten und Unterschiede feststellen. Erst im Fließtext fügte ich Hinweise auf zusätzliche Materialien, wie im Kapitel der Explikation beschrieben, hinzu. Dabei handelte es sich um Quellen aus Literatur, Medien und Beobachtungen, die ich in meinem Feldtagebuch festgehalten hatte.

Es wird ersichtlich, dass ich mich zwar hauptsächlich an dem Interpretationsverfahren der inhaltlichen Strukturierung orientierte, jedoch Elemente aus allen beschriebenen Vorgehensweisen der qualitativen Inhaltsanalyse anwandte.

3.8. Als Frau im Feld

Nachdem ich nun beschrieben habe, wie ich von meiner Forschungsfrage über die Kontaktaufnahme, Feldeinstieg, Interviewführungen, etc. zu meinen ausgewerteten Daten kam, möchte ich dieses Kapitel der spezifischen Rolle widmen, die eine Frau im Feld einnimmt. Meiner Meinung nach ist es wichtig die Probleme zu thematisieren, die aufgrund des Geschlechts im Feld entstehen können. In der Literatur wurde bisher nur sehr wenig auf die Rolle der Frau im Feld eingegangen (vgl. Stacey 1993: 201f.). Auch in aktuellen feministischen Texten wird kritisiert, dass jene Schwierigkeiten unausgesprochen bleiben (vgl. Kaspar & Landolt 2016: 108).

Zum einen werden Forscherinnen, sowie sonst auch, oft nur als sexuelle Objekte wahrgenommen, nicht aber als gleichgestellte Subjekte. Dadurch könnten sie während ihrer Forschung sexuellen Belästigungen von Interviewpartner_innen oder Informant_innen ausgesetzt sein (vgl. Kaspar & Landolt 2016: 109).

“As ethnographers, we are constantly working; observing, noting, analysing, storing away facts away for later, thinking of new lines of questioning. Since we are always ‘on,’ we feel that we should always be polite, friendly, welcoming.” (Evans 2017)

Die Freundlichkeit, die wir als Ethnographinnen unseren Interviewpartner_innen oder Informant_innen entgegenbringen und zusätzlich das Interesse an ihrer Person als Teil der Forschung kann leicht missverstanden werden und als sexuelle Aufforderung gedeutet werden. Dies kann unter Umständen nicht nur zu unangenehmen Situationen führen, sondern auch gefährlich enden (vgl. Evans 2017). Die Ethnologin muss eigens gewählte Grenzen setzen, inwieweit Beziehungen zu Informant_innen möglich sind, ohne ethische Fragen aufzuwerfen (Gurney 1985: 44). Frauen, die in einer Beziehung sind oder verheiratet, haben mit derartigen Problemen weniger häufig zu kämpfen – vollkommen auszuschließen sind sie jedoch nicht (vgl. Gurney 1985: 47f.; vgl. Kaspar & Landolt 2016: 112). Gurney schlägt daher alleinstehenden Forscherinnen vor, einen Ehering zu tragen, um eine Beziehung vorzutäuschen (vgl. Gurney 1985: 47f.). Auch wenn die Forscherin durch eine vorgetäuschte oder tatsächliche Ehe weniger der Gefahr eines sexuellen Übergriffes ausgesetzt ist, bleibt jedoch ihr Bild als Lustobjekt bestehen (vgl. Kaspar & Landolt 2016: 112). Auf der anderen Seite spielen manche Ethnologinnen mit ihrem Gegenüber und verwenden ihre Weiblichkeit, um durch Flirten an Informationen zu gelangen. Hierbei muss wiederum auf die ethische Problematik hingewiesen

werden, die sich daraus ergibt, sowie die mögliche Auswirkung auf die dadurch erzielten Ergebnisse (vgl. Gurney 1985: 49).

Sexuelle Belästigungen finden während des Forschungsaufenthaltes nicht nur in Bezug auf Informant_innen oder Interviewpartner_innen statt, sondern auch auf den Straßen. Befindet sich die Forscherin in einer ihr ungewohnten Umgebung, in der sie als „fremd“ auffällt, können diese vermehrt auftreten.

“I am cat called and touched in the street, my interest as a researcher is regularly misunderstood as sexual advance or invitation for a relationship.” (Evans 2017)

Sexuelle Belästigungen sind nicht auf bestimmte Regionen beschränkt und treten im Herkunftsland der Forscherin ebenfalls auf. Daher besitzt sie wahrscheinlich schon im Vorfeld Strategien damit umzugehen. Wie erwähnt, können Belästigungen unter Umständen in einem Land, indem sie als „Anders“ konstruiert wird, häufiger eintreten. Außerdem sind sexuelle Übergriffe nicht immer gleich konzipiert und verlangen somit nach unterschiedlichen Methoden damit umzugehen.

Auch wenn die Situationen auf der Straße nicht direkt mit der Forschung in Verbindung stehen, lösen sie einen Stressfaktor aus und können dazu führen, dass die Forscherin Ängste entwickelt, nach draußen zu gehen, was sich wiederum negativ auf das Forschungsvorhaben auswirkt (vgl. Evans 2017). Auch wenn es nicht soweit kommt, dass die Ethnographin nicht mehr auf die Straßen gehen möchte oder kann, verlangen die ständigen Belästigungen, denen sie unter Umständen ausgesetzt ist, sehr viel Energie von der Forscherin ab.

Weiters ist zu erwähnen, dass eine Frau als Forscherin und somit auch ihr Vorhaben oft nicht ernst genommen wird. Eine Forscherin muss größere Anstrengungen betreiben, um als professionell wahrgenommen zu werden als ein Forscher (vgl. Bell 1993: 41; vgl. Gurney 1985: 43). Die Autorin schlägt an dieser Stelle vor, durch professionell wirkende und maskuline Kleidung zum einen sexuelle Belästigungen zu umgehen und zum anderen beizutragen, ernst genommen zu werden (vgl. Gurney 1985: 55). Ich bin der Ansicht, dass eine „Verkleidung“ hierbei nicht ratsam ist. Das Problem liegt tiefer und zwar in der systembezogenen Gegebenheit, dass der Aufgabenbereich zu forschen als maskulin assoziiert wird. Es wird als unhinterfragte Tatsache akzeptiert, dass die Forschung einer Frau weniger professionell sei, als die eines Mannes. Das kann zu sehr schwierigen und energieraubenden Situationen mit

Interviewpartner_innen oder Kontaktpersonen führen. Ich glaube zum einen nicht, dass die Kleidung daran sehr viel ändert und zum anderen finde ich muss etwas am System verändert und nicht sich dem System angepasst werden.

Nun war meine persönliche Forschungsfrage auf Frauen ausgerichtet und ich führte ausschließlich Interviews mit Frauen⁹. So könnte man meinen, ich sei vor all diesen Problemen als weibliche Anthropologin weitgehend verschont geblieben. Ich muss gestehen, dass ein Teil von mir bei der Themenwahl dachte, es wäre einfacher mit Frauen zu forschen; ich würde schwierigen Situation, Belästigungen und dem Abwiegen, ob etwas schon eine Belästigung ist oder nicht, entgehen. Ich machte diesbezüglich negative Erfahrungen bei einer anderen Forschung, so wollte ich mich nun auf Frauen fokussieren. Selbstverständlich lag auch die Thematik in meinem Interesse und Sexismus als Diskriminierungsphänomen ist etwas, mit dem ich mich seit Jahren täglich auseinandersetze. Ich bin mir sicher, dass ich aufgrund meiner ausschließlich weiblichen Interviewpartnerinnen einigen unangenehmen Situationen aus dem Weg gehen konnte. Dennoch blieb ich von ihnen nicht vollkommen verschont. Von Zurufen und Belästigungen auf den Straßen, ungewollten Berührungen, etc. störte mich die Tatsache am meisten, als Forscherin nicht ernst genommen zu werden. Da mir dies nicht nur bei meinen Forschungsreisen in Israel passierte, hatte ich mir schon länger Gedanken darüber gemacht, woran es liegen könnte, dass ich nicht als Wissenschaftlerin wahrgenommen werde. Meine Interpretationen reichten über mein Alter, mein junges Aussehen, mein Auftreten, meine Kleidung bis hin zu meiner Größe und Statur. Ich konnte allerdings beobachten, dass ich bei den Frauen, mit denen ich in Israel arbeitete nur ein einziges Mal das Gefühl hatte nicht als Forscherin ernst genommen zu werden. In diesem speziellen Fall denke ich, dass es vor allem an meinem Alter lag. Diane Bell weist auf die sich überlappenden Diskriminierungsebenen hin, die auch während des Forschens eine Rolle spielen. Hierbei ist zumeist nicht nur das Geschlecht wesentlich, sondern auch die ethnische Herkunft, die Klassenzugehörigkeit, der Ausbildungsgrad, das Alter, etc. (vgl. Bell 1993: 33). Das Gefühl nicht ernst genommen zu werden und zusätzlich auf zweideutige Weise behandelt zu werden, hatte ich in Israel nur bei Männern, mit denen ich informelle Gespräche führte, die mir als Vermittler halfen oder Bekannte waren, mit denen ich über meine Forschung sprach. Während der Ausarbeitung meiner Daten fiel mir auf, dass mit einer Ausnahme, alle vermittelnden Rollen von Männern besetzt waren; ich bekam die Kontaktadressen meiner Interviewpartnerinnen zum Großteil durch männliche Hilfe, die wie gesagt, oft zweideutig ausgerichtet war und nicht nur die

⁹ Abgesehen von einigen informellen Gesprächen und Gesprächen bezüglich Kontaktvermittlungen.

Unterstützung meiner Forschung als Interesse hatte. Ich sprach mit einem Informanten darüber, warum er beschloss mir zu helfen und bekam eine sehr ehrliche und klare Antwort, die meine Hypothese als forschende Frau nicht ernstgenommen zu werden bestätigte:

"I thought you are a cute girl with a cute project and after a while I didn't care about the project anymore." (Dror)

Wie aus dem Zitat ersichtlich, war der Beweggrund, mir bei meinem Vorhaben zu helfen, nicht auf meine wissenschaftliche Tätigkeit bezogen. Wie aus dem Gespräch hervorging, wurde diese von Anfang an nicht als solche wahrgenommen. Ich denke, dass sich hierbei die Kategorien von ethnischer Herkunft, Alter, Geschlecht und eventuell Ausbildungsgrad überschneiden. Wie ich während meiner Forschung feststellen konnte, herrscht in Israel eine Stigmatisierung gegenüber europäischen Frauen, die als unkonventionell gelten. Außerdem arbeitete ich oft mit Akademiker_innen zusammen, die zum einen älter als ich und zum anderen einen höheren Studienabschluss hatten. Ich glaube, dass diese unterschiedlichen Faktoren zwar eine Rolle spielen, der Aspekt Frau zu sein jedoch den wesentlichen Anteil der Benachteiligung im Feld ausmacht.

Ich führte in diesem Kapitel unterschiedliche Probleme an, die sich während einer Forschung für weibliche und insbesondere unverheiratete Anthropologinnen ergeben können. Mir persönlich ist dieses Kapitel besonders wichtig, um aufzuzeigen, dass der Fakt, weiblich zu sein, zu zusätzlichen Stresssituationen im Feld führen kann und nicht immer ungefährlich ist. Die Forscherin muss permanent abwägen wie, insbesondere mit männlichen Informanten, kooperiert werden soll und sich Strategien überlegen, wie sie mit sexueller Belästigung im Forschungsfeld umgeht. Gurney rät Wissenschaftlerinnen durch bestimmte Kleidung oder das Vortäuschen einer Ehe derartigen Situationen aus dem Weg zu gehen (vgl. Gurney 1985: 55). Ich vertrete diesbezüglich eine andere Meinung. Ich denke, dass eine Frau sich nicht verstellen sollte, um ernstgenommen zu werden oder als gleichberechtigtes Subjekt aufgefasst zu werden. Ich persönlich finde es sinnvoller, gegen das Vorurteil per se vorzugehen. Ich finde es vor allem wichtig, sich diesbezüglich schon vor den Feldaufenthalten vorzubereiten und sich mögliche Strategien zu überlegen, wie mit spezifischen Situationen umgegangen werden kann. Es ist jedoch auf jeden Fall festzustellen, dass eine Forschung immer gegendert ist. Die Ergebnisse einer Frau werden immer anders sein als die eines Mannes: Denn der gesamte Feldaufenthalt

ist durch das Geschlecht der_des Forschenden bestimmt und wirkt sich von dem her auch auf die Daten aus.

3.9. Zusammenfassung

Ich beschrieb in diesem Kapitel meinen Forschungsprozess und die Methoden, die ich dabei anwandte. Ich verwendete zum einen Literatur- und Internetquellen und zum anderen empirisch erhobene Daten. Ich führte vier Feldaufenthalte durch, die zwischen fünf Tagen und einem Monat dauerten. Räumlich konzentrierten sich diese vor allem auf die umliegenden Regionen von Tel Aviv und Jerusalem. Ich gelangte über vier Wege zu den Kontaktadressen meiner Interviewpartnerinnen. Zum einen über die konkrete Suche (NGOs, Social Media, etc.), durch Zufälle (Märkte, Tanzstunden, auf der Straße, etc.), über Interviewpartnerinnen und Freund_innen, sowie durch das Hamabul Kollektiv. Ich führte mit drei Generationen iranischer Frauen Gespräche, um so eine breite Masse an Personengruppen abzudecken. Ihre Erinnerungen variierten je nach Alter, in dem sie den Iran verließen, als auch je nach Zeitpunkt der Migration. Ich entschied mich für die Methode narrativ-biographischer Interviewführung. Durch diese werden subjektive Erinnerungen in Erfahrung gebracht. Es wird dem_der Gesprächspartner_in viel Raum für eigene Ausführungen gelassen. Nicht alle Interviewpartnerinnen ließen sich auf diese freie Methode ein. Für diesen Fall fertigte ich grobe Leitfragenkataloge an. Die Konversationen führte ich zum Großteil auf Englisch. Falls eine Gesprächspartnerin nur Hebräisch sprechen konnte, arbeitete ich mit der Hilfe eines Übersetzers oder einer Übersetzerin. Diese waren entweder Freund_innen von mir oder die Kinder der interviewten Person. Ich ging in jenem Kapitel darauf ein, wie sich die Gesprächssituation durch die Anwesenheit eines Dolmetschers oder einer Dolmetscherin verändern kann. Die Ortswahl des Treffens überließ ich den Frauen selbst, sodass sie eine Lokalität wählen konnten, in der sie sich wohl fühlten. Zwischen und nach den Forschungsreisen transkribierte ich die aufgezeichneten Konversationen. Dies half mir, meine Erinnerungen aufzufrischen und besser mit den erhobenen Daten arbeiten zu können. Außerdem gewann ich zusätzliche Ergebnisse aufgrund von teilnehmenden Beobachtungen kultureller Veranstaltungen. Ich analysierte sie mit Hilfe der Qualitativen Inhaltsanalyse nach Mayring. Hierfür ist die Bildung von Kategorien zentral. Die ermöglicht, einen transparenten Vergleich der Inhalte darzustellen. Am Ende des Kapitels beschrieb ich die spezifische Situation einer forschenden Frau und die Probleme, denen sie ausgesetzt ist. Diese reichen über

die Tatsache, nicht als ernstzunehmende Wissenschaftlerin wahrgenommen zu werden, bis hin zu sexuellen Übergriffen durch Interviewpartner_innen oder andere Kontaktpersonen.

Im folgenden Kapitel werden die theoretischen Grundlagen der vorliegenden Arbeit beschrieben. Dabei werde ich einerseits auf die Theoriegeschichte, andererseits auf meine eigenen Ausführungen bezogen auf meine Analysekategorien eingehen.

4. Theoretische Einbettung

Meine Arbeit befasst sich mit multiplen Differenz- und Diskriminierungskategorien. Ich gehe davon aus, dass jeder Mensch mehrere Identitäten hat, die miteinander in permanenter Wechselwirkung stehen. Meine theoretische Grundlage steht in Tradition des Intersektionalitätsansatzes. Das Konzept geht auf die Black Feminist Bewegung in den USA der 1970er Jahre zurück und erfuhr seitdem viele Neudeutungen. Heute zählt es zu den essentiellsten Bestandteilen feministischer Arbeit, durch welches die Unterschiede zwischen Frauen aufgezeigt und ins Bewusstsein gerufen wurden. Es benennt gesellschaftliche, politische, wissenschaftliche und kulturelle Herrschaftsformen, analysiert und kritisiert sie (vgl. Meyer 2017: 21). Der Ansatz hat die Erforschung von Machtbeziehungen angeregt und ist lange noch nicht ausgeschöpft (vgl. Meyer 2017: 19f.). Kathy Davis geht davon aus, dass dieser wegen seiner offenen Auslegung und seiner Vagheit einen derartigen Erfolg hat (vgl. Davis 2008: 69).

Ich werde nun zuerst die Entstehungsgeschichte der Intersektionalitätstheorie erläutern. Im Anschluss werde ich auf die Kategorienbildung eingehen, die von mir gewählten Kategorien beschreiben und ihre Verschränkungsmöglichkeiten in Bezug auf mein Forschungsthema ausführen.

4.1. Entstehungsgeschichte und Einführung zur Intersektionalität

Bereits im 19. Jahrhundert machten Feministinnen wie Sojourner Truth, Maria Stuart und Anna Julia Cooper auf die spezifische Diskriminierung Schwarzer Frauen in den USA aufmerksam. Sie gingen schon damals auf die innergeschlechtlichen Unterschiede von Frauen ein (vgl. Meyer 2017: 27). Jedoch wurden ihre Ansätze aufgrund der starken politischen und gesellschaftlichen Belastung, der Schwarze Frauen ausgesetzt waren, nicht weiter ausgeführt. Diese wurden erst in den 1970er Jahren von der zweiten Frauenbewegung wieder aufgegriffen (vgl. Meyer 2017: 28). Somit erhoben in diesem Zeitraum im angloamerikanischen Raum Frauen ihre Stimmen gegen einen weißen, bürgerlichen, heterosexuellen und westlichen Mainstream-Feminismus. Im Zentrum ihrer Betrachtung stand die Kategorie „Race“ (vgl. Meyer 2017: 35).

Frauen traten in den 1960er Jahren als geschlossene Gruppe auf, um so für ihre Rechte gegenüber der männlichen Vorherrschaft einzustehen. Sie bemerkten, als Kollektiv mehr bewirken zu können als als Individuum. Das Problem, das mit der Konstruktion einer einheitlichen Gruppe einhergeht ist, dass die Differenzen innerhalb der Gruppe ausgeblendet werden. Die Diskriminierungen, mit denen Frauen zu kämpfen haben, stehen aber oft in Verbindung mit anderen Diskriminierungskategorien (vgl. Crenshaw 1991: 1241f.). So wurden Hierarchien, die innerhalb der Frauenbewegung wirkten, nicht beachtet (vgl. Becker-Schmidt 1999: 110).

Women of Color, die sich von der feministischen Bewegung abspalteten, machten darauf aufmerksam, dass sie als Schwarze Frauen anders behandelt und auf eine andere Art diskriminiert werden als Weiße Frauen. Sie haben mindestens zwei Identitätskategorien, die meist von politischer, häuslicher und sozialer Ungleichheit betroffen sind (vgl. Crenshaw 1991: 1252). Es wurde verdeutlicht, dass Feminismen und Rassismen miteinander in Verbindung stehen können (vgl. Kossek 1996: 11). Homogene Kategorien wie „die Frauen“ oder „die weibliche Identität“ müssen somit in Frage gestellt und kritisiert werden. Genauso, wie das politische Paradigma „wir Frauen“ als essentialistisch betrachtet werden muss. Es verschleiert Machtverhältnisse und Machtansprüche innerhalb der konstruierten, singulären Gruppe (vgl. Kossek 1996: 12).

Ergänzt man Kategorien wie „Class“ oder „Race“ zur Kategorie „Gender“ bewirkt das, dass diese Kategorien in einen nicht-weiblichen Bereich eingeordnet werden. Sie werden als zusätzliche Faktoren für Diskriminierung einfach nur hinzugefügt (vgl. Kossek 1996: 14). Die

rassistische Diffamierung von Schwarzen Frauen ist jedoch eine andere als die von Schwarzen Männern. Somit ist die Ethnizität einer Person nicht unisexuell zu betrachten, sondern innerhalb der Kategorie „Gender“ anzusiedeln. Rassismus ist demnach immer ein geschlechtlich konstruiertes Phänomen. Rassismus gegenüber Männern und gegenüber Frauen ist somit unterschiedlich zu betrachten (vgl. Brah 1996: 28). Es genügt daher nicht, die Erfahrung einer Schwarzen Frau durch frühere empirische Studien zu Frauen mit Rassismus-Forschungen zu kombinieren, da letztere zumeist auf den Erfahrungen Schwarzer Männer basierten (vgl. McCall 2005: 1780). Das Konzept der Intersektionalität wendet sich gegen eine bloße Addition von Diskriminierungskategorien. Die Unterdrückung von *Women of Color* ist nicht eine zusätzliche, sondern hat eine andere Diskriminierungsqualität als die an Weißen Frauen. Auch eine Erweiterung der additiven Methode zu *Triple Oppression*, *Multiple Jeopardy* oder *Dreifache Benachteiligung* entkräftet diese Kritik nicht (vgl. Walgenbach 2007: 46). „Gender“, „Race“, „Class“, „Religion“, „Sexuality“ etc. sind miteinander verwoben und durchdringen einander (vgl. Kossek 1996: 14). Das komplexe Gewebe von Macht und Unterordnung steht in einem permanenten Wandel, da sich die jeweiligen Diskriminierungsfelder je nach Situation und Umfeld verschieben. Die Beweglichkeit der multiplen Positionierung von Frauen gilt es hier aufzuzeigen und zu veranschaulichen (vgl. Kossek 1996: 13).

4.1.1. Das Intersektionalitätskonzept von Kimberlé Crenshaw

An Berühmtheit gewann der Ansatz zur Intersektionalität durch seine Namensgeberin Kimberlé Crenshaw, die sich im juristischen Bereich mit Überschneidungen von Herrschaftsverhältnissen beschäftigte (vgl. Davis 2008: 72; vgl. Meyer 2017: 26).

“Consider an analogy to traffic in an intersection, coming and going in all four directions. Discrimination, like traffic through an intersection, may flow in one direction, and it may flow in another. If an accident happens in an intersection, it can be caused by cars traveling from any number of directions and, sometimes, from all of them. Similarly, if a Black woman is harmed because she is in the intersection, her injury could result from sex discrimination or race discrimination.” (Crenshaw 1989: 149)

Crenshaw spricht sich somit gegen ein additives Modell von Diskriminierungsverhältnissen aus und geht darauf ein, dass sich Identitätszuschreibungen verändern, wenn sich diese an gewissen Punkten überschneiden (vgl. Crenshaw 1989: 149). Die Metapher der Straßenkreuzung impliziert jedoch, dass Kategorien, wie „Gender“ und „Race“ vor und nach dem

Kreuzungspunkt voneinander getrennt existierten. Das würde bedeuten, dass diese, mit Ausnahme des Zusammentreffens an der Straßenkreuzung, als isolierte Kategorien gefasst werden (vgl. Walgenbach 2007: 49). Somit wirkt das Konzept sehr statisch und geht nur marginal auf die Fluidität der sozialen Konstruktion von Identitätsmerkmalen ein. Ich persönlich gehe davon aus, dass soziale Kategorien dennoch analytisch unabhängig voneinander betrachtet werden können. In der Realität jedoch denke ich, dass zumeist eine Überschneidung mit mindestens einer anderen Kategorie durchgängig besteht. Es sollte außerdem immer angemerkt werden, dass sich die Kategorie und ihre Überschneidungen in einem ständigen Wandel befinden, von Situation zu Situation neu erfunden werden und neue Überschneidungen verursachen können.

Wie beschrieben, entstand das Konzept der Intersektionalität in den USA, jedoch wurde es später auch in Europa angewandt. Ich werde im folgenden Abschnitt darauf eingehen, wie es den Weg nach Europa machte und welche Unterschiede zwischen dem amerikanischen und dem deutschen Modell bestehen, welches sich besonders mit antisemitischen Diskriminierungen auseinandersetzt und so für mein Thema von Interesse ist.

4.1.2. Einzug nach Europa

Ich werde in diesem Kapitel ausführen, dass die Beschäftigung mit Intersektionalität zwar in den USA begann, dann aber auch in Europa von Feministinnen aufgegriffen wurde.

Fast zeitgleich mit den USA erhoben sich u.a. durch Yuval-Davis und Anthias in Großbritannien Stimmen gegen einen homogenen Feminismus (vgl. Meyer 2017: 53f.). Seit den 1990er Jahren wurde Intersektionalität in Nordeuropa (Niederlande, Schweden) diskutiert. In Frankreich, Italien und Spanien ist das Konzept nur marginal repräsentiert (vgl. Meyer 2017: 53).

In den 1980er Jahren fand zum ersten Mal in Deutschland Kritik an der eindimensionalen Auslegung des Feminismus statt (vgl. Meyer 2017: 36f.). Ausschlaggebend dafür war der Besuch von Audre Lorde in Berlin im Jahr 1984. Zwei Jahre später wurden ihre Texte erstmals in deutsche Sprache übersetzt und somit für eine breitere Masse zugänglich (vgl. Meyer 2017: 38). Die deutsche Auslegung des Konzepts bezog sich vor allem auf die Klassenunterschiede innerhalb der Frauenbewegung und die damit einhergehende Chancenungleichheit (vgl. Meyer 2017: 36f.). Später wurden in die Diskussion auch Migrantinnen miteinbezogen. Es wurden Kongresse von deutschen Frauen und Migrantinnen organisiert, die die innergeschlechtlichen

Unterschiede behandelten. 1991 wurden hierbei erstmals auch jüdische Frauen berücksichtigt. Der Fokus lag dabei immer auf der deutschen Einwanderungsgeschichte (vgl. Meyer 2017: 37).

Während in den USA Intersektionalitätsansätze zumeist „Race“ und „Gender“ zentriert sind, ist in Deutschland ein besonderer Fokus auf der Kategorie „Class“ festzustellen (vgl. Meyer 2017: 54). Außerdem ist in den USA die Thematik der Sklaverei ausschlaggebend. In Deutschland ist die Beschäftigung mit der Ungleichheitskategorie „Antisemitismus“ historisch bedeutender (vgl. Meyer 2017: 55). Jüdinnen machten, sowie auch Schwarze Frauen und Migrantinnen in Deutschland, auf ihre spezifische Stellung innerhalb der Frauenbewegung aufmerksam. Ihre Forderungen, die sich gegen Antisemitismus stellten, trafen auf durch Schuldgefühle ausgelösten Widerstand. Es wurde zum Beispiel der Vergleich des Holocaust mit der Hexenverbrennung in Europa kritisiert. Des Weiteren machten sie auf die Täterschaft von Frauen im Nationalsozialismus aufmerksam, die als KZ-Wächterinnen, SS-Ehefrauen oder in NS-Frauenorganisationen tätig waren. In Berlin formierte sich zwischen 1984-1989 der *Schabbeskreis* als feministisch-jüdische Organisation und 1990 wurde die *Frauengruppe gegen Antisemitismus* gegründet. Ihren Teilnehmerinnen ging es vor allem darum, aufzuzeigen, dass auch Frauen Täterinnen sein können und nicht immer die Rolle des Opfers einnehmen müssen (vgl. Walgenbach 2007: 36).

Wie beschrieben, konnte sich der Intersektionalitätsansatz bereits recht früh von den USA nach Europa verbreiten. Die Gedankengänge wurden aufgenommen und weiterentwickelt. Schließlich spielen hierbei die historischen, gesellschaftlichen und politischen Kontexte eine Rolle. Aufgrund der historischen Diskrepanzen in Deutschland zeigt sich die Beschäftigung mit Antisemitismus von größerer Bedeutung. Dies ist für meine Arbeit von Interesse, auch wenn die Auslegung des Antisemitismus vor allem auf den deutschsprachigen Raum fokussiert und nicht, wie in meinem Fall, den islamischen Antisemitismus inkludiert. Ein wesentliches Merkmal des Intersektionalitätsansatzes ist sowohl in Amerika, als auch Europa die Bildung von Kategorien. Daher werde ich mich im folgenden Kapitel damit auseinandersetzen wie Kategorien gebildet werden, wie sie kritische Betrachtung erfahren und benannt werden. Des Weiteren werde ich die Kategorien beschreiben, die für die vorliegende Arbeit relevant sind und ihre Überschneidungsmöglichkeiten erläutern.

4.2. Kategorienbildungen

Ich werde in diesem Kapitel beschreiben wie Kategorien gebildet werden, die für das Konzept der Intersektionalität notwendig sind. Ich möchte von vornherein darauf hinweisen, dass Kategorien hier verwendet werden, um soziale Missstände und Herrschaftsstrukturen aufzudecken und zu benennen und nicht, um Kategorisierungen zu legitimieren und zu naturalisieren. Ich werde auf unterschiedliche Fragen eingehen, mit denen sich Intersektionalitätsforscher_innen beschäftigen und meine eigenen Sichtweisen dazu deutlich machen.

Wie bereits ausgeführt, werden Menschen durch unterschiedliche Zuschreibungen bestimmt, die in gegenseitiger Wechselwirkung zu einander stehen. Kategorisierungen sollten generell immer hinterfragt werden und keine pauschalisierte Verwendung finden. Daher wurde darauf aufmerksam gemacht, dass es keine homogen strukturierten Kategorien gibt, sondern diese unterschiedliche Merkmale inkludieren, die verschiedene Diskriminierungen auslösen können. Je nach Situation und Kontext kann sich die Bedeutung einer Kategorie ändern. Kategorien sind somit wandelbar und nicht statisch. Allen ist aber gemein, dass sie zunächst als natürlich hingenommen werden. Sie scheinen biologisch determiniert und sind mit speziellen Charakteristika und Zuschreibungen verbunden. Diese können allerdings je nach kulturellem Kontext variieren. Zum Beispiel wird Alter in manchen Regionen mit Weisheit assoziiert, in anderen aber mit den Eigenschaften eines Kindes versehen. Die Gemeinsamkeit beider Beispiele liegt in der Naturalisierung und der Homogenisierung der Kategorie. Sie wird als von Natur aus gegeben und unveränderbar angesehen. Außerdem wird jede Person, die Teil der Gruppe ist, mit den gleichen Eigenschaften versehen. Das wird durch Inklusion und Exklusion aktiv gefördert und ebenfalls naturalisiert (vgl. Yuval-Davis 2006: 199). Dem Ansatz geht es nun darum, diese Missstände aufzuzeigen.

Da das Konzept sehr vage formuliert ist, bleibt auch die Anzahl der verwendeten Kategorien der_dem Wissenschaftler_in überlassen (vgl. Davis 2008: 69). Somit kann die_der Forschende frei entscheiden, auf welche Kategorien sie_er den Fokus legt. Manche erweitern die traditionelle Trias „Race“, „Class“ und „Gender“ um ein oder zwei weitere Kategorien. Judith Butler auf der anderen Seite ist gegen eine derartige Erweiterung, da sie der Meinung ist, dies würde zu Ungenauigkeiten führen. Lutz hingegen schlägt vierzehn Kategorien vor, die nötig seien, um ein vollkommenes Bild darstellen zu können (vgl. Yuval-Davis 2006: 202;

Walgenbach 2007: 42). Außerdem stellt sich die Frage der Gewichtung der verwendeten Kategorien. Alice Schwarzer geht davon aus „Nichts, weder Rasse noch Klasse, bestimmt so sehr ein Menschenleben wie das Geschlecht“ (zitiert nach Walgenbach 2007: 41). Dem entgegen kritisiert Deborah King dies als monokausalen Feminismus, da von der Kategorie „Gender“ alle anderen Kategorien abgeleitet werden. Dies kann dazu führen, dass manchen Kategorien weniger Beachtung geschenkt werden als anderen, und dass somit eine Abwertung dieser entsteht (vgl. Walgenbach 2007: 41). Walgenbach erläutert, dass die Reihung der verwendeten Kategorien auf eine persönliche Präferenz zurückzuführen ist und in Verbindung mit politischen, sozialen, kulturellen und gesellschaftlichen Entscheidungen steht. Diese können sich im Laufe des Lebens verändern und andere Sichtweisen annehmen (vgl. Walgenbach 2007: 43).

Leslie McCall beschreibt drei verschiedene Herangehensweisen, wie Kategorien methodologisch verwendet werden können. Diese benennt sie als „anticategorical“, „intracategorical“ und „intercategorical“. Der erste Zugang ist eine Methode, um Kategorien aufzulösen, da durch ihre Konstruktion Ungleichheiten etabliert werden. Demgegenüber arbeitet der interkategoriale Zugang mit bestehenden analytischen Kategorien, um so ungleiche Machtverhältnisse aufzuzeigen und zu erforschen. Die intrakategoriale Herangehensweise liegt methodologisch in der Mitte der beiden bereits beschriebenen Zugänge. Der Prozess der Konstruktion von Kategorien und der Zuweisung von Personen in diese wird kritisch hinterfragt und ähnelt demnach dem ersten Zugang. Auf der anderen Seite wird davon ausgegangen, dass diese Prozesse Teil gesellschaftlicher Strukturen sind und daher als Forschungsgegenstand relevant sind (vgl. McCall 2017: 1773f.). Ich werde meine Forschung in dem intrakategorialen Zugang platzieren. Ich hinterfrage und kritisiere generell die Konstruktion von sozialen Kategorien und die Homogenisierung von Menschen, die dieser Prozess mit sich bringt. Jedoch denke ich, ist es notwendig, mit jenen gesellschaftlich konstruierten Kategorien zu arbeiten, um Diskriminierungsfaktoren und Machtbeziehungen aufzeigen zu können und diese infolge bekämpfen zu können. Ich glaube, dass durch den Versuch einer vollkommenen Auflösung von Kategorien diese eher ignoriert werden, da sie in der Mehrheitsgesellschaft möglicherweise weiter bestehen bleiben.

