



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Islam vs. Häresie
Anhand einer Abhandlung gegen die Bahā'īya

Verfasser

Yves Brägger

angestrebter akademischer Grad
Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im Oktober 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 385
Studienrichtung lt. Studienblatt: Arabistik
Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Rüdiger Lohlker

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
Einordnung des Buches	15
1 Anti-Bābī und anti-Bahā'ī Literatur in Ägypten	15
2 Aufbau des Buches	18
Analyse	21
1 Der Vorwurf der Zauberei und der Übertreibung	21
1.1 Übertreibung (<i>ġulūw</i>)	24
1.2 Zauberei (<i>siḥr</i>)	27
1.3 Manipulationen und Sinnesverwirrung	28
2 Über die Unzucht	32
2.1 Qurrat ʿAyn im Brennpunkt kopfloser Leidenschaft	32
2.2 Verehrung inmitten der Sinnesverwirrung	34
2.3 Die Konferenz zu Badašt	36
3 Die Ismailiten	40
3.1 Überblick der ismailitischen Glaubensrichtung	40
3.2 Die Aufhebung der <i>šarīʿa</i> durch den Bāb	43
3.3 Der innere Sinn (<i>bāṭin</i>) der Offenbarung	44
3.4 <i>taʿwīl</i> vs. <i>tafsīr</i>	46
3.5 Trunkenheit vs. <i>qiyāma</i>	48
3.6 Ähnlichkeiten der Polemiken	52
4 Die Ḥurūfiya	57
4.1 Faḍlallāhs «Zeichensystem»	58
4.2 «Buchstaben» im Text	60
4.3 Das Erbe Faḍlallāhs	63
5 Die <i>daʿwa</i>	65
5.1 Semantik des Begriffs	65
5.2 Falsche Zeugen	65

5.3	Die Lüge gegen Gott	66
5.4	Das System der ismailitischen Mission (<i>da^cwa</i>)	71
6	Die Šayhīya	76
6.1	Šayh Aḥmad al-Aḥsā'ī (1753-1826)	78
6.2	Kāzim Raštī (1798-1843)	83
6.3	Entwicklungen der Šayhīya nach Kāzim Raštī	84
6.4	Im Konflikt mit weltlicher Herrschaft	86
7	Das Geheimnis der Bahā'ī	88
7.1	Äußere Feinde	89
7.2	Unislamischer Einfluss	91
7.3	Profane Absichten	93
7.4	Unzurechnungsfähigkeit	94
	Häresie	99
	Übersetzung	103
	Die Bābīya	109
	Die Bahā'īya	139
	Literaturverzeichnis	169

Einleitung

Der kontroverse Rechtsgelehrte und Theologe Šayḥ Aḥmad Aḥsā'ī wurde 1824 in einer öffentlichen Konfrontation mit dem erstarkenden Establishment der schiitischen Gelehrten der Uṣūlis im persischen Qazvīn mit dem *takfīr* belegt und somit als Ungläubiger abgestempelt. Sein Nachfolger Kāzīm Raštī versuchte die Lehre Aḥsā'īs zu rehabilitieren. Er konstituierte dadurch die Bewegung der Šayḥīya und akzentuierte dabei gleichzeitig deren Positionierung gegenüber der vorherrschenden schiitischen Lehre der Uṣūlis, während er aber eher bemüht zu sein schien, die Gemeinsamkeiten der Lehre seines Vorgängers zu dieser herauszustreichen.

Kāzīm Raštī verstarb 1843, eine kryptisch-prophetische Ankündigung hinterlassend, dass sich die göttliche Weisung (*amr*) ein Jahr nach ihm manifestieren würde. Seine Anhänger teilten sich in der Folge. Eine der Abspaltungen bemühte sich darum, die Rolle des Propheten und der Imame zu betonen und versuchte sich dadurch die Akzeptanz der schiitischen Mehrheit zu sichern. Eine andere Richtung wandte sich verstärkt der Hinwendung einer inneren (*bāṭin*) Realität der Offenbarung zu und verfolgte die Suche nach dem Träger der göttlichen Weisung (*ṣāḥib al-amr*), welcher sich manifestieren sollte.¹ Diese Trennung verlieh einer inneren Spaltung der Lehre Aḥsā'īs Ausdruck, was zu einer pointierten, intimen Feindschaft der beiden Gruppen führte. Die Entfernung der beiden Gruppen voneinander spitzte sich zu und erreichte ihren Höhepunkt zu dem Zeitpunkt, an welchem die Bābīya das islamische Gesetz (*šarī'a*) als aufgelöst erklären sollte.

Die Anhänger und Anhängerinnen der sich formierenden Bābīya machten sich zunächst auf die Suche nach dem *ṣāḥib al-amr*. Sie glaubten dass dieser den Zugang zum verborgenen Imam gewähren würde. Diese Position wurde zuvor von Aḥsā'ī und Raštī verkörpert, wenn auch diese einen offenen Anspruch, das sogenannte Tor (*bāb*) zum Imam zu sein, nie publik gemacht und dies sogar explizit verneint hatten. Aus den letzten Worten Raštīs glaubte diese Gruppe aber schließen zu können, dass es sich beim, in unmittelbarer Zukunft zu erscheinenden *ṣāḥib al-'amr* um einen

¹MacEoin 1982, 1f.

Bruch mit dem bisherigen vielleicht als quietistisch zu bezeichnenden Umgang mit dem Zugang zum verborgenen Wissen handelte.²

Identifiziert wurde der *ṣāhib al-amr* und *bāb* schließlich in Sayyid ʿAlī Muḥammad Šīrāzī. Dieser machte seinen Anspruch auf diese Position gegenüber Mullā Ḥusayn Bušrūʿī zum ersten Mal am 22. Mai 1844 explizit. 1848 sagten sich ʿAlī Muḥammad Šīrāzī und ein Teil der Anhänger und Anhängerinnen der mittlerweile konstituierten Gruppe der Bābīya von der Befolgung des islamischen Gesetzes los. Nach der Exekution ʿAlī Muḥammad Šīrāzīs 1850 und einer Reihe anderer Konfrontationen der Bābī mit den staatlichen Truppen der Qajaren war die Bewegung in den 1850er Jahren praktisch nicht mehr existent.³

1866 verkündete Mīrzā Ḥusayn ʿAlī Nūrī derjenige zu sein, welchen Gott manifest machen würde. Von seiner religiösen Benennung als Bahāʿullāh (der Glanz Gottes) stammt die Bezeichnung der Bahāʿīya, welche bis Ende des Jahrhunderts die größte religiöse Minderheit im Iran wurde, sich aber auch in Europa oder Amerika verbreitete. Selbst versteht sich die Bewegung als eine neue und zeitgemäße Weltreligion und ist in ihrer radikalen Loslösung wohl einzigartig unter den aus dem Islam heraus entstandenen Bewegungen. Sie bezeichnet sich selbst als nicht islamisch und stellt vielleicht einen gewissen apostatischen Präzedenzfall in der islamischen Geschichte dar.

Allerdings geht der derzeitige Chefredakteur des Middle East Quarterly Denis MacEoin (1990) soweit zu sagen, dass die Bābīya und sogar die Bahāʿīya auch als ein Ausdruck des schiitischen Islams gesehen werden können. Er interpretiert die Auseinandersetzungen, welche schließlich zu einer neuen Prophetie führten, als ein zentrales Moment der Schia, welche sich beständig mit der Problematik der aufrecht zu erhaltenden, prophetischen Führung beschäftigte. Im selben Zusammenhang können auch die Konflikte der Uṣūlis mit der Šayḥīya und allgemeiner die Herausbildung einer charismatischen Quelle der Rechtleitung bis hin zu Ajatollah Chomeini betrachtet werden. Die Abrogation der *šarīʿa* durch die Bābīya sei denn auch kein Element, welches von Beginn weg in den Ansichten Aḥsāʿīs vorzufinden sei, vielmehr seien all die Auseinandersetzungen von der Šayḥīya bis zur Bahāʿīya vom äußerst schiitischen Problem der prophetischen Kontinuität geprägt.⁴

Diese Überlegungen werfen unweigerlich auch die Frage auf, ab welchem Zeitpunkt, aus welchen doktrinären oder rechtlichen Gründen, oder gar aus was für einer Motivlage heraus bei den angesprochenen Bewegungen (wie aber auch allgemein auf andere Strömungen bezogen) von Häresie oder Apostasie gesprochen werden

²MacEoin 1982, vgl. 12f.

³MacEoin 1990, 325.

⁴MacEoin 1990, 325f.

kann. Nach dem Schriftsteller und Philosophen Wilson (1997) ist dies eine Frage, die (wohl nicht nur im islamischen Kontext) kaum eindeutig beantwortet werden kann und immer abhängig vom gewählten Standpunkt aus erst einen Sinn ergibt.

In der vorliegenden Studie werde ich in diesem spannungsgeladenen Rahmen um den Begriff der Häresie versuchen die inhaltlichen Punkte darzulegen, welche die aktuelle Debatte um die Bahā'īya prägen. Dazu werde ich ein Buch unter die Lupe nehmen, welches 1996 in Ägypten erschienen ist und mir in einer unveränderten Ausgabe aus dem Libanon von 1999 vorliegt. Es ist von ^cĀmir al-Nağğār, einem Gelehrten an der Suez-Kanal-Universität verfasst. Die deutsche Islamwissenschaftlerin Johanna Pink (2003) bezeichnet es als «inhaltlich und strukturell konventionelles Buch».⁵ Sie zählt es zu einer Reihe anderer neuerer Publikationen, durch welche sich deren Autoren hauptsächlich im islamischen Diskurs um die Bahā'īya zu platzieren versuchten.⁶ Somit stellt ^cĀmir al-Nağğār einen Autor dar, der seine Publikationsliste erweitern will und dazu wohl kaum kontroversielle Positionen einnehmen wird, sondern vornehmlich das wiedergibt, was er als akzeptierte Meinung betrachtet. Er richtet sich wohl an ein Publikum religiöser Gelehrter oder Akademiker. Solche Bücher, gerade als allgemeine Überblicke verfasst, finden ihren Eingang allerdings über die Presse in einen breiteren öffentlichen Diskurs, und auch wenn sich eine Einzelperson einmal für dieses Thema interessieren sollte, bleiben als Rückgriff praktisch nur ebensolche Publikationen.⁷ Somit dürfte gerade ein solches Buch einen guten Überblick über die auch gesamtgesellschaftlich relevanten Themen innerhalb des Diskurses um die Bahā'īya liefern.

Das untersuchte Buch läßt sich anhand der Inhalte in die Tradition der Häresiographien einreihen: es behandelt die Frage nach den Abweichungen vom rechten Weg. Wie in anderen Religionen besteht auch im Islam eine Tradition in der Auseinandersetzung mit vom rechten Glauben «abweichenden» Gruppen, was sich auch in einer eigenen Literaturgattung, den Häresiographien, niedergeschlagen hat. Im Zusammenhang mit Häresie spricht die arabisch-islamische Literatur von «Sekten» (*firqa*, pl. *firaq*). Aus theologischer Sicht soll die Häresiographie oder allgemeiner die Aufklärung über die religiösen Fehler Anderer, die Muslime und Musliminnen vor häretischen Abweichungen oder Neuerungen solcher Sekten schützen. Die Aufklärung über den rechten Glauben in Form von Häresiographien, aber auch des (öffentlichen) Disputes entspringt der spekulativen sunnitischen Theologie, behandelt aber neben theologischen, ebenso rechtliche Fragen, da diese in Hinblick auf den Eingang ins

⁵Pink 2003, 337f.

⁶Pink 2003, 342.

⁷Pink 2003, 324f.

Paradies eine noch zentralere Rolle spielen.⁸

Diese Abweichungen vom rechten Weg stellen Irrwege dar, welche diejenigen, die daran glauben, ihres endzeitlichen Heils, des Eingangs ins Paradies, berauben. So ist diese Frage eine äußerst wichtige, da sie über das Leben nach dem Tode entscheidet. Die sunnitische Theologie geht hierbei von einem Mittelweg aus, der beschritten werden sollte, um keinen Verfehlungen anheim zu fallen. Dies zeigt sich beispielsweise in der Überzeugung, dass die muslimische Gemeinschaft sich auf einen Konsens der Rechtsgelehrten (*iğmāʿ*) stützen soll. Der Autor des untersuchten Buches spricht denn auch stets vom *einen* Islam, dem einzig wahrhaften und authentischen, welcher wohl im Lichte eines einzig akzeptablen konsensualen Mittelweges zu sehen ist. Alles, was davon abweicht, ist Häresie und führt schlussendlich zur Verdammnis in der Hölle.

Die Häresiographien erfüllen unterschiedliche Funktionen. Sie stellen eine Art Plattform der Diskussion über hauptsächlich doktrinäre Fragen dar. Quer durch die islamische Geschichte hindurch wurden anhand dieser «Abhandlungen über die Fehler» Debatten geführt, welche abweichende Meinungen diskreditierten und dabei über die Abgrenzung gleichzeitig orthodoxe Lehrmeinungen konstituierten. Dies ist nun aber gerade im Falle der islamische Geschichte keine klare Angelegenheit. So war und ist die Orthodoxie als der rechte Mittelweg ein stark umkämpftes Feld unter ständig wechselnden Vorzeichen.⁹

Der an der Louisiana State University lehrende Historiker Henderson (1998) bezeichnet die Konstruktion von Orthodoxie als die siegreich hervorgegangene Geschichtsschreibung. In diesem Sinne werde ich das untersuchte Buch nach den inhaltlichen Punkten absuchen, welche die Häresie laut Autor zutage treten lassen. Dabei finden sich verschiedene Querverweise auf andere Gruppen, welche er als Beweis zum Abfall vom wahren Glauben heranzieht. Diese Gruppen stünden in den einzelnen Punkten ihrer Fehler der Bābīya und der Bahāʿīya nahe, wodurch der Beweis, nach ihm, erbracht sei. Das Buch *ʿĀmir Nağğār's* stellt so eine Bestätigung seines islamischen Geschichtsverständnisses gemäß seiner sunnitischen Interpretation dar.

Zunächst werde ich anhand der Forschungsarbeit von Pink (2003) einen kurzen Überblick über die Anti-Bahāʿī Literatur in Ägypten geben und die Publikation *ʿĀmir Nağğār's* in diesem Zusammenhang einordnen. Im folgenden Analyseteil gehe ich dann Anspielungen auf andere Gruppen und Zusammenhänge nach und werde jeweils widerlegen, dass diese so eindeutig, wie vom Autor unterstellt, nicht als

⁸Lohlker 2008, 76f; Henderson 1998, 1f.

⁹vgl. Lohlker 2008.

häretisch abgestempelt werden können. Vielmehr widerspiegeln sie Auseinandersetzungen, welche von allen betroffenen Seiten im Namen des wahrhaften Islams geführt worden sind. Auffällig ist dabei, dass aus heutiger sunnitischer Sicht verirrte Gruppen ihre Ansichten häufig nicht mit spalterischer Absicht vertraten – wie dies suggeriert wird – sondern Anschluss und Annäherung mit einer zu diesem Zeitpunkt etablierten Lehrmeinung suchten. Teilweise sind als häretisch bewertete Ansichten zu einem früheren oder späteren Zeitpunkt auch im sunnitischen oder schiitischen Mainstream zu finden.

Ich beginne die Analyse mit einer Stelle im Kapitel, in welchem der Bāb, Sayyid ʿAlī Muḥammad Šīrāzī, vorgestellt wird, da sie eine markante frühe Stelle im Buch darstellt. Die weitere Reihenfolge des Analyseteils richtet sich lose nach dem Auftreten der Anspielungen und Begriffe im Text. Es ergibt sich dabei (eine ebenso lose) Gliederung, welche sich aus älterer Vergangenheit immer weiter an die Gegenwart annähert. Dieser zweiten Gliederung entspricht die Besprechung der Šayḥīya ganz am Ende. Diese wird allerdings von ʿĀmir Naḡḡār am Beginn seines Buches behandelt. Ein interessantes Detail, da dadurch, dass auf viele weiter zurückliegende Dinge angespielt wird, ohne dass eine historische Darlegung oder Einordnung dazu vorgenommen würde, wir erkennen können, woran dem Autor gelegen ist: an einer polemischen Darstellung der Bahāʿīya und ganz sicher keiner kritischen Auseinandersetzung mit historischen Abläufen.

Des weiteren weist dies auf seine ahistorische, schematische Vorgangsweise hin. ʿĀmir Naḡḡār verleiht einem statischen Geschichtsverständnis Ausdruck, nach welchem alles stets eindeutig und klar, ebenso wie über die Zeit nicht veränderlich sei und seine Aufgabe darin bestünde, die rechtgläubigen muslimischen Massen auf die Verfehlungen aufmerksam zu machen, damit diese in einem unbedachten Moment nicht vom wahren Islam abrückten. Diese Tendenz eines festen historischen Gefüges ist unmittelbar an ein absolutes und somit unabänderliches Verständnis der einen wahren Religionsauffassung verknüpft. Muslimische Häresiographen versuchten, die verschiedenen Ausformungen der «Häresie» auf eine kleine Anzahl ursprünglicher Sekten zu reduzieren, anhand derer die einzelnen Verfehlungen archetypisch dingfest gemacht werden sollten. Die Vorgangsweise, mittels eines solchen festen Schemas Häresien abzuurteilen, führt auch zu einer Vereinfachung und Stilisierung einzelner Anklagepunkte. In dieser Art werden neu auftauchende «Verfehlungen» anhand von Verweisen auf die «ursprünglichen», damit in Verbindung gebrachten Sekten abgehandelt und eine weitere thematische Auseinandersetzung vermieden.¹⁰ Historische Abläufe und Veränderung werden dabei grundsätzlich verneint.

¹⁰Henderson 1998, 153f, 122-124.

Am Ende des Analyseteils werde ich die verschiedenen Elemente noch einmal in etwas strukturierterer Form zusammenfassen. Dabei habe ich sie um den Begriff des Geheimnisses gruppiert. Zentrales Moment des Buches ist ja die Warnung vor der Verirrung. Daraus macht der Autor selbst kein Geheimnis, wie auch nicht darüber, dass das wahre Motiv der Bewegung sei, den Islam zu zerstören. Dies bringt er in seinem Vorwort auch klar zum Ausdruck.

Im Anhang findet sich schließlich eine Übersetzung des Buches, welche hier allerdings nur auszugsweise abgedruckt ist. Sie soll den Lesern und Leserinnen einen Eindruck vermitteln, wie ein solcher Text sich in seiner originalen Form präsentiert. Dabei sind Stellen ausgelassen, welche zu diesem Zwecke nichts beitragen, da der Text einerseits voller Wiederholungen steckt und er andererseits keinen weiteren Wert birgt, als an ihm darzustellen, welche Inhalte er bedient, um Häresie zu konstruieren, bzw. die Bahā'īya als häretisch zu definieren.

Einordnung des Buches

1 Anti-Bābī und anti-Bahā'ī Literatur in Ägypten

In der ägyptischen Presse erschienen seit dem Verbot der Religionsgruppe 1960 sporadisch Artikel oder Kolumnen zur Bahā'īya auf, die sich im Wesentlichen meist im Zusammenhang mit aktuellen Gerichtsurteilen gegen Mitglieder der Gruppe oder beispielsweise dem Abriss des Ḥaḏīra al-Quds, eines administrativen Zentrums der Bahā'ī-Gemeinde, zugunsten des Neubaus einer Moschee in Kairo beschäftigten. Während einer intensiveren Phase der Berichterstattung anlässlich eines Prozesses 1972 drehten sich die Inhalte der Zeitungsmeldungen häufig in Zusammenhang mit Personalstandsangelegenheiten um die Vorwürfe des Abfalls vom Islam, des Verrats am notfalls militärischen Kampf gegen Israel oder der sittlichen Verdorbenheit. Eine wesentliche Motivation von Seiten der Universität al-Azhar oder des Ministeriums für religiöse Stiftungen sei die Aufklärung der Bevölkerung vor den Absurditäten der Bahā'īya. Mit der Ausnahme eines einzigen Berichtes ist die ägyptische Presse seit 1960 ausschließlich mit negativen Darstellungen, die von Gerichtsverhandlungen ausgehen oder die Haltung muslimischer Rechtsgelehrter wiedergeben, beschäftigt. Eine enorme Welle an Zeitungsberichten wie auch Radio und Fernsehbeiträgen erfolgte in den Jahren 1985 bis 1988 in Reaktion auf die Verhaftung einer größeren Gruppe von Bahā'īs in Kairo. Gegen Ende der 80er Jahre folgten auch eine Reihe neuer oder neu aufgelegter Bücher zur Bahā'īya.¹

Das erste Buch, das sich in Ägypten mit der Bahā'ī Religion befasste, war das Werk «*Miftāḥ bāb al-abwāb*» (etwa: Der Schlüssel zum Tor der Tore)² von einem in Ägypten ansässigen Mīrzā Mahdi Ḥān. Es erschien 1903 im Verlag al-Manār von Raṣīd Riḏā. Beweggrund war, aufgrund der starken Ausbreitung der Bābīya über diese Religionsgemeinschaft zu informieren. Weiters hatte er persönliche Kontakte mit al-Bahā' und 'Abd al-Bahā' und stand in Korrespondenz mit Ṣubḥ Azal, wie

¹Pink 2003, 225-233.

²Ein Wortspiel mit dem Titel al-Bāb.

auch sein Vater schon mit al-Bāb disputiert habe. Mahdi Hāns Werk, wie viele, die ihm folgten, war gedacht für Religionsgelehrte. Die meisten Bücher über die von Pink (2003) untersuchten Religionsgemeinschaften sind in nur geringer Auflage gedruckt worden und waren oder sind nur einem begrenzten Publikum muslimischer Gelehrten bekannt. Dennoch sind sie eine wichtige Instanz in der Gestaltung auch eines öffentlichen Diskurses. Sie stellen im Grunde die einzige Informationsquelle zur Thematik dar und über die Presse dringen ihre Inhalte in die ägyptische Öffentlichkeit.³

1911 folgte das Buch von Muḥammad Fāḍil. Er war einer der Schüler von al-Gulpāyḡānī⁴ an der Azhar und begann, nachdem al-Gulpāyḡānī sich zur Bahā'īya bekannt hatte, Argumente gegen diese Religionsgruppe zu sammeln. Seine vormalige Verehrung von al-Gulpāyḡānī schlug in heftige Ablehnung um. In seiner Publikation stütze er sich sehr stark auf das Buch «*Miftāḥ bāb al-abwāb*». Das Buch Fāḍils «*al-Ḥirāb fī ṣadr al-bahā' wa-l-bāb*» (Speere in der Brust al-Bahā's und al-Bābs) richtete sich ebenfalls stark an muslimische Gelehrte dürfte aber im Zuge des Besuchs °Abd al-Bahā's in Ägypten etwas mehr Aufsehen erregt haben. 1935 erschien das knapp 60 Seiten umfassende Buch «*Tanwīr al-'albāb li-'ibṭāl da'wa al-bahā' w-al-bāb*» (etwa: Die Beleuchtung der Tore, um den Aufruf von al-Bahā' und al-Bāb zunichte zumachen) von Ġalāl al-Dīn Šams Aḥmadī. Er war indischer Missionar der Aḥmadīya Bewegung und versucht die Bābīya bzw. Bahā'īya wohl hauptsächlich in Konkurrenz zur eigenen Lehre als widersprüchlich und unlogisch darzustellen. Dies muss im Zusammenhang gesehen werden, dass von muslimischen Autoren und Autorinnen meist gar keine Unterscheidung zwischen der Bābīya oder Bahā'īya und der Aḥmadīya vorgenommen wird.⁵

Ab den 60er Jahren folgen ebenfalls Bücher, die einen expliziten Zusammenhang zum Zionismus herstellen. 1962 erscheint «*al-Bahā'īya. Tārīḥuhā wa-°aqā'idatuhā wa-šilatuhā bi-l-bāṭinīya wa-l-šihyawnīya*» (Die Bahā'īya. Ihre Geschichte, ihre Lehre und ihre Verbindung zur Bāṭinīya und zum Zionismus) von °Abd al-Raḥmān al-Wakīl. Er machte sich durch seine starke Ablehnung aller Tendenzen islamischer Mystik einen Namen und füllte sein Buch mit Anekdoten über die Verwerflichkeit und die unmoralischen Verführungsmethoden der Bahā'īya, was ebenfalls ein neues Moment in der Auseinandersetzung mit dem Thema darstellt. Bereits zu Beginn der

³Pink 2003, 324-326.

⁴Abū al-Faḍl al-Gulpāyḡānī war eine wichtige Figur in der Verbreitung der Lehre der Bahā'īya in Ägypten. Nach früheren, eher erfolglosen Versuchen für den neuen Glauben zu missionieren, begann er in Absprache mit °Abd al-Bahā', dem Sohn und Nachfolger Bahā'ullāhs, zunächst an der Azhar Universität islamische Theologie zu lehren, ohne seine Glaubenszugehörigkeit zur Bahā'īya bekannt zu machen. Er taucht in unserem Buch unter dem Namen al-Ġarfādaqānī in Erscheinung.

⁵Pink 2003, 326-327.

