

Der folgende Kurzbericht kann weder die Referate und Diskussionen in ihrem Verlauf wiedergeben, noch will er Übereinstimmungen und Differenzen summarisch auflisten. Vielmehr sollen — ohne Anspruch auf Vollständigkeit und ohne Berücksichtigung der Vortragsreihenfolge — einige wichtige Kontroversen und Annäherungen aus persönlicher Perspektive nachgezeichnet werden.

II. Menschenrechte zwischen Universalität und kultureller Bedingtheit

Ausgangspunkt jeder menschenrechtlichen Auseinandersetzung sind konkrete Unrechtserfahrungen, gegen die sich Protest erhebt. Menschenrechte müssen eingeklagt werden. Warum, so fragte **Barbara Neppert** von *amnesty international*, werden in Iran Tausende von gewaltlosen politischen Gefangenen verhaftet und gefoltert. Warum können sich nicht einmal solche Oppositionsgruppen formieren, die sich ausdrücklich zur Verfassung der Islamischen Republik Iran bekennen — wie dies etwa für die Bewegung um den ehemaligen Ministerpräsidenten Bazargan gilt? Warum werden nach wie vor die Grundsätze eines fairen Verfahrens mißachtet, werden sogar Todesurteile innerhalb weniger Minuten in Geheimprozessen gefällt, in denen der Angeklagte keine Möglichkeit zur Verteidigung hat? **Christopher Sprung** vom nationalen geistigen Rat der Baha'i machte auf die Verweigerung allgemeiner Religionsfreiheit aufmerksam. In der Verfassung der Islamischen Republik Iran gibt es kein Grundrecht auf Religionsfreiheit für jedermann, sondern neben der Bestimmung über die islamische Staatsreligion eine abschließende Aufzählung der anerkannten religiösen Minderheiten; dies sind Juden, Christen und Zoroastrier. Die übrigen Minderheiten fallen aus der rechtlichen Anerkennung also von vornherein heraus.

Die Kritik war indes wechselseitig. **Abdolfazal Ezzati**, iranischer Botschafter in London, beklagte die Diskriminierung von Ausländern, vor allem von ausländischen Muslimen, in Europa. Er erklärte, daß Muslime in England rechtlich den Christen nicht gleichgestellt seien. Mehrere Redner verwiesen auf die gewalttätigen Ausschreitungen gegen Asylsuchende in Deutschland. **Falaturi** erinnerte an die skrupellosen Waffenexporte der westlichen Staaten, die sich daher nicht als die geborenen Hüter der Menschenrechte aufspielen dürften.

Der Streit um die Bewertung der konkreten Menschenrechtsverletzungen führte immer wieder zu der Grundfrage, ob Menschenrechte denn über-

haupt, wie der Begriff besagt, „universale“ Rechte — Rechte für alle Menschen in der Welt — sind. War die UNO, als sie 1948 die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ verabschiedete, nicht eine eindeutig westlich dominierte Institution, somit gerade keine „Welt“-Organisation! Sind nicht bis heute durch das Veto-Recht der ständigen Mitglieder des Sicherheitsrates die westlichen Staaten privilegiert? Diese Fragen wurden nicht nur von **Ezzati** aufgeworfen. Die stillschweigende Billigung des Militärputsches in Algerien durch die europäischen Regierungen galt ihm als Beleg dafür, daß Demokratie und Menschenrechte auch im Westen nicht als universale Prinzipien geachtet, sondern selektiv nach Opportunitäts Gesichtspunkten gehandhabt werden.

Die Universalität der Menschenrechte wurde am entschiedensten von **Ali Ghaderi** (Leiter des Instituts für politische Forschung im iranischen Außenministerium) bestritten. Er beharrte darauf, daß Rechte und Pflichten nur im Kontext der jeweiligen Weltanschauung definiert werden könnten. Allgemein geltende Menschenrechte seien daher unmöglich. Hinter dem Universalitätsanspruch der UNO-Menschenrechtserklärung verberge sich letztlich ein westliches Konzept, das mit islamischen Vorstellungen im Kern unvereinbar sei. Denn während der Westen sich am Individuum orientiere, verorte der Islam den einzelnen immer im Gesamt der Gemeinschaft. Islamische Rechte seien daher vorrangig Gemeinschaftsrechte und nicht individuelle Menschenrechte.

