

Anja Pistor-Hatam

Kollektive Identitäten im modernen Iran

Die Verfassungsrevolution (1906–1911) als historischer Kristallisierungspunkt von Kategorisierung, Radikalisierung und Toleranz

Einleitung

Im Mittelpunkt des hier vorgestellten Forschungsprojekts steht die Frage, welche Beziehungen die Anführer der Verfassungsbewegung zueinander pflegten und welche Rolle Toleranz in ihren Beziehungen spielte. Über die Grenzen angeblicher oder tatsächlicher Rechtgläubigkeit und ›Ketzerei‹ hinweg bildeten Freidenker, reformerische ebenso wie konservative schiitische Geistliche und Angehörige anderer sozialer Gruppen Bündnisse, um Iran zu einer Verfassung und zu einem Parlament zu verhelfen. In diesen Bündnissen, die sich unter anderem in Form von Geheimgesellschaften und Komitees auf einer übergeordneten Ebene konstituierten, respektierten sie einander als andersartige Gleiche. Um die Kategorisierung der Konstitutionalistinnen in Eigen- und Fremdgruppen sowie die hohen Hürden zu verstehen, die sie überwinden mussten, um einander als andersartige Gleiche respektieren zu können, wird im Folgenden zuerst ein Blick auf den historischen Hintergrund sowohl der Zwölferschia als auch der neuen religiösen Bewegungen¹ des Bābitums und der Bahā'ī-Religion geworfen. Im Anschluss wird die Konstruktion des iranischen ›Mutterlandes‹ erörtert, woraufhin die besondere Bedeutung des ›Ablehnung-Respekt-Modells der Toleranz‹ für dieses Projekt hervorgehoben wird. Zwei Beispiele schiitischer Geistlicher, die als Konstitutionalistinnen eine wesentliche Rolle spielten, gleichzeitig jedoch des Abfalls vom Glauben bezichtigt wurden, veranschaulichen, welchen Nutzen die Anwendung des Modells für dieses Forschungsprojekt hat, bevor schließlich ein Fazit gezogen wird.

Ausgehend von der Spaltung der muslimischen Gemeinschaft nach dem Tod des Propheten Muḥammad in eine numerische Minderheit, die allein seinen Cousin und Schwiegersohn 'Alī b. Abī Ṭālib (st. 661) als rechtmäßigen Nachfolger (*halifa*) anerkannte – die späteren Schiiten – und eine numerische Mehrheit, die drei seiner engsten Gefährten für rechtmäßig erachtete – die späteren Sunnitinnen, – entwickelten sich in den folgenden Jahrhunderten zwei große Zweige des Islams. In Iran wurde seit Beginn des 16. Jahrhunderts unter der Herrschaft der Safaviden (1501–1722) der

¹ »New religious movement« nach Sharon: »Studies in Modern Religions«.

zwölferschiitische Islam² als Staatsreligion durchgesetzt und es erfolgte eine forcierte ›Schiitisierung‹ der Mehrheit der auf dem Herrschaftsgebiet der Safaviden ansässigen Bevölkerung unter maßgeblicher Beteiligung von schiitischen Rechtsglehrten aus den Regionen des heutigen Irak und Libanon. Geprägt wurde die safavidische Ära durch die traditionelle zwölferschiitische Schule der *Aḥbāriyya*,³ die sich auf die Überlieferungen der schiitischen Imame stützte, rationale Prinzipien der Auslegung von Koran und Sunna verwarf sowie die Autorität und die Rechte der Rechtsglehrten erheblich einschränkte. Eine zentrale Frage, der sich schiitische Gelehrte intensiv widmeten und die zu erheblichen Kontroversen führte, war, ob und wenn ja welche der Vorrechte des zwölften Imams, der nach ihrem Glauben in der Verborgenheit weilte und eines Tages als Mahdi zurückkehren und die Herrschaft ergreifen werde, der schiitische Klerus stellvertretend ausüben durfte. Ende des 18. Jahrhunderts setzte sich die Schule der *Uṣūliyya* durch, welche großen Wert auf die menschliche Ratio legt sowie Autorität und Stellvertreterschaft des zwölften Imams durch die Rechtsglehrten erheblich erweiterte.⁴

Während der Herrschaft der Kadscharen (1779–1925) entwickelte sich der schiitische Klerus der *Uṣūliyya* zur maßgeblichen theologischen Instanz in Iran. Allerdings wurde seine Autorität bereits Mitte des 19. Jahrhunderts durch eine neue religiöse Bewegung herausgefordert. Angeführt wurde diese messianische und sozialrevolutionäre Bewegung von Sayyed 'Ali Mohammad Širāzī (1819–1850), der sich anfangs zum Tor (*bāb*) erklärte, welches die Rückkehr des zwölften Imams vorbereiten sollte. Im Jahre 1848 behauptete er dann jedoch, selbst der Mahdi zu sein. Er erklärte die Scharia für unwirksam und ersetzte sie durch ein neues Gesetz. Sowohl der Anspruch des *Bāb* als auch die sozialrevolutionären Forderungen seiner Anhänger*innen wurden vom Großteil des schiitischen Klerus und des kadscharischen Herrscherhauses als Bedrohung empfunden und massiv bekämpft. Im Anschluss an eine Befragung des inhaftierten Sayyed 'Ali Mohammad Širāzī durch einige Rechtsglehrte wurde dieser des Abfalls vom Islam für schuldig befunden und 1850 hingerichtet. Nach seinem Tod spaltete sich die Bewegung langfristig in zwei Gruppen. Während die eine Mirzā Yaḥyā Nūrī, genannt *Šobḥ-e Azal* (1830–1912), als ihr neues Oberhaupt in der Nachfolge des *Bāb* anerkannte (Azali-Bābis), folgte die andere Gruppe (Bahā'is) seinem älteren Halbbruder Mirzā Ḥosein 'Ali Nūrī, genannt Bahā'ollāh (1817–1892), dem späteren Begründer der Bahā'i-Religion.⁵

Ein Anspruch, wie er von Sayyed 'Ali Mohammad Širāzī, dem *Bāb*, erhoben wurde, zwang den schiitischen Klerus zu einer Antwort. Nach muslimischer Auffassung war und ist Muhammad der letzte Prophet, da er im Koran als das »Siegel der Propheten« (Koran 33:40) bezeichnet wird.

² Die Bezeichnung ›Zwölferschia‹ röhrt daher, dass diese sich auf eine Reihe von zwölf Imamern beruft. Diese Reihe beginnt mit 'Ali b. Abī Ṭalib und wird mit seinen Söhnen aus seiner Ehe mit der Prophetentochter Fāṭima sowie den Nachfahren des jüngeren Sohnes al-Ḥusain fortgesetzt. Der zwölfte Imam wurde nach diesem Glauben durch göttliches Wunder im 9. Jahrhundert in die Verborgenheit entrückt.

³ Cf. z. B. Kohlberg: »Aḥbāriyya«.