Ich persönlich gehe davon aus, dass jeder Mensch von unendlich vielen Kategorien durchdrungen ist, die in ständiger Wechselwirkung und im permanenten Wandel stehen.

In meiner Arbeit werde ich mich jedoch auf die Abhängigkeitsbeziehungen von „Gender“, „Race“, „Jewishness“ und „Class“ konzentrieren und die damit einhergehenden Diskriminierungsformen. Ich möchte anhand meiner empirisch erworbenen Daten erläutern, wie diese Kategorien miteinander verflochten sind, in Beziehung zueinanderstehen und wie sie sich je nach situativen Kontext verändern können. Die Diskriminierungsformen stehen außerdem im Kontext des Irans und Israels. Ich entschied mich dafür, die Kategorien mit englischen Begriffen zu benennen, da mir dies aus mehreren Gründen sinnvoll erscheint. „Gender“ wird als sozial konstruiert verstanden und steht somit dem biologischen „Sex“ gegenüber. Im Deutschen wäre dieses mit dem Wort „Geschlecht“ zu übersetzen. Hierbei entsteht eine Assoziation mit sowohl dem Körperlichen als auch dem Sozialen (vgl. Meyer 2017: 17). Ich möchte mich jedoch ausschließlich mit dem sozialen Konstrukt „Gender“ befassen und nicht auf die Verbindung zum biologischen Körper eingehen. Des Weiteren ist die Kategorie „Race“ besonders schwierig ins Deutsche zu übersetzen. Meyer schlägt vor, diese mit „Ethnizität“ zusammenzuführen. Die Autorin argumentiert, dass dadurch die Bedeutungsbreite und die soziale Konstruktion rassistischer Zuschreibungen verdeutlicht wird (vgl. Meyer 2017: 16). Walgenbach hält dem entgegen, dass, würde „Ethnizität“ den Rassebegriff ablösen, ein stärkerer Fokus auf kulturelle Aspekte als auf biologische gelegt werden würde. Dadurch bestünde die Gefahr, dass der Begriff essentialisiert werden könnte. Es käme also zu einer Umbenennung, nicht aber zu einer systemischen Verbesserung des Begriffs. Die Autorin schlägt an Stelle dessen vor, das deutsche Wort „Rasse“ unter Anführungszeichen zu setzen, um so auf das soziale Konstrukt der Kategorie hinzuweisen (Walgenbach 2007: 16f.). Ich stimme damit überein, dass die Gefahr einer Essentialisierung des Begriffs „Ethnizität“ besteht. Deshalb habe ich mich gegen eine Verwendung eben dieser Benennung entschieden. Ich denke jedoch auch, dass der Rassebegriff im Deutschen eine derart starke Assoziation mit dem Nationalsozialismus hervorruft, dass auch die Anführungszeichen nicht ausreichen, um die soziale Konstruktion deutlich zu machen. Ich entschied mich dafür, den englischen Begriff zu übernehmen, um derartigen Assoziationen und Essentialisierungen entgegenzuwirken. Um eine Einheitlichkeit in die Benennung der Kategorien zu bringen, beschloss ich schließlich, auch die Begriffe „Jewishness“ und „Class“ aus dem Englischen zu übernehmen. Ich werde die Namen aller genannten Kategorien unter Anführungszeichen setzen, um, wie Walgenbach ausführte, deren soziale Konstruktion zu verdeutlichen (vgl. Walgenbach 2007: 16f.). Außerdem möchte ich anführen, dass ich durch die Reihenfolge der Aufzählung keine Gewichtung der Kategorien per se implizieren möchte, weswegen diese im Laufe der Arbeit auch variieren wird.

Ich werde nun die von mir gewählten Kategorien separat voneinander beschreiben und dann auf ihre Überkreuzungen in Bezug auf meine Forschungsthematik eingehen.

Sexismus ist ein Phänomen, das immer und überall vorherrscht. Frauen werden auf der ganzen Welt diskriminiert und Männern untergeordnet. Im Iran gab es dennoch mit der Beendung der islamischen Revolution eine Verschlechterung ihres Status. Sie verloren das Recht auf Gleichberechtigung am Arbeitsplatz und das auf die Ausübung spezifischer Ämter (z.B. des Richteramtes). Des Weiteren wurde es ihnen verboten, sich ohne ihren Ehemann oder ihren Vater im öffentlichen Raum zu bewegen, geschweige denn zu verreisen. Außerdem verloren sie ihr Recht auf Scheidung – sollte es jedoch durch den Willen des Mannes zu einer Scheidung kommen, liegt das Sorgerecht des gemeinsamen Kindes beim Vater. Durch die Islamisierung des Staates wurde die Positionierung der Frau in der Gesellschaft, der Familie, in der Arbeit und im öffentlichen Leben neu definiert und aktiv die Segregation der Geschlechter gefördert (vgl. Talattof 2011: 73). Das Verschleierungsgesetz wurde und wird damit legitimiert, dass nur so der Mann seine sexuelle Lust gegenüber der Frau unter Kontrolle haben kann. Wenn letztere sich nicht an die gegebenen Bestimmungen hält, wird somit argumentiert, dass sie selbst für sexuelle Belästigungen und Übergriffe verantwortlich sei und nicht der Mann. Anstelle des Täters wird also das Opfer bestraft. Außerdem wird dem Mann ein unbeherrschbares, sexuelles Triebverhalten zugeschrieben und dadurch auch legitimiert. Ein solches Verhalten wird somit als „normal“ betrachtet (vgl. Talattof 2011: 31).

Die als zweites erwähnte Kategorie „Race“ konzentriert sich in meiner Arbeit auf das Leben der Iranerinnen in Israel. Ich werde beschreiben, welche Diskriminierungen durch ihre Herkunft entstehen und wie sie damit umgehen. Vor allem werde ich den Fokus auf die Mizrachi-Identität meiner Interviewpartnerinnen legen, da diese, wie durch meine Interviews deutlich wurde, bei der in Israel bestehenden rassistischen Diskriminierung im Zentrum steht. Das spezifische Herkunftsland Iran nimmt dabei eine untergeordnete Rolle ein.

Ich habe mich bewusst für den Namen „Jewishness“ anstelle von „Religion“ entschieden, da es mir explizit um Antisemitismuserfahrungen im Iran geht, die zumeist nicht primär auf Religion gründen. Der islamische, moderne Antisemitismusbegriff hat nur wenig mit der tatsächlichen Religiosität der Diskriminierten zu tun (vgl. Marz 2014: 161). Bei meiner Forschung spielt zwar die Religion meiner Interviewpartnerinnen durchaus eine Rolle, vor allem aber die damit assoziierte Zugehörigkeit zum Staat Israel. Der islamische Antisemitismus wird von religiösen Thematiken untermauert. Zum Beispiel werden islamische Urszenen verwendet, um die immerwährende Feindschaft zum Judentum zu propagieren (vgl. Marz 2014: 161). Das

wesentliche Element des iranischen Antisemitismus ist jedoch die Assoziation des Judentums und Israels mit dem „Westen“ und der Moderne. Die Vertreter_innen sehen den Iran durch Säkularisierungsbestrebungen bedroht und erschufen somit ein konkretes Feindbild, nämlich die Jüdinnen und Juden. Diese werden somit für alle Missstände des Kapitalismus und der Moderne verantwortlich gemacht. Hierbei nimmt die Religion nur sehr wenig Platz ein und steht somit lediglich für Propagandazwecke zur Verfügung. Ich werde dies in dem Kapitel „Islamischer/Iranischer Antisemitismus“ genauer erläutern, um die Komplexität des Phänomens ausführlich beschreiben zu können.

Die letzte oben genannte Kategorie „Class“ sehe ich als allgegenwärtig an. Es ließ sich in meinen Interviews feststellen, dass die Klassenzugehörigkeit der Frauen eine wesentliche Rolle in ihren Einstellungen spielte. Ich sprach hauptsächlich mit Akademiker_innen oder gesellschaftlich und finanziell gut positionierten Frauen. Ihre Interviews wichen jedoch von denen der einkommensschwächeren ab. Außerdem werden in Israel Mizrachim als einkommensschwach und bildungsarm imaginiert, aber oft auch tatsächlich in schlecht-angesehene Arbeitsplätze gedrängt.

Die Kategorien „Jewishness“ und „Gender“ werden vor allem in Bezug auf den Iran ausgeführt. Hierbei werden sie zum einen separat voneinander behandelt und zum anderen auf ihre Überschneidung eingegangen, sowie auf die zusätzliche Verschränkung mit der Kategorie „Class“. Jüdinnen erfahren somit im Iran eine andere Art der Diskriminierung als muslimische Frauen oder jüdische Männer. Diese gilt es hier aufzuzeigen und zu erläutern. Ich werde darauf an Hand meiner empirischen Daten eingehen und die Gedanken diesbezüglich in der Conclusio zusammenführen. Auch wenn Sexismus in Israel, wie überall anders auf der Welt, thematisiert werden muss, ist es mir wichtig, die spezifische und durch den Staat legitimierte, sowie ausgetragene Unrechtbehandlung von Frauen im Iran zu beschreiben. Durch die Migration iranischer Jüdinnen nach Israel kommt die Kategorie „Race“ zum Vorschein. Diese Hervorhebung der nationalen Identität kommt aufgrund einer inner-jüdischen Diskriminierung gegenüber Mizrachim zustande. Sie richtet sich also nicht explizit gegen Iraner_innen, sondern gegen all jene Jüdinnen und Juden, die aus afrikanischen, asiatischen, arabischen oder muslimisch geprägten Ländern nach Israel kamen. Auch hier besteht eine Überschneidung mit der Kategorie „Gender“. Diese bezeichnet die unterschiedliche Art der Diskriminierung und Stigmatisierung von Ashkenazi-Frauen und Mizrachi-Frauen in Israel.

4.3. Zusammenfassung

Ich habe dieses Kapitel mit der historischen Entstehung des Intersektionalitätsansatzes begonnen. Das Konzept wurde vor allem durch die *Black Feminists* in den USA der 1970er Jahre geprägt und erfuhr durch Kimberlé Crenshaw besondere Berühmtheit. Heute ist der Ansatz ein essentieller Bestandteil feministischer Arbeit. Auch in Europa griffen Wissenschaftlerinnen das Konzept auf und entwickelten es weiter. Zentral für den Ansatz und dessen Weiterentwicklungen ist die Bildung von Kategorien. Dabei ist anzumerken, dass diese kritisch hinterfragt werden müssen und dazu dienen, Machtdimensionen zu verdeutlichen. Wie viele Kategorien für eine Forschung gewählt werden und in welche Reihenfolge diese gesetzt werden ist der/dem Ausführenden überlassen. Ich wählte die Kategorien „Race“, „Jewishness“, „Class“ und „Gender“. Aus vielfältigen, oben erläuterten Gründen entschied ich mich dafür, die englischen Bezeichnungen für meine Arbeit zu übernehmen. Außerdem möchte ich keine Wertung der Kategorien durch die Reihenfolge ihrer Nennung implizieren, weswegen ich diese während der Arbeit immer wieder verändern werde. Es geht mir vor allem darum auszuführen, dass sich die Kategorien, als soziale Konstrukte, in einem ständigen Wandel befinden und somit immer neue Formen annehmen. Je nach Situation und Kontext können sie sich miteinander überschneiden und diese Verschränkung auch wieder lösen, sodass immer andere Kategorien in den Vorder- oder Hintergrund treten.

Nachdem ich im ersten Teil der Arbeit die methodischen und theoretischen Zugänge beschrieb, werde ich nun auf den Forschungsschwerpunkt und das Herkunftsland meiner Interviewpartnerinnen – den Iran – eingehen. Anknüpfend an die theoretischen Grundlagen der vorliegenden Arbeit, werde ich zuerst auf Antisemitismustheorien verweisen, die sich im Speziellen mit dem islamischen/iranischen Antisemitismusbegriff auseinandersetzen. Danach wird auf die Geschichte des Irans verwiesen und es werden die sozio-politischen Veränderungen des Landes erläutert. Diese sind relevant, um die Erfahrungen meiner Interviewpartnerinnen nachvollziehen zu können.

TEIL 2: Forschungskontext - Iran

5. Islamischer/Iranischer Antisemitismus

Am Anfang des Kapitels möchte ich feststellen, dass es zu der Haltung der iranischen Bevölkerung gegenüber Jüdinnen und Juden, Marz (2014: 54) zufolge, keinerlei Meinungsforschungen oder Studien gibt. Daher ist dieses Kapitel eine abstrakte, theoretische Beschreibung des Antisemitismus-Begriffes. Dabei konzentriere ich mich vorwiegend auf die Interpretation des Irans und die im islamischen Raum vorherrschende, sowie die Propaganda, die durch das dortige Regime betrieben wird.

Ideologien wie der Antisemitismus wurden nicht einfach vom Westen in andere Länder importiert und dort adaptiert. Sie sind das Ergebnis von gesellschaftlichen Umbrüchen und ideologischen Kämpfen der jeweiligen Regionen. Der islamische Antisemitismus wie er heute existiert kann als moderner Antisemitismus¹⁰ bezeichnet werden, da er das Produkt von Modernisierungsbestrebungen in der iranischen Gesellschaft ist und anti-moderne Zielsetzungen vertritt (vgl. Marz 2014: 129). Der Ausgangspunkt für den islamischen Antisemitismus ist ein anderer als der des europäischen. Lediglich Imaginationen oder Bilder werden und wurden aus dem Westen in islamische Länder gebracht (Marz 2014: 130). Ein bloßer Import würde implizieren, dass die jeweiligen Gesellschaften „unschuldig“ seien, ihnen Antisemitismus von außen aufgedrängt wurde und sie, unfähig für eigenes Denken und Handeln, diesen einfach in ihre Wertvorstellungen aufgenommen haben (vgl. Marz 2014: 131). Bei der Entstehung des modernen Antisemitismus im Iran spielte auch die nationalsozialistische Propaganda und die Zustimmung durch Reza Schah eine bedeutende Rolle (vgl. Benl 2017: 46; Grigat 2017: 15). Das alleine macht den iranischen Antisemitismus jedoch nicht aus. Er ist kombiniert mit schiitischen Weltanschauungen und islamischer Bildsprache. Zu beachten ist

¹⁰ Nathan Sharansky (2004) zufolge liegt der Unterschied zwischen dem klassischen und dem modernen Antisemitismus darin, dass sich der klassische gegen Jüdinnen und Juden und das Judentum als Religion richtete, während der moderne Antisemitismus sich gegen den Staat Israel richtet. Somit kann er als „legitime Kritik“ gegen einen Staat und seine Politik verschleiert werden.

außerdem die Staatsgründung Israels als wesentliches historisches Ereignis (vgl. Shahvar 2009: 82).

Zentral für den islamischen Antisemitismus ist die Gleichsetzung von Jüdinnen und Juden mit Modernisierung und Kapitalismus¹¹ (vgl. Grigat 2017: 15). Gängige Vorstellungen im iranischen, antisemitischen Verstehen sind beispielsweise, dass diese planen würden, die Weltherrschaft zu erreichen und nach Säkularisierung innerhalb der iranischen/muslimischen Gesellschaft streben. Zu religiösen Zwecken führten sie Ritualmorde durch und verbreiteten das „Märchen um den Holocaust“, um so finanzielles und moralisches Kapital zu erlangen (vgl. Marz 2014: 137).

Anzumerken ist hierbei, dass auch im europäischen Antisemitismus Jüdinnen und Juden mit Modernisierungsprozessen assoziiert werden (vgl. Marz 2014: 137). Der Islamismus richtet sich gegen den Imperialismus und den Kolonialismus. Dieser versteht den Kolonialismus als eine Verwestlichung, die sich vor allem im kulturellen Bereich gegen die „islamische Tradition“ richte (vgl. Marz 2014: 51f.).

All jenes, was abstrakt ist, nicht erklärt werden kann und Angst macht, bekommt durch die Jüdin und den Juden ein Gesicht und wird somit personalisiert. Der Antisemitismus ist also eine Erlösungsvorstellung, da durch die Vernichtung dessen, was das Unheil erbringt die alte Tradition wiederhergestellt und der gesellschaftliche Wandel rückgängig gemacht werden soll (Marz 2014: 138). Hierfür lässt sich auch der Fetischbegriff von Marx anwenden. Dieser verdeutlichte, dass Geld und Warentausch als gesellschaftliche Verhältnisse dem Menschen als natürlich erscheinen, jedoch die abstrakteren Darstellungen dessen, nämlich das Kapital oder der Zins, nicht vorstellbar sind. Daher werden sie in Geld oder Banken verdinglicht (vgl. Markl 2001: 121; vgl. Marz 2014: 145f.). Das Abstrakte wird also mit einem konkreten Bild versehen. Dies ermöglicht den Gegner_innen, es auszumachen und zu bekämpfen.

Ulrike Marz zufolge, verwenden moderne Antisemit_innen, vor allem jene, die sich der sozialen Inakzeptanz bewusst sind, Ersatzbegriffe, um nicht direkt über Jüdinnen und Juden zu sprechen. Indirekt weiß jedoch jede und jeder andere Antisemit_in, worüber gesprochen wird. Derartige Begriffe wären demnach, Finanzkapital, Wallstreet, Wucherer, oder Zirkulationssphäre (vgl. Marz 2014:149).

¹¹ Bei der Assoziation von Jüdinnen und Juden mit Geld, Kapitalismus und Reichtum spielt ihr historischer Ausschluss aus handwerklichen (konkreten) Berufen mit (vgl. Adorno & Horkheimer 2001: 38f.).

Im Iran lässt sich die antisemitische Zuschreibung von Kapital und Judentum vor allem in der Anzahl der nach der islamischen Revolution staatlich getätigten Ermordungen von vermögenden Jüdinnen und Juden zeigen. Ihnen wurde eine Ausbeutung muslimischer Arbeitskräfte und die Zusendung des Gewinns an Israel unterstellt. Mit dem Geld würde Israel infolge Waffen finanzieren, mit denen dann der Kampf gegen Palästinenser_innen geführt würde (Marz 2014: 150).

Der moderne (islamische) Antisemitismus setzt die Moderne mit dem Westen gleich und personifiziert sie mit Jüdinnen und Juden, um so den abstrakten Erscheinungen der Moderne und der kapitalistischen Vergesellschaftung auszuweichen. Damit ist ein Feindbild geschaffen, dem seine Vertreter_innen für alle unverständenen Ereignisse die Schuld zuweisen können. Es wird ersichtlich, dass die Vorstellung der Moderne und der Antisemitismus eng miteinander verknüpft sind (vgl. Marz 2014: 41).

Antisemitismus ist eine Ideologie¹², die eine falsche Wahrnehmung einer gesellschaftlichen Realität kreiert. Es werden Jüdinnen und Juden zu einem Kollektiv zusammengeschlossen und dieses mit bestimmten Attitüden, Eigenschaften und Verantwortungen versehen und somit generalisiert (vgl. Marz 2014: 46).

Ein weiteres Element des islamischen Antisemitismus äußert sich in der Angst, Jüdinnen und Juden könnten die islamische Gemeinschaft durch Säkularisierungsbestrebungen gefährden. Khomeini verbreitete in seinen Vorlesungen, dass jene Zentren errichten würden, die dazu dienten, Muslim_innen in die Irre zu führen und vom Islam abzubringen. Es würden gefälschte Versionen des Koran verteilt werden, um so den Iran zu säkularisieren (Khomeini 1983: 146; vgl. Marz 2014: 167).

Khomeini propagierte die Einheit aller Muslim_innen, Sunnit_innen wie Schiit_innen, um das eine, gemeinsame Ziel durchsetzen zu können, nämlich die Zerstörung Israels. Sein Antiimperialismus führt zu der Kritik an der modernen Gesellschaft, einer Ablehnung von Materialismus, der Verurteilung moderner Moral- und Sittlichkeitsvorstellungen und Furcht vor der Zerstörung der islamischen Gemeinschaft (vgl. Markl 2010: 103; Marz 2014: 158). Durch die Fokussierung auf Israel als gemeinsamen Feind aller Muslim_innen wird einerseits der Islamischen Republik Legitimation verschafft und andererseits bündelt sie die schiitische Glaubensgemeinschaft, die im Iran vorherrschend ist, mit der sunnitischen (vgl. Markl 2010:

¹² Adorno beschrieb eine Ideologie als System von Wertvorstellungen, Meinungen und Verhaltensmustern (vgl. Adorno 1973b: 2).

103). Khomeini mochte gegen all jene vorgehen, die ungläubig, oppositionell oder dem Islam gegenüber zweiflerisch waren.

Ein sehr wesentliches Element des modernen Antisemitismus ist der Glaube, dass Jüdinnen und Juden aus dem Verborgenen heraus politische und gesellschaftliche Phänomene steuerten. In vormoderner Zeit war Herrschaft direkt. Der Feudalherr und der Untertan standen beispielsweise in einem direkten Verhältnis zueinander. In der Moderne veränderte sich dies. Der Kapitalist nahm eine abstrakte und nicht vollkommen sichtbare Rolle ein. Herrschaft wird durch Produktion verschleiert, sodass Ausbeutung als Teil der kapitalistischen Produktion legitim erscheint. Jüdinnen und Juden wird hier die Macht des Geldes zugeschrieben, da sie mit der abstrakten Zirkulationssphäre assoziiert werden (vgl. Adorno & Horkheimer 2001: 38f.). Somit schließt sich eine Welterklärungslücke, die vor allem durch das Fehlen eines_einer Alleinherrschenden entsteht. Es werden also moderne Krisenerscheinungen in die Verantwortung einer konstruierten Gruppe geschoben, die dadurch ihren eigenen Gewinn erzielte. Der gesellschaftliche Wandel wird personifiziert und aus dem Bereich des Abstrakten in den des Konkreten verschoben. Durch den Antisemitismus wird verschleiert, dass in der Realität nicht Jüdinnen und Juden oder ausländische Mächte Grund für die Unzufriedenheit der Menschen und die Missstände in der modernen Welt sind, sondern das gesellschaftliche System an sich. Durch die kollektive Schuldzuweisung an eine andere, imaginierte und gleichermaßen konkrete Gruppe wird die_der Einzelne entlastet (vgl. Marz 2014: 169f.).

5.1. Die Protokolle der Weisen von Zion

In diesem Kapitel möchte ich auf die *Protokolle der Weisen von Zion* verweisen, die einen wesentlichen Grundstock für antisemitischen Verschwörungstheoretiker_innen darstellen (vgl. Grigat 2017: 16).

Das Buch setzt sich aus Aufzeichnungen über fiktive Gespräche zusammen, die an einem jüdischen Friedhof in Prag stattgefunden hätten. In den 24 Sitzungen würde das Ziel, die Weltherrschaft zu erlangen, besprochen. Diese soll durch Vertreter_innen der zwölf Stämme Israels erlangt werden (vgl. Marz 2014: 171). Da der_die Urheber_in des Textes unbekannt ist, erlangen die Protokolle einerseits mystisches Gehalt und andererseits scheinbare Authentizität,

tatsächlich Protokolle und nicht das was sie sind, nämlich fiktive antisemitische Propagandaschrift, zu sein (vgl. Marz 2014: 171f.).

Im Umgang mit dem Text wird deutlich, dass immer dann, wenn Wirtschaftskrisen entstehen oder, Tradition durch Modernisierung abgelöst wird und dies von großen Teilen der Gesellschaft als beängstigend empfunden wird, antisemitisches Gedankengut starken Anklang findet (vgl. Marz 2014: 172). Auch als Anfang des 20. Jahrhunderts aufgedeckt wurde, dass die Protokolle eine Fälschung sind, verhinderte diese Erkenntnis nicht, dass sie ins Arabische und Persische übersetzt wurden. Im Iran wurde 1985 der Druck in hoher Auflage durch staatliche Mittel finanziert (vgl. Grigat 2017: 16; Marz 2014: 173). 2004 erschien die Fernsehserie „*Zahras blaue Augen*“¹³ auf dem iranischen Sender IRIB Channel 1. Die Serie ist eine moderne Verfilmung der Protokolle der Weisen von Zion, in der antisemitische Stereotype wiedergegeben werden. 2008 wurde auf dem offiziellen Nachrichtensender IRINN eine pseudowissenschaftliche Fernsehreihe ausgestrahlt. Diese basierte unter anderem auf den Protokollen und sollte nachweisen, dass die Islamische Republik Iran durch eine jüdische Verschwörung gefährdet sei (vgl. Marz 2014: 173). Wie Hannah Arendt schreibt, geht es nicht darum wieder und wieder aufzuzeigen, dass es sich bei den Protokollen der Weisen von Zion um eine Fälschung handelt, sondern viel interessanter wäre es festzustellen, wie diese zu einer Massenbewegung und der Stützung einer derart verbreiteten Ideologie – dem Antisemitismus – führen konnte (vgl. Arendt 2008: 36).

5.2. Antisemitismus und Antizionismus

Nachdem ich den Antisemitismus im Iran beschrieben habe und auf den Grundstock der Protokolle der Weisen von Zion einging, werde ich nun die Begrifflichkeiten Antisemitismus und Antizionismus erklären. Ich werde auf meine eigene Verwendung in der Arbeit auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten eingehen.

¹³ Der Hauptprotagonist der Fernsehserie ist Yitzhak, ein israelischer Jude, der sich für die Wahl des Ministerpräsidenten aufstellen lässt. Er entführt palästinensische Kinder, um deren Organe herauszuoperieren. Die Augen des Mädchens Zahra verwendet er für seinen blinden Sohn. Daraufhin rächt sich ihr Bruder durch ein Selbstmordattentat. Zum einen wird das von Christen aus dem Osmanischen Reich importierte Bild der Jüdin oder des Juden als Ritual- und Kindermörder aufgegriffen. Zum anderen wird die Machtposition des israelischen Ministerpräsidenten gegenüber der palästinensischen Bevölkerung dargestellt.

Antisemitismus und Antizionismus sind, Ulrike Marz nach, zumeist synonym zu gebrauchen. Auch wenn oft die angeblich notwendige Differenzierung betont wird, stehen im Grunde die gleichen Stereotype und Diskriminierungselemente dahinter. Es wird aufgezeigt, dass im Antisemitismus selten zwischen Israel und Jüdinnen und Juden unterschieden wird. Diese werden meist gleichgesetzt, wobei der Antizionismus eher eine außenpolitische oder geopolitische Ausprägung des Antisemitismus ist. Auch wenn manchmal von Khomeini oder anderen Herrschenden im Iran postuliert wird, sich nicht gegen Jüdinnen und Juden, sondern gegen Zionist_innen zu richten, ist in der tatsächlichen Praxis kaum ein Unterschied festzustellen. Aber nur so kann weiter öffentlich gegen Israel gehetzt werden, ohne als Antisemit_in erappt zu werden (vgl. Grigat 2017: 18; Marz 2014: 201ff.). So werden nach Ulrike Marz antisemitische Bedürfnisse durch antizionistische ersetzt. Dies verursacht in der internationalen Öffentlichkeit weniger Aufsehen als direkt antisemitische Statements (vgl. Marz 2017: 205). Zumeist werden sowohl auf Jüdinnen und Juden, als auch auf Zionist_innen antisemitische Zuschreibungen angewandt. Sowohl im modernen, europäischen Antisemitismus, als auch im islamischen eint der Glaube, dass Zionist_innen, israelische Jüdinnen und Juden, sowie der Staat Israel, das absolut Böse personifizieren (vgl. Marz 2014: 204).

Inhaltlich weicht der islamische Antisemitismus also nicht vom Antizionismus ab und ist somit eine lediglich auf den Staat Israel transformierte Variante des Antisemitismus (vgl. Marz 2014: 217).

5.3. Holocaustleugnung

Ein propagandistisches Element des iranischen Antisemitismus ist die Holocaustleugnung oder dessen Rechtfertigung. Diese wird, anders als im restlichen arabisch-islamischen Raum, staatlich gefördert und betrieben. Auch in Deutschland und Österreich findet nicht nur in der extremen Rechten eine Verharmlosung des Holocausts statt. Diese bewirkt, dass das Schuldgefühl der Bürger_innen verringert wird, indem beispielsweise die Zahlen der Ermordeten gesenkt werden. Die islamische Holocaustleugnung verläuft jedoch anders. Hier wird der Holocaust entweder geleugnet oder gerechtfertigt. Er wird mit dem Zionismus gleichgesetzt und es wird eine Verbindung zwischen Nazideutschland und Zionist_innen

imaginiert. Außerdem wird er häufig mit Nakba¹⁴ gleichgesetzt. Die Annahme Jüdinnen und Juden hätten selbst hinter dem Holocaust gesteckt soll erklären, dass sie dadurch die ausländische Unterstützung für die Staatengründung Israels erlangen wollten (vgl. Marz 2014: 245). Somit sei der Holocaust lediglich von Zionist_innen erfunden worden, um einen jüdischen Staat gründen zu können und diesen öffentlich zu legitimieren (vgl. Marz 2014: 246). Der „Mythos um den Holocaust“ würde, nach Mohammad Lessani, einem Journalisten, der für die reformislamische Zeitung „Iran“ schreibt, durch Filme wie „Schindlers Liste“ oder „Der Pianist“, sowie zahlreiche Museen aufrechterhalten. Dies verdeutlicht wiederum das antisemitische Stigmata, Jüdinnen und Juden würden die Medien beherrschen (vgl. Marz 2014: 251).

2006 fand in Teheran eine Konferenz statt, die den Namen „*Neubeurteilung des Holocaust – Globale Perspektiven*“ trug. Eröffnet wurde die Konferenz von dem damaligen Außenminister Manucher Mottaki und beendet von dem damaligen Präsidenten Ahmadinedschad. Die Teilnehmenden kamen aus 30 verschiedenen Ländern. Es ging während des Zusammentreffens darum, zu diskutieren, ob Jüdinnen und Juden von Nationalsozialist_innen während des zweiten Weltkrieges ermordet wurden oder nicht. Außerdem wurde zu einem Holocaustkarikatur-Wettbewerb aufgerufen (Grigat 2017: 22; Marz 2014: 254). Im Oktober 2014 wurde abermals eine derartige Veranstaltung von der iranischen Regierung organisiert (vgl. Grigat 2017: 22).

Nun stellt sich die Frage, warum sich der Iran dermaßen mit dem Holocaust auseinandersetzt. Dies lässt sich damit beantworten, dass die Gründung Israels durch ihn internationale Legitimation erhielt und somit ein jüdischer Staat gegründet werden konnte. Allerdings ist der Iran nicht von der territorialen Inanspruchnahme betroffen und führt außerdem lange Zeit ein schwieriges Verhältnis zu den arabischen Ländern und so auch zu Palästina. Durch diese Absurdität der intensiven Beschäftigung mit dem Holocaust, wird einmal mehr ersichtlich wie determinierend Antisemitismus als Welterklärungsmodell ist. Durch die Popularisierung der Leugnung des Genozids an Jüdinnen und Juden durch Nationalsozialist_innen wird dieses Verhalten normalisiert.

¹⁴ Nakba (arab. Katastrophe) beschreibt die Vertreibung der Palästinenser_innen aus dem ehemaligen britischen Gebiet Palästina

5.4. Zusammenfassung

In diesem Kapitel wurde der iranische Antisemitismus beschrieben. Dieser entstand nicht lediglich durch Verbreitung des europäischen und ist auch nicht mit diesem gleichzusetzen. Der iranische Antisemitismus richtet sich vor allem gegen die Modernität, den Kapitalismus und Säkularisierungsbestrebungen. Für soziale Missstände, die sich aus diesen gesellschaftlichen und systemischen Phänomenen ergeben, werden Jüdinnen und Juden als Sündenbock ausgemacht. Dadurch wird das Abstrakte durch das Jüdische zum Konkreten und kann somit direkt bekämpft werden. Der iranische Antisemitismus ist demnach viel mehr ein Welterklärungsmodell, das zur Stützung des iranischen Regimes dient, als eine Diskriminierung gegenüber dem Judentum als Religion. Die Begrifflichkeiten Antisemitismus und Antizionismus unterscheiden sich zwar theoretisch darin, dass letzterer vor allem im Hinblick auf globale Zusammenhänge verwendet wird und sich viel eher gegen den Staat Israel richtet als ersterer. Im Iran wird die Unterscheidung auf politischer Ebene zwar gemacht, praktisch ist diese jedoch nicht erkenntlich. Die iranischen Regierenden sprechen sich zwar vehement dafür aus, „lediglich“ gegen Zionist_innen und den Staat Israel zu agieren, nicht aber gegen Jüdinnen und Juden. Im alltäglichen Leben dieser, im Iran lebenden Bevölkerungsgruppe, wird die Diskriminierung dennoch deutlich. Darauf werde ich anhand meiner Interviews genauer eingehen.

Des Weiteren beschrieb ich die *Protokolle der Weisen von Zion*, die als Grundlage für antisemitische Erklärungsmodelle verwendet werden. Außerdem beschrieb ich die Leugnung des Holocausts im Iran. Die Regierung propagiert hier, dass dieser eine Erfindung von Zionist_innen war, um dadurch die Gründung eines jüdischen Staates zu legitimieren.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass der iranische Antisemitismus vorwiegend ein politisches Werkzeug des Regimes ist, einen Sündenbock zu kreieren und einen gemeinsamen Feind zu schaffen. Die sozio-politischen Missstände, die durch das gesellschaftliche System entstehen, bekommen durch die Jüdinnen und Juden ein Gesicht. Aus dem Abstrakten wird Konkretes und aus Jüdinnen und Juden Gegner_innen der islamischen Tradition.