80er Jahre nahm die Publikationstätigkeit zur Bahā'īya zu, was nach Pink (2003) mit dem zunehmenden Einfluss islamischer Strömungen zusammenhängen und sich in einer verstärkten Suche nach Feindbildern niedergeschlagen haben könnte.⁶

In Folge der Verhaftungen von 1985 erschienen einige neue Bücher bzw. Neuauflagen auf dem ägyptischen Markt. Das ursprünglich 1969 in Bagdad herausgegebene Buch «*Ḥaqīqa al-bābīya wa-l-bahā'īya*» (Die Wahrheit über die Bābīya und Bahā'īya) von ʿAbd al-Ḥamīd Muḥsin wurde in diesem Jahr in Ägypten neu aufgelegt. Das Buch Muḥammad Fāḍils wie auch dasjenige von al-Wakīl wurden 1986 neu heraus gegeben. Weitere Bücher, die in aller Eile publiziert wurden, sind teilweise wahllos zusammengestellte Aufsätze oder kaum recherchierte konfuse Abhandlungen. Es kam auch zu Publikationen von Autoren und Autorinnen, die in Zeitungen Artikel zur Bahā'īya verfasst hatten, wie beispielsweise ʿĀ'īša ʿAbd al-Raḥmān bint al-Šāṭi'.⁷

In den Jahren 2006 und 2007 sind alleine über den elektronischen Buchhandel 9 Publikationen zur Bahā'īya zu finden. Es scheinen teilweise Neuauflagen, teilweise Übersetzungen zu sein. In ihrem Grundtenor dürften sie sich alle im selben Spektrum, wie der hier diskutierte Überblick bewegen. Das Buch von ʿĀmir al-Nağğār eines der ersten Büchern auf Trefferlisten und auf dem selbsternannten *biggest arabic bookstore* «neelwafurat.com» zum Stichwort «Bahā'īya» ein prominent platzierter Treffer. Im Frühjahr 2009 ist es vergriffen.

⁶Pink 2003, 328-333.

⁷Pink 2003, 333-336.

2 Aufbau des Buches

Ich möchte an dieser Stelle das Buch von ʿĀmir Nağğār kurz umreißen. Im Grunde mit dem einzigen Zweck, das Lesen der weiteren Analyse zu erleichtern. Bevor ich im folgenden Abschnitt ins Detail gehen werde und mich von der oberflächlichen Struktur des Buches entfernen werde, möchte ich zuvor einen kurzen Überblick bieten.

Zunächst ist zu erwähnen, dass das Buch in zwei Hauptteile gegliedert ist. Auf Bābīya und Bahāʿīya wird somit gesondert eingegangen. Die beiden Teile des Buches sind ansatzweise analog aufgebaut. Zu Beginn wird auf die wichtigsten Personen eingegangen, um dann jeweils über Lehre, Gesetz und auch Riten der jeweiligen Bewegung einzugehen. Dabei ist es einerseits interessant, eine separate Behandlung der Gruppen zu sehen, doch verschwindet diese Trennung zusehends in der Kontinuität, in welcher von der ersten erwähnten Person eine direkte Linie hin zu Bahāʿullāh entsteht. Unterschiede zwischen den beiden Bewegungen werden so zu Widersprüchen, welche die Falschheit der Lehre zum Vorschein treten lassen.

Im ersten Teil zur Bābīya wird in einem ersten Abschnitt (im Original sind diese Abschnitte wörtlich *Untersuchungsgegenstände* genannt und den Kapiteln übergeordnet) Šayḥ Aḥmad Aḥsāʿī als der erste Lehrmeister des Bābs angegeben. Darauf folgt dessen Schüler Kāzīm Raštī. Beide Namen stehen in Verbindung mit der Bewegung der Šayḥīya, worauf ich in einem eigenen Kapitel zu sprechen kommen werde. Darauf wird Mullā Ḥusayn Bušrūʿī erwähnt, welchem der Bāb 1844 als erstem verkündete, der Nachfolger zu sein, auf welchen Kāzīm Raštī angespielt habe. Darauf wird der Bāb selbst vorgestellt. Es folgt Mullā Muḥammad ʿAlī Bārfurūšī, ein weiterer früher Anhänger der Lehre.

Es folgt ein zweiter Abschnitt, in welchem die wegweisende Konferenz zu Badašt behandelt wird, gefolgt von einem Kapitel zu Qurrat ʿAyn, der Frau welche sich an der Konferenz den Schleier vom Gesicht genommen haben soll, um den Bruch mit der *šarīʿa* zu unterstreichen.

In einem dritten Abschnitt kommt das Denken des Bāb zur Sprache, wobei hier hauptsächlich über den schlechten sprachlichen Stil der Texte des Bāb hergezogen wird. Ein vierter Abschnitt behandelt die Überzeugungen oder Doktrinen der Bābīya und in einem fünften Abschnitt wird das Gesetz und dessen Riten, wie die Pilgerfahrt oder das Gebet vorgestellt.

Darauf folgt der zweite Hauptteil, welcher mit dem Lebenslauf Bahāʿullāhs eingeleitet wird, gesondert von einem eigenen Kapitel zu dessen Beziehungen zu den Russen.

Im zweiten Abschnitt werden zunächst die Werke Bahāʿullāhs besprochen und

als ebenso unwürdig wie diejenigen des Bāb bewertet. Darauf folgt ein Kapitel über die Widersprüche Bahā'ullāhs. Hier wird auf Inkonsistenzen zwischen den beiden Richtungen der Bābīya und Bahā'īya aufmerksam gemacht und auch über deren Interesse für den Westen oder andere Religionen.

Der angeklungene Vorwurf, sich mit anderen Religionen zu vermischen, geht im dritten Abschnitt in eine Darlegung der Methoden der Bahā'īya bei der Verbreitung ihrer Lehre über.

In einem vierten Absatz wird dann analog zur Bābīya über doktrinären Fragen diskutiert. Einzelne Kapitel finden sich hier zur Haltung der Bahā'īya zur Prophetie und separat zur Haltung zu den Wundern des Propheten.

Ein letzter Abschnitt über die Gesetze und Riten der Bahā'īya beendet schließlich das Buch.

Analyse

1 Der Vorwurf der Zauberei und der Übertreibung

Das folgende Zitat steht am Beginn des Kapitels über den Bāb. Ich werde bei der Analyse dieser Stelle hauptsächlich zwei Diskursstränge herausarbeiten, die sich einerseits um den Begriff der Übertreibung (*ġulūw*) und andererseits um denjenigen der Zauberei (*sihr*) gruppieren lassen. Der Vorwurf des *ġulūw* ist ein konkreter Vorwurf der Häresie, während derjenige des *sihr* etwas zwiespältigerer Natur ist. Beide Bedeutungszusammenhänge werden vom Autor aber eindeutig als Anklage benutzt und tauchen oft nicht ganz klar von einander abgrenzbar auf. Elemente anderer Aussagegruppen werde ich aufzeigen, aber an dieser Stelle nicht weiterverfolgen.

Al-Bāb °Alī Muḥammad al-Šīrāzī

Mīrzā °Alī Muḥammad wurde am ersten Muḥarram 1235 nach der Hīġra, was dem 26. März 1819 entspricht, in der iranischen Stadt Šīrāz geboren, die im Süden des Iran liegt.

Sein Vater war Händler in Šīrāz. Er starb als °Alī noch klein war. So sorgte sich sein Onkel al-Mīrzā Sayyid °Alī, der ebenfalls als Händler arbeitete, um ihn. Mit diesem reiste er in die Stadt Būšīhr, arbeitete mit ihm und lernte von ihm die Grundlagen des Handels, wie auch Lesen und Schreiben. Er verbesserte seine Schrift und interessierte sich für die Bücher der fanatischen Anhänger der Schia und der Sufis und ebenso für Bücher der Zauberei und Gaukelei. Es wird gesagt, dass er in der Mittagshitze ohne Kopfbedeckung auf dem Dach seines Hauses saß und Rätsel und Zaubersprüche aus Büchern der Ḥurūfīya und der Zauberei zu lösen versuchte. In dieser Zeit machte er die Bekanntschaft mit einem Mann mit dem Namen Ğuwād al-Ṭabāṭabā'ī, der ein Schüler Kāzīm al-Raštī war. Dieser fand in dem jungen Mann das, wonach Raštī suchte, der auf der Suche nach dem erwarteten Mahdī war. Ṭabāṭabā'ī war vollständig von Sinnen, besonders nachdem er von Šīrāzīs Interesse für das Wissen der Zauberei und deren geheimnisvollen Sprüche erfuhr. Er blieb sechs Monate lang bei ihm, im Haus seines Onkels und machte ihn während dieser Zeit glauben, dass die frohe Botschaft Aḥsā'īs und Raštīs auf

ihn hinweisen würde. Als sein Onkel ʿAlī spürte, dass der Sohn seiner Schwester von Zeit zu Zeit von Blicken der Neugier und verborgener Absichten heimgesucht wurde, fürchtete er um dessen seelischen Zustand und nahm ihn nach Nağaf und Karbalāʾ zur Erholung und inneren Entspannung, um die großen schiitischen Wallfahrtsorte zu besuchen, wie die Ruhestätten der Imame ʿAlī und Ḥusayn, woraufhin er in Karbalāʾ blieb.¹

Mit dem Kapitel «*Al-Bāb ʿAlī Muḥammad al-Šīrāzī*» rückt die zentrale Figur, der Stifter und Namensgeber der Bābīya, in den Mittelpunkt der Untersuchung. ʿAmir al-Nağğārs Vorwurf, dass sich die Bābīya der Übertreibung (*gulāt*) schuldig machen, wird an dieser Stelle in äußerst plastischer Form zum Ausdruck gebracht. Der Begriff *gulāt* wird im Textabschnitt explizit geäußert, obschon dies kaum notwendig wäre, wenn wir auch die Vorarbeit in den vorangehenden Kapiteln betrachten, in welchen dieser Bedeutungszusammenhang vielfach verwendet wurde. Dieser Weg ist bereits geebnet und erlaubt unserem Autor nun ein mannigfaches Spiel mit Begrifflichkeiten, welche diese von ihm attestierte Tendenz der Bābīya verdeutlichen sollen. Verstärkt mischen sich Anspielungen in den Text, die einen Zusammenhang zu Praktiken und dem Gedankengut sufischer Gruppen unterstellen. Dies wird kurz explizit ausgesprochen. In den bisherigen Einführungen zu den geistigen Vätern des Bāb, wie Aḥsāʾīs oder Raštīs, wurden bereits wenig zweideutige Anspielungen darauf gemacht, ohne jedoch den Sufismus an diesen Stellen beim Namen zu nennen.

Das Kapitel beginnt, analog zu den übrigen Einführungen der Personen, mit einem kurzen Absatz über Geburtsort und Geburtsdatum des Bāb. Zur Stadt Šīrāz, aus der er stammt, wird in einer Fußnote auf zwei persische Dichter, Ḥāfiẓ und Saʿdī, hingewiesen. Von der Form her stellt dies eine Randbemerkung dar, die auch dadurch gerechtfertigt scheint, dass es sich um äußerst bekannte und wichtige Dichter handelt. Der Text ist nun aber kein Reiseführer und so überrascht es doch, wie sich ihre Nennung in den weiteren Text einfügt und so wenig zufällig wirkt. Die Bemerkung versetzt uns nämlich ins 13. und 14. Jahrhundert mit all der Mystik, welche dieser Zeit anhaftet. Diese Atmosphäre geht nahtlos in die Anspielungen an die religiöse Bewegung der Ḥurūfiya über, welche ich eingehender in einem späteren Kapitel behandeln werde.

In seiner Iranischen Literaturgeschichte beschreibt Rypka Saʿdī als eine, der «eigenartigsten und bezauberndsten Erscheinungen von Personen weitreichender Wirkung».² Die Enzyklopädie des Islams führt ihn als einen der berühmtesten Schriftsteller Persiens des 13. Jahrhunderts. Seine beiden Hauptwerke der *Bustān* (Obstgar-

¹siehe ab Seite 116.

²Rypka 1959, 241.

ten) und *Gulistān* (Rosengarten) werden dort als eine Sammlung moralisierender Geschichten mit einer «sufischen Färbung» beschrieben, als sich widersprechende moralische Aphorismen, welche die Unmöglichkeit der Setzung absoluter Normen zur Sprache bringen. Ungleich der bekannten sufischen Dichter vor seiner Zeit stellte die Welt für Sa^cdī aber einen realen Ort dar und der Sufismus war für ihn eher ein geistiges Rückzugsgebiet, als ein Ort der leidenschaftlichen Suche nach Transzendenz.³ Rypka schildert Sa^cdīs Poesie als ein in raffinierter Schlichtheit gehaltenes, von eher praktischer, als von tiefer Lebensweisheit durchdrungenes Werk. In seiner Lyrik, die den Großteil seines Schaffens ausmacht, sind die Themen des Weins und der Liebe wie auch der mystischen Liebe charakteristische Elemente. Allerdings sei es nicht immer ratsam überall nur Sufismus zu suchen. Nach Čajkin, den Rypka zitiert, soll der Erfolg seiner Bücher in einer Philosophie des gesunden Menschenverstandes und der Anpassung in Form einer allgemein zugänglichen Moral liegen.⁴ Dieter Bellmann entfernt sich in seinem Nachwort zur überarbeiteten Übersetzung des Rosengartens wieder von der real-sozialistischen Interpretation Rypkas. Er betont die ethische Weltsicht Sa^cdīs, welche über die Suche nach Erkenntnis im Einklang mit den islamischen Grundsätzen versucht ein «Idealbild für die tätige Wirksamkeit eines Menschen in der Gesellschaft» zu entwickeln.⁵ Dabei spiele der Einfluss des Sufismus sowohl für das Leben, wie auch für das Werk Sa^cdīs eine nachhaltige Rolle.⁶

Ḥāfiz lebte im 14. Jahrhundert und war und wird «nicht nur in Persien, sondern im gesamten Orient wie Okzident» «als der unzweifelhafte Autor einiger Gedichte, zu welchen die überwältigendsten und von technischer Seite schönsten der Welt gehören»⁷, gehandelt. Rypka merkt an, dass «während der Orient Ḥāfiz im mystischen Sinne verstand und mit wenigen Ausnahmen ihn noch heute in derselben Weise versteht, stellte sich der Westen auf den Standpunkt der Realität, die von jeder Mystik bei Ḥāfiz fast ganz absehen will.»⁸ Die «westliche» Forschung erkennt in der Dichtung von Ḥāfiz demnach Gesellschaftskritik in mystischem Gewand oder stilistische Spielereien in der Mystik entnommenen Bildern. Diese allerdings bewegen sich stark im Bereich des Rausches und der Erotik.⁹

Nehmen wir die beiden Dichter in diesem Sinne genauer unter die Lupe, fällt schnell auf, dass es etwas vermessen wäre im Falle Sa^cdīs oder Ḥāfiz' von Dichtern in ausgeprägter sufischer Tradition zu sprechen. Dennoch stehen beide in der Linie

³EI², siehe al-Sa^cdī.

⁴Rypka 1959, 241-245.

⁵Sa^cdī 1998, 349.

⁶Sa^cdī 1998, 356.

⁷EI², siehe Ḥāfiz.

⁸Rypka 1959, 259.

⁹Rypka 1959, 256-265.

anderer persischer Dichter, wie Rūmī beispielsweise, welche eine solche doch stark zum Ausdruck brachten. Sa^cdī selbst verbrachte die letzten Tage seines Lebens in einem Sufi-Orden in Šīrāz und wird wie auch Ḥāfīz stets in diesem Zusammenhang behandelt; sei dies auch von Rypkas erwähntem kritischen, «westlichen Standpunkt» aus. Demgegenüber spricht Levy in seiner Einführung in die persische Literatur von 1923 über Ḥāfīz noch von einem der größten Sufi-Dichter und über Sa^cdī weiß er zu berichten, dass dieser mit großer Wahrscheinlichkeit während seiner vielen Reisen als Derwisch unterwegs war und in einen der Orden der wandernden Derwische initiiert worden sei.¹⁰ Entfernen wir uns nun aber wieder von der Fußnote und springen in den eigentlichen Text zurück.

1.1 Übertreibung (*ḡulūw*)

Nach kurzen Ausführungen zum frühen Werdegang des Bāb wird sein Interesse für die *ḡulāt* der Schia und der Sufis erwähnt, direkt gefolgt von seinem Interesse für Bücher der Zauberei und der *ša^c bada* (Täuschung, Gaukelei). Einige Zeilen später gesellen sich die Bücher der Ḥurūfiya hinzu. Dieser Begriff bezeichnet eine äußerst widersprüchlich bewertete, islamische Gemeinschaft mit gnostisch-kabalistischen Tendenzen des 14./15. Jahrhunderts.¹¹ Durch diese Anspielung werden wir erneut auf die persische Vergangenheit verwiesen, vor deren Hintergrund der Autor, die Jugend des Bāb und sein Werden sich abspielen lässt.

Der Begriff *ḡālī* (plural: *ḡulāt*) kann mit Extremist, Fanatiker oder Übertreiber übersetzt werden und stellt einen Vorwurf der Abweichung vom orthodoxen Islam dar. Dieser Vorwurf betrifft im Besonderen den schiitischen Islam und Bewegungen, die aus ihm hervorgingen, welche aus Sicht der orthodoxen Zwölferschia, die Imāme in übersteigertem Ausmaß verehrten. Allerdings gingen auch immer wieder Ideen und Vorstellungen solcher Gruppen zu einem späteren Zeitpunkt in die Orthodoxie über. Ein Teil von diesen «extremistischen Gruppen» lässt sich als vom Islam selbst inspiriert charakterisieren: wie beispielsweise durch die islamische Beförderung einer Erwartungshaltung gegenüber einer kontinuierlichen Prophetie und der damit verbundenen Hoffnung auf einen von göttlicher Hand geleiteten menschlichen Führer als Rettergestalt. Ein anderer großer Teil solcher Bewegungen ist stark von Traditionen deren Vorfahren beeinflusst worden und ließ daher christliche, jüdische, gnostische oder zoroastrische Elemente in ihren Glauben einfließen.¹² Für die schiitische Orthodoxie stellte der Vorwurf der «Übertreibung» (*ḡulūw*) ein Mittel dar, um Vertreter

¹⁰Levy 1923, 77 und 61f.

¹¹EI², siehe Ḥurūfiyya.

¹²EI², siehe Ghulāt.

abweichender Meinung aus den eigenen Reihen, der Häresie zu bezichtigen und zu einem «sektiererischen Winkeldasein» zu verdammen.¹³

Die Bücher der erwähnten Ḥurūfiya rücken diese Passage nun also vor den Hintergrund des 14./15. Jahrhunderts. Angespielt wird auf eine Zeit der Instabilität und der wechselnden Machthaber im Iran, Irak und Ostanatolien, welche verschiedene religiöse Strömungen mit chiliastischer Sendung hervor brachte. Diese Gruppen umschreibt Halm (1988) als «extrem-schiitische Mahdī-Bewegungen», weil «Prätendenten auftraten, die vorgaben, der wiedergekehrte zwölfte Imam oder dessen Reinkarnation zu sein.»¹⁴

Die Biographien der Prätendenten solch chiliastischer Bewegungen ähneln sich häufig darin, dass sie ihr Lebensende in Gefangenschaft verbrachten, bevor sie schließlich hingerichtet wurden, während die Anhänger der Bewegung oft blutig verfolgt wurden. Hierbei muss angemerkt werden, dass sich einige Bewegungen bereits seit dem 8. Jahrhundert in direkte politische Opposition gegenüber der muslimischen Regierungen begaben, was mit ihren Lehren der nahenden Endzeit und ihrem Glauben an eine Retterfigur in menschlicher Gestalt einhergeht. Es ist hingegen nicht immer klar von welcher Seite die gegenseitige Bekämpfung, auch mit Waffengewalt, ausging.¹⁵ Die Periode des 14./15. Jahrhunderts ist eine Zeit, welche aufgrund ihrer machtpolitischen Wirren nach der Auflösung des mongolischen Reiches, auch sufi-sche «Bewegungen» (*ṭarīqa*, plural: *ṭarīqāt*) hervorbrachte, die sich zu «militanten schiitischen Kampfverbänden» entwickelten.¹⁶

Die Ḥurūfiya erhielt ihren Namen aufgrund des Anspruchs ihres Meisters, «Kenntnis der ihm geoffenbarten geheimen Bedeutung der Buchstaben (*ḥurūf*) des Alphabets, der Koranverse und der dem Muslim vorgeschriebenen rituellen Handlungen»¹⁷ zu haben (siehe zur Ḥurūfiya genauer unten S.57). Die Kunde der Buchstaben (*ʿilm al-ḥurūf*) bezeichnet ursprünglich die Wahrsagerei anhand der Buchstaben eines Namens einer Person. Al-Būnī, ein bedeutender Magier des 13. Jahrhunderts sagt, dass es nicht möglich sei, mit Hilfe der Logik, die Geheimnisse der Buchstaben zu enthüllen, sondern allein vermittels göttlicher Hilfe.¹⁸ Die 99 Namen Gottes dienen dieser Wissenschaft als Grundlage. Sie beinhalten die Regeln, nach denen vorgegangen wird. Mit dem Begriff *ḥurūf* ist auch derjenige des *kašf* (Enthüllung) verbunden, mit dem wiederum Aḥsāʾī in Verbindung steht (siehe dazu unten Seite 50).

Die erwähnten Anspielungen schaffen also eine Atmosphäre der Häresie in Ver-

¹³Halm 1982, 11.

¹⁴Halm 1988, 98.

¹⁵El², siehe Ghulāt.

¹⁶Halm 1988, 94.

¹⁷Halm 1988, 99.

¹⁸El², siehe Ḥurūf.

bindung mit den Sufi Orden des 14./15. Jahrhunderts und deren durchaus militanten Ausprägungen. Auf die Einbettung der «militärischen Organisation» und der Kämpfe, die in Zusammenhang mit der Bābīya und Bahā'īya geführt wurden, werde ich später noch eingehen (siehe unten ab Seite 71). Zunächst möchte ich die angeführte Textstelle noch auf weitere Aussagen hin überprüfen, die vor dem Hintergrund der Übertreibung, bzw. des Extremismus getätigt werden.

Wenden wir uns zunächst der übersteigerten Verehrung der Imame zu. Dies ist im Rahmen des *gulūw* der historisch ursprüngliche Vorwurf an die der Häresie zu überführenden Gruppen. Meist geht diese Verehrung mit dem Glauben an die nahende Endzeit und der Erwartung eines Erlösers unter dessen göttlicher Führung die Welt auf den jüngsten Tag vorbereitet wird, einher. Der erwartete Mahdī ist solchen Strömungen eine gemeinsame Figur. Im vorliegenden Textabschnitt ist Kāzīm Raštī derjenige, der nach dem Mahdī sucht, bzw. suchen lässt. Der Terminus, dessen sich der Autor bedient, um dies auszudrücken, ist *buġyat il-Raštī*.

وهو [الطباطبائي] من تلاميذ كاظم رشتي ووجد في الفتا الشيرازي بغية
الرشتي الذي كان يبحث عن المهدي المنتظر

Er [al-Ṭabāṭabā'ī] war ein Schüler Kāzīm al-Raštīs und fand in dem jungen Mann das, wonach Raštī suchte, der auf der Suche nach dem erwarteten Mahdī war.

Buġyat ist wörtlich am ehesten mit dem «Gegenstand des Wunsches» wiederzugeben und lässt sich von dem Verb *baġā* herleiten, welches «suchen, wünschen, begehren, etwas zu erreichen suchen» bedeutet. Nach dem arabischen Wörterbuch al-Munġid stellt *buġyat* neben anderem ein erbetenes, erhofftes Bedürfnis dar (*ḥāġa maṭlūba marġūwa*).¹⁹ Einhergehend mit diesem semantischen Gehalt, erkennt Ṭabāṭabā'ī den Bāb nicht aufgrund dessen prophetischer Qualität, sondern er findet ihn aufgrund seiner aktiven Suche und dies ausschließlich im Zusammenhang mit dessen Interesse für die *gulāt* und die Zauberei. Es ist eine Formulierung, welche das Auffinden des Erlösers als ein persönliches Bedürfnis Einzelner erscheinen lassen soll. Um diesen Zusammenhang genauer zu erläutern, müssen allerdings auch noch weitere Textstellen betrachtet werden, was an dieser Stelle auf später verschoben wird (siehe unten ab Seite 88).

¹⁹ «was begehrt/gewünscht [*raġiba*] und verlangt/erstrebt/erbeten [*talaba*] wird», «was begehrt/verlangt wird [*mā yurām*]», «verlangtes/erhofftes Bedürfnis [*ḥāġa maṭlūba marġūwa*]»; siehe Al-Munġid fī l-luġati l-^carabīyati l-mu^cāšira. Zweite Auflage 2001.

1.2 Zauberei (*siḥr*)

Interessant ist das zeitliche Zusammenspiel in der Textstelle. «In dieser Zeit machte er die Bekanntschaft [...]» schließt an die Anekdote eines in sengender Hitze Rätsel lösenden jungen Mannes an. Dieses zeitliche Zusammenfallen wird explizit zu einem kausalen, nachdem wir über den Gegenstand des Wunsches Raštīs informiert worden sind:

وقد وله الطباطبائي بالشيرازي ولها تماماً وخصوصاً بعد أن عرف اهتمامه
بعلوم الطلسمات والسحر.