⁴ Cf. Momen: »Introduction«, S. 220–232. Auf der Grundlage der Lehren der *Uṣūliyya* konnte Ayatollah Khomeini im 20. Jahrhundert seine Vorstellungen von der Herrschaft des hochrangigsten Rechtsglehrten (*velāyat-e faqīh*) entwickeln.

⁵ Cf. MacEoin: »A People Apart«.

Insofern betrachtete die Mehrzahl der Kleriker das Babitum als außerhalb des Rahmens zulässiger und daher tolerierter Abweichungen befindlich und reagierte mit Abscheu und Ablehnung auf eine derartige »Blasphemie«.⁶ Wer immer sich vom Islam ab- und dem Babitum zuwandte, wurde zum ›Ungläubigen‹ und ›Apostaten‹ erklärt. Demgegenüber ging der Anspruch, den Mīrzā Ḥosein ‘Alī Nūrī erhob, noch viel weiter. Bereits 1866 erklärte er sich im Exil im Osmanischen Reich zum Propheten und Stifter einer neuen Religion. Seit dieser Zeit werden Bahā’ís in Iran als das »häretische Andere« sowie als »innere Feinde« betrachtet⁷ und immer wieder verfolgt, inhaftiert, vertrieben und ermordet. Den Verfolgungen, Vertreibungen und Massakern, zu denen vor allem schiitische Geistliche die Bevölkerung seit Entstehung der neuen religiösen Bewegungen aufstachelten, waren Bābis und Bahā’ís auch während der Verfassungsrevolution wiederholt ausgesetzt. Als ›Fremdgruppe‹ par excellence ließen sich die Angehörigen der neuen religiösen Bewegungen den erstmalig entstehenden bzw. den traditionellen Eigengruppen gegenüberstellen, die sich von ihnen nicht nur abgrenzten, sondern häufig ihre Vernichtung zum Ziel hatten.

Nationalismus und gesellschaftliche Kategorisierungen

Welche gesellschaftlichen Kategorisierungen in Eigen- und Fremdgruppen lassen sich nun in dem im Entstehen begriffenen iranischen Nationalstaat seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert feststellen? Seine kollektive Identität erlangte das ›Mutterland‹⁸ durch die Konstruktion einer in sich geschlossenen, gemeinsamen nationalen Kultur (Mythos, Sprache, Literatur, Religion) und Geschichte.⁹ Dabei wurde von iranischen Nationalisten die Heterogenität einer Bevölkerung bewusst ignoriert, deren Muttersprache überwiegend nicht Persisch war und die verschiedenen ethnischen Gruppen angehörte.¹⁰ Während der Verfassungsrevolution kämpften die Revolutionäre darüber hinaus darum, die Grenzen Irans vor allem vor der territorialen Expansion Russlands einerseits und den Hegemonialansprüchen Großbritanniens andererseits zu schützen und das Land im Innern zu stabilisieren. Dabei förderte die Verteidigung des ›Mutterlandes‹ die Vorstellung von der nationalen Einheit aller innerhalb seiner Grenzen lebenden Menschen und führte zur Konstruktion einer übergeordneten kollektiven Identität (*imagined community*). Gleichzeitig sorgte die Forderung nach kultureller und ethnischer Einheit unter dem Primat der persischen Sprache für die Vormachtstellung einer (Sprach)Kultur über die anderen. Die Selbstkategorisie-

⁶ Moazami: »State, Religion, and Revolution«, S. 61. Für weitere Informationen zu beiden religiösen Bewegungen cf. die entsprechenden Artikel in der *Encyclopædia Iranica*: Babism (<https://iranicaonline.org/articles/babism-index>, 29.07.2025); Bahaism (<https://iranicaonline.org/articles/bahaism-index>, 29.07.2025).

⁷ Chehabi: »Anatomy of Prejudice«, S. 194; Amanat: »Historical Roots«, S. 172; Momen: »Constitutional Movement«, S. 328.

⁸ Zur Konstruktion des ›Mutterlandes‹ cf. Kashani-Sabet: »Frontier Fictions«, S. 135–39; de Groot: »Religion, Culture and Politics«, S. 150.

⁹ Cf. Tavakoli-Targhi: »Refashioning Iran«, S. 114–116.

¹⁰ In Iran werden bis heute von den verschiedenen Bevölkerungsgruppen viele unterschiedliche Sprachen gesprochen, darunter vor allem Azeri, verschiedene kurdische Sprachen, Arabisch, Balutschi, Türkisch. Cf. Pistor-Hatam: »Iran als Vielvölkerstaat«, S. 241.

rung erfolgte in Form einer erstrebten ›kulturellen Homogenität‹, die abgesehen von Sprache und ethnischer Zugehörigkeit durch eine gemeinsame Religion, also den zwölferschiitischen Islam, erreicht werden sollte. Rückprojiziert auf die Vergangenheit wurde eine angeblich untrennbar Verbindung einer Einheit ›Iran‹ mit der Zwölferschia zu einem wesentlichen Kriterium der kollektiven Identität erhoben. Dadurch wurde wiederum eine ›Mehrheit‹ – die Angehörigen der Zwölferschia – als Eigengruppe konstruiert, die verschiedene ›Minderheiten‹ – die Angehörigen anderer muslimischer Glaubensrichtungen und Religionen – als Fremdgruppen im Innern ausschloss. Gleichzeitig kam es während der Verfassungsrevolution, also einer Zeit von Radikalisierung, politischen und religiösen Zusitzungen, von Verfolgung, Vertreibung und Massakern, jedoch auch zu Momenten von Respekt und Toleranz. Neue, die Grenzen religiöser und ethnischer Gruppen überschreitende Bündnisse waren erforderlich, um auf die Erfahrungen z. B. von armenischen oder georgischen Kämpfern aus Russland und dem Osmanischen Reich zurückgreifen zu können¹¹ oder um herausragende Intellektuelle, Reformer und Kleriker für die Idee des Konstitutionalismus zu gewinnen. Durch den Respekt in Form der Anerkennung als andersartige Gleiche, so die diesem Projekt zugrundeliegende These, gelang es den Mitgliedern von verschiedenen Komitees und Geheimgesellschaften, ihre Ablehnung gegenüber dem »häretischen Anderen« zumindest für eine Phase der Zusammenarbeit zu überwinden und Toleranz zu üben.