Im Anschluss werde ich auf die Landesgeschichte des Iran eingehen und vor allem die Veränderungen durch die iranische Revolution darstellen.

6. Historischer Abriss: Von der Schah-Dynastie zur Islamischen Republik Iran

In diesem Kapitel möchte ich einen kurzen Überblick über einige der politischen und gesellschaftlichen Veränderungen im Iran (ehemals Persien¹⁵) im Zeitraum von 1906 bis zur islamischen Revolution 1978/9 geben, sofern sie für meine Interviewpartnerinnen von Relevanz sind.

Zu Beginn werde ich kurz den durch die konstitutionelle Revolution eingeleiteten Übergang zur Pahlavi-Dynastie und der Regentschaft Reza Schahs und Mohammad Reza Schahs skizzieren. Danach werde ich die Amtszeit und damit verbundenen Charakteristika jener Periode erläutern, die schließlich in der islamischen Revolution und der Entstehung der Islamischen Republik Iran endeten. Mein Hauptfokus liegt hierbei auf den soziopolitischen Veränderungen, die während dieses Zeitraums stattfanden. Während meiner historischen Beschreibung werde ich auch immer wieder meine Interviewpartnerinnen zu Wort kommen lassen, sodass ihre Erinnerungen an jene Zeit ersichtlich werden. Zum Schluss werde ich drei größere Protestbewegungen beschreiben, die sich gegen die islamistische Regierung richteten. Dadurch möchte ich aufzeigen, dass sich der oppositionelle Teil der iranischen Bevölkerung durchaus gegen die diktatorische Regierung wendet, um ihre Grundrechte wie Freiheit und Gleichberechtigung einzufordern.

6.1. Von den Qagaren-Königen zu der Pahlavi-Dynastie

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war Persien von ökonomischen Problemen geprägt. Um diese auszugleichen, führten die Qagaren-Könige Steuererhöhungen ein. Dies löste Unruhen in der Bevölkerung aus, die in Protestaktionen mündeten. So kam es 1906 zur sogenannten konstitutionellen Revolution. Die neue Verfassung sollte republikanische Elemente, Volkssouveränität und die Stabilisierung des schiitischen Klerus innerhalb des Staates beinhalten. 1907 wurde ein theologisches Oberhaus eingeführt, das alle Gesetze nach den Vorgaben des Islam prüfte. Dieses konnte infolge entscheiden, ob ein Gesetzesentwurf

¹⁵ Persien wurde 1934 von Schah Reza Pahlavi in Iran umbenannt.

durchgesetzt werden soll oder nicht (vgl. Marz 2014: 90). Die ersten Jahre nach der Revolution waren von Chaos, Hungersnot und politischen Intrigen geprägt (vgl. Sheikhzadegan 2005: 858). So gelang es Reza-Han , einem Offizier der Kosakenarmee , mit Hilfe der Briten, 1921 an die Macht zu kommen. Durch sein eigens gegründetes Scheinparlament konnte er im Oktober 1925 die Qagaren-Könige stürzen und sich selbst zum neuen König Persiens und zum Begründer der Pahlavi-Dynastie ernennen (vgl. Sheikhzadegan 2005: 859).

6.2. Von der Pahlavi-Dynastie zur islamischen Revolution

“Iran muss äußerlich wie innerlich, körperlich wie seelisch, westlich werden.”

So lautete das Motto Reza Schahs (Sheikhzadegan 2005: 859). Dies betraf nicht nur Änderungen im Bereich der Infrastruktur und Wirtschaft, sondern auch Veränderungen auf gesellschaftlicher Ebene. Es wurden Scharia-Gerichte abgeschafft, Männer wurden gezwungen, „westliche Kleidung“ zu tragen und Frauen wurde es verboten, sich weiterhin zu verschleiern (vgl. Marz 2014: 91). Darunter litten größtenteils Kleriker und regimekritische Intellektuelle (vgl. Sheikhzadegan 2005: 859). Da Reza Schah eine starke Sympathie für den Nationalsozialismus zeigte, musste er 1941 durch das Einschreiten der Alliierten abdanken (vgl. Marz 2014: 93). Durch seine politische Einstellung wurden während seiner Amtszeit antisemitische Ideen in den iranischen Medien massiv verbreitet und hielten so Einzug in die iranische Gesellschaft (vgl. Grigat 2017: 15; Marz 2014: 84). Die Nachfolge übernahm sein Sohn Mohammad Reza (vgl. Sheikhzadegan 2005: 859). Während sein Vater noch den Antisemitismus der Nationalsozialist_innen übernahm, entwickelte sein Sohn gute Verbindungen zu dem neuen Staat Israel. 1951 akzeptierte er die Staatsgründung Israels, verweigerte allerdings aus Angst vor den arabischen Nachbarstaaten eine offizielle Anerkennung. Somit wurden diplomatische Beziehungen im Untergrund geführt. Dadurch wurden wirtschaftliche und politische Geschäfte zwischen dem iranischen und dem israelischen Geheimdienst verhandelt. Es wurde beispielsweise Öl aus dem Iran gegen das technische Know-How von Israel getauscht.¹⁶ Es gab weder in Teheran, noch in Jerusalem eine offizielle Botschaft des jeweiligen Staates. Stattdessen gab es diplomatische Missionen, deren Fassaden keine Landesfahnen trugen, sodass sie versteckt bleiben konnten. Ebenso wurden Staatsbesuche

¹⁶ Zehntausende iranische Agrarwirtschaftler wurden von israelischen Kräften ausgebildet (vgl. Speckmann 2010).

der Präsidenten geheim gehalten.¹⁷ Auch wenn der Iran Israel nie offiziell als politischen Partner nannte, bestand ein reger Austausch diplomatischer Abkommen zwischen den beiden Ländern (vgl. Speckmann 2010). Wie sein Vater setzte sich auch Mohammed Reza für mehr Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern, Bildung und Liberalität ein. Dennoch herrschte unter seiner Regentschaft keine Meinungsfreiheit. Esther, eine meiner Interviewpartnerinnen, erwähnte den SAVAK, den iranischen Geheimdienst, der dem Namen nach Sicherheit im Land gewähren sollte. De facto bildete er Security-Kräfte aus, die diejenigen foltern sollten, die regimekritische Meinungen vertraten. Außerdem herrschte unter Reza Shah Pahlavi ein starkes sozioökonomisches Ungleichgewicht. Während die einen sehr reich waren, blieben andere zurück und verarmten (vgl. Esther Juli 2017: 6; vgl. Shahvar 2009: 87). Kurz vor der islamischen Revolution befanden sich in etwa 80 Prozent des Privatvermögens in Besitz von nur einem Prozent der iranischen Bevölkerung (vgl. Fürtig 2016: 52).

Mohammad Reza Schah konnte sich von Beginn seiner Amtszeit an auf die Unterstützung der USA verlassen. Durch die Wahl John F. Kennedys zum Präsidenten der USA und die damit einhergehenden politischen Veränderungen in den 1960er Jahren, stand auch der Iran unter dem Druck, Reformen durchzuführen (vgl. Sheikhzadegan 2005: 861). Die sogenannte „*Weißer Revolution*“ trug wesentlich zum Beginn der Unruhen im Iran bei (vgl. Encke 1989: 14). Unter anderem betrafen die Reformen das Familien- und Eherecht, den Bildungsbereich¹⁸, das Wahlrecht von Frauen¹⁹ und Landreformen. Letztere hatten die Enteignung der Großgrundbesitzer und den Niedergang feudaler Strukturen in der Landwirtschaft zur Folge (vgl. Sheikhzadegan 2005: 861). Bis 1963 war der Iran im Nahrungsmittelbereich ein Selbstversorger. Unter dem Druck der USA sollte er sich dem Weltmarkt öffnen. Aufgrund der hohen Konkurrenz wurde er abhängig von Agrarimporten und zur Mechanisierung gezwungen. Somit verlor ein Großteil der Landbevölkerung ihre Arbeit und eine enorme Landflucht setzte ein. Viele Menschen zogen in der Hoffnung auf Beschäftigung an die Ränder der Stadt. Dadurch begannen sich Slums zu bilden (vgl. Encke 1989: 15). Die Bevölkerung stieg in den Großstädten zwischen 1956-76 von 30 Prozent auf 53 Prozent an (vgl. Sheikhzadegan 2005: 865f.). Diese Veränderungen verursachten vor allem bei den Klerikern Widerwillen (vgl. Sheikhzadegan 2005: 861). Schließlich gehörten sie zu den Großgrundbesitzern und waren dadurch von der Landreform betroffen. Außerdem widersprach das neue Ehe- und

¹⁷ 1961 fand Ben Gurions erste Iranreise statt (ebd. 11.07.2018; 15:00).

¹⁸ Die Bildungsreform sollte der hohen Analphabet_innenrate im Iran entgegenwirken (vgl. Encke 1989: 14).

¹⁹ Das Frauenwahlrecht wurde im Iran 1963 eingeführt, somit früher als in der Schweiz, wo Frauen erst 1990 das Recht zur Beteiligung an Wahlen in allen Kantonen hatten. In Österreich besteht das Frauenwahlrecht „schon“ seit 1918.

Familienrecht streng religiösen Ansichten (vgl. Encke 1989: 16). Auch wenn viele Reformen, die Reza Shah durchsetzte, Liberalität und Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern und Religionen förderten, herrschten bereits große Unruhen sowohl bei linken als auch bei fundamental schiitischen Bevölkerungsgruppen. Die repressive Politik des Schahs ließ jedoch keine Opposition zu. Strenge Kontrollen und Zensuren prägten das Leben der iranischen Bevölkerung. Dies erschwerte jegliche Art des Aufstandes (vgl. Sheikhzadegan 2005: 869). Dennoch bildeten sich zunächst linke Gruppierungen an den Universitäten, von denen die ersten Proteste ausgingen. Dabei handelte es sich um friedliche Aktionen, die darauf abzielten, auf Menschenrechtsverletzungen aufmerksam zu machen (vgl. Sheikhzadegan 2005: 870). Malkas Schule befand sich neben der Universität von Teheran. Anfangs gingen die Schüler_innen wie gewohnt jeden Tag zur Schule, doch täglich kamen bereits nach wenigen Stunden besorgte Eltern ihre Kinder frühzeitig abholen, da sie in den Nachrichten von erneuten Unruhen gehört hatten. Schließlich besuchten die Kinder die Schule überhaupt nicht mehr: *“Then it was a long time we were at home.”* (Malka Juli 2017: 2)

Außerdem bildeten sich Ende der 1960er-Jahre im Iran einige Guerilla-Untergrundorganisationen, unter anderem die marxistisch-leninistische Organisation Sazeman-e Cerik-ha-ye Fadai-ye Halq-e Iran und die sozialradikale, islamische Volksmoghahedin (vgl. Sheikhzadegan 2005: 865). Esther berichtete wie kommunistische Vertreter_innen in ihre Schule kamen, um die Jugendlichen von ihrer Ideologie zu überzeugen. Sie war damals fünfzehn Jahre alt und ließ sich schnell vom Kommunismus begeistern. Ihre Familie hatte nicht viel Geld und der Kommunismus versprach Gleichberechtigung, sozioökonomische Gerechtigkeit und Progressivität. Sie erlebte wie die Anhänger_innen, die Vorträge in ihrer Schule hielten, daraufhin vom SAVAK festgenommen und hingerichtet wurden (vgl. Esther Juli 2017: 2f.).

Durch die Reformen des Schahs und seiner Bestrebungen, das Land zu modernisieren, sahen auch die iranischen Kleriker eine Gefahr für die politische Bedeutung des schiitischen Islams im Iran. An dieser Stelle ist vor allem der Einfluss von Ayatollah Khomeini wesentlich. Khomeini wurde in dem Dorf Khomein geboren (etwa 90 Kilometer südlich von Teheran). Er stand schon frühzeitig unter der religiösen Beeinflussung seines älteren Bruders. Mit 17 Jahren zog Khomeini nach Arak, um dort bei Ayatollah Abdolkarim Ha’eri Yazdi eine religiöse Ausbildung zu beginnen. Später folgte er ihm nach Qom und beendete dort 1926 seine Lehre. Danach hielt er selbst Vorträge in der Stadt (vgl. Fürtig 2016: 67). Bereits 1944 kritisierte er in seinem Buch *„Kashf-e Asrar“* (Enthüllung der Geheimnisse) die Pahlavi-Herrschaft. Er

betrachtete sie als unislamisch und wandte sich gegen die vermeintliche „Verwestlichung“ des Landes durch den Herrschenden (vgl. Fürtig 2016: 68). In den 1950er Jahren nahm er zunehmend politische Stellung ein und kritisierte die Monarchie als solche, sowie die bestehenden Verbindungen mit Israel und den USA (vgl. Fürtig 2016: 69f.). Durch seine Tätigkeit als Lehrender in Qom konnte Khomeini zahlreiche Studierende von seinen Meinungen überzeugen und sich so treue Anhänger_innen sichern (vgl. Fürtig 2016: 69). Dadurch schuf er eine starke Opposition gegen den Schah. Ihm gelang es, das politische Zentrum von Teheran nach Qom zu verlagern und er konnte dadurch in politischen Kreisen prominenter werden (vgl. Fürtig 2016: 70). Aufgrund eines Schmähartikels, den der Schah über Khomeini drucken ließ, erlangte er zusätzlich öffentliche Aufmerksamkeit. Die Kleriker und ihre Anhänger_innen fassten den Artikel als Angriff gegen die Religion auf (vgl. Encke 1989: 23; Sheikhzadegan 2005: 870). Schließlich erwies sich eine Hetzrede gegen Amerika im Jahr 1964 als Auslöser dafür, dass der Schah Khomeini des Landes verwies. Letzterer verbrachte die erste Zeit in der Türkei, bis er 1965 für über zwölf Jahre in Najaf, einer stark schiitisch geprägten Stadt im Irak, aufgenommen wurde. Hier entwarf er ein Staatsmodell, das eine Alternative zur Monarchie darstellen sollte. Seine Ideen verschriftlichte er in einer Sammlung von Vorträgen und Aufsätzen unter dem Titel „*Der islamische Staat*“ oder „*Velayat-e Faqih*“. Das Werk erschien im Jahr 1970 (vgl. Fürtig 2016: 71f.). Auf dieses Werk im Speziellen werde ich in einem späteren Absatz genauer eingehen, um seine Vorstellungen eines iranischen Staates zu erläutern.

Die letzten vier Monate seines Exils verbrachte Khomeini, da er auch aus dem Irak ausgewiesen wurde, in Paris (vgl. Sheikhzadegan 2005: 871; vgl. Encke 1989: 16). Dort hatte er die Möglichkeit, die ihm im Iran nicht gegeben waren, nämlich ein internationales Kommunikationsnetzwerk. Dadurch konnte er die Revolution in Gang setzen. Über das Telefon sandte Khomeini täglich Botschaften des Widerstandes in den Iran. Dort wurden diese auf Kassette aufgenommen und in ca. 80.000 Moscheen des Landes abgespielt (vgl. Encke 1989: 24).

Die linken Studierenden- und Untergrundorganisationen konnten sich mit den Klerikern und den Vorstellungen des Ayatollah Khomeini in den Punkten einigen, gegen den zunehmenden Kapitalismus²⁰, die vermeintliche „Verwestlichung“ und die Zensuren sowie massiven Überwachungen durch den SAVAK vorzugehen. Schließlich wurde der schiitische Islam zur sozialrevolutionären Kraft gegen den Kapitalismus und Kolonialismus des Westens erklärt (vgl. Naghibzadeh/Benl 2010: 25). Es begann eine Periode, in der verstärkt Kundgebungen

²⁰ Der Kapitalismus wurde immer stärker in Verbindung mit Israel und den USA gesehen.

abgehalten wurden. Durch die zunehmende Gewaltanwendung des Regimes gegen die Demonstrant_innen wurden immer mehr Menschen auf diese aufmerksam. Schließlich entwickelte sich im Sommer 1978 aus den Kundgebungen ein landesweiter Aufstand. Im September darauf wurde von der Regierung in vielen Städten des Irans eine Militärverwaltung eingesetzt, die Ausgangssperren verhängte. Am darauffolgenden Tag – am 8. September 1978 – wurde in Teheran eine Demonstration von Aktivist_innen, die der Ausgangssperre trotzten, brutal niedergeschlagen. Dies war der Anfang der Radikalisierung des Protestes (vgl. Sheikhzadegan 2005: 870). Eine Interviewpartnerin berichtete, sich an den ersten Tag der Demonstrationen in Teheran erinnern zu können. Sie hatte große Angst nach draußen zu gehen. Auf den Dächern der Häuser versammelten sich Demonstrant_innen, die das Anhalten der Regentschaft des Schahs forderten (vgl. Liara Juli 2017: 12). Auf der anderen Seite befanden sich Oppositionelle, die „Allah o Akbar“ riefen (vgl. Esther Juli 2017: 1).

“We are the Jewish and we are afraid, we don’t know what’s will going happen. And 1000 of people they go outside and say (...) die to the king. And die to America, die to Israel, die.”
(Esther Juli 2017: 1)

Es fanden offene Straßenkämpfe statt, bei denen viele Demonstrant_innen ums Leben kamen. Um nicht nachts auf die Straßen Teherans gehen zu müssen, verbrachte Liara viel Zeit in ihrer Arbeitsstelle. Ihr Chef erlaubte ihr, dort zu übernachten und erst am nächsten Tag nach Hause zu gehen, da die Straßen durch das Militär nach 17 Uhr für Passant_innen gesperrt waren (vgl. Liara Juli 2017: 12). Für das Schah-Regime gefährlicher als die Demonstrationen waren jedoch Streiks in der Erdölindustrie und der Presse. Einen entscheidenden Wendepunkt stellte außerdem die Ausweisung Khomeinis aus dem Irak nach Paris dar. Durch seine Zeit in Europa hatte er Zugang zu internationalen Massenmedien und wurde trotz seiner Abwesenheit schon bald zum Anführer der Protestbewegung. Am 1. Februar 1979 kehrte Khomeini aus dem Exil in den Iran zurück und beauftragte Mehdi Bazargan, eine neue, provisorische Regierung zu bilden, sodass die alte an Macht verlor. Zehn Tage später wurde der Schah nach gewaltigen Straßenkämpfen gestürzt (vgl. Sheikhzadegan 2005: 871).

Durch die islamische Revolution verwandelte sich der Iran in eine religiös-autoritäre Gesellschaft, die auf der Disziplinierung aller Bereiche des öffentlichen und privaten Lebens beruht (vgl. März 2014: 221).

6.3. Nach dem Sturz des Schahs

Aufgrund der Diversität der unterschiedlichen Gruppierungen, die an der Revolution 1979 beteiligt waren, erwiesen sich der Machterhalt und die Gründung eines rein radikal-islamischen Regimes als Herausforderung. Anfangs nahm Khomeini noch einen Teil der liberalen Vertreter_innen in die provisorische Regierung auf, doch schon bald schaltete er nach und nach jede anders gesinnte politische Gruppierung aus. Zuletzt die ihm am nächsten stehende Tudeh-Partei („Partei der Massen“) ²¹ (vgl. Sheikhzadegan 2005: 873ff.).

Durch eine Politik des Terrors und der Krise gelang es dem neuen Regime, seine Feinde einzuschüchtern und die internationalen Bündnispartner_innen stärker zu binden. Dies äußerte sich in Geiselnahmen, Ermordungen von Angehörigen der Exilopposition und globaler antisemitischer Hetze (vgl. Naghizadeh/Benl 2010: 27).

Hoffnungen auf Liberalität, Gleichberechtigung und Emanzipation erloschen kurze Zeit nach der islamischen Revolution. In vielerlei Hinsicht wurde das Land unfreier als zuvor. Angehörige von ethnisch-religiösen Minderheiten wurden entmächtigt, das Tragen des Kopftuchs für Frauen Teil des Gesetzes²², die Todesstrafe für Homosexuelle eingeführt, außereheliche Liebe mit Steinigung bestraft, Frauen wurde das gerade erst eingeführte Recht auf Scheidung wieder genommen, sowie das Sorgerecht geschiedenen Frauen aberkannt. Das und noch vieles mehr sind Gesetze, die nach der Revolution eingeführt wurden und bis heute Gültigkeit haben. Während ein Ehemann keine Strafverfolgung erfährt, sollte er seine Partnerin nach begangenen Ehebruch ermorden. Darüber hinaus ist ein neunjähriges Mädchen bereits strafmündig und kann somit der Todesstrafe ausgesetzt werden (vgl. Maani 2017). Durch dieses Beispiel wird die Absurdität der Rechtslage im heutigen Iran und die Verachtung des Regimes gegenüber dem weiblichen Geschlecht deutlich.

1979 rief Khomeini die Iranische Revolutionsgarde (IRG) ins Leben, die parallel zur regulären Armee im Iran bis heute agiert (vgl. Weckerle 2010: 32). Nach Paragraph 150 der Verfassung hat sie die Aufgabe, das Regime zu schützen. Einen Teil der IRG bildet die Moralpolizei Basiji, die etwa drei Millionen aktive Mitglieder hat. Diese treten auch in Friedenszeiten als Hüter_innen der islamischen Ordnung auf und decken sämtliche Bereiche der iranischen

²¹ Die Tudeh-Partei ist eine 1941 gegründete kommunistische Partei. Sie wurde schnell zur stärksten politischen Partei des Irans. Durch ihr Wirken konnte der Schah maßgeblich geschwächt werden (vgl. Fürtig 2016: 40).

²² Der Schleier der Frau soll den Mann vor der weiblichen Erotik schützen: „Wollust und sexuelle Begierde beherrschen den Mann. Wessen Denken aber von diesen Gefühlen bestimmt wird, der verliert den Kontakt zu Allah.“ Die Verantwortung, damit dieser Fall nicht eintritt, liegt im Aufgabenbereich der Frau (vgl. Encke 1989: 43). Auch Touristinnen sind von diesem Gesetz betroffen (vgl. Encke 1989: 46).

Gesellschaft ab. Sie überwachen die Kleiderordnung und die Universitäten ebenso wie ländliche Infrastrukturprojekte (vgl. Weckerle 2010: 33f.). Liara berichtete von einem Vorfall bei dem ihre dreijährige Tochter von den Basiji brutal bestraft wurde, weil ihre Schultern nicht bedeckt waren. Damit wird bereits ein Kind zu einem sexuellen Objekt degradiert (vgl. Liara Juli 2017: 2f.). Auch der Antisemitismus erfuhr durch die Verbindung von Staat und Religion ein neues Ausmaß, er wurde politisiert, legitimiert und strukturell (vgl. Marz 2014: 81).

“You get used to war too (...) You have to work, you have to learn, you have to eat.” (Liara Juli 2017: 14) Nachdem sechs Monate das Militärregime herrschte, brach zwischen dem Iran und dem Irak Krieg aus (vgl. Liara Juli 2017: 3). Die Ursachen dafür waren vielschichtig. Zum einen spielte die seit dem siebten Jahrhundert bestehende Rivalität zwischen Perser_innen und Araber_innen, sowie das Schisma zwischen Sunnit_innen und Schiit_innen eine Rolle. Dem hinzu kamen Legitimationsprobleme der herrschenden Kräfte, Probleme bei der Nationenbildung, sowie die ökonomische Konkurrenz am Erdölmarkt (vgl. Fürtig 1992: 1). Eine Interviewpartnerin erinnerte sich daran, am Weg von der Arbeit nach Hause gewesen zu sein, als Soldaten von Saddam Hussein begannen, Teheran zu bombardieren. Der öffentliche Verkehr blieb stehen. Sie war gemeinsam mit ihrem Kind auf der Straße, ihr Baby war zu Hause und sie wusste nicht, ob es ihm gut ginge. Da es wie auch schon während der Revolution zu gefährlich war, abends auf die Straße zu gehen, blieb Liara wieder über Nacht in der Arbeit (vgl. Liara Juli 2017: 13f.). Im Iran gab es damals keine Schutzbunker (vgl. Esther 2017: 10).

6.4. Khomeinis Vorstellung eines Islamischen Staates

Um zu verdeutlichen, was sich Khomeini nach der Eroberung seiner Regentschaft von der iranischen Gesellschaft erwartete, werde ich hier ein paar von ihm als wichtig erachtete Punkte ausführen.

Im Normalfall gilt für den Schiismus, der im Iran geltenden Auslegung des Islams, dass, bis der Zwölfte Imam Mohammad, Mahdi al-Muntathar, zurückkehre, jede Herrschaft unterbunden sei. Das führt zu einer Enthaltung des Klerus in Bezug auf die Politik. Der Iran stellt hierbei seit der Revolution 1979 eine Ausnahme dar und überlässt dem schiitischen Klerus (Ulema) die Führung von Militär, Judikative, Exekutive und Legislative (vgl. Marz 2014: 98). Dies wird als Übergang, während der Abwesenheit des letzten Imams, legitimiert. Khomeini ist der

Auffassung, dass dies aufgrund der zunehmenden Bedrohung des Islams durch den imperialistischen Westen notwendig sei.

Das Schlüsselwerk der islamischen Revolution ist eine Sammlung von Vorlesungen Khomeinis, die er in seinem Exil im Irak vor Theologiestudierenden hielt. Dieses wurde in mehrere Sprachen übersetzt und gilt als Khomeinis Hauptwerk. Es enthält seine Grundgedanken über den Islam, die als Basis seiner Regentschaft dienen (vgl. Schwarz 1983: 7). Bereits auf der ersten Seite seines Vorwortes geht er darauf ein, dass die Jüdinnen und Juden als erste und bis in die Gegenwart Propaganda gegen den Islam betreiben würden, und dass durch sie auch andere begannen, sich ihnen anzuschließen (vgl. Khomeini 1983: 15).

Khomeini sah das Gesetz als von Gott bestimmt (Khomeini 1983: 52). Das säkulare Recht, das unter dem Schah galt, wurde abgeschafft und durch ein islamisches Rechtssystem ersetzt, das auf einer Auslegung der Scharia aus dem siebten Jahrhundert basiert (vgl. Ebadi 2016: 15). Außerdem verloren Richterinnen aufgrund ihres Geschlechts ihren beruflichen Rang und wurden auf den Posten von Sekretärinnen degradiert, sodass nur noch Männer über rechtliche Fragen entscheiden durften (vgl. Ebadi 2016: 13).

Khomeini rief dazu auf, gegen Monarchen zu revoltieren, da dies auch der Befehl Gottes sei. Er beschrieb sie als grausam, unfähig und tyrannisch (vgl. Khomeini 1983: 104). Er schuf an dieser Stelle einen Vergleich zu Moses, der ebenfalls aufgerufen wurde, gegen die Könige zu kämpfen (vgl. Khomeini 1983: 171). Er ging darauf ein, dass der Schah die Steuern erhöht, das Geld aber nicht für die iranische Bevölkerung verwendet. Er beschuldigte ihn dafür, das Geld in das israelische Militär zu investieren, obwohl Israel sich, wie er schrieb, mit den Muslim_innen im Krieg befinde. Er warf allen Unterstützer_innen Israels vor, sich ebenfalls mit den Muslim_innen im Kriegszustand zu befinden und machte seine Leser_innenschaft darauf aufmerksam, dass Israel einen gewaltigen Einfluss auf den Iran habe: das Land und seinen Markt kontrolliere (Khomeini 1983: 138). Er beschuldigte weiterhin die Jüdinnen und Juden, den Koran, wie er im Westjordanland verkauft wird, gefälscht zu haben und so die Lehren des Islams zu entstellen. Daher liegt bei ihm die Verantwortung in der islamischen Bildung, um der Propaganda der Jüdinnen und Juden entgegenzuwirken. Es liege an ihm und seinen Unterstützer_innen die Menschen darauf aufmerksam zu machen und so zu verhindern, dass das Ziel der Jüdinnen und Juden erreicht werden könne, einen jüdischen Weltstaat zu gründen (vgl. Khomeini 1983: 146).

In Khomeinis Werk, das hauptsächlich eine antisemitische Hetzrede ist, sprach er des Öfteren von Jüdinnen und Juden, gemeint ist hierbei allerdings vor allem der Staat Israel. Er geht nicht

auf ihre Religion ein, sondern dämonisiert Israel und porträtiert das Land als großen gemeinsamen Feind, um so einen stärkeren Zusammenhalt zwischen der iranischen Bevölkerung zu schaffen. Es wird wenig vom Eigenen geredet, als vielmehr vom Anderen, das als das Böse dargestellt wird, um durch das Fremde, das Eigene aufzuwerten. Dies ist in jenem Fall die Regentschaft des Schahs, Israel und der Westen; anstatt ein eigenes Programm vorzustellen, lag Khomeinis Fokus auf der Dämonisierung des Schahs (vgl. Scheikhzadegan 2010: 876).

6.5. Proteste im Iran

Das islamische Regime im Iran wurde nicht zu jeder Zeit von der dortigen Gesellschaft akzeptiert. Immer wieder kam es zu größeren Protesten, die sich häufig auch über das gesamte Land ausbreiteten. Um dies darzustellen, werde ich drei größere Protestwellen beschreiben.

1996 gewannen die IRG und die Basiji zunehmend an politischer Wirkungsmacht. Dies war eine Reaktion auf die wachsenden liberalen Tendenzen in der iranischen Gesellschaft. Die Revolutionsgarde sah die Ziele der Iranischen Republik gefährdet. Infolge kam es zu Angriffen durch die mit der Revolutionsgarde verbundenen Hisbollah auf Kinos und Universitäten. Als 1997 Chatami, der als Reformler galt, die Präsidentschaftswahl gewann, war das nur ein weiterer Grund für die IRG, noch härter durchzugreifen (vgl. Weckerle 2010: 37).

So protestierten 1999 erstmals Student_innen, die mit dem iranischen Regime und seiner Gesetzgebung aufgewachsen waren (vgl. Weckerle 2010: 35). Sie wollten damit ihren Präsidenten auffordern, gegen die Zustände, die IRG und die Basiji vorzugehen und ihnen ein Ende zu bereiten (vgl. Weckerle 2010: 37). Der Protest dauerte eine Woche, bis er von der Regierung niedergeschlagen wurde. Die Demonstrationen begannen in Teheran und breiteten sich dann auf Tabris, Maschhad, Schiraz und Isfahan aus. Mit Hilfe der IRG ließ die Regierung Mobilfunknetze abschalten und Internetcafés schließen, sodass der Bevölkerung die Verbindung zur Außenwelt erschwert wurde (vgl. Weckerle 2010: 35). Als die Proteste niedergeschlagen wurden, schwieg Chatami und sein Reformprogramm konnte auch durch seine Wiederwahl nicht durchgesetzt werden (vgl. Weckerle 2010: 37).

Esther erzählte mir in einem informellen Gespräch von der Grünen Revolution im Iran. Sie zeigte mir im Internet Bilder und Videos von Demonstrationen und war stolz auf die Progressivität der jungen Iraner_innen (vgl. Esther Juli 2017: Feldnotizen). Durch sie können Esther und andere Interviewpartnerinnen Hoffnung auf eine neue Zukunft und einen Regimewechsel im Iran schöpfen.

Als 2005 der ehemalige IRG-Kommandant Ahmadinedschad zum Präsidenten gewählt wurde, konnten die Forderungen der Revolution 1979 und die der IRG auf öffentlich politischem Boden durchgesetzt werden (vgl. Weckerle 2010: 38). Im Wahlkampf präsentierte sich Ahmadinedschad als „Vertreter des einfachen Volkes“. Nach seinem Wahlerfolg besetzte er nach und nach offizielle Posten mit ehemaligen Revolutionsgardist_innen, Basiji oder Männern aus diesem Umfeld (vgl. Weckerle 2010: 38). Auch die Posten von Klerikern wurden durch Mitglieder der Basiji oder der IRG ersetzt. So nahm die religiöse Achse des Regimes ab und der schiitische Klerus wurde als Vermittler zunehmend überflüssig. Bis heute sind die Mitglieder der IRG sowohl außen- als auch innenpolitisch die entscheidenden Akteur_innen des Irans (vgl. Weckerle 2010: 41f.). Als Verteidigungsminister ernannte Ahmadinedschad den, von Interpol gesuchten, Terroristen Ahmad Vahidi. Er soll als Leiter der Quds-Brigade 1994 für den antisemitischen Anschlag auf ein jüdisches Gemeindezentrum in Buenos Aires verantwortlich gewesen sein. Hierbei kamen 84 Menschen ums Leben (vgl. Weckerle 2010: 39).