Während **Ghaderi** einen Brückenschlag zwischen Orient und Okzident für unmöglich erklärte, äußerte sich **Mohammed Javad Hojati Kermani** (Mitarbeiter des Büros für politische und internationale Studien im iranischen Außenministerium) zunächst vermittelnder. Er stellte die Würde des Menschen ins Zentrum seines Referates: Im Koran heißt es, daß alle Menschen Kinder Adams sind und die Menschheit somit eine große Familie bildet. Allen Menschen kommt eine besondere Würde zu, die sie über die sonstige Schöpfung erhebt. Denn sie sind die „Statthalter Gottes auf Erden“, wie der Koran verkündet. Sie sind dazu berufen, Gott zu suchen und sich um das ewige Leben zu bemühen. Sie alle dürfen auf die Barmherzigkeit Gottes hoffen. Trotz dieser ursprünglichen Einheit der Menschen sind rechtliche Unterschiede nach **Hojati Kermani** allerdings legitim und notwendig. Denn die Würde des Menschen ist nur *potentiell* bei allen Menschen gleich. Sie kann in unterschiedlichen Graden verwirklicht werden oder auch ganz verloren gehen. Deshalb sollen Muslime und Nicht-Muslime einen verschiedenen Rechtsstatus haben. Auch für **Kermani** sind Menschenrechte als universale Gleichheitsrechte demnach letztlich undenkbar.

Ganz anders die Position des Teheraner Rechtsprofessors **Mahmud Kashani**. Er bekannte sich eindeutig zum universalen Menschenrechtskonzept der Vereinten Nationen als der Grundlage des gegenwärtigen Völkerrechts. Im Unterschied zu vielen anderen iranischen Referenten, die spezifisch islamische Menschenrechtsvorstellungen vertraten, waren **Kashanis** Ausführungen an der neuzeitlichen Entwicklung des internationalen Rechts orientiert. Er wollte (unter bestimmten Bedingungen) auch Interventionen der Weltgemeinschaft zum Schutz von Menschenrechten nicht ausschließen. Denn der Anspruch auf unbeschränkte staatliche Souveränität, der bekanntlich immer noch vielfach als Vorwand für die Abweisung menschenrechtlicher Kritik herangezogen wird, sei im 20. Jahrhundert überholt.

Relativ offen, obwohl nicht frei von Zweideutigkeiten, klangen viele Äußerungen von **Said Rajai Khorasani**, ehemals Botschafter bei der UNO in New York, heute Abgeordneter des iranischen Parlaments. Er räumte ernste Menschenrechtsprobleme in der Islamischen Republik Iran ein, bat um Verständnis, aber auch um kritische Hinweise und Hilfestellung. Die Iraner seien bereit, auch vom Westen zu lernen und bewährte westliche Institutionen und Verfahren eventuell zu übernehmen. Auf der anderen Seite betonte **Khorasani** jedoch immer wieder die tiefgreifenden Unterschiede im Menschenbild und im Politikverständnis zwischen Islam und westlicher Welt. Ob er einen universalen menschenrechtlichen Konsens für möglich und überhaupt für sinnvoll hält, blieb daher bis zum Schluß unklar.

Die deutschen Gesprächsteilnehmer, die sich zum Thema äußerten, wollten indes die Universalität der Menschenrechte als Anspruch eindeutig aufrechterhalten. Sie begründeten dies nicht nur mit der wesentlichen Gleichheit der Menschen in ihrer unantastbaren Würde, sondern mehr noch mit der praktischen weltweiten Kooperation heute. Die Welt ist klein geworden und die einander näher gerückten Völker und Kulturen müssen sich um eine normative Grundlage der Zusammenarbeit bemühen. **Bert G. Fragner**, Orientalist aus Bamberg, plädierte dafür, zunächst einen menschenrechtlichen Minimalkonsens festzuschreiben, diesen dann aber auch institutionell zu festigen und seine Einhaltung zu kontrollieren.