Ein kurzer Überblick über die Ereignisse der iranischen Verfassungsrevolution stellt den Hintergrund dar, vor dem sich diese Momente von Respekt und Toleranz ereigneten:¹² Aufgrund der wirtschaftlichen und militärischen Probleme der kadscharischen Schahs und ihrer Regierungen, die zu zunehmender Einflussnahme vor allem Russlands und Großbritanniens auf die inneren Angelegenheiten Irans führten, wuchs die Kritik von Geistlichen ebenso wie von Reformern und Kaufleuten an politischen Entscheidungen und der allgemeinen Willkürherrschaft. Da man in diplomatischen, intellektuellen und wirtschaftlichen Kreisen wohl informiert war über die Möglichkeiten, die eine konstitutionelle Monarchie bot, hoffte man, durch die Einführung von Verfassung und Parlament zumindest einem Teil der männlichen Bevölkerung ein Mitspracherecht zu verschaffen. Erste Forderungen nach einem »Haus der Gerechtigkeit« (*'adālat-hāne'*) wurden bereit 1905 erhoben, als tausende klerikale und laikale Protestierer Zuflucht in einem nahe der Hauptstadt gelegenen Heiligtum suchten. Zwar konnten sie durch Zugeständnisse dazu bewegt werden, zurück nach Teheran zu kommen und ihre Tätigkeiten wieder aufzunehmen, doch wurde ihren Forderungen letztlich nicht entsprochen. So machte sich ein Großteil der Teheraner Geistlichen im Juli 1906 ins Exil nach Qom auf, Basarhändler und Handwerker schlossen ihre Läden und suchten gemeinsam mit Kaufleuten und Intellektuellen Asyl in der britischen Botschaft. Diesmal gelang es ihren Unterhändlern, sehr viel weitreichendere Zugeständnisse zu erzielen. Am 5. August 1906 wurde die erste Verfassungsperiode eingeleitet, indem Mozaffar od-Dīn Šāh (reg. 1896–1907) die Bildung eines Parlaments und die Schaffung einer Verfassung erlaubte.

¹¹ Zur Bedeutung dieser transkaukasischen Verbindungen cf. Gocheleishvili: »Introducing Georgian Sources«; Bayat: »Iran's Experiment«, S. 149–154; Oberling: »The Role of Religious Minorities«, S. 24–27; Afary: »Iranian Constitutional Revolution«, S. 341.

¹² Für einen ausführlicheren Überblick cf. Martin: »Constitutional Revolution, II Events«.

Im Oktober desselben Jahres fanden die feierliche Eröffnung des Ersten Parlaments (*mağles*) und im Dezember die Unterzeichnung der Verfassung durch den Schah statt. Sein Nachfolger Mohammad 'Ali Sāh (reg. 1907–1909) wandte sich jedoch schon bald nach seiner Inthronisierung gegen die Konstitutionalistinnen und ließ das Parlament am 23. Juni 1908 bombardieren. All diejenigen Konstitutionalistinnen, ob Parlamentsmitglieder oder nicht, die der Schah zu seinen ärgsten Feinden zählten und denen die Flucht nicht gelang, ließ er während der »Kleinen Autokratie« (*estebdād-e şagır*, 23.6.1908–16.7.1909) gefangen nehmen und eine große Zahl von ihnen hinrichten. Durch erheblichen militärischen Widerstand gelang es den Konstitutionalistinnen in verschiedenen Landesteilen schließlich, die Truppen des Schahs zu besiegen und die Hauptstadt einzunehmen. Mohammad 'Ali Sāh wurde abgesetzt und sein Sohn Ahmad Sāh (reg. 1909–25) bestieg den Thron. Mit der Eröffnung des Zweiten Parlaments wurde die Zweite Verfassungsperiode eingeleitet, die bis Dezember 1922 andauerte.

Das ›Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz‹ als Mittel des Erkenntnisgewinns

Wie konnte es in diesen Jahren der Radikalisierung, des offenen Kampfes, der Verfolgung und der Pogrome gegen ›Ungläubige‹, d. h. (Azali)Bābis und Bahā'īs, zu Momenten der Toleranz kommen? Und welche Konzeption von Toleranz liegt dem hier vorgestellten Projekt zugrunde? Ebenso wie die anderen Projekte der ›Forschungsgruppe Toleranz‹ stützt sich auch das Projekt zur iranischen Verfassungsrevolution auf das ›Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz‹. In den Worten von Bernd Simon ist

»Toleranz Anerkennung abgelehnter Anderer als andersartige Gleiche, ›andersartig‹ aufgrund ihrer Mitgliedschaft in einer kulturell, ethnisch, religiös, weltanschaulich oder anders definierten Fremdgruppe (Ebene 1), ›gleich‹ aufgrund ihrer Mitgliedschaft in derselben übergeordneten Gruppe oder Einheit (Ebene 2). [...] Ablehnung wird dadurch als ein Phänomen sozialer Kategorisierung in Eigen- und Fremdgruppe verständlich, Respekt als ein Phänomen übergeordneter, sozial inklusiver Selbstkategorisierung.«¹³

Die Mitglieder einer Gesellschaft verfügen also über eine duale Identität: Sie sind gleichzeitig Teil z. B. einer ›religiösen Minderheit‹ und Angehörige der Gesamtgesellschaft.¹⁴ Zentral für die Ablehnungskomponente ist, dass die Ablehnung zwar gezähmt oder geziugelt, jedoch nicht überwunden werden muss.¹⁵ Für beide Seiten, das heißt für die Tolerierten ebenso wie für die Tolerierenden, sind mit der Toleranz Zumutungen verbunden: Die Tolerierten müssen die fortbestehende Ablehnung aushalten, auch wenn diese durch Respekt gezähmt wird. Die Tolerierenden

¹³ Simon: »Toleranz aus psychologischer Sicht«, S. 4–5.

¹⁴ Simon: »Grundriss«, S. 249.

¹⁵ Forst: »Toleranz im Konflikt«, S. 37.

wiederum müssen aushalten, dass sie den Tolerierten in vollem Bewusstsein der bestehenden Unterschiede die Gleichheitsanerkennung schulden.¹⁶

Ob ein solches auf modernem westlich-liberalen Denken basierendes Toleranzmodell auf andere Zeiten, Orte und Gesellschaften übertragen werden kann, soll im Rahmen des hier vorgestellten Projekts überprüft werden. Anhand gesellschaftspolitischer Radikalisierung, wie sie in Zeiten von Revolutionen zu beobachten ist, lassen sich nicht nur politische, religiöse und/oder ideologische Zusitzungen untersuchen, sondern auch Zugeständnisse an die Anerkennung von Gleichheit sowie Toleranz gegenüber sog. Minderheiten. Selbiges gilt natürlich in gleichem Maße für die Ablehnung der Anerkennung von Gleichheit wie von Toleranz.

Als Untersuchungsgegenstand bietet sich die iranische Verfassungsrevolution deswegen an, weil an ihr sowohl Angehörige ›anerkannter religiöser Minderheiten‹¹⁷ als auch ›religiöse Dissident*innen‹, ›Häretiker*innen‹ oder ›Apostat*innen‹ teilnahmen. Das Spektrum dieser Personen reicht von Rechtsglehrten, die von der in Iran vertretenen Hauptströmung des schiitischen Islams abwichen, über armenische Christ*innen oder Anhänger*innen religiöser Heilserwartungen bis hin zu Angehörigen neuer religiöser Bewegungen.