Die Bekanntgabe der Wiederwahl Ahmadinedschads 2009 löste bei den Vertreter_innen der Opposition eine Welle an Protestaktionen aus (vgl. Naghibzadeh/Benl 2010: 28). Bereits vor der Wahl gingen Unterstützer_innen der liberalen Oppositionspartei auf die Straßen Teherans, um ihre Verbundenheit mit Mir Hossein Mussawi, dem politischen Gegner Ahmadinedschads, kundzutun. Die Demonstrationen verliefen zu der Zeit noch gewaltfrei. Dies änderte sich nach der Bekanntgabe des Wahlergebnisses (vgl. Ahadi 2010: 29:30; 36:15). Als Erkennungszeichen und um Zusammenhalt zu postulieren, trugen die Demonstrant_innen grün. Die Farbe gilt als Symbol des Irans (vgl. Ahadi 2010: 5:04; 9:56; 15:40)). Ahmadinedschad wurde ein massiver Wahlbetrug vorgehalten²³. Eine Neuwahl wurde jedoch bereits zehn Tage nach der Wahl von

²³ Auch wenn die iranische Bevölkerung die Abgeordneten des Parlaments wählen darf, sind nur bestimmte Kandidat_innen zur Wahl zugelassen. Diese werden vom Wächterrath gewählt, der wiederum vom obersten geistlichen Führer ernannt wird. Bei der Wahl des Präsidenten oder der Präsidentin verläuft es ähnlich. Der Expertenrat (bestehend aus 86 Mitgliedern des schiitischen Klerus) wird vom Wächterrath zugelassen und kann infolge die Präsidentschaftskandidat_innen als würdig erklären oder ablehnen. Der Expertenrat wählt außerdem den obersten religiösen Führer auf Lebenszeit (vgl. Frank 2011: 2ff.). Somit sind die Wahlen im Iran ohnehin schon durch den Klerus geleitet und nicht frei von der Bevölkerung bestimmt.

den zuständigen Behörden ausgeschlossen (vgl. Naghibzadeh/Benl 2010: 28). In 50 Städten befanden sich mehr Wahlzettel als Einwohner_innen in den Wahlurnen. Wahllokale wurden frühzeitig geschlossen und Wahlberechtigte somit an der Abgabe ihrer Stimme gehindert (vgl. Ahadi 2010: 22:05; 27:15). Die, durch den Wahlbetrug realisierte Machtlosigkeit, trieb Oppositionelle weiterhin auf die Straßen. Die Reaktionen des Regimes waren durch eine systematische Gewalt gegen die Demonstrant_innen geprägt, die damit gerechtfertigt wurde, den Iran als religiösen Staat vor allen Ungläubigen schützen zu müssen (vgl. Ahadi 2010: 54:42). IRG-General Masoud Jazaeri drohte sogar Exil-Iraner_innen, die gegen das Regime protestierten, mit ernststen Konsequenzen (vgl. Weckerle 2010: 39). Während des Protestes spielten einige Exil-Journalist_innen eine bedeutende Rolle. Als die Medien im Iran starke Zensuren erfuhren, agierten sie als Vermittler_innen zwischen den iranischen Demonstrant_innen und dem internationalem Publikum (vgl. Michaelen 2016: 251). Infolgedessen begann das Regime, soziale Netzwerke noch stärker als bisher zu kontrollieren und zu zensieren (vgl. Michaelen 2016: 253). Eine weitere Folge auf die Protestbewegung waren zahlreiche Festnahmen, Folterungen und Hinrichtungen, die aufgrund des Erdölmarktes und der Wirtschaftsabkommen vom Ausland ignoriert wurden (vgl. Ahadi 2010: 60:05). Die Ereignisse 2009 führten zu einer Fluchtwelle von iranischen Oppositionellen nach Europa oder Nordamerika (vgl. Michaelse. 2018: 249).

Am 28.12.2017 begannen im Iran die Menschen abermals auf die Straßen zu gehen und gegen die aktuellen Verhältnisse zu demonstrieren (vgl. Röpcke 2017). Ausgangspunkt der Demonstrationen war Maschhad, die zweitgrößte Stadt des Landes (vgl. Von der Osten-Sacken 2018: 0:47). Doch anders als 2009 breiteten sich die Demonstrationen sehr schnell über das gesamte Land aus. Bereits nach vier Tagen fanden in 70 Städten Proteste statt. Ein weiterer Unterschied zu 2009 ist, dass bereits zu Beginn Parolen gegen die Regierung gerufen wurden. Damals bezogen sich die Demonstrationen anfangs vor allem auf wirtschaftliche Verhältnisse und dann auf den Wahlbetrug durch den Ahmadinedschad die Präsidentschaftswahl gewann (vgl. Röpcke 2017). Anders wird heute keine Systemreform gefordert, sondern ein Regimewechsel. Es wird nicht mehr daran geglaubt, dass die islamistische Regierung Ziele wie Liberalität, Gleichberechtigung und soziale Freiheit verfolgen könnte. Auch wenn am ersten Tag der Protestbewegung eine Senkung der Lebensmittelpreise gefordert wurde und immer wieder auf die wirtschaftliche Lage des Irans eingegangen wird, so wird im Jahr 2017/8 gegen

weitaus mehr demonstriert – nämlich gegen die Regierungsform per se. Es wird eine totale Veränderung des Systems und der Verfassung gefordert (vgl. Von der Osten-Sacken 2018).

Darauf weisen auch Protestrufe der Demonstrierenden, wie „Tod Khamenei“, „Tod Rohani“ oder „Nieder mit der islamischen Republik“, hin (vgl. Grigat 2018: 1:06; vgl. Von der Osten-Sacken 2018: 7:46).

Anders als in Europa stellten sich die amerikanische, kanadische und israelische Regierung auf die Seite der Demonstrant_innen (vgl. Amin 2018). Sowohl in verschiedenen Ländern Europas als auch in Israel gingen Menschen in Solidarität mit den iranischen Demonstrierenden auf die Straßen und unterstützten ihre Forderungen nach Freiheit (vgl. Staff 2018).

In dem Kapitel wurde die Geschichte des Irans (früher Persien) skizziert. Beginnend bei der Herrschaft der Qagaren-Könige, zur Pahlavi-Dynastie, über den Sturz des Schahs bis hin zur Gründung der Islamischen Republik Iran. Ich ging in meinen Ausführungen besonders auf die zunehmenden Anspannungen unter Reza Shah ein, die schließlich in der islamischen Revolution mündeten. Des Weiteren standen die Entwicklungen während der Revolution, der Machtgewinn Ayatollah Khomeinis und die Veränderungen danach im Fokus meiner Betrachtung. Am Ende führte ich drei Protestwellen an, die sich gegen das klerikale Regime richteten, wobei die letzte immer noch im Gange ist.

Der nächste Teil widmet sich meinen empirischen Forschungsergebnissen. In der Beschreibung werde ich chronologisch vorgehen, von der Zeit unter dem Schah, zur Regentschaft Ayatollah Khomeinis, bis hin zur Flucht und zum Leben in Israel. Dabei werde ich immer wieder auf die unterschiedlichen und sich überlappenden Diskriminierungsmerkmale iranischer Jüdinnen eingehen, die sich zum einen durch die sozio-politischen Umstände der Revolution veränderten und zum anderen durch die Migration nach Israel.

Teil 3: Empirische Forschungsergebnisse – Frauen im Spannungsfeld ihrer Identitäten

In diesem Teil meiner Arbeit werde ich die empirisch erhobenen Daten meiner Feldforschung mit Bezug auf die oben ausgeführten Theorien analysieren. Ich konzentriere mich auf die Überschneidung von Antisemitismus-, Sexismus- und Rassismus-Erfahrungen meiner Interviewpartnerinnen, aber auch auf andere damit und mit ihrer Lebensgeschichte verbundenen Aspekte. In den Blick genommen wird auch, inwiefern die Kultur des Herkunftslandes in der neuen Heimat eine Rolle spielt. All diese Aspekte stehen in Verbindung mit Identitätsfindung, wie verändern sich Identitäten und Wahrnehmungen. Durch die Art der Interviewführung (offen und narrativ) konnten meine Interviewpartnerinnen selbst entscheiden, welchen Thematiken sie mehr Raum geben und welchen weniger. Die von ihnen gewählten Schwerpunkte werden ausführlich erläutert. Zu beachten ist, dass, Fluchtgeschichte, Verbundenheit und Gebrauch von Traditionen mit den Empfindungen und Erfahrungen dem Iran gegenüber miteinander in Verbindung stehen. Es macht einen Unterschied, ob eine Frau Traditionen aus dem Herkunftsland mit nach Israel brachte oder nicht. Möchte sie sich weiterhin mit ihrer alten Heimat verbunden fühlen oder nicht? Sucht sie den Kontakt in Israel sowie im Iran mit anderen Iraner_innen? Konsumiert sie weiterhin Medien aus dem Herkunftsland? Hat sie den Wunsch, wieder in den Iran zurückzukehren, sollte dies möglich sein? All diese Fragen beschäftigen sich damit, inwiefern die Frauen den Iran in ihr Leben lassen, oder ob sie sich davor verschließen. Sie hängen mit ihrer Identitätskonstruktion zusammen, wie sie von anderen wahrgenommen werden, welche Erfahrungen sie machten und wie sie damit umgehen.

Wie bereits erwähnt, arbeitete ich mit drei Generationen. Die Frauen der ersten Generation sind im Iran geboren und aufgewachsen und erlebten die Revolution aus erster Hand und aus der Perspektive einer erwachsenen Frau. Die zweite Generation ist ebenfalls im Iran geboren und verließ das Land im Kindesalter. Die dritte Generation ist bereits in Israel geboren. Die Frauen dieser Untersuchungsgruppe waren selbst nie im Iran. Ihre Vorstellungen vom Iran und vom dortigen Leben beruhen auf den Erzählungen ihrer Eltern und Großeltern, sowie auf medialen Quellen wie Spielfilmen, Dokumentationen, Literatur, Nachrichten und Social Media. Ich

werde in jedem Abschnitt auf die Ansichten aller drei Generationen eingehen und diese vergleichend analysieren.

7. Leben zur Zeit des Schahs

“We danced, we smoked, we had fun.” (Rahel Juli 2017: 4)

Bis auf eine Ausnahme (vgl. Esther Juli 2017: 2) waren die Frauen aller drei Generationen der Ansicht, dass das Leben unter dem Schah um einiges besser war als nach der Revolution. Sie idealisierten den Schah und beschrieben das Leben als harmonisch und ohne jeglichen Rassismus. Dadurch konnte der Kontrast zur Revolution und zum Regiment unter Khomeini herausgehoben werden. Sie erinnerten sich nostalgisch an die Zeit im Iran zurück und beschrieben ihn als paradiesischen Ort. Viele verglichen den Iran vor 1979 mit Europa. Sie hatten die Freiheit, auch als Frau zu reisen und in Diskotheken zu gehen. Niemand fragte, wer Muslim_in war, wer Christ_in und wer Jüdin oder Jude war. Religionszugehörigkeiten wurden im öffentlichen Diskurs nicht behandelt. Viele Frauen gingen besonders auf die Kleidung ein. Sie erzählten mir, dass sie früher keinen Tschador tragen mussten, weder Jüdinnen noch Musliminnen, außer es war ihre eigene Entscheidung. Sie trugen kurze Röcke und ausgeschnittene T-Shirts oder Kleider. Auch in diesem Zusammenhang betonten sie, dass das Leben wie in Europa war. Ich konnte feststellen, dass viele Interviewpartnerinnen der ersten Generation, Europäerinnen als sehr freizügig darstellten. Eine Interviewpartnerin erzählte mir von einem Geschäft in Teheran, das den Namen Champs Elysees trug. Sie ging gerne mit ihren Freundinnen dorthin, um die neueste Mode zu begutachten (vgl. Liara Juli 2017:2).

Esther stellte eine der Ausnahmen dar. Sie idealisierte den Schah nicht. Sie machte gleich zu Beginn auf das sozioökonomische Ungleichgewicht aufmerksam, das durch den Schah propagiert wurde. Es gab kaum noch eine Mittelschicht, entweder man war arm oder reich. Ihre Familie zählte zu den Armen. Sie hatte sieben Geschwister, ihre Mutter blieb bei ihnen zu Hause und nur ihr Vater war berufstätig.²⁴ Sie berichtete davon, dass keine Meinungsfreiheit

²⁴ Ich denke, dass die genderspezifische Arbeitsteilung auf die damalige Zeit zurückzuführen ist. In Europa wäre dies damals nicht anders gewesen.

existierte. Es gab Security-Kräfte, die vom Geheimdienst (SAVAK) trainiert wurden, jene Menschen zu foltern, die sich gegen die Ideologie des Schahs wandten (vgl. Esther Juli 2017: 6; vgl. Shahvar 2009: 87).

7.1. Antisemitismus zur Zeit des Schahs

Antisemitismus und Sexismus sind Phänomene, die spätestens seit der europäischen Neuzeit weder an Raum noch Zeit gebunden sind. Sie existieren und existierten seither in jeder Epoche und in jeder modernen Gesellschaft, lediglich Ausprägung und Sichtbarkeit variiert. Wie eben ausgeführt, gingen meine Interviewpartnerinnen größtenteils vor allem auf die positiven Aspekte des Lebens unter Mohammed Reza Pahlavi ein. Im Verlauf des Gesprächs zeigten sich allerdings Widersprüchlichkeiten in ihren Aussagen und schließlich folgten Ausführungen zum bereits damals bestehenden Antisemitismus.

Eine Interviewpartnerin erzählte, dass es manchmal vorkam, dass sie von muslimischen Nachbarn geschlagen wurde, eine andere berichtete, mit Steinen beworfen worden zu sein. Was bei fast allen meiner Gesprächspartnerinnen zur Sprache kam, war die Bedeutung von „Najas“. Die bei Muslim_innen dominierende Vorstellung, Jüdinnen und Juden seien unrein, zeigte sich darin, dass es ihnen nicht erlaubt war, das Gemüse am Markt anzugreifen oder muslimische Nachbar_innen sich Handschuhe anzogen, um die Tasse einer Jüdin oder eines Juden nach dem Tee anzugreifen (vgl. Marz 2014: 221f). Chaya berichtete, dass ihre muslimischen Freund_innen, auch wenn sie ein sehr nahes Verhältnis zueinander hatten, niemals in ihrem Haus Tee getrunken hätten, da dieser und die Tassen, in denen er serviert wurde, als unrein galten. Sie hob hervor, dass die Religionszugehörigkeiten stets präsent waren, auch wenn diese nicht öffentlich erwähnt wurden (vgl. Chaya April 2017: 11).

In Maschhad, einer Stadt im Norden Irans, war antisemitisches Agieren besonders stark verbreitet. Sema beschrieb Maschhad als außerordentlich religiösen Ort, der geprägt war durch islamischen Fanatismus. Ihre Eltern, die beide dort aufwuchsen, verließen den Iran bereits vor der Revolution, da ihr alltägliches Leben durch die starke antisemitische Diskriminierung eingeschränkt war. Sie meinte, dass es aufgrund der spezifischen Gewalt, der Jüdinnen und Juden in jener Stadt ausgesetzt waren, nun eine eigene Community in Israel gibt - bestehend aus Menschen die zuvor in Maschhad gelebt hatten (vgl. Sema Oktober 2017: 1).

“They had to act like Muslims.” (Sema Oktober 2017: 1)

Jüdinnen und Juden ahmten das Verhalten und die Traditionen von Muslim_innen nach, um nicht als „jüdisch“ erkannt zu werden. Beispielsweise trugen einige Frauen bereits vor der Revolution einen Tschador und kauften während Pessach Brot, auch wenn sie dieses nicht essen würden.²⁵ Zur besseren Sichtbarkeit trugen sie es in durchsichtigen Säcken mit sich (vgl. Sema Oktober 2017: 1).

Der damalige Antisemitismus war, wie durch die Bedeutung von Najas ersichtlich wird, religiös konnotiert (vgl. Marz 2014: 221f.). Die resultierenden Diskriminierungen betrafen Jüdinnen und Juden auf persönlicher Ebene. Aus den Erzählungen meiner Interviewpartnerinnen konnte ich schließen, dass diese Art von Behandlung für sie zum Alltag gehörten. Es handelte sich so zu sagen um Spielregeln, die, wenn sie befolgt wurden, Probleme verhinderten. Jüdische Kinder wurden daher dazu erzogen, am Markt kein Gemüse anzugreifen oder bei Regen nicht nach draußen zu gehen, da sie als unrein galten und die Gefahr bestand, sie würden diese Unreinheit über das Regenwasser auf Nicht-Jüdinnen und Nicht-Juden übertragen (vgl. Hakakian 2017: 148). Somit waren diese ausgrenzenden Regeln Teil der jüdischen Realität und wurden nicht sonderlich hinterfragt. Antisemitische Stigmata blieben auf der persönlichen Ebene und fanden keinen Einzug in Welterklärungs- oder Verschwörungstheorien. Dabei gab es zumindest in Teheran ein reges Zusammenleben zwischen der jüdischen und muslimischen Bevölkerung. Es gab keine abgetrennten Ghettos, wie das in anderen muslimisch geprägten Ländern, wie Marokko, der Fall war. Es entstanden Freundschaften zwischen Angehörigen der beiden Religionen und Feste konnten gemeinsam gefeiert werden. Dennoch gab es besagte Regeln, die die jüdische von der muslimischen Bevölkerung trennte.

²⁵ Ein Lebensmittelverbot im Judentum besagt, dass während Pessach (sieben Tage, an denen an den Auszug aus Ägypten gedacht wird) kein Chametz - fermentierte oder hefehaltige Nahrungsmittel - gegessen werden darf.

7.2. Sexismus zur Zeit des Shahs

“It was always hard for women to go outside. When the Shah was under rule, it was less frightening for women to go outside but it was better when she went outside with another woman, at least with another woman.” (Malka Juli 2017: 9)

Malka erzählte mir, dass sie in einer Nachbarschaft lebte, in der größtenteils Muslim_innen wohnten. Um zu Verabredungen oder in die Schule zu kommen, musste sie mit dem Bus fahren, da ihre Mutter keinen Führerschein besaß und ihr Vater meistens keine Zeit hatte. Ihre Mutter hatte immer große Angst, wenn Malka alleine unterwegs war. Im Bus und auf den Straßen waren hauptsächlich Männer unterwegs und es kam öfters vor, dass Frauen sexuell belästigt oder junge Mädchen gekidnappt wurden. Das passierte sowohl Jüdinnen, als auch Musliminnen. Dennoch betonte Malka, dass sie sich in einer jüdischen Umgebung wohler fühlte. Sie reflektierte selbst, dass es irrational war, sich umgeben von jüdischen Männern sicherer zu fühlen. Sexuelle Übergriffe erfolgten von Männern aller Religionszugehörigkeiten, nicht nur von muslimischen (vgl. Malka Juli 2017: 8f.). Ihr Agieren zeigt, wie das Bekannte mit Sicherheit assoziiert wird und das Unbekannte mit Angst. Auch wenn wir wissen, dass es irrational ist, fühlen wir uns dort sicher wo wir die Menschen kennen, die Mentalitäten und ihren Habitus verstehen. Auf der anderen Seite fühlen wir uns dort unsicher wo uns diese Aspekte unbekannt bzw. weniger gut bekannt sind. Auch wenn Malka in einer vorwiegend muslimisch geprägten Nachbarschaft aufwuchs, sind ihr die jüdischen Umgangsformen vertrauter als die muslimischen. Es ist festzustellen, dass es, wie bereits beschrieben, auch vor der islamischen Revolution antisemitische Handlungen gab. Dadurch war eine gewisse Segregation zwischen muslimischen und jüdischen Gruppen gegeben, auch wenn diese im öffentlichen Diskurs weniger offensichtlich war als später. Somit agiert Malka mit einem rassistischen Vorurteil, das muslimischen Männern eher eine Gewalttat zutraut als jüdischen. Die Täterrolle wird auf die andere Gruppe projiziert, auch wenn dies durch keine rationale Begründung belegt werden kann. Hier lässt sich eine Verbindung zwischen Sexismus und Rassismus herstellen. Würde man das Beispiel umdrehen und eine muslimische Frau hätte mehr Angst vor sexuellen Belästigungen im Umfeld der jüdischen Bevölkerung, könnte man eine rassistische Form des Antisemitismus feststellen.

Wie auch antisemitisches Agieren, fanden sexistische Übergriffe im Iran zur Zeit des Schahs statt und wurden als alltäglich beschrieben (Erfahrungen, wie sie praktisch alle Frauen auf der

Welt, tagtäglich machen). Eine meiner Interviewpartnerinnen berichtete beispielsweise, als Kind sexistischen Belästigungen ausgesetzt gewesen zu sein. Ihre Eltern rieten ihr lediglich an die Türen der Nachbar_innen zu klopfen und sich so männlichen Übergriffen zu entziehen (Esther Juli 2017: 41). Sexuelle Diskriminierungen fanden auf der Straße statt, wurden aber nicht, wie später, durch das staatliche Regiment legitimiert und durch Gesetze institutionalisiert.

Im folgenden Kapitel werde ich erläutern wie sich die antisemitischen und sexistischen Diskriminierungsmuster im Zuge der islamischen Revolution 1978/9 veränderten. Vor allem antisemitisches Agieren erfuhr ein neues Ausmaß. Die öffentlich staatliche Legitimation erfolgte erst nach der Revolution. Sowohl durch kommunistisches, als auch islamistisches Gedankengut veränderte sich der vorerst persönliche, religionsbezogene Antisemitismus in ein anti-imperialistisches, anti-kapitalistisches und anti-zionistisches Welterklärungsmodell, das gegen die Moderne, Amerika und Israel gerichtet war²⁶. Seine Vertreter_innen befürworteten das Fortbestehen von Traditionen und wehrten sich gegen Abstraktionen. In den beiden folgenden Kapiteln werde ich diese Gedankengänge genauer ausführen.

8. Die islamische Revolution

In diesem Kapitel beziehe ich mich ausschließlich auf Informationen durch Frauen der ersten Generationengruppe. Aufgrund ihres Alters und Geburtsortes konnten sich diese besser an die Gegebenheiten der damaligen Zeit erinnern und ihre Emotionen darüber zum Ausdruck bringen. Ich werde hier vor allem auf die Veränderung des Antisemitismus eingehen und auf die Überschneidung von Antisemitismus und Sexismus.

²⁶ Schon seit der Gründung Israels wurde Antisemitismus zunehmend politisiert und wandte sich weg von dem religiösen Antisemitismus. Anstatt allein von Jüdinnen und Juden zu sprechen, wurde vermehrt auf Israel und den Zionismus Bezug genommen. Nur selten wird im Iran eine analytische Unterscheidung zwischen Jüdinnen_Juden und Israel gemacht. Aufgrund der pro-israelischen Einstellung des Schahs, kam der politische Antisemitismus erst nach seinem Sturz verstärkt zum Ausdruck (vgl. Shahvar 2009: 82, 84).

„We are the Jewish and we are afraid, we don't know what's will going happen. And 1000 of people they go outside and say (...) die to the king. And die to America, die to Israel, die.“
(Esther Juli 2017: 6)

Dem Zitat kann entnommen werden wie Propaganda gegen Israel und Amerika betrieben wurde und wie diese verwendet wurde, um Hass zu schüren. Der Schah, Amerika und Israel werden als Feinde eines potentiellen Iranischen Staates konstruiert und als Akteure, die für Modernisierung und Westernisierung eintreten. Somit richteten sie sich automatisch gegen die Traditionen des Iran und gegen die islamische Religion. Der Schah und seine Verbündeten stehen für Konsum und Kapitalismus und gelten somit als Feinde der religiösen Partei, aber auch als Gegenspieler_innen der Kommunist_innen.

Wie bereits in einem vorherigen Kapitel erwähnt, gingen die Proteste, die zur Revolution führten, von unterschiedlichen Gruppierungen aus. Die größten Gruppen machten zum einen die Anhänger_innen des Kommunismus und zum anderen die von Khomeini aus (vgl. Sheikhzadegan 2005: 871f.).

„Der moderne Antisemitismus besteht in der Biologisierung des Kapitalismus – der selbst nur unter der Form des erscheinenden Abstrakten verstanden wird – als internationales Judentum.“ (Postone 1995: 38)

Der moderne islamische Antisemitismus ist, wie ausgeführt, vor allem durch die Assoziation von Jüdinnen und Juden mit der Moderne zu erklären. Mit dieser kamen abstrakte Erscheinungen, wie unpersönliche Lohnarbeit, Kapital, Zins, etc., zur Geltung. Um das Abstrakte verständlicher zu machen, wird es personalisiert und ihm das Gesicht der Jüdinnen und Juden aufgesetzt (vgl. Marz 2017: 115). Kapitalismus, verortet im abstrakten Bereich, wird folglich mit dem Judentum assoziiert, was letztendlich zu einem strukturellen, modernen Antisemitismus führt (vgl. Postone 1995: 35). Am Beispiel der islamischen Revolution lässt sich gut darstellen, wie diese Antisemitismusinterpretation sowohl auf die kommunistischen, als auch auf die islamistischen Aktivist_innen anwendbar ist. Ein weiteres Beispiel einer antisemitischen Deutung der Moderne ist die Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft. Die Gemeinschaft wird mit Solidarität und Tradition verbunden, was von sunnitischen und schiitischen Gruppierungen mit einem islamischen Wertesystem gleichgesetzt wird. Die Gesellschaft hingegen wird als modernes, westliches System verstanden, das soziale Beziehungen, Familienstruktur und Tradition zerbrechen lässt (vgl. Marz 2017: 122). Moderne

Veränderungen werden als negativ charakterisiert, da sie als traditionelle Lebensweisen zerstörend, wahrgenommen werden (vgl. Marz 2017: 129).

Jüdinnen und Juden stehen demnach für das Abstrakte, Fluide, Wurzellose; sie stehen für Ausbeutung und Materialismus. Aufgrund der jüdischen Diaspora sind Jüdinnen und Juden nicht mit einer einzigen Nationalität verbunden. Deshalb wird ihnen ein weltweites Agieren vorgeworfen. Ihnen wird unterstellt, andere Regierungen, Politik, Wirtschaft und die Medien zu kontrollieren. Betrachtet man jedoch das nationale Projekt Israel als jüdischen Staat, wird ihnen von islamistischer Seite unterstellt, sich im Zentrum des islamischen Territoriums niederzulassen, um den Islam per se zerstören zu können (vgl. Marz 2017: 122f.).

Das durch die Revolution bedingte Chaos und der Machtverlust des Schahs ermöglichten es, dass antisemitische Übergriffe direkter ausgeübt werden konnten. Sie bezogen sich nicht mehr „lediglich“ auf soziale Spielregeln, wie in dem vorhergehenden Kapitel beschrieben. Es lässt sich deutlich erkennen wie sich der Antisemitismus der Schah-Zeit während der Revolution 1978/9 veränderte. Das Phänomen wurde ausgeweitet - es wurde allumfassender, abstrakter und zu einem ideologischen Welterklärungsmodell. Auch wenn Antisemitismus bereits durch die Gründung Israels politisiert wurde, vertieften sich seine abstrakten anti-modernen Auslegungen und konnten direkter und vermehrt auftreten (vgl. Shahvar 2009: 82).

Esther erzählte, dass es ihr öfters passierte, dass sie auf der Straße von muslimischen Männern folgendermaßen angesprochen wurde: *„Soon Khomeini will come and you will be mine.“* (Esther Juli 2017: 7)

In dem Zitat wird eine Überschneidung zwischen Antisemitismus und Sexismus deutlich. Das Ergebnis ist eine spezifische Diskriminierung gegen jüdische Frauen. Daher waren auch andere jüdische Frauen mit derlei Kommentaren konfrontiert (siehe die Aussagen von Esther). Die Überschneidung der religiös-ethnischen und der Gender-Identität, die in dieser Situation sichtbar werden, ermöglichen diese spezifische Behandlung (vgl. Kossek 1996: 13f.).

Ich beschrieb in diesem Kapitel, wie sich während der islamischen Revolution die antisemitischen Diskriminierungsmuster veränderten. Es wurde vor allem Propaganda gegen Israel, Amerika und den Westen im Allgemeinen betrieben, da davon ausgegangen wurde und wird, dass diese die islamische Ordnung zerstören möchten. Kapitalistische Errungenschaften werden den islamischen Werten gegenübergestellt (vgl. Marz 2017: 129). Da diese Erscheinungen, die als Feindbild charakterisiert werden, so noch zu abstrakt wären, wird ihnen

das Gesicht der Jüdin oder des Juden verliehen (vgl. Postone 1995: 35). Bedingt durch das Chaos der Revolution konnten antisemitische Übergriffe offener ausgeübt werden, ohne dass der_die Täter_in eine Bestrafung befürchten musste. Zusätzlich konnte ich aufgrund meiner Interviews eine Überschneidung in antisemitischen und sexistischen Drohungen feststellen, die zu der damaligen Zeit keine Seltenheit darstellten. So wurde Jüdinnen auf der Straße damit gedroht, wie sich ihre Lebenssituation und Sicherheitslage nach der gewonnenen Revolution verändern würde (vgl. Esther Juli 2017: 7).

9. Das Leben nach der Revolution

In diesem Kapitel werde ich das Leben nach der Revolution unter dem Revolutionsführer Ayatollah Khomeini skizzieren. Bereits während der Revolution zeichneten sich mögliche Veränderungen ab und lösten bei den einen Angst und bei den anderen Faszination aus. Niemand konnte genau einschätzen in welche Richtung sich das Leben im Iran weiterentwickeln werde. Es gab lediglich Vermutungen (vgl. Esther Juli 2017: 27).

Auch nach dem Sturz des Schahs und der Machtübernahme von Khomeini dauerte es eine gewisse Zeit bis die iranische Bevölkerung verstanden hatte, was sich verändert hatte, welche neuen Regeln galten und wie sich durch die neue Regierung auch der Habitus der Bevölkerung änderte. Es dauerte einige Jahre, bis dieses Verständnis erreicht wurde und die neuen Gegebenheiten zum Alltag wurden (vgl. Liara Juli 2017: 3).

Einige jener, die früher noch für die Revolution auf die Straße gingen, erkannten bald, dass ihr Wunsch nach Gleichberechtigung und Liberalität nicht in Erfüllung gehen würde (vgl. Maani 2017).

Nach der Revolution 1979 kam es zu einer stärkeren Segregation zwischen Jüdinnen_Juden und Muslim_innen. Liara, eine meiner Gesprächspartnerinnen, meinte, es herrschte Angst vor. Einige ihrer jüdischen Freundinnen wollten aus Furcht ihr Haus nicht mehr verlassen. Sie selbst hatte durch ihre Arbeit in einem Waisenhaus²⁷ engen Kontakt zu Muslim_innen. Bis auf eine jüdische Frau waren alle Arbeitskolleg_innen muslimisch. Sie besuchten einander, feierten

²⁷ Es war damals in Teheran nicht üblich, dass Jüdinnen arbeiteten. Sie selbst war berufstätig, da ihr Ehemann erkrankt war und er deshalb kein Geld verdienen konnte.

Feste und Hochzeiten zusammen. Dies veränderte sich nach der Revolution. Ihre muslimischen Freund_innen hatten nun Angst, sie zu besuchen, da sie sich davor fürchteten, was andere Muslim_innen denken könnten, wenn sie sie bei Liara sehen würden. Liara hatte im Unterschied zu anderen Jüdinnen und Juden keine Angst vor Muslim_innen auf der Straße. Sie kannte sie und meinte, dass man meistens vor dem Fremden Angst hat und nicht vor dem Bekannten. Sie hatte auch keine Bedenken bezüglich dessen, wie andere über sie reden würden, wenn sie sich weiterhin mit Muslim_innen traf. Dennoch verlor sie nach und nach das Vertrauen zu ihren muslimischen Freund_innen. Man wusste nach der Revolution nicht mehr, wem man wirklich vertrauen konnte. Sie wusste, dass ihre Freund_innen sie liebten, doch ihr war zugleich auch bewusst, dass ihnen ihre eigene Sicherheit wichtiger war, als ihre Beziehung zu Liara (vgl. Liara Juli 2017 6f.).

Esther beschreibt, dass die Angst vor der iranischen Gesellschaft oft größer war als die vor der Regierung. Während Liara darauf hinwies, dass sich ihre muslimischen Freund_innen vor den Urteilen der eigenen religiösen Gruppe fürchteten, hatte Esther davor Angst wie sie selbst in der jüdischen Community gesehen werden könnte, wenn sie sich den Ansprüchen des islamischen Regimes widersetzte. Esther war Sängerin und trat auch nach der Revolution noch in Privathaushalten auf. Nach 1979 war es Frauen verboten, Musik zu machen. Männer durften hingegen weiterhin musizieren, wenn auch nur im religiösen Bereich. Ihr Vater hatte generell Einwände dagegen, dass seine Tochter sang. Das Singen galt für Frauen als „billig“ und wurde stark sexualisiert. Nach der Revolution wurde die Tätigkeit als Sängerin darüber hinaus illegalisiert. Dadurch wurde Esthers Beruf von der Gesellschaft und ihrem Vater noch negativer behaftet als bisher (vgl. Esther Juli 2017: 25, 29, 30, 39). Das Regime schaffte es somit, Berufe zu delegitimieren und nicht nur gesellschaftlich, sondern auch gesetzlich zu verbieten. Es ging nicht nur um den Beruf als Sängerin alleine, sondern um alle künstlerischen Tätigkeiten. Es wurde verboten zu tanzen, zu musizieren und zu singen. All jenen Beschäftigungen wurde eine sexuelle Konnotation zugeschrieben.

Zwar sprachen meine Interviewpartnerinnen vor allem von der Angst vor gesellschaftlichen Stigmatisierungen und Diskriminierungen, diese wurden aber durch die Legitimation seitens der Regierung vorangetrieben. Durch die antisemitische Propaganda, die während und nach der Revolution bestand, verfestigten sich bestimmte Bilder, Ängste und Diskriminierungsmuster in den Köpfen der Bevölkerung und manifestierten sich in antisemitisch-sexistischen Praktiken. Die Sexualisierung von Frauen, Körperteilen und Berufen wurde, wie beschrieben, häufiger. Frauen wurden so leichter zu einem Objekt der Begierde degradiert und nicht als Subjekte wahrgenommen.