Ṭabāṭabā'ī war vollständig von Sinnen, besonders nachdem er von Šīrāzīs Interesse für das Wissen der Zauberei und deren geheimnisvollen Sprüche erfuhr.

Die erwähnten Zaubersprüche, bzw. die geheimnisvollen Sprüche der Zauberei, sind im arabischen Original als *ṭilsamāt*, was sich aus dem griechischen Wort für Talisman ableiten lässt, genannt. Es handelt sich um Inschriften, bzw. Bilder²⁰, die mit astrologischen oder magischen Zeichen versehen sind, bzw. Objekte oder Amulette, welche solche Symbole tragen. Neben koranischen Versen finden sich häufig auch Elemente der Gnosis oder des Talmuds in Form von Sprüchen und Zitaten auf solchen Objekten.²¹ Auch der Begriff *šā'badā* (Täuschung, Gaukelei) steht eng mit der Zauberei (*siḥr*) in Verbindung. *Šā'badā* soll eine der drei Arten der Zauberei sein.²² Eschraghi spricht demgegenüber von «fünf geheimen Wissenschaften» (*al-^culūm al-ḥamsa al-maktūma*), für die sich auch Aḥsā'ī interessiert habe.²³

Der Ausdruck *siḥr* umfasst eine breite Palette an Bedeutungen, die im vorliegenden Textstück mit verschiedenen weiteren Begriffen angefüllt wird. Allgemein gefasst bezieht sich der Begriff auf «das was den Blick fasziniert und auf die Psyche des Individuums wirkt und es glauben macht, dass was es sieht real sei, obschon dem nicht so ist», auf eine «Verfälschung der Realität der Dinge und Tatsachen» oder auf «jede Aktion, die unter Inanspruchnahme eines Dämonen und mit seiner Hilfe, durchgeführt wird».²⁴ Letztere Form wird der schwarzen Magie zugerechnet. Eine genaue Klassifikation verschiedener Ausprägungen des *siḥr* erscheint eher schwierig, da darunter eine Vielzahl an mystischen und abergläubischen Anschauungen subsumiert werden können und magisches Verhalten «häufig ein integraler Bestandteil

²⁰Es handelt sich beim Begriff *ṭilsam* nicht um den eigentlichen Gegenstand, sondern um das, was abgebildet wird, und kann deswegen, in Abgrenzung zum Amulett, auch als «Zauberbild» wiedergegeben werden; siehe Pielow 1995, 141f.

²¹EI², siehe *Tilsam*.

²²EI², siehe *Šha'badha*.

²³Eschraghi 2004, 15.

²⁴EI², siehe *Sihr*.

der Religionen [ist], was auch auf den Islam bezogen in vielen religiösen Feiern und Bräuchen deutlich wird.»²⁵

Die islamische Magie, wie sie sich heute darstellt, ist in einem allmählichen Prozeß entstanden, dem eine Vielzahl historischer Geschehnisse vorausgingen. Dieses Gefüge, das historisch, also bereits abgeschlossen, oder aber dynamisch, d.h. in seiner Entstehung noch wirksam, sein kann, wird in den Religionswissenschaften mit dem Terminus des «Synkretismus» beschrieben.²⁶

Die Ethnologin und Arabistin Dorothee Anna Maria Pielow (1995) beschreibt die islamische Magie mit dem Verweis auf den Begriff des Synkretismus weiter als einen «Vorgang der ‹Verschmelzung›, ‹Vermischung›, ‹Einbeziehung› verschiedener Religionselemente»²⁷. Für unseren Zusammenhang wichtig ist das Verständnis dafür, dass der *sihr* mit dem Islam vielfältig verwoben ist und die beiden sich gegenseitig nicht ausschließen.

Der springende Punkt dieser Verwobenheit ist, dass die verstoßenen Engel und Dämonen, die Menschen einerseits mittels der «Verführung» (*sihr*) von Gott entfernen, während die getreuen sie aber zu Gott hin führen. Dabei stellt die Magie andererseits gleichzeitig auch ein himmlisches Wissen dar, das den Menschen durch die gefallenen Engel vermittelt wurde. Wir erkennen in diesem Verständnis des *sihr* dessen zwiespältigen Charakter. In diesem Sinne versteht auch der Theologe Ġazālī (gest. 1111) die Zauberei nur dann als verwerflich, wenn sie dazu dient anderen zu schaden und ihnen schlechtes zuzufügen.²⁸

1.3 Manipulationen und Sinnesverwirrung

Unser Autor verwendet gegenüber dem *sihr* den Terminus *šāʿbada* praktisch synonym. Damit betont er verstärkt die Technik der Vorspiegelung falscher Tatsachen. Der Vorgang des *šāʿbada* besteht darin, mit der Imaginationskraft des Publikums zu spielen und in dessen Phantasie verschiedene Arten von Phantomen, Bildern und Formen zu wecken, bis hin zu einem Grad, an welchem das Publikum glaubt, diese außerhalb ihrer Vorstellung wahrzunehmen.²⁹ Auch das Verb *'awhama* nimmt vor diesem Hintergrund eine spezielle Färbung an.

وأوهمه [...] بأن بشرات أحمد الإحسائي وكاظم رشتي تشير إليه

²⁵Pielow 1995, 24f.

²⁶Pielow 1995, 27.

²⁷Pielow 1995, 27.

²⁸EI², siehe *Sihr*.

²⁹EI², siehe *Sihr*.

«Er machte ihn [...] glauben, dass die frohe Botschaft Aḥsā'īs und Raštīs auf ihn hinweisen würde» ist noch die neutralste Form der Übersetzung dieser Passage. Das Verbalnomen *'ihām* bedeutet Täuschung, Irreführung, Betrug oder Suggestion und auch das Verb ließe sich mit ähnlicher Konnotation übersetzen.

Wir werden also mit Techniken der Manipulation konfrontiert, welche bei der Identifizierung des Bāb durch Ṭabāṭabā'ī einen entscheidenden Einfluss hatten. Diese Techniken stehen im Zeichen der Zauberei und geheimer Wissenschaften. Dieses Spiel lässt sich ebenso auf einer anderen Ebene verfolgen.

وقد أحس خاله عليّ أن ابن أخته تعتره من وقت لآخر لحظات ذهول
وانطواء

Sein Onkel 'Alī spürte, dass der Sohn seiner Schwester von Zeit zu Zeit von Blicken der Neugier und verborgener Absichten heimgesucht wurde.

In diesen Zeilen werden vage und nicht überprüfbare Gefühlsregungen des Onkels des Bāb zum Ausdruck gebracht. Konkret werden sie im Text in seiner Angst vor den «Blicken der Neugier und verborgener Absichten» (*duḥūl wa-nṭiwā'*). *Inṭiwā'* wird im Wörterbuch al-Munğid als «Ausrichtung des Individuums auf seine inneren Gefühle und das Versinken in seine innere, verborgene Welt»³⁰ umschrieben. Im Grundstamm bedeutet das Verb *ṭawā*, neben seiner wörtlichen Übersetzung «falten», auch «geheim halten, verheimlichen und verbergen», was uns im Zusammenhang mit dem Begriff der Neugier auf seinen Bedeutungsgehalt hinweist: «geheime und verborgene Absichten» werden unterstellt. So zeichnet der Autor das Bild eines hilflosen, Böses ahnenden Onkels, aus dessen Sicht, der Protagonist Šīrāzī fast schon gezwungen wird sich an den heiligen Stätten zu erholen und innere Ruhe zu suchen. In Verbindung mit den restlichen bereits diskutierten Begriffen im Bereich der Zauberei ergibt sich ein zusammenhängendes Bild an Assoziationen, welche dieser Abschnitt erweckt: Geheimnisse, Täuschungen und implizit Böses formen einen unheimlichen und gefährlichen Komplex.

Ein weiterer Aspekt im Umfeld der Übertreibung und der Zauberei stellt die bereits gestreifte Anekdote dar:

ويقال أنه كان يجلس فوق سطح منزله في وقت الحر والهجرة وهو عاري
الرأس ويحاول حل ألغاز وطلسمات كتب الحروفية وكتب الشعبذة

Es wird gesagt, dass er in der Mittagshitze ohne Kopfbedeckung auf dem Dach seines Hauses saß und Rätsel und Zaubersprüche aus Büchern der Ḥurūfiya und der Zauberei zu lösen versuchte.

³⁰siehe Al-Munğid fi l-luğati l-^carabīyati l-mu^cašira. Zweite Auflage 2001.

Der Text berichtet explizit dem Hörensagen nach. Der junge Bāb gab sich demgemäß einer Vermengung magischer Praktiken hin; dies in einem von ihm aktiv herbei geführten Zustand der Ekstase. Es wird somit eine Praktik der Mystiker erwähnt, die von vielen islamischen Rechtsgelehrten mit Misstrauen betrachtet wird.³¹ Ein weiteres Verb, das in diesem Zusammenhang auftaucht, ist *walaha* (von Sinnen kommen). Das zugehörige Verbalnomen (*walah*) kann mit «Sinnesverwirrung» oder «Kopfllosigkeit» wieder gegeben werden. Ṭabāṭabā'ī fällt dieser zum Opfer, wie er den jungen Šīrāzī entdeckt, wie wir oben bereits gesehen haben. Im diskutierten Verbund mit geheimen Praktiken der Zauberei inklusive der Neugier und der «verborgenen Absichten» wird ein äußerst gefährliches Gemisch dargestellt, von dem «Böses» ausgeht, wie der Onkel des Bāb es zu verspüren glaubt.

خاف عليه من سوء حالته النفسية

[...] fürchtete er um dessen [Šīrāzīs] seelischen Zustand [...]

Er wird in dieser Textstelle allerdings als diesen Vorgängen gegenüber hilflos dargestellt. Das Verb *i^ctarā* (befallen, überkommen, heimsuchen – siehe das Zitat weiter oben, wo der junge al-Šīrāzī von Blicken heimgesucht wird) verleiht dem gezeichneten Bild eine weitere Nuance, beängstigend greifen die verborgenen Absichten um sich. Vielleicht wird hier auch noch mit dem Bild einer sich ausbreitenden Krankheit gespielt.

Der besprochene Absatz bedient sich zweier großer Aussagegruppen, die sich einerseits um den Begriff der Zauberei (*siḥr*) und andererseits um den der Übertreibung (*ḡulūw*) einordnen lassen. Der Vorwurf der Übertreibung wird durch den erwarteten Mahdi und der Nähe zum Denken der Mystiker und Sufis gestützt. Der Mahdi und die Suche nach ihm wird auf sprachlicher Ebene in ziemlich disqualifizierender Weise umgesetzt (*'awhamahū* – er machte ihm glauben), ebenso wie mystische Praktiken im Ausdruck «*walaha walahān tāmmān*» (er war vollständig von Sinnen) aufgenommen werden. Auf diese letzteren Tendenzen wird in der Anekdote des Rätsellösens äußerst stark Bezug genommen. Die Ḥurūfiya reiht sich beispielhaft in diesen Zusammenhang und bietet gleichzeitig einen Übergang zum Strang um die Zauberei. Der Begriff des *siḥr* wird im unmittelbaren Zusammenhang mit der Täuschung (*šā' bādā*) und den «Zaubersprüchen» (*ṭilsamāt*) genannt. Hier setzt ein Spiel ein, in welchem der Text auch auf sprachlicher Ebene ein tendenziöses Bild zu vermitteln sucht. Die Zauberei und ihre Verzweigungen, besonders im Zusammenhang mit den kabbalistischen Elementen, welche über die Ḥurūfiya unterstellt werden, werden als geheime und verborgene Praktiken dargestellt. Auch dieses Bild

³¹Halm 1988, 92.

wird durch die «geheimen und verborgenen Absichten» gestützt. Diese Absichten können nicht direkt erkannt, sondern nur vermutet werden. So wird ausdrücklich Böses befürchtet. Wobei dieses Böse in anderen Kapiteln durchaus sehr konkrete Formen annehmen wird.

2 Über die Unzucht

Nachdem einige Personen im Werdegang der Bābīya bis hin zum Bāb selbst vorgestellt worden sind, folgt ein Kapitel über «*al-Mullā Muḥammad ʿAlī al-Bārfurūšī*». Er war einer der frühen Gefolgsleute des Bāb, welche dieser aussandte, die neue Lehre zu verbreiten. Es erfolgt an dieser Stelle im Buch ein starker Bruch in den Inhalten, anhand derer uns die wichtigen Personen näher gebracht werden. Der Fokus wird sehr explizit auf das unmoralische Verhalten dieses Bārfurūšīs gelegt. Dieses Verhalten wird aber nicht nur ihm, sondern einigen anderen ebenso angelastet. Dies sind im Speziellen Qurrat ʿAyn, der Bāb selbst, aber auch Bahāʿullāh und dessen Bruder Şubḥ Azal, welcher nach einem späteren Bruch mit Bahāʿullāh die sogenannte Azalīya begründete. In Zusammenhang mit dieser inhaltlichen Verschiebung wird auch die Kapitelstruktur des Buches durchbrochen. In diesem Kapitel zu Bārfurūšī wird sehr stark auf Qurrat ʿAyn eingegangen, der im darauffolgenden Abschnitt, dem *Zweiten Untersuchungsgegenstand*, eigentlich erst später ein eigenes Kapitel gewidmet wird. Ebenso wird hier die Erzählung über die Kriegskunst von Buşrūʿī und dessen Gemetzel an den Truppen des Schahs ein zweites Mal erwähnt. Darüber wurde schon zwei Kapitel zuvor verhältnismäßig ausführlich berichtet. Auf das Kapitel über Bārfurūšī folgt der *Zweiten Untersuchungsgegenstand*, in welchem die Konferenz zu Badašt, die während der Gefangenschaft des Bāb abgehalten wurde, besprochen wird.³²

2.1 Qurrat ʿAyn im Brennpunkt kopfloser Leidenschaft

Einführend wird Bārfurūšī in seiner körperlichen Beziehung zu Qurrat ʿAyn beschrieben. In den selben Zusammenhang werden Şubḥ Azal und Bahāʿullāh gestellt. Zusätzlich wird auf letzteren als der Begründer der Lehre der Bahāʿīya verwiesen. Insofern wird durch die körperlichen Kontakte, welche als verboten umschrieben sind, eine Verbindung quer durch die gesamte Darstellung im Buch geschaffen. Weitere Beschreibungen der verbotenen Beziehungen sind einerseits die leidenschaftliche Liebe (*ʿiṣq*), andererseits der Begriff *walah*, der uns schon vorher begegnet ist; und zwar an der Stelle, an der Ṭabāṭabāʿī von der Beschäftigung des jungen Şīrāzī mit Zauberei erfährt. Auch dieser wurde von *walah* übermannt, was zum Ausdruck bringt, dass er «durch eine Gefühlsregung von Sinnen kam, bzw. aus dem Gleichgewicht gebracht wurde». An dieser Stelle sind es zunächst die Männer, welche aus dem Gleichgewicht geraten. Qurrat ʿAyn stellt das bewegende Moment dar, was auch durch ihr plötzliches Auftreten bereits in der zweiten Zeile des Kapitels unterstrichen wird. An ihrer

³²siehe Seiten 120 bis 128.

Brust wird Bārfurūšī herangezogen, von ihr erfährt er seine Erziehung.

Bārfurūšī dient als Beispiel für das unreine Sexualleben der Anhänger/innen der Bābīya (*mitālu l-ḥayāti l-ḡinsīyati ḡayri l-naẓīfa*). Allerdings entwickelt sich um dieses herum eine gewisse Eigendynamik, denn auch Qurrat ʿAyn wird dieser Sinnesverwirrung noch anheim fallen. Jedoch gehen in dem besprochenen Abschnitt die antreibenden Gefühlsregungen hauptsächlich von ihr aus:

لقد أحببت قرّة عين الملا محمد علي البارفوشي حباً جنونياً، وقدمت له
نفسها وكل ما تملك، وسمحت له أن يستذلها ويمرغها ويستعبدها ولكنها لم تكتف
به وحده وسخّطت - بنفسها - وجادت للميرزا حسين علي المازندراني البهاء مع
امتصاص أخيه الصغير الميرزا يحيى صبح ازل.

Qurrat ʿAyn hat al-Mullā Muḥammad ʿAlī al-Bārfurūšī wie eine Wahnsinnige geliebt und gab ihm sich selbst und alles, was sie besaß. Sie erlaubte ihm, sie zu erniedrigen, zu beschmutzen und zu unterjochen. Jedoch begnügte sie sich nicht mit ihm allein. Sie war freigibig – mit sich selbst – und ließ Mīrzā Ḥusayn ʿAlī al-Māzandarānī, Bahāʿullāh, freigiebig gewähren, und schlürfte auch an seinem jüngeren Bruder al-Mīrzā Yaḥyā Ṣubḥ Azal.

Etwas später im Kapitel über die Konferenz zu Badašt:

وكانت الشبة الجميلة «قرّة العين» تتوهج شباباً ونضرة وأنوثة ملتبهة عارمة.

Die schöne und junge Qurrat ʿAyn glühte vor Jugend, Blüte und lodernder wie stürmischer/bösartiger Weiblichkeit.

Zwei Mal wird darauf hingewiesen, welche schwerwiegende Rolle dieser Frau zuzuschreiben sei. Schließlich wird gesagt, dass es eindeutig sei, dass Qurrat ʿAyn die erste gewesen sei, die die Aufhebung der islamischen Gesetze vorschlug. Ihre Absichten seien hässlich wie auch die Bābīya insgesamt ein Aufruf zu schreiender Unzucht sei (*daʿwatun ʿilā l-fuḡūri l-ṣāriḥ*). Sie habe auch Yaḥyā Ṣubḥ Azal herangezogen:

كان الميرزا يحيى مركز الجمال والجلال يتكرر إلى الطاهرة! وكانت - وهي
في الثانية والعشرين من عمرها، شابة ملتبهة - تحتضن ذلك الطفل الأزلي -
وهو في سابعة عشر من العمر، عمر المراهقة والفتوة والشباب المقبل - وترضعه
من لبن لم يتغير طعمه، وتربيته في مهد الآداب الحسنة، والأخلاق الطيبة [...]

Al-Mīrzā Yaḥyā war ein Zentrum an Schönheit und Erhabenheit, welches zur Reinheit hin verfeinert wurde! Als sie 22 Jahre alt war, jung und glühend, zog sie dieses ewige³³ Kind heran. Er war 17, in einem

³³ *dālīka l-ṭīflu l-ʿazālī* könnte auch als Kind der Azālīya, der Gruppe, die sich nach dem Tod von al-Bāb um Ṣubḥ Azal formierte, verstanden werden.

Alter der Pubertät und der Jugend und ein kommender junger Mann.
Sie säugte ihn mit einer Milch, die ihren Geschmack nicht veränderte
und erzog ihn in der Wiege der schönen Künste und der guten Sitten [...]

Wenn wir Şubḥ Azal an dieser Stelle als *pars pro toto* betrachten, ist Qurrat ʿAyn hier diejenige, welche als Mutter und Erzieherin, ihre Werte auf die Jugend der Bābīya überträgt. Da sie aber bereits auch als *die* Liebhaberin, in durchaus sexuellen Sinne, der Bābīya beschrieben worden ist, bekommen viele Ausdrücke einen sehr negativen Beigeschmack. Dass eine junge und glühende Frau einen kommenden jungen Mann säugt und ihn gleichzeitig in die guten Sitten einführen soll, erscheint sehr widersprüchlich. Auch der Verweis des «sich auf die Reinheit hin richtens» wirkt in diesem Zusammenhang eher befremdlich. Die Reinheit ist ja im Übrigen auch der Beiname Qurrat ʿAyns, worauf im Buch aber bisher noch nicht hingewiesen worden ist. Die meisten, welche zu dieser Lektüre greifen, dürften über diesen Umstand aber bereits in Kenntnis sein. Es verschmelzen hier also all diese äußerst widersprüchlichen Aussagen in der Person Qurrat ʿAyns. Etwas später kommt dies ein weiteres Mal schön zum Ausdruck. Nach einer Schilderung des allgemeinen Sittenerfalls während der Konferenz wird im darauf folgenden Absatz damit fortgefahren, dass ja sogar Autoren der Bābīya in diesem Sinne auf Qurrat ʿAyn angespielt hätten. Dabei wird sie mit dem gesamten vorausgehenden Absatz gleichgesetzt, in welchem sie ja weder erwähnt wird, noch in anderer impliziter Form Thema ist. Einzig der Sittenverfall wird besprochen und im folgenden Absatz Qurrat ʿAyn etwas kryptisch und versteckt damit gleichgesetzt. Wo immer sie so im Buch in Erscheinung tritt, verkörpert sie das unmoralische Leben und wird auch bald dezidiert als Prostituierte (*mūmisa*) bezeichnet.³⁴

2.2 Verehrung inmitten der Sinnesverwirrung

In dem ihm gewidmeten Kapitel wird Bārfurūšī dann doch noch in ähnlicher Weise vorgestellt, wie die anderen wichtigen Personen in den Kapiteln zuvor. Allerdings wird er gleich in der ersten Zeile des betreffenden Absatzes als einer, der aus Hurerei (*sifāḥ*) heraus geboren sei, beschrieben, um sofort zum «sonderbaren» Umstand überzugehen, dass dieser vom Bāb als der Hochheilige (*al-quddūs*) betitelt wurde. Es sei aber wiederum nicht sonderbar, dass Bārfurūšī, nachdem er als Hochheiliger, als Wunder und Messias bezeichnet worden sei, von sich selbst behauptete, dass er Jesus sei und nicht von einem leiblichen Vater abstamme. Merkwürdig ist dann aber wieder, dass Bušrūʿī ihn tatsächlich als Heiligen verehrt habe, obwohl alles inklusive dessen Bildungsniveau gegen Bārfurūšī spreche.

³⁴siehe Seite 125.

Der Funke springt nun auf die gesamte Bewegung der Bābīya über. Diese hätten nämlich den Worten Bārfurūšīs Glauben geschenkt, obschon diese sonderbar gewesen seien und er für seine (frevelhaften) Späße, bzw. seine Schamlosigkeit (*muğūn*) und seine Zügellosigkeit (*'istihtār*) bekannt gewesen wäre. Trotz all dieser «merkwürdigen» Attribute sei ihm sogar ein Zelt errichtet worden, in welchem er vor den Blicken geschützt gewesen sei. Wenn er dieses verlassen habe, hätten sich die Bābī vor ihm zu Boden geworfen und ihre Köpfe in der vom Regen noch nassen Erde gerieben:

فلما برز من السرادق، والبايية وقوف حوله خروا له ساجدين، ومسحوا
جباههم بالأرض وكانت مبتلة بماء المطر ولم يرفعوها حتى أذن لهم.

Wenn er das große Zelt verließ, versammelten sich die Bābī um ihn und fielen vor ihm in Prostration zu Boden. Sie rieben ihre Stirn [wörtl. im Plural] an der Erde, die vom Regenwasser nass war und erhoben ihre Köpfe nicht, bis er es ihnen erlaubte.³⁵

Eingebettet in die bunte Schilderung um die Themen der Schamlosigkeit und des moralischen Verfalls wird hier die Verbindung zur Übertreibung (*ğulūw*) hergestellt, wodurch die Bābīya in ihrer Art wie sie einzelne Menschen verehere, denen dies nicht zustehe, buchstäblich durch den Dreck gezogen wird. Der Bogen wird hierbei bis zum Bāb selbst gespannt:

فقد تعلم في مدارس الشيخية وصاحب باب الباب البشروي وشاركه في
الدعوة إلى الباب، وأصبح هو الآخر من أقرب الناس إليه ومنحه لقب القدوس
ومنها ادعى المهوية وأنه هو عيسى الذي ولد بلا والد

Er lernte in den Schulen der Šayhīya und beim Bāb al-Bāb al-Bušrū'ī und beteiligte sich mit diesem an der Propagierung des Bāb [*al-da'watu 'ilā l-bāb*]. Er wurde der am nächsten stehende der diesen umgebenden Menschen. Dieser verlieh ihm den Titel des Hochheiligen. Aus dem heraus behauptete er die Zeit des Mahdi und dass er Jesus sei, der ohne Erzeuger gezeugt wurde.³⁶

Hier wird in ganz wenigen Zeilen beschrieben, wie es dazu kam, dass al-Širāzī als *bāb*³⁷ propagiert wurde. *Al-da'watu 'ilā l-bāb* streicht heraus, dass sie ihn zum *bāb* erst aufrufen werden. Es handelt sich hier nicht um den bereits erfolgten Aufruf,

³⁵siehe Seite 121.

³⁶siehe Seite 121.