Obwohl vor dem Hintergrund der Konstruktion einer kollektiven nationalen Identität, die sich maßgeblich auf den zwölferschiitischen Islam stützte, insbesondere Bābis und Bahā’is zu Fremden im eigenen Land, zum wesentlichen internen und häretischen Anderen, ja sogar zu inneren Feinden erklärt wurden, gab es während der Revolution Momente, während derer die Ablehnung gegenüber einzelnen vermeintlichen oder tatsächlichen Angehörigen dieser beiden Gruppen durch Respekt gezähmt wurde. Erkennbar gründete dieser Respekt auf einer Anerkennung als andersartige Gleiche im gemeinsamen Streben nach der Etablierung einer konstitutionellen Monarchie.

Allerdings war diese vorgebliche Toleranz mitunter nur von kurzer Dauer, wenn sie nämlich ausschließlich dem Erreichen eines gemeinsamen Ziels diente. Zudem stellt sich insbesondere im Zusammenhang mit den sog. Häretikern und Apostaten die Frage, ob die ihnen gegenüber geübte Toleranz überhaupt im Sinne der diesem Projekt zugrundeliegenden Definition zu verstehen ist. Denn schließlich ist Ablehnung eine Grundvoraussetzung von Toleranz. Solange die ›Abweichler‹ ihre eigentlichen religiösen Überzeugungen jedoch für sich behielten und ihren wahren Glauben verbargen oder verschleierten (*taqīya*), konnte man sie wie Angehörige der Eigengruppe behandeln, ohne dass Ablehnung überhaupt eine Rolle spielte. In diesem Fall blieb ihre eigentliche Überzeugung entweder vollkommen verborgen oder zumindest uneindeutig, so dass sie möglicherweise gar nicht erst abgelehnt wurden. Allerdings kam es auch zu Beschuldigungen und Verleumdungen, die zu massiver Ablehnung und dadurch bedingter verbaler und physischer Gewalt führten. Dennoch konnte Ablehnung zur selben Zeit in Einzelfällen durch Respekt gezähmt und dadurch Toleranz ermöglicht werden.

¹⁶ Simon: »Zumutungen«, S. 42.

¹⁷ Damit sind diejenigen monotheistischen Religionen gemeint, die es vor der Verkündung des Islams bereits gegeben hatte, vor allem Judentum, Christentum und Zoroastrismus.

Die dieser Untersuchung zugrundeliegende These lautet daher, dass sich unter den besonderen Bedingungen einer Revolution Möglichkeiten boten, Ablehnung durch Respekt zu zähmen und dadurch zu Toleranz zu gelangen. Im Rahmen des ›Ablehnung-Respekt-Modells‹ bedeutet dies Folgendes: Zollte man vorgeblichen ›Häretikern‹ und ›Apostaten‹ als Mitgliedern des übergeordneten Kollektivs der Konstitutionalistinnen Respekt, zähmte man dadurch die ihnen gegenüber gehegte Ablehnung und tolerierte sie.

Der Erkenntnisgewinn für dieses Forschungsprojekt besteht darin, mit Hilfe des ›Ablehnung-Respekt Modells der Toleranz‹ neues Licht auf die Art und Weise der Interaktion unterschiedlicher Akteure der iranischen Verfassungsrevolution werfen zu können. In ihrer richtungsweisen- den Untersuchung fragt Janet Afary, wie man das Zustandekommen von hybriden Koalitionen aus radikalen Mitgliedern von Geheimgesellschaften, säkularen und religiösen Reformern, orthodoxen Rechtsgelehrten, Freimaurern, Großkaufleuten und Händlern, Ladenbesitzern, Religionsstudenten und den Mitgliedern von Gilden erklären soll. Eine Koalition, so Afary weiter, die trotz einer langen Geschichte der Animositäten und der Konfrontationen zwischen säkularen und religiösen Reformern – darunter auch sogenannte ›Häretiker‹ und ›Apostaten‹ – einerseits und orthodoxen Rechtsgelehrten andererseits entstand.¹⁸ Mit Hilfe des ›Ablehnung-Respekt-Modells‹ ließe sich ihre Frage möglicherweise beantworten. Die Rahmenbedingungen der Zusammenarbeit der Akteure innerhalb des übergeordneten Kollektivs der Konstitutionalistinnen oder Revolutionäre könnten damit auf eine neue Grundlage gestellt werden.

Momente der Toleranz: Zwei Beispiele

Anhand welcher historischer Quellen spürt man solche Phänomene am besten auf? Während der Verfassungsrevolution wurden Freidenker, Reformer und Anführer der Verfassungsbewegung von ihren Gegnern häufig der Ketzerei oder des Abfalls vom Glauben gezeichnet. Da die Apostasie nach islamischem Recht mit dem Tode bestraft wurde, waren derartige Anschuldigungen lebensbedrohlich. Sie führten dazu, dass prominente Freidenker, Prediger und Rechtsgelehrte, die sich für die Etablierung einer Verfassung einsetzten, ihre Heimatorte oder sogar das Land verlassen mussten. Dabei spielte es im Übrigen keine Rolle, was diese Männer wirklich glaubten, ob sie tatsächlich vom schiitischen Islam abweichenden Überzeugungen anhingen, zu anderen Religionen konvertiert waren oder dem religiösen Glauben gänzlich entsagt hatten. Aufgrund der Wirkmächtigkeit des »Schwertes der Exkommunikation« (*šamsīr-e takfir*)¹⁹ konnten sie dem Vorwurf der ihnen unterstellten ›ketzerischen‹ religiösen Identität kaum entkommen. Gleichzeitig führten jedoch auch hochrangige schiitische Rechtsgelehrte die Verfassungsbewegung an, denen keinerlei ›unlautere‹ Motive unterstellt werden konnten. Diese kämpften auf unterschiedliche Art und Weise gemeinsam mit ihren der ›Häresie‹ oder der ›Apostasie‹ beschuldigten Kollegen für die Verfassung.

¹⁸ Afary: »Iranian Constitutional Revolution«, S. 22–23.

¹⁹ Malekzāde: »Zendegānī«, S. 148.