9.1. Sexismus nach der islamischen Revolution

Die Restriktionen gegenüber Frauen wurden stärker. Liara erzählte mir von der Sittenpolizei, die darauf achtete, ob jede Frau ihren Tschador trage, und dass sie mit niemand anderem als ihrem Ehemann unterwegs sei. Im Jahr 1982 war sie mit ihrem Schwager und ihrer Tochter auf der Straße unterwegs, als sie von der Sittenpolizei angehalten wurden. Als diese erfuhr, dass der Mann, der sie begleitete, nicht ihr Ehemann war, hatte diese kein Verständnis. Darüber hinaus trug das dreijährige Mädchen ein schulterfreies T-Shirt. Die Polizei presste daraufhin eine Zigarette auf der Schulter des Kindes aus und drohte damit, dass dies das letzte Mal sei, dass sie sie so auf der Straße sehen würde, ansonsten gäbe es andere Konsequenzen. Liara meinte, es dauerte eine Zeit, bis alle verstanden, wie ernstzunehmend die Veränderungen nach der Revolution waren. Es dauerte demnach auch, bis sich die Frauen daran gewöhnten, ihren Kleidungsstil und den ihrer Kinder vollständig zu verändern (vgl. Liara Juli 2017: 3f.). Es war ein Prozess von zwei bis drei Jahren bis die islamischen Gesetze im Iran ausreifen und jede_r ihnen folgte (vgl. Chaya April 2017: 2).

Sexuelle Gewalt gegenüber Frauen wurde von der neuen Regierung gestützt. Die Schuldzusprechung bei sexueller Belästigung lag beim Opfer – der Frau. Sie hätte sich nicht ordnungsgemäß gekleidet, ihre Haare nicht richtig bedeckt oder wäre ohne die Begleitung ihres Mannes auf die Straße gegangen, wurde argumentiert. Der Verlauf wurde umgekehrt und der Mann zur Marionette seiner Lust erklärt. Es wäre einem Mann nicht möglich, sexuelle Lust unter Rationalität zu stellen. Dies war und ist die gängige Auslegung des Rechtszustandes, der im islamischen Staat Iran herrschte und herrscht (vgl. Talattof 2011: 31). Wie schon in den vorhergehenden Kapiteln beschrieben, gab es selbstverständlich auch schon vor der Revolution sexuelle Übergriffe gegenüber dem weiblichen Geschlecht. Der Unterschied lag nun darin, dass sie nun auch rechtlich (nicht nur ideologisch) legitim waren. Frauen wurden nicht länger als Subjekte mit einem eigenen Willen betrachtet, sondern als Objekte der männlichen Lust wahrgenommen. Das Gesetz erlaubte diese Verbrechen und schützte die übergriffigen Männer, indem die Schuld auf die Frau geschoben wurde. Die Legitimation von sexueller Belästigung führte zu ihrem vermehrten Auftreten (vgl. Maani 2017).

9.2. Antisemitismus nach der islamischen Revolution

Nach der Revolution wurden offizielle Tötungen von der Regierung Khomeinis angeordnet, die sich zumeist gegen vermögende Jüdinnen und Juden richteten. Wie bereits beschrieben, ist eine Assoziation von Jüdinnen und Juden mit Reichtum nicht unüblich (Marz 2014: 150). In der expliziten Tötung vermögender Jüdinnen und Juden lässt sich eine Überschneidung von Antisemitismus und Klassismus verorten. Es wird ersichtlich, dass die jeweiligen Diskriminierungskategorien nicht getrennt betrachtet werden können und in stetigem Zusammenhang stehen. Jüdinnen und Juden konnten alleine wegen ihrer Nähe zu Israel getötet werden (vgl. Liara Juli 2017: 6). Eine solche wurde ihnen „von Natur aus“ unterstellt, d.h. die Religionszugehörigkeit zum Judentum ist Grund genug. Die Anschuldigung traf folglich auch Jüdinnen und Juden, die nie vorhatten, nach Israel zu emigrieren. Antizionismus und Antisemitismus wurden und werden durch die iranische Regierung synonym verwendet, trotzdem diese immer wieder darauf hinweist, „nur“ gegen Zionist_innen und den Staat Israel zu sein und nicht gegen das Judentum per se (vgl. Grigat 2017: 17; vgl. Marz 2014: 201ff.). Israel gilt, wie Amerika, als Vertreter einer Moderne, die sich gegen die islamische Tradition stellt (vgl. Marz 2014: 51f.).

Doch nicht nur die staatlichen Übergriffe gegen Jüdinnen und Juden vermehrten sich, sondern auch antisemitische Angriffe durch Privatpersonen. So erzählte mir meine Interviewpartnerin Liara, dass ihr Mann mit Absicht von einem Auto angefahren wurde, als er auf den Bus wartete. Die Verletzungen waren so schwer, dass er ein Jahr im Spital verbrachte und danach seiner Arbeit nicht mehr nachgehen konnte. Dies hatte Auswirkungen auf die finanzielle Lage der Familie, da infolge die Frau alleine für die Erwirtschaftung des Haushaltseinkommens zuständig war (vgl. Liara Juli 2017: 2f.). Auch zeigt sich, dass staatliche Legitimation, Institutionalisierung von Antisemitismus und Sexismus alltägliche Übergriffe, sowohl gegen Jüdinnen und Juden, als auch gegen Frauen fördern, da nun keine Sanktionen mehr zu erwarten sind, im Gegenteil.

Durch Interviews mit Frauen der dritten Generation lässt sich feststellen, dass diese oft nur sehr wenig über die Zeit der Revolution und danach wissen. Ihre Eltern erzählen eher von dem Leben unter dem Schah als dem danach. Dies könnte ihnen zufolge damit zusammenhängen, dass der Alltag als Jüdin nach 1978/9 schwieriger war als zuvor. Juden und Jüdinnen wurden durch gesellschaftliche und staatliche Stigmatisierungen eingeschränkt. Einige Interviewpartnerinnen

befürchteten, bei ihren Eltern eine Retraumatisierung hervorzurufen und vermieden ebenfalls das Thema anzusprechen (vgl. Mal November 2017: 1; vgl. Bar Jänner 2017: 3).

Zusammenfassend ist festzustellen, dass die Zeit nach der islamischen Revolution und dem Sturz des Schahs geprägt war von Veränderungen und Anpassungen auf unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen. Es dauerte eine Zeit bis die neuen Regeln des Regimes verstanden und von der iranischen Gesellschaft übernommen wurden. Ich ging vor allem darauf ein, dass eine stärkere Segregation zwischen der muslimischen und der jüdischen Bevölkerung entstand, wobei die Beziehung durch Angst gezeichnet war. Diese herrschte zum einen innerhalb der eigenen und zum anderen zwischen den religiösen Gruppierungen. Sexuelle Gewalt an Frauen und antisemitische Übergriffe wurden durch den Staat legitimiert und gefördert. Frauen verloren die Rechte, die ihnen erst kurz zuvor zugestanden worden waren (vgl. Talattof 2011: 31). Das Regime setzte eine sogenannte Sittenpolizei ein, die unter anderem auf die rechtmäßige Kleidung und Verhaltensregeln der Frauen achten sollten (vgl. Liara Juli 2017. 4). Wie bereits in dem vorangehenden Kapitel beschrieben, veränderte sich auch die Art der antisemitischen Propaganda im Iran. Durch das neue Regime und den Machtverlust des Schahs wurden Jüdinnen und Juden nicht länger geschützt und es fanden öffentliche Tötungen statt, die vom Staat angeordnet wurden. Da diese sich anfangs vor allem gegen vermögende Personen richtete, wird eine Verbindung zum Klassismus deutlich. Des Weiteren fanden vermehrt persönliche Angriffe gegen Jüdinnen und Juden statt.

Die Gefahren, die durch jene Veränderungen entstanden, zwangen meine Interviewpartnerinnen schließlich, ihr Land zu verlassen und nach Israel zu fliehen. Ich werde im nächsten Kapitel auf jene Fluchtgründe eingehen, die Gefahren und den Fluchtweg, sowie auf die Ankunft in Israel.

10. Flucht und nachfolgende Ankunft in Israel

„You know I was really scared and of course because what is going on. And my mom said to me don't think about anything, just look up and then we were looking up and seen the stars like, as if I could touch them. Because I never, I grew up in a city like, so you never see stars and I remember that that was the first time I saw stars.“ (Bar Jänner 2017: 2)

Die Kultur- und Sozialanthropologie möchte verstehen was es bedeutet, ein Flüchtling zu sein, welche Erfahrungen gemacht werden und welche sozialen und kulturellen Veränderungen für die Betroffenen und deren Umfeld, sowie für das Herkunfts- und Zielland damit einhergehen (vgl. Binder 2017: 127).

In diesem Kapitel werde ich auf die Fluchtgründe meiner Interviewpartnerinnen eingehen und ihre Entscheidung, Israel als ihr Zielland zu wählen, erläutern. Die Thematisierung der Flucht ist wichtig, um das Ausmaß der Veränderungen durch das Regime unter Ayatollah Khomeini besser nachvollziehen zu können. Außerdem wurde der Fluchtweg von einigen meiner Interviewpartnerinnen in ihren Erzählungen besonders hervorgehoben.

Das gewohnte Leben und die Menschen, die darin eine Rolle spielen, zurückzulassen, bedeutet in jedem Fall eine Veränderung, die nicht immer einfach ist, vor allem, wenn diese nicht freiwillig entschieden wurde.

10.1. Fluchtgründe

Auch wenn kein Fluchtgrund mit einem anderen ident ist, gilt für alle meine Interviewpartnerinnen, die nach 1979 migrierten, dass sie ihr Herkunftsland aufgrund der sozio-politischen Veränderungen, die durch den Regierungswechsel bedingt waren, verließen. Dabei konnte es sich um vermehrte Diskriminierung handeln, die das Leben der Jüdinnen einschränkte oder um politische Verfolgungen, die etwa durch eine oppositionelle Einstellung bedingt waren. Bars Vater vertrieb beispielsweise in seinem Videogeschäft einen Film eines oppositionellen Komödianten, der sich über das neue Regime lustig machte. Dies führte zur Verfolgung des Vaters, der daraufhin beschloss, mit seiner Familie über Pakistan das Land zu verlassen. Da er selbst die Einstellungen des Komödianten vertrat, war er nicht gewillt, dieses Werk aus dem

Bestand des Geschäfts zu entfernen (vgl. Bar Jänner 2017: 1). Ein anderer häufiger Auslöser war der Iran-Irak Krieg, der kurze Zeit nach der Regierungsübernahme Khomeinis ausbrach. Alle Männer ab dreizehn Jahren waren verpflichtet, sich zum Militärdienst zu melden, wer dem entkommen wollte, musste flüchten. Frauen hatten oft keine andere Wahl als sich ihren Männern anzuschließen. Durch den Rechtsverlust der Frau im Iran wurde dem Mann zugestanden, über seine Ehefrau zu entscheiden. Sich zu widersetzen oder eine eigene Meinung zu vertreten, wurde beinahe unmöglich oder zumindest äußerst gefährlich – tätliche Gewalt war in diesem Fall keine Seltenheit (vgl. Esther Juli 2017: 13).²⁸

10.2. Gefahren der Flucht

“I do know that we finally got to the Pakistani border. I remember going through the border of Pakistan. It was really scary, we had to hide (...) there were guys with guns and ... I can remember that moment.” (Bar Jänner 2017: 3)

Die Flucht aus dem Iran war, wie jede Flucht, mit großen Risiken verbunden. Die Grenzen wurden überwacht und teilweise mussten die Menschen zu Fuß durch die Wüste fliehen. Eine häufig genommene Route verlief über Pakistan. Jene, denen es nicht gelang, mit dem Flugzeug nach Israel zu fliehen, mussten andere Wege finden. In der Regel organisierten sie eine_n Fluchthelfer_in, der_die sie über die Grenze bringen sollte. Das war mit einem hohen finanziellen Aufwand verbunden. Außerdem mussten sie ihr gesamtes Vertrauen und Schicksal in die Hände jenes_r Fluchthelfer_in legen. Es konnte passieren, dass diese_r nicht auftauchte und sie daher von der Grenzpolizei aufgegriffen wurden (vgl. Esther Juli 2017: 14). Eine Flucht mit einem Kind war riskanter als alleine, die Flucht für eine Frau gefährlicher als für einen Mann. Frauen auf der Flucht erfahren häufig sexuelle Übergriffe (vgl. Binder 2017: 142f.). Alleinreisende Frauen sind potentieller Zwangsprostitution oder Menschenhandel, sowie in der Regel auch sexueller Gewalt (während und nach der Flucht, in den Flüchtlingsunterkünften) ausgesetzt (vgl. Binder 2017: 144f.).

²⁸ Frauen sind bei der Entscheidung eine Flucht anzutreten oder nicht, oft vom Mann abhängig. In vielen Fällen haben sie kein eigenes Einkommen und können somit weder ohne den Mann fliehen, noch alleine zurückbleiben. Außerdem besteht die Gefahr, sexuellen Misshandlungen während der Flucht ausgesetzt zu sein. Die Angst davor kann die Entscheidung einer Frau, alleine zu fliehen oder besser nicht, beeinflussen (vgl. Binder 2017: 142f.).

Meine Interviewpartnerinnen gingen nur sehr wenig auf die Gefahren der Flucht, sowie negativen Erlebnissen währenddessen ein. Ich könnte mir vorstellen, dass diese eventuell verdrängt wurden oder sie aus persönlichen Gründen nicht mit mir darüber sprechen wollten. Das Thema ist ein sehr sensibles und da es nicht zwangsläufig mit meiner Forschungsfrage in engem Zusammenhang steht, sondern nur marginale Überschneidungen aufweist, beschloss ich, nicht zu sehr daran festzuklammern, Antworten und Geschichten zu erfahren, die möglicherweise nicht so gerne geteilt wurden.

Bis auf Bar beschlossen alle meine Interviewpartnerinnen, nach Israel zu fliehen. Die Gründe dafür werde ich im nächsten Abschnitt erläutern.

10.3. Warum Israel? – Warum nicht Israel?

Ein häufiger Grund warum Israel als Zielland gewählt wurde, war, dass bereits Kontakte dorthin bestanden. Oft lebten Verwandte oder Freund_innen in Israel, sodass eine erleichterte Eingliederung erwartet wurde.

Bars Familie beschloss jedoch, nach Amerika zu migrieren. Ihre Eltern mochten nicht mehr mit dem Judentum assoziiert werden und die Religion nicht praktizieren oder mit ihr konfrontiert werden. Bar meinte, dass das auch bei Holocaust-Überlebenden oft vorkomme. Wegen ihrer Religion wurden sie gezwungen, ihre Heimat zu verlassen. Deshalb erlebten sie traumatische Ereignisse und mussten sich anderswo ein neues Leben aufbauen. Ihre Eltern wollten daraufhin die Religion vergessen – das könnten sie in Israel, einem jüdisch geprägten Staat, nicht, in Amerika aber schon (vgl. Bar Jänner 2017: 10). Während ihre Eltern in den USA blieben, entschied sich Bar mit 25 Jahren dafür, nach Israel zu ziehen. Sie studierte damals Politik und ihre Beweggründe waren durch ihr Studienfach beeinflusst. Sie wollte die Lage des Konflikts zwischen Israel und Palästina besser verstehen lernen. Sie war damals in der Friedensbewegung tätig, doch schon bald verlor sie jegliche Hoffnung auf eine positive Veränderung: *“I think once when you came here you realize that there is no hope“* (Bar Jänner 2017: 6f.).

Sie war neugierig, die Menschen kennenzulernen, die die Entstehung des Staates miterlebt hatten. Es faszinierte sie, wie ein Staat neu gegründet wurde und sie war gewissermaßen stolz als Jüdin, Teil dieses Narrativs zu sein (vgl. Bar Jänner 2017: 8).

Eine sehr laute Stimme gegen eine Migration nach Israel, war die von Chaya. Sie wollte den Iran nicht verlassen und vor allem nicht nach Israel emigrieren. Ihre Eltern entschieden sich aber dazu, aus dem Iran wegzuziehen, da sich die Stabilität des Landes durch die islamische Revolution verschlechtert hatte. Der Gedanke, nach Israel zu emigrieren, bestand bereits zuvor; die Revolution war lediglich der Auslöser, das auch zu tun. Chayas Eltern vertraten eine zionistische Ideologie, was Chaya nicht davon abhielt, sich durch Antiisrael- Slogans während der Revolution beeinflussen zu lassen. Sie hatte einige muslimische Freundinnen in der Schule, deren Brüder in politisch linken Organisationen aktiv waren. Durch sie wurde sie mit sozialistischem Gedankengut vertraut. Für Chaya war Israel ein Land, das Okkupation und Segregation betrieb. Sie sympathisierte politisch mit Palästina und konnte sich nicht vorstellen, in Israel zu leben: *“I told in every family occation I just know, took the stage and lecture them about how bad Israel is“* (Chaya April 2017: 3).

Ich beschrieb in diesem Kapitel die Fluchtgründe, Gefahren und die Entscheidung, nach Israel zu migrieren. Genaue Fluchtgründe variieren je nach Geschichte der jeweiligen Personen. Zusammenfassend kann jedoch festgestellt werden, dass all jene, die nach 1979 migrierten, aufgrund der sozio-politischen Veränderungen im Iran gezwungen waren, das Land zu verlassen. Die Lebensbedingungen als jüdische Frau verschlechterten sich zunehmend, manche wurden aufgrund ihrer politischen Einstellung oder der ihrer Familie verfolgt oder sie ertrugen die Bedingungen nicht mehr, unter denen sie im Iran leben mussten. Einen weiteren Fluchtgrund stellt der Krieg zwischen dem Iran und dem Irak dar. Frauen standen bei der Entscheidung einer Flucht oft in Abhängigkeit ihrer Ehemänner. Als Frau alleine zu fliehen, stellt eine zusätzliche Gefahrenquelle dar. Außerdem sind Frauen im Iran oft finanziell von ihren Ehemännern abhängig. Etwaige Gefahren der Flucht wurden in den Interviews nur marginal thematisiert. Vor allem wurde auf die Überwachung der Grenzregionen eingegangen. Die meisten meiner Interviewpartnerinnen wählten Israel als Zielland, da sie dort bereits Verwandte oder Freund_innen hatten und sich dadurch eine einfachere Eingliederung in die Gesellschaft erhofften. Gründe, die dagegen sprachen nach Israel zu migrieren, waren eine Enttäuschung des jüdischen Glaubens und das Nicht-Wollen einer Assoziation mit dem Judentum, sowie eine durch die politische Propaganda des Irans bedingte Abneigung der israelischen Politik gegenüber Palästinas. Im nächsten Abschnitt werde ich beschreiben wie die Ankunft in Israel empfunden wurde.

10.4. Ankunft in Israel

Über die Ankunft in Israel waren sich die meisten meiner Interviewpartnerinnen einig. Jene, die vor 1979 und aus zionistischen Gründen nach Israel migrierten, erlebten die Ankunft sehr positiv, auch wenn der wirtschaftliche Standard Israels weit unter dem des Irans der damaligen Zeit lag. „*I was really excited*“, hält Ava fest (Juli 2017: 10).

Diejenigen, die nach der Revolution und aus politischen, sowie sozialen Gründen nach Israel flohen, empfanden die erste Zeit als schwierig. Sie konnten zumeist die Sprache nicht und wenn, nur sehr gebrochen. Sie lebten auf engen Raum zusammen und hatten oft wenig Geld, da sie den Iran meist sehr plötzlich und somit ohne großen Besitz verlassen hatten müssen.

“We had nowhere to live in. We went to my grandmother. We didn’t know the language very well. We had no friends. We had to sleep at my grandmother. My auntie was at my grandmother’s too. She had a two-bedroom apartment and in that apartment, we were more than ten people. Ten or maybe twelve, I can’t remember. We used to buy every morning twelve apples. Twelve ... yah, twelve of everything.” (Malka Juli 2017: 2f.)

Liara berichtete, dass es für sie anfangs einfacher war, da sie zusammen mit anderen Geflüchteten lebten, und sie gemeinsam das Ulpan²⁹ besuchten, um Hebräisch zu lernen. Somit war sie unter Menschen, die das Gleiche durchmachten wie sie, auch wenn sie alle aus unterschiedlichen Ländern kamen. Erst später wurden die kulturellen Unterschiede sichtbarer (vgl. Liara Juli 2017: 14f.).

Im folgenden Kapitel werde ich auf diese inner-jüdischen Unterschiede und daraus entstehenden Diskriminierungsmuster eingehen.

²⁹ Ein Ulpan ist ein intensiver Hebräisch-Kurs, der Migrant_innen in Israel zum schnellen Spracherwerb und zur Integration dient.

11. Rassistische Diskriminierung in Israel

In diesem Kapitel werde ich die rassistische Diskriminierung iranischer Jüdinnen in Israel anhand der Beschreibungen meiner Interviewpartnerinnen erläutern. Die meisten von ihnen machten entweder selbst diskriminierende Erfahrungen aufgrund ihrer Herkunft oder der Herkunft ihrer Eltern oder hatten zumindest von solchen gehört. Ihre Diskriminierungserfahrungen wie auch ihre Identitäten veränderten sich im Zuge der Migration. Zwar blieben sexistische Diskriminierungsmuster bestehen, anstelle des Antisemitismus trat jedoch Rassismus. In Israel wurden meine Interviewpartnerinnen nicht, wie im Iran, aufgrund ihrer Religion und ihrer imaginierten oder tatsächlichen Verbundenheit mit Israel diskriminiert. Die Wahrnehmung als Jüdinnen trat in den Hintergrund, während ihre Identität als Iranerinnen in den Vordergrund wechselte. Der Rassismus in Israel zeigt sich in einer Zweiteilung der jüdischen Bevölkerung. Auf der einen Seite finden sich die privilegierten Ashkenazim, Jüdinnen und Juden europäischer Herkunft und auf der anderen Seite Mizrachim, d.h. Jüdinnen und Juden asiatischer oder afrikanischer Herkunft wie auch solche, die aus muslimisch geprägten Ländern stammen. Mizrachim machen in etwa 63 Prozent der jüdischen Bevölkerung Israels aus. Dennoch sind sie wirtschaftlich, sozial und politisch marginalisiert (vgl. Quinones 2014).

Ich werde infolge zuerst auf Diskriminierungserfahrungen meiner Interviewpartnerinnen auf persönlicher Ebene eingehen und dann auf staatlich/institutionalisierter.

11.1. Die persönliche Ebene

Der Großteil, der von mir befragten Personen, vor allem der zweiten und dritten Generation, machte aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit Erfahrungen mit rassistischer Diskriminierung. Für sie war es meist in der Schulzeit am schwierigsten. Sie wollten ihre iranische Identität verstecken und baten beispielsweise ihre Eltern zu Hause nicht Farsi zu sprechen, wenn Schulfreund_innen auf Besuch kamen (vgl. Mayim April 2017: 7). Teilweise schämten sich auch die Eltern dafür Mizrachim zu sein und brachten ihren Kindern deshalb die Sprache ihres Herkunftslandes nicht bei (vgl. Lillith Oktober 2017: Feldnotiz; vgl. Sheva November 2017: 5).

“It’s a different if you are outside and talk to your child in English, French or something else, but if you talk in Farsi people could think you are an Arab and that’s the worst.” (Sheva November 2017: 5)

Oft wird die Mizrachi-Zugehörigkeit mit einem niedrigeren Bildungsniveau assoziiert. Darauf werde ich im Teil zur staatlichen Diskriminierung noch genauer eingehen. Es wird davon ausgegangen, dass es in den Herkunftsländern der Mizrachim keine „Kultur“ gäbe; die Existenz von Dichter_innen, Schriftsteller_innen und Künstler_innen in jenen Ländern wird ignoriert. Das einzige kulturelle Gut, das dem Iran zugestanden wird, ist das Essen (Sheva November 2017: 2f.).

Des Weiteren machen Sicherheitskräfte in Israel oft keinen Unterschied zwischen Palästinenser_innen und Mizrachim. Wie auch erstere strenger Kontrollen ausgesetzt sind, sind dies auch letztere, da die beiden Gruppen äußerlich oft nicht zu unterscheiden sind. Leah berichtete, dass sie wegen ihres „arabisch“ anmutenden Äußeren an der Universität zur Zeit der Intifada 2015 strenger kontrolliert wurde. Sie meinte, sie verstehe, dass die Sicherheitskräfte Kriterien bräuchten, nach denen sie vorgehen könnten, doch die hier angewandten, seien rassistisch (vgl. Leah April 2017: 10). Sie erzählte, ihr Bruder werde ebenfalls aufgrund des arabisch erscheinenden Äußeren, öfters nicht in Clubs gelassen (vgl. Leah April 2017: 7). In der Vergangenheit schämte sich Leah für ihr Aussehen und ihre Herkunft, verweigerte auch das iranische Essen ihrer Mutter. Heute ist sie stolz darauf. Häufig nimmt sie iranisches Essen in die Arbeit mit: *“I can bring Persian food to work for lunch and I think that they are jealous that yah ... I have good food”* (Leah April 2017: 7).

Mal meinte, nur durch ihre iranischen Freund_innen die Stärke dafür gefunden zu haben, über den alltäglichen Diskriminierungen zu stehen und sich in ihrer iranischen Identität wohl zu fühlen (vgl. Mal November 2017: 3).

Bar machte in Israel keine Diskriminierungserfahrungen. Sie wird in Israel als Amerikanerin wahrgenommen, in Amerika jedoch als Iranerin. Ihre Familie floh nach der Revolution nach Amerika, erst als Studentin beschloss Bar, nach Israel zu ziehen. Die Wahrnehmung über ihre ethnische Identität verändert sich je nachdem, in welchem Land sie sich aufhält. In Amerika hat sie viele iranische Freund_innen, mit denen sie Farsi spricht. In Israel lediglich eine, doch sie sprechen Hebräisch miteinander (vgl. Bar Jänner 2017: 12f.). An diesem Beispiel sieht man,

wie sich die Identitäten überlappen – sichtbar und unsichtbar werden. Bar ist sich bewusst, dass rassistische Ressentiments in Israel bestehen, auch wenn sie selbst diesen noch nie ausgesetzt war. Sie argumentierte, dass Rassismus überall bestehe und Israel dabei natürlich keine Ausnahme darstelle. Menschen aus dem Süden würden immer diskriminiert – als Beispiel führt sie Italien und den Konflikt zwischen Nord- und Süditalien an (vgl. Bar Jänner 2017: 14f.). Sema ging darauf ein, dass Diskriminierungserfahrungen oft in Zusammenhang mit dem eigenen Auftreten und der eigenen Präsenz stehen. Sie fällt nicht in das klassische stereotype Bild einer Mizrachi- Frau. Sie hat eine sehr helle Haut, keinen Akzent und ist PhD-Studentin an der Universität in Jerusalem. Sie bewegt sich zumeist unter Akademiker_innen, die sich politisch gegen Diskriminierungen jeglicher Art aussprechen (vgl. Sema Oktober 2017: 1).

Interviewpartnerinnen der ersten Generation sprachen sehr wenig über rassistische Diskriminierungen in Israel oder sie meinten, dass es eine solche in der Vergangenheit nicht gab. Vor allem jene Frauen, die bereits zu Zeiten der Gründung Israels emigrierten, erklärten, dass damals der Staat noch im Entstehen war. Alle kamen aus unterschiedlichen Ländern, mussten meist noch Hebräisch lernen und zusammenfinden. Sie teilten den gemeinsamen Glauben an den Staat Israel und eine kollektive Erfahrung, die zwar je Herkunftsland variierte, sich aber dennoch ähnelte (vgl. Ava Juli 2017: 5).

11.2. Staatlicher/Institutionalisierter Rassismus

Nicht nur auf persönlicher Ebene, sondern auch auf staatlich-institutionalisierter Ebene werden Mizrachim diskriminiert. Als Beispiel dafür ist zu nennen, dass es am obersten Gerichtshof nur einen Anwalt gibt, dessen ethnisch-religiöse Identität Mizrachi ist; alle anderen sind Ashkenazim. Das ist bereits seit Jahren so und wird nach Auffassung einer meiner Interviewpartnerinnen auch so bleiben. Und das, obwohl Mizrachim in Israel keine Minorität darstellen, sondern 63 Prozent der dort lebenden jüdischen Bevölkerung ausmachen. Des Weiteren gehen 90 Prozent der Gelder für kulturelle Zwecke an Projekte, die entweder von Ashkenazim durchgeführt werden oder in Kooperation mit Europa stehen. Hierbei wird von dem Stereotyp ausgegangen, dass Mizrachim keine „Kultur“ hätten (vgl. Sheva November 2017: 2). Sheva erinnerte sich daran, dass sie sich schon in der Schule fragte, warum sie nur über die europäische Geschichte der Jüdinnen und Juden lernten. In der Literaturstunde lasen sie fast ausschließlich Bücher von Ashkenazim, nur ein Buch in vier Jahren war ihr zufolge von

einer_m Mizrachi geschrieben. Das gleiche galt für Kunst, Religion und alle anderen Schulfächer. Als sie ihre Lehrerin darauf ansprach, bekam sie folgende Antwort: *“They didn’t write history there“* (vgl. Sheva November 2017: 2). Die zahlreichen iranischen Dichter_innen, die Literatur- und Kulturszene, sowie die Geschichte der Jüdinnen und Juden aus dem asiatischen, afrikanischen, sowie muslimisch geprägten Raum wurde im Unterricht ausgeklammert, als hätte es all das nie gegeben oder mit Israel nichts zu tun (vgl. Sheva November 2017: 2). Sheva war nicht die einzige, die mir davon erzählte, dass der Schullehrplan nur für Ashkenazim ausgerichtet ist (vgl. Sema Oktober 2017: 1; vgl. Sheva November 2017: 2; vgl. Lillith Oktober 2017: 1). Es gibt in einigen Schulen spezielle Klassen, die schwieriger sind als die regulären Klassen. Der erfolgreiche Besuch einer solchen Klasse ist Voraussetzung für die Aufnahme an der Universität. Sema selbst ging in eine derartige Klasse, doch außer ihr waren fast nur Kinder aus Ashkenazi-Familien dort. Für diese war die Aufnahme nicht so schwierig, wie für Mizrachim (vgl. Sema Oktober 2017: 1f.). Somit ist es Ashkenazim eher möglich, an die Universitäten zu gehen. Das führt zu einem Ausschluss, der weiterhin bedingt, dass angesehene oder akademische Berufe nur von Ashkenazim ausgeübt werden. Mizrachim werden infolge in negativ konnotierte und niedrig bezahlte Berufe gedrängt, sodass eine Segregation der beiden Gruppierungen erhalten bleibt (vgl. Lillith Oktober 2017: Feldnotiz; vgl. Sheva November 2017: 3). Somit ist zusammenfassend festzustellen, dass zu Zeiten der Staatsgründung Israels versucht wurde, die unterschiedlichen ethnisch-religiösen Gruppen zusammenzuführen. Das gemeinsame Ziel ermöglichte dies (vgl. Ava Juli 2017: 5f.). In einer weiteren Zuwanderungswelle, die hauptsächlich von Mizrachim geprägt war, wurde die Chancenungleichheit zwischen all jenen, die bereits in Israel lebten, und denen, die neu hinzukamen, deutlich. Sie konnten weder Hebräisch und hatten zumeist ihren gesamten Besitz aufgrund der Flucht aus dem Herkunftsland zurücklassen müssen. Da sie erst Hebräisch lernen mussten, konnten sie nicht sofort Arbeit finden. Dies führte dazu, dass sie in „niedrigere Klassen“ gedrängt wurden und eine neue Art der inner-jüdischen Diskriminierung entstand. Die Assoziation von Mizrachim als einkommensschwache Gruppe mit einem geringen Bildungsniveau blieb im gesellschaftlichen, israelischen Mainstream bestehen.

“Why do you put yourself in the same basket with Mizrachim, you’re more educated!“ (Sheva November 2017: 3) Diesen Satz hört Sheva öfters als Reaktion darauf, dass sie sich für Mizrachi-Frauen einsetzt. Er lässt darauf schließen, dass Mizrachim mit einem geringen Bildungsniveau assoziiert werden. Dabei gehe es eher um die soziale Klasse als um die tatsächliche ethnisch-religiöse Zugehörigkeit. Ein_e Mizrachi könne demnach keiner sozial

höheren und gebildeten Klasse angehören. Somit widerspreche es sich, dass eine Mizrachi-Frau gebildet ist. Bildung und die ethnisch-religiöse Zugehörigkeit der Mizrachim seien zwei entgegengesetzte Pole. Dem Stereotyp nach würden Mizrachim in den Geschäften ihrer Eltern oder auf dem Markt arbeiten und keine akademische Karriere verfolgen, wie Sheva oder Sema. Hier entsteht eine imaginierte Verbindung zum Klassismus. Mizrachim werden aufgrund ihrer ethnisch-religiösen Zugehörigkeit mit einer „niedrigeren Klasse“ assoziiert und aufgrund dessen diskriminiert. In der Imagination der Gesellschaft bleiben Mizrachim mit dieser sozialen Klasse assoziiert, selbst wenn sich diese Zugehörigkeit bereits verändert hat.

Auch heute werden Mizrachim auf der Jobsuche deutlich benachteiligt. Sheva hatte Bekannte, die exakt die gleichen Lebensläufe verschickten, um sich für Jobs zu bewerben. Der einzige Unterschied war, dass die einen unter Mizrachi-Namen und die anderen unter Ashkenazi-Namen verschickt wurde. Ashkenazim wurden zumeist für ein Interview eingeladen, während Mizrachim eine Absage bekamen (vgl. Sheva November 2017: 3; vgl. Bar Jänner 2017: 15).