³⁷In diesem Sinne ist *bāb* als *terminus technicus* verwendet und steht für denjenigen, der Zugang zum verborgenen Imam, welcher wiederum für das göttliche Wissen steht, erlangt hat. Wörtlich ist *bāb* als das Tor, welches zum Imam führt, zu übersetzen. Vgl. dazu das Kapitel über die Ismailiten ab Seite 40.

sondern um die aktive Verbreitung der Ansicht, dass der *bāb* gekommen sei. Wir erinnern uns, dass Ṭabāṭabā'ī Šīrāzī auch aufgrund seiner aktiven Suche erkannte und dieses Auffinden eher seinem Wunsche als tatsächlicher Gegebenheiten entsprach (wie es vom Autor dargestellt wird). Wir entdecken nun an dieser Stelle eine Analogie dazu, wie der ungebildete, aus unbekannter Familie stammende Bārfurūšī dazu kommt, zu glauben, er sei Jesus; nämlich dadurch, dass er als Wunder und Messias betrachtet wurde und es so nicht weiters überrasche, dass er sich dann selbst auch in dieser Rolle wiederfinde. In gewisser Weise wird ein Zirkelschluss suggeriert: Bārfurūšī suche den *bāb*, welchen er in Šīrāzī erkenne, der ihn darauf als Hochheiligen betitelt habe.

Diese Unterstellung geschieht allerdings in wenigen Zeilen und vermittelt weniger Anspielungen, die nicht sofort entziffert werden können. Zurück bleiben dabei Vorgänge in der Entstehung der Bābiya, die einige Unklarheiten offenlassen und ihren Ausdruck in den eher verwirrenden Aussagen ʿĀmir al-Nağğār̄s entfallen. Die intendierte Aussage, dass dies alles, einmal abgesehen vom Vorwurf der Unzucht, einfach nur sonderbar und schwer bis im Grunde gar nicht verständlich sei, wird so auf einer wenig inhaltlichen Ebene unterstrichen.

2.3 Die Konferenz zu Badašt

Die im vorangegangenen Kapitel über die Person Bārfurūšī genannten Personen, die allesamt in körperlich leidenschaftlicher Weise mit Qurrat ʿAyn in Verbindung gebracht worden sind, nehmen nun an der Konferenz teil, in welcher über Inhalte der Bābiya und das weitere Vorgehen in Anbetracht dessen, dass al-Bāb selbst zu dieser Zeit in Gefangenschaft war, debattiert wurde. Namentlich werden also Bušrū'ī «Bāb al-Bāb», Bārfurūšī «al-Quddūs», Qurrat ʿAyn «al-Ṭāhira», Māzandarānī, der spätere «Bahā'ullāh» und dessen Bruder «Šubḥ Azal» erwähnt.

Es wird nun auf knapp zwei Seiten im Buch darauf eingegangen, dass während dieser Konferenz über die Veränderung der islamischen Normen und der Erneuerung der islamischen Gesetzgebung diskutiert wurde. Dabei sei eine Mehrheit davon überzeugt gewesen, dass die Abrogation des Islams unausweichlich sei. Ein paar wenige Anwesende, die Zweifel über den eingeschlagenen Weg hegten, werden von Bahā'ullāh davon überzeugt, dass dieses Ereignis eintreten werde. Dem Bāb stehe die absolute Verfügungsgewalt über die Gesetzgebung zu und die Abrogation werde im Koran angekündigt und sei dementsprechend rechtmäßig. Der Bāb werde diesbezüglich konsultiert und er stimme Bahā'ullāh und ebenso den Meinungen von Bārfurūšī, Bušrū'ī und Qurrat ʿAyn zu.

Darauf folgen gut fünf Seiten, die diese Inhalte im Lichte von Unzucht, verdor-

bener Sitten und Sünde erscheinen lassen. Absichtlich scheinen die Anhänger und Anhängerinnen der Bābīya sich an einem abgelegenen Ort zusammengefunden zu haben, um Hurerei zu betreiben und sich ihrem körperlichen Verlangen hingeben zu können. Die Hauptfiguren sind als jung und schön beschrieben, wobei stürmische Weiblichkeit auf ausströmende Männlichkeit stößt. Über eine volle Seite hinweg wird aus der Rede Qurrat ʿAyns zitiert, in welcher neben dem allgemeinen Aufruf zur Ersetzung der islamischen Gesetze und der Abschaffung der islamischen Riten insbesondere Aufrufe zum Ablegen des Schleiers durch die Frau und dazu, dass die Frau wie eine Blume sei, an der gerochen und die gepflückt werden müsse, oft wiederholte Elemente sind. Zusätzlich zu den Zitaten werden die Inhalte der Rede einleitend zusammengefasst wiedergegeben wie auch am Ende noch einmal in selber Manier aufgezählt.

Der untersuchte Abschnitt ist voll mit Begrifflichkeiten, mit welchen der Autor einerseits die Unzucht und andererseits Begehren und Leidenschaft zu zentralen Kategorien der Konferenz macht. Ganze fünf Mal wird die Aussage Qurrat ʿAyns, dass die Frauen Blumen seien, die gepflückt werden müssten, bemüht, um sie ins Zentrum dieser Unsittlichkeiten zu stellen. Innerhalb der fünf Seiten, welche vom unzüchtigen Verhalten erzählen, stecken knappe zwei Seiten voller Wiederholungen über was Qurrat ʿAyn an Inhalten transportiert habe, und über fast vier Seiten handelt die Rede praktisch ausschließlich von Qurrat ʿAyn.

Abschließend zum Kapitel wird noch eine Nacht voller Schamlosigkeit mit Qurrat ʿAyn erwähnt, welche für einige der Teilnehmenden nicht in Einklang mit ihren Überzeugungen standen. Diese wandten sich erneut an den Bāb, um in Erfahrung zu bringen, ob er diese Unzucht dulde:

فلم يوافق قسم منهم على هذا الفجور، فكتبوا إلى الميرزا علي محمد في
سجنه، يعلمونه باستهتارها، فكان أن أجابهم: ماذا عسى أن أقول فيمن سماها
لسان العظمة والاعتدار بالطاهرة.

Ein Teil von ihnen stimmte dieser Unzucht nicht zu und sie schrieben al-Mirzā ʿAlī Muḥammad in sein Gefängnis. Sie unterrichteten ihn von ihrer Ausgelassenheit. Er antwortete ihnen: Was soll ich über jemanden sagen, welche die Sprache der Erhabenheit und der Macht mit al-Ṭāhira [die Reine] benannt hat.³⁸

In seinem realen Gefängnis verweilend scheint er ebenso ein Gefangener der Ausgelassenheit Qurrat ʿAyns zu sein. ʿĀmir al-Naḡḡār stellt es wiederum so dar, als sei sie es, welche dem Bāb und damit der gesamten Bābīya den Ton vorgibt. Wie bereits

³⁸siehe Seite 127.

erwähnt, ist das Kapitel angefüllt mit Aussagen, welche die wegweisenden Entscheidungen der Bewegung in einem stark emotionalisierten Licht darstellen. Dabei gehen die Impulse meist von Qurrat ʿAyn aus:

فقد كان صدرها الفؤار يتوق دائماً إلى المتع البهيمية، ولأنها كانت تحمل بين
أضلعها ثورة جنسية عارمة فقد كانت تحاول دائماً إطفاء لهيب ثورتها عن
طريق الحرام.

Ihre auffallende Brust sehnte sich ständig nach animalischem Genuss. Weil sie eine stürmische sexuelle Erregung in sich trug, versuchte sie das Aufflammen ihrer Erregung immer auf dem Weg des Verbotenen zu löschen.³⁹

Von dieser sexuellen Erregung geht das Verbotene aus und führt dann im folgenden Absatz aber auch zur Sinnesverwirrung (*walah*) Qurrat ʿAyns selbst. Der «Sündenfall» geht aber klar auf sie zurück. Oft werden die Ereignisse, wie sie beispielsweise um die übermäßige Verehrung (*taqdīs*) geschildert werden, in einer gewissen Dynamik dargelegt, wobei nicht klar herausgestrichen wird, wer nun den Anlass für die beschriebenen Verfehlungen ursprünglich geliefert habe. Im Falle des hier ausgeführten Sittenverfalls bestehen demgegenüber offenbar keine Zweifel über die Urheberschaft Qurrat ʿAyns.

Neben den expliziten Anschuldigungen gegen Qurrat ʿAyn findet sich zum Ende des ihr gewidmeten Kapitels noch eine Anmerkung, dass sie sich wie ein Pfau im Paradies (*tāwūs* *l-ǧanna*) zu schmücken pflegte. Dies spielt an auf eine Erzählung, nach welcher der Pfau Iblis Eintritt ins Paradies verschafft hat, nachdem Gott ihn zunächst davon abgehalten hatte. Der Pfau ist in dieser Geschichte das oberste der Tiere des Paradieses und Iblis wendet sich an ihn, überlistet ihn und gelangt so ins Paradies.⁴⁰ In dieser Lesart ist Qurrat ʿAyn diejenige, welche das Sagen hat und sich in dieser wichtigen Position überlisten lässt, womit sie alle, die sich um sie scharen, mit ins Verderben reißt. Der Pfau gilt als sowohl unheilvoll wie auch böseartig⁴¹, womit Qurrat ʿAyn hier durchaus ambivalent einerseits hässliche Absichten⁴² unterstellt werden und sie als agierende Person dargestellt wird; sie andererseits damit aber auch ein Opfer der menschlichen Leidenschaft und letztendlich auch Opfer der Verführungskünste des Teufels ist. Diese Ambivalenz ist ein Element, das in dem Buch häufiger aufzufinden ist. Wir erinnern uns auch hier an die Stelle, an welcher der junge al-Širāzī von verborgenen Absichten heimgesucht wird. Der Autor weist

³⁹siehe Seite 128.

⁴⁰EI², siehe Ādam.

⁴¹EI², siehe Tāwūs.

⁴²siehe Seite 126.

zwar ganz eindeutig auf Absichten hin, doch zeichnet er zugleich auch ein Bild der Heimsuchung, was eher die Konnotation einer undefinierbaren, schwer bis gar nicht zu kontrollierenden Kraft vermittelt.

3 Die Ismailiten

Quer durch das Buch hindurch finden sich mehr oder minder deutliche Anspielungen auf die schiitische Religionsgruppe der Ismailiten. Das Kapitel, in welchem Šīrāzī vorgestellt wird, enthält einen Teil, der dessen Titel *Bāb* über seinen schiitischen Ursprung erläutert. Der Begriff sei gemäß der schiitischen Rechtsschule dem höchsten Bevollmächtigten der Imame reserviert und im Speziellen stehe er für eine Stufe in der geistlichen Rangordnung der Ismailiten. Im Allgemeinen beziehe der *Bāb* sein Wissen direkt von den Imamen und leite die *daʿwa*. Auf diesen Begriff werde ich später noch eingehen. An dieser Stelle kann er mit «Propagierung des Glaubens» wiedergegeben werden. Der *Bāb* stelle demnach die höchste Autorität dar, die für die Verbreitung der Lehre zuständig sei. Am klarsten zeige sich diese Bedeutung in den Texten der Ismailiten. Šīrāzī werde nun dieser Titel anmaßenderweise verliehen. Die Bābīya wird als wertlose Sekte (*niḥla bāṭila*) beschrieben. Šīrāzī entferne sich von der vorgegebenen Ordnung der Zwölfer Schia und mache sich zum Mahdi. Er sehe sich selbst als Verkörperung Gottes, womit er den Ismailiten in ihrer Übertreibung (*gulūw*) folge; das ismailitische Gedankengut sei damit klar in Šīrāzīs Denken zu finden.⁴³

3.1 Überblick der ismailitischen Glaubensrichtung

Die Ismailiten oder Siebener-Schiiten sind der zweite große Zweig innerhalb der Schia neben den Imamiten oder Zwölfer-Schiiten, welche durch ihre heutige Ausprägung im Iran bekannt sind. Schia bedeutet zunächst einmal Partei und bezeichnet die Anhänger der Partei ʿAlīs, die sich im Jahr 656 aus einem Machtkampf um die Nachfolge des ermordeten dritten Kalifen Uṭmān heraus formierten. Im historischen Rückblick kann die Schia größtenteils als oft unterlegene und in die politische Opposition gedrängte Gruppe begriffen werden. Von den religiösen Inhalten her betrachtet, ist sie hingegen um einiges schwieriger zu fassen, da sie zahlreichen Spaltungen ausgesetzt war und ist. Zusätzlich haben sich ihre Inhalte und ihr Charakter oft grundlegend geändert. Besonderheiten gegenüber der sunnitischen Tradition sind ihre eigene Rechtsüberlieferung, die sich auf die Autoritätspersonen der Imame bis hin zur Herausbildung eines eigenen Klerus stützt, wie auch die Ausformung eigener Kulte, Feste und Wallfahrtsstätten. Die Unterschiede zur Sunna sind allerdings nicht so groß, als dass von einer eigenen vom sunnitischen Islam unabhängigen Religion gesprochen werden könnte. Es ist nun aber nicht einfach die Schia begrifflich zu fassen; Bekenntnis, Heterodoxie oder Sekte sind unzureichende Begriffe, die in ihren

⁴³siehe Seiten 117 bis 119.

Konnotationen oft fragwürdig erscheinen. Auch die arabische Terminologie ist hierbei nicht weiter hilfreich. Beispielsweise wird *firqa* (pl. *firaq*) vom Verb *faraqa* «abtrennen, teilen, unterscheiden» von arabischen Autoren neben der Bezeichnung für die Schia allgemein ebenso auf unterschiedliche Ausrichtungen innerhalb der Schia angewandt. Schiitische Autoren selbst bedienen sich eines meist sehr vereinfachten Schemas, das in eine jeweils eigene wahre Religion und die verschiedenen Abspaltungen davon einteilt, was der Vielfalt und Entstehungsgeschichten der schiitischen Ausprägungen kaum gerecht wird.⁴⁴

Nachdem die sich herausbildende imamitische Schia um Ġaʿfar al-Šādiq im 8. Jahrhundert immer mehr Zulauf fand, stürzte sie nach dessen Tod 765 in eine Krise um die rechtmäßige Nachfolge. Einer seiner Söhne, Ismaʿīl, war der von seinem Vater designierte Nachfolger, doch starb er vor diesem. Die Ismailiten, was ursprünglich eine Fremdbezeichnung war, akzeptierten Ismaʿīl als legitimen Nachfolger und betrachteten dessen Sohn Muḥammad als siebenten Imam. Politischen Einfluss erlangte die ismailitische Lehre unter den Fatimiden, welche von 909 bis 1171 in Nordafrika und Syrien ein Gegenkalifat zu den Abbasiden errichteten.⁴⁵

Halm (1988) bezeichnet die frühe ismailitische Lehre als genuin islamisch, wenn sie auch durch starke gnostische Vorstellungen geprägt ist, welche «am ehesten an ein unorthodoxes jüdisch-gnostisches Milieu in Mesopotamien denken» lassen. Die Ausprägungen dieses Glaubenssystems seien allerdings nur mühsam zu rekonstruieren. Sehr bald wurden diese frühen Ausformungen von der Lehre der Fatimiden überlagert.⁴⁶ Ebenso kann nach Nagel (1994) kaum von einer «wirklichen Umformung der Kernbotschaft des Islams» gesprochen werden. Die Schöpfung werde Gott nicht aus den Händen genommen und auch seine Rolle als Erhalter des Diesseits werde nicht in Frage gestellt.⁴⁷ Charakteristisch für die Gnosis stehe für die Ismailiten die Errettung der Seele im Mittelpunkt ihres Denkens.⁴⁸

Die Welt ist nach ismailitischer Auffassung in Zyklen aufgeteilt, zu deren jedem einzelnen ein Prophet erschienen ist. Die Reihe führt von Adam bis hin zu Muḥammad und wird darauf durch den zu erwartenden Mahdi vervollständigt.⁴⁹ Zum ersten Mal taucht die Figur des Mahdi um einen schiitischen Aufstand 685 im irakischen Kufa auf. Um gegen das umayyadische Kalifat in offene Opposition zu treten, erhoben sich die Anhänger ʿAlī b. Abī Ṭālib, bemächtigten sich Kufas und warteten auf die Ankunft des Mahdi, welcher in der Person von Muḥammad

⁴⁴vgl. Halm 1988.

⁴⁵vgl. Lohlker 2008, 139f; Endreß 1997, 145-148; Halm 1988, 193f.

⁴⁶Halm 1988, 203f.

⁴⁷Nagel 1994, 214f.

⁴⁸Nagel 1994, 219.

⁴⁹Nagel 1994, 219.

b. al-Ḥanafīya, einem dritten Sohn ʿAlīs, in Medina weilte. Dieser wurde als rechtmäßiger Nachfolger ʿAlīs gesehen. Er sei derjenige, der die muslimische Gemeinde rechtmäßig zu führen habe, sprich der Mahdi: von *hadā* – leiten, führen. Dieser lehnte die Führung allerdings ab, während der Aufstand ohnehin ein rasches Ende fand. Nachdem Muḥammad b. al-Ḥanafīya 700 gestorben war, verbreitete sich unter den Schiiten die Ansicht, dass er in Wirklichkeit nicht tot sei, sondern versteckt in den Bergen nördlich von Medina lebe. Diese sogenannte Entrückung (*gayba*) machte aus der Person Muḥammad b. al-Ḥanafīyas eine mythische Gestalt deren Rückkehr (*raǧʿa*) dereinst erwartet wurde. Diese Vorstellung nahm sogar Eingang in populäre eschatologische Vorstellungen der Sunniten, wonach der wiederkehrende Imam und *Mahdī*, der «Rechtgeleitete», die Herrschaft des wahren Islams errichten würde.⁵⁰

Die Ismailiten gehen nun also davon aus, dass Ismaʿīl der Sohn des Imams Ğaʿfar al-Ṣādiq, der vor seinem Vater verstorben ist, der rechtmäßige Nachfolger in der Linie der Imame ist. Mit dessen Sohn, dem Imam Muḥammad b. Ismaʿīl, endet ursprünglich die Reihe der ismailitischen Imame.⁵¹ Die Erwartung an die Erscheinung eines bald auftretenden Mahdi, welcher die Endzeitherrschaft einläuten würde, wurde von den Fatimiden allerdings aufgegeben. Ebenfalls wurden zu dieser Zeit gnostische Elemente zurückgedrängt und der neuplatonische Einfluss wird stärker wahrnehmbar. Der herrschende Imam war so nicht mehr an die eher starren zyklischen Vorgaben des gnostischen Vorstellungen gebunden und konnte seine Rolle als übermenschlicher Führer wahrnehmen, ohne damit aber die Endzeit anbrechen zu lassen. Diese Entwicklung ging mit der Gründung der Dynastie der Fatimiden einher, wozu sie gleichzeitig auch eine Voraussetzung bildete.⁵² Dennoch gelang es ihnen nicht, chiliastische oder eschatologische Momente auf Dauer zu verbannen. Der Disput darüber, wer denn nun der rechtmäßige Imam und schlussendliche Heilsbringer sei, tauchte immer wieder auf und ließ ihre Anhängerschaft sich mehrfach spalten.⁵³

1094 starb der fatimidische Kalif al-Mustanṣir, welcher seinen Sohn Nizār als seinen Nachfolger designiert hatte. Dieser wurde allerdings gefangen genommen und sein jüngerer Bruder al-Mustaʿlī wurde zum Kalifen gemacht. Ḥasan Ṣabbāḥ, der sich Nizār angeschlossen hatte, floh und bemächtigte sich 1090 der Festung Alamut im iranischen Elburz-Gebirge, welche die Nizariten bis zum Einfall der Mongolen (1256) halten sollten. Im August 1164 propagierten die Nizāriten die *qiyāma*, die Auferstehung des erwarteten *imām mahdī*, des sich Erhebenden (*qāʿim*). Der Begründer dieser Lehre war Ḥasan Ṣabbāḥ. Der *imām qāʿim* ist derjenige, der die

⁵⁰Halm 1988, 22-25.

⁵¹Halm 1988, 193f.

⁵²Nagel 1994, 220f.

⁵³Nagel 1994, 236.

Endzeit oder die Auferstehung (*qiyāma*) einleitet. 1164 rief der damalige Herrscher der Nizāriten Ḥasan ^c*alā dīkrihi l-salām* im Namen des entrückten Imams während des Monats Ramadan zum Fastenbrechen auf und enthob seine Anhänger von der Befolgung der *šarī^ca*, der religiösen Pflichten (in ihrem äußeren Gewand). Zeitgenössische Chronisten erwähnen die Ausrufung der *qiyāma* allerdings mit keinem Wort, was auf keine drastische Veränderung der Lebensweise der Nizariten hinweist.

Antinomistische Experimente in Verbindung mit eschatologischen Vorstellungen stellen aber nicht die Regel ismailitischer Bewegungen dar und sind auch mit großer Vorsicht zu betrachten, da solche oft fehlinterpretiert worden sind, worauf weiter unten noch eingegangen wird. Eineinhalb Jahre nach der Ausrufung der *qiyāma* wurde Ḥasan vielleicht gerade deswegen ermordet. Kurz darauf verkündete dessen Sohn Nūr al-Dīn Muḥammad dann aber sogar, ein leiblicher Nachkomme der Imame und somit selbst der *imām qā'im* zu sein, welcher das Gesetz aufhebe. Bald darauf wurde die Periode der *qiyāma* aber erneut beendet und die Nizariten reihten sich nach diesen turbulenten Zeiten wieder in die das islamische Gesetz sogar nach sunnitischer Ausprägung befolgenden Lehren ein.⁵⁴

3.2 Die Aufhebung der *šarī^ca* durch den Bāb

Im vorliegenden Buch wird sehr deutlich herausgestrichen, dass es sich bei der Bābiya wie auch der Bahā'iya um eine Bewegung handelt, welche die Aufhebung der Gesetze propagiere. Die *qiyāma* wird mehrmals erwähnt und ebenso, dass die Protagonisten dieser Lehren, die Zeit der Auferstehung selbst behaupteten. In der hier zitierten Stelle ist es der Bāb, welcher diesen Anspruch erhebt:

يزعم الباب أن المراد من كل ما ورد في القرآن الكريم من ألفاظ، القيامة،
والساعة، والبعث، والحشر، والنشر، وما جرى مجراها إنما هو ظهوره بالأمر،
وقيامه بالدعوة.

Der Bāb behauptet, dass alles was im Koran steht an Ausdrücken, die Auferstehung [*qiyāma*], die Stunde, die Auferweckung, der Jüngste Tag, der Tag der Auferstehung und was in Analogie dazu steht, dass mit all dem er gemeint ist und seine Manifestation durch die göttliche Weisung [*zuhūruhu bi-l-'amr*] und seine Erhebung mit der Lehre [*qiyāmuhu bi-l-da^cwa*].⁵⁵

Kurz darauf findet sich eine weitere Stelle, an der die *qiyāma* mit dem Tag der Manifestation desjenigen, den Gott manifestieren wird (*man yuḏhiruhu l-llāhu*),

⁵⁴Halm 1988, 224-227; Wilson 1997, 58, 63; Daftary 2003, 161.

⁵⁵siehe Seite 135.

gleichgesetzt wird.⁵⁶ Hierbei ist eindeutig der Bāb gemeint, worauf auch mehrmals hingewiesen wird.⁵⁷ Somit ist er quasi der *imām mahdī* wie er im ismailitischen Glaubenssystem vorkommt. Nach ismailitischer Lesart würde das also bedeuten, dass er das Gesetz aufhebt und die Endzeit einleitet; für diejenigen, die sich ihm anschließen, hieße das, in einen paradisischen Zustand auf Erden zu treten: die Befolgung der *šarīʿa* wäre somit überflüssig, da der *imām mahdī* das göttliche Gesetz in seinem eigentlichen, inneren (*bāṭin*) Kern offenlegt und formelle religiöse Pflichten angesichts dessen obsolet sind.

3.3 Der innere Sinn (*bāṭin*) der Offenbarung

Der offenbarte Text des Korans stellt zweifelsohne die wichtigste Grundlage des Islams dar. Er ist die, von Gott offenbarte und durch den Propheten Muḥammad überbrachte, zentrale Referenz für den islamischen Glauben. Ebenso ist er Leitfaden für die menschlichen Handlungen. Nun ist das Verständnis dieses Textes aber nicht immer offensichtlich oder eindeutig, weswegen mit der Auseinandersetzung um die Offenbarung eine rege Tätigkeit der Interpretation des Textes begann. Ein Instrument stellt dabei der Korankommentar (*tafsīr*) dar. Vereinfacht gesagt, orientiert sich der *tafsīr* an der oberflächlichen Bedeutung des Textes, eine Art beschreibende Erläuterung der Überlieferung. Es gibt nun aber Stellen im Koran, welche als mehr- oder uneindeutig betrachtet werden. Eine Art der Interpretation solcher Textstellen wurde und wird mittels der Methode des *taʿwīl* in Angriff genommen. Nach dieser Methode wird der geheime Sinn, der sich unterhalb der Oberfläche verbirgt, interpretiert.⁵⁸ *Taʿwīl* stammt vom Verb *ʿawwala* ab, was mit «interpretieren, erklären» wiedergegeben werden kann, und in diesem speziellen Zusammenhang die Deutung der inneren Bedeutung der Offenbarung bezeichnet. Averroes führte im Zusammenhang einer theologischen Diskussion gegen Ende des 12. Jahrhunderts dazu aus, dass wenn immer eine von Menschen gezogene logische Schlussfolgerung der Überlieferung widerspreche, die wörtliche Aussage in eine metaphorische zu übertragen sei, um ihren Sinn erfassen zu können.⁵⁹

Die Methode des *taʿwīl*, um den inneren Sinn (*bāṭin*) der Überlieferung zu erfassen, wurde eher von Schiiten oder Sufis angewandt. Die ismailitische Lehre mit ihrer Betonung des *imām mahdī* beanspruchte nun die Lehre über diesen inneren Sinn darzustellen: Gott ist nichts anderes als die letztendliche Wirklichkeit, bzw. Wahrheit (*ḥaqīqa*), wobei diese nicht grundsätzlich als außerhalb der menschlichen

⁵⁶siehe Seite 136.