Einige der Männer, die Freidenker, Reformer und Konstitutionalisten waren, haben Memoiren oder Reden hinterlassen bzw. kommen als handelnde Personen in der Geschichtsschreibung und in Biografien vor. Solche narrativen Quellen haben zwar den Nachteil, dass ihre Inhalte in der Regel subjektiv sind und oft nicht verifiziert werden können. Dennoch kann man diese »mikro-historischen Erzählungen«²⁰ als »Schnittmenge[n] der Geschichte mit unterschiedlichen Formen der Selbstdarstellung«²¹ zum historischen Verständnis nutzen. Denn sie »repräsentieren persönliche und soziale Geschichte, das Private und das Öffentliche, das persönliche und kollektive Gedächtnis«²² und ermöglichen auf diese Weise »den Zugang zu vergangenen Subjektivitäten«.²³

Im Folgenden werden zwei bedeutende Reformer und Konstitutionalisten aus dem Kreis der Rechtsglehrten vorgestellt, die der Häresie und der Apostasie bezichtigt wurden. Anhand dieser Beispiele kann exemplarisch verdeutlicht werden, dass es hochrangige schiitische Geistliche gab, die ihre Ablehnung gegenüber sog. Häretikern und Apostaten auf der untergeordneten Ebene durch deren Anerkennung als andersartige Gleiche zähmten, um sie zu tolerieren. Dazu waren sie deshalb in der Lage, weil sie ihr jeweiliges Gegenüber als gleichwertiges Mitglied derselben übergeordneten Eigengruppe – der schiitischen Geistlichen, Prediger, Konstitutionalisten oder Freidenker – anerkannten. An einem der beiden Beispiele wird allerdings deutlich, dass nicht immer von ›Toleranz‹ im Sinne einer grundsätzlichen inneren Einstellung gesprochen werden kann, sondern dass manche Verhaltensweisen eher als ›Tolerierung‹ bezeichnet werden müssen. Dem ›Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz‹ zufolge handelt es sich bei ›Tolerierung‹ um eine Handlungsweise, die sich Nichteinmischung bzw. Zurückhaltung gegenüber abgelehnten Verhaltensweisen, Überzeugungen oder Lebensarten auferlegt. Diese Handlungsweise kann auf ›Toleranz‹, also einer zuvor eingenommenen Haltung, beruhen, dies ist aber nicht notwendigerweise der Fall. Stattdessen zeichnet sich die passive Art der ›Tolerierung‹ durch Gleichgültigkeit, Bequemlichkeit oder mangelnden Mut bzw. in unserem Fall dadurch aus, dass ein toleriertes Gegenüber in einer bestimmten Situation ausschließlich als Mittel zum Zweck dient.²⁴

Hāggī Mīrzā Nasrollāh Beheštī, besser bekannt als Malek ol-Motakallemin (1860–1908) war ein Geistlicher und berühmter Prediger aus Isfahan, der sich lange Jahre in Indien aufgehalten hatte und dort bereits als Bildungsreformer in Erscheinung getreten war. Er verärgerte die konservativen Kleriker Isfahans mit seinen Predigten und Reden, in denen er die traditionelle religiöse Erziehung anprangerte und stattdessen moderne Bildung propagierte. Infolgedessen wurde er diffamiert und als Ungläubiger und Atheist gebrandmarkt.²⁵ Offenbar hing er zumin-

²⁰ Aurell/Davis: »History and Autobiography«, S. 503 [meine Übersetzung].

²¹ Aurell/Davis: »History and Autobiography«, S. 503 [meine Übersetzung].

²² Summerfield: »Histories of the Self«, S. 79 [meine Übersetzung].

²³ Summerfield: »Histories of the Self«, S. 79 [meine Übersetzung].

²⁴ Cf. Simon: »Taking Tolerance Seriously«, S. 740; Walzer: »On Toleration«, S. xi.

²⁵ Cf. Malekzāde: »Zendegānī«, S. 59, 71.

dest zweitweise tatsächlich dem Babitum an oder konvertierte zur Bahā’i-Religion.²⁶ Sein Sohn, der iranische Historiker Mehdi Malekzāde (1881–1995), verfasste eine Biographie seines Vaters, in der dies allerdings nicht erwähnt wird. Wahrscheinlich entschied er sich aus Angst vor öffentlicher Verurteilung dafür, die religiösen Vorstellungen seines Vaters nicht preiszugeben.²⁷ Möglicherweise hatte dieser zum Zeitpunkt der Verfassungsrevolution jedoch ohnehin jeglichen religiösen Glauben verloren.²⁸

Aufgrund des starken Widerstandes gegen seine Reformvorschläge, seine Kritik an der Macht des Klerus und seine Person musste Malek ol-Motakallemin seine Heimatstadt Isfahan verlassen und nach Teheran gehen. Allerdings erreichte der lange Arm der isfahanischen Mullahs auch diese Stadt. Sie schickten einen Brief an ihre Kollegen in der Hauptstadt, in dem sie Malek ol-Motakallemin der Gleichgültigkeit gegenüber dem Islam und der Parteinahme für Naturforscher und moderne Ideen beschuldigten.²⁹

Glücklicherweise hatte Malek ol-Motakallemin jedoch einen wichtigen Verbündeten in Teheran: Mīrzā Sayyed Mohammad Ṭabāṭabā’ī (1842–1920), ein hochrangiger und hoch angesehener Rechtsglehrter, stellte sich hinter ihn. Er ignorierte seine Feinde, die in Teheran über große Macht und Einfluss verfügten, und lud Malek ol-Motakallemin ein, in seiner eigenen Moschee zu predigen.³⁰ Ṭabāṭabā’ī war einer der beiden bedeutendsten Teheraner Rechtsglehrten, die die Einführung einer Verfassung in Iran unterstützten. Wie es heißt, war er berühmt für seine Liebe zu Freiheit und Gerechtigkeit, war Freidenker, Bildungsreformer, Modernisierer und Freimaurer.³¹ Laut Malekzāde war sein Vater auch nicht der einzige Freidenker, der zum Ungläubigen erklärt und dann von Ṭabāṭabā’ī beschützt wurde.³² Offensichtlich ließ sich Ṭabāṭabā’ī von den Vorwürfen gegen Malek ol-Motakallemin nicht beirren, sondern sah in ihm einen gleichgesinnnten Gelehrten, einen Bildungsreformer und hervorragenden Prediger, den er in die Eigengruppe schiitischer Kleriker sowie die übergeordnete Kategorie der engagierten KonstitutionalistInnen aufnahm. Sein tolerantes Verhalten sollte sich auszahlen, denn Malek ol-Motakallemin war nicht nur ein herausragender Prediger, sondern erwies sich auch als wichtiger Unterhändler in den Auseinandersetzungen mit Regierungsvertretern während der Verfassungsrevolution.

Ein weiterer angeblicher isfahanischer ‚Ketzer‘ war Yaḥyā Doulatābādī (1863–1939). Sein Vater, Hāgg Seyyed Mīrzā Hādī Doulatābādī, war nicht nur ein einflussreicher Rechtsglehrter in Isfahan, sondern auch das Oberhaupt der dortigen Azali-Bābis. Yaḥyā Doulatābādī selbst bekannte

²⁶ Cf. Afary: »Iranian Constitutional Revolution«, S. 24; Martin: »Iran between Islamic Nationalism and Secularism«, S. 92; Keddie: »Modern Iran«, S. 179.

²⁷ Cf. Afary: »Iranian Constitutional Revolution«, S. 2.

²⁸ Cf. Keddie: »Modern Iran«, S. 179–80.

²⁹ Cf. Malekzāde: »Zendegānī«, S. 110.

³⁰ Cf. Malekzāde: »Zendegānī«, S. 110; Malekzāde: »Tārīh-e enqelāb«, Bd. I, S. 159.