Legitimiert und in den gesellschaftlichen Mainstream verbreitet werden rassistische und sexistische Diskriminierungen unter anderem durch das Fernsehen. Dadurch gelangen Bilder von Stereotypen verstärkt in das Bewusstsein der Menschen. Werden diese im Anschluss nicht kritisch hinterfragt, bleiben sie bestehen und werden infolge normalisiert. So beschrieb Sheva einen Werbespot, bei dem die Hausbesitzer_innen hellhäutig waren, während das Personal eine dunklere Hautfarbe hatte. Dadurch wird vermittelt, dass Weiße (vermutlich Ashkenazim) reicher und privilegierter sind als Mizrachim. Sie können sich ein Haus leisten, während das Personal, das sich um die Instandhaltung des Hauses kümmert, eine dunklere Hautfarbe hat und womöglich Mizrachim ist. Nicht nur Rassismus kommt in Werbungen alltäglich vor, sondern auch Sexismus. Die Rollen, die Frauen und Männer einnehmen, sind stark voneinander getrennt. Die Frau wäscht die Wäsche, während der Mann in der Arbeit ist. Sheva meinte, dass es mittlerweile eigene Gruppen gibt, die sich mit der Diskriminierung in Werbungen auseinandersetzen. Social Media wie Facebook eigneten sich als gute Tools, um darauf aufmerksam zu machen (vgl. Sheva November 2017: 3).

Zusammenfassend ist festzustellen, dass sowohl auf privater, direkter, als auch auf institutionalisierter, indirekter und staatlicher Ebene Mizrachim gegenüber Ashkenazim diskriminiert werden. Es handelt sich dabei um eine inner-religiöse, rassistische Diskriminierung. Es geht weniger um eine spezifische Benachteiligung von Iraner_innen,

sondern um einen Rassismus gegen jene Jüdinnen und Juden, die aus afrikanischen, muslimischen, arabischen und asiatischen Ländern nach Israel migrierten. Vor allem betrifft die stereotype Zuschreibung das Bildungsniveau und den kulturellen Bereich der Gesellschaft. Es wird Mizrachim erschwert, in den universitären Kontext aufgenommen zu werden. In den Schulen wird gelehrt, dass Mizrachim keinerlei Geschichte und „Kultur“ hätten. Dies setzt sich in den Köpfen der Menschen fest. Fernsehen und Werbung verfestigen und normalisieren diese Art von Diskriminierung.

Mizrachim werden darüber hinaus mit einer weniger verdienenden Bevölkerungsgruppe assoziiert, was dadurch verstärkt wird, dass sie aus besser bezahlten Berufszweigen faktisch ausgegrenzt werden: Personen mit einem Mizrachi-Nachnamen kommen bei Bewerbungen nicht in die engere Auswahl.

In den folgenden beiden Absätzen werde ich diskutieren, wie mit jener beschriebenen Diskriminierung umgegangen wird.

11.3. Leugnung

Sowohl einige Ashkenazim als auch Mizrachim leugnen die Diskriminierung der Mizrachi-Bevölkerung auf beiden Ebenen, der institutionalisierten wie auch der direkten, sozialen. Sheva sieht dies in Zusammenhang mit der Gründung Israels und der Rolle, die der Zionismus dabei spielte. Zionismus stehe in Verbindung mit Imperialismus und sei letztendlich ein europäisches Projekt. Zwar war die Gründung Israels aufgrund des Holocausts notwendig, ein kleinerer Teil des Landes hätte ihr zufolge aber womöglich ausgereicht. Kritisch zu sehen sei vor allem die mit dem Zionismus in Verbindung stehende Idee, Jüdinnen und Juden aus arabischen Ländern nach Israel zu bringen, wobei diese zuerst „zivilisiert“ werden müssten, damit Israel kein levantinisches Land werde. Jüdinnen und Juden aus arabischen Ländern wurden vor allem in periphere Gebiete gebracht, was damit begründet wurde, dass sie an die Wüste gewöhnt seien und folglich nicht für die immer moderner werdenden Städte geeignet wären. Den Zionismus zu kritisieren bedeute, die Staatsgründer_innen Israels und somit auch die „Wurzeln“ der Ashkenazim zu kritisieren. Dies könnte, meiner Interviewpartnerin nach, eine Begründung dafür sein, weshalb die Diskriminierung an Mizrachim von Seiten der Ashkenazi-Bevölkerung oftmals geleugnet wird (vgl. Quinones 2014; Sheva November 2017: 3). Mizrachim, die die Notwendigkeit eines Aktivismus für die eigene Gruppe aberkennen, könnten meines Erachtens

nach auch Schwierigkeiten damit haben, sich selbst in der Rolle der_s Benachteiligten zu sehen (Aaron informelles Gespräch Oktober 2017: Feldnotiz).

11.4. Aktivismus

Im vorhergehenden Abschnitt habe ich beschrieben wie und weshalb die Diskriminierung an der Mizrachi-Bevölkerung in Israel oftmals sowohl von Seiten der Ashkenazim als auch Mizrachim ignoriert und verleugnet wird. Es ist jedoch auch anzumerken, dass es auf der anderen Seite politische Zusammenschlüsse gibt, die sich für die Gleichberechtigung der ethnisch-religiösen Gruppen in Israel einsetzt. Ich konzentrierte mich hierbei vor allem auf feministische Organisationen, die auf die Unterschiede innerhalb der israelischen Frauenbewegung aufmerksam machen wollen. Nennenswert sind hierbei die Gruppen „Ahoti“ und „Democratic Mizrachi Rainbow“.

Die erste Frauenbewegung entstand in Israel in den 1970er Jahren aufgrund der Beeinflussung amerikanischer Feministinnen, die nach Israel migrierten. Diese vertraten die Auffassung eines homogenen Zusammenhaltes aller Frauen und setzten sich gegen die männliche Vorherrschaft ein. Dabei wurden jedoch die inner-geschlechtlichen Unterschiede missachtet. Anfangs waren fast ausschließlich Ashkenazim an der Bewegung beteiligt. Erst nach und nach erhoben auch Mizrachim ihre Stimme gegen das Patriarchat (vgl. Dahan-Kalev 2001: 671). Diese machten schließlich erst 1994 während einer jährlichen feministischen Konferenz auf die explizite Ungleichheit zwischen Mizrachi- und Ashkenazi-Frauen aufmerksam (vgl. Dahan-Kalev 2001: 669). Die Diskriminierung an Mizrachi-Frauen verläuft auf einer anderen Ebene, da sie aufgrund ihrer Genderzugehörigkeit und rassistischen Stigmatisierungen diskriminiert werden. Dem hinzu kommen oftmals auch Klassenunterschiede. Wie bereits erwähnt wird Mizrachim der Zugang zu gutbezahlten, angesehenen Arbeitsplätzen, sowie universitärer Ausbildung erschwert. Dies führt dazu, dass Mizrachim oft in einkommensärmere Klassen gedrängt werden. Die Karrierechancen für Frauen sind dem hinzukommend ebenfalls geringer. Oft wird eine Zugehörigkeit von Mizrachi-Frauen zu einer „niedrigeren Klasse“ auch nur imaginiert und entspricht nicht der tatsächlichen Begebenheit. Dennoch werden sie aufgrund dessen geringschätziger behandelt als Ashkenazi-Frauen (vgl. Quinones 2014).

Bereits zu Beginn der Staatengründung Israels wurde ein Bild des modernen, aufgeklärten, männlichen Israeli mit europäischer Abstammung entworfen, welches das Ideal der israelischen Bevölkerung ausmachen sollte. Die Mizrachi-Frau steht dem als Gegenteil entgegen. Sie wird

als ignorant, emotional und passiv stigmatisiert (vgl. Quinones 2014). In Israel gibt es einen im gesellschaftlichen Mainstream verbreiteten Ausdruck „Frecha“. Das Wort geht auf einen Mizrachi-Frauenamen zurück, der mit dem französischen Namen „Belle“ (dt. Schön) gleichzusetzen ist (vgl. Sheva November 2017: 3). In Israel beschreibt der Ausdruck Frauen, die einen schlechten Kleidungsstil haben, laut sind und kein Bewusstsein für passende Umgangsformen oder Respekt gegenüber anderen haben (vgl. informelles Gespräch mit Or; vgl. Strenger 2015). Die Verwendung des Wortes „Frecha“, welches eine rassistische Beleidigung impliziert, jedoch in den alltäglichen israelischen Jargon aufgenommen wurde, zeigt wie allgegenwärtig und verbreitet die spezifische Diskriminierung von Frauen mit Mizrachi-Herkunft in Israel ist.

Auch wenn es heute eine Gegenbewegung zum Weißen Feminismus der Ashkenazi gibt, ist diese nicht für alle Frauen zugänglich. Schließlich ist die Landbevölkerung Israels marginalisierter als die städtische. Die feministische Mizrachi-Bewegung ist hauptsächlich im universitären Kontext angesiedelt und von da her nur einem gewissen Kreis zugänglich. Frauen aus einer „niedrigeren Klasse“, die es sich nicht leisten können, zu studieren oder in der Peripherie leben, sind davon so gut wie ausgeschlossen. Außerdem ist anzumerken, dass viele von ihnen immer noch um ihre Existenz kämpfen müssen. Die universitäre „Elite“ ist dem hingegen privilegierter. Sie haben ein Studium abgeschlossen, einen gut bezahlten und soliden Job – zusammenfassend ein abgesichertes Leben. Dadurch sind sie im Stande, sich das Recht zu nehmen, aktiv und progressiv auf Missstände der derzeitigen Ordnung aufmerksam zu machen (vgl. Sheva November 2017: 2).

Auch wenn der Aktivismus von Mizrachi-Feministinnen innerhalb der israelischen Linken eine Randerscheinung darstellt, interessieren sich seit einigen Jahren auch mehr und mehr Ashkenazim dafür, sich gegen die rassistische Diskriminierung von Mizrachim einzusetzen. Die Zahl der europäischen Jüdinnen und Juden ist zwar immer noch sehr gering, dennoch ist sie im Zunehmen (vgl. Sema Oktober 2017: 2). Nichts desto trotz wird kritisiert, dass sich der Großteil der linken Ashkenazim hauptsächlich für die Chancengleichheit der palästinensischen Bevölkerung einsetzt, dabei aber die innerjüdische Ungleichbehandlung übersieht (vgl. Quinones 2014; vgl. Lillith Oktober 2017: Feldnotiz).

Es ist zusammenfassend also festzustellen, dass neben den Stimmen, die die Diskriminierung an Mizrachim in Israel verleugnen, politische Gruppierungen existieren, die sich aktiv für eine sozio-politische Gleichbehandlung der jüdischen Bevölkerung einsetzen. Besonderes

Augenmerk legte ich in meiner Ausführung auf die feministische Mizrachi-Bewegung, die sich mit der Chancenungleichheit innerhalb der israelischen Frauenproteste auseinandersetzt. Dabei wird auf die spezifische Diskriminierung aufmerksam gemacht, die durch die Überschneidung von Rassismus, Sexismus und Klassismus entsteht.

Nachdem ich in diesem Kapitel die unterschiedlichen Diskriminierungserfahrungen meiner Interviewpartnerinnen im persönlichen/direkten, sowie im staatlichen/institutionalisierten Bereich erläutert hatte, werde ich mich im nächsten Kapitel mit dem „iranischen Leben“ meiner Interviewpartnerinnen in Israel auseinandersetzen. Welche Traditionen nahmen sie von ihrem Herkunftsland mit in ihre neue Heimat? Was davon blieb erhalten und was wurde an jüngere Generationen weitergegeben? Welche kulturellen und politischen Aspekte des Iran werden gemieden und wieso? Und wie lässt sich die Fokussierung auf jene positiv konnotierten Elemente des Herkunftslandes deuten?

12. Iranisches Leben in Israel

Viele meiner Interviewpartnerinnen hielten ihre Ausführungen über das Leben im Iran sehr kurz. Ich hatte das Gefühl, es war ihnen unangenehm, darüber zu sprechen, da die Erinnerungen (vor allem nach der Revolution) mit negativen Assoziationen in Verbindung standen. Außerdem vermutete ich, sie wollten nicht, dass ich als Europäerin ein schlechtes Bild vom Iran bekäme. Oft betonten sie, nachdem sie sich negativ über den Iran und seine Entwicklungen geäußert hatten, dass es dennoch ein schönes Land sei, mit einzigartigen Menschen und Landschaften. Viele meiner Interviewpartnerinnen konzentrieren sich fast ausschließlich auf die positiven Seiten des Irans, indem sie kulturelle Aspekte ins Blickfeld rückten. Ich nahm dies als Taktik wahr, nicht über die negativen Elemente des dortigen Lebens sprechen zu müssen. Für viele Frauen der zweiten oder dritten Generation sind kulturelle Aspekte aber auch ein Vehikel, sich mit der eigenen ethnischen Identität auseinanderzusetzen. Immer wieder thematisiert in diesem Zusammenhang wurde die Beschäftigung mit Sprache, Film, Musik, Tanz, Politik und vor allem wurde das Essen hervorgehoben. In diesem Kapitel werde ich auf jene Errungenschaften eingehen, die von den Frauen vom Herkunfts- ins Zielland mitgenommen wurden.

Ein neues Zuhause wird immer erst konstruiert und steht in Verbindung mit alltäglichen Praktiken. Zum einen ist das ein emotionaler Prozess, der durch soziale Beziehungen und Gefühle entsteht. Zum anderen ist die Konstruktion eines Zuhauses an materielle Gegenstände und die Verwendung spezieller Objekte und Strukturen gebunden (vgl. Blunt/Dowling 2006: 23). Die Prozesse des sogenannten „home-makings“ umfassen laut Miller eben jene von den Interviewpartnerinnen beschriebenen Aspekte des kulturellen Lebens, die sie vom Iran nach Israel exportierten (vgl. Blunt/Dowling 2006: 257).

Aus den Interviews ist zu entnehmen, dass sich das Wiedergeben der kulturellen Praktiken aus dem Iran je nach Generation anders ausdrückte. Ich hatte das Gefühl, die erste Generation würde auf selbstverständliche Weise kulturelle Güter aus dem Iran rezipieren – wenn sie Musik hörten, hörten sie iranische Musik, wenn sie Filme sahen, sahen sie iranische und wenn sie kochten, dann kochten sie iranisches Essen, weil sie das eben immer so gemacht hatten. Vor allem auf letzteres wurde während der Interviews immer wieder verwiesen. Viele Interviewpartnerinnen der dritten Generation oder auch der zweiten meinten, sie würden iranisches Essen nicht alleine kochen, sondern nur in Zusammenhang mit ihren Eltern oder Großeltern. Sie brauchen ihre Anwesenheit dazu, auch wenn sie die Rezepte beherrschen. Meistens essen sie iranische Speisen an Sabbat mit ihrer Familie oder bei Hochzeiten und Familienfeiern (vgl. Mahalia Juli 2017: 1; vgl. Lila; vgl. Leah April 2017: 11). Viele Frauen der ersten Generation dem hingegen kochen fast ausschließlich iranisches Essen, auch wenn die Rezeptur sehr aufwändig ist (vgl. Malka Juli 2017: 19f.; vgl. Mara Juli 2017: 6; vgl. Esther Juli 2017: 20). Für alle war das Essen jedoch ein wichtiges Thema, über das in den Interviews viel gesprochen wurde.

“Food and the social and cultural practices of cooking and eating are important in charting and maintaining a collective memory and identity.” (Blunt/Dowling 2006: 212)

Das gemeinsame Essen und Zubereiten der Speisen, sowie Einkaufen, Auf-den-Markt gehen, Sich-mit-iranischen-Marktverkäufer_innen-unterhalten sind Rituale, die ein Zuhause konstruieren können und einen Zusammenhalt zwischen den Beteiligten herstellen (vgl. Blunt/Dowling 2006: 212). Wenn ich bei Frauen der ersten Generation eingeladen war, wurde mir oft angeboten, mit ihnen zu essen, die Speisen zu kosten oder ich wurde zumindest gefragt, ob ich diese oder jene Speise schon probiert hätte. Durch Besuche bei Interviewpartnerinnen zu Hause, konnte ich Einblick in ihr alltägliches Leben bekommen und sehen, wie sie ihre

Wohnungen gestalteten. In den Häusern von Interviewpartnerinnen der ersten Generation, in denen ich zu Gast war, hingen oft Perserteppiche an den Wänden, die Wohnungen waren geschmückt mit Fotos vom Iran, die an die damalige Zeit erinnern sollten. Oft erklärten mir meine Interviewpartnerinnen die Fotos, die zumeist vor der Revolution gemacht worden waren. Eine zeigte mir ein Portrait von sich, das ein Kästchen im Wohnzimmer zierte. Sie trug ein ausgeschnittenes Kleid und sowohl Make-Up als auch Frisur waren professionell gemacht. Es war an ihrem 18. Geburtstag aufgenommen worden, kurze Zeit vor der Revolution. Sie betonte, wie stolz sie auf das Kleid gewesen war, und dass sie damals viele Verehrer hatte, jedoch nicht daran dachte, zu heiraten. Ein paar Jahre später wäre es für eine junge Frau undenkbar gewesen, so auf die Straßen von Teheran zu gehen, um zu feiern, zu tanzen und das Leben zu genießen (vgl. Rahel Juli 2017: 5). Die Frauen waren zum einen froh über die Erinnerungen, die ihre Wohnungen zierten, zum anderen machte es sie oft traurig, dass sie den Iran verlassen mussten und heute dort alles anders ist als damals.

Nicht alle Dekorationen müssen eine persönliche Komponente haben. Ava erzählte mir zum Beispiel stolz, dass ihre Wohnung mit Bildern vom Shah und seiner Frau geschmückt sei (vgl. Ava Juli 2017: 5).

Die Wohnungen von Frauen der zweiten und dritten Generation hatten keinen Bezug zum Iran. Sie entsprachen je nach momentaner Lebenslage einer typischen Studierendenwohnung oder einer modernen Jung-Familienwohnung (vgl. Mayim, Mal, Yarden, Aaron).

Auch wenn Interviewpartnerinnen aller drei Generationen davon sprachen, iranische Filme anzuschauen, iranische Musik zu hören und Konzerte von israelisch-iranischen Musiker_innen zu besuchen, war die Motivation dahinter oft unterschiedlich. In Israel geborene Frauen, deren Eltern oder Großeltern aus dem Iran kamen, brachten oft zum Ausdruck, dass sie vor allem im familiären Kontext iranische kulturelle Veranstaltungen aufsuchten. Sie würden eher nicht alleine zu Hause iranische Musik hören oder mit ihren Freund_innen ins Kino gehen, um sich den neuesten iranischen Film anzusehen. Lila beschrieb diese Veranstaltungen als oft sehr traditionell und altmodisch. Sie sei froh darüber, dass in den letzten Jahren immer mehr moderne iranische Kunst- und Kulturveranstaltungen in Israel stattfänden (vgl. Lila Oktober 2017: 1). Für die meisten Interviewpartnerinnen der dritten Generation blieb das iranische Leben also Teil von Familienveranstaltungen, Hochzeiten und Sabbat-Dinnern (vgl. Mal November 2017: 1).

Des Weiteren nutzen manche dieser Frauen die Beschäftigung mit dem Herkunftsland der Eltern, um die eigene Identität zu finden. Lila bezeichnete sich selbst als „*in between*“ – als zwischen zwei Welten, zwei Heimaten, zwei Lebensstadien (vgl. Lila Oktober 2017: 2f.). Sie

befand sich nicht nur „zwischen“ zwei „Kulturen“, sondern auch zwischen Jugend- und Erwachsenenkultur. Dies ist oft eine zusätzliche Herausforderung für Menschen der zweiten oder dritten Migrant_innengeneration (vgl. Streissler/Tosic 2009: 185).

Eine wichtige Komponente, die eine Verbundenheit zwischen Herkunfts- und Aufnahmeland markiert, ist die Sprache. Fast alle meiner Interviewpartnerinnen konnten sich auf Farsi unterhalten oder die Sprache zumindest verstehen. Mayim sagte, sie genieße es sehr, auf den Levinsky-Markt im Süden Tel Avivs zu gehen und dort mit einem iranischen Marktverkäufer Farsi zu sprechen. Sie selbst habe nicht viele iranische Freund_innen in Israel, so komme sie selten dazu, die Sprache anzuwenden. Ansonsten praktiziere sie sie nur mit ihrer Mutter. Als ich sie fragte, ob sie die Sprache ihrem Kind beibringen möchte, (Mayim war zu dem Zeitpunkt des Interviews schwanger) entgegnete sie:

“To my child ... wow ... that’s a good question. I would love to teach it to my child ... Hahaha ... but I don’t know how I can do it, because if you are teaching, I believe this, if you are teaching your child a language you need to talk with him this language and if ... it will be kind of awkward, because my main language is Hebrew. And I am a very comuni... like I speak a lot. Hahaha and I use my Hebrew very good, but it’s a good question. I have to think about it.” (vgl. Mayim April 2017: 4)

Die Sprache stellt eine Verbindung zu sozialen Beziehungen im Iran und auch zu Medien dar. Die Weitergabe dieser Fähigkeit an die nächste Generation eröffnet die Möglichkeit, die Traditionen des Herkunftslandes der Eltern oder Großeltern in das eigene Leben aufzunehmen. Durch das Beherrschen einer gemeinsamen Sprache können sich meine Interviewpartnerinnen mit anderen Iraner_innen, sei es in Israel oder im Iran, verständigen. Dadurch wird ein Zusammenhalt und ein Zugehörigkeitsgefühl zu einer sozialen Gruppe hergestellt. Außerdem ermöglicht sie Medien, wie Literatur, Filme, Musik, etc. verstehen zu können. Besonders für Lila, die gerne iranische Gedichte liest, ist dieser Faktor wesentlich (vgl. Lila Oktober 2017: 2). Die iranische Filmindustrie ist ein weiteres kulturelles Medium, das häufig von iranischen Migrantinnen in Israel rezipiert wird. Mara sieht sich gerne iranische Spielfilme an, die nach der Revolution gedreht wurden. Dadurch kann sie sich vorstellen, wie das Leben heute im Iran ist, wie die Straßen aussehen und wie sich die Akteur_innen bewegen (vgl. Mara Juli 2017: 6). Auch Noah sprach davon, dass sie sich diese Filme ansehe und sich dann vorstelle, sie würde selbst auf den Einkaufsstraßen Teherans entlang spazieren und wäre Teil der Szene im Film

(vgl. Noah, April 2017: Feldnotiz). Filme werden also verwendet, um sich an einen anderen Ort zu versetzen, sich vorstellen zu können, wie das Leben im Herkunftsland heute ist und sich romantisierend auszumalen, wie es wäre, würde man immer noch dort leben können. Diese Vorstellungen sind lediglich imaginiert und haben nichts mit der tatsächlichen Realität zu tun, wie das Leben im Iran für meine Interviewpartnerinnen als marginalisierte Gruppe wirklich wäre.

Alle genannten kulturellen Güter und Medien, die ich im oberen Abschnitt erwähnte, spielen eine nostalgische Rolle für meine Interviewpartnerinnen. Vor allem die erste Generation verwendet Nostalgie, um sich in romantischer Form an das Leben im Herkunftsland zurückzuerinnern. Dadurch werden all jene negativen Elemente, die meine Interviewpartnerinnen schließlich zur Flucht nach Israel zwangen, von den positiven überdeckt. Der Begriff Nostalgie kommt von den griechischen Wörtern „nostos“ (nach Hause) und „algos“ (Schmerz). Der Schmerz bei dem Gedanken an das Zuhause impliziert eine Sehnsucht nach Heimat (vgl. Blunt/Dowling 2006: 212). Um sich von den negativen Seiten des Herkunftslandes abzugrenzen, distanzierten sich viele meiner Interviewpartnerinnen bewusst von der iranischen Politik und vermieden es so weit als möglich, sich damit zu beschäftigen. Chaya begründet das damit, dass sich die Politik des Iran aktiv gegen Israel, gegen Jüdinnen und Juden und gegen Frauen richte. Für sie, wie für viele andere Exil-Iranerinnen, ist es einfacher, sich auf die positiven und unverfänglichen Bereiche des Irans zu beziehen. Abgesehen davon ist Politik nicht das Einzige, was das Land zu bieten hat (vgl. Chaya April 2017: 8).

Ich beschrieb in diesem Kapitel unterschiedliche kulturelle Güter, die meine Interviewpartnerinnen vom Herkunftsland ins Aufnahmeland mitnahmen. Wie Menschen, können auch Dinge, Praktiken und Traditionen migrieren und eine neue Verortung finden. An dieser Stelle stellt sich mir die Frage was Heimat überhaupt ist. Was ist Zuhause? Wo ist man Zuhause? Und was macht ein Zuhause aus? Nach Dowling und Blunt wird ein Zuhause jeden Tag neu konstruiert und verändert. Es ist kein fixer Ort, der immer gleich erscheint. Durch alltägliche Praktiken wird ein Zuhause konstruiert und rekonstruiert. Solche Praktiken sind materielle Güter, die mit Emotionen aufgeladen wurden und eine Imagination der Gegenwart schaffen, die eine Verbindung zwischen alter und neuer Heimat darstellt, sodass ein Zuhause konstruiert wird (vgl. Blunt/Dowling 2006: 254). So existiert „Zuhause“ oft nur in unseren eigenen Imaginationen (vgl. Blunt/Dowling 2006: 213). Eine derartige Praktik kann zum

Beispiel das Gestalten der Wohnung sein, Fotos, die an frühere Zeiten erinnern (vgl. Blunt/Dowling 2006: 254) oder das gemeinsame Zubereiten von Speisen, die in diesem Fall an den Iran erinnern. Durch das Essen wird eine Zugehörigkeit zum Herkunftsland markiert. Oft werden Praktiken, materielle Kulturen und Essenszubereitungen zwischen Herkunfts- und Zielland vermischt. Nicht immer wird die Küche aus dem Herkunftsland gekocht, aber zum Beispiel bei bestimmten Feiern, die mit dem Herkunftsland in Verbindung stehen, gewinnt sie an Bedeutung (vgl. Blunt/Dowling 2006: 216f.).

Im nächsten Abschnitt werde ich zwei Beispiele darlegen, wie Kunst zur Behandlung von emotionalen Schwierigkeiten und Traumata verwendet werden kann. Dies ermöglicht in jenen Fällen, dass die Interviewpartnerinnen mit dem Iran über das eigene Kunstschaffen in Verbindung bleiben können und traumatische Erlebnisse, die mit diesem in Zusammenhang stehen, überwunden werden können.

12.1. Traumabewältigung durch Kunst

Ich beschrieb zuerst, dass einige meiner Interviewpartnerinnen sich dafür entschieden, sich nicht mit der Politik und den negativen Seiten des Irans auseinanderzusetzen zu wollen. Dies kann eine Art Verdrängung darstellen, um mit den eigenen negativen Erfahrungen besser umgehen zu können. Durch die Veränderungen, die im Iran stattfanden, wurden meine Interviewpartnerinnen zur Flucht gezwungen und erfuhren dadurch teilweise Traumatisierungen, die bis heute andauern. Esther sprach sehr offen mit mir darüber. Sie und andere Interviewpartnerinnen fanden Wege, um mit jenen Traumata umzugehen (vgl. Esther Juli 2017: 15). Die Musik half Esther, mit ihren Erfahrungen fertigzuwerden. Nach ihrer Scheidung begann sie, wie vor ihrer Hochzeit, zu singen und unterrichtet seitdem auch in einer Musikschule persischen Gesang. Außerdem singt sie in einer Band, die öfters in Jerusalem auftritt. Zudem veranstaltet sie von Zeit zu Zeit Musikabende bei sich zu Hause. Dabei lädt sie Freund_innen zum gemeinsamen Musizieren ein. Durch die Verbindung zur iranischen Musik ist ihr Leben mit ihrer alten Heimat ausgefüllt. Trotz der traumatisierenden Erfahrungen, die sie dort machte, hält sie in Israel die Beziehung zum Iran aufrecht (vgl. Esther Juli 2017: 19).

Esther ist nicht die einzige meiner Interviewpartnerinnen, die Kunst als Vehikel zum Ausdruck von Emotionen verwendet, um ihr eigenes Trauma zu überwinden und dennoch mit dem Iran

in Verbindung bleiben zu können. Chana ist bildende Künstlerin. Sie verbrachte ihre Kindheit im Iran und floh im Jugendalter mit ihren Eltern nach Israel. Ihre Bilder und Kurzfilme beschäftigen sich hauptsächlich mit dem Thema der Immigration; vor allem mit *cultural memories*. Darunter versteht sie, dass Musik, Bilder oder Geschichten eine bestimmte Erinnerung oder ein bestimmtes Gefühl bei Migrantinnen hervorrufen. Eines ihrer Werke, das den Namen Yussef Abbad trägt, besteht aus einer Reihe von Installationen und Kurzfilmen. Zu seiner Erstellung beauftragte sie eine amerikanisch-iranische Freundin, nach Teheran zu reisen und dort, unter ihrer Anweisung über das Telefon, spezifische Orte zu filmen, die für Chana in ihrer Kindheit von Bedeutung waren. Dadurch, dass Chanas Stimme und ihre Anweisungen in den Filmen zu hören sind, erscheint es, als wäre sie selbst anwesend. So konnte sie virtuell die geographische und politische Grenze überschreiten. In den Filmen sieht man ihre alte Nachbarschaft, ihr Wohnhaus und einen kleinen Supermarkt. Man sieht den Weg von ihrem Haus in die Schule, den Hof der Schule und deren Schüler_innen. In einem anderen Ausschnitt wurde das Kino gefilmt, das sie als Kind gerne besuchte. Die Kamera vollführte so einen Spaziergang durch Chanas Kindheitserinnerungen. Die Orte hatten sich verändert und blieben doch die gleichen (vgl. Chana April 2017: 4). Das Projekt wurde 2014 im *Tel Aviv Museum of Art* als Einzelausstellung veröffentlicht (vgl. Homepage der Künstlerin³⁰).

Für ein anderes Langzeitprojekt filmt sie jedes Jahr ihren Vater, wie er ein spezielles iranisches Lied anhört und währenddessen weint. Das Video zeigt ihren Vater in Nahaufnahme. Die Kamera bewegt sich nicht und sein Blick ist beinahe die gesamte Zeit starr nach vorne gerichtet. Das Lied erweckt eine Erinnerung bei ihrem Vater, die mit Emotionen verbunden ist und Sehnsucht in ihm hervorruft (vgl. Chana April 2017: 4).

Chanas Werke spiegeln Trauer über das Verlassen des Heimatlandes wieder, sowie Stillstand und Neudeutungen. Sie kann in der heutigen Realität den Iran nicht besuchen, so macht sie es virtuell durch das Auge der Kamera einer Freundin, die dafür den „richtigen“ Reisepass besitzt. Chana verwendet ihre Kunst als Ausdruck ihrer emotionalen Empfindungen über den Iran, das Verlassen ihres Zuhauses und das Leben in Israel. Sie sehnt sich, wie all meine Interviewpartnerinnen, danach, eines Tages in den Iran zurückzukehren. Da dies heute noch nicht möglich ist, verwendet sie andere Vehikel dafür, um ihre Gefühle besser verarbeiten zu können.

³⁰ Aus Gründen der Anonymisierung wird der Name der Homepage nicht genannt.

Ich erläuterte soeben, wie durch Kunst reale Grenzen überschritten werden können und wie diese manchen meiner Interviewpartnerinnen hilft, gemachte traumatische Erfahrungen zu überwinden. Im nächsten Kapitel werde ich ebenfalls auf die Überschreitung von geographischen Grenzen eingehen und beschreiben, wie und ob sich meine Gesprächspartnerinnen dafür entschieden, mit Verwandten und Bekannten im Iran Kontakt zu halten oder neue Freundschaften mit Iraner_innen zu knüpfen.

13. Kontakte in den Iran

In diesem Kapitel werde ich ausführen, wie iranische Migrantinnen in Israel die Kontakte zu ihrem Herkunftsland pflegen. Teilweise leben enge Verwandte oder Bekannte weiterhin im Iran, teilweise mussten sie im Zuge der Flucht alle sozialen Beziehungen hinter sich lassen. Die Restriktionen zwischen den beiden Ländern sind so stark, dass manche Interviewpartnerinnen Angst davor haben, Beziehungen aufrechtzuhalten. Schließlich wird Israel als Staatsfeind angesehen und die Zerstörung des Landes als zentrales Kernelement des Iran verstanden. Die sozialen Medien im Iran werden staatlich überwacht. Die Nähe zu Israel kann infolge dessen rechtliche Konsequenzen mit sich ziehen (vgl. Zimmt 2017: 138). Auch Israel ist selbstverständlich nicht von geheimdienstlichen Überwachungen ausgenommen, jedoch sind die dortigen Konsequenzen vermutlich nicht auf gleiche Ebene mit dem Iran zu setzen (vgl. Esther Juli 2017: 19). Andere suchen dennoch über Social Media aktiv nach Kontakten in den Iran und gehen davon aus, dass es Wege gibt, mit ihrem Herkunftsland in Verbindung zu treten (vgl. Salome Juli 2017: 7f.; vgl. Jona Juli 2017: 3f.).

Ich werde nun zuerst auf die Ängste und Gefahren eingehen, die mit der Kontaktaufnahme zwischen Israel und dem Iran verbunden sind und wie diese von meinen Interviewpartnerinnen empfunden wurden. Danach werde ich ausführen, wie andere dennoch Beziehungen in den Iran aufrechterhalten, um wen es sich dabei handelt, auf welche Art sie kommunizieren und wie neue Freundschaften geknüpft werden, um mit dem Herkunftsland in Verbindung zu bleiben.