Der Philosoph und Politologe **Friedemann Büttner** sprach sich für ein universales Menschenrechtskonzept aus, gab zugleich aber zu bedenken, daß Universalität nicht mit abstrakter Uniformität verwechselt werden dürfe. Auch in den westlichen Gesellschaften hätten sich bekanntlich unterschiedliche Rechtskulturen herausgebildet, und dies sei gut so. Die Pluralität der Kulturen, Religionen und Weltanschauungen dürfe nicht in einem „Einheitsbrei“ verschwinden. Es gehe nicht etwa darum sie aufzulösen, sondern

darum, sie kommunikativ zu öffnen. Die Universalität der Menschenrechte impliziere den allseitig offenen Dialog, nicht aber einseitige Menschenrechtsmission. Die notwendige Kritik an Menschenrechtsverletzungen in einem anderen Staat bzw. in einer fremden Kultur müsse daher stets mit der Bereitschaft zu rückhaltloser Selbstkritik einhergehen.

III. Zum Verständnis von Freiheit und Demokratie

Menschenrechte sind Freiheitsrechte. Was aber ist Freiheit? Und wie verhält sich die Forderung der Freiheit zum religiösen Wahrheitsanspruch? **Johannes Vandenrath**, der ehemalige Leiter des Goethe-Instituts in Teheran, erläuterte die Entwicklung des Freiheitsdenkens in Europa von der Antike bis zur Gegenwart. Die neuzeitliche Ausprägung eines entschiedenen Freiheitsbegriffs basiere wesentlich auf der Verselbständigung des „Naturrechts“, das nicht mehr einlinig von einem göttlichen Recht abgeleitet werden könne. Den Höhepunkt der europäischen Freiheitsphilosophie sah **Vandenrath** bei Immanuel Kant erreicht, der die Freiheit als das *eine* Menschenrecht bezeichnet habe, das allen konkreten Rechtsverbürgungen als tragendes Prinzip zugrunde liege.

Im neuzeitlichen westlichen Rechtsdenken kommt das Individuum als Träger von Freiheitsrechten schärfer als zuvor in den Blick. Dies bedeutet indes nicht, daß Menschenrechte nach westlichem Verständnis ausschließlich oder primär Individualrechte sind. Gegen ein solches — auch im Westen verbreitetes — Mißverständnis betonte **Heiner Bielefeldt** (Universität Mannheim), daß die Menschenrechte immer auch die *gemeinschaftliche* Existenz des Menschen sichern sollen. Deutlich wird dies z. B. am menschenrechtlichen Schutz der Familie; oder an der Religionsfreiheit, die nicht nur private Glaubensfreiheit, sondern auch Gruppenrecht und Recht auf öffentliche Wirksamkeit ist. Weil die Menschenrechte die Individualität und die Sozialität des Menschen somit umgreifen und freiheitlich vermitteln, dürfen die sozialen Ordnungsinteressen der Gemeinschaft niemals pauschal gegen Menschenrechte ausgespielt werden. Auch der Staat findet seine Legitimität letztlich in der Achtung und Sicherung der Menschenrechte. Genau dies wurde auf iranischer Seite von **Mahmud Kashani** herausgestellt: Er beendete sein Referat mit dem klaren Bekenntnis, daß Menschenrechte nicht nur eine Grenze der Staatsgewalt markieren, sondern darüber hinaus staatliche Autorität überhaupt erst rechtsethisch *begründen*. Die Wahrung der Menschenrechte sei mithin nicht nur irgendein politisches Ziel

neben anderen, sondern unerläßliche Bedingung staatlicher Legitimität überhaupt.

Kashani war innerhalb der iranischen Besuchergruppe vielleicht der entscheidendste Vertreter liberalen Rechtsdenkens. Er stand damit nicht allein da, befand sich aber sicher in der Minderheit. Die Gegenposition wurde sehr scharf von **Hosein Mehrpour** vertreten, einem Rechtsgelehrten, der bis vor kurzem Mitglied des „Wächterrates“ der Islamischen Republik Iran gewesen war. Die Freiheit des Menschen soll nach **Mehrpour** ihre Grenze nicht nur an der gleichen Freiheit des Anderen finden, sondern auch an der unantastbaren Wahrheit der göttlichen Offenbarung. Der Mensch, so formulierte er, müsse auch vor Irrtum und Laster bewahrt werden. Denn wahre Freiheit sei nur im Gehorsam gegen die göttlichen Gebote möglich. Den Menschen mit staatlicher Macht vor Irrwegen zu schützen, sei somit ein Akt der Befreiung. — Eine solche „integralistische“ Freiheitsdeutung, die im Grunde staatlicher Erziehungspolitik den Weg bahnt und staatliche Tugendwächter zur Kontrolle des rechten Freiheitsgebrauchs verlangt, klang ähnlich auch bei den Professoren **Abolghasem Gorji** und **Mohaghegh Damad** an. Ihr wurde aber auch aus islamisch-theologischer Sicht widersprochen, und zwar vor allem von **Abdol-Karim Soroush**, der dezidiert für eine Freisetzung des Rechts aus theokratischer Überformung eintrat (siehe auch S. 81–87 und vgl. unten, IV).