³¹ Cf. Malekzāde: »Zendegānī«, S. 151; Malekzāde: »Tārīh-e enqelāb«, Bd. I, S. 172–74.

³² Cf. Malekzāde: »Tārīh-e enqelāb«, Bd. I, S. 173.

sich offenbar nie eindeutig zum Babitum,³³ wurde allerdings dennoch von schiitischen Klerikern zum ›Ungläubigen‹ erklärt (*takfir*). Zudem waren auch seine Ideen und Aktivitäten hinsichtlich eines modernen Bildungswesens ebenso wie seine harsche Kritik am Klerus – dem er überdies selbst angehörte – diesem ein Dorn im Auge. Jedes Mal, wenn Doulatābādī nach Isfahan zurückkehrte, sah er sich der gleichen starken Ablehnung und dem »Schwert der Exkommunikation« ausgesetzt. Dies führte dazu, dass auch er seine Heimatstadt schließlich für immer verlassen musste.³⁴ In der iranischen Hauptstadt setzte er sich trotz manchen Widerstandes für die Gründung von Schulen ein, engagierte sich in verschiedenen Geheimgesellschaften und diente ebenso wie Malek ol-Motakallemin den Konstitutionalisten als Vermittler.

Im Gegensatz zu Malek ol-Motakallemin, zu dem Ṭabāṭabā’ī von Beginn ihrer Bekanntschaft an ein freundschaftliches Verhältnis pflegte, weigerte er sich offenbar lange Zeit, Yaḥyā Doulatābādī zu empfangen oder ihm zu erlauben, an seinen Versammlungen teilzunehmen. Denn, so sagte er, der Sayyed sei ein Bābī. Doch im Verlaufe der Verfassungsrevolution begann Ṭabāṭabā’ī, nicht nur zu Yaḥyā Doulatābādī, sondern zu seiner gesamten in Teheran lebenden Familie enge Beziehungen zu unterhalten.³⁵ Der angesehene Rechtsglehrte und Konstitutionalist änderte sein Verhalten, obwohl die Familie Doulatābādī weiterhin des Bābitums beschuldigt wurde. Was genau ihn zu seiner Verhaltensänderung veranlasste, lässt sich nur vermuten. Möglicherweise gelang es Ṭabāṭabā’ī, seine starke Ablehnung zu überwinden, weil er vor allem Yaḥyā Doulatābādī Respekt im Sinne der Gleichheitsanerkennung auf der übergeordneten Ebene der Reformer und Konstitutionalisten entgegenbrachte.

Zu denjenigen hochrangigen Klerikern, die Doulatābādī und seine Familie wiederholt der Ketzerei ziehen und gegen angebliche »Bābis, Ketzer und Ungläubige« wetterten, gehörte Šeih Fażlollāh Nūrī (1843–1909).³⁶ Zu Beginn noch ein vorgeblicher Befürworter der Verfassung, wurde er bald zu einem ihrer entschiedensten Gegner. Als die Verfassungsrevolution in Teheran begann, bat er den von ihm der Ketzerei beschuldigten Doulatābādī um ein privates und geheimes Treffen. Trotz der vorangegangenen »Verleumdungen« war Doulatābādī, der über ein gutes Netzwerk unter den Konstitutionalisten verfügte, bereit, mit Nūrī zu sprechen.³⁷ Wie sich herausstellte, wollte sich der Scheich seiner Unterstützung in einem Streit mit einem anderen führenden Geistlichen versichern. Obwohl Doulatābādī grundsätzlich der Meinung war, dass sich der Klerus nicht in die Politik einmischen sollte, und obwohl er dem Scheich nicht vertraute, sicherte er Nūrī seine Unterstützung zu.³⁸ Doch musste er bald einsehen, dass er dem Scheich zu Recht misstraut hatte: Nachdem der Schah 1906 die Verfassung erlassen hatte, versuchte Nūrī, bestimmte Personen-

³³ MacEoin: »Azali Babism«.

³⁴ Amanat: »Dawlatabadi«.

³⁵ Ehtešām os-Saltāne: »Ḥāṭerāt«, S. 528.

³⁶ Doulatābādī: »Tāriḥ«, Bd. III, S. 111.

³⁷ Doulatābādī: »Tāriḥ«, Bd. II, S. 106–7.

³⁸ Doulatābādī: »Tāriḥ«, Bd. II, S. 106–7.

gruppen am Einzug ins Parlament zu hindern. Niemand, der kein »wahrer Muslim« (*mosalmān-e haqīq*) war, durfte Mitglied des *mağles*, also des Parlaments, sein, so seine Verfügung.³⁹ Wer auch nur in dem leisesten Verdacht stand, dieser Voraussetzung nicht zu genügen, kam als Abgeordneter nicht in Frage. Somit fand auch keine Anerkennung als andersartige Gleiche statt.

Sowohl Malek ol-Motakallemin als auch Doulatābādī waren entschlossene Bildungsreformer, die ihr Leben dem Kampf um eine Verfassung widmeten. So weigerte sich Malek ol-Motakallemin trotz drohender Gefahr, das Zentrum des Kampfes gegen Mohammad ‘Ali Shāh während der Kleinen Autokratie zu verlassen. Er wurde nach der Bombardierung des Parlaments im Juni 1908 hingerichtet.⁴⁰ Doulatābādī hingegen gelang es, ins Ausland zu fliehen und sein Leben zu retten. Als er jedoch nach der Rückeroberung Teherans durch revolutionäre Truppen im Jahre 1909 nach Iran zurückkehrte, wurde er erneut ausgeschlossen. Obwohl Doulatābādī schließlich als Abgeordneter für die Provinz Kermān in das Zweite Parlament (1909) gewählt worden war, war er gezwungen, sein Mandat niederzulegen, da es ihm nicht gelang, die Ablehnung seiner klerikalen Gegner im Parlament zu überwinden.⁴¹

Schlussbetrachtungen

Herausragende Ereignisse wie Revolutionen stellen Ausnahmesituationen dar, die neue Formen des Interagierens ermöglichen. Sie lassen sich als Kristallisierungspunkte von Toleranz und Intoleranz, Inklusion und Exklusion, Fremd- und Selbstkategorisierungen beschreiben. Soziale Umwälzungen, neue intellektuelle Ideen, religiöse und säkulare Agenden entstehen.

Wie gezeigt werden konnte, bietet das ›Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz‹ eine Toleranzkonzeption, die Toleranz auch und gerade unter derartig widrigen Bedingungen ermöglicht. Dem Modell zufolge ist Ablehnung eine Voraussetzung für Toleranz, da diese ansonsten sinnlos wäre. Gleichzeitig muss die Ablehnung nicht beseitigt oder überwunden, sondern nur eingedämmt, also gezähmt werden.