⁵⁷siehe bsp. Seite 134.

⁵⁸Bobzin 2001, 109f.

⁵⁹Nagel 1994, 168f.

Wahrnehmung stehend gefasst wird. Sie erscheint schließlich als Mensch, als Imam, welcher selbst direkten Zugang zum *bāṭin* hat und diesen auch tatsächlich verkörpert. Der Anspruch der Ismāʿīliya ist es, mittels des Imams über den *taʿwīl* den *bāṭin* zu erfassen und für die Anhänger der Lehre auf diese Weise, die rechtlichen wie auch kultischen Vorschriften zu enthüllen, welche der Mehrheit der Muslime ansonsten verborgen blieben. Dieser Anspruch trug ihnen die Bezeichnung als *bāṭinīya* ein, da sie (auch stärker als die Zwölfer Schia) die gesamte Struktur des Islam als Schale um den wahren inneren Kern betrachtet.⁶⁰

Sunnitische Autoren benutzen den Begriff *bāṭinīya* allgemein als Vorwurf an Personen, die einen inneren Sinn gegenüber einem wörtlichen Sinn, der von ersteren als klar und eindeutig eingestuft wird, verfechten. So wird mit dem Begriff sowohl gegen Sufis wie auch gegen die islamische Philosophie polemisiert. Der stark von philosophischen Auseinandersetzungen inspirierte Sufi Ibn al-ʿArabī (gest. 1240), dem dieser Vorwurf gemacht wurde, verteidigte sich damit, dass er neben dem inneren Sinn die äußere Bedeutung (*ẓāhir*) nicht verwerfe und ebenso akzeptiere. Diese Begrifflichkeiten lassen sich also nicht auf die Ismāʿīliya und ein paar andere schiitische oder sufische Gruppen reduzieren, wenn auch die Auseinandersetzung mit der Dichotomie *bāṭin* – *ẓāhir* ein augenscheinliches Charakteristikum dieser Gruppen darstellt. In Bezug auf die Ismāʿīliya muss zusätzlich angemerkt werden, dass zu verschiedenen Zeitpunkten und zwischen ihren unterschiedlichen Ausrichtungen das Kräfteverhältnis zwischen diesen beiden Polen ständig neu verhandelt wurde.⁶¹

Im Speziellen wird der *taʿwīl* nun also der Ismāʿīliya, ihr verwandter schiitischer Gruppen oder auch den bereits oben erwähnten Übertreibern (*ḡulāt*) zugeschrieben. *Bāṭinīya* verbleibt aber durch die Unschärfe des Begriffs stets auch in einer Sphäre der Polemik, um bestimmten Gruppen die Legitimität in Bezug auf deren Interpretation der Überlieferung abzusprechen oder zumindest in Verruf zu bringen.⁶²

Die Methode des *taʿwīl* beinhaltet zwar diverse jüdische, christliche oder gnostische Aspekte, ihr unmittelbarer Ursprung muss aber als islamisch betrachtet werden. Die *ḡulāt* interpretierten beispielsweise die im Koran festgehaltene Weigerung der Berge, den islamischen Glauben anzunehmen (Koran 33:72), als Symbol für die Zurückweisung ʿAlīs als Nachfolger des Propheten durch den zweiten Kalifen ʿUmār. Die Auseinandersetzung um die Nachfolge stellte ja einen der zentralen Streitpunkte in der Herausbildung der Schia gegenüber der Sunna dar.

Die Notwendigkeit des *taʿwīl* wird nun insbesondere auch von den Ismailiten als Methode der Interpretation der Offenbarung unterstrichen. Nach ihrer Lehre sind

⁶⁰Halm 1988, 204 und 210; Wilson 1997, 39f.

⁶¹EI², siehe Bāṭiniyya und Ismāʿīliyya.

⁶²EI², siehe Bāṭiniyya.

seit Anbeginn der Welt Propheten gesandt worden, welche die religiöse Wahrheit (*ḥaqīqa*) offenbarten. Diese werden als «Sprechende» (*nāṭiq*, pl. *nuṭaqa'*) bezeichnet, die das göttliche Gesetz in einer äußerlichen Form (*ẓāhir*) offenbarten. Diese waren bisher Adam, Noah, Abraham, Moses, Jesus und Muḥammad. Jedem dieser Propheten war nun ein Bevollmächtigter (*waṣī*) gegenübergestellt, der als «Schweigender» (*ṣāmit*) die jeweilige Offenbarung interpretierte und ihren inneren Sinn zugänglich machte. Zu Zeiten Muḥammads war dieser Bevollmächtigte ʿAlī b. Abī Ṭālib. Einem jeden der Bevollmächtigten folgt wiederum eine Reihe von sieben Imamen, welche weiterhin Zugang zur inneren Bedeutung der Offenbarung haben. Der *ta'wīl* wird so dem *tanzīl*, der Offenbarung selbst, entgegengestellt und als mindestens ebenso wichtig erachtet.

Der siebente Imam der Reihe wird dabei jeweils neuer *nāṭiq*, mit einer weiteren Offenbarung (*tanzīl*) beauftragt und löst somit einen weiteren Zyklus und eine weitere Periode des *ta'wīl* aus. Die Ismāʿīliya glaubt nun, dass mit dem siebenten Propheten der Zyklus endet und der Mahdī kein Gesetz in seiner äußeren Form mehr bringen wird, sondern die göttliche Wahrheit in ihrem inneren Sinn endgültig enthüllen wird. Er wird demnach kein *nāṭiq*, sondern ein *ṣāmit* sein, welcher die Gesetze aufheben (*rafʿ*), bzw. sie abrogieren (*nash*) wird, da er die göttliche Wahrheit in ihrer reinen, inneren Bedeutung offenbaren wird, weswegen jegliche äußere Form, wie die des göttlichen Gesetzes (*ṣarīʿa*), obsolet wird.⁶³

3.4 *ta'wīl* vs. *tafsīr*

يؤول البهائيون القرآن تأويلاً باطنياً باطلاً غريباً عن مناهج التفسير
الصحيحة.

Die Bahā'ī legen den Koran innerlich [*bāṭini*] und unwahr aus [*ta'wīl*]; seltsam [abweichend] von den richtigen Methoden des Kommentars [*tafsīr*].⁶⁴

Im untersuchten Buch wird wie hier der *ta'wīl* häufig zusammen mit dem *tafsīr* genannt. Die beiden Begriffe werden allerdings an keiner Stelle explizit voneinander abgegrenzt, wobei der *tafsīr* aber tendenziell als die richtige Methode bezeichnet wird und der *ta'wīl* meist mit dem *bāṭin* in Verbindung gebracht wird. An verschiedenen Stellen wird der *ta'wīl* im Zusammenhang mit der Auslegung von bestimmten Koransuren durch den Bāb oder Bahā'ullāh genannt. Beschrieben wird diese deutende Tätigkeit als sonderbar, bzw. merkwürdig (*ʿaǧīb*) oder seltsam (*ǧarīb*) und

⁶³vgl. [EI²] 1952-2002, Bāṭiniyya; Halm 1988, 202f; Lohlker 2008, 101; Nagel 1994, 219.

⁶⁴siehe Seite 160.

wird zudem als «auf der Stelle» als falsch erkennbar bezeichnet.⁶⁵

Der *ta'wīl* als Methode wird vom Autor nicht grundsätzlich angegriffen, es wird aber eindeutig festgehalten, dass das, was die Bahā'īya respektive die Bābīya mache, nicht im Sinne des Islams sei, bzw. gegen den Willen der Texte selbst geschehe.⁶⁶ Im Sinne der Deutung eines Textes mittels des *ta'wīls*, wenn der Kommentar per *tafsīr* alleine nicht mehr ausreicht, schreibt 'Amir al-Nağğār zum *ta'wīl* der Bahā'īya:

والنص واضح وصريح ولا يحتاج إلى تأويل على الإطلاق.

Der Text ist klar und deutlich und braucht überhaupt keine [weitere] Auslegung [*ta'wīl*].⁶⁷

An anderer Stelle wird die innerliche Auslegung (*al-ta'wīlu l-bāṭinī*) allerdings als böse beschrieben:

والتأويل الباطني منهج خبيث استخدمه أعداء الإسلام من الفرق الباطنية والاسماعيلية وغلاة الشيعة وغلاة الصوفية الذي أسقطوا التكليف وابتدعوا مبادئ وعقائد غريبة عن الإسلام الصحيح.

Die innerliche Auslegung ist eine böse Methode, welche die Feinde des Islams benutzen; aus den Gruppen der Bāṭinīya, den Ismailiten, den fanatischen Anhängern der Schia und der Sufi, die die Belastungen [die sich durch die Beachtung der rechtlichen Vorschriften ergeben] fallen lassen und Grundsätze und Überzeugungen erfinden, die dem wahrhaften Islam fremd sind.⁶⁸

Es ist aber nicht eindeutig festzumachen, ob hier der *ta'wīl* in seiner Beschaffenheit als «innere Deutung» als böse bezeichnet wird oder nur dessen innere Ausprägung. Eine genauere Unterscheidung ist aber kaum von großer Bedeutung, da die Absicht dahinter nicht zu sein scheint, eine klare Grenzziehung – wo die Bösartigkeit denn genau beginne – festzulegen, sondern die Bewegung der Bahā'īya in die Ecke der *bāṭinīya* zu stellen. Und auch dieser Begriff ist, wie sich uns an dieser Stelle zeigt, kein klar definierter. In der Aufzählung stehen vier Gruppen (*fraq*) gleichberechtigt nebeneinander. Nun ist die Ismā'īliya als Gruppe aber bereits äußerst groß gehalten, als Bewegung und auch religiöse Lehre verstanden, äußerst verschiedenen Strömungen unterworfen und gerade in Bezug auf den Wert, der auf Kosten des *ẓāhir* auf den *bāṭin* gelegt worden ist, historisch und geographisch in sehr unterschiedlichen Ausprägungen vorzufinden. Die schiitischen wie auch sufischen Übertreiber sind in

⁶⁵siehe Seiten 131 und 163.

⁶⁶siehe Seite 164.

⁶⁷siehe Seite 161.

⁶⁸siehe Seite 160.

ihren heutigen Ausprägungen in Syrien als Nusairier oder Alawiten von der muslimischen Mehrheit meist akzeptierte islamische Traditionen.⁶⁹ Die angeführte Gruppe der Bāṭinīya selbst stellt nun überhaupt keine spezifische Gruppe mehr dar. Bāṭinīya ist in diesem Zusammenhang als Vorwurf zu verstehen, der all den anderen Gruppen gemacht wird, der genaueren Betrachtung gerade in dieser allgemeinen Form aber nicht standhält. Ebenso vage ist der Vorwurf, dass diese Gruppen dem Islam fremde Grundsätze erfinden würden. Er ist so auch nicht haltbar und ohnehin ist die, diesen Grundsätzen entgegengestellte, Bezeichnung eines einzigen wahrhaften Islams historisch kaum zu belegen.

3.5 Trunkenheit vs. *qiyāma*

Die Bābīya und Bahā'īya werden also ungenau als Gruppe bezeichnet, die den *ta'wīl bāṭinī* in sonderbarer bis bössartiger Weise anwendet. Diese Charakterisierung bleibt meist unscharf, wenn auch mit vielen assoziativen Hinweisen versehen. In einer Fussnote im Kapitel, in welchem die Konferenz zu Badašt behandelt wird, findet sich dann aber ein klarer Hinweis auf eine sehr bestimmte Gruppe innerhalb der Ismā'īliya. Zu der geographischen Bezeichnung «Šāhrūd» wird ausgeführt, dass es in Tabaristan einen Fluss mit diesem Namen gibt. An ihm sei die größte ismailitische Festung gelegen gewesen, womit Alamut, das Hauptzentrum der nizaritischen *da'wa*, gemeint sein dürfte. Dieses liegt bzw. lag in der Nähe des heutigen Flusses Šāhrūd in der Provinz Qazvin westlich von Teheran. Die Konferenz wurde allerdings andernorts abgehalten, und so handelt es sich bei dem hier erwähnten Šāhrūd um den Ort Šāhrūd, der sich in der Provinz Semnān südlich angrenzend zum vom Autor genannten historischen Tabaristan (heute Mazandaran und Golestan) befindet. Eine kleine Verwechslung, die offensichtlich ungeprüft zur zufälligen Erwähnung der Nizariten verwendet wurde, um so, wenn auch nur in der Fußnote, eine assoziative Verbindung zu diesen herstellen zu können.

Zum Begriff der *ismā'īliya* steht in der Fußnote dann weiters in einer Klammer, offenbar zur genaueren Identifizierung: *al-ḥaššāšīn*. Damit sind nun die Nizariten gemeint, die auch «Assassinen» genannt werden. Sie sind unter anderem durch Attentate auf politische oder religiöse Persönlichkeiten prominent geworden. Die Entstehung der Bezeichnung *ḥaššāš* oder *ḥaššī* ist unklar. Neben der Bedeutung Haschischraucher bzw. -esser dürfte es wohl eher im Sinne von «Verrückter, Unzurechnungsfähiger» oder «areligiöser, sozialer Abschaum» verwendet worden sein.⁷⁰

Die Beschreibung der Nizariten als Ḥaššāšīnen zeugt von vielfältigen Legenden-

⁶⁹Halm 1982, 15f.

⁷⁰Lohlker 2008, 140; Halm 1988, 225; Daftary 2003, 20.

bildungen um die Ismailiten und speziell der Nizariten, welche von Sunniten wie auch von Christen, die während der Kreuzzüge häufigen Kontakt mit ihnen hatten, in die Welt gesetzt worden sind. Bereits zu Zeiten der Fatimiden wurden deren Texte sogar gefälscht, um die Lehre als Häresie zu verunglimpfen. Eine tatsächliche Auseinandersetzung mit den Inhalten fand gar nicht erst statt, obwohl, trotz Geheimhaltung, den Zeitgenossen einige Dokumente der Ismailiten im Original zugänglich waren. Bereits im 10. Jahrhundert war eine sogenannte «schwarze Legende» unter sunnitischen Autoren im Umlauf, nach der die Ismailiten anstößigen Überzeugungen nachgingen, ihre Imame nicht alidischer Abstammung seien, die Lehre vielleicht sogar von jüdischen Zauberern erdacht worden sei. Solche Polemiken wurden von späteren Autoren unhinterfragt übernommen, da sie vorzügliches Material boten, die Ismā‘īliya als eine Lehre hinzustellen, die den Islam abschaffen und die Menschen ins Verderben stürzen wolle. Im 12. Jahrhundert tauchte dann erstmals die Bezeichnung *ḥaššīya* auf, die in späterer Folge von den Europäern übernommen wurde. Mit deren Unwissen und Unverständnis gegenüber den durchaus komplexen Vorgängen im damaligen zersplitterten «islamischen Reich», übernahmen sie diesen Terminus und dichteten daraus, neben einigen anderen Phantasien, Geschichten über den Haschischkonsum der Nizariten. Die den Nizariten oft auch unbegründet und wohl teilweise fälschlich zugeschriebenen Attentate, überführten den Begriff über das Italienische ins französische *assassin*, als semantische Fehlübertragung in Mörder.⁷¹

Der Absatz, in welchem die Fußnote platziert ist, handelt von der Vereinigung zweier Menschen: von Qurrat ‘Ayn und Bārfurūšī. Die Nennung von «Wein» und «Rausch» im Zuge dieser Vereinigung, harmoniert sehr gut mit der Anspielung auf die *ḥaššāšīn* (die ansonsten ja völlig ohne Zusammenhang da stehen würde). In ihrer Symbolik weisen alle drei Begriffe gemeinsam auf die Ausrufung der *qiyāma* durch die Nizariten im Jahre 1164 hin. Die Sprache ist im folgenden von Qurrat ‘Ayn und Bārfurūšī (*al-quddūs*), nachdem sie in besagtem Šahrūd aufeinander getroffen waren:

وصارا مصداق و - «جمع الشمس والقمر» ، لذلك لما اقترن سماء المشيئة
 (القدوس)، بأرض الإرادة «قرة العين» ظهر أسرار التوحيد، وسر العبادة، وارتفع
 الحجاب عن وجه العشوق المقصود، وأعطيا كؤوساً من جوهر الحمر لذة
 للشاربين، حتى فقدت الجماعة شعورها، من وفور السرور والنشوان، وتغنوا
 بألحان بديعة وظهر معنى «هتك الستر لغلبة السر» وتجاوبت أصواتهم الفرحة
 المسرورة ببصائر السموات السبعة.

Sie wurden [eins] im Instrument, die Wahrheit zu sprechen, und in

⁷¹Daftary 2003, 15-22.

der «Gesamtheit von Sonne und Mond». Deswegen, als sich der Himmel des [göttlichen?] Willens (al-Quddūs) mit der Erde des [menschlichen?] Willens (Qurrat ʿAyn) vereinigte, manifestierten sich die Geheimnisse der Einheit Gottes [*tawḥīd*] wie das Geheimnis der Anbetung [Gottes]. Es hob sich der Schleier vom Antlitz des Begehrten und Beabsichtigten und sie bekamen Becher gefüllt mit der Substanz des Weines, was ein Genuss war für die beiden Trinkenden. Bis dass ihre gesamten Empfindungen verloren gingen in der Fülle der Freude und des Rausches und sie sangen wundervolle Melodien. Da zeigte sich die Bedeutung von «die Verhüllung [*satr*] zerreißen, um das Geheimnis zu überwinden». Ihre Stimmen harmonierten in Verückung durch den Einblick in die sieben Himmel.⁷²

Al-Quddūs und Qurrat ʿAyn werden eins im *tawḥīd*.⁷³ Ihre Verschmelzung lässt sie die Verhüllung [*satr*] zerreißen und sie dringen bis hinter den Schleier des Geheimnisses vor.

Satr bezeichnet gemäß der Lehre der Nizariten die Zeit der Verhüllung, während derer das religiöse Gesetz gilt und zu befolgen ist. Dem gegenüber steht die Zeit des *kašf* (Enthüllung), während der der Zugang zur inneren Wahrheit besteht und die Religionen einschließlich des Islam hinfällig sind. Im 13. Jahrhundert, während einer Zeit als die *šarīʿa* in ihrer sunnitischen Form befolgt wurde, wurde die Lehre über die *qiyāma* neu herausgearbeitet. Al-Ṭūsī, welcher der Zwölfer Schia angehörte, weilte während dem Ansturm der Mongolen lange Zeit auf nizaritischen Festungen und ist für die damit zusammenhängende angepasste Doktrin zum *satr* maßgeblich verantwortlich. Zu dieser Zeit dürfte er sich der Ismāʿīliya zugewandt haben, auch wenn er später, als er seine Dienste für die Mongolen verrichtete, sich wieder zur Zwölfer Schia bekannte. Er definierte den Begriff des *satr* neu, wonach dieser nicht mehr für die Verhüllung während der Verborgenheit des entrückten Imams stand, sondern eine Phase bezeichnet, in welcher der Imam gleichfalls ein potentieller *imām qāʾim* ist und folglich jederzeit auch eine Phase der Enthüllung (*dawru l-kašf*), bzw. die *qiyāma* einleiten kann.⁷⁴

Wenn auch nicht explizit so wird in der zitierten Stelle doch eindeutig auf die *qiyāma* hingewiesen. Diese findet für die beiden erwähnten Personen im hier und jetzt statt und ist als eine tatsächliche Überwindung der religiösen Gesetze zu betrachten. Die *qiyāma* wie sie die Nizariten begreifen, geht von der Möglichkeit aus, diesen Zustand des direkten (paradiesischen) Zugangs zur religiösen Wahrheit (*ḥaqīqa*) im hier und jetzt erlangen zu können. Der Rausch, wie auch der Wein,

⁷²siehe Seite 124.

⁷³Der *tawḥīd* stellt einen der zentralen Glaubensgrundsätze des Islams dar. Gott ist demnach Eins und ihm sind keine weiteren Götter beigegeben.

⁷⁴Halm 1988, 222; Daftary 2003, 171-173.

stellen in diesem Sinne die äußerst wirklichen Mittel des Eintritts in diesen Zustand dar. Nach dieser nizaritischen Lesart würde der angesprochene Wein somit realem irdischen Wein entsprechen und nicht einem allegorischen Wein, wie er im Paradies dereinst ausgeschenkt werden wird. In der sufischen Tradition ist der Wein geradezu Symbol für die Einheit Gottes bzw. die Einheit allen Seins. Der Rausch darf aber nicht als ein trunkener Zustand, der angestrebt oder verwirklicht wird, verstanden werden, denn im Zustand der *qiyāma* heben sich die Gegensätze wie Nüchternheit – Trunkenheit auf. Die Aufhebung dieser Dualismen (bis hin zu demjenigen von *bāṭin* – *ẓāhir*) führt nun aber über den Rausch und somit den Wein. Nach einem solchen Verständnis wäre es unangebracht davon auszugehen, dass in diesem Bild die tatsächliche Berausung beschrieben wird. Die Kraft der Aussage besteht eben gerade in diesem nach vernünftigen Maßstäben nicht auflösbaren Widerspruch.⁷⁵

Ansonsten sind im vorher zitierten Absatz auch verschiedene gnostische Elemente von frühen ismailitischen Ausprägungen zu finden; wie beispielsweise das Bild von Sonne und Mond. Der Mond empfängt aus Sicht des Manichäismus von der Sonne sein Licht und nimmt durch sie zu. Er erfährt schließlich seine Vollendung, um dann wieder zu schwinden und zu vergehen. Nach diesem Verständnis bilden «Die Sphären des Mondes, der Sonne und der Planeten [. . .] einen gigantischen Mechanismus zur Herausfilterung des Lichts, welches in diese Welt der Materie und der Finsternis gefallen ist.»⁷⁶

Die Platzierung des Absatzes im Kapitel zur Konferenz zu Badašt, in dem nach vergleichsweise kurzer Einführung in die dort behandelten Themen lange und ausgiebig über die unmoralischen Ausschweifungen der Bābī berichtet wird, legt nahe, dass diese Stelle wohl kaum dazu dienen soll über die Lehre der Bābī und deren Vorstellungen über die Endzeit zu berichten; wozu sie durchaus interessante Passagen enthalten würde. Wer die Stelle im gebotenen Zusammenhang liest, wird kaum den Zusammenhang mit den durchaus komplexen Vorstellungen über die *qiyāma* herstellen können (oder um bei der Terminologie der Bābīya zu bleiben: den Zusammenhang mit dem Zustand, der eintritt, wenn derjenige, den Gott manifestieren wird (*man yuzhiruhu l-llāh*), tatsächlich manifestiert worden ist). Profane und, je nach Standpunkt, unmoralische Ausschweifungen der Protagonisten werden durch den Kontext eher nahegelegt.

Wilson (1997) bezeichnet die historische *qiyāma* als «Symbol – ein imaginales Faktum – das man kontemplieren und dem *ta'wil* unterziehen, als Konzentrationspunkt für die Wahrnehmung, als Verstehensmodus, als Werkzeug des Bewusstseins

⁷⁵vgl. Wilson 1997, 45-47.

⁷⁶Nagel 1994, 220.

verwenden kann.»⁷⁷ Ebenso seien die den Nizariten angedichtete Schaffung paradiesischer Gärten, in welchen Jungfrauen die unter Drogen gesetzten Adepten der Lehre umsorgten, einerseits verklärte Erzählungen aber auch konstituierender Mythos zugleich. Das imaginierte Alamut ist ein tatsächliches als Spiegelbild für den geistigen Zustand der *qiyāma*.⁷⁸ In analoger Weise kann eine solche Erzählung über die Vereinigung im Rausche von Qurrat ^ʿAyn und al-Quddūs nicht an ihrer bloßen Oberfläche behandelt werden, wie es von ^ʿAmir al-Nağğār nahegelegt wird, sondern müsste zumindest ebenso anhand ihrer immanenten Symbolik betrachtet werden.