13.1. Gefahren/Ängste

Ich werde nun die Empfindungen all jener Interviewpartnerinnen ausführen, die aus Angst vor dem Regime keine Kontakte in den Iran aufrechterhalten möchten. Wie in der Einleitung des Kapitels erwähnt, werden im Iran soziale Netzwerke und Medien staatlich kontrolliert und teilweise deren Nutzung verboten. So wurde beispielsweise im Mai 2018 die Nutzung von Telegram, ein im Iran stark verbreiteter, verschlüsselter Chat-Kanal, verboten. Wer das Netzwerk dennoch weiter nutzte wurde strafrechtlich verfolgt (vgl. Krüger 2018). Das Verbot wurde schließlich zwar wieder aufgehoben, jedoch konnte im August festgestellt werden, dass der iranische Geheimdienst Zugriff auf die Daten und Kommunikationen der Nutzer_innen erlangt hatte (vgl. URL 2018). Immer wieder wird vom Regime diskutiert, ein nationales Internet einzurichten, das unter permanenter staatlicher Kontrolle stehen sollte (vgl. Krüger 2018). Auch die Nutzung anderer sozialer Medien ist im Iran relativ eingeschränkt. Während meines Forschungsaufenthaltes im November 2017 erhielt ich eine Kontaktadresse zu einer im Iran lebenden Frau, die sich, wie mir berichtet wurde, für das Judentum interessierte. Ich kontaktierte sie über Facebook und wollte mit ihr einen Skype-Termin vereinbaren, da auch sie Interesse an einer Zusammenarbeit mit mir hatte. Kurze Zeit darauf brachen im Iran die ersten Proteste gegen das Regime aus. Die Frau antwortete lange Zeit nicht mehr und wie sie mir später mitteilte, wurde die Nutzung von Facebook und Skype eingeschränkt. Sie fürchtete, unsere Konversation könne überwacht werden. Diese Erfahrung verdeutlichte auch die diesbezüglich berechnete Angst meiner Interviewpartnerinnen. Da Israel als Staatsfeind des Iran gesehen wird, wird auch jegliche Art der Kontaktaufnahme zwischen den beiden Ländern missbilligt. Vor allem Jüdinnen und Juden, die im Iran ohnehin antisemitischen Diskriminierungen und Vorurteilen ausgesetzt sind, haben hierbei mehr zu befürchten. Dennoch empfanden vergleichsweise wenige meiner Interviewpartnerinnen Angst, Verbindungen in den Iran aufrechtzuhalten. Diese ist nicht immer auf persönlicher Ebene zu verstehen – so fürchtete Chaya beispielsweise, aufgrund staatlicher Überwachung, unbeabsichtigt Informationen an den Geheimdienst weiterzugeben (vgl. Chaya April 2017: 9). Andere hatten jedoch Angst, persönlich angegriffen zu werden. Welche Konsequenzen genau bestehen könnten, konnten mir meine Interviewpartnerinnen nicht sagen (vgl. Mayim April 2017: 3). Vor allem treten aber derartige Ängste auf Seiten der iranischen Bevölkerung auf. Sheva erzählte mir von einem Erlebnis bei einem Seminar in Hamburg, an dem sie als PhD-Studentin teilnahm. Dort merkte sie erstmals, wie glücklich sie sich schätzen konnte, dass ihre Eltern damals beschlossen, nach Israel zu migrieren. An dem Seminar nahmen 50 Prozent

Iraner_innen und 50 Prozent Israeli_nnen teil. Sie verstand sich mit einigen der Iraner_innen gut, doch sie konnte den Kontakt mit ihnen nicht halten, da diese Angst davor hatten, einer Israelin ihre Telefonnummer zu geben oder mit ihr auf Facebook befreundet zu sein. Sheva meinte, sie hatten Angst vor allem. Sie waren vor den anderen Studierenden, vor den Professor_innen und vor sich selbst eingeschüchtert. Es ereignete sich einige Zeit davor ein Vorfall, bei dem ein Professor, der an ihrer Universität im Iran unterrichtete, seine Anstellung verlor, da er an einem akademischen Seminar in der Türkei teilnahm, das mit Israel in Kooperation stand. Daher kam auch die Angst der Studierenden: „*Thank god, I am here.*“ (vgl. Sheva November 2017: 5)

Im nächsten Abschnitt werde ich erläutern, wie von anderen Interviewpartnerinnen, die den Großteil der Befragten darstellen, dennoch Möglichkeiten gefunden werden, mit Verwandten oder Bekannten im Iran zu kommunizieren.

13.2. Aufrechterhaltung von Beziehungen in den Iran

Ich konnte durch meine Interviews feststellen, dass insbesondere Frauen der ersten Generation in häufigem Austausch mit im Iran lebenden Personen stehen. Es ist anzumerken, dass hier die Nähe des Beziehungsgrades eine Rolle spielt. Frauen, die keine engen Bekannten im Iran haben, werden sich um diese selbstverständlich weniger bemühen als all jene, die nahestehende Personen im Iran zurücklassen mussten. Zumeist wird Kontakt über das Telefon oder über Skype gehalten, je nachdem, ob dies zurzeit im Iran möglich ist oder durch die Regierung eingeschränkt wird. Esther erzählte, dass sie in Israel öfters iranische Musikabende mit Freund_innen und Verwandten veranstaltet. Manchmal schaltet sie dazu Skype ein und ihre Bekannten im Iran können so virtuell an den Veranstaltungen teilhaben. Sie musizieren ebenfalls und so wirkt es, als wären sie anwesend, auch wenn sie sich in Wirklichkeit im Iran befinden: „*The government can't do anything to stop the people from connecting you know.*“ (Esther Juli 2017: 19)

Möchte man zwischen Israel und dem Iran über Briefe kommunizieren, ist dies sehr kompliziert. Da zwischen den beiden Staaten keine Postverbindung besteht, müssen die Briefe über ein anderes Land weitergeschickt werden (vgl. Ava Juli 2017: 8).

Lilas Großmutter, ihre Cousinen und ihre Tante leben im Iran. Lila steht vor allem mit ihren Cousinen in Kontakt. Ihre Großmutter kam einmal auf Besuch nach Israel. Sie flog in die Türkei, um dort ein Visum ausgestellt zu bekommen, sodass sie von der Türkei aus nach Israel fliegen konnte. Lila erzählte mir, es gäbe ein Abkommen zwischen der Türkei und Israel, das Besuche möglich machte. Meine Interviewpartnerin meinte aber auch, dass eine Reise nach Israel womöglich für jüngere Frauen und vor allem Männer dennoch gefährlich wäre. Lila nach zu urteilen, würde ihrer Großmutter aufgrund ihres Alters und ihres Geschlechts nichts passieren. Für Lila wäre es ein Traum, ihre Cousinen, denen sie noch nie begegnet war, einmal zu treffen. Sie hatten früher manchmal darüber gesprochen, sich in der Türkei zu verabreden, doch ihre Cousinen hätten Angst davor, das Regime könnte herausfinden, dass sie sich getroffen hatten und sie dafür bestrafen. Es könnte impliziert werden, dass sie die Existenz Israels befürworten und selbst dorthin migrieren möchten. An dieser Stelle wird deutlich, wie die Realitäten von den Cousinen und Lila auseinandergehen. Ihre Cousinen sind um einiges vorsichtiger als Lila. Sie wuchsen damit auf, vorsichtig sein zu müssen, dass es Grenzen gibt, die nicht überschritten werden sollten und die zu überschreiten zu Gefahren führen würden. Lila wuchs in Israel auf, einer Demokratie, in der man sich frei bewegen kann, wo die Freiheit so selbstverständlich geworden ist, dass man aufhört vorsichtig zu sein. Lila sagte, es mache sie traurig, dass ihre Verwandten immer noch im Iran lebten. Sie wüssten nicht, was wirkliche Freiheit ist. Sie denken, dort ein gutes Leben zu haben und frei zu sein, doch sie kennen eben nur die Art von Freiheit, die sie gewohnt sind (vgl. Lila Oktober 2017: 1).

13.3. Suche nach neuen Beziehungen in den Iran

Im vorherigen Unterkapitel beschrieb ich, wie Personen, trotz Schwierigkeiten versuchen, mit nahestehenden Bekannten und Verwandten in Verbindung zu bleiben. Nun werde ich darauf eingehen, wie manche andere, die diese Kontakte nicht mehr haben, versuchen, neue Beziehungen in ihrem Herkunftsland aufzubauen, um mit diesen in einen kommunikativen Austausch zu treten. Es wird versucht, über soziale Netzwerke, wie Facebook-Gruppen, Verbindungen mit Iraner_innen aufzubauen. Diese Bekanntschaften wurden von meinen Interviewpartnerinnen als Freund_innen bezeichnet, auch wenn sie nur online mit ihnen kommunizieren können (vgl. Jona Juli 2017: 3f.). Nicht immer standen die Beziehungen, die dadurch entstanden, in einem positiven Licht. Salome erzählte, mit antisemitischen Vorurteilen konfrontiert worden zu sein. Anfangs versuchte sie, darauf einzugehen und die Menschen von

etwas anderem zu belehren. Da sie jedoch keinen Erfolg hatte, beschloss sie, die Kontakte abubrechen und nicht weiter zu versuchen, mit dem Herkunftsland verbunden zu sein (vgl. Salome Juli 2017: 7f.).

Ich beschrieb in diesem Kapitel, wie iranische Migrantinnen in Israel versuchen, Beziehungen in das Herkunftsland zu erhalten und aufzubauen. Dabei müssen sie Grenzen überschreiten und etwaige Ängste überwinden. Risiken einer geheimdienstlichen Kontrolle sind allgegenwärtig und werden zumeist nur in Kauf genommen, wenn es sich um nahestehende Personen handelt. Nur manche Interviewpartnerinnen suchen aktiv nach Möglichkeiten, Freundschaften mit Iraner_innen zu knüpfen, um dadurch eine stärkere Verbundenheit mit dem Herkunftsland zu erzielen. Diese Beziehungen haben jedoch nicht immer nur positive Aspekte, da es passieren kann, mit antisemitischen Diskriminierungen konfrontiert zu werden.

Im nächsten Kapitel möchte ich die unterschiedlichen Identitäts- und Diskriminierungsmuster erläutern, die meine Interviewpartnerinnen erfahren. Ich werde auf deren Überschneidungen, Eigen- und Fremdwahrnehmungen eingehen, sowie auf Handlungsstrategien, um Diskriminierungen zu umgehen.

14. Multiple Identitäten

In diesem Kapitel wird beschrieben, wie meine Interviewpartnerinnen ihre eigene Identität bezeichneten, welche Aspekte diese beinhaltet und wie sie sich situativ verändert. Außerdem werden die damit einhergehenden Diskriminierungserfahrungen erläutert und wie sie mit diesen umgehen. Es wird hierbei ausschließlich auf die Identitätskonstruktionen eingegangen, die mit Nationalität, Religion und Gender in Verbindung stehen.

Bar sprach von selbst die unterschiedlichen Identitätskonstruktionen an, die ihr inne leben (vgl. Bar Jänner 2017: 12).

“I think I choose my Jewish identity because I can speak Hebrew and I live in Israel. You know, because we have those three identities. I am Iranian, I am American and I am Jewish.” (Bar Jänner 2017: 12)

Bar erklärte, wie sich ihre Identitäten stets je nach Aufenthaltsort verändern. Ist sie in Amerika, dem Land in dem sie aufwuchs, so wird sie als Iranerin wahrgenommen. Sie hat dort viele iranische Freund_innen, mit denen sie sich auf Farsi unterhält. In Amerika, besonders Los Angeles, ist die iranisch-jüdische Community viel enger miteinander verbunden als in Israel. In Israel jedoch wird Bar als Amerikanerin angesehen. Ihr Akzent ist amerikanisch, sie ist dort aufgewachsen und von dort aus nach Israel emigriert. In Israel hat sie nur eine iranische Freundin (vgl. Bar Jänner 2017: 12f.). Bar hat vor allem Probleme, ihre iranische Identität auszuleben und zu akzeptieren (vgl. Bar Jänner 2017: 12f.).

“So I look sometimes old Iranian films and those things, but there is something in me, some block in me and I don’t know what it is. I don’t know if it is because of the age I left. (...) For me I think there is this block, because I was too young to understand it, but I was born into it. So, I have this difficulty to connect to my Iranian side.” (Bar Jänner 2017: 12)

Meine Interviewpartnerin war zwei Jahre alt, als sie mit ihrer Familie nach Amerika floh. Sie wurde drei Jahre nach der Revolution geboren, kurz nachdem der Iran-Irak Krieg ausbrach: *“I was born between, anyways, during a pretty intense time there. So, it was like a war is on basically. So, when I was born, I was literally born in a bomb-shelter.”* (Bar Jänner 2017: 1)

Sie konnte damals noch nicht verstehen, warum ihre Familie plötzlich das Land verließ und was um sie herum geschah. Sie war jedoch alt genug, um ihre Umgebung wahrzunehmen und sich an speziell prägende Ereignisse erinnern zu können. Ihr Bruder hingegen war älter als sie. Er konnte verstehen was passierte und die Informationen, die er aufnahm, besser als Bar verarbeiten. Heute ist er dem Interview zufolge, stärker mit der iranischen Kultur verbunden als Bar (vgl. Bar Jänner 2017: 12).

Bar sprach zu Beginn von drei Identitäten, die sie innehat – Sie ist Amerikanerin, Jüdin und Iranerin. Dem fügte sie an einer späteren Stelle des Interviews noch eine weitere Kategorie hinzu, nämlich die Identität, eine Frau zu sein:

”And I realise that all my identities, none of my identities is ever more attacked than my identity as a woman. Not my Judaism, not my Persian, not my American. Nothing is held against more than being a woman. The discrimination you get as a woman is bigger than any other discrimination in life. (...) And you can ask every woman of every race. I think they will gonna tell you that their ... their ... sexism is the most exploited of any like attacked of any other category.” (Bar Jänner 2017: 20)

Bars Interpretation nach, werden Frauen erzogen, innerhalb der eigenen Gruppe Kritik zu üben und sich nicht mit anderen Frauen zu solidarisieren. So kann die männliche Vorherrschaft aufrechterhalten bleiben. Würden sich Frauen als Gruppe zusammenschließen und damit aufhören zu akzeptieren, sich den Männern unterzuordnen, wären sie eine derart starke Gruppe, dass eine gesellschaftliche Revolution möglich wäre. Dies müsste jedoch von den Frauen erkannt werden und diese müssten an sich selbst arbeiten, bis sie an dem Punkt angelangt sind, der eine weibliche Solidarisierung erlaubt. Bar meinte außerdem, dass sich Frauen, aus Angst vor Veränderungen, immer noch freiwillig Männern unterordnen würden (vgl. Bar Jänner 2017: 20ff.). Dies führe dazu, dass die Welt von Männern organisiert ist. Solange diese Macht haben, könne eine institutionelle und gesellschaftliche Veränderung schwer stattfinden (vgl. Bar Jänner 2017: 22). Eine Personengruppe als „anders“ zu konstruieren sei für den Machterhalt des bestehenden Systems wesentlich. Als durch Emanzipation der Frau ein Assimilationsprozess stattfand, wurde gesamtgesellschaftlich die Abgrenzung und

Fremdzuschreibung verstärkt, um die hierarchische Ordnung zwischen Mann und Frau aufrechtzuerhalten (vgl. Stögner 2008: 14).³¹

„We are treated like property. And I don't care about your history, about your religion, about what your tradition says. You cannot treat a group of people like your property. If we don't see people as humans there is something defective about your System.“ (Bar Jänner 2017: 22)

Bar geht in diesem Zitat darauf ein, dass Frauen überall auf der Welt diskriminiert werden. Der Grad der Diskriminierung variiert jedoch. Wenn Frauen beispielsweise aufgrund ihres Geschlechts per Gesetz nicht Autofahren dürfen, handelt es sich um einen stärkeren Grad der Diskriminierung als etwa in Europa. Dennoch werden Frauen auf der ganzen Welt diskriminiert und stehen global gesehen hierarchisch unter der männlichen Bevölkerung. Bar spricht sich gegen den gängigen Kulturrelativismus³² aus, der besagt, dass beispielsweise iranische Frauen in ihrem Herkunftsland keine Rechte haben, dies jedoch durch die Kultur des Landes erklärbar ist. Dadurch werde die Diskriminierung an Frauen im Iran von außen nicht nur verharmlost, sondern auch legitimiert (vgl. Bar Jänner 2017: 22). Ein solcher Kulturrelativismus wird vor allem der politisch linken Bewegung vorgeworfen (vgl. Maani 2017).

Bar argumentiert, dass die Diskriminierung an Frauen weltweit bekämpft werden müsse. Es sei gleichgültig welche Herkunft eine Person habe, welcher Religion sie angehöre und welche Traditionen sie erfahren habe – Sexismus könne nicht durch die jeweilige Kultur legitimiert werden, da jegliche Art von Diskriminierung illegitim sei (vgl. Bar Jänner 2017: 22).

Auch für Sema ist ihr Geschlecht ein wesentlicher Teil ihrer Identität, der von starker Diskriminierung betroffen ist. Sie meint, dass sie vielleicht durch ihre Identität als Mizrachi aufmerksamer auf jegliche Art von Diskriminierung wurde und somit das Bewusstsein für ihr Geschlecht an Bedeutung gewann. Sema versteht sich selbst als Feministin und nennt mir „Gender“ als entscheidendstes Identitätsmerkmal, das allgegenwärtig sei (vgl. Sema Oktober 2017: 3).

³¹ Hier wird erkenntlich, dass Frauen, obwohl sie gesellschaftlich als schwach und vom männlichen Geschlecht abhängig gesehen werden, dennoch die Möglichkeit der Machtübernahme gegeben wird. Das gleiche doppeldeutige Phänomen sieht man auch in der Konstruktion des Jüdischen. Im Gegensatz zum Rassismus wird der Jude und die Jüdin zum einen als schwach und zum anderen als übermächtig und für das System gefährlich wahrgenommen. Somit wird deutlich, dass es sich lediglich um eine Konstruktion des Fremden, nicht aber um eine gesellschaftliche Tatsache handelt (vgl. Stögner 2008: 13).

³² Kultureller Relativismus wird als Gegensatz zum Universalismus gesehen und weist darauf hin, Kulturen nur aus ihrer eigenen Geschichte und ihren eigenen Handlungen heraus verstehen zu können. Dabei passiert es leicht, dass „Rasse“ durch „Kultur“ ersetzt und so ein nach außen legitim wirkender Rassismus geschaffen wird (vgl. Benl 2017: 51).

In den anderen Interviews, die ich führte, wurde verstärkt auf ethnisch-religiöse Identitätskategorien eingegangen. Beispielsweise haben für Yardena nationale Zuschreibungen aufgrund ihres ideologischen Verständnisses wenig Bedeutung, dennoch macht auch sie sich Gedanken darüber, wie sie sich nach außen präsentiert und welche Kategorie sie wann und wo in den Vordergrund treten lässt. Sie selbst würde sich als Israelin sehen, da sie in Israel geboren und aufgewachsen sei. Sie würde nur durch den persischen Tanz, den sie praktiziert, mit dem Herkunftsland ihres Vaters konfrontiert. Dennoch stelle sie sich im Ausland als Perserin vor, die in Israel lebe. Sie müsse sich weniger erklären, wenn sie sage, sie sei Perserin, meint sie. Würde sie sich als Israelin vorstellen, müsse sie sich zumeist auf eine Diskussion über den israelisch-palästinensischen Konflikt einlassen. Es störe sie, wenn Nicht-Israelinnen und Nicht-Israelis das Gefühl haben, alles über ihr Geburtsland zu wissen, auch wenn sie selbst noch nie dort gewesen waren. Yardena selbst vertritt die rechte Regierung in Israel nicht und interessiert sich nicht für Politik, dennoch müsse sie im Ausland politisch werden, sobald sie ihre Herkunft Preis gäbe (vgl. Yardena Oktober 2017: 1f.). Der doppelte Standard Israels werde ersichtlich, da es bei keinem anderen Herkunftsland automatisch zu einer Situation der Rechtfertigung und einer politischen Diskussion kommen würde. Israel werde sofort mit einem Konflikt assoziiert, für den sich seine Bewohner_innen zu rechtfertigen hätten, da das Land ansonsten an Legitimität verlieren würde. Bei Personen aus anderen Staaten, wie beispielsweise China, Kuba oder dem Iran (wie an der Ausführung Yardenas ersichtlich wird) sei dies nicht der Fall, auch wenn die Menschenrechtsverletzungen in jenen Ländern um einiges höher sind als in Israel (vgl. Sharansky 2004). Während die Selbstbezeichnung als Israelin negativ konnotiert werde, problematisiert und politisiert werde, erfahre die Selbstdarstellung als Perserin eine positive Assoziation (vgl. Yardena Oktober 2017: 2).

Yardena sprach davon, wie sie sich im Ausland darstellt. Leah geht mehr auf ihre Eigenbezeichnung innerhalb von Israel ein. Sie beschloss vor einigen Jahren, stolz auf ihre iranische Identität zu sein. Auch wenn sie selbst nie direkte rassistische Diskriminierung in Israel erfuhr, verbarg Leah in der Vergangenheit ihre iranische Herkunft vor anderen Israelinnen und Israelis. Mizrachim würden als konservativ angesehen. Sie würden mit Araber_innen gleichgesetzt. Leah störten diese Assoziationen, weshalb es ihr lieber war, nicht als Iranerin und damit Mizrachim wahrgenommen zu werden. In den letzten Jahren veränderte sich das Selbstbild der 30-Jährigen (vgl. Leah April 2017: 7). Leah bezeichnet sich selbst heute als Iranerin. Sie fühle eine Verbindung zu dem Herkunftsland ihrer Großeltern (vgl. Leah April 2017: 4). Durch diese Selbstanerkennung ihrer iranischen Identität veränderte sich auch ihr Stil und ihr Auftreten. Leah erklärte mir, sie lege Wert darauf als Iranerin erkannt zu werden. Sie

meinte, es gäbe einen spezifischen „iranischen Kleidungsstil“. Sie trägt beispielsweise auffallenden Goldschmuck. Die Art, wie sie sich anzieht und wie sie sich in der Öffentlichkeit bewegt, lässt auf die Herkunft ihrer Vorfahr_innen schließen (vgl. Leah April 2017: 11). Leah fühlt nicht nur eine Verbindung zum Iran, dem Land das ihre Großeltern 1951 verließen, um in Israel einen neuen Anfang zu machen³³. Sie fühlt sich auch Araber_innen und Palästinenser_innen in Israel näher. Meine Interviewpartnerin sehe äußerlich keinen Unterschied zwischen sich selbst und ihnen. Sie meinte, auch öfters als Palästinenserin wahrgenommen zu werden und so auch strengeren Kontrollen ausgesetzt zu sein. Leah störe dies nicht mehr. Sie sei nun stolz darauf, wo ihre Vorfahren herkamen, was sie erlebten, auf ihre Kultur und ihr Aussehen (vgl. Leah April 2017: 10). Leah und auch Chana meinten, dass sie sich als „westlich“ verstünden, da sie in Israel leben, etwas in ihnen jedoch aus „dem Osten“ käme (vgl. Leah April 2017: 10; vgl. Chana April 2017: 4). Chana drückte diese Auffassung in ihrer Arbeit aus. In einer Bilderserie verwendet die Künstlerin Motive von Moscheen im Iran, die sie eigens interpretiert. Sie erarbeitete diese Komposition durch eine westliche Sichtweise. Chana stellte fest, dass sie selbst „orientalisch“ sei, weil sie im Iran geboren wurde und dort ihre Kindheit verbrachte. Da sie aber die meiste Zeit ihres Lebens in Israel lebt, ein Land das sich selbst zum „Westen“ zählt, ist ihre Identität auch westlich geprägt. Wie nimmt der „Westen“ den „Orient“ wahr? Wie werden Motive verstanden und rezipiert, sodass sie eine neue Darstellung erhalten? Chana ging darauf ein, wie sich Identitäten verändern. Wie durch Migration neue Sichtweisen entstehen und inkorporiert werden, sodass alt Bekanntes eine neue Erscheinung bekommt. Dies verbildlicht sie in ihrer eher „westlichen“ Interpretation iranischer Moscheen (vgl. Chana April 2017: 4).

Sobald Leah Israel verlässt, ändert sich die Art der Diskriminierung, der sie ausgesetzt ist. Sie gewöhnte sich daran, in Israel öfters für eine Araberin gehalten zu werden. Sie lernte es, zu akzeptieren, diesen Aspekt in ihre Identität zu integrieren, damit umzugehen und stolz darauf zu sein, sodass die Diskriminierung für sie beinahe irrelevant wird. Im Ausland sei dies anders. Sie stelle sich dort als Iranerin vor (vgl. Leah April 2017: 6). Genau wie Yardena machte auch Leah die Erfahrung, dass es außerhalb Israels einfacher sei, Iranerin zu sein und nicht Israelin und Jüdin. Sie werde hier oft für eine Muslimin gehalten. Nach 9/11 wurde sie am Flughafen nach New York beispielsweise ebenso wie Muslim_innen speziell kontrolliert. Die Securities schlossen von ihrem Aussehen auf ihre Religion und damit auch auf potentiellen Terrorismus. Sie habe sich auch daran gewöhnt und könne sich darüber amüsieren (vgl. Leah April 2017:

³³ Es kommt häufig vor, dass Migrantinnen der dritten Generation immer noch das Dorf, in dem ihre Großeltern lebten als ihre Heimat bezeichnen (vgl. Blunt/Dowling 2006: 227).

6f.). In Israel wären Muslim_innen die Anderen, das Fremde, die, vor denen man sich nach der Intifada besonders fürchtete. Im Ausland würde sie zu dieser Gruppe gezählt. Sie habe dadurch erfahren, wie irrational die Angst vor dem Anderen sei und wie zufällig die Zuordnung von Menschen in bestimmte Gruppen verlaufe. Unterschiedliche Menschen würden aufgrund von speziellen Merkmalen in eine gemeinsame Gruppe gesteckt und als Einheit betrachtet. Sie seien das Eigene, während alle diejenigen, die außerhalb der Gruppe stehen, als das Fremde aufgefasst würden. Leah wird dadurch ihre iranische Identität besonders bewusst, da sie mit ihnen in eine Gruppe zusammengeschlossen wird, egal welcher Religion sie in Wirklichkeit angehört (vgl. Leah April 2017: 7). Leah lernte, ihre Religion im Ausland zu verstecken. Sie meinte, dass besonders in Europa Antisemitismus stark ausgeprägt sei. Immer wenn sie verreise, verstecke sie den Davidstern, den sie um ihren Hals trägt, um nicht als Jüdin erkannt und mit Israel in Verbindung gebracht zu werden. Besonders in Frankreich, meinte sie, sei es schwer, Jüdin zu sein. Antisemitische Übergriffe auf der Straße seien dort keine Seltenheit (vgl. Leah April 2017: 6). Während sie also mit der rassistischen Diskriminierung in Israel und auf Flughäfen umgehen lernte und sich darüber amüsierte mit Muslim_innen und Araber_innen assoziiert zu werden, versuche sie, der antisemitischen Diskriminierung in Europa aus dem Weg zu gehen. Diese Diskriminierung richtet sich an eine Gruppe, der sie tatsächlich angehört, und ist somit möglicherweise emotionaler aufgeladen. Leah selbst und auch ihre Eltern sind nicht im Iran geboren. Sie ist in Israel aufgewachsen und erfuhr lediglich von ihren Großeltern über ihre Herkunft und ihre Kultur. Dennoch beschäftigt sie sich mit ihrer iranischen Identität und deren Auswirkungen. Aufgrund der Diskriminierung, der sie vor allem im Ausland ausgesetzt ist, wird sowohl ihre iranische, als auch ihre jüdische und israelische Identität sichtbar. Die Bedeutung der Identitätskomponenten verändert sich je nach Situation und Kontext und verliert oder gewinnt somit an Wichtigkeit. An Leahs Beispiel wird sehr gut ersichtlich, wie wandelbar und fluide Identitätskonstruktionen sind. Außerdem, wie Zuordnungen zu sozialen Gruppen oft vollkommen zufällig verlaufen. Dadurch können Identitäten unsichtbar und sichtbar werden. So wie Leah macht sich auch Lila Gedanken über ihre Identitätszugehörigkeiten. Lila versteckt ebenfalls aus Angst vor Diskriminierung und Ablehnung ihre israelisch-jüdische Identität im Ausland (vgl. Lila Oktober 2017: 3). In Israel befinde sie sich in einem geschützten Raum, wo ihr kein Ausschluss aufgrund ihrer religiösen Zugehörigkeit drohe (vgl. ebd., vgl. auch Leah April 2017: 6; vgl. Yardena Oktober 2017: 2f.). Als sie mit ihrer Mutter und ihrer Schwester in Istanbul war, beschlossen sie, auf Farsi miteinander zu sprechen, damit sie nicht als Israelinnen wahrgenommen werden würden. Lila fühlt sich zwischen zwei „Kulturen“ und hat oft Schwierigkeiten, damit umzugehen. Sie kann nicht sagen welcher Teil in ihr mehr Platz

einnimmt – der iranische oder der israelische. Viele ihrer Freundinnen sind Israelinnen und oft wünscht auch Lila sich, einfach „nur“ Israelin zu sein. Sie meint, dass vor allem im Umgang mit Männern ein Unterschied zwischen ihr und ihren Freundinnen bestünde. Sie ist ihnen gegenüber nicht so offen, sie brauche mehr Zeit einen Mann kennenzulernen, bevor sie sich auf ihn einlässt. Auf der anderen Seite sei sie auch nicht wie ihre iranischen Cousinen, die wie sie in Israel leben. Diese gingen nur dann mit einem Mann aus, wenn sie sich vorstellen können, diesen womöglich zu heiraten. Dies sei für sie der einzige Grund sich mit einem Mann zu verabreden. Lila fühlt sich auch ihnen und ihren Einstellungen nicht zugeordnet: „*I am in between.*“ (Lila Oktober 2017: 2)

Diesen Satz verwendete Lila sehr häufig während des Interviews. Sie wollte damit aussagen, dass sie nicht weiß, zu welcher Identität sie sich in spezifischen Situationen bekennen solle. Sie ist einerseits stolz, Iranerin zu sein – sie liebt die iranische Kunst, Dichtung, Musik und Filme. Doch auf der anderen Seite beneidet sie ihre israelischen Freundinnen darum, nicht zwischen zwei „Kulturen“ zu stehen. Viele ihrer israelischen Freundinnen finden ihre Leidenschaft für die iranische Kultur eigenartig. Sie verstehen nicht, warum sich Lila so gerne mit Dichtungen von Hafez beschäftigt, einem im vierzehnten Jahrhundert geborenen iranischen Poeten. Die Auseinandersetzung mit ihren ethnisch-religiösen Identitäten spielt in ihrem Leben zurzeit eine bedeutende Rolle. Lila ist auf dem Weg, hier eine Balance zu schaffen und sich besser verstehen zu lernen (vgl. Lila Oktober 2017: 3). Oft ist es für Migrantinnen der zweiten oder dritten Generation schwierig, sich selbst zu verorten. Sie leben in einem Land, müssen jedoch den Erwartungen der Eltern gerecht werden, die möglicherweise andere Vorstellungen des Lebens haben. Diese beziehen sich häufig auf Kleidung, Freizeitgestaltungen, Genderrollen und die Partnerwahl. Dies führt zu vermehrten Stresssituationen und Selbstfindungsschwierigkeiten dieser Generationengruppe (vgl. Streissler/Tosic 2009: 194).

In diesem Kapitel beschrieb ich unterschiedliche Identitäten meiner Interviewpartnerinnen – wie sie sich verändern, sichtbar- und unsichtbar werden können. Sie sind voneinander durchdrungen und miteinander verwoben. Während Bar und Sema sich vor allem auf ihre weibliche Identität konzentrierten, ging es in den anderen Interviews vor allem um ethnisch-religiöse Identitätskomponenten. Zu beachten ist hierbei, dass alle beschriebenen Interviewpartnerinnen Teil der zweiten oder dritten Generationengruppe sind, wobei es sich bei den meisten von ihnen um Akademikerinnen handelt. Ich denke, dass die Auseinandersetzung

mit der eigenen Identität jedoch auch etwas mit einem Selbstfindungsprozess zu tun hat, der vermutlich im zunehmenden Alter weniger Platz einnimmt. Für Lila war es ein sehr wichtiges Thema, da sie ihren eigenen Aussagen nach Probleme hat, wo sie sich selbst verorten möchte. Sie war außerdem die jüngste meiner Interviewpartnerinnen. Auch Leah meinte, erst seit Kurzem im Reinen mit ihrer iranischen Identität zu sein (vgl. Leah April 2017: 7). Yarden, Leah und Lila waren meine jüngsten Interviewpartnerinnen. Dies lässt vermuten, dass sie den Prozess der Selbstfindung und Selbstentwicklung noch eher zulassen als Frauen einer gehobeneren Altersgruppe.

Es war interessant festzustellen, dass sich meine Interviewpartnerinnen über mögliche Diskriminierungen im In- und Ausland bewusst waren und so selbst ihr Auftreten veränderten, um diesen aus dem Weg zu gehen oder aber Strategien zu finden, damit umzugehen. Während im Ausland häufig antisemitische Diskriminierungen auftreten, sind es im Inland rassistisch bedingte Ausgrenzungsmechanismen.

Durch die Strategien, die meine Interviewpartnerinnen entwickelten, können sie rassistischen und antisemitischen Diskriminierungen aus dem Weg gehen, indem sie die eigene Identitätszuschreibung verändern – was keineswegs ein Idealfall ist – die Identität als Frau kann dem hingegen nicht versteckt werden. Sie ist allgegenwärtig und immer mit negativen oder positiven Diskriminierungen verbunden (vgl. Bar Jänner 2017: 20).

15. Conclusio

Die vorliegende Arbeit beschäftigte sich mit den multiplen Identitätskonstruktionen iranischer Jüdinnen in Israel. Der Fokus lag hierbei auf den Kategorien „Gender“, „Race“, „Class“ und „Jewishness“. Diese veränderten sich vor allem durch die sozio-politischen Umstände im Iran und die Migration nach Israel.