Yahyā Doulatābādī und Malek ol-Motakallemin lebten und arbeiteten unter solchen widrigen Bedingungen in Zeiten der Krise und des Aufruhrs. Gemeinsam mit gleichgesinnten Freidenkern und Reformern nutzten sie ihre Chancen, um für Freiheit, Gerechtigkeit, moderne Bildung und eine konstitutionelle Regierung zu kämpfen. Trotz ihrer tatsächlichen oder vermeintlichen ›ketzerischen Überzeugungen‹ und trotz starker Gegnerschaft, Ablehnung und Schikanen erfuhren beide Reformer auch Toleranz bzw. Tolerierung. Dies lag nicht nur daran, dass sie in den Kreisen der Freidenker und Konstitutionalistinnen, in denen sie verkehrten, nicht die einzigen sog. religiösen Dissidenten waren. Vielmehr zähmten einzelne schiitische Kleriker wie Sayyed Mohammad Ṭabāṭabā’ī ihre Ablehnung, indem sie tatsächliche oder vermeintliche ›häretische‹ Andere als

³⁹ Doulatābādī: »Tārīḥ«, Bd. II, S. 86–87.

⁴⁰ Malekzāde: »Zendegānī«, S. 276–81.

⁴¹ Cf. Amanat: »Dawlatabadi«; Doulatābādī: »Tārīḥ«, Bd. III, S. 146–49.

andersartige Gleiche respektierten und sie in die Gruppe der konstitutionalistischen Kleriker aufnahmen. Als gleichberechtigte Mitglieder verschiedener Geheimgesellschaften und Komitees setzte man sich, trotz mancher Kontroversen, gemeinsam für Verfassung und Parlament sowie deren Verteidigung ein.

Dennoch erreichte weder Doulatābādī noch Malek ol-Motakallemin sein eigentliches Ziel, Mitglied des Parlaments zu werden, für das sie gekämpft und – im Falle des Letzteren – sogar ihr Leben gelassen hatten. Nach Ansicht der Mehrheit der schiitischen Kleriker war dies offensichtlich eine überzogene Forderung nach Respekt. Ihre Ablehnung der »Ketzer« mit Hilfe von Respekt im Sinne der Gleichheitsanerkennung zu zähmen, war in diesem Fall gleichbedeutend mit einer Überforderung ihrer sog. Rechtgläubigkeit und verhinderte auf diese Weise die Entstehung von Toleranz. Denjenigen, die nicht nur moderne Ideen von Bildung und politischer Beteiligung vertreten, welche die Autorität ebenso wie das Einkommen von Klerikern bedrohten, sondern diese darüber hinaus massiv kritisierten, Respekt entgegenzubringen, war dem Klerus in vielen Fällen unmöglich. Sehr viel einfacher war hingegen der Griff zum »Schwert der Exkommunikation«, um sich solcher unliebsamen Gegner möglichst schnell zu entledigen.

Anders als der hochrangige Rechtsgelehrte Mirzā Sayyed Mohammad Ṭabāṭabā’ī zeichnete sich sein ebenfalls hoch angesehener und einflussreicher Kollege Šeīḥ Fażlollāh Nūrī aus genau diesen Gründen nicht durch Toleranz aus. Wie Yaḥyā Doulatābādī in seinen Memoiren bemerkt, war ihm selbst durchaus bewusst, dass einige Kleriker ihm ausschließlich aus Eigennutz mit dem notwendigen Respekt begegneten. Während ihres geheimen Treffens hielt sich Nūrī mit seiner oft und deutlich geäußerten Ablehnung von Doulatābādī als vermeintlichem Azalī-Bābī zurück. Aber bedeutet dies auch, dass er seine Ablehnung durch Respekt zähmte und Toleranz erreichte? Versteht man »Toleranz« im Sinne einer grundsätzlichen inneren Einstellung, die sich auf Verhaltensweisen auswirkt, ist sie eindeutig mehr als nur ein Mittel zum Zweck. Wenn also Nūrī seine Ablehnung nur vorübergehend zügelte, weil er Doulatābādīs Unterstützung in einem bestimmten Konflikt benötigte, handelte es sich eher um Taktik als um eine dauerhafte Einstellungs- und Verhaltensänderung. Nūrī erkannte Doulatābādī eindeutig nicht als gleichwertig an, sondern betrachtete ihn auch weiterhin als »Ketzer« und »Apostaten«. Infolgedessen wurde keine »Toleranz« erreicht, sondern Nūrī praktizierte ausschließlich Tolerierung aus Eigennutz im Sinne eines situationsabhängigen Verhaltens.

Wie gezeigt wurde, kann das »Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz« für historische Forschung zu Iran fruchtbar gemacht werden. Als Kristallisierungspunkt von Kategorisierung, Radikalisierung und Toleranz bzw. Intoleranz eignet sich die Verfassungsrevolution sehr gut, um das Modell zu testen. Durch die Herausforderungen alter und neuer Selbst- und Fremdkategorisierungen ergaben sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts Freiräume ebenso wie Zwänge, die zum gemeinsamen Handeln und zur engen Zusammenarbeit andersartiger Gleicher führten.

Grundlegend und entscheidend für das »Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz« ist die Aussage, dass gleichheitsbasierter Respekt die Ablehnung zügeln, diese jedoch nicht überwinden muss.⁴² Genau aus diesem Grund ist m. E. die Anwendung des Modells bei der Betrachtung der

⁴² Simon: »Grundriss«, S. 247.

von Afary erwähnten erstaunlichen Allianzen zwischen einander teilweise ablehnenden Protagonisten während der Verfassungsrevolution sinnvoll. Durch die Zügelung von Ablehnung mit Hilfe von Respekt im Sinne der Gleichheitsanerkennung, also ‚Toleranz‘, ebenso wie durch situationsbedingte ‚Tolerierung‘ eröffneten sich Spielräume des Interagierens, die ansonsten wohl nicht möglich gewesen wären. Die multiplen Identitäten von angeblichen oder tatsächlichen sog. religiösen Dissidenten, die gleichzeitig Konstitutionalisten und Nationalisten waren, ermöglichte ihre Einbeziehung auf der übergeordneten Ebene dieser beiden Kategorien. Allerdings ging dies nicht so weit, ihnen auch die gleichberechtigte Teilnahme als Parlamentsabgeordnete zuzugestehen.

Abstract

Since the end of the 19th century, the Iranian motherland formed its collective identity by constructing a self-contained, shared national culture. This self-categorisation took the form of a desired cultural homogeneity, which, apart from language and ethnicity, was to be achieved through Twelver Shiite Islam. Accordingly, all Twelver Shiites belonged to the in-group, while members of other Islamic branches or other religions became out-groups. Despite these categorisations, the period of radicalisation, political and religious escalation, persecution, displacement and massacres during the Constitutional Revolution, it was also marked by moments of respect and tolerance. The project presented here is based on the ‚disapproval-respect model of tolerance‘, according to which tolerance is the result of disapproval tamed by respect. Respect refers to the equality recognition of different equals. With the help of this model, the question of how the astonishing alliances that emerged during the Iranian Constitutional Revolution (1906–1911) can be explained is explored. The study focuses primarily on those constitutionalists who, despite being Shiite clerics, were repeatedly accused of ‚heresy‘ and ‚apostasy‘. In this context, the question also arises as to whether the disapproval shown to them was always tamed by respect and thus led to tolerance, or whether in certain cases it was not rather a temporary toleration of disapproved others as a means to an end.