Auch Daftary (2003) bezeichnet die *qiyāma* der Nizariten als einen geistigen und symbolischen Zustand, welcher kaum irgendetwas mit einem gesetzeslosen Zustand der Hingabe an die menschlichen Begierden zu tun hat, wie er in einer wörtlichen Übertragung aus den Beschreibungen des Paradieses vielleicht imaginiert werden könnte. Über die Transzendenz des Imams ist die göttliche Wahrheit (*ḥaqīqa*) den Anhängern nicht länger vorenthalten und sie würden so vom *ẓāhir* zum *bāṭin* gelangen – von der *šarīʿa* zur *ḥaqīqa*. In diesem Sinne ist die Aufhebung des islamischen Gesetzes nicht als die Abkehr von diesem zu verstehen, sondern als die Überwindung des Gesetzes in seiner äußeren Form hin zum Verständnis seines inneren, wahren Wesens. Belegt werden kann dies auch dadurch, dass keine zeitgenössischen Quellen zu finden sind, in denen von radikalen Veränderung in der Lebensführung unter der *qiyāma* berichtet wird. Sie scheint geradezu unbemerkt von staten gegangen zu sein und erst nach dem Fall von Alamut, ein knappes Jahrhundert später, wurden die Chronisten auf dieses Ereignis überhaupt erst aufmerksam. Damals wie heute scheint die *qiyāma* für sunnitische wie etablierte schiitische Gelehrte eine einfache und willkommene Gelegenheit zu bieten, gegen missliebige Lehren zu polemisieren.⁷⁹

3.6 Ähnlichkeiten der Polemiken

Die angesprochene Transzendenz des Imams und seine damit verbundene absolute Autorität in der Auslegung des Korans wie auch der Sunna des Propheten geht auf die schiitische Doktrin des *taʿlīm* zurück, wonach der rechtmäßige Imam durch seine Lehrtätigkeit als unabhängige dritte Stütze in der Schöpfung des islamischen Rechts betrachtet wird. Die Nizariten betonten diese Doktrin bis hin zur Ausrufung der *qiyāma*, welche sich in dieser absoluten Position des Imams begründet. Der sechste Herr und dritte Imam der Nizariten Ğalāl al-Dīn Ḥasan führte die *šarīʿa* dann aber in ihrer sunnitischen Form wieder ein und die Nizariten wurden 1211 offiziell vom

⁷⁷Wilson 1997, 64.

⁷⁸Wilson 1997, 42 und 57f.

⁷⁹Daftary 2003, 160-163.

abbasidischen Kalifen, mitsamt dem Rechtsanspruch auf ihre Gebiete, anerkannt. Diese Entwicklung ist auf eine starke Annäherungspolitik an den sunnitischen Islam durch Ǧalāl al-Dīn Ḥasan zurückzuführen. Zu dieser Zeit traf auch der oben erwähnte al-Ṭūsī in Alamut ein. Ein neuer geistiger Austausch begann für die Nizariten also auch aufgrund des Zustroms vieler muslimischer Gelehrter, die auf der Flucht vor den Mongolen in ihren Burgen Schutz suchten.⁸⁰

Diese Auseinandersetzungen, die auch, wie wir anhand von al-Ṭūsī gesehen haben, die Grenzen der verschiedenen islamischen Rechtsschulen durchbrachen, erinnern stark an das rege Geistesleben, welches unter dem fatimidischen Kalifat stattgefunden hat. Als Ausdruck großer Toleranz gegenüber anderen religiösen Gruppen, bekleideten Christen, Juden wie auch sunnitische Juristen hohe Ämter im fatimidischen Staatswesen. Die stetig wachsenden Bibliotheken, welche unter der Institution des *dāru l-ḥikma* oder auch *dāru l-ilm* (Haus der Weisheit, bzw. des Wissens) zusammengefasst waren, standen allen Gelehrten offen. Und auch wenn damals, vor allem durch den persischen Einfluss bedingt, philosophisches Gedankengut in die Lehre der Ismailiten Eingang fand, kann kaum von einer Entfremdung oder einem Abfall vom Islam gesprochen werden, wie dies bereits in frühen Polemiken gegen die Ismailiten getan wurde. Die Bestrebungen der Fatimiden, eine eigene Rechtsschule zu gründen, zeugen viel eher von ihrem Versuch, sich den restlichen Rechtsschulen des Islam annähern zu wollen und zeigen ihr offensichtliches Bemühen unter den islamischen Rechtsschulen den ihr gebührenden Platz einzunehmen.⁸¹

Entgegen den Polemiken, wollten die Ismailiten die *šarīʿa* nicht abschaffen, und wollten sich schon gar nicht vom Islam trennen. Im Gegenteil kommt beispielsweise bei den Fatimiden in deren Verständnis der Untrennbarkeit von *bāṭin* und *ẓāhir* und der daraus resultierenden Notwendigkeit, eine eigene Rechtsschule zu gründen, ihr Zugehörigkeitsgefühl zum Islam klar zum Ausdruck.⁸²

Betrachten wir nun in diesem Zusammenhang folgendes Kapitel über die «*Überzeugungen der Bābīya*» aus unserem Buch, um zu illustrieren auf welcher Ebene doktrinäre Fragen vom Autor erläutert werden und mit welchen Argumenten der Frevel gegen Gott und den Islam nachgewiesen wird (im Folgenden zunächst paraphrasiert):

Zunächst weist er mit einem Zitat von Carl Brockelmann darauf hin, dass der Bāb daran glaubte, in ihm seien die höchsten Stufen der Wahrheit (*al-ḥaqīqa*) inkarniert. Anhand eines Zitates des Bāb selbst, welches allerdings nicht weiters belegt ist, sagt er aus, dass dieser glaube, Noah, Abraham, Mose, Jesus und schließlich Muḥammad

⁸⁰Daftary 2003, 139, 168-171.

⁸¹Daftary 2003, 77f, 96f, 114.

⁸²Daftary 2003, 18, 90-92.

gewesen zu sein. Hierbei verweist er in Bezug auf das verwendete Vokabular auf die Nähe zur Schia. Der Bāb sei gekommen, um das Gesetz des Korans zu ersetzen. Dies belegt er in dessen Aussage, dass sich diejenigen, die sich am jüngsten Tag zu seinen Grundsätzen bekannten, im Recht sein würden. Den jüngste Tag vergleicht er dabei mit der Erhebung des Bāb mit der Lehre (*qiyāmuhu bi-l-da^cwa*). Der Bāb vergleiche sich mit einem Spiegel, in welchem nichts außer Gott selbst gesehen werde. Diese Entwicklung bezeichnet er als gefährlich, da der Bāb sich als der Bevollmächtigte (*waṣīy*) des Herrn betrachte und dieser wie die weiteren Bevollmächtigten nach ihm selbst als Herren zu betrachten seien. Somit glaubte die Bābīya an die Göttlichkeit des Bāb und dies sei frevelhafter als gegen Gott eine Lüge auszuhecken, wie er schließlich mit einem Koranzitat (6:93) belegt. Darauf folgt ein Unterabschnitt mit dem Titel «*Der Standpunkt des Bāb bezüglich der Offenbarungen [sam^cīyāt⁸³]*», womit das Kapitel beendet wird:

Der Bāb behauptet, dass alles was im Koran steht an Ausdrücken, die Auferstehung, die Stunde, die Auferweckung, der Jüngste Tag, der Tag der Auferstehung und was in Analogie dazu steht, dass mit all dem er gemeint ist und seine Manifestation durch die göttliche Weisung [*amr*] und seine Erhebung mit der Lehre. Das Paradies sei eine Anspielung auf den Eintritt in seine Religion und die Hölle eine Anspielung auf den Unglauben vor ihm. Der letzte Tag sei eine Anspielung auf seine Manifestation und das Treffen Gottes eine Anspielung auf das Treffen mit ihm. Das Blasen der Posaune sei eine Anspielung auf seine öffentliche Mission und deren Proklamation. Das Donnergetöse in den Himmeln und auf Erden sei eine Anspielung auf die Ersetzung der Religionen durch seine Hände und auf die Errichtung seiner Gemeinschaft anstelle deren mehreren. Das ist dasselbe, was Bahā'ullāh, der Begründer der Bahā'īya, über sich selbst und seine Religion sagt.

Sonderbar, dass Bahā'ullāh die Religion des Bāb ersetzt, obwohl der Bāb versicherte, dass es unmöglich ist, seine Religion vor dem Verstreichen der Buchstaben[zahl] des *al-mustagāt* [des um Hilfe gerufenen], das bedeutet vor dem Jahr 2031 zu ersetzen gemäß dem Zahlenwert der Buchstaben, wo es im Bayān heißt: «Jeder, der eine göttliche Weisung [*amr*] vor den Jahren des *al-mustagāt* [für sich] behauptet ist ein verleumderischer Lügner. Bekämpft ihn, wo ihr ihn antrefft!»

Das Feuer, die Auferstehung, die Auferweckung, die Abrechnung und alle Probleme der *sam^cīyāt*, in welche die Anhänger der drei Gesetze glauben. Sie interpretieren all diese *sam^cīyāt* auf eine spezielle Art, was mit ihren Überzeugungen übereinstimmt.

So sagt der Bāb al-Širāzī beispielsweise über die Auferstehung: «Die

⁸³Die *dalā'il sam^cīya* (offenbarte Beweise) stehen den *dalā'il aqlīya* (rationale Beweise) gegenüber; EI², vgl. Uṣūl al-dīn. Hier scheinen mit dem Begriff *sam^cīyāt* im Speziellen die eschatologischen Dimensionen der prophetischen Offenbarungen gemeint sein.

Auferstehung im Bayān findet am Tag der Manifestation desjenigen, den Gott manifestieren wird, statt. Der Tag, an dem die letzte göttliche Manifestation stattfindet, ist derselbe Tag wie derjenige, der Auferweckung und der Versammlung aller [Toten] aus ihren Gräbern.»

Über das Paradies sagt er: «Das Paradies ist ein Ausdruck für die Bekräftigung, das heißt die Zustimmung und den Glauben an den Punkt der Manifestation (damit ist der Bāb selbst gemeint). Das Feuer ist ein Ausdruck der Ablehnung, was den Unglauben an den Punkt der Manifestation und seine Verleugnung bedeutet.»⁸⁴

Zunächst fällt auf, dass in keiner Weise substanziell auf die Inhalte der Lehre der Bābīya eingegangen wird. Auch im Kapitel zuvor, welches Šīrāzīs Denken behandelt, werden doktrinäre Fragen kaum behandelt. Dort wird an einer Stelle angedeutet, dass die Bābīya glaube, dass die göttliche Überlieferung durch die Zeit hindurch steter Erneuerung bedürfe, da sie mit einer Person und einer historischen Zeit in Verbindung stehe und somit an sich vergänglich sei. Ansonsten verbleibt der immer wiederkehrende Vorwurf, dass der Bāb als Gott angesehen wird und dass sogar diejenigen, die ihm folgen werden, keine einfachen Stellvertreter seien, sondern ebenso Bevollmächtigte mit göttlicher Beschaffenheit seien. Für ʿĀmir al-Nağğār scheint dies der einzig wesentliche Punkt im gesamten Kapitel zu sein, der klar bewiesen erscheint und keiner weiteren Erörterung mehr bedarf.

Beleg für den Frevel gegen Gott im islamischen Sinne ist der Glaube an die Inkarnation (*ḥulūl*) Gottes im Körper des Bāb und die allegorische Deutung (*taʿwīl*) der Überlieferung. Beides sind traditionelle Vorwürfe, die auch an die bereits erwähnten schiitischen Mahdi Bewegungen (*ḡulāt*) gerichtet wurden.⁸⁵ Wir haben aber auch bereits aufgezeigt, dass die Grenze des Übergangs von «rechtmäßigem» islamischen Glauben hin zu Häresie, in kaum einem Fall klar definiert werden kann. Ebenfalls wurde dargelegt, dass die Vorwürfe, welche seitens einer etablierten sunnitischen (aber auch schiitischen) Rechtsmeinung erhoben wurden, immer mit großer Vorsicht betrachtet werden müssen, da Polemiken, die ganz gezielt zur Diffamierung bestimmter Gruppen eingesetzt wurden, nicht vom gesellschafts- oder machtpolitischen Kontext zu trennen sind. Im Falle des hier angeführten Arguments des *ḥulūl* wird neben Brockelmann auch Muḥammad Fāḍil aus seiner 1911 in Ägypten erschienen Streitschrift zitiert. Fāḍil war lange Anhänger Gulpāygānīs, eines Bahāʿīs, welcher sich allerdings lange nicht offen dazu bekannte. Nachdem Fāḍil von diesem Umstand Kenntnis erlangte, schlug seine Begeisterung in heftige Ablehnung um. Eine solche Quelle kann aufgrund des engen Kontaktes zur Bahāʿīya sehr wertvoll sein, muss aber gerade deswegen auch mit größter Vorsicht behandelt werden.

⁸⁴siehe ab Seite 135.

⁸⁵Halm 1988, 186.

Unser Autor kümmert sich um solche Hintergründe allerdings in keiner Weise, sondern übernimmt, was er argumentativ verwenden kann, ganz unabhängig dessen Ursprungs.

Diese argumentative Verwertung bleibt allerdings äußerst lückenhaft. Sollte auch zu einer Polemik eine gewisse Herleitung oder Begründung vorgebrachter Äußerungen angestrengt werden, so scheint solches in diesem Abschnitt weitgehend zu fehlen. Vorwürfe werden ganz einfach wiederholt, aneinander gereiht und mit unvoreilhaftem Anspielungen versehen, um schließlich in einem Koranzitat den klaren Frevel herausstreichen zu können. Davon, dass der *ta'wīl* oder Vorstellungen zum *ḥulūl* hier etwas genauer, mit einem gewissen Interesse der tatsächlichen Auseinandersetzung mit dieser Thematik betrachten werden, kann nicht im Entferntesten gesprochen werden. In der oben vollständig zitierten Stelle zu den *sama'iyāt* wird uns der Unglaube bzw. der Abfall vom Islam nach einer ersten Lektüre vielleicht ebenso klar ins Auge springen, wie unserem Autor. Unter Einbezug der oben angestellten Ausführungen zur *Isma'īliya* erscheint diese Schlussfolgerung jedoch nicht so klar und wir bedürften noch vieler Informationen, um ein vom Autor angestrebtes Urteil über den Unglauben fällen zu können. Ohne diese Informationen kann aber mit auch nur ein wenig Empathie den textlichen Quellen gegenüber, hier nicht voreilig von Häresie oder Frevel gesprochen werden. In den von ^cĀmir al-Nağğār zu diesen Punkten zitierten Stellen ist beispielsweise nirgends ein Hinweis über die Aufhebung der Gesetze zu finden.

Beispielhaft möchte ich noch den im obigen Zitat formulierten Anspruch, eine einzige, bzw. die richtige Gemeinschaft (*umma*) der Gläubigen zu begründen, ansprechen. Es handelt sich dabei um ein dem Islam immanentes Problem, da der Prophet Muḥammad ja selbst angekündigt hatte, dass seine Gemeinde in 73 Sekten zerfallen werde und nur eine davon die richtige sein würde.⁸⁶ Es lassen sich weitere von ^cĀmir al-Nağğār zitierte Stellen aus den angeblichen oder tatsächlichen Originaltexten der *Bahā'īya* oder *Bābīya* identifizieren, an welchen die Auseinandersetzung mit Themen durchscheint, die unter den verschiedenen Strömungen innerhalb des Islams immer wieder intensiv für Gesprächsstoff gesorgt haben. Solche Themen spielen für unseren Autor allerdings keine Rolle.

⁸⁶Lohlker 2008, 78.

4 Die Ḥurūfiya

Im Kapitel über den Bāb, welches ich zu Beginn des Analyseteils besprochen habe, fiel der Begriff der Ḥurūfiya. Diese Bewegung erhielt ihren Namen aufgrund der ihr hauptsächlich zugeschriebenen Praktik, die religiösen Texte anhand der den Buchstaben (*ḥarf*, pl. *ḥurūf*) zugeschriebenen Zahlenwerte zu analysieren. Es ist allerdings nur die eingangs bereits diskutierte Anspielung auf die Ḥurūfiya tatsächlich explizit. An weiteren Stellen im Buch wird demgegenüber nur die «Berechnung der Buchstaben anhand ihrer Zahlenwerte» (*ḥisābu l-ḡummāl*) erwähnt. Die Ḥurūfiya und der *ḥisābu l-ḡummāl* bilden eine Einheit, was ich am Ende des Kapitels anhand der Entwicklung des Begriffs *ḥurūfī* im osmanischen Reich ab dem 16. Jahrhundert kurz aufzeigen werde.

Die Ḥurūfiya nun aber auf die kaballistische Auseinandersetzung mit den Buchstaben zu reduzieren, widerspricht absolut der großen Vielfalt der Lehre und ihrer immer wieder aufscheinenden äußersten Originalität in ihrem umfassenden Weltbild. Ich werde versuchen, dies im folgenden kurzen Überblick anzudeuten, auch um darzustellen wie wenig erhellend die assoziativen Anspielungen ^cĀmir al-Naḡḡār sind, wenn den Diskussionen, welche im Kontext der Ḥurūfiya und deren Vorstellungen geführt worden sind, nachgegangen wird.

Die Ḥurūfiya ist eine religiöse Bewegung, die sich hauptsächlich um einen Gelehrten und Sufi namens Faḍlallāh al-Astarabābādī (1340-1394) gruppierte. Als er ungefähr 19 Jahre alt war, entschied er sich, seine wirtschaftlich gesicherten Lebensumstände aufzugeben und als mittelloser Wanderer, sich der Askese verschreibend und auf der Suche nach religiöser Erkenntnis durch die Welt zu ziehen. Er wurde bekannt durch seine akkuraten Traumdeutungen und erreichte dadurch einen gewichtigen sozialen und auch politischen Status. Während er in Isfahan weilte (ab ca. 1365), wurde er von Gelehrten, Ministern, hohen Beamten des Militärs oder der Administration und sonstigen wohlhabenden Personen aufgesucht, damit er ihnen ihre Träume deute. Daneben scharten sich aber auch immer mehr Menschen um ihn, welche seine asketische Lebensführung teilten, um sich mit ihm der religiösen Suche hinzugeben.

Zu Beginn der 1370er Jahre ging er nach Tabriz, was zu dieser Zeit zwar nicht mehr das administrative Zentrum der, von den Mongolen gegründete Ilkhan Dynastie war, aber immer noch ein wichtiges kulturelles und wirtschaftliches Zentrum darstellte. Dort widmete er sich nach wie vor der Traumdeutung, allerdings nahm diese zunehmend den Charakter von öffentlichen Inszenierungen an. Nachdem ihm ein Traum geschildert worden war, bedeckte er seine Augen. Damit deutete er an, dass er sich von der Umgebung entfernte, um in einer unsichtbaren Welt die In-

terpretation des Traumes zu empfangen. Dann öffnete er seine Augen, um sie dem Fragenden mitzuteilen. 1374 hatte er einen ganz speziellen Traum, in welchem ihm eine aussergewöhnliche Position innerhalb der Rangordnung der Propheten vermittelt wurde. Von seinen Anhängern wurde er dadurch als Manifestation (*zuhūr*) des Wissens und der Erhabenheit Gottes angesehen. Zudem wurde sein Erscheinen mit der Erlösung der Welt in Zusammenhang gebracht. Von diesem Erlebnis an brauchte er, um Träume zu deuten, nicht mehr in einen verborgenen Bereich zu wandern, um die Interpretationen entgegenzunehmen. Die verborgene Wahrheit lag bereits in ihm selbst. Ähnlich der Überzeugungen der Ismailiten kamen nun auch seine Anhänger in direkten Kontakt mit der göttlichen Wirklichkeit.

Mit dieser veränderten Sichtweise, dass er Prophet und Erlöser (*mahdī*) war, machte er es sich ab 1386/87 zur Aufgabe, die Wahrheit, die ihm anvertraut wurde, offen zu propagieren. 1394 wurde er im Namen des Gouverneurs der Provinz Aserbaidschan des damaligen timuridischen Reiches verhaftet und kurz darauf exekutiert. Diese gewaltsame Beseitigung eines religiösen Führers muss im Zusammenhang mit der Etablierung der noch jungen Timuridischen Dynastie gesehen werden, für welche diese Verhaftung und Hinrichtung wohl nur einen kleineren Zwischenfall darstellte. Faḍlallāhs Anhänger stellte diese Tat hingegen vor größere Probleme, da sie sie in einem Zusammenhang der menschlichen Heilsgeschichte zu deuten hatten, worüber sie sich bald spalteten. Bis in die Mitte des 15. Jahrhunderts finden sich aber noch Berichte über Aufstände, Attentate oder Bekehrungsversuche durch Anhänger der Lehre, allerdings ohne erkennbare zentrale Organisation. Danach verlieren sich die Spuren von Gruppierungen, welche sich auf die Person Faḍlallāhs als erwarteter Mahdi beziehen. Seine Ideen wurden aber weiterhin aufgegriffen und seine Werke studiert.⁸⁷

4.1 Faḍlallāhs «Zeichensystem»

Nach Faḍlallāh ist der letzte Zweck menschlicher Existenz, die göttliche Wirklichkeit, welche hinter der physisch wahrnehmbaren verborgen liegt, zu erkennen. Dies beruht auf der Vorstellung eines göttlichen Dramas, dass es Gottes Bedürfnis war, gekannt zu werden, weswegen er den Kosmos und die physische Welt, in der wir leben, erschuf. Der schöpferische Akt bestand darin, die Welt durch die Artikulierung des Befehls «sei!» ins Leben zu rufen. So ist der schöpferische Aspekt in der Erschaffung von Sprache zu verstehen. Dem Menschen wurde in Gestalt Adams die Sprache dadurch offenbart, dass ihm Gott den Zugang zu den «Namen der Dinge» gewährte. Adam wurden die Buchstaben des Alphabets gegeben, wodurch dieser die Welt zu

⁸⁷Bashir 2005, 1-43, 97-108.

begreifen, oder anders ausgedrückt, begrifflich zu fassen vermochte.

Der Ausspruch «sei!» stellt nach Faḍlallāh die erste überhaupt vorhandene Sprache dar und ist Teil einer Meta-Sprache, welche die letztendliche Essenz des Universums darstellt. Dem Menschen gab Gott indessen keinen direkten Zugang zu ihr, sondern lediglich das Potential diese zu erkennen. Die menschliche Sprache unterscheidet sich grundsätzlich von der Meta-Sprache darin, dass Bezeichnendes und Bezeichnetes nicht identisch sind. In der Meta-Sprache fallen diese hingegen zusammen, da das Bezeichnende ja gerade die Essenz des Bezeichneten ist, ohne dieses gar nichts existieren würde. Um nun zur Meta-Sprache zu gelangen, brach Faḍlallāh die Sätze und Wörter auf ihre Buchstaben (*ḥurūf*) herunter. Er ging davon aus, dass jede menschliche Sprache eine Ableitung der Meta-Sprache ist und in ersteren die Prinzipien letzterer erkannt werden können.⁸⁸

Er unternahm diesen Versuch auch vermittelt der den Buchstaben zugewiesenen Zahlenwerte, welche er nach mathematischen Gesichtspunkten analysierte. Die Interpretation über Buchstaben wie auch über deren Werte war zu jener Zeit allerdings nichts außergewöhnliches unter Schiiten wie Sufis. Was Faḍlallāhs Ansichten von diesen unterschied, war sein Konzept, wonach mit der Meta-Sprache die gesamte materielle Welt endgültig erfassbar wäre. Dabei waren die arabische und die persische Sprache, als die Sprachen des Paradieses, von privilegiertem Rang. Das Persische stand dabei sogar über dem Arabischen. Einerseits wurde dies über das erweiterte Alphabet und andererseits darüber, dass Faḍlallāh, dem die Offenbarung anvertraut wurde, selbst Persisch spricht, argumentiert. Durch diese neuen Ansätze der Interpretation entledigte er die Texte der Überlieferung ihres konventionellen Gehalts und eröffnete ein weites Feld der möglichen Auslegung.⁸⁹

Die Apokalypse

Mit seiner Erleuchtung sah Faḍlallāh einen ersten Teil der apokalyptischen Ereignisse erfüllt, womit eine Zeit der Enthüllung anbrach. Erst nach seinem Tod würde das Ende der Zeit und die Auflösung des physischen Universums hereinbrechen. Sein Wirken verstand Faḍlallāh als Vorbereitung der Menschen auf ein noch ausstehendes, künftiges Ende der Welt. Er selbst sah die Welt indessen bereits wie sie wirklich war und alle die sich ihm anschloßen, konnten diesen geistigen Zustand einnehmen. So waren sie vorbereitet für den Moment, an welchem die Verhüllung für alle gewaltsam aufgehoben wurde und sie würden dadurch aktiv Zeuge und Zeugin ihrer bereits zuvor gewonnenen Einsicht in die Wirklichkeit werden. Zu diesem Zeitpunkt würden

⁸⁸Bashir 2005, 45-51, 64-66.

⁸⁹Bashir 2005, 67-72.

die Buchstaben der Meta-Sprache auf die Welt hinabgesandt werden. Wer sie empfangen kann, wird von allem Unreinen befreit werden und sich nach der Zerstörung bzw. der Auflösung des eigenen physischen Körpers im Paradies wiederfinden. Das Paradies steht nach diesem Verständnis für die reine Wirklichkeit, welche in diesem Moment losgelöst von der äußeren Welt, wie wir sie sehen, befreit wurde. Wer diese Wirklichkeit nicht zu empfangen vermag, wird augenblicklich zu einem toten Tier, dem ebenso die Möglichkeit fehlt, Gott erkennen zu können. Wer dereinst erlöst werden wollte, musste sich also Faḍlallāh anschließen, um die eigene Seele auf diesen Tag vorbereiten zu können.⁹⁰

4.2 «Buchstaben» im Text

Im Text von ^cĀmir al-Nağğār findet sich die Ḥurūfiya explizit nur einmal. Dies an der eingangs zitierten Stelle, an welcher der junge Šīrāzī Rätsel und Zaubersprüche aus ihren Büchern zu lösen versucht. Sie wird dort in den bereits diskutierten Zusammenhang mit den schiitischen Übertreibern (*gulāt*) und der Zauberei (*sihr*) gebracht. Zudem wird sie unmittelbar mit der Situation verbunden, als Šīrāzī sich ohne Kopfbedeckung der Mittagshitze aussetzt.

