

Salomé Michel

---

# Unsichtbare Frontlinien

## Religiöse Minderheiten und das Streben nach Toleranz im Iran-Irak-Krieg

### Einleitung

Der Ausbruch des Iran-Irak-Krieges am 22. September 1980 verschärfte die Instabilität einer iranischen Gesellschaft, die sich bereits in einem tiefgreifenden politischen und sozialen Umbruch befand. Weniger als zwei Jahre zuvor hatte die Revolution von 1979 zum Sturz Mohammad Reza Schah Pahlavis (reg. 1941–1979) geführt und in der Folge zur Gründung der Islamischen Republik, die am 1. April 1979 offiziell von Ayatollah Khomeini ausgerufen wurde. Die Invasion irakischer Truppen unter Saddam Hussein (reg. 1979–2003) markierte den Beginn eines acht Jahre andauernden Konflikts, der durch Stellungskriege, den Einsatz chemischer Waffen und hohe Opferzahlen gekennzeichnet war. Auch wenn der Krieg 1988 durch einen von den Vereinten Nationen vermittelten Waffenstillstand offiziell beendet wurde, ist sein Erbe bis heute tief im kollektiven Gedächtnis der Bevölkerungen beider Länder verankert.

Für das neue iranische Regime bestand die Herausforderung darin, die Anforderungen des Krieges mit der Konsolidierung seiner Herrschaft und seines ideologischen Projekts in Einklang zu bringen. Im Zentrum dieser Bemühungen stand die Institutionalisierung der *velāyat-e faqīh*,<sup>1</sup> der doktrinären Leitlinie eines umfassenderen Prozesses der »sozio-politischen Islamisierung«.<sup>2</sup> Inwieweit dieser Prozess tatsächlich zur Entstehung eines theokratischen Staates geführt hat, ist nach wie vor umstritten. Historikerinnen und Sozialwissenschaftler, die sich mit dem nachrevolutionären Iran beschäftigen, sind sich jedoch weitgehend einig, dass er die Strukturen und Möglichkeiten des gesellschaftlichen Zusammenlebens grundlegend neu definierte.

<sup>1</sup> Die *velāyat-e faqīh* (»Herrschaft des Rechtsgelehrten«), entwickelt von Ayatollah Khomeini, geht davon aus, dass in Abwesenheit des zwölften Imams ein schiitischer Rechtsgelehrter (*faqīh*) sowohl religiöse als auch politische Autorität ausüben sollte. Dies stellte einen Bruch mit der traditionellen schiitischen Auffassung dar, der zufolge Geistliche als Ausleger des islamischen Rechts, nicht jedoch als Herrscher fungieren sollten. Khomeini erweiterte die Doktrin durch die Einführung der *velāyat-e motlaqeh* (»absolute Herrschaft«), die den Obersten Führer nicht nur als primus inter pares unter den Rechtsgelehrten positionierte, sondern als höchste Autorität, die weder anderen geistlichen Institutionen noch dem traditionellen Konsens der Rechtsgelehrten untergeordnet war. Dieses Konzept wurde in der Islamischen Republik institutionalisiert und verlieh dem Obersten Führer umfassende Kontrolle über staatliche wie religiöse Angelegenheiten.

<sup>2</sup> Haghayeghi: »Politics and ideology in the Islamic Republic of Iran«, S. 36–37.

Mit der zunehmenden Bedeutung des Islams als primärem kollektiven Identifikationsmerkmal wurden nicht-schiitische Gemeinschaften, insbesondere religiöse Minderheiten, vermehrt als Außenseiter wahrgenommen. Doch obwohl ihre Nichtzugehörigkeit zur schiitischen Doktrin sie an den Rand des neuen Nationalstaats rückte, war die Haltung der Mehrheit ihnen gegenüber keineswegs durchgängig von Ausgrenzung oder Verfolgung geprägt. Vielmehr bewegte sie sich in einem Spannungsfeld zwischen Inklusion und Exklusion, zwischen Zwang und Duldung. Dies galt insbesondere in der Kriegszeit, als Angehörige religiöser Minderheiten am Krieg teilnahmen und an der Seite ihrer schiitischen Mitbürger kämpften.

Diese Spannung zwischen Inklusion und Exklusion spiegelte sich bereits in der Verfassung des neuen Regimes wider, in der der Status religiöser Minderheiten eine gewisse Unschärfe aufwies. Zwar bekräftigte die Verfassung die Gleichheit aller Iraner und lehnte jegliches Privileg aufgrund von »Rasse«, Hautfarbe oder Sprache ab, doch erklärte sie zugleich die Zwölferschia zur Staatsreligion (Artikel 12). Noch bedeutsamer war, dass die Islamische Republik als System beschrieben wurde, das auf dem Glauben an den einen Gott und die fortwährende Führung durch die Imame beruht (Artikel 2). Daraus ergab sich die Frage, welchen Platz in der neu definierten gesellschaftlich-politischen Ordnung diejenigen einnehmen sollten, die diesen Glauben nicht teilten. Artikel 12 und 13 unterschieden zwischen Anhängern »anderer islamischer Rechtsschulen wie der hanafitischen, schafitischen, malikitischen, hanbalitischen und zaiditischen«, denen »voller Respekt« gebühre, und Nicht-Muslimen, von denen nur die ›Leute des Buches‹, d. h. Christ\*innen, Jüd\*innen und Zoroastrier\*innen, als offizielle religiöse Minderheiten anerkannt wurden (Artikel 13). Bemerkenswert ist, dass diese Unterscheidung alle anderen religiösen Gruppen faktisch von der Definition der nationalen Gemeinschaft ausschloss und der Begriff des ›Respekts‹ in Artikel 13 auffälligerweise fehlte.<sup>3</sup>

Artikel 14 verkomplizierte die Lage noch zusätzlich, indem er zwar forderte, Minderheiten »im Einklang mit dem islamischen Recht« zu behandeln, gleichzeitig aber auch ihre Menschenrechte bekräftigte. Diese Sichtweise, die vollständig auf dem Paradigma islamischer Gerechtigkeit beruhte, bot keine eindeutige oder abschließende Antwort auf die Frage nach dem Status religiöser Minderheiten, da das islamische Recht keine vollständige Anerkennung der Gleichheit von Muslimen und Nicht-Muslimen beinhaltet.<sup>4</sup> Vielmehr deutete sie auf einen flexiblen, einzelfallbezogenen Umgang hin.

<sup>3</sup> In dem betreffenden Artikel (Art. 13) heißt es lediglich: »[Anerkannte religiöse Minderheiten] können ihre religiösen Zeremonien im Rahmen der Gesetze ausüben. Sie sind frei in Angelegenheiten des Personalstatus und der religiösen Erziehung und folgen ihren eigenen Riten.« »Vollständiger Text der Verfassung der Islamischen Republik Iran mit den Änderungen von 1989«, [https://www.lu.ac.ir/uploads/123456\\_20436.pdf](https://www.lu.ac.ir/uploads/123456_20436.pdf) (14.05.2025).

<sup>4</sup> In diesem Zusammenhang ist etwa der Begriff der *nağasat*, der »rituellen Unreinheit«, zu nennen: Im Islam gelten Nicht-Muslime als *nağas*, also rituell unrein. Eine solche »Unreinheit« soll Muslim\*innen ›verunreinigen‹, wenn sie in direkten oder indirekten physischen Kontakt mit Nicht-Muslim\*innen geraten. In Übereinstimmung mit dieser Überzeugung erließ die Islamische Republik kurz nach der Revolution ein Gesetz, das Geschäfte von Nicht-Muslimen, die Lebensmittel verkauften, dazu verpflichtete, sichtbare Hinweise darauf anzubringen, dass sie von religiösen Minderheiten betrieben wurden. Cf. Barry: »Armenian Christians«, S. 120. Ein weiteres Beispiel für dieselbe durch islamisches Recht vermittelte Ungleichheit ist die *dīyē* oder das Blutgeld: Das iranische Strafgesetzbuch legt im Rahmen der *qesās*-Bestimmungen Entschädigungs- bzw. Vergeltungsregeln für Vergehen fest. Diese Regelungen beinhalteten Ungleichbehandlungen sowohl für Nicht-Muslime als auch für Frauen. Nicht-Muslime erhielten strengere Strafen als Muslim\*innen und hatten Anspruch auf geringere Blutgeldzahlungen als die Familien muslimischer Opfer. Die Ungleichheiten im Anspruch auf *dīyē* wurden endgültig im Jahr 2016 aufgehoben, als der Wächterrat die Gleichstellung von

genen Umgang mit deren rechtlicher und sozialer Stellung hin und überließ die Ausgestaltung der Minderheitenpolitik des neuen Regimes dieser interpretativen Unschärfe.

Mit der Zeit entwickelte sich diese anfängliche Unklarheit zu einer zunehmend routinierten Politik, die bis 1984/85 vollständig konsolidiert wurde. In der Anfangsphase umfassten die Maßnahmen des Regimes eine »umfassende kulturelle Säuberung« in verschiedenen Bereichen des öffentlichen Lebens – von Universitäten und Verlagswesen bis hin zu Kunst und Populärkultur. Diese Islamisierung der iranischen Kultur und Gesellschaft, im Namen der Förderung einer islamischen Kultur (*farhang-e eslāmi*) als »Kulturrevolution« (*enqelāb-e farhangī*) bezeichnet, führte zu einem »erhöhten staatlichen Eingriff in das Leben von Minderheiten«,<sup>5</sup> während der Krieg bestimmte kulturelle Merkmale, die mit dem islamischen Paradigma verbunden waren, zusätzlich verstärkte:

»The state essentially followed policies that were helpful in feeding the needs of war, with particular emphasis on populism and rigid puritanism. Mobilization for the war and against security challenges offered emerging post-revolutionary state-builders an important instrument for maintaining popular support as well as an indispensable alibi for domestic crackdowns and the crushing of dissent. The war required massive amounts of material and human resource mobilization, but it was the necessary ideological and cultural groundwork for mobilizing and sustaining the war that proved more long-lasting.«<sup>6</sup>

Es ist bemerkenswert, dass die Verankerung dieser Merkmale, gemeinsam mit der Entwicklung und öffentlichen Förderung einer »schiitischen Kultur des Märtyrertums«,<sup>7</sup> nicht zu einer schärferen Ausgrenzung der Minderheiten aus den öffentlichen Angelegenheiten des Landes führte – weder, weil die Mehrheit sie als ›interne Andere‹ oder ›fünfte Kolonne‹ betrachtet hätte, noch weil die Minderheiten selbst, als Reaktion auf die Diskriminierung, die sie seit der Revolution erfahren hatten, beschlossen, sich dem Kriegseinsatz zu verweigern. Während des Krieges fanden keinerlei staatliche Kampagnen oder Aufstachelungen gegen (anerkannte) religiöse Minderheiten statt. Sogar die Erhebung der *ȝezye*, der islamischen Kopfsteuer, die von allen Angehörigen religiöser Minderheiten zu zahlen war, wurde offenbar ausgesetzt. David Menashri geht sogar so weit, von einer »offizielle Toleranz« gegenüber allen Minderheiten mit Ausnahme der Bahā'is zu sprechen.<sup>8</sup>

Während die Aufrufe zur Mobilmachung und das Gefühl einer gemeinsamen Bedrohung eine bedeutende Rolle bei der Förderung dieser »Toleranz« spielten, können sie die in diesem Zusammenhang entstehenden Dynamiken m. E. jedoch nicht vollständig erklären. Vielmehr sollten die

Frauen, Männern und Minderheiten vor dem Gesetz bestätigte. Cf. Barry: »Armenian Christians«, S. 119.