Literaturverzeichnis

- Afary, Janet: The Iranian Constitutional Revolution, 1906–1911: Grassroots Democracy, Social Democracy and Origins of Feminism, New York 1996.
- Amanat, Abbas: Art. ‚Dawlatabadi, Sayyed Yahya‘, in: Encyclopaedia Iranica, Bd. VII, New York 1994, Update: 22.04.2015, S. 143–46, <https://iranicaonline.org/articles/dawlatabadi-sayyed-yahya> (07.05.2025).
- Amanat, Abbas: The Historical Roots of the Persecution of Babis and Baha‘is in Iran, in: Brookshaw, Dominic P.; Fazel, Seena B. (Hg.): The Baha‘is of Iran: Socio-Historical Studies, New York 2007, S. 170–83.
- Aurell, Jaume; Davis, Rocio G.: History and Autobiography: The Logics of a Convergence, in: Life Writing 16,4 (2019), S. 503–511, <https://doi.org/10.1080/14484528.2019.1648198>.
- Bayat, Mangol: Iran’s Experiment with Parliamentary Governance. The Second Majlis, 1909–1911, Syracuse 2020, <https://doi.org/10.2307/j.ctvz938bz>.
- Chehabi, Houchang E.: Anatomy of Prejudice. Reflections on Secular anti-Baha‘ism in Iran, in: Brookshaw, Dominic P.; Fazel, Seena B. (Hg.): The Baha‘is of Iran: Socio-Historical Studies, New York 2007, S. 184–99.

- Doulatābādī, Yahyā: *Tārīħ-e moʻāşer yā ḥayāt-e Yahyā*, 3 Bde., Teheran 41362hš/1983–84.
- Eḥteśām os-Saltāne: *Hāṭerāt-e Eḥteśām os-Saltāne* (Hrsg. M.-M. Müsavi), Tehran 21367hš/1988.
- Forst, Rainer: Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a. M. 2003.
- Groot, Joanna de: Religion, Culture and Politics in Iran. From the Qajars to Khomeini, London/New York 2007, <https://doi.org/10.5040/978075561935>.
- Kashani-Sabet, Firoozeh: Frontier Fictions. Shaping the Iranian Nation, 1804–1946, Princeton 1999, <https://doi.org/10.1515/9781400865079>.
- Keddie, Nikki R.: Modern Iran. Roots and Results of Revolution, Yale 2006.
- MacEoin, Denis: A People Apart: The Bahāʼī Community of Iran in the Twentieth Century, London 1989.
- Kohlberg, Ethan: Art. ›Akbariya‹, in: Encyclopædia Iranica, Bd. I, Leiden/London 1984, Update: 14.06.2018, S. 716–718, <https://iranicaonline.org/articles/akbariya> (07.05.2025).
- MacEoin, Denis M.: Art. ›Azali Babism‹, in: Encyclopædia Iranica, Bd. III, Leiden/London 1987, Update: 10.10.2016, S. 179–181, <https://www.iranicaonline.org/articles/azali-babism> (07.05.2025).
- Malekzāde, Mehdi: *Tārīħ-e enqelāb-e mašruṭiyat-e Īrān*, 7 Bde., Teheran 41362hš/1984–85.
- Malekzāde, Mehdi: Zendegānī-ye Malek ol-Motakallemīn, Teheran 1325hš/1946–47.
- Martin, Vanessa: Iran between Islamic Nationalism and Secularism: The Constitutional Revolution of 1906, London 2013, <https://doi.org/10.5040/9780755608409>.
- Martin, Vanessa: Art. ›Constitutional Revolution, II Events‹, in: Encyclopædia Iranica, Bd. VI, Leiden/London 1992. Update: 06.08.2013, S. 176–187, <https://www.iranicaonline.org/articles/constitutional-revolution-ii> (09.05.2025).
- Moazami, Behrooz: State, Religion, and Revolution in Iran, 1796 to the Present, New York 2013, <https://doi.org/10.1057/9781137325860>.
- Momen, Moojan: An Introduction to Twelver Shi'i Islam, New Haven/London 1985.
- Momen, Moojan: The Constitutional Movement and the Bahāʼis of Iran: The Creation of an Enemy Within, in: British Journal of Middle Eastern Studies 39.3 (2012), S. 328–345, <https://doi.org/10.1080/13530194.2012.726920>.
- Oberling, Pierre: The Role of Religious Minorities in the Persian Revolution, 1906–1912, in: Journal of Asian History 12 (1978), S. 1–29.
- Pistor-Hatam, Anja: Iran als Vielvölkerstaat. Ethnische Minderheiten und staatliche Politik, in: Zeitschrift für Türkeistudien 2 (1993), S. 235–276.
- Sharon, Moshe (Hg.): Studies in Modern Religions, Religious Movements and the Bábí-Baháʼí-Faiths, Leiden/Boston 2004, <https://doi.org/10.1163/9789047405573>.
- Simon, Bernd: Grundriss einer sozial-psychologischen Respekttheorie. Implikationen für Kooperation und Konflikt in pluralistischen Gesellschaften, in: Psychologische Rundschau 68.4 (2017), S. 241–50, <https://doi.org/10.1026/0033-3042/a000326>.
- Simon, Bernd: Taking Tolerance Seriously: A Proposal from a Self-Categorizing Perspective on Disapproval and Respect, in: American Psychologist 78.6 (2023), S. 729–42. DOI: <https://doi.org/10.1037/amp0001166>.
- Simon, Bernd: Zumutungen der Toleranz, In: Auge, Oliver et al. (Hg.): Toleranz! Interdisziplinäre Zugänge zu einem Kernthema der Menschheitsgeschichte, Kiel/Hamburg 2023, S. 39–60.
- Simon, Bernd: Toleranz aus psychologischer Sicht. Das ›Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz‹: Ein sozialpsychologischer Vorschlag, in: Bobbert, M.; Sautermeister, J. (Hg.): Handbuch Ethik und Psychologie, Berlin 2023, S. 1–11.
- Summerfield, Penny: Histories of the Self. Personal Narratives and Historical Practice, London/New York 2019, <https://doi.org/10.4324/9780429487217>.
- Tavakoli-Targhi, Mohamad: Refashioning Iran. Orientalism, Occidentalism and Historiography, New York 2001, <https://doi.org/10.1057/9781403918413>.
- Walzer, Michael: On Toleration, New Haven 1997.

Autorin

Prof. Dr. Anja Pistor-Hatam

Professorin für Islamwissenschaft am Institut für Orientalistik an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Geschichtsschreibung, moderne iranische Geistesgeschichte und Menschenrechte in der Islamischen Republik Iran.

E-Mail: pistor-hatam@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.