Wie sich diese Anspielung in den weiteren Text einfügt ist teilweise schon beantwortet worden. Auch habe ich Parallelen zur ismailitischen Lehre aufgezeigt. Faḍlallāh geht ebenso von einer exoterischen und esoterischen Sphäre aus, die er *alam zahir*, respektive *alam ma'na* nennt (die manifeste Welt und die Welt der Bedeutung). Der Traum stellt hierbei die Brücke zwischen den beiden Sphären dar, da über ihn die physischen, menschlichen Sinne stillgelegt werden und die Seele sich so ganz dem inneren Sinn hinwenden kann.⁹¹ Faḍlallāh selbst bezeichnete sich als *ṣāhibu l-ta'wīl* (der mit dem *ta'wīl* beauftragte).⁹² Er sah sich als Erlöser und die, nach seiner Hinrichtung erwartete Auferstehung, könnte mit der *rağ'a* der entrückten Imame verglichen werden. Die Betrachtung der letzten Phase des Weltenzyklus ab der Erleuchtung Faḍlallāhs, sowie die Vorbereitung, um in den notwendigen geistigen Zustand zu treten, um das Ende der Welt empfangen zu können, findet Entsprechungen in den Vorstellungen zur *qiyāma* bei den Ismailiten.⁹³

Im Buch ^cĀmir al-Nağğārs wurde die Ḥurūfiya separat erwähnt, auch wenn inhaltlich eigentlich überhaupt nicht auf sie eingegangen wird, benutzt der Autor sie um gewisse Tendenzen zu suggerieren. Es finden sich so einige weitere Stellen, an welchen auf den *ḥisābu l-ğummal* hingewiesen wird. Dabei handelt es sich um ein

⁹⁰Bashir 2005, 61-64, 81-84.

⁹¹Ritter 1954, 42.

⁹²Ritter 1954, 47; Bashir 2005, 11.

⁹³vgl. Burrill 1972, 101.

System, wonach den einzelnen Buchstaben Zahlenwerte gegeben werden, nach denen mathematischen Regeln entsprechend Berechnungen angestellt werden. Meist wird dabei direkt auf diese Methode verwiesen. Es finden sich aber auch andere Stellen, an denen der Autor nur mehr Anspielungen anstrengt, die in der Regel aber eindeutig auf den Kontext der Wissenschaft über die Buchstaben (*‘ilm al-ḥurūf*) und im weiteren Sinne die Ḥurūfiya hinweisen.

Im Kapitel «*Al-Bāb ‘Alī Muḥammad al-Šīrāzī*», zwei Absätze nach der eingangszitierten Stelle, in welchem der Begriff der Ḥurūfiya fällt, wird erklärt, warum der Bāb seine 18 Gefährten, die er aussandte, seine Lehre zu verbreiten, mit dem Namen *ḥayy* (lebendig) versah. Dies basiere auf dem *ḥisābu l-ḡummal*, wonach die Addition der einzelnen Buchstaben 18 ergebe. Gegen Ende des Kapitels wird in einem Zitat des Bāb dessen Anspruch auf Göttlichkeit illustriert. Wir befinden uns in einer kurzen Passage des Buches, welche in zwei Absätzen erzählt wie Šīrāzī sich selbst zu Gott machte (*al-šīrāzī yu’allihu nafsahu*). Im ersten Absatz wird ausgesagt, dass er sich als Gott betrachte, nachdem er sich ja schon als Mahdi, dann als den Geist ‘Alīs und auch als denjenige Muḥammads gesehen hatte. Dann, dass er sich als Spiegel betrachte, in welchem nichts außer Gott selbst gesehen werde. Im zweiten Absatz folgen keine weiteren Informationen, vielmehr wird in anderen Worten derselbe Schverhalt ein weiteres Mal erläutert. Interessant ist hierbei die Erwähnung des *ḥisābu l-ḡummal*:

وفي وصيته إلى الميرزا يحيى (صبح أزل) يعلنها صريحة أن وصي الرب لا يكون إلا رباً وإلهاً ونص الوصية يقول فيها لصبح أزل «الله أكبر تكبيراً كبيراً، هذا كتاب من عند الله المهيمن، القيوم قل كل من الله مُبدأون قل كل إلى الله يعودون، هذا كتاب من عليّ قبل نبيل (النبيل يطابق محمداً في العدد بحساب الجمل)، وذكر الله للعالمين إلى من يعدل اسمه اسم الوحيد) (أي يحيى، لأن يحيى يطابق في العدد بحساب الجمل الوحيد). ذكر الله للعالمين، قل كل من نقطة البيان ليبدأون أن يا اسمه الوحيد، فاحفظ ما نزل في البيان، وأمر به فإنك لصراط حق عظيم»

In seiner Verfügung an al-Mīrẓā Yaḥyā (Ṣubḥ Azal) informierte er offen, dass der Bevollmächtigte des Herrn nichts [anderes] als ein Herr, eine Gottheit und ein Gebot sei. Darin sagt er zu Ṣubḥ Azal: «Gott ist unermesslich groß. Dies ist ein Buch von Gott, dem Wächter und dem Ewigen. Sag: <Alle haben in Gott ihren Ursprung> und sag: <Alle werden zu Gott zurückkehren.> Dies ist ein Buch von mir der edlen Macht (das Edle entspricht Muḥammad in der Zahl gemäß der Werte der Buchstaben). Gott erzählte den Menschen, dass derjenige, der Gottes Namen

aufwiegt, den Namen des Einen [*'ismu l-wahīd*] trage (das heißt Yaḥyā, weil Yaḥyā gemäß den Zahlenwerten der Buchstaben gleich mit *al-wahīd* ist). Gott erzählte den Menschen, sag: ‹Fürwahr jeder der Punkte im Bayān beginnt, dass sein Name der Eine ist.› So bewahre, was wir im Bayān offenbarten, und befehle es, dann wirst du auf Wegen des erhabenen Rechts sein.›⁹⁴

Diese Textstelle inklusive des vorausgehenden Abschnittes taucht noch ein zweites Mal in leicht veränderter Form auf. Im Kapitel über die Überzeugungen der Bābīya wird zunächst über die Ansicht der Inkarnation Gottes in der Person des Bāb informiert, um dann in äußerst rudimentärer Form auf die Vorstellungen der *qiyāma* zu anzuspielden. Darauf folgt die Aussage, der Bāb verstehe sich als Spiegel Gottes und dann die oben zitierte Stelle. Die beiden Passagen sind in ihrer Argumentation faktisch ident, und so wird auch hier nicht substanziell auf diese Aussagen eingegangen. Zitate werden von ^cĀmir al-Naḡḡār meist einfach in den Raum gestellt, um dann ihre Wirkung in einer bereits geschaffenen Atmosphäre entfalten zu können. Ab und an wird noch ein Koranzitat beigefügt, um eine implizite Anklage des Abfalls vom Islam zu unterstreichen.

In diesem Fall wird auf den ^c*ilm al-ḥurūf* bzw. die Ḥurūfiya angespielt. Grundsätzlich geschieht dies in beiden Fällen der Okkurrenz obigen Zitats, wenn von der ‹Vergöttlichung› des Bāb die Sprache ist. Was diese Stelle aber genau belegen soll, erscheint mehr als schleierhaft. Laut einführender Worte, dass der Bevollmächtigte Gottes selbst ebenfalls als Gott betrachtet werde. Weswegen dies nun aber vermittels des *ḥisābu l-ḡummāl* mit einem Vergleich zwischen den Ausdrücken *al-wahīd* und *yaḥyā* geschehen muss, kann inhaltlich kaum erklärt werden. Wie die zitierte Stelle, die offensichtlich eine Übersetzung aus dem persischen Vorwort von Browne⁹⁵ zum *Nuqta al-kāf* ist, zu interpretieren wäre, sei dahingestellt. Ohne weiteren Kontext sind die meisten der zitierten Stellen aus Quellen der Bābīya oder Bahā'īya ohnehin nur unzulänglich zu verstehen. Vom Autor wird öfter angemerkt, dass er aus den ‹Originalen› zitiere, um die augenscheinlichen Unzulänglichkeiten aufzuzeigen, welche diesen Lehren anhaften. Ein solches Vorgehen, Quellen aus ihrem Kontext zu reißen, um deren Unverständlichkeit zu belegen, stellt doch eine zweifelhafte Methode der Argumentation dar.

⁹⁴siehe Seite 119.

⁹⁵Edward Granville Browne (1862-1926) war Orientalist und wird von MacEoin (1992) als Pionier in der Katalogisierung, Identifizierung und Beurteilung der vielfältigen und äußerst zerstreuten Texte der Bābīya bezeichnet. Das *Nuqta al-kāf* ist eine kontrovers diskutierte früheste Geschichtsschreibung über die Bābīya, welche Browne 1910 editierte.

4.3 Das Erbe Faḍlallāhs

In den Jahrhunderten nach seinem Tod wurde Faḍlallāhs Methode der Interpretation von verschiedenen Bewegungen aufgenommen, ohne dass dabei seine eschatologischen Vorstellungen übernommen wurden. Seine Lehre wurde von den etablierteren islamischen Ausrichtungen häufig als prototypisch für die islamische Häresie betrachtet. Namentlich nahm der sufische Bektashi-Orden Teile seiner Lehre auf, was für das osmanische Reich als Beweis für deren häretische Tendenzen galt. Faḍlallāhs Gedanken wurden bis in die Moderne hinein unterschiedlichst interpretiert: einmal als eine grundsätzlich subversive Lehre; dann wurden die Ähnlichkeiten zur Person Jesu herausgestrichen; regional bedingt wurde auch die Betonung der persischen Sprache herausgestrichen; bis hin zur marxistischen Lesart als Kämpfer gegen das feudalistische System.⁹⁶

Im Iran überlebten Faḍlallāhs Ideen in verschiedenen Bewegungen und fanden schließlich auch wieder Ausdruck in den Vorstellungen von Šīrāzī, dem Bāb.⁹⁷ Im osmanischen Reich fielen sie besonders nach der Rückeroberung Konstantinopels durch Mehmet 1453 auf fruchtbaren Boden. Der osmanische Staat breitete sich damals in etwa gleichzeitig in Anatolien aus, wie der Bektashi-Orden ebenfalls eine stetig wachsende Anhängerschaft verzeichnen konnte. Der Orden verfügte allerdings bereits über einen relativ gefestigten ideologischen Untergrund, so dass die Einflüsse aus der Lehre Faḍlallāhs stets eher marginal blieben. Der Orden nahm aber auch schiitische Inhalte in seine Lehre auf und wurde so verdächtigt, mit der rivalisierenden iranischen Dynastie der Safawiden zu sympathisieren.⁹⁸

Bereits seit dem 16. Jahrhundert wurde die Zuschreibung *hurūfī* immer stärker zu einem allgemeinen Vorwurf der Häresie. Es gab im osmanischen Reich aber auch noch andere Gruppen, welche die Ideen Faḍlallāhs aufgenommen hatten, allerdings schien sich die Auseinandersetzung gegen Ende des 19. Jahrhunderts hauptsächlich auf die Bektashis zu konzentrieren.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts zu einer Zeit militärischer Reformen wurde der Bektashi-Orden im osmanischen Reich verboten. Im modernen säkularen türkischen Staat scheint diese Diskussion abgeklungen zu sein und weder Bektashis noch andere Sufis scheinen sich mit Faḍlallāhs Ideen mehr seriös auseinanderzusetzen.⁹⁹

Es sind in Faḍlallāhs Überzeugungen zwei markante Punkte auszumachen, die seine Ideen von etablierteren Lehrmeinungen abhebt. Einerseits sind dies seine Argumente gegen eine wörtliche Interpretation der Texte, wodurch er auch den Weg

⁹⁶Bashir 2005, 110f.

⁹⁷Bashir 2005, 114.

⁹⁸Bashir 2005, 115-119.

⁹⁹Bashir 2005, 121f.

hin zu einer völligen Neuinterpretation der Überlieferung öffnete und im weiteren Sinne so auch den Weg für eine neue Offenbarung frei machte. Andererseits brach er fundamental mit der arabischen Sprache, indem er seine eigenen Schriften teilweise sogar in seinem eigenen persischen Dialekt formulierte.¹⁰⁰

Andererseits verstand sich Faḍlallāh selbst als Muslim – er bezog sich beispielsweise auf die Imame gemäß der Tradition der Zwölfer-Schia und Bashir (2005) betrachtet seine Ideen eher als Zeugnis der Vielfältigkeit des Islams.¹⁰¹ In unserem Buch aus Ägypten von 1996 reicht es aber offensichtlich aus, die Ḥurūfiya ein einziges Mal explizit zu nennen, um den Vorwurf der Häresie zum Ausdruck zu bringen.

¹⁰⁰Bashir 2000, 291.

¹⁰¹Bashir 2005, ix, 8.

5 Die *da^cwa*

5.1 Semantik des Begriffs

Die Wurzel des Wortes *da^cwa* kann in ihrem Grundstamm *da^cā* mit «rufen, herbeirufen, einladen, auffordern oder veranlassen» wiedergegeben werden; aber auch mit «jemanden mit einem Namen benennen, jemandem Gutes oder Böses wünschen» sind mögliche Übersetzungen. Das Nomen *da^cwa* stellt dem entsprechend die einmalige Ausführung dieser Handlung dar und wäre mit Ruf, Aufruf, Aufforderung, Einladung oder Wunsch ins Deutsche zu übertragen. Im religiösen Kontext bezeichnet die *da^cwa* die Einladung Gottes und der Propheten an die Menschen, die wahre Religion anzunehmen. Der Begriff wird aber auch für die Aufforderung, sich der spirituellen wie politischen Autorität von Personen oder Personengruppen unterzuordnen, verwendet. *Da^cwa* erfährt zudem eine semantische Erweiterung, die den Inhalt dieser Einladung erfasst und steht auch für *sunna* (Tradition), *šarī^ca* (religiöses Gesetz) oder *dīn* (Religion).¹⁰²

5.2 Falsche Zeugen

Im vorliegenden Buch taucht die Wurzel *d-^c-w* in vielfältiger Bedeutung in Erscheinung. Im Kapitel mit der Überschrift «*Die Werke des al-Bahā'*» als Imperativ des Grundstamms in einem Koranzitat:

{Und wenn ihr hinsichtlich dessen, was wir auf unseren Diener (das bedeutet den Propheten Gottes, Gott segne ihn und spende ihm Heil) als Offenbarung herab gesandt haben, in Ungewissheit seid (das heißt Zweifel), dann bringt doch eine Sure gleicher Art bei und ruft [*'ud^cū*], wenn anders ihr die Wahrheit sagt, an Gottes Statt eure Zeugen an! (das bedeutet: ruft [*nādū*] diejenigen, die ihr als gottlose Helfer betrachtet, damit sie euch die Augen auf den Widerstand lenken) Wenn ihr das nicht tut – und ihr werdet es nicht tun –, dann macht euch darauf gefasst, dass ihr in das Höllenfeuer kommt, dessen Brennstoff Menschen und Steine sind, und das für die Ungläubigen bereitsteht.} (Koran 2:23-24)¹⁰³

¹⁰²EI², siehe *Da^cwa*.

¹⁰³Die Übersetzung der Koranstelle orientiert sich an derjenigen von Paret (2004). Um die Lesbarkeit in der vorliegenden Analyse zu erleichtern, habe ich von ihm eingeführten Kommentare allerdings nicht wiedergegeben und leichte Änderungen vorgenommen. Die, in der hier zitierten Stelle vorzufindenden Klammern sind Bemerkungen, die vom Autor selbst der Koranstelle hinzugefügt worden sind. Sie dienen offensichtlich der Erläuterung der Stelle für unkundige Leser oder Leserinnen. Vielleicht ein Hinweis darauf, dass das intendierte, adressierte Publikum nicht nur im gelehrtem theologischen Umfeld zu suchen ist. Vgl. Pink 2003, 324f. Zur zitierten Stelle siehe Seite 149.

Mit Zeugen sind hier die falschen Zeugen gemeint. Dies sind entweder Götzen, die anstelle Gottes angebetet werden oder diejenigen, die diese Götzen anbeten. Diese Zeugen anzurufen, ist eine Herausforderung Gottes an diejenigen, die über den göttlichen Ursprung des Korans im Zweifel sind bzw. nicht daran glauben. Die Herausforderung basiert auf der Überzeugung, dass der Koran unnachahmlich ist und deswegen nicht von Menschen gemacht wurde, sondern göttlichen Ursprungs sein muss. So ist denn auch das folgende «und ihr werdet es nicht tun» zu verstehen: es kann keinem Menschen gelingen etwas ebenbürtiges zu schaffen. In anderen Übersetzungen, wird die Stelle auch mit «But if you fail to do this – and you will most certainly fail ...»¹⁰⁴ oder «But if ye cannot – And of a surety ye cannot ...»¹⁰⁵ übersetzt. Diejenigen, welche bei der Herausforderung die Unwahrheit vertreten, kommen in die Hölle, und dies im vorliegenden Fall mit Sicherheit, weil sie niemals eine dem Koran ebenbürtige Sure angeben können.¹⁰⁶

Es werden hier also falsche Zeugen auf- oder angerufen. In analoger grammatischer Verbindung mit einem Objekt, zu welchem (oder welches) eingeladen wird, finden wir im vorliegenden Buch die Wurzel *d-^c-w* gut ein Dutzend Mal vor. Die Subjekte sind in diesen Fällen zentrale Figuren der Bābīya oder Bahā'īya, welche zur Abschaffung der islamischen Gesetze, zum Ablegen des Schleiers durch die Frau oder zur Unzucht aufrufen. Es wird klar und eindeutig darauf hingewiesen, dass die Bahā'īya wie auch die Bābīya, dem Islam fundamental widersprechen. Wie schaut nun aber dieser Vorwurf im Detail aus?

5.3 Die Lüge gegen Gott

In Verbindung mit der *da^cwa* ist grundsätzlich häufig die Rede von der Lüge (*kidb* oder auch *'ifk*). Im Kapitel «*Der Lebenslauf des al-Bahā'*»¹⁰⁷ häuft sich das Auftreten der Wurzel *d-^c-w*. Al-Bahā' und dessen Bruder Şubḥ Azal sollen sich der *da^cwa* des Bāb angeschlossen haben, nachdem sie deren Inhalte bereits kannten; in diesem Sinne wider besseren Wissens. Die Inhalte sind ketzerisch, (den Islam) zersetzend. Die gewählte Sprache vermittelt eine Dynamik, der sich die beiden in Eile hingaben; von Liebe (*ḥubb*), Leidenschaft (*šajāf*), Zuneigung (*muyūl*) und Hingabe mit Leib und Seele (*tafānin*) ist die Rede. Diesen Begriffen steht allein die Ernsthaftigkeit des Islams gegenüber. Danach sollen alle drei – der Bāb, Bahā'ullāh und Şubḥ Azal – einen Bund über den Unglauben geschlossen haben. Die *da^cwa* steht hier als

¹⁰⁴Mawdūdī 1988, 54.

¹⁰⁵Ali o.J., 21.

¹⁰⁶vgl. dazu Paret 1977, Sure 2,23; Khoury 1990, 205f; Die Bedeutung des Qur'āns 1998, 12f; Mawdūdī 1988, 54; Ägypten et al. 1999, 9; Ali o.J., 21.

¹⁰⁷siehe ab Seite 139.

ein (menschlicher) Beschluss. Es wird ein Vertrag geschlossen, um die Menschen zu dieser *da ʿwa* aufzurufen, deren Inhalte als Lüge (*'ifk*) bezeichnet werden.¹⁰⁸

An anderer Stelle in diesem Kapitel streiten sich die Brüder Şubḥ Azal und Bahā'ullāh darüber, wer Nachfolger vom Bāb sein soll und auch, wer das Buch *al-Iqān* geschrieben haben soll. Ein Streit, in dem sie sich beschimpften und versucht haben sollen, sich gegenseitig zu vergiften. Nur die türkische Regierung habe es noch geschafft, die Streithähne zu trennen, indem sie den einen nach ʿAkkā und den anderen nach Zypern verbannte. Die beiden werden an dieser Stelle als sich zankende Kinder dargestellt.¹⁰⁹

Dem oben genannten Koranzitat (2:23-24) geht ein Vergleich voraus, wo drei kurze Passagen aus dem Buch *al-Aqdas* dem Koran gegenübergestellt werden.¹¹⁰ Damit soll herausgestrichen werden, dass Bahā'ullāh den Koran nur kopiert haben soll. Vorweggenommen wird das Versagen dieser Kopie. Sie wird als ein Versuch dargestellt, sich die Bedeutung des Korans anzueignen, Gott seine Rede zu entreißen, bzw. sie zu stehlen. Noch einmal wird auf das verheerende Scheitern dieses Versuches hingewiesen. An verschiedenen Stellen im Buch wird dazu zweimal dieselbe Stelle aus dem Koran zitiert:

{Und wer ist frevelhafter, als wer gegen Gott eine Lüge ausheckt oder sagt: «Mir ist (etwas als Offenbarung) eingegeben worden», während ihm nichts eingegeben worden ist, und wer sagt: «Ich werde etwas herabsenden, das dem was Gott herabgesandt hat, gleich ist»? Wenn du (doch) sehen würdest (dereinst am Tag des Gerichts), wenn sie Frevler in den Abgründen des Todes schweben, während die (Todes)engel ihre Hand (nach ihnen) ausstrecken (mit den Worten): «Gebt eure Seele heraus!» Heute wird euch mit der Strafe der Erniedrigung dafür vergolten, dass ihr (zeitlebens) die Unwahrheit gesagt und seine Zeichen hochmütig abgelehnt habt.} (Koran 6:93)

Ein erstes Mal taucht das Zitat vollständig im Kapitel «*Die Überzeugungen der Bābīya*» in Zusammenhang mit dem Glauben an die Göttlichkeit des Bāb auf. Ein weiteres Mal wird der erste Teil des Buches über die Bābīya mit dem ersten Drittel der Stelle beendet. Der Bāb wird abschließend als «negatives Element der Zerstörung der islamischen Gesetze»¹¹¹ bezeichnet. An anderen Stellen wird er als einer dargestellt, der Lügen gegen Gott ausheckte oder Lügenerzählungen verbreitete, um das Bild des Islams zu entstellen.¹¹² Die Lüge tritt bisweilen in Widersprüchen in

¹⁰⁸siehe Seite 140.

¹⁰⁹siehe ab Seite 141.

¹¹⁰siehe ab Seite 148.

¹¹¹siehe vollständig zitierte Stelle Seite 89.

¹¹²siehe Seite 113.

den Lehren der Bābīya wie der Bahā'īya «klar zu Tage»¹¹³. Belege für die Eindeutigkeit der Lüge sind an dieser Stelle die Vorwürfe Bahā'ullās gegenüber Ṣubḥ Azal hinsichtlich der Tatsache, dass der Bāb diesen zuvor testamentarisch als Stellvertreter bestimmt habe und Bahā'ullāh dieser Verfügung widerspreche, wenn er sich als den Nachfolger des Bāb bezeichne.

In Zusammenhang mit *da'wa* als «Mission»

Der Journalist, Islamwissenschaftler und Politologe Florian Harms (2007), der die islamische Missionstätigkeit im *Cyberspace* untersucht, stellt den Begriff der *da'wa* ins Zentrum seiner Analyse. Er betrachtet den Begriff im Bedeutungshorizont der «Übermittlung religiöser Inhalte»¹¹⁴ In diesem Sinne wäre der Begriff mit Mission wiederzugeben. Die Adressaten der islamischen *da'wa* sind laut Harms – dies im Gegensatz zu einem christlichen Verständnis – nach wie vor mehrheitlich im «inneren» der Glaubensgemeinschaft angesiedelt. Damit ist einerseits die Bekehrung andersdenkender Muslime, andererseits die Rückführung nachlässiger Muslime auf den rechten Weg gemeint. Dies steht in Zusammenhang mit der Auseinandersetzung mit Materialismus, Säkularismus und einhergehender Indifferenz gegenüber der Religion, aber auch mit der Gegnerschaft zum modernen Staatswesen in den islamischen Ländern, das in Kontinuität mit dem westlichen Kolonialismus betrachtet wird.¹¹⁵

Im vorliegenden Buch wird an einer Stelle explizit auf die protestantische Mission Bezug genommen, und in welchem Verhältnis sie zur Methode der Bahā'īya steht.¹¹⁶ Darauf, wie die protestantische Mission gestaltet sei, wird allerdings gar nicht eingegangen, sondern nur auf den einzigen Unterschied, welchen die Methode der Bahā'īya zu ihr hat:

[...] الداعي البهائي يحاول أن يلونك بلون البهائية عند أول بادرة تبدر منك.