Die Unterschiede im Freiheitsverständnis spiegelten sich in den verschiedenen Demokratiekonzeptionen wider. **René Klaff**, Politologe aus Kiel, skizzierte idealtypisch das westliche Modell. Leitendes Prinzip der Demokratie sei die Verwirklichung maximaler gleicher Freiheit für jeden. Die Freiheit sei, so **Klaffs** Pointe, nicht direkt von einem vorgegebenen *bonum commune* abhängig — etwa derart, daß das Gemeinwohl einen eindeutigen Maßstab für den wahren oder falschen Freiheitsgebrauch abgeben könnte. Vielmehr müsse um den richtigen Weg stets von neuem gerungen werden. Demokratie im westlichen Kontext sei konfliktorientiert, „der tägliche Streit um das jeweils Richtige“. Der Pluralismus der Parteien und die staatliche Gewaltenteilung seien Wege, um Machtmonopole zu verhindern und die Offenheit der demokratischen Gesellschaft zu sichern.

Während **Klaff** die freiheitliche Demokratie als säkulare Gesellschaft darstellte, begründete **Rajai Khorasani** die Demokratie unmittelbar religiös. Gott als der Ursprung aller Macht habe den Menschen damit beauftragt, sich eine politische Ordnung zu geben. Und zwar solle diese Ordnung nach koranischer Weisung auf der wechselseitigen Beratung, der *shura*, basieren, und somit demokratisch gestaltet sein. **Khorasani** sah in der

religiösen Verankerung der Demokratie entscheidende Vorzüge: Als göttliches Mandat sei die Demokratie unverfügbar. An ihr teilzunehmen, sei im islamischen Kontext nicht nur ein Recht, sondern vorrangig die *Pflicht* der Menschen. Im Westen hingegen, so lautete sein Vorwurf, gehe der Anspruch der Demokratie in Zufall und Beliebigkeit verloren.

Die scharfe Gegenüberstellung von westlich-säkularer und islamischer Demokratie, wie sie in den Referaten von **Klaff** und **Khorasani** zum Ausdruck kam, wurde freilich von verschiedenen Seiten relativiert. **Friedemann Büttner** verwies darauf, daß auch im Westen Demokratie religiös verstanden werden könne, beruhe sie doch schon seit Aristoteles auf einer „nicht ausgesprochenen Gotteserfahrung“. Die westliche Demokratie sei nicht bloße Beliebigkeit, sondern stelle einen politisch-ethischen Anspruch dar, der in beständiger Selbstkritik mehr und mehr eingelöst werden solle. **Munir D. Ahmed** vom Orient-Institut, ein gebürtiger Pakistani, zeigte umgekehrt Möglichkeiten säkularen politischen Denkens auch im Islam auf. Er berief sich darauf, daß der Koran keine bestimmte Staatsverfassung vorschreibe. Das koranische Prinzip der wechselseitigen Beratung (*shura*) könne auf verschiedene Weisen verwirklicht werden, wobei sich heute vor allem die parlamentarische Demokratie als geeignete Organisationsform anbiete. Deren Institutionen und Verfahren sollten jedoch *gerade nicht* unmittelbar koranisch begründet werden; denn dies hieße, den Koran zur politisch-ideologischen „Lückenfüllung“ zu mißbrauchen, wie dies — freilich in anti-demokratischer Absicht! — durch die Machthaber von Saudi-Arabien und Kuwait geschehe. **Ahmed** wollte die Offenheit des Korans in staatsorganisatorischen Fragen keinesfalls als Mangel, sondern ausdrücklich als einen Vorzug verstanden wissen, weil dadurch der Verantwortung des Menschen Raum gegeben werde. Er schloß sein Referat mit dem Bekenntnis: „Der Staat des liberalen Islams ist demokratisch und tritt für die Gleichberechtigung der Geschlechter sowie der Religionen ein.“