Es wurden zunächst meine methodischen und theoretischen Zugänge erläutert, sowie historische Umstände des Herkunftslandes meiner Interviewpartnerinnen beschrieben. Schließlich legte ich meine empirischen Daten dar und präsentierte unterschiedliche Aspekte, die aus den Interviews hervorgingen.

In meiner Darlegung ging ich chronologisch vor und beschrieb anfangs die Erinnerungen iranischer Jüdinnen an die Lebensumstände unter Reza Schah Pahlavi. Zu dieser Zeit wurden religiöse Unterschiede zwischen Iraner_innen im öffentlichen Rahmen nicht ausgehandelt. Somit befand sich die Kategorie „Jewishness“ im Hintergrund. Dennoch war der Iran von antisemitischen Vorurteilen nicht ausgenommen. Diese stützten sich jedoch eher auf soziale Regeln (vgl. Shahvar 2009: 82). Es handelte sich dabei hauptsächlich um das antisemitische Stigma „Najas“, das Jüdinnen und Juden für unrein erklärte. Somit lernen sie schon als Kind, Gemüse und Obst am Markt nicht zu berühren, bei Regen nicht nach draußen zu gehen und bei den Nachbar_innen keinen Tee zu trinken. Diese Regeln sollen die Übertragung der jüdischen Unreinheit verhindern und sind somit auf jeden Fall antisemitisch zu deuten (vgl. Hakakian 2017: 148; Marz 2014: 221f.). Dennoch wurde jene historische Periode von meinen Interviewpartnerinnen nicht mit Antisemitismus in Verbindung gebracht. Die genannten Regeln galten als soziale Normen, die angelernt und beachtet wurden, ohne einer Hinterfragung zu bedürfen. Die Begebenheiten, in denen die Religionszugehörigkeit sichtbar wurde (wenn auch unbewusst), befanden sich im Rahmen des Alltags. Hier sind auch sexuelle Übergriffe zu verorten, die wie überall auf der Welt, auch im Iran vor 1978, stattfanden. Es wird ersichtlich, dass sowohl „Gender“, als auch „Jewishness“ bereits während der Schah-Zeit bestanden, sich jedoch eher im Hintergrund der Identitätskonstruktion ansiedelten. Dies änderte sich mit dem Umbruch durch die islamische Revolution und der Machtübernahme des theokratischen Anführers Ayatollah Khomeini (vgl. Shahvar 2009: 82). Nicht nur seine Befürworter_innen trugen zu einer sozio-politischen Umwälzung und dem Sturz des Schahs bei. Es befanden sich

auch Kommunist_innen, Jüdinnen und Juden, unter den Protestierenden. Bereits gegen Ende der Revolution wurde ersichtlich, dass eine Veränderung nicht zwingend für alle iranischen Bürger_innen einen Vorteil bringen würde: *„Soon Khomeini will come and you will be mine.“* (Esther Juli 2017: 7) Aussagen wie diese, die von muslimischen Männern an jüdische Frauen gerichtet wurden, lassen auf eine spezifische Diskriminierung gegenüber Jüdinnen schließen. Die Kategorien „Gender“ und „Jewishness“ wurden also sichtbar und traten in den Vordergrund. Jüdinnen verloren nach der Revolution aufgrund ihres Geschlechts und ihrer Religionszugehörigkeit an Rechten. Was sich Frauen zu Zeiten des Schahs erkämpft hatten (wie etwa das Recht auf Scheidung, Mitbestimmung bei der Eheschließung, Berufswahl und dem Kleidungsstil, sowie Reisefreiheit, etc.) verloren sie durch die Generierung eines islamisch-theokratischen Staates wieder (vgl. Talattof 2011: 31). Jüdinnen und Juden erging es diesbezüglich ähnlich.

„Die Juden waren es, die als erste mit der anti-islamischen Propaganda und mit geistigen Verschwörungen begannen. Und das dauert, wie sie sehen, bis in die Gegenwart an.“

(Khomeini 1983: 15)

Das Zitat ist den einleitenden Worten einer Sammlung an Vorlesungen, die Ayatollah Khomeini vor Theologiestudierenden hielt, entnommen. Das Buch enthält Grundgedanken des Islams und wird als Schlüsselwerk der iranischen Revolution gesehen (vgl. Schwarz 1983: 7). Es wird die Propaganda, die gegen Jüdinnen und Juden betrieben wurde, aufgezeigt. Hieraus kann der Statusverlust dieser Bevölkerungsgruppe erkannt werden und auf die Marginalisierung, sowie den Verlust an Rechtssicherheit, aufmerksam gemacht werden. Sowohl sexistische, als auch antisemitische Belästigung wurde durch die iranische Regierung legitimiert und gestützt. Dadurch fanden diese vermehrt statt – im persönlichen, als auch im institutionalisierten Rahmen (vgl. Maani 2017).

Die Art des Antisemitismus veränderte sich jedoch. Bereits durch die Gründung Israels 1948 wurden antisemitische Bestrebungen zunehmend politisiert. Die ökonomischen Verbindungen zwischen Israel und dem Iran ließen jedoch keinen Platz für offen ausgetragene Diskriminierungen gegenüber Jüdinnen und Juden. Dies änderte sich mit dem Sturz des Schahs und der Machtübernahme von Ayatollah Khomeini. Die politische Propaganda gegen Israel, Amerika und den Westen nahm zu, wobei eine analytische Trennung zwischen dem Judentum und Israel kaum vorgenommen wird (vgl. Shahvar 2009: 82ff.). Die Verbindung von Jüdinnen

und Juden mit dem Kapitalismus und der Moderne³⁴ konnte Kommunist_innen mit Vertreter_innen Khomeinis miteinander vereinen. Beide politischen Strömungen, so verschieden sie auch erscheinen mögen, wandten sich gegen die Moderne, den Kapitalismus und für den Erhalt der Tradition. Sie imaginierten die Jüdin und den Juden als Sündenbock für alle bestehenden Missstände und machten sie zur konkreten Auslegung des Abstrakten. All jenem, das nicht erklärbar ist und Angst verursacht, wird durch die Jüdin oder dem Juden ein Gesicht verliehen. Somit ist ein konkretes Feindbild konstruiert, das von seinen Gegner_innen erkannt und bekämpft werden kann (vgl. Marz 2014: 41, 138). Es kann also festgestellt werden, dass durch die islamische Revolution die Identitätskategorien „Gender“ und „Jewishness“ (auch in Verbindung mit „Class“, da sich die ersten Angriffe gegen Jüdinnen und Juden gegen vermögende richteten und außerdem die Assoziation derer mit einem gewissen Reichtum bestand) an Wichtigkeit gewannen. Aufgrund der Segregation der muslimischen von der jüdischen Bevölkerung war es notwendig, religiöse Zugehörigkeiten öffentlich zu diskutieren. Diese wurde durch Angst geleitet und das Vertrauen zu andersgläubigen Nachbar_innen oder Freund_innen nahm ab (vgl. Liara Juli 2017 6f). Auch zwischen Frauen und Männern wurden strikte Trennlinien gezogen. Dies wird schon durch die unterschiedliche Gesetzeslage verdeutlicht, die je nach Geschlecht variiert und definitiv für die Frau von Nachteil ist. Sie wird zum einen vom Mann abhängig und zum anderen selbst für potentielle sexuelle Übergriffe verantwortlich gemacht. Dies wird damit argumentiert, dass der Mann seine Lustempfindungen nicht steuern kann. Somit verliere er beim Anblick einer Frau, die ohne ihren Ehemann das Haus verlässt, die Kontrolle über seinen Körper (Talattof 2011: 31). Durch die Wahrnehmung der Gesellschaft von „Gender“ und „Jewishness“ wurden diese Kategorien evident und standen immer im Mittelpunkt der Betrachtung, die in Diskriminierung mündete. Bei einer Überschneidung dieser Identitätskategorien kommt es zu einer anderen Art der Diskriminierung. Die Jüdin erfährt in Situationen, in denen sowohl ihr Geschlecht, als auch ihre religiöse Zugehörigkeit eine Rolle spielen, eine andere Behandlung als eine muslimische Frau oder ein jüdischer Mann. Sie ist noch stärker marginalisiert und erfährt noch weniger rechtliche Sicherheit.

Durch politische Verfolgungen, permanenten Angstzustand oder den ausgebrochenen Iran-Irak-Krieg sahen sich große Teile der jüdischen Bevölkerung zur Migration gezwungen. Von den etwa 90 000 iranischen Jüdinnen und Juden wanderten etwa die Hälfte nach Israel aus (Hakakian 2017: 155). Bei der Fluchtentscheidung standen Frauen oft in finanzieller

³⁴ Bei der Assoziation von Jüdinnen und Juden mit Geld, Kapitalismus und Reichtum spielt der historische Ausschluss derer von handwerklichen (konkreten) Berufen mit (vgl. Adorno & Horkheimer 2001: 38f.).

Abhängigkeit ihrer Ehemänner und hatten somit keine andere Wahl als mit ihnen das Land zu verlassen oder mit ihnen zu bleiben. Außerdem stellt eine Flucht für eine allein-reisende Frau ein höheres Gefahrenpotential dar als für einen Mann (vgl. Binder 2017: 142ff.).

Nach der Ankunft in Israel veränderten sich die Bedeutungen der Identitätskategorien. An die Stelle von „Jewishness“ tritt „Race“. Da das Judentum in Israel keine Minderheit mehr darstellt, ist die ethnische Zugehörigkeit bedeutsamer als im Iran. Israel ist ein multiethnischer Staat und durch einen inner-jüdischen Rassismus geprägt, wobei die Identität als Mizrachi eine größere Rolle spielt als die iranische Herkunft. Mizrachim werden sowohl privat, als auch institutionell von Ashkenazim diskriminiert, auch wenn sie etwa 63 Prozent der jüdischen Bevölkerung in Israel ausmachen. Jüdinnen und Juden aus afrikanischen, asiatischen, arabischen oder muslimisch geprägten Ländern kamen zumeist erst mit der zweiten Migrationswelle nach Israel (vgl. Quinones 2014). Dadurch mussten sie erst später Hebräisch lernen, sich in die bereits bestehende Gesellschaft integrieren und eine Arbeit finden. Außerdem waren sie durch die Flucht nach Israel zumeist gezwungen gewesen, einen Großteil ihres Besitzes zurückzulassen. Aus diesen Umständen lässt sich die heutige Assoziation von Mizrachi, mit einer niedrigen Einkommensklasse und einem geringen Bildungsstand, erschließen. Dadurch wird eine Überschneidung der Kategorie „Race“ und „Class“ ersichtlich. Bei einer Überschneidung von „Race“ und „Gender“ kommt es zu einer wieder anderen Art der Diskriminierung. In Israel erhoben erst 1994 Mizrachi-Frauen ihre Stimmen, um auf die Ungleichheiten innerhalb der Frauenbewegung aufmerksam zu machen (vgl. Dahan-Kalev 2001: 669). Wie erwähnt, sind die Karrierechancen für Mizrachim ohnehin schlechter als für Ashkenazim. Für Frauen sind gut bezahlte Jobs jedoch noch schwieriger zugänglich (vgl. Quinones 2014). Des Weiteren werden sie durch die Bezeichnung „Frecha“, die von einem iranischen Frauennamen abgeleitet wird, mit Adjektiven, wie „billig“, ungebildet und nicht respektvoll versehen (vgl. Sheva November 2017: 3; informelles Gespräch mit Or; vgl. Strenger 2015). Aufgrund der schlechten Arbeitsmarktzugänge für Mizrachi-Frauen überschneiden sich die Kategorien „Gender“, „Race“ und „Class“.

Durch die Ausführung wird aufgezeigt, dass Identitätskategorien und Fremd- und Eigenzuschreibungen immer neu konstruiert werden und sich je nach situativem Kontext verändern. Nicht jede Kategorie wird in jeder Situation erkannt, in manchen finden jedoch Überschneidungen von zwei oder mehreren Kategorien statt, die dann infolge zu einer spezifischen Behandlung der jeweiligen Person führt. Diese muss nicht zwingend diskriminierend sein. Da ich mich aber mit marginalisierten Identitätszuschreibungen beschäftigte, ist dies vermehrt der Fall. Die Kategorie „Jewishness“ darf aufgrund der Migration

nach Israel jedoch nicht als verschwunden betrachtet werden. Sie tritt auf, sobald das Heimatland verlassen wird. Durch die Angst vor antisemitischen Übergriffen oder erzwungenen politischen Diskussionen über die Situation zwischen Israel und Palästina, verändert sich oft die Eigendefinition iranisch-israelischer Jüdinnen zu Perserinnen. Diese Bezeichnung bedürfe laut meinen Interviewpartnerinnen, trotz der sozialen Ungerechtigkeiten und Menschenrechtsverletzungen, die zur Normalität des Irans wurden, keinerlei Erklärungen und würde positiv konnotiert (vgl. Yardena Oktober 2017: 1f.). So suchen iranische Jüdinnen, die auf vielschichtige Weise und an unterschiedlichen Orten mit Diskriminierungen konfrontiert werden, nach Wegen, diesen auszuweichen. Sei es die Heimat Israel nicht zu erwähnen, den Davidstern an der Halskette zu verstecken, in Israel nicht Farsi und in Europa nicht Hebräisch zu sprechen. Strategien, die ethnische oder religiöse Identität zu verschleiern, können entwickelt werden – die, eine Frau zu sein, kann jedoch nicht versteckt werden.

“Nothing is held against me more than being a woman.” (vgl. Bar Jänner 2017: 20)

Wie sehr sich meine Interviewpartnerinnen zu ihrem Herkunftsland, dem ihrer Eltern oder Großeltern, hingezogen fühlen, kann dadurch verstanden werden, inwiefern sie Traditionen von dort beibehalten und weiter tradieren oder Kontakte in den Iran pflegen. Auch wenn dies stark, je nach Generation oder persönlicher Geschichte, variiert, gilt für alle, dass die Hoffnung besteht, eines Tages zurückkehren zu können, ihren Kindern oder Ehemännern zu zeigen, wo sie aufwuchsen oder zu sehen, wie ihre Eltern oder Großeltern gelebt hatten. Die geographische Grenze zwischen Israel und dem Iran kann heute nur virtuell überschritten werden mit Hilfe von Skype-Abenden oder Filmen. Die Erinnerungen an die damalige Zeit sind jedoch allgegenwärtig und können von keinem politischen Regime genommen werden. Sowie auch die Hoffnung bestehen bleibt, eines Tages, als iranisch-israelische Jüdin in einem Sommerkleid oder kurzen Shorts und offenen Haaren durch die Straßen Teherans zu spazieren.

رو به نطف آر و ز دشمن مَشِنوگر بجویی دل ایشان چه شود؟
 بس کُن ای دل ز فغان جمع نَشینگر نگویی تو پریشان چه شود؟³⁵

³⁵ go my friend
 bestow your love
 even on your enemies
 if you touch their hearts
 what do you think will happen (Jalaluddin al Rumi, Persian Poet: „If you pass your night...”)

16. Quellenverzeichnis

- ADORNO, Theodor W. 1973. *Studien zum autoritären Charakter*. Frankfurt am Main.
- ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. 2001 (1969). *Elemente des Antisemitismus. Grenzen der Aufklärung*. In: *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main.
- ALINEJAD, Masih. 2018. *The Wind in my Hair: My Fight for Freedom in Modern Iran*. London.
- ALTHOFF, Martina/ MECHTHILD, Bereswill/ RIEGRAF, Birgit. 2001. *Feministische Methodologien und Methoden: Traditionen, Konzepte, Erörterungen*. Opladen.
- ARENDT, Hannah. 2008 (1951). *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München/Zürich.
- BAADER, Maria. 1999 (1993). Zum Abschied: Der Versuch, als jüdische Feministin in der Berliner Frauenszene einen Platz zu finden, in Hügel, Ika/ Lange, Chris/ Ayim, May/ Bubeck, Ilona/ Atas, Gülsen/ Schulz, Dagmar (Hg.): *Entfernte Verbindungen: Rassismus, Antisemitismus, Klassenunterdrückung*. Berlin: 82-94.
- BECKER-SCHMIDT, Regina. 1999. Feminism, Culture and Society: The relevance of Critical Theory for contemporary Feminism, in O'Neill, Maggie (Hg.): *Adorno, Culture and Feminism*. London/ Thousand Oaks/ New Delhi.
- BELL, Diane. 1993. Yes Virginia, there is a feminist ethnography: reflections of three Australian fields, in Bell, Diane/ Caplan, Pat/ Karim, Wazir Jahan (Hg.): *Gendered Fields: Women, Men and Ethnography*. London: 28-43.
- BENHAVIO, Stella. 1999 (1993). Türkische Staatsbürgerin jüdischer Herkunft in Deutschland, in Hügel, Ika/ Lange, Chris/ Ayim, May/ Bubeck, Ilona/ Atas, Gülsen/ Schulz, Dagmar (Hg.): *Entfernte Verbindungen: Rassismus, Antisemitismus, Klassenunterdrückung*. Berlin: 61-81.
- BENL, Andreas. 2017. Kampf der Kulturen oder War of Ideas? Kulturrelativistische und universalistische Positionen zu Islamismus, Iran und Israel, in Grigat, Stephan (Hg.): *Iran, Israel, Deutschland: Antisemitismus, Außenhandel und Atomprogramm*. Berlin: 42-61.
- BINDER, Susanne. 2017. Sozialanthropologische Flüchtlingsforschung: Begriffsbestimmungen, Konzepte und theoretische Perspektiven, in Binder, Susanne/ Fartacek, Gebhard (Hg.): *Facetten von Flucht aus dem Nahen und Mittleren Osten*. Wien: 124-149.
- BLUNT, Alison/ DOWLING, Robyn M. 2006. *Home*. London.
- BRAH, Avtah. 1996. Geschlechtsspezifisch konstruierte Rassismen: Ethnizitäten und Nationalismen in Westeuropa heute, in Fuchs, Brigitte/ Habinger, Gabriele (Hg.): *Rassismen*

und Feminismen: Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen. Wien: 24-50.

CRENSHAW, Kimberle. 1989. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, in *University of Chicago Legal Forum*: Vol. 1989: 1 (8): 139-176.

CRENSHAW, Kimberle. 1991. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color, in *Stanford Law Review* 43 (6): 1241-1299.

DAHAN-KALEY, Henriette. 2001. Tensions in israeli feminism: The mizrahi ashkenazi rift, in *Women's Studies International Forum* 24 (6): 669-684.

DAIOLESLAM, Hassan. 2010. Der gezähmte „Große Satan“: US-amerikanische Iran-Politik und der Lobbyismus des Regimes, in Grigat, Stephan/ Hartmann, Simone Dinah (Hg.): *Iran im Weltsystem: Bündnisse des Regimes und Perspektiven der Freiheitsbewegung.* Innsbruck/ Wien: 105-113.

DAVIS, Kathy. 2008. Intersectionality as Buzzword: A sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful, in *Feminist Theory* 9 (1): 67-85.

EBADI, Shirin. 2016. *Bis wir frei sind: Mein Kampf für Menschenrechte im Iran.* München/Berlin.

EBRECHT, Tobias. 2010. Faszinierende Ambivalenz. Die Liebe zum iranischen Kino und die kulturelle Dimension des Appeasements, in Grigat, Stephan/ Hartmann, Simone Dinah (Hg.): *Iran im Weltsystem: Bündnisse des Regimes und Perspektiven der Freiheitsbewegung.* Innsbruck/ Wien: 154-164.

ENCKE, Ulrich. 1989. *Ayatollah Khomeini: Leben, Revolution und Erbe.* München.

FRANK, Michael. 2011. *Zum politischen System der Islamischen Republik Iran.* Berlin.

FÜRTIG, Henner. 1992. *Der irakisch-iranische Krieg 1980-1988: Ursachen – Verlauf – Folgen.* Berlin.

FÜRTIG, Henner. 2016. *Großmacht Iran: der Gottesstaat wird global player.* Köln.

GRIGAT, Stephan. 2017. Iran, Israel und Deutschland im Schatten des Nationalsozialismus: Antisemitismus, die deutsch-iranische Freundschaft und der JCPOA, in Grigat, Stephan (Hg.): *Iran, Israel, Deutschland: Antisemitismus, Außenhandel und Atomprogramm.* Berlin: 9-39.

GURNEY, Joan Neff. 1985. Not One of the Guys: The Female Researcher in a Male-Dominated Setting, in *Qualitative Sociology* 8 (1): 42-62.

HAKAKIAN, Roya. 2017. Juden im Iran und die iranische Linke: Persönliche Reflexionen, die notgedrungen politisch sind, in Grigat, Stephan (Hg.): *Iran, Israel, Deutschland: Antisemitismus, Außenhandel und Atomprogramm.* Berlin: 145-158.

- KASPAR, Heidi/ LANDOLT, Sara. 2016. Flirting in the field: shifting positionalities and power relations in innocuous sexualisations of research encounters, in *Gender, Place & Culture* 23 (1): 107-119.
- KHOMEINI, Ruhollah Musawi/ SCHWARZ, Klaus (Hg.): 1983. *Der islamische Staat*. Berlin.
- KOSSEK, Brigitte. 1996. Rassismen und Feminismen, in Fuchs, Brigitte/ Habinger, Gabriele (Hg.): *Rassismen und Feminismen: Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen*. Wien: 11-22.
- MARKL, Florian. 2001. *Kritische Theorie und Antisemitismus: Vergegenwärtigung und Fortführung der Kritik des modernen Antisemitismus*. Diplomarbeit, Universität Wien.
- MARKL, Florian. 2010. Ein neuer Kalter Krieg: Der Iran und die arabischen Staaten, in Grigat, Stephan/ Hartmann, Simone Dinah (Hg.): *Iran im Weltsystem: Bündnisse des Regimes und Perspektiven der Freiheitsbewegung*. Innsbruck/ Wien: 98-104.
- MARZ, Ulrike. 2014. *Kritik des islamischen Antisemitismus: Zur gesellschaftlichen Genese und Semantik des Antisemitismus in der islamischen Republik Iran*. Berlin.
- MARZ, Ulrike. 2017. Moderner Antisemitismus: Der antisemitische Hass auf den Westen in der Ideologie der iranischen Islamisten, in Grigat, Stephan (Hg.): *Iran, Israel, Deutschland: Antisemitismus, Außenhandel und Atomprogramm*. Berlin: 114-134.
- MAYRING, Philipp. 2010 (1983). *Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken*. Weinheim.
- McCALL, Leslie. 2005. The Complexity of Intersectionality, in *The University of Chicago Press Journals* 30 (3): 1771-1800.
- MEYER, Katrin. 2017. *Theorien der Intersektionalität: Zur Einführung*. Hamburg.
- MICHAELSEN, Marcus. 2018. Exit and voice in a digital age: Iran's exiled activists and the authoritarian state, in *Globalizations* 15 (2): 248-264.
- NAGHIBZADEH, Fathiyeh/ BENL, Andreas. 2010. Nachholende Säkularisierung: Bilanz und Perspektiven der iranischen Freiheitsbewegung, in Grigat, Stephan/ Hartmann, Simone Dinah (Hg.): *Iran im Weltsystem: Bündnisse des Regimes und Perspektiven der Freiheitsbewegung*. Innsbruck/ Wien: 23-31.
- POSTONE, Moishe. 1995. Nationalsozialismus und Antisemitismus, in: Werz, Michael (Hg.): *Antisemitismus und Gesellschaft. Zur Diskussion um Auschwitz, Kulturindustrie und Gewalt*. Frankfurt am Main: 29-43.
- SCHÜTZE, Fritz. 1984. Kognitive Figuren des autobiographischen Stegreiferzählens, in: Kohli, Martin (Hg.): *Biographie und Soziale Wirklichkeit: neue Beiträge und Forschungsperspektiven*. Stuttgart: 78-117.

- SHAHVAR, Soli. 2009. The Islamic Regime in Iran and Its Attitude towards the Jews: The Religious and Political Dimensions, in *Immigrants & Minorities* 27 (1): 82 — 117.
- SHEIKHZADEGAN, Amir. 2005. Die iranische Revolution von 1979: eine makrosoziologische Analyse, in *Asiatische Studien: Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft* 59 (3): 857-878.
- SCHWARZ, Klaus. 1983. *Vorwort: Der islamische Staat*. Berlin.
- STACEY, Judith. 1993. Ist feministische Ethnographie möglich?, in Rippl, Gabriele (Hg.): *Unbeschreiblich weiblich: Texte zur feministischen Anthropologie*. Frankfurt am Main: 196-208.
- STÖGNER, Karin. 2008. *Die doppelt Anderen: eine soziologische Rekonstruktion der Verschränkung von Antisemitismus und Antifeminismus*. Dissertation, Universität Wien.
- STREISSLER, Anna/ TOSIC, Jelena. 2009. „Zwischen den Kulturen“: Kinder und Jugendliche der 2. Generation, in Six-Hohenbalken, Maria/ Tomic, Jelena (Hg.): *Anthropologie der Migration: theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Ansätze*. Wien: 185-204.
- TALATTOF, Kamran. 2011. *Modernity, Sexuality and Ideology in Iran: The Life and Legacy of a popular female Artist*. Syracuse, NY.
- THIELEN, Marc. 2009. Freies Erzählen im totalen Raum? Machtprozeduren des Asylverfahrens in ihrer Bedeutung für biografische Interviews mit Flüchtlingen, in *Forum Qualitative Sozialforschung* 10 (1): 1-13.
- WALGENBACH, Katharina. 2007. *Gender als interdependente Kategorie: neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität*. Opladen.
- WECKERLE, Jonathan. 2010. Die Pasdaran auf dem Vormarsch: Zur Rolle der Revolutionsgarden im Regime und der iranischen Ökonomie, in Grigat, Stephan/ Hartmann, Simone Dinah (Hg.): *Iran im Weltsystem: Bündnisse des Regimes und Perspektiven der Freiheitsbewegung*. Innsbruck/ Wien: 32-42.
- YUVAL-DAVIS, Nira. 2006. Intersectionality and Feminist Politics, in *European Journal of Women's Studies* 13 (3): 193-209.
- ZIMMT, Raz. 2017. Der „kleine Satan“ ist immer noch da: Israel im aktuellen Diskurs des iranischen Regimes, in Grigat, Stephan (Hg.): *Iran, Israel, Deutschland: Antisemitismus, Außenhandel und Atomprogramm*. Berlin: 135-144.

16.1. Internetquellen

- AMIN, Neda. 2018. *Why the Protests ended in Iran, and is there any Chance that they may resume?* <https://www.jpost.com/Middle-East/Why-the-protests-ended-in-Iran-and-is-there-any-chance-they-may-resume-539874> (07.09.2018; 09:17).
- ELSTONE, Chana. Homepage der Künstlerin (07.09.2018; 09:38).
- EVANS, Anya. 2017. *The Ethnographer's Body is gendered.* <https://thenewethnographer.org/2017/02/14/gendered-bodies-2/?platform=hootsuite> (07.09.2018; 10:04).
- HOROVITZ, David. 2017. *How Neda Amin came to Israel: Fearing deportation from Turkey, possibly back to Iran, a Times of Israel Persian blogger pleaded for Israel to let her in. Our country's response was admirable.* <https://www.timesofisrael.com/how-neda-amin-came-to-israel/> (14.09.2018; 19:07).
- KRÜGER, Paul-Anton. 2018. *Warum Irans Regime Angst vor Telegram-Chats hat.* <https://www.sueddeutsche.de/digital/zensur-warum-irans-regime-angst-vor-telegram-chats-hat-1.3966192> (07.09.2018; 09:40).
- MAANI, Sama. 2017. *Iran: Vergewaltigung als theologisches Problem.* <https://derstandard.at/2000063603114/Iran-Vergewaltigung-als-theologisches-Problem> (07.09.2018; 09:02).
- QUINONES, Michael. 2014. *Intra-Jewish Discrimination in Israel: A Mizrahi feminism cut-and-paste primer.* <http://fpif.org/intra-jewish-discrimination-israel/> (07.09.2018; 09:27).
- REINFELDT, Sebastian. 2016. *Die Linkswende in antisemitische Stereotype – Ein Gespräch mit Tina Sanders.* <https://www.semiosis.at/2016/03/25/die-linkswende-in-antisemitische-stereotype/> (05.09.2018; 11:53).
- RÖPCKE, Julian. 2017. *So gefährlich wird die Iran-Revolution: Interview mit Stephan Grigat.* <https://www.bild.de/politik/ausland/iran/iran-interview-54341304.bild.html> (07.09.2018; 09:08).
- SHARANSKY, Nathan. 2004. *3D Test of Anti-Semitism: Demonization, Double Standards, Delegitimization.* <http://www.jcpa.org/phases/phases-sharansky-f04.htm> (08.09.2018; 13:21).
- SPECKMANN, Thomas. 2010. *Der Feind meines Feindes.* <https://www.zeit.de/2010/16/GES-Iran-Israel/seite-4> (07.09.2018; 08:59).

STAFF, Toi. 2018. *Small Group of Iranian Exiles rally in Jerusalem against the Regime*. <https://www.timesofisrael.com/small-group-of-iranian-exiles-rally-in-jerusalem-against-regime/> (07.09.2018; 09:20).

STRENGER, Carlo. 2015. *Ars und Frecha – Israels intrajüdischer Rassismus*. <https://www.nzz.ch/meinung/kolumnen/morgenland/ars-und-frecha--israels-intrajuedischer-rassismus> (07.09.2018; 09:30).

URL. 2018. *Weltweite Daten von Messenger Telegram über Iran geleitet*. <https://derstandard.at/2000084519961/Saemtliche-Daten-von-Messenger-Telegram-ueber-Iran-geleitet> (11.09.2018; 23:24).

VON DER OSTEN-SACKEN, Thomas. 2018. *Iranische Republik, Freiheit, Gleichheit*. <https://jungle.world/blog/von-tunis-nach-teheran/2018/01/iranische-republik-freiheit-gleichheit> (07.09.2018; 09:13).

16.2. Filme und Tonaufnahmen

AHADI, Ali Samadi. 2010. *The Green Wave*. Dokumentation. Deutschland, 80 Min.

GRIGAT, Stephan. 2018. *Wie sind die Proteste im Iran einzuschätzen?* Radio Corax, 21:15 Min.

VON DER OSTEN-SACKEN, Thomas. 2018. *Proteste im Iran – Ausbruch und Veränderung*. Radio Corax, 15:05 Min.

16.3. Interviewverzeichnis

Ava. Persönliches Interview am 22.07.2017. Tel Aviv.

Bar. Persönliches Interview am 25.01.2017. Tel Aviv

Chana. Persönliches Interview am 13.04.2017. Tel Aviv.

Chaya. Persönliches Interview am 16.04.2017. Tel Aviv.

Esther. Persönliches Interview am 16.07.2017. Jerusalem/ 18.07.2017. Givat Seew.

Jona. Persönliches Interview am 13.07.2017. Kfar Saba.

Leah. Persönliches Interview am 19.04.2017. Tel Aviv.

Liara. Persönliches Interview am 20.07.2017. Netanja.

Lila. Persönliches Interview am 28.10.2017. Holon.

Lillith. Persönliches Interview am 29.10.2017. Jerusalem.
Mahalia. Persönliches Interview am 04.07.2017. Tel Aviv.
Mal. Persönliches Interview am 13.11.2017. Skypeinterview, Wien - Beer Sheva.
Malka. Persönliches Interview am 19.07.2017. Tel Aviv.
Mara. Persönliches Interview am 10.07.2017. Tel Aviv.
Mayim. Persönliches Interview am 18.04.2017. Tel Aviv.
Moriah. Persönliches Interview am 23.01.2017. Tel Aviv.
Noah. Persönliches Interview am 18.04.2017. Tel Aviv.
Rahel. Persönliches Interview am 12.07.2017. Vorort von Tel Aviv.
Salome. Persönliches Interview am 19.07.2017. Tel Aviv.
Sema. Persönliches Interview am 31.10.2017. Jerusalem.
Sheva. Persönliches Interview am 01.11.2017. Jerusalem.
Yardena. Persönliches Interview am 30.10.2017. Nähe Hadar West.

Abstract

Ziel der vorliegenden Arbeit war es, die Verschränkungen der Identitätskategorien „Gender“, „Race“, „Jewishness“ und „Class“ in Bezug auf iranische Jüdinnen in Israel, zu skizzieren. Dabei ging es vor allem darum, aufzuzeigen, dass sich sozial konstruierte Kategorien in einem stetigen Wandel befinden und mit Diskriminierungen in Verbindung stehen können. Während vier Feldaufenthalten führte ich 22 Interviews mit jüdischen Iranerinnen dreier Generationen durch. Außerdem machte ich teilnehmende Beobachtungen bei kulturellen Veranstaltungen der iranischen Community in Israel. Den regionalen Fokus legte ich auf die umliegenden Regionen von Tel Aviv und Jerusalem. Ich konnte feststellen, dass sich sowohl die antisemitische als auch die sexistische Diskriminierung durch die sozio-politischen Umstände, bedingt durch die Gründung einer islamischen Republik, veränderten. So verloren zum einen Jüdinnen und zum anderen Frauen an Rechten. Die strukturelle Diskriminierung wurde vom Staat legitimiert und gefördert. Jüdische Frauen waren und sind von einer spezifischen Art des Ausschlusses betroffen. Aufgrund politischer Verfolgungen oder der Konsequenzen des iranisch-irakischen Krieges wurde die Migration nach Israel notwendig. Dadurch trat die Kategorie „Jewishness“ in den Hintergrund und „Race“ gewann an Bedeutung. Während sich antisemitische Diskriminierungen auf Auslandsreisen verlagerten, wurden rassistische Unrechtbehandlungen zum Alltag in Israel.