[...] Der Propagandist der Bahā'īya versucht, dich bei der ersten Regung, welche dir entfährt, mit der Farbe der Bahā'īya zu schminken.¹¹⁷

Der Bahā'ī verfärbt sich nicht nur selbst mit allen Religionen (*yatalawwanu 'alā kulli l-'adyān*)¹¹⁸, er schminkt (wörtlich: färbt) auch dich mit der Farbe der Bahā'īya (*yulawwinuka bi-lawni l-bahā'īya*). Er stellt Fangfragen, um den Befragten zu über-

¹¹³siehe Seite 150.

¹¹⁴Harms 2007, 31.

¹¹⁵Harms 2007, 51.

¹¹⁶siehe ab Seite 153: «Die Methoden der Bahā'īya beim Aufruf zu ihrer religiösen Lehre».

¹¹⁷siehe Seite 154.

¹¹⁸siehe Seite 150.

zeugen, dass dieser bereits Bahā'ī sei. Ständig würde er sich anpassen, um der Situation entsprechend argumentieren zu können:

[...] إننا نلمس بوضوح تام أن البهائي يتظاهر بأنه مسلم بين المسلمين، ونصراني بين النصارى وبوذي بين البوذيين، ويهودي بين اليهود، وإذا كان البهائي في بلاد الشرق ادعى أنه يتبع عقيدة تسابير روح العصر الحديث وتصلح للزمن الحاضر والأزمان التالية، وإذا كان موجوداً في بلاد الغرب ادعى أن حضارتهم أفضل من حضارة الشرق وأن مذهبهم أكثر عصرية وحضارة وتقدماً من الشرقيين، وأن عقائدهم العصرية تنفق مع الدعوة البهائية.

[...] Wir bemerken in vollständiger Klarheit, dass der Bahā'ī unter Muslimen vorgibt, ein Muslim, unter Christen ein Christ, unter Buddhisten ein Buddhist und unter Juden ein Jude zu sein. Wenn der Bahā'ī in den Ländern des Ostens war, behauptete er, dass er eine Glaubenslehre befolgt, die mit dem Geist der modernen Epoche übereinstimmt und zur gegenwärtigen Zeit und der darauf folgenden passt. Wenn er im Westen war behauptete er, dass dessen Kultur besser sei, als diejenige aus dem Osten, dass dessen religiösen Lehren zeitgemäßer und den Orientalen gegenüber fortgeschrittener seien, und dass dessen moderne Überzeugungen mit der Lehre der Bahā'īya übereinstimme.

Zu Beginn dieses Kapitels «*Die Methoden der Bahā'īya beim Aufruf zu ihrer religiösen Lehre*» tritt die Wurzel *d-^c-w* in zwei verschiedenen Bedeutungen in Erscheinung. Einmal in der bereits diskutierten Variante in Form der *da^cwa*, bzw. des *al-dā^ciy*, dem «Träger der *da^cwa*», dem Propagandisten oder (islamischen) Missionar¹¹⁹. Dann aber zusätzlich als Nomen *da^cwā* und in ähnlicher Bedeutung als Ableitung im VIII. Stamm: *'iddi^cā'*. Diese letzteren Formen drehen sich um den semantischen Gehalt, der in deutscher Sprache mit Behauptung, Anspruch aber auch Anklage oder Vorwurf auszudrücken wäre. Der Aufruf (*da^cwa*) zu ihrer Religion, bzw. die Methode dazu, wird zunächst als «fälschliches Flickwerk» (*tafīq*) und Kompromiss (*tawfīq*) zwischen den verschiedenen Religionen beschrieben. Dies sei aber nicht die Wahrheit sondern nur ein «Vorwand»; wie die Stelle ganz treffend in der hier vorliegende Wendung *bi-da^cwā* wiedergegeben werden kann.¹²⁰ Dies bringt eine verborgene Intention gut zum Ausdruck, wie sie an dieser Stelle beabsichtigt ist. Dabei scheint die Benutzung derselben Wurzel kein Zufall zu sein, wie auch im folgenden Absatz der VIII. Stamm des Verbuns als «behaupten» noch zweimal benutzt wird, wohl in semantischer Nähe zur *da^cwa* als der falsche Auf- bzw. An-

¹¹⁹Für die christliche Mission wird der Begriff *tabšīr* verwendet; vgl. Harms 2007, 42.

¹²⁰siehe die vollständig zitierte Stelle Seite 88.

ruf. Die wahre Absicht sei denn auch, die eigenen Überzeugungen zu verbreiten und andere zu vernichten.

Diese bewusste Täuschung kommt in der Offenlegung der Korrespondenz zwischen ‘Abd al-Bahā’ und einem seiner «Propagandisten» noch einmal klar zur Sprache:

الحكمة ضرورية، والاحتياط لازم، ولا ترفعوا الحجاب أمام كل أحد، بل
كلموا النفوس المستعدة للقبول، ولا تتحدثوا عن العقائد مطلقاً، بل حدثوا عن
تعاليم الجمال المبارك.

Weisheit ist notwendig und Vorsicht nötig. Lüftet den Schleier vor niemandem! Vielmehr spricht die Seelen an, die zur Zustimmung bereit sind! Unterhaltet euch auf keinen Fall über die Glaubensdoktrinen! Unterhaltet Euch vielmehr über die Lehren der gesegneten Schönheit!¹²¹

Die Täuschung (*hada* °) ist ein häufiges Motiv: Dass die Bahā’īya den Islam in seinen Grundsätzen und seiner Moral stärken wolle, soll ‘Abd al-Bahā’ dem «bekannten Denker» Ārslān Šakīb versichert haben.¹²² Auch Muḥammad ‘Abduh ist einer der getäuscht und erst später von Muḥammad Rašīd Riḍā über die Wahrheit unterrichtet worden sei. ‘Abd al-Bahā’ wird dabei als «äußerst schlauer Führer» (*al-za °im al-dāhiya*) bezeichnet. Die Täuschung sei so erfolgreich gewesen sein, dass Muḥammad ‘Abduh sogar eine Zeit lang die Lehre (*da °wa*) der Bahā’īya verbreitet habe.¹²³

Zentrales Moment hierbei ist, dass die Lehre zum Täuschen echt aussieht, obwohl bei genauer Betrachtung die Unzulänglichkeit klar erkennbar sei. Dieses Element lässt sich auch in den historischen Vorwürfen gegen die Ismailiten wiederfinden.¹²⁴

Lüge versus Unwissenheit

Die Lüge taucht meist in Verbindung mit dem Irrtum oder Unwissen auf. So wird einem jeden, der die Texte der Bābīya oder der Bahā’īya liest, unmittelbar klar, um welche Lüge und welches Unwissen es sich dabei handle. In einem Zitat von Ġalāl al-Dīn Šams Aḥmadī von mangelnder Scham über die Behauptungen der Bahā’īya gesprochen. Er tut dies im Zusammenhang damit, dass sie die göttliche Macht von al-Bahā’ anrufen (*yad °ūna ’ulūhīyata l-bahā’*).¹²⁵ Es befinden sich hier auch Andeutungen, die der Irritation darüber Ausdruck verleihen, warum denn die Bābī und Bahā’ī ihren klaren Irrtum nicht erkennen.

¹²¹siehe Seite 154.

¹²²siehe ab Seite 154.

¹²³siehe Seite 155.

¹²⁴Henderson 1998, 166.

¹²⁵siehe Seite 131.

Unwissenheit hält ^cAmir al-Nağğār dem Bāb wie Bahā'ullāh häufig und gerade auch in Hinsicht ihres sprachlichen Stils vor. Hierbei wird von dürftigem Stil, schwachem Arabisch oder auch überschwänglicher Dummheit gesprochen. Die Unwissenheit selbst wird als schändlich beschrieben, die verheimlicht werden will.¹²⁶ Begrifflichkeiten der Lüge oder der List sind aber weit häufiger und weit ausgeprägter. Offenbar schützt das Unwissen nicht, um dem Vorwurf der böartigen Intention zu entgehen:

إن شريعة البهاء وضعها واحد من أعدى أعداء الإسلام في محاولة خبيثة
لهدم قواعد الدين الحق وشريعته العظيمة.

Das Gesetz von Bahā'ullāh ist von einem der schlimmsten Feinde des Islams vorgelegt worden; in einem böartigen Versuch, die Überzeugungen der wahren Religion und deren edle Gesetzgebung zu zerstören.¹²⁷

5.4 Das System der ismailitischen Mission (*da^cwa*)

Auch die Ismā'īliya kannte ein äußerst ausgeprägtes System der *da^cwa*. Mehrere Quellen weisen zum ersten Mal Mitte des 9. Jahrhunderts auf das Auftreten des «Rufes zur Wahrheit» (*da^c watu l-ḥaqq*) hin. Dieser Ausdruck ist derjenige, den die frühen Ismailiten selbst für die Verkündung ihrer Lehre benutzten. Zugeschrieben wird diese erste Tätigkeit zur Verbreitung des Glaubens einem gewissen ^cAbdallāh al-Akbar aus der heute im Iran liegenden Gegend Ḥūzistān. Er sandte mehrere Rufer (*dā^c ī*, pl. *du^c āt*) aus, die für die Lehre und den zu erwartenden Mahdī warben. Noch während dessen Lebzeiten gründete einer der Rufer eine Gemeinde in mehreren Dörfern nahe Kufa im heutigen Irak. Dort sammelte er Vorräte und Waffen, um sich für das Kommen des Mahdi zu rüsten. Ein weiterer Rufer wurde nach Rey, ebenfalls im heutigen Iran geschickt, um dort andere Schiiten von der ismailitischen Lehre zu überzeugen. Gegen Ende des 9. Jahrhunderts wurde auch im Jemen zur neuen Lehre aufgerufen und von einer ausgebauten ehemaligen Burgruine zum heiligen Krieg gegen den Fürsten ausgerufen. Aber auch in Algerien konnte die Lehre Fuß fassen. All diese ismailitischen Gemeinden formierten sich um Rufer der «Religion der Wahrheit» (*dīnu l-ḥaqq*). Sie bauten ihre Basen zu sogenannten «Stätten der Auswanderung» (*dāru l-ḥiğra*) aus, die sie befestigten. Ihr Ziel war der Sturz des abbasidischen Kalifats, weswegen die Verbreitung der Lehre wie die Organisation der Gemeinde konspirativ von statten ging.

Diese konspirative und klandestine Arbeit der Ismailiten findet ihre Fortsetzung ebenfalls während der Zeit als die Lehre innerhalb des Fatimidenreichs (969-1171) in

¹²⁶siehe ab den Seiten 129 und 145.

¹²⁷Im Anhang nicht wiedergegeben.

Nordafrika bis nach Syrien und in die arabische Halbinsel hinein über ein staatliches Fundament verfügte. Ausserhalb des Machtbereichs der Fatimiden wurde die *da'wa* weiterhin im Versteckten weitergeführt. In dem untersuchten Buch von 'Amir al-Nağğār finden sich nur seltene Anspielungen auf diese Art der Propagierung der Lehre der Bahā'īya in direkter Verbindung mit der Ismā'īliya. Auffallend ist allerdings, dass der Zusammenhang zur Auflehnung und zum bewaffneten Kampf öfter hergestellt wird. Eine parallel anmutende Darstellung findet sich beispielsweise in der expansionistischen Vorgehensweise Bušrū'īs, wonach das Ziel darin bestanden habe, Anhänger zu sammeln und zu konzentrieren, um dann sobald als möglich militärisch gegen den iranischen Staat vorzugehen.¹²⁸

Neben Bemerkungen, welche die Bücher der Bābīya wie Bahā'īya als leeres Gerede disqualifizieren, wird Bušrū'ī in dem ihm gewidmeten Kapitel als Sohn aus unbekannter, armer Familie eingeführt. Zu seiner Funktion innerhalb der *da'wa* entnehmen wir:

وكان الملا حسين البشروي الخراساني أبرز الرجال الذين أرسلهم الباب
للتبشير بدعوته.

Al-Mullā Ḥusayn al-Bušrū'ī al-Ḥurāsānī war der herausragendste der Männer, welche der Bāb aussandte, seine Lehre zu verkünden.¹²⁹

Der Autor gibt ein gewisses Unverständnis zum Ausdruck, wie es den Bābīya überhaupt gelingen konnte, so viele Anhänger für die Lehre zu begeistern. Dann folgt:

وقد استطاع ملا حسين البشروي الخراساني أن يجمع عدداً لا بأس به من
هؤلاء الذين يؤمنون بالخرافات ولما اجتمع حوله عدد كبير ممن اعتقدوا
بالباية، بدأ يحارب الدولة الإيرانية، ويحاول بسط نفوذ الباية في كل مكان.

Es gelang dem Mullā Ḥusayn al-Bušrū'ī al-Ḥurāsānī eine ganz beträchtliche Anzahl derer zusammen zu bringen, die an diese Märchen glaubten. Als sich eine große Zahl derer um ihn scharten, die an die Bābīya glaubten, begann er den iranischen Staat zu bekämpfen und überall den Einfluss der Bābīya ausdehnen zu versuchen.

Darauf soll er seinen Männern das Paradies versprochen haben, sollten diese in der Schlacht ihr Leben verlieren. Im Jahre 1265 nach der Hidschra (1848) hätten sie leidenschaftlich gegen die zu dieser Zeit nicht vollzähligen Truppen des Schahs gekämpft und viele Opfer verursacht. Diese Ereignisse sollen die Herzen der Menschen entsetzt haben, welche um ihre Religion, Seelen und Besitztümer bangt haben

¹²⁸siehe Seite 114.

¹²⁹siehe Seite 114.

sollen. Ein großes Heer sei vom Schah entsandt worden, um Bušrū'ī in seiner Burg, wo er sich verschanzte, zu schlagen. Schließlich sei es gelungen, ihn tödlich zu verletzen. Die Aufständischen sollen darauf überwältigt worden sei, da sich kein ebenso fähiger militärischer Befehlshaber mehr fand, welcher den Truppen des Schahs hätte widerstehen können. Bušrū'ī soll voller Eifer verbissen bis an sein Ende gekämpft haben. Darauf wird das Kapitel mit einem Koranzitat beschlossen:

{Das ist die jenseitige Behausung. Wir bestimmen sie für diejenigen, denen der Sinn nicht danach steht, im Land mächtig (und gewalttätig) zu sein und Unheil anzurichten. Das Ende fällt (dereinst) zugunsten derer aus, die gottesfürchtig sind.} (Koran 28:83)

Das Unheil (*fasād*) wird im Koran durchwegs als von menschlichen Übeltätern ausgehend behandelt. Gottlose stören die geschaffene Ordnung, indem sie Unheil anrichten, was wohl am ehesten mit der Störung der sozialen und politischen Ordnung verstanden werden kann.¹³⁰ Die Gottesfürchtigen, welche dereinst Eingang ins Paradies finden werden, stehen dem Streben nach (sozialer oder politischer) Macht und insbesondere der gewaltvollen Durchsetzung dieses Bestrebens in Form von Aufruhr und Kriegen diametral gegenüber.

Auch an anderer Stelle, im Kapitel über Bārfurūšī, wird derselbe militärische Konflikt ein zweites Mal erwähnt mit dem Zusatz, dass Bušrū'ī in einem Dorf die Alten, Kinder, Jugendlichen und Frauen abgeschlachtet und das Dorf niedergebrannt haben soll. Zuvor im Kapitel über den Bāb selbst wird ein weiteres Mal auf die Entsendung Bušrū'īs hingewiesen und diese mit der Zahlenmystik in Verbindung gebracht:

واختار [الباب] ثمانية عشر من أتباعه وأطلق عليهم لفظ «حي» لأن مجموعها بحساب الجمل ثمانية عشر، وأرسلهم لنشر مذهبه في أنحاء إيران المختلفة.

Der Bāb wählte 18 von denen aus, die ihm folgten und verlieh ihnen die Bezeichnung «*ḥayy*» [etwa: lebendig], weil ihre Gesamtheit gerechnet nach den Zahlenwerten der Buchstaben 18 ergibt. Er entsandte sie in verschiedene Gegenden im Iran, um seine Lehre zu verbreiten.¹³¹

Nach dem Text von ^cĀmir al-Nağğār steht nun also außer Zweifel, dass das unterstellte mörderische Gemetzel in untrennbarem Zusammenhang mit der quasi offiziellen *da'wa* der Bābīya steht. Auch schwingen immer wieder mystische Tendenzen um diese *da'wa* im Raum. An späterer Stelle im Buch wird sie auch wieder mit

¹³⁰Paret 1977, Sure 2,11f.

¹³¹siehe Seite 117.

derjenigen der Gruppen der Bāṭinīya verglichen und darauf hingewiesen, dass niemals die wahre Lehre unterrichtet werde, sondern diese den Menschen vorenthalten würde. Neben oben bereits zitierter Stelle, dass die Glaubensdoktrinen auf keinen Fall mitgeteilt werden dürften, finden wir:

أما بالنسبة للذين لا يعرفون شيئاً عن البهائية من عامة الناس فكان البهائيون يرددون في عقولهم «إن البهاء مجدد، فإن آمنوا نقلوهم إلى الخطوة الثانية - ، وهي أن البهاء جاء بشريعة جديدة». . ولا فرق بين أساليب الفرق الباطنية القديمة في الدعوة لباطنيتها وبين البهائيين المعاصرين، ولقد ربي البهاء ابنه عباس أفندي على استخدام هذا الأسلوب في التدرج نحو استقطاب عضو جديد إلى حظيرة البهائية.

Hinsichtlich derer aus der breiten Masse, die nichts über die Bahā'īya wussten, so sagten die Bahā'ī ihnen immer und immer wieder [in ihre Köpfe], «dass Bahā'ullāh ein Erneuerer sei und wenn sie das glaubten, gingen sie mit ihnen einen Schritt weiter und sagten, dass Bahā'ullāh ein neues Gesetz bringe.» Es gibt keinen Unterschied zwischen den Methoden der alten Gruppen der Bāṭinīya im Aufruf für deren innere Lehre und den gegenwärtigen Bahā'ī. Bahā'ullāh hat [auch] seinen Sohn °Abbās Effendi darin unterrichtet, diese Methode zu benutzen, angesichts einer allmählichen Herausbildung eines neuen Feindes innerhalb der Bahā'īya.

132

Im hierarchischen System der Ismailiten wurde nur sehr wenigen anvertraut, wer der tatsächliche Imam war, und diese waren zur Verschwiegenheit verpflichtet. Ebenso wurden die Inhalte der Lehre nicht allen offenbart. Dies geschah stufenweise, wobei immer tiefer in die Lehre bishin zu ihrem letzten Kern eingeführt wurde.¹³³ Ebenso wird in die Lehre der Bābīya wie der Bahā'īya laut untersuchtem Text nur in abgestufter Form eingewiesen. Dabei wirken die Glaubensinhalte allmählich auf den Verstand der Menschen. In zwei Stufen werden demnach die Menschen zunächst langsam dahin bewegt, bis ihnen der tatsächliche Sachverhalt dargelegt würde. Dieser besteht hier im neuen Gesetz Bahā'ullās, was den klaren Abfall vom Islam impliziere. Als straff organisierte und missionarische Gruppe nach Vorbild der legendenhaften Ismailiten wird die Bahā'īya auch durch die Nennung aller ihr nahestehender Personen als «Propagandisten» (*dā'iy*, bzw. *dā'īya*) in diesen «ismailitischen» Zusammenhang gestellt. Sollten gewisse Autoren zitiert werden und nicht als «Propagandisten» geführt werden, so sind sie meist «Geschichtsschreiber» (*mu'arrih*) der Bābīya oder Bahā'īya,¹³⁴ und stehen so stets in einem funktionalen

¹³²siehe Seite 155.

¹³³Halm 1988, 202-204.

¹³⁴siehe beispielsweise Seite 112.

Verhältnis zur *da'wa*.

Die Methoden der Bāṭiniya und der Bahā'īya werden gleichgesetzt und zusätzlich ein Grund angeführt, weswegen diese Methode gewählt worden sei. Ein innerer Feind wird hierzu angegeben, allerdings mit keinem weiteren Worte ausgeführt, um wen es sich dabei handeln könnte. Als Essenz des Absatzes bleibt die Behauptung stehen, dass die Bahā'īya sich konspirativer, der protestantischen Mission ähnelnde Methoden bediene, da sie von innen her bedroht sei. Weder wird ausgeführt worin sich diese Methoden gleichen, noch was der angesprochene Grund für die Wahl dieser Mittel konkret gewesen sei.

6 Die Šayhīya

Wir rücken nun immer näher an die Zeit der Konstituierung der Bābīya heran, welche aus einer Spaltung der Bewegung, die als Šayhīya oder auch Kašfīya bezweichnet wird, hervor. Letztere steht im Zusammenhang eines größeren Umbruchs der iranischen Geschichte, während dessen sich Ende des 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Rechtsschule der Uṣūlīya durchsetzte und sich in weiterer Folge der Klerus der Rechtsgelehrten des aktuellen Irans herausbildete. Diese Schule der Uṣūlis vertritt die Ansicht, dass der schiitische Rechtsgelehrte durch einen von Vernunft geleiteten Prozess des Argumentierens und Schließens zu Rechtsgutachten gelangt, welche durch die Anerkennung durch andere anerkannte Rechtsgelehrte allgemeine Gültigkeit erlangt. Diese selbständig, durch die Qualifikation des Gelehrten verbindliche Entscheidungsfindung wird *ig̃tihād*, der Rechtsgelehrte *muğtahid* genannt. Dieser juristische Klerus formierte sich unter den Qāğāren (1796-1925) zur etablierten schiitischen Lehrmeinung. Dabei entstand eine Hierarchie unter den Rechtsgelehrten, wobei sich die ungebildeten Gläubigen, den einfachen Geistlichen unterwerfen, welche in weiterer Rangfolge schlussendlich alle den Großajatollahs unterstehen, bzw. einer einzigen «bevollmächtigten Instanz» (*marğa^c al-taqlīd*) zu folgen haben.¹³⁵

Die Uṣūlis stellen ursprünglich eine Weiterentwicklung der Lehre der Aḥbārīya dar, welche die Verwendung der Vernunft ablehnte und sich bei der Rechtsfindung rein auf die textliche Überlieferung stützte. Mit dieser Einstellung ging auch einher, dass die Aḥbāris sich wenig bis gar nicht in weltliche, sprich soziale, politische oder wirtschaftliche Belange einmischten. Die «Offenheit» der Uṣūlis gegenüber gesellschaftspolitischen Angelegenheiten, scheint maßgeblich für die Durchsetzung deren Lehre verantwortlich zu sein. So vermochten diese ihren Einfluss immer weiter auszubreiten, wurden aber zunehmend auch in machtpolitische wie militärische Konflikte verwickelt.¹³⁶

Das Erstarken einer einzigen Lehrmeinung verdrängte eine Vielfalt an imamitischen Strömungen des safavidischen Irans des 16. und 17. Jahrhunderts. Neben den «kanonistischen Juristen», welche sich in Aḥbāris und Uṣūlis teilten, koexistierten damals – nicht immer friedlich – der Sufismus der Derwischorden oder auch die gnostische Theosophie der Schule von Isfahan.¹³⁷

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts begann dann die erste zentrale Figur der Šayhīya Šayḥ Aḥmad al-Aḥsā'ī, welcher sich zuvor längere Zeit im Irak aufgehalten hatte

¹³⁵Lohlker 2008, 113-117; Halm 1988, 133f.

¹³⁶Momen 2003, 318; Cole 2001b, 82f.

¹³⁷Halm 1988, 124.

und dort seine religiöse Ausbildung erfuhr, seine Lehrtätigkeit im iranischen Yazd. Der im Iran geborene und in England aufgewachsene Moojan Momen (2003), dessen Forschungsschwerpunkt der schiitische Islam und die Bahā'īya ist, stellt diese Zeit anhand der Biographie einer prominenten Familie schiitischer Gelehrter dar. Er versucht dabei aufzuzeigen, wie heutzutage eine Fassade der Orthodoxie die ihr immanenten Heterodoxien der Vergangenheit verbirgt.¹³⁸

Die Baraghani Familie, die er betrachtet, stammt ursprünglich aus Qazvin. 1751 floh sie nach Baraghan, nachdem nach einer Debatte zwischen Aḥbārīs und Uṣūlis Unruhen ausgebrochen waren. Die drei prominenten Söhne der Familie widerspiegeln die komplexen Vorgänge dieser Periode des beginnenden 19. Jahrhunderts. Der älteste, Mollā Taqī, wandte sich der Politik zu und profitierte maßgeblich von den Möglichkeiten, welche die Schule der Uṣūlis den Rechtsgelehrten in sozialen Fragen gewährte. Er kehrte als erster der Brüder nach Qazvin zurück. Der Mittlere, Mollā Ṣāliḥ, gründete 1817 eine Schule in Qazvin, die Ṣāliḥīya, in welcher auch peripatetische und mystische Philosophie gelehrt wurden. Der Jüngste, Mollā 'Alī, interessierte sich hauptsächlich für mystische Philosophie und war bekannt für seine asketische Lebensführung.¹³⁹

Ende 1821 wurde Aḥsā'ī vom Sohn Mollā Ṣāliḥs nach Qazvin geladen. Aḥsā'ī