IV. Islamische Theologie und säkulares Recht

In den Diskussionen über Demokratie, Menschenrechte und Freiheit wurde immer wieder auch das Verhältnis von Religion und Säkularität angesprochen. Ist die Demokratie auf religiöse Wahrheit verpflichtet, oder soll sie sich als säkulare Ordnung dem Streit um die letzte Wahrheit möglichst entziehen? Haben Menschenrechte ihren Grund in der Herrschaft Gottes,

oder sind sie unabhängig von jeder theologischen Begründung? Findet die Freiheit des Menschen ihre Grenze nur an der Freiheit des Anderen oder auch in der Abwehr nicht-tolerabler religiöser „Irrtümer“?

Diese grundlegenden Fragen markieren indes nicht einfach die Differenz zwischen Orient und Okzident. Sie waren vielmehr auch *innerhalb* der deutschen bzw. der iranischen Gruppe umstritten. Es zeigte sich, daß Begriffe wie „Säkularität“ oder „Gottesherrschaft“ außerordentlich vieldeutig und vielschichtig sind. Säkularität kann Zeichen von religiöser Gleichgültigkeit sein. Sie kann aber auch als Ausdruck des Respekts vor der Transzendenz Gottes verstanden werden, sozusagen als eine Konsequenz des biblischen und koranischen Bilderverbots, das die „Verdinglichung“ der Transzendenz verwehrt. Der Begriff der „Gottesherrschaft“ ist ebenso doppeldeutig: Er kann im Sinne einer politischen Theokratie die Staatsgewalt gegen Kritik immunisieren. Er kann aber auch umgekehrt als kritischer Vorbehalt gegen die Verabsolutierung menschlicher Machtausübung geltend gemacht werden. Gottesherrschaft und Säkularität müssen einander daher nicht von vorneherein widersprechen. Dies machte **Munir D. Ahmed** in seinem Beitrag klar, der ja gerade auf die koranische Begründung einer säkularen und weltanschaulich offenen Demokratie abzielte. Theologisch grundsätzlich wurde das Problem in den Referaten von **Mohammad Mojtahad Schabestari** und **Abdol-Karim Soroush** reflektiert.

Schabestari, Mitglied der Stiftung für islamische Enzyklopädie der Islamischen Republik Iran und Theologe, charakterisierte das Verhältnis des Menschen zu Gott als eine ursprüngliche Ich-Du-Beziehung: In dieser Beziehung respektiert Gott die Freiheit des Menschen; er will keinen sklavischen Gehorsam, sondern freiwillige Hingabe. Es besteht jedoch stets die Gefahr, daß das Ich-Du-Verhältnis zu einem Ich-Es-Verhältnis verkommt. Menschliche Institutionen, die sich als Verwalter der Wahrheit zwischen Gott und Mensch stellen, machen aus der Transzendenz, die doch über alle Attribute erhaben ist, einen fest umrissenen Gegenstand. Der unendliche Gott wird verendlicht, ja verdinglicht. Damit wird zugleich die gottgewollte Freiheit des Menschen zerstört. Der Mensch gerät in Abhängigkeit von den angeblich heilsvermittelnden Institutionen, die im Namen Gottes ihren eigenen Herrschaftsanspruch durchsetzen wollen. Dagegen formulierte **Schabestari** die kritische Aufgabe der Theologie: als die immer wieder notwendige „Reinigung“ der menschlichen Gottesvorstellungen, und zwar gleichermaßen um der Wahrung der Transzendenz Gottes und um der Freiheit des Menschen willen.