<sup>5</sup> Sanasarian: »Religious minorities«, S. 19 [meine Übersetzung].

<sup>6</sup> Farhi: »Cultural policies in the Islamic Republic of Iran«, S. 4.

<sup>7</sup> Cf. Dabashi: »Shi'ism«, S. 275; Scot Aghaie: »The martyrs of Karbala«, S. 136, S. 156–157.

<sup>8</sup> Menashri: »The Pahlavi monarchy and the Islamic Revolution«, S. 400.

Beziehungen zwischen Mehrheit und Minderheiten während des Krieges als eine dynamische Interaktion verstanden werden, in der die Reaktionen und Strategien, die von den Minderheiten zur Aushandlung ihres Status entwickelt wurden, ebenso entscheidend waren wie die politischen Maßnahmen und Entscheidungen der Mehrheit.

Um diese Beziehung zu erforschen, die auf den ersten Blick durch Differenzierung und Missbilligung, insbesondere im Hinblick auf den religiösen Glauben der ›Anderen‹ geprägt zu sein scheint, wird in diesem Beitrag auf ein sozialpsychologisches Modell zurückgegriffen, das von Bernd Simon entwickelt wurde. Dieses Modell konzipiert Toleranz – und damit auch Intoleranz – als das Ergebnis einer effektiven oder eben ineffektiven »Zähmung« von Ablehnung durch Respekt. Dieser Respekt ergibt sich, wenn trotz der Ablehnung, die Personen den Zugang zu einer bestimmten Gruppe verweigert, diese dennoch »als gleichwertig innerhalb einer größeren kollektiven Einheit anerkannt« werden, wodurch eine »inklusivere Selbstkategorisierung« gefördert wird.<sup>9</sup>

Die wichtigste Herausforderung dieses Beitrags besteht folglich darin, das vergleichsweise friedliche Zusammenleben – die Tolerierung<sup>10</sup> – zu definieren, das während des Iran-Irak-Krieges beobachtet werden konnte. Kann dieses friedliche Zusammenleben tatsächlich als Beispiel von Toleranz im Sinne des Modells verstanden werden? Anders ausgedrückt: Zähmten die beteiligten Gruppen – die schiitische Mehrheit, vertreten durch die Islamische Republik, und die religiösen Minderheiten – ihre gegenseitige Ablehnung durch Respekt?

Neben dieser zentralen Frage stellen sich mehrere weitere, damit verbundene Fragen. In welchem Maße veränderten die Ausübung von Macht und die Erfahrungen des Iran-Irak-Krieges den Umgang mit religiösen Minderheiten zwischen 1981 und 1988? Und wie reagierten die Minderheiten selbst auf diese Veränderungen? Welche Diskurse über Toleranz wurden während dieser Zeit sowohl von der Mehrheit als auch von den Minderheiten entwickelt? Wie bildeten sich diese Diskurse im Hinblick auf den Krieg einerseits und die innenpolitische Lage andererseits?

Die vorliegende Untersuchung zielt nicht nur darauf ab zu beurteilen, ob Toleranz tatsächlich erreicht wurde, sondern soll darüber hinaus untersuchen, wie die ideologischen und politischen Erfordernisse des Krieges die Beziehungen zwischen der Islamischen Republik und ihren religiösen Minderheiten prägten. Zu diesem Zweck verfolgt sie einen interdisziplinären Ansatz, der Erkenntnisse aus Geschichte, politischer Theorie und Sozialpsychologie miteinander verbindet.

---

<sup>9</sup> Cf. Simon: »Taking tolerance seriously«, S. 729–742.

<sup>10</sup> In Anlehnung an das Modell von Bernd Simon wird hier unter Tolerierung das Verhaltensergebnis von Toleranz verstanden. Tolerierung besteht insbesondere darin, sich zurückzuhalten und nicht in die Glaubensvorstellungen oder Lebensweisen von Mitgliedern der Fremdgruppen einzugreifen.

## Toleranz aus historischer Perspektive

Eine historische Perspektive auf die Beschäftigung mit Toleranz bringt eine Reihe methodologischer und epistemologischer Herausforderungen mit sich. Die erste betrifft das Wesen der historischen Forschung selbst, insbesondere ihre Abhängigkeit von schriftlichen Quellen. Solche Quellen bieten selbstverständlich keinen direkten Zugang zu den subjektiven Erfahrungen, inneren Wahrnehmungen und emotionalen Reaktionen historischer Akteure – also jenem Zugang, der es erlauben würde, Abstufungen von Respekt oder Ablehnung gegenüber Mitgliedern von Fremdgruppen zu erkennen. Für Historiker\*innen ergibt sich vielmehr ein vermittelter Zugang und zwar in der Regel durch Texte. Diese Vermittlung stellt jedoch keineswegs ein Defizit oder eine Verzerrung dar, sondern entspricht im Gegenteil dem inhärent diskursiven Charakter der Toleranz selbst. Wie Rainer Forst und Wendy Brown betonen, ist Toleranz in erster Linie »ein diskursives Phänomen, das sich in sozialen Praktiken materialisiert, sich im Laufe der Zeit entwickelt und geografisch, politisch und kulturell spezifisch ist«.<sup>11</sup> Aus historischer Perspektive bedeutet eine Auseinandersetzung mit der Wahrnehmung und Praxis von Toleranz bzw. Intoleranz daher vor allem:

1. die Narrative zu untersuchen, die die Selbst- und Fremddarstellungen prägen, die Dynamiken der Kategorisierung steuern und entweder Ablehnung, Respekt oder auch offene Abscheu bedingen,
2. die von verschiedenen Eigen- und Fremdgruppen entwickelten Konzeptionen von Toleranz und Respekt zu analysieren – sei es zur Begründung ihrer Notwendigkeit, zur Leugnung ihrer Möglichkeit oder, im Falle ausgeschlossener Fremdgruppen, zur Geltendmachung ihres Rechts, nicht nur toleriert zu werden (d. h. Respekt zu erfahren),
3. die konkreten Ausprägungen von Ablehnung, Respekt und Toleranz, wie sie in primären wie sekundären Quellen hervortreten, auszumachen.

Um die Narrative und, allgemeiner, die Diskurse über Toleranz zu untersuchen, die sowohl von religiösen Minderheiten als auch von der Mehrheit entwickelt wurden, müssen diese in eine allgemeine Interpretationstheorie eingeordnet werden. Dies zielt zunächst darauf ab zu verstehen, wie jede Gruppe sich selbst verstand und darstellte, wie sie andere verstand und darstellte und wie sie die Beziehungen wahrnahm, die sie miteinander verband. Dieses Beziehungsgeflecht und die unterschiedlichen Versuche, einander zu verstehen, werden von den Akteur\*innen kontinuierlich interpretiert und aktualisiert. In diesem Zusammenhang ist es auch wichtig, dem gebührender Aufmerksamkeit zu schenken, was in menschlichen Interaktionen oft fehlt: vollständiges Verständnis. Daher werden wir dem Unverständnis und den Missverständnissen – ob vorgetäuscht oder echt, geteilt oder einseitig – mehr Aufmerksamkeit widmen, die gleichsam als »Schmierstoffe für zwischenmenschliche Beziehungen« fungieren

---

<sup>11</sup> Brown/Forst: »The power of tolerance«, S. 10.

und, wenn sie über längere Zeit bestehen bleiben, zu »Schöpfern von Ordnung und Institutionen« werden.<sup>12</sup>

Die zweite Herausforderung ist der Ausgangspunkt dieser Untersuchung: Wo sollen wir in diesem komplexen Geflecht von Beziehungen nach Toleranz suchen? Welche Orte oder möglichen Ebenen ihres Auftretens lassen sich finden? Innerhalb der Sozialpsychologie lassen sich Intergruppenbeziehungen aus unterschiedlichen Perspektiven und auf verschiedenen Analyseebenen untersuchen. Diese Komplexität nimmt weiter zu, wenn sich der Fokus von einzelnen Individuen, die sich als Teil einer Gruppe verstehen, auf die Gruppe selbst – in Anlehnung an Anderson als »imaginäre Gemeinschaft« – verschiebt. Die hier untersuchten Gruppen – religiöse Minderheiten, die schiitische Mehrheit oder die iranische Nation als Ganze – unterscheiden sich zwar in ihrer Größe, fallen aber allesamt unter diese Kategorie. Solche Gemeinschaften, so argumentiert Berger, hören auf, bloß geistige Konstruktionen zu sein, und werden zu »einer sozialen Realität *sui generis*«, sobald sie »ihren ursprünglichen Produzenten als eine äußere und unabhängige Tatsache gegenübertreten«.<sup>13</sup> Die untersuchten Eigen- und Fremdgruppen sind also nicht bloß subjektive Vorstellungen, sondern gewinnen objektivierbare Realität, die sich Individuen wiederum aneignen und die sie internalisieren. Eine solche Objektivierung ist im vorliegenden Kontext von besonderer Relevanz, da sich diese Vorstellungen in den politischen und rechtlichen Bestimmungen niederschlagen, die die Islamische Republik als Staat regeln. In dieser Ordnung nehmen imaginäre Gemeinschaften Gestalt an – in den Begriffen, mit denen sie offiziell bezeichnet und, noch bedeutsamer, voneinander unterschieden werden: Minderheit (*aqaliyat*), Mehrheit (*akṣariyat*), Nation (*mellat*), Heimat (*vaṭan*) usw.

Beide Gruppen auf diese Weise zu denken, ermöglicht es, in dieser Untersuchung mindestens zwei Analyseebenen zu unterscheiden. Die erste betrifft die politische und institutionelle Ordnung, die zweite konzentriert sich auf zwischenmenschliche Beziehungen und Interaktionen, wie sie sich im Alltag entfalten – oder, präziser formuliert, innerhalb des »permanenten Ausnahmezustands«, der den Alltag in Kriegszeiten prägt. Auf der ersten Ebene stehen Gemeinschaften als sozial-politische Einheiten im Fokus, deren Existenz intrinsisch mit der imaginären Gemeinschaft verknüpft ist, die sie verkörpern – oder zu verkörpern beanspruchen. Die zweite Ebene richtet den Blick auf die Individuen selbst und untersucht, wie sie sich und andere wahrnehmen, insbesondere im Rahmen der Dynamiken von Selbst- und Fremdzuschreibung als tatsächliche oder vermeintliche Mitglieder der jeweiligen Gemeinschaften.

Die Betrachtung sozialer und politischer Gruppen impliziert dabei keineswegs deren vollständige Homogenität: Interne Hierarchien werden im Rahmen dieser Studie vielmehr ein zentrales Erklärungselement darstellen. Innerhalb dieser Gruppen verfügen bestimmte Personen – etwa Repräsentant\*innen – über einen symbolischen Status, der es ihnen erlaubt, im Namen der jeweiligen Gruppe zu sprechen. Solche Personen lassen sich laut Turner als »Gruppenmitglieder verstehen, die als prototypisch für den sich herausbildenden Gruppenkonsens wahrgenommen werden«.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Jankélévitch: »Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien«, S. 181–211.

<sup>13</sup> Berger: »The Sacred Canopy«, S. 4 [meine Übersetzung].

<sup>14</sup> »This idea that relative prototypicality is the basis of individual differences in relative influence or leadership [...] was developed

## Die Eröffnung einer übergeordneten Eigengruppe: die iranische Nation

Mit Ausbruch des Krieges im September 1980 wurden Iraner\*innen, die religiösen Minderheiten angehörten, aufgerufen, Seite an Seite mit ihren muslimischen Landsleuten zu kämpfen. Alle Gruppen – von den offiziell anerkannten Minderheiten bis hin zu den Bahā’is – wurden mobiliert. Ihre Beiträge zur Kriegsanstrengung, sowohl materiell als auch personell, reichten von Spendensammlungen und der Bereitstellung von Fahrzeugen und schwerem Gerät bis hin zur Entsendung von Wehrpflichtigen und Freiwilligen an die Front. Obwohl das Wehrpflichtgesetz, das allgemein für die iranische Bevölkerung galt, formal nicht auf Juden angewandt wurde, leisteten auch sie schließlich Kriegsdienst, nachdem eine Direktive aus dem Jahr 1986 Berichten folge ihre Einberufung vorsah. Ihre Verluste blieben jedoch geringer als die der armenischen und zoroastrischen Gemeinschaften.

Ungeachtet der Form ihrer Beteiligung lässt sich das Engagement der Minderheiten jedoch nicht allein durch Zwangsmobilisierung oder Druck erklären. Wie Neda Bolourchi betont hat, wurde der Großteil der religiösen Minderheiten – ebensowenig wie viele andere soziale und politische Gruppen – nicht zur Kriegsteilnahme gezwungen.<sup>15</sup> Die Wehrpflicht für junge Männer unterlag denselben Bestimmungen wie bereits zur Zeit des Schahs,<sup>16</sup> und die Zahl der Einberufenen, kombiniert mit den zahlreichen Freiwilligen (*basīgis*), die sich weiterhin meldeten, war ausreichend, sodass die Islamische Republik keine zusätzlichen Rekrutierungen anordnen musste. Darüber hinaus bestanden verschiedene Möglichkeiten, sich der Mobilisierung zu entziehen. Die radikalste war das Exil – nach Europa, in die Vereinigten Staaten oder in Nachbarländer –, ein Weg, den viele Iraner während des Krieges wählten. Andere beantragten die Zurückstellung aus unterschiedlichen Gründen: Familien mit nur einem Sohn, Männer mit körperlichen oder psychischen Beeinträchtigungen, Universitätsstudenten oder junge Männer, die als notwendig zur »Sicherung der demografischen Stabilität des Landes«<sup>17</sup> galten, konnten vom Militärdienst befreit werden. In Übereinstimmung mit Bolourchis Argumentation war die Teilnahme von

---

to explain group polarization (Turner, 1987), showing how extremists gained in influence over moderates as the group defined itself in contrast to an outgroup (e.g. McGarty, Turner, Hogg, David, & Wetherell, 1992), has been used to explain how leadership emerges in crowds where there is no organization (Reicher, 1987), how minorities can influence majorities as they gain in relative prototypicality in certain social contexts (David & Turner, 1999) and how political leaders become persuasive by using rhetoric to shape the degree to which they are perceived as prototypical by an audience of a common identity (Reicher & Hopkins, 1996a, 1996b). Turner: »Explaining the nature of power«, S. 11.

<sup>15</sup> Bolourchi: »The sacred defense«, S. 727–728.

<sup>16</sup> Mit der bemerkenswerten Ausnahme des Militär- und/oder Zivildienstes (z. B. Alphabetisierungs- oder Hygienedienst) für Frauen, der unter Mohammad Reza Pahlavi für Frauen mit höherer Bildung verpflichtend war und mit der Revolution abgeschafft wurde. Cf. Sabahi: »The literacy corps«, S. 156; S. 253.

<sup>17</sup> Interview der Autorin mit Iranern, die während des Krieges einberufen wurden bzw. nicht einberufen wurden (2019). Es scheint insbesondere, dass Personen, die im Jahr 1337هـ (1958) geboren wurden, nicht zum Dienst herangezogen wurden – außer als Freiwillige – und dass der Grund dafür ein Bestreben der Behörden war, trotz der menschlichen Verluste des Krieges eine stabile Geburtenrate zu erhalten. Es existieren jedoch kaum Hinweise auf diese Politik, die in den offiziellen Gesetzestexten zur Wehrpflicht nicht erwähnt wird. Vgl. beispielsweise Online-Zeugnisse, die bestätigen, dass 80 Prozent der Generation von 1337 nicht an der Front gedient haben: »man dotalab büdam...« (Ich war Freiwilliger), <https://fashnews.ir/news/41288/%D9%85%D9%86%D8%AF%D8%A7%D9%88%D8%B7%D9%84%D8%A8-%D8%A8%D9%88%D8%AF%D9%85/> (14.05.2025).

Angehörigen religiöser Minderheiten am Krieg also größtenteils freiwillig. Die Frage, die sich daraus ergibt, lautet, warum sie sich dennoch beteiligten. Interessanterweise decken sich die Rechtfertigungen, die von Angehörigen religiöser Minderheiten vorgebracht wurden, auffallend genau mit einem zentralen Element der offiziellen Rhetorik des Regimes.

Der Iran-Irak-Krieg wurde von der iranischen Bevölkerung weitgehend als ein aufgezwungener Krieg (*ğang-e taḥmīlī*) wahrgenommen und die Verteidigung Irans wurde bald als »heilige Verteidigung« (*defā‘-e moqaddas*) bezeichnet. Der Begriff des Heiligen war dabei jedoch vieldeutig. Die Islamische Republik verband mit ihm sowohl schiitische Vorstellungen von Märtyrertum und Frömmigkeit – verknüpft mit der Leidenschaft eines revolutionären Islams mit ausgeprägten linkspolitischen Zügen – als auch ein nationales und patriotisches Vokabular und Vorstellungssrepertoire. Khomeini selbst gebrauchte häufig nationalistische Ausdrücke wie »nationale Ehre«, »unser geliebtes Land« oder »die geliebte Nation« und verurteilte zugleich die Versuche ausländischer Mächte, »unser [d. h. das iranische] Land« zu beherrschen.<sup>18</sup>

Dieses doppelte Register, auf dem man hier spielte, hatte selbstverständlich eine strategische Dimension: Es erlaubte dem Regime, nicht nur jene Teile der Bevölkerung zu mobilisieren, deren Identität stark religiös geprägt war, sondern auch Skeptiker\*innen und säkulare Nationalist\*innen für die nationale Verteidigung zu gewinnen. Gleichzeitig diente die Verwendung nationaler Symbolik dazu, die Grenze zwischen ›wir‹ und ›ihnen‹ zu schärfen und ein Gefühl für die eigene Besonderheit zu stärken. Die nationale Bildsprache verstärkte nicht nur die Darstellung Saddam Husseins und der Iraker als ›schlechte Muslime‹, sondern fügte dieser negativen Kategorisierung ein weiteres Unterscheidungskriterium hinzu: die Aufwertung des persischen Sprach- und Kulturerbes, wodurch eine iranische – wenn nicht gar ›arische‹ – Identität konstruiert wurde, die der arabischen Identität der Iraker gegenübergestellt wurde. So konstatiert Farzaneh, dass »ein säkularer oder moderner Nationalismus, durchdrungen von religiösen Symbolen, eine Schlüsselrolle im Kampf gegen den Irak spielte«.<sup>19</sup>

Nach Ansicht vieler Menschen bezog sich das Heilige jedoch weniger auf die Religion als vielmehr auf die Nation selbst. Wie der armenische Erzbischof von Teheran einmal erklärte: »Für jeden ist die Nation das kostbarste Heiligtum« (*mīhan-e har kas gerānbahātarīn taqaddos-e īst*). In seinen Augen war es genau diese unerschütterliche Liebe zur Nation, die alle Iraner\*innen – Schiit\*innen wie Nicht-Schiit\*innen – dazu brachte, »Blut zu vergießen, um das Vaterland und die territoriale Integrität zu verteidigen«.<sup>20</sup> Es war tatsächlich dieser nationalistische Enthusiasmus, der Rāzmīk Davīdiyān – einen armenischen Christen, der sich zunächst den Revolutionswächtern (*pāsdārān*) anschloss und später freiwillig in die reguläre Armee (*artes*) eintrat, motivierte, während des Krieges als Wehrpflichtiger zu kämpfen. Er forderte seine Familie auf, nicht mit seiner Entscheidung zu hadern, und bekräftigte seine Entschlossenheit, sein »Leben für die

<sup>18</sup> Munson: »Islam, Nationalism and resentment of foreign domination«, S. 42; Maleševic, »Nationalism and the power of ideology«, S. 311–313.

<sup>19</sup> Farzaneh: »Shi'i ideology, Iranian secular nationalism and the Iran-Iraq war (1980–1988)«, S. 87.

<sup>20</sup> Šhānażarīyān: »Ğang-e taḥmīlī-ye hašt sāle«, S. 5.

Unabhängigkeit der Nation« zu opfern.<sup>21</sup> Ein Vertreter der zoroastrischen Gemeinde äußerte in einem Interview, das in der Gemeindepublikation *Čistā* (»Erkenntnis, Weisheit«)<sup>22</sup> erschien, eine ähnliche Sichtweise: Alle Iraner\*innen seien gleichermaßen der irakischen Gewalt ausgesetzt – »Wenn die Kugel des Feindes heranpeift, fragt sie nicht nach Religion oder Konfession, sie zielt auf das Herz eines Iraners«.<sup>23</sup> Auch in den Worten *Hälätyāns*, des Vertreters der armenischen Gemeinde im Parlament (*magles*), spiegelt sich diese Vorstellung einer gemeinsamen iranischen Identität wider: »Die Pflicht des iranischen Volkes, ebenso wie der armenischen Minderheit, besteht darin, das Vaterland zu verteidigen und die Errungenschaften der Revolution zu bewahren – Errungenschaften, die allen zugutekommen werden, auch den Minderheiten«.<sup>24</sup>

In einer gemeinsamen Erklärung bündelten die Vertreter\*innen der Minderheiten ihre Stimmen und griffen das Bild von der Nation als Familie auf – als eine durch Blut verbundene Gemeinschaft aller Iraner\*innen: »Wir gratulieren dem kämpfenden, heldenhaften Volk des revolutionären Iran und bekräftigen die große Bereitschaft der zoroastrischen, jüdischen, christlichen, armenischen und assyrischen Gemeinschaften, Seite an Seite mit unseren [muslimischen] Brüdern unser Land und unsere geliebte Nation zu verteidigen«.<sup>25</sup>

Dieses Gefühl nationaler Brüderlichkeit war keineswegs auf religiöse Minderheiten beschränkt. Es wurde auch von vielen Iraner\*innen geteilt, für die die nationale Identität Vorrang vor der religiösen Zugehörigkeit hatte. Ian Brown, ein Vertreter einer britischen NGO, der Kriegsgefangenenlager im Irak besuchte, fragte einen jugendlichen iranischen Gefangenen, warum er zu den Waffen gegriffen habe. Der junge Gefangene, der seine säkularen Überzeugungen betonte, antwortete, er sei »nicht in den Krieg gezogen, um für den Islam zu sterben«, sondern um »Iran zu verteidigen«.<sup>26</sup>

Für viele Iraner\*innen war das eigentliche Ziel und das Opfer des »aufgezwungenen Krieges« nicht etwa ein islamisches Gesellschaftideal, sondern die iranische Nation selbst – ihre Geschichte sowie ihre kulturelle und territoriale Integrität. Deshalb stehen nationale und patriotische Gefühle so häufig im Zentrum der Begründungen, die Angehörige religiöser Minderheiten für ihre Beteiligung am Krieg anführten.

Wie bereits dargelegt, wurde die Definition der übergeordneten Eigengruppe – also der iranischen Nation – stark durch die Betonung von Frömmigkeit, Religiosität sowie den Werten von Märtyrertum und Opferbereitschaft geprägt. Diese Elemente wurden jedoch nicht immer in aus-

<sup>21</sup> Bolourchi: »The sacred defense«, S. 7–8.

<sup>22</sup> *Čistā* bedeutet »Wissen, Weisheit«: Der Name der Zeitschrift verweist auf die iranische Göttin *Čistā*, »die im Avesta Wissen, Erkenntnis, Weisheit und Verstehen bedeutet. *Čistā* ist auch bekannt als die Besitzerin guter und lehrreicher Wege sowie als Führerin zu guten Pfaden. Aus diesem Grund ist sie auch als Göttin des Wissens bekannt.« Cf. Kellens: »Čistā«, <https://wwwiranicaonline.org/articles/cista-and-cisti-avestan-derivatives-of-the-verb-cit-to-notice-to-understand/> (14.05.2025).

<sup>23</sup> *Čistā* Nr. 22, Mehr 1364 [Oktober 1985], S. 157.

<sup>24</sup> Šahnâzâriyân: »Gang-e taḥmīl-ye hašt sâle«, S. 187.

<sup>25</sup> Bolourchi: »The sacred defense«, S. 725 [meine Übersetzung].

<sup>26</sup> Brown: »Khomeini's forgotten sons«, z. n. Farzaneh: »Shi'i Ideology«, S. 84.

schließenden Begriffen formuliert. Insbesondere gegenüber einem Publikum aus Angehörigen religiöser Minderheiten definierte das Regime die kollektive Identität – zugleich national und fromm – mitunter in integrativeren Begriffen, wodurch auch nicht-schiitische Iraner\*innen in die übergeordnete Eigengruppe einbezogen werden konnten. Der Ausdruck »Islamische Revolution« stand typischerweise für ein historisches Kontinuum, das den Aufstand von 1979, die Konsolidierung des neuen Regimes und die Kriegsanstrengungen miteinander verknüpfte. Doch wenn sich Vertreter des Regimes an Minderheiten wandten, zogen sie häufig den Begriff »Iranische Revolution« vor und rückten auf diese Weise nationale Aspekte stärker in den Vordergrund als religiöse Zugehörigkeit.

Noch bedeutsamer ist, dass sowohl der Kampf gegen den Schah als auch der Iran-Irak-Krieg beständig als Teil eines umfassenderen Kampfes gegen ›Ungläubige‹ dargestellt wurden – gegen äußere Feinde, die sich wider die revolutionäre Gerechtigkeit stellten. Innerhalb des ideologischen Quadrats von Van Dijk,<sup>27</sup> das im Einklang mit der Selbstkategorisierungstheorie Diskurse entlang des Gegensatzes zwischen positiver Selbst- und negativer Fremddarstellung strukturiert, offenbart sich in dieser Rhetorik eine vielschichtige Dynamik. So umfasste das von der Islamischen Republik propagierte ›Wir‹ nicht nur fromme schiitische Muslim\*innen, sondern alle Gläubigen, die sich einem ökumenischen und revolutionären Kampf gegen westlichen Atheismus, Imperialismus und moralischen Verfall verpflichtet fühlten. Ein zentrales Ziel der Islamischen Republik bestand folglich darin, die Gemeinschaften religiöser Minderheiten davon zu überzeugen, dass ihre jeweiligen Glaubenslehren auf doktrinären Grundlagen beruhten, die sie mit dem schiitischen Islam teilten. Ganz in diesem Sinne erklärte Hög̃at ol-Eslâm ‘Ālemi, Gesandter des Büros des Obersten Führers beim Generalstab der Armee, in einer Ansprache an eine Gruppe armenischer Wehrpflichtiger:

»Ihr sollt den ungläubigen Regierungen zeigen, dass die Religion Christi Gotteslästerung, Häresie und die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen zurückweist. Sie steht für die Freiheit des Menschen. Muslimische und christliche Jugendliche haben dieses Ziel mit ihrem eigenen roten Blut unterzeichnet und gezeigt, dass die Unterdrücker unser Volk nicht als Werkzeug für ihre Zwecke missbrauchen können.«<sup>28</sup>

Diese Botschaft zielte darauf ab, eine doktrinäre und ideologische Kontinuität zwischen den beiden Glaubensrichtungen herzustellen. Indem Christentum und Islam als Religionen der Gerechtigkeit und des Widerstands gegen Unterdrückung dargestellt wurden, lud das Regime die Minderheiten dazu ein, ihre Beteiligung am Krieg nicht nur als patriotische, sondern auch als spirituelle Pflicht zu verstehen.<sup>29</sup> Ein ähnlicher Ansatz wurde gegenüber den Zoroastrier\*innen

<sup>27</sup> Van Dijk: »Ideology and discourse«, S. 396–397.

<sup>28</sup> Bolourchi: »The sacred defense«, S. 745.

<sup>29</sup> Diese rhetorische Kontinuität reichte weit über den Krieg hinaus, insbesondere in zwei Publikationen, die dem Leben christlicher, insbesondere armenischer, Kämpfer gewidmet waren. In *Ğän-bâjtegân-e masîhi* (»Die christlichen Opferbereiten«) zieht die Ein-

verfolgt. Auch hier betonte das Regime die Übereinstimmungen zwischen der schiitischen Doktrin und den zentralen Werten des Zoroastrismus. Im Jahr 1982 erklärte Mohammad Khatami, damals Minister für Kultur und islamische Führung, gegenüber der zoroastrischen Gemeinschaft:

»Die hohen göttlichen Werte, Ideen und Konzepte, die wir gemeinsam haben, sind der Grund für das starke Band, das uns verbindet. Wir alle wünschen uns eine Welt, die *auf gutem Denken, guten Taten und guten Worten basiert*.<sup>30</sup> Dies ist das gemeinsame Prinzip zwischen dem Islam, dem Zoroastrismus und allen, deren Religion auf metaphysischen (*mā warā'at-ṭabi'a*) Prinzipien und dem Glauben an ein himmlisches Königreich (*malakūt*) beruht. [...] Heute, als ich in diese edle Versammlung eintrat, sah ich in die reinen, königlichen, schönen und kostbaren Gesichter der zoroastrischen Jugend, die gemeinsam mit der muslimischen Jugend ihr reines Blut an den Fronten des Krieges gegen die Arroganz vergossen und ihr Leben für die Revolution gegeben haben. Und ich frage: Kann ein mit Blut geschmiedetes Band jemals gebrochen werden?«<sup>31</sup>

Khatamis Rede zielte darauf ab, eine gemeinsame metaphysische und moralische Grundlage zu formulieren – eine Grundlage, die die zoroastrische Ethik auf dieselbe Ebene wie das revolutionäre Schiitentum erhob und das Opfer der zoroastrischen jungen Männer demjenigen ihrer muslimischen Altersgenossen gleichstellte. Diese gemeinsame Betonung einer iranischen Identität – und im engeren Sinne die Einbeziehung in die Gemeinschaft der ›Gläubigen‹ und der ›Unterdrückten‹ – zwei zentrale ideologische Kategorien der Islamischen Republik – verweist deutlich auf die Ausbildung einer Identifikation zweiter Ordnung: einer übergeordneten Eigengruppe, die bestehende Grenzen zwischen Mehrheit und Minderheit, Eigen- und Fremdgruppe zeitweise überlagert. Es bleibt jedoch zu fragen, unter welchen Bedingungen sich diese übergeordnete Eigengruppe öffnen kann – einerseits aus Sicht der Minderheiten, andererseits aus Sicht der Mehrheit. Ein präziseres Verständnis der beiden zentralen Komponenten des Modells – Respekt und Ablehnung – kann dazu beitragen, dieser Frage näherzukommen.

## Gescheiterte Toleranz: Eine unmögliche Gleichheitsanerkennung

Die Ursachen für die Ablehnung der Angehörigen religiöser Minderheiten durch die schiitische Mehrheit sowie deren ideologischen Begründungen wurden oben bereits thematisiert: Die Überzeugung von der Überlegenheit des islamischen Bekenntnisses – des eigenen Glaubens und der eigenen Frömmigkeit – ist in den zuvor zitierten Stellungnahmen eindeutig präsent. Diese Betonung

---

leitung eine durchgehende Parallele zwischen dem christlichen Verständnis des Opfers Christi und der schiitischen Verehrung des Märtyrertods von Hosein in Karbalā (S. 4–5). Ebenso hebt General Mir Bägerzäde in seiner Einleitung zu *Gol-e Maryam* (›Die Blume Mariens‹) die Figur des Vahāb hervor, eines jungen Christen, der zu Ḥoseins Gefolgsmann wurde und gemeinsam mit ihm in Karbalā' den Märtyrertod erlitt (S. 7–9).

<sup>30</sup> Diese Aussage nimmt direkten Bezug auf die zoroastrische ethische Maxime (›Humata, Huzta, Huvarshta‹).

<sup>31</sup> Čistā Nr. 11, Šahrīvar 1361 [September 1982], S. 71.

der Eigengruppe wurde jedoch in erster Linie in Abgrenzung zu einem doppelten äußeren Anderen artikuliert: dem baathistischen Irak und den westlichen Mächten, die diesen unterstützten.

Im Verlaufe von acht Kriegsjahren wurde, wie gezeigt, die Binnengrenze zwischen einer internen Eigen- und einer Fremdgruppe – d. h. zwischen Muslim\*innen und Nicht-Muslim\*innen – mitunter diskursiv abgeschwächt. Dennoch hatte der zweifache und ambivalente Umgang der Islamischen Republik mit der Konstruktion kollektiver Identität – einerseits national, andererseits religiös-revolutionär – unmittelbare Auswirkungen auf ihr Verhältnis zu den Minderheiten. Während eine übergeordnete Eigengruppe aufgebaut wurde, blieben zugleich Ausdrucksformen von Ablehnung und Mechanismen der Ausgrenzung bestehen. Wie bereits erwähnt, unterschied die Islamische Republik aus verfassungs- und rechtlicher Perspektive klar zwischen Muslim\*innen und Nicht-Muslim\*innen. Doch die Erwartungen, die an die Minderheiten gestellt wurden, gingen weit über die bloße Achtung der iranischen Nation und der neuen politischen Ordnung hinaus. In den Worten von Bernd Simon ging es nicht darum, »Menschen einfach sein zu lassen, wie sie sind«, oder ihnen zu erlauben, »ihr eigenes Leben zu leben«.<sup>32</sup> Stattdessen wurde von den Minderheiten unbedingte Loyalität und aktive Unterstützung der Revolution erwartet – insbesondere in ihrer religiösen Ausprägung. Es ging also nicht nur um einen respektvollen Umgang mit den grundlegenden Überzeugungen und Lebensweisen der Mehrheit oder mit der sich herausbildenden politischen Ordnung, sondern um eine explizite ideologische Gefolgschaft.

Dies wurde beispielsweise bei einem Treffen mit armenischen Repräsentanten deutlich, bei dem Mehdi Karrūbī zwar die Opferbereitschaft der Armenier während des Krieges anerkannte, zugleich aber auch ausdrücklich ihre »Unterstützung für die Islamische Revolution« lobte.<sup>33</sup> In ähnlicher Weise erschienen während des gesamten Krieges in iranischen Zeitungen regelmäßig Parolen, die den inhärent schiitischen Charakter der Revolution und die spirituellen Ziele des Krieges gegen Saddam Hussein bekräftigten: »Heute ist der Tag, an dem sich das ganze Volk mit den Führern und Wächtern des Islams vereinen muss«<sup>34</sup> oder »Die Bewegung geht weiter bis zur Revolution des Mahdi [...].«<sup>35</sup> Solche Aussagen wiesen den Angehörigen religiöser Minderheiten die Rolle als ›interne Andere‹ zu und erinnerten sie fortwährend an ihren marginalen Status. Darüber hinaus verlangte die eingeforderte Unterstützung, dass sie sich einsetzen und im Extremfall ihr Leben für Überzeugungen opferten, die nicht die ihren waren – etwa den Glauben an die Wiederkunft des Imams der Zeit, also des Mahdi.<sup>36</sup> Diese Forderung erscheint überzogen zu

<sup>32</sup> Simon: »Confessions of a hedgehog aspirant«, S. 749; Simon: »Taking tolerance seriously«, S. 737.

<sup>33</sup> Šhānāzārīyān: »Ğang-e taḥmīlī-ye hašt sāle«, S. 80 [meine Hervorhebung].

<sup>34</sup> Keyhān Nr. 12, Mehr 1359 [4. Oktober 1980], S. 1.

<sup>35</sup> Ğomhūrī-ye Eslāmī Nr. 15, Mehr 1359 [7 October 1980], S. 1.

<sup>36</sup> In der Zwölferschia gehört der Glaube an die Figur des Mahdi zu den zentralen Glaubensgrundsätzen. Nach schiitischer Überlieferung waren die zwölf Imame – Nachkommen von 'Alī b. Abī Ṭālib, dem Cousin und Schwiegersohn des Propheten Mohammed – mit göttlichen Eigenschaften ausgestattet, die sie dazu befähigten, die schiitische Gemeinschaft als Gesandte Gottes auf Erden zu führen. Der zwölfe Imam, Muḥammad al-Mahdi, soll im Jahr 941 n. Chr. in einen Zustand der Verborgenheit (*gaiba*) eingetreten sein, in dem er seither dem Blick der Öffentlichkeit entzogen ist. Die Schiit\*innen erwarten seine Rückkehr als Erlöser, der Gerechtigkeit und Gleichheit wiederherstellen und eine wahrhaft islamische Ordnung errichten wird. Cf. Momen: »An introduction to Shi'i Islam«, S. 161–171.

sein und steht im Widerspruch zum ›Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz‹: Der Preis für die Zugehörigkeit zur übergeordneten Eigengruppe war zu hoch, und die Unterschiede innerhalb dieser Eigengruppe zweiter Ordnung wurden weder vollständig anerkannt noch akzeptiert. Ablehnung wird in diesem Fall nicht durch Respekt – verstanden als Anerkennung des Anderen als ›gleichwertig Anderer‹ – überwunden. Vielmehr basierte Inklusion auf der Bedingung, dass das Mitglied der Fremdgruppe sein eigenes Partikularinteresse und sein Anderssein aufgab – mit anderen Worten: dass es aufhörte, Teil der Fremdgruppe zu sein. Dies setzte nicht zwangsläufig eine Konversion voraus, verlangte jedoch zumindest unbedingte Zustimmung zu den politisch-religiösen Werten der neuen Ordnung. Hier scheint sich die Hierarchie, in der die Minderheiten der Mehrheit untergeordnet waren, innerhalb der übergeordneten Eigengruppe selbst fortzusetzen. Eine Gleichheitsanerkennung erfolgte nicht, vielmehr erlaubte es die dominante gesellschaftspolitische Stellung der Mehrheit, ihre eigene Identität von Ebene 1 auf die vermeintlich geteilte Identität der Ebene 2 zu projizieren – wenn nicht gar, sie dieser aufzuzwingen.

Diese fehlende Gleichheitsanerkennung zeigt sich nicht nur im gesellschaftlichen Status, sondern auch in der konkreten Behandlung religiöser Minderheiten. Es lässt sich ein Wieder-aufleben feindseliger Haltungen und sogar gewaltsamer Übergriffe feststellen – oft begleitet von Gleichgültigkeit oder stillschweigender Billigung durch die Mehrheit. Diese Phänomene sind in den Berichten von Angehörigen religiöser Minderheiten dokumentiert, ebenso wie in ihren Reaktionen, insbesondere in der kommunalen Presse. In lokalen wie nationalen Zeitungen erschienen immer wieder negative Darstellungen religiöser Minderheiten. Am vierten Jahrestag der Revolution von 1979 empörte sich Parviz Malekpür, zoroastrischer Vertreter im Parlament, über ein Gedicht, das »veröffentlicht von einem ›Gelegenheitsdichter‹ in der Zeitung *Çomhūri-ye Eslāmī* (›Islamische Republik‹) die religiösen Überzeugungen der Zoroastrier verspottete.«<sup>37</sup> In ähnlicher Weise verurteilte er die Publikation eines Schulbuchs, das unter dem Vorwand, die Geschichte eines sasanidischen Königs zu erzählen, den Zoroastrismus der Praxis des Inzests bezichtigte:

»Soll ich etwa die Namen verschiedener muslimischer Könige nennen, die sich Laster und Unmoral zuschulden kommen ließen? Soll ich sogar islamische Kalifen erwähnen, deren Verbrechen und Perversion weltbekannt wurden? Und werden Sie es akzeptieren, wenn ich aus dieser Evidenz ableite, dass im ›Islam‹ Laster und Unmoral erlaubt, Verbrechen und Perversion freigestellt seien? [...] Wie kann es sein, dass in einem Lehrbuch, das offiziell vom Erziehungsministerium unserer revolutionären Republik verbreitet wird, eine derart sinnlose Logik erscheint? Gibt es denn im Ministerium keine Ausgabe der *Gathas*?«<sup>38</sup>

Auch der Herausgeber der Monatszeitschrift *Čistā*, Parviz Šahriyārī, verurteilte scharf den Inhalt eines von einem muslimischen Autor verfassten Buches über den Zoroastrismus:

<sup>37</sup> Sanasarian: »Religious minorities«, S. 145.

<sup>38</sup> *Čistā* Nr. 12, Mehr 1361 [Oktober 1982], S. 132.

»Ist das die Art und Weise, wie Sie dem Befehl des Imams gehorchen? Haben Sie Ihre Feder gegen die Vereinigten Staaten gerichtet oder gegen jene, die Seite an Seite mit ihren muslimischen Brüdern gegen Amerika und seine Handlanger kämpfen?«<sup>39</sup>

Solche negativen Darstellungen betrafen zwangsläufig auch die jüdische Gemeinschaft: Die Verknüpfung ihrer Religion mit dem Staat Israel machte die Ablehnung ihnen gegenüber gesellschaftlich salonfähig. Auch Christ\*innen wurden zum Ziel verschiedener Anfeindungen: Armenier\*innen wurde der reguläre Religionsunterricht verweigert, und der Sprachunterricht – obwohl durch die islamische Verfassung garantiert,<sup>40</sup> – wurde eingeschränkt. In einer Rede vor dem Parlament am 20. Mai 1981 sprach ihr Vertreter Harāyer Ḥälātyān offen von anhaltender Verfolgung: »Eine Gruppe griff das armenische Viertel Ğolfā in Isfahan nachts an, verletzte fast 40 Personen durch Schläge schwer, plünderte ihre Häuser und ihren Besitz, bevor die Angreifer flohen.«<sup>41</sup> Anschließend beklagte er die Diskriminierung auf dem Arbeitsmarkt, die sich zunehmend institutionalisierte:

»Ein weiteres Thema, das bei religiösen Minderheiten Unbehagen und Besorgnis ausgelöst hat – und zugleich gegen die Revolution instrumentalisiert wurde –, betrifft die Beschäftigung von Minderheiten in öffentlichen und privaten Institutionen. In der Vergangenheit hatten bestimmte Organisationen und staatliche Einrichtungen in Zeitungen Stellenangebote für Positionen wie Ärzte, Ingenieure, Büroangestellte und Arbeiter ausgeschrieben – wobei sie Minderheiten ihr (garantiertes) Recht auf Beschäftigung absprachen. In solchen Fällen wurden die zuständigen Behörden informiert, und das Problem wurde offenbar behoben. Dennoch möchte ich eine Beschwerde hinsichtlich des Vorgehens einiger meiner Kollegen im Parlament vorbringen. In einem Vorschlag, den 17 von ihnen dem Präsidium unterbreitet haben und der die Beschäftigungsrichtlinien im Parlament betrifft, legt Artikel 2, Absatz a fest, dass die Zugehörigkeit zum Islam eine Voraussetzung für die Anstellung sei. Infolgedessen sind Minderheiten von einer Beschäftigung im Parlament ausgeschlossen, und der Status jener Personen, die derzeit in verschiedenen parlamentarischen Einrichtungen tätig sind, bleibt unklar.«<sup>42</sup>

Was die religiösen Minderheiten betrifft, so wiesen ihre jeweiligen Reaktionen gemeinsame Merkmale auf – allen voran die starke Betonung des Wunsches, nicht allein toleriert, sondern auf Augenhöhe mit ihren schiitischen Mitbürger\*innen innerhalb der politischen und sozialen Gemeinschaft Irans respektiert und einbezogen zu werden. Zu diesem Zweck stützten sie sich auf eine gemeinsame Strategie: Sie beriefen sich auf die Aussagen und die Autorität angesehener schiitischer Geistlicher, die zu mehr Rücksichtnahme gegenüber Minderheiten, zu weniger Dis-

<sup>39</sup> Čistā Nr. 7, Esfand 1360 [März 1982], S. 740.

<sup>40</sup> Sanasarian: »Religious minorities«, S. 162.

<sup>41</sup> Šhānażāriyān: »Čang-e taḥmīlī-ye hašt sāle«, S. 186.

<sup>42</sup> Šhānażāriyān: »Čang-e taḥmīlī-ye hašt sāle«, S. 186–187.

kriminierung und zur uneingeschränkten Achtung ihrer bürgerlichen und menschlichen Rechte aufriefen. Eine entsprechende Erklärung von Āyatollāh Moḩammadī Gilānī,<sup>43</sup> die in der landesweiten Presse veröffentlicht wurde, wurde mehrfach in den zoroastrischen und armenischen Zeitschriften zitiert:

»Und wir haben gesehen, dass unsere Brüder und Schwestern aus den Reihen der Leute des Buches – Juden, Christen und Zoroastrier – während der Islamischen Revolution an unserer Seite standen und nicht zögerten, uns zu helfen. Und nun kämpfen sie vereint mit den Muslimen an der Kriegsfront. Es ist für alle Muslime unseres geliebten Landes Iran verpflichtend, die Unantastbarkeit der Angehörigen der Schriftreligionen zu schützen und die menschliche Brüderlichkeit zu achten.«<sup>44</sup>

Zugleich betonten die Vertreter religiöser Minderheiten immer wieder die Rechte und den Schutz, die ihnen durch die Verfassung garantiert wurden, und verwiesen regelmäßig auf Artikel 13 und 28 der Verfassung, wenn sie Diskriminierung erlebten.<sup>45</sup> Gegenüber Kritik verwiesen sie auf ihre unverbrüchliche iranische Identität, um ihr Recht auf Zugehörigkeit zur Nation zu verteidigen. Diese Strategie half ihnen, der Stigmatisierung als ›ausländische Agenten‹ oder als ›fünfte Kolonne‹ zu entgehen – wie etwa Rabbiner Ūriel Dāvidī, der jüdische Parlamentsabgeordnete, ausdrücklich betonte: »Die iranischen Juden sind allein Juden und einzige Iraner und zeigen keinerlei Solidarität (*hambastegi*) mit Ausländern«.<sup>46</sup> In ähnlicher Weise äußerte sich der zoroastrische Abgeordnete Parviz Malekpūr: »Die Zoroastrier stammen aus diesem Land, sie kommen nicht von anderswo, sie bilden keine eigene Nationalität«.<sup>47</sup> Auch diese Äußerungen dienten der Bestätigung der nationalen Zugehörigkeit von Minderheiten als primäres Element ihrer Selbstverortung.

Eine weitere zentrale Strategie bestand darin, sich möglichst eng an die ideologische Linie der Mehrheit anzulehnen und deren diskursive Codes – sowohl thematisch als auch sprachlich – zu übernehmen. So wurde der im schiitischen Diskurs zentrale Begriff ›Märtyrertum‹ von Minderheiten übernommen, um ihre eigenen im Krieg gefallenen Angehörigen zu bezeichnen. Auch der Ausdruck »aufgezwungener Krieg« tauchte regelmäßig in öffentlichen Stellungnahmen von Minderheitenvertretern auf, gleich ob sie sich an ihre eigene Glaubensgemeinschaft, an andere Abgeordnete oder an Repräsentanten des Regimes richteten. Der assyrisch-chaldäische Abgeordnete Bayt Ūšānā betonte 1982 bei einem Treffen mit dem Obersten Führer Ayatollah Khomeini:

---

<sup>43</sup> Es liegt eine bittere Ironie darin, dass just dieser Richter des Revolutionsgerichts – mutmaßlich verantwortlich für zahlreiche Todesurteile gegen Bahā’is – später als Verteidiger der Menschenrechte von Minderheiten zitiert wurde. Vgl. z. B. Amanat: »Iran«, S. 801–803; siehe auch *Keyhān*, 30. Dey 1360 [20. Januar 1982], S. 15.

<sup>44</sup> Cf. z. B. *Čistā* Nr. 12, Mehr 1361 [Oktober 1982], S. 132.

<sup>45</sup> Cf. Šhānażarīyān: »Čang-e taḥmīlī-ye hašt sāle«, S. 186; *Čistā* Nr. 16, Bahman 1961 [February 1983], S. 764.

<sup>46</sup> Sanasarian: »Religious minorities«, S. 140 [meine Übersetzung].

<sup>47</sup> *Čistā* Nr. 13, Ābān 1361 [November 1982], S. 165.

»Die Minderheiten haben großes Vertrauen in die entschlossene Führung der kämpfenden geistlichen Autoritäten des Islams, um deren populäre anti-kolonialistische und anti-imperialistischen Ziele zu verwirklichen und die Rechte der Unterdrückten, Armen und entrechten Massen unseres geliebten Landes – und der ganzen Welt – zu schützen. Nachdem wir 2.500 Jahre königlicher Entbehrung erlitten und das bittere Joch der Unterdrückung und Tyrannie geschmeckt haben, wissen wir den wahren Wert der Freiheit, Unabhängigkeit und Gerechtigkeit zu schätzen, die uns von der Islamischen Republik zuteilwurden. [...] Deshalb betrachten wir es als unsere religiöse und nationale Pflicht, jede Anstrengung ohne Ausnahme zur vollständigen Unabhängigkeit Irans, zur Beseitigung jeglicher Form der Abhängigkeit und zur weiteren Entwicklung und besseren Verteidigung der Islamischen Republik zu unternehmen. Kein Opfer ist dafür zu groß. Die Freunde der Islamischen Republik Iran und ihres Volkes sind unsere Freunde, und ihre Feinde sind unsere Feinde.«<sup>48</sup>

Auch die zoroastrische Zeitung *Čīstā* bediente sich derselben linken Begrifflichkeiten wie das Regime und seine offiziellen Publikationen. Es sprach von »satanischen Verschwörungen« und den »bösen Mächten der Welt [...], die entschlossen sind, *unsere* revolutionäre Republik zu zerstören«, und machte für den Krieg und die Schwierigkeiten des Landes »die anti-revolutionären und imperialistischen, grundbesitzenden und kapitalistischen Klassen« verantwortlich.<sup>49</sup>

Es ist ebenfalls zu beachten, dass die von den Vertreter:innen der Minderheiten erwähnte Ablehnung sich ausschließlich auf konkrete, ihnen schadende Handlungen bezog, die von Mitgliedern der Mehrheitsgruppe (der schiitischen Eigengruppe) ausgingen. Diese Handlungen wurden durchweg als Einzelfälle dargestellt oder als Ergebnis von Verschwörungen innerer und äußerer Feinde, die darauf abzielten, die nationale Einheit Irans zu untergraben.<sup>50</sup> Nirgends im Diskurs der Minderheiten findet sich eine negative Bewertung der schiitischen Mehrheit, ihrer Überzeugungen, ihrer Lebensweise oder gar der Politik des Regimes, das sie verkörpert.

Obwohl also alle übereinstimmend Respekt einforderten, waren Konformität und Mimikry die leitenden Prinzipien der Haltung religiöser Minderheiten – insbesondere ihrer Vertreter. Der Rest der jeweiligen Gemeinschaften schien jedoch weniger bereit, dieses Spiel mitzuspielen. James Barry feststellt, obwohl »die Regierung die Armenier als ›Leute des Buches‹ ansprach [und versuchte], sie in den islamistischen Diskurs einzubinden, waren es vor allem die Vertreter der Gemeinschaft – meist der Erzbischof oder andere Kleriker – die bereit waren, darauf zu reagieren«.<sup>51</sup>

Diese Konformität und dieses mimetische Verhalten lassen sich jedoch nicht allein durch die untergeordnete – oder gar subalterne – Position der Minderheiten erklären. Zwang und Bedrohung existierten zweifellos und weckten die Furcht vor möglichen Repressionen. Doch Eliz Sanasarian erinnert daran, dass

<sup>48</sup> Sanasarian: »Religious minorities«, S. 139 [meine Übersetzung].

<sup>49</sup> Šhānazarīyān: »Gang-e taḥmīl-ye hašt sāle«, S. 186–187.

<sup>50</sup> Genau diese Hypothese bringt Khalatian schnell zur Sprache, als er über den Angriff auf Neu-Dscholfa, das armenische Viertel in Isfahan, im Mai 1981 spricht. Šhānazarīyān: »Gang-e taḥmīl-ye hašt sāle«, S. 187.

<sup>51</sup> Barry: »Armenian Christians«, S. 47 [meine Übersetzung].

»Words and acts of conformity should not be interpreted as meekness on the part of the recognized religious minorities. Rarely did a negative commentary on television, an article in magazines or newspapers, or an interviewee's unabashed views go unanswered. Responding was within the domain of their rights as protected People of the Book. Religious recognition and the theocratic nature of the regime had given minorities much room to maneuver.«<sup>52</sup>

Man könnte diese freiwillige Konformität als Reaktion auf jene bereits erwähnte Projektion von Merkmalen der Eigengruppe der Ebene 1 auf die übergeordnete Eigengruppe der Ebene 2 interpretieren. In dem Maße, wie sich die Identität dieser übergeordneten Eigengruppe zunehmend auf die Idee einer durch den Islam gefestigten Nation verenigte, sahen Minderheiten ihre Zugehörigkeit zunehmend gefährdet. Dies dürfte erklären, warum sie so große Anstrengungen unternahmen, um diese Zugehörigkeit zu bekräftigen und aufrechtzuerhalten – etwa durch die Nachahmung von Merkmalen der dominanten Eigengruppe, insbesondere jener Merkmale, die nicht unmittelbar mit religiösen Überzeugungen verknüpft waren.

Zudem steht die Beobachtung dieser Projektion einer Eigengruppenidentität auf die übergeordnete Eigengruppe in engem Zusammenhang mit dem Konzept der Prototypikalität, das von Turner entwickelt und von anderen Sozialpsycholog:innen weitergeführt wurde – unter anderem, um die Persistenz sozialer Diskriminierung trotz inklusiver Dynamiken zu erklären. In jeder sozialen Gruppe kann es zu einer »zunehmenden Überlappung zwischen der Definition der Ingroup und der Definition der übergeordneten Kategorie«<sup>53</sup> kommen. Diese Überlappung entsteht, wenn die Identität der Eigengruppe als die prototypischste innerhalb der übergeordneten Eigengruppe wahrgenommen wird. Kurz gesagt: Laut Sven Waldzus kann die anhaltende Diskriminierung von Fremdgruppen »das Ergebnis einer Kombination aus Inklusion [in eine übergeordnete Eigengruppe] und Eigengruppen-Projektion« sein. Dies trägt nicht nur zur negativen Bewertung der Fremdgruppe bei, sondern stabilisiert zugleich die Hierarchie, durch welche die Fremdgruppe politisch und sozial der Eigengruppe untergeordnet wird. »Selbstkategorien sind nicht nur Quellen gruppenbezogener Anziehungskraft, sondern auch sozialer Status, der spezifische Privilegien umfasst, die mit der Gruppenzugehörigkeit einhergehen«.<sup>54</sup> Daher »legitimieren Unterschiede in der relativen Prototypikalität zwischen Gruppen Unterschiede in sozialem Status und in Anspruchsberechtigungen«.<sup>55</sup>

Diese Theorie der Eigengruppen-Projektion hilft nicht nur, die Mechanismen hinter der Haltung der Mehrheit zu verstehen, sondern erklärt auch die Entscheidung der Minderheiten für Konformität und Mimikry: Es besteht mitunter ein geteiltes Verständnis, eine stillschweigende Anerkennung dessen, welche Gruppe als die prototypischste gilt.<sup>56</sup>

<sup>52</sup> Sanasarian: »Religious minorities«, S. 144.

<sup>53</sup> Waldzus: »The Ingroup Projection Model«, S. 46 [meine Übersetzung].

<sup>54</sup> Waldzus: »The Ingroup Projection Model«, S. 56.

<sup>55</sup> Waldzus: »The Ingroup Projection Model«, S. 48

<sup>56</sup> Waldzus: »The Ingroup Projection Model«, S. 49.

Gerade dieser Konsens über Prototypikalität ist es, der Mimikry auslöst: Um weiterhin in die übergeordnete Gruppe einzbezogen zu bleiben, bemühen sich Fremdgruppen darum, sich so weit wie möglich an das anzunähern, was ihnen als am prototypischsten gilt.

All dies trägt zum Verständnis dafür bei, warum die Schaffung einer inklusiveren Ebene 2 in unserem Fallbeispiel nicht zu Toleranz führt. Die Gegenüberstellung von Eigen- und Fremdgruppe, von Mehrheit und Minderheit, wandelt sich zwar nicht in einen offenen Intergruppenkonflikt – was der Existenz einer übergeordneten Ebene 2, hier der iranischen Nation, zu verdanken ist. Doch der hohe Grad an Eigengruppen-Projektion scheint die Gleichheitsanerkennung – und damit den Respekt – zu blockieren. Zusammen mit der von den Fremdgruppen akzeptierten höheren Prototypikalität der Eigengruppe ergibt sich so ein Status quo, der nicht als Toleranz bezeichnet werden kann. Er erfüllt jedoch auch nicht die Kriterien von Intoleranz, bei der Ebene 2 gar nicht existiert und die Grenzziehung zwischen Eigen- und Fremdgruppe die gesamte Selbstkategorisierung bestimmt.

## **Ein Hoffnungsschimmer? Lokal begrenzte Erscheinungsformen von Toleranz**

Der zuvor analysierte Zwischenzustand zwischen Toleranz und Intoleranz prägt weitgehend das Verhältnis zwischen Mehrheit und Minderheiten. Innerhalb dieses Rahmens, der auf der politischen und sozialen Ebene – also im Maßstab ganzer Gruppen – vorherrscht, lassen sich jedoch einige Erscheinungsformen von Toleranz beobachten. Diese finden ausschließlich auf zwischenmenschlicher Ebene statt und stellen somit Ausnahmen von der Regel dar, doch ist es wichtig, ihre Existenz anzuerkennen.

Ein erstes Beispiel für Toleranz findet sich in der Erzählung des Kriegserlebnisses eines zoroastrischen Soldaten, Rostam Horamdin. In Form von Memoiren beschreibt das Buch, wie sich Rostams Begegnungen mit schiitischen Soldaten – an der Front, in irakischer Gefangenschaft und auf dem Rückweg nach Hause – durch Dialog, gegenseitige Anerkennung und Verständnis allmählich veränderten.

Rostam erlitt in Gefangenschaft schwere verbale und körperliche Misshandlungen, wurde als rituell unrein (*nāges*) beschimpft und wie ein Fremder behandelt – »als hätten wir [Zoroastrier, S. M.] Hörner und einen Schwanz«. Trotz dieser Feindseligkeit berief er sich auf seine iranische Identität und erklärte, dass der Zoroastrismus die Religion Irans vor dem Islam gewesen sei und damit genauso ebenso einheimisch wie dieser. Seine ruhige Verteidigung und Erläuterung zoroastrischer Überzeugungen weckten die Neugier seiner schiitischen Zellengenossen, wodurch sich Vorurteile allmählich in Gesprächsbereitschaft verwandelten. Mit der Zeit zeigten sie Reue und entschuldigten sich. Kurz nach seiner Entlassung aus der Gefangenschaft hielt sich Rostam in einer Einrichtung der iranischen Armee auf und erzählt:

»The army officer in charge asks if any minorities are present. [...] A Shi'a soldier began shouting, interrupting Rostam's thoughts, demanding why minorities were being taken. Mamad, a basiji

from prison who tried converting Rostam, stood yelling at a superior, insisting his questions be answered. Typically a quiet guy, Mamad demanded that the superior officer answer why minorities were being removed and what it meant? He exhorted that in their common captivity the label ›minority‹ did not exist. In Iraq, they were not Muslims, Christians, Armenians, or Zoroastrians. They were all Iranian.<sup>57</sup>

Mamads Haltung ist ein eindeutiges Beispiel für Toleranz: Seine Ablehnung wird durch die Anerkennung Rostams als andersartiger Gleicher gezähmt. Ebenso – vielleicht noch überraschender – gilt dies für den Offizier, der Mamads Worte unterstützte und erklärte, dass alle Anwesenden Iraner seien, insbesondere jene, die an der heiligen Verteidigung Irans teilgenommen hätten. Er betonte, Minderheiten seien nicht von bestimmten Aufgaben ausgeschlossen worden, um sie auszugrenzen, sondern aus Respekt – insbesondere, um sie nicht zur Teilnahme am Freitagsgebet zu zwingen.<sup>58</sup>

Ein weiteres Beispiel findet sich in den Memoiren eines schiitischen Kriegsveteranen aus Ābādān, ‘Ali Farohmehr, der den armenischen Christen seiner Heimatstadt Tribut zollt. Bedauernd, dass er ihnen in jungen Jahren nicht mehr Respekt entgegengebracht habe, beschreibt er sie als »Teil jener schönen und süßen Erinnerungen [an das Leben], die vor dem Krieg existierten«. Diese Betonung des Gemeinsamen geht noch weiter, als er erklärt, die Christen von Ābādān »hätten Seite an Seite mit dem muslimischen Volk Irans gestanden und die Besten ihrer Kinder an die Front geschickt«.<sup>59</sup>

Natürlich betreffen die meisten dieser Beispiele Angehörige der schiitischen Mehrheit ohne ausgeprägten sozialen oder politischen Status. Doch vielleicht lässt sich auch in Mohammad Khatamis Rede an die Zoroastrier von Yazd eine Haltung erkennen, die sich der Toleranz annähert:

»Es erfüllt mich mit großer Freude, mich unter meinen lieben zoroastrischen Landsleuten zu befinden. Ich muss Ihnen sagen, dass mein Respekt Ihnen gegenüber nicht nur meiner religiösen Lehre und meinem menschlichen Gewissen entspringt – auch meine eigenen Lebensumstände haben mir eine tiefe und erneuerte Achtung gegenüber meinen zoroastrischen Mitbürgern eingeprägt. In meinem Alltag – in meinem Viertel, in Moskat ar-Ra’s und in den Gassen von Yazd – habe ich viele Jahre Seite an Seite mit patriotischen Zoroastriern gelebt: auf den Straßen, auf dem Basar, in Klassenzimmern der Oberschule und sogar während der glanzvollen Zeremonien dieses geliebten Landes. [...] Heute teilen wir alle viele gemeinsame Dinge – Sie, und alle, die zu Recht in diesem und für dieses Land leben.«<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Ḥoramdin: »Doure-ye darhā-ye baste«, S. 115–117, z. n. Bolourchi: »The sacred defense«, S. 749.

<sup>58</sup> Ḥoramdin: »Doure-ye darhā-ye baste«, S. 117, z. n. Bolourchi: »The sacred defense«, S. 750.

<sup>59</sup> Farohmehr: »Ābādān«, S. 165–66.

<sup>60</sup> Čistā Nr. 11, Šahrīvar 1361 [September 1982], S. 70.

Jeder Verdacht bloßer proselytischer Rhetorik kann hier durch die Tatsache entkräftet werden, dass Khatami 1992 zum Rücktritt von seinem Amt als Minister für Kultur und islamische Führung gezwungen wurde – genau deshalb, weil er als »zu tolerant gegenüber [als unislamisch empfundenen] Verhaltensweisen und Überzeugungen« galt.<sup>61</sup>

## Fazit

Die Hypothese einer ›offiziellen Toleranz‹ während des Iran-Irak-Krieges – um Menashris Ausdruck zu verwenden – wird durch unsere Untersuchung in Frage gestellt. Dennoch ist seine Argumentation nachvollziehbar: Er wollte auf eine gewisse Verbesserung der Stellung der Minderheiten und ihres Verhältnisses zum Staat hinweisen. Tatsächlich wurde auch in dieser Untersuchung diese Entwicklung aufgezeigt, indem die Entstehung einer übergeordneten Eigengruppe beschrieben wurde, die die Einbeziehung der Minderheiten förderte. Paradoxalement führte dies jedoch nicht zu einer echten Toleranz im Sinne des Modells. M. E. liegt dieses Scheitern sowohl in der starken Eigengruppen-Projektion der Mehrheit als auch in der von den Minderheiten akzeptierten höheren Prototypikalität jener Mehrheit begründet. In der Folge wird die Anerkennung von Gleichheit innerhalb der übergeordneten Eigengruppe blockiert – was Toleranz unmöglich macht. Unmöglich jedenfalls auf der Ebene politischer Gruppeneinheiten – auch wenn sich innerhalb dieser Einheiten auf zwischenmenschlicher Ebene kleine Oasen der Toleranz ausmachen lassen.

Diese vorläufigen Befunde eröffnen neue Überlegungen zur Rolle von Macht und politischen Hierarchien bei der Anwendung des Modells. Sie werfen zudem neue Fragen auf – etwa, ob sich die auf der zwischenmenschlichen Ebene beobachtete Toleranz möglicherweise auch auf politische und institutionelle Bereiche ausweiten lässt. Ermöglicht Toleranz bspw. dann größere Wirkung, wenn ein Individuum oder eine Gruppe mit einer toleranten Haltung innerhalb der Eigengruppe ein höheres Maß an Prototypikalität erreicht?

Womöglich könnte die Nachkriegszeit einen vielversprechenden Ansatzpunkt für die Beantwortung dieser Frage bieten. Der Aufstieg moderaterer Akteure hatte spürbare positive Auswirkungen auf die Lage der Minderheiten: Nach dem Tod Khomeinis verlor die relative Prototypikalität der Hardliner innerhalb des Regimes deutlich an Gewicht, während gemäßigtere Persönlichkeiten wie Ayatollah Hashemi Rafsanjani und Khatami stärkeren Einfluss auf dem Feld der Politik gewannen – und damit eine prototypischere Position eines offeneren, möglicherweise toleranteren politischen Islams behaupteten. Diese Verschiebungen verwandelten Iran selbstverständlich nicht in eine tolerante Gesellschaft und auch die Islamische Republik nicht in einen toleranten Staat. Doch ihr Beispiel lädt dazu ein, über jene Mechanismen nachzudenken, die Fortschritte auf dem langen und schwierigen Weg zur Toleranz ermöglichen könnten.

---

<sup>61</sup> Cf. »Mohammad Khatami«, Encyclopædia Universalis, <https://www.universalis.fr/encyclopedie/mohamad-khatami/> (14.05.2025).

## Abstract

This article explores the question of tolerance in Iran through the lens of Bernd Simon's theoretical model, focusing on the situation of religious minorities during the Iran-Iraq War (1980–88). It examines how the Islamic Republic temporarily constructed a superordinate ingroup – the Iranian nation – that appeared to include non-Muslim minorities. Yet this inclusion did not result in genuine tolerance. According to Simon's model, tolerance requires disapproval to be tempered by respect and equality recognition within a shared category. Drawing on press material, documents from ministerial archives, and minority sources, the article shows how strong ingroup projection by the Shi'i majority, combined with the minorities' acceptance of the majority's higher prototypicality, blocked such equality recognition. Mimicry and conformity became necessary strategies for minorities seeking inclusion. Although isolated cases of interpersonal tolerance did emerge, they remained exceptions and failed to challenge the structural asymmetry. The article thus reflects on how inclusion without equality recognition can limit the emergence of genuine tolerance in political and institutional contexts.

## Literaturverzeichnis

- Aghaie, Kamran Scot: The martyrs of Karbala: Shi'i symbols and rituals in modern Iran, Seattle 2004.
- Amanat, Abbas: Iran: A modern history, New Haven, CO 2017, <https://doi.org/10.2307/j.ctv19prqm>.
- Anderson, Benedict: Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism, New York, NY 1991.
- Azgharzadeh, Alireza: Iran and the challenge of diversity: Islamic fundamentalism, aryanist racism and democratic struggles, New York, NY 2007.
- Barry, James: Armenian Christians in Iran: Ethnicity, religion, and identity in the Islamic Republic, Cambridge 2018, <https://doi.org/10.1017/9781108684873>.
- Berger, Peter L.: The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion, New York, NY 1990.
- Bolourchi, Neda: The sacred defense: Sacrifice and nationalism across minority communities in post-Revolutionary Iran, in: Journal of the American Academy of Religion 86,3 (2018), S. 724–58, <https://doi.org/10.1093/jaarel/flx089>.
- Brown, Wendy; Forst, Rainer; Di Blasi, Luca; Holzhey, Christoph (Hg.): The power of tolerance: A debate, New York, NY 2014, <https://doi.org/10.7312/brow17018>.
- Büdägiāns, Ārmān: Gol-e Maryam (»Die Blume Mariens«), Qom 1385 [2007].
- Chaqueri, Cosroe: The Armenians of Iran: The paradoxical role of a minority in a dominant culture. Articles and Documents, Cambridge 1998.
- Choksy, Jamsheed K.: Non-Muslim religious minorities in contemporary Iran, in: Iran & the Caucasus 16,3 (2012), S. 271–99, <https://doi.org/10.1163/1573384X-20120017>.
- Dabashi, Hamid: Shi'ism: a religion of protest, Cambridge 2011, <https://doi.org/10.2307/j.ctv1m46g53>.
- Dijk, Teun A. Van: Ideology and discourse, in: Freedon, Michael; Tower Sargent, Lyman; Stears, Marc (Hg.): The Oxford handbook of political ideologies, Oxford 2013.
- Farhi, Farideh: Cultural policies in the Islamic Republic of Iran, <https://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/media/documents/event/FaridehFarhiFinal.pdf> (26.03.2025).
- Faroğmehr, 'Ali: Ābādān: kūče-hāye mehrabānī, Tehrān 1380 [2001].
- Gieling, Saskia: Religion and war in revolutionary Iran, London 1999, <https://doi.org/10.5040/9780755611843>.
- Haghayeghi, Mehrdad: Politics and ideology in the Islamic Republic of Iran, in: Middle Eastern Studies 29, 1 (1993), S. 36–52, <https://doi.org/10.1080/00263209308700933>.
- Hosseini, S. Behnaz: Ethnic religious minorities in Iran, Singapore 2023, <https://doi.org/10.1007/978-981-19-1633-5>.
- Jankélévitch, Vladimir: Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien (II). La Méconnaissance, le Malentendu, Paris 1980.
- Keddie, Nikki R.; Richard, Yann: Modern Iran: Roots and results of revolution, New Haven, CO 2003.
- Keddie, Nikki R.: The minorities question in Iran, in: Dies. (Hg.): Iran and the Muslim world: Resistance and revolution, London 1995, S. 127–53, <https://doi.org/10.1057/9780230389649>.
- Khakpour, Arta; Vatanabadi, Shouleh; Khorrami, Mohammad Mehdi (Hg.): Moments of silence: Authenticity in the cultural expressions of the Iran-Iraq war, 1980–1988, New York, NY 2016, <https://doi.org/10.2307/j.ctt1bj4sc8>.

- Khosronejad, Pedram (Hg.): Unburied memories: The politics of bodies of sacred defense martyrs in Iran, New York, NY 2013, <https://doi.org/10.4324/9780203720288>.
- Mahani, Nematollahi: ›Do not say they are dead: The political use of mystical and religious concepts in the persian poetry of the Iran-Iraq war (1980–88), Leiden 2014, <http://hdl.handle.net/1887/25764>.
- Maleševic, Sinisa: Nationalism and the power of ideology, in: Delaney, Gerard; Kumar, Krishan (Hg.): The SAGE handbook of nations and nationalism, London/Thousand Oaks, CA/New Delhi 2006, S. 307–319, <https://doi.org/10.4135/9781848608061.n27>.
- McNab, Chris: Armies of the Iran-Iraq war 1980–88, London 2022.
- Menashri, David: The Pahlavi monarchy and the Islamic Revolution, in: Sarshar, Houman (Hg.): Esther's children: A portrait of Iranian Jews, Beverly Hills, CA 2005, S. 379–402.
- Mereu, Monica: The Jewish community in contemporary Iran: a new analytic approach, in: Journal of World Sociopolitical Studies 3,4 (2019), S. 763–87, <https://doi.org/10.22059/wsp.2020.304193.1156>.
- Momen, Moojan: An introduction to Shi'i Islam: The history and doctrines of twelver Shi'ism, New Haven, CO 1987.
- Munson, Henry: Islam, nationalism and resentment of foreign domination, in: Middle East Policy 10,2 (2003), S. 40–53, <https://doi.org/10.1111/1475-4967.00104>.
- NN: Ğän-bäh tegän-e masihî: läle-ye sorb-e enqelâb (›Die christlichen Opferbereiten: Die rote Tulpe der Revolution‹), Tehran 1363 [1985].
- Pistor-Hatam, Anja: Non-understanding and minority formation in Iran, in: Iran 55,1 (2017), S. 87–98, <https://doi.org/10.1080/05786967.2016.1277097>.
- Sabahi, Farian: The literacy corps in Pahlavi Iran (1963–1979): Political, social and literary implications, London 2002, <https://doi.org/10.4000/cemoti.712>.
- Sanasarian, Eliz: Religious minorities in Iran, Cambridge 2008.
- Şahnâzâriyân, Nûrhâyer: Ğang-e taḥmîlî-ye hašt sâle va Arâmene-ye Irân: ḥâterât-e Eskandar Eskandaryân, Tehran 1385 [2006].
- Simon, Bernd: Taking tolerance seriously: A proposal from a self-categorization perspective on disapproval and respect, in: American Psychologist 78,6 (2023), S. 729–742, <https://doi.org/10.1037/amp0001166>.
- Simon, Bernd: Confessions of a hedgehog aspirant: Reply to Verkuyten (2023) and Jung (2023), in: American Psychologist 78,6 (2023), S. 748–749. <https://doi.org/10.1037/amp0001206>.
- Tayebipour, Meysam: Ayatollah Khomeini through the lens of the Iran-Iraq war, Cham 2023, <https://doi.org/10.1007/978-3-031-14907-8>.
- Turner, John C.: Explaining the nature of power: A three-process theory, in: European Journal of Social Psychology 35,1 (2005), S. 1–22, <https://doi.org/10.1002/ejsp.244>.
- Turner, John C.; Hogg, Michael A.; Oakes, Penelope J.; Reicher, Stephen D.; Wetherell, Margaret S.: Rediscovering the social group. A self-categorization theory, Oxford 1987.
- Waldzus, Sven: The ingroup projection model, in: Otten, Sabine; Sasenberg, Kai; Kessler, Thomas (Hg.): Intergroup relations: The role of motivation and emotion, New York, NY 2009, S. 41–60, <https://doi.org/10.4324/9780203877005>.
- Wenzel, Michael; Mummendey, Amélie; Weber, Ulrike; Waldzus, Sven: The ingroup as pars pro toto: projection from the ingroup onto the inclusive category as a precursor to social discrimination, in: Personality and Social Psychology Bulletin 29,4 (2003), S. 461–73. <https://doi.org/10.1177/0146167202250913>.

## Autorin

Dr. Salomé Michel 

Salomé Michel bearbeitet ein Projekt zum Iran als Mitglied der DFG-Forschungsgruppe ›Toleranz‹. In ihrer Doktorarbeit befasste sie sich mit der Partei Rastâhîz, der von 1975 bis 1978 im Iran eingeführten Einheitspartei – also in der allerletzten Phase der Herrschaft des letzten Schahs Mohammad Reza Pahlavi. Ihre Forschungsinteressen umfassen die Kultur- und Ideengeschichte des zeitgenössischen Iran, politische Soziologie und Einparteienbewegungen, politische Diskursanalyse, Ideologieforschung und Toleranz.

E-Mail: [michel@islam.uni-kiel.de](mailto:michel@islam.uni-kiel.de)

### **Funding Acknowledgement**

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 493131063 – FOR 5472. Funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, German Research Foundation) – Project number 493131063 – FOR 5472.

### **Open Access**

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Beitrags von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.