In ähnlicher Richtung, in den Konsequenzen jedoch konkreter, argumentierte **Sorouh**. Sein Beitrag lief darauf hinaus, daß Menschenrechte von jeder theokratischen Vereinnahmung freigehalten werden müßten. Eine Konkurrenz von „Gottesrechten“ und „Menschenrechten“ — wie konservative Muslime sie vielfach behaupten, um die Menschenrechte schon im Ansatz zu relativieren — kann es nach **Sorouh** prinzipiell nicht geben. Denn Gott, der Allmächtige, hat es nicht nötig, daß Menschen seine „Rechte“ schützen. Der Begriff des Gottesrechts ist mithin keine mögliche politisch-rechtliche Kategorie. Daraus wiederum folgt, daß die politische Rechtsordnung als *säkulare* Ordnung freigegeben und der menschlichen Ausgestaltung überantwortet ist. Der Staat hat die Aufgabe, das Zusammenleben human, nämlich nach menschenrechtlichen Grundsätzen zu ordnen. Religiös begründete rechtliche Diskriminierungen oder Privilegierungen sind illegitim, sie sind nach **Sorouh** genauso verwerflich wie die rassistische Diskriminierung von Menschen unterschiedlicher Hautfarbe.

Die Säkularität des Rechts läßt sich demnach durchaus als eine sinnvolle theologische Forderung und als Chance für den Glauben verstehen. Sie meint nicht notwendig den Rückzug der Religion aus der Weltverantwortung, wohl aber den kritischen Abbau jener falschen Sakralisierungen, die immer die Kehrseite einer instrumentalisierenden Vereinnahmung des göttlichen Namens sind. Im christlichen Raum hat Luther diese Einsicht polemisch so formuliert, daß sich bei einer Verquickung von Religion und staatlicher Gewalt schließlich die Henker als „die größten Doktoren der Theologie“ aufspielen werden. Die kritische Differenzierung von Religion und Politik, die er gegen solche theokratischen Anmaßungen fordert, mag aus historischen Gründen für das islamische Denken schwieriger zu vollziehen sein als für das christliche. Sie ist aber, wie die Ausführungen von **Schabestari** und **Sorouh** zeigen, prinzipiell durchaus möglich. Es muß freilich eingeräumt werden, daß die meisten iranischen Referenten — **Khorasani**, **Mehrpour**, **Kermani**, **Damad** — die Säkularisierung von Politik und Recht nicht als positive Möglichkeit anerkennen wollten, sondern sich skeptisch oder ablehnend äußerten.

V. Desiderate

Es ist selbstverständlich, daß in einer dreitägigen Konferenz nicht alle menschenrechtlichen Streitpunkte zwischen Orient und Okzident ange-

sprochen werden konnten. Wenn viele Fragen offen blieben, am Ende die Zahl der neu aufgeworfenen Fragen vielleicht größer war als die Zahl der geklärten Fragen, darf dies niemanden wundern.

Ein schwerwiegendes Versäumnis war es allerdings, daß spezifische Menschenrechtsverletzungen an *Frauen* kaum zur Sprache kamen. Ein menschenrechtliches Hauptproblem in der gesamten islamischen Welt, aber auch im Westen, hat somit in der Diskussion praktisch keine Rolle gespielt.

Zu kurz kamen auch juristisch-institutionelle Überlegungen. Der Schwerpunkt der Tagung lag — dies war das erklärte Ziel der Veranstaltung — in der Diskussion des *Rechtsverständnisses*, d. h. bei rechtsphilosophischen und rechtstheologischen Fragen. Hier konnte, ungeachtet vieler Gegensätze, manche überraschende Übereinstimmung zwischen deutschen und iranischen Teilnehmern erzielt werden. Um so mehr stellt sich nun die Frage, wie denn mögliche Konsensfelder auch institutionell gesichert werden können. Denn Menschenrechte, dies betonten **Silvia Tellenbach** (Max-Planck-Institut für ausländisches und internationales Strafrecht in Freiburg), sollen als einklagbare Rechtsansprüche verbindlich garantiert werden. Der Aspekt der positiv-rechtlichen Verankerung und Kontrolle gehört zum Kern des Menschenrechtsdenkens.

Trotz der genannten Desiderate konnte man **Udo Steinbach** nur zustimmen, als er am Schluß der Konferenz das positive Fazit zog: „Dies war kein Dialog der Stummen und Tauben.“ Man habe einander zugehört und sich dabei auch unangenehme Wahrheiten zugemutet. Es ist zu hoffen, daß das Gespräch eine Fortsetzung findet und mehr noch: daß es auch für die menschenrechtliche Praxis Wirkungen zeigt. Denn auf die Praxis kommt am Ende alles an.

* Deutsch-iranischer Gesprächskreis: „Die Menschenrechte zwischen Universalitätsanspruch und kultureller Bedingtheit“.
Hamburg, 22.—24. September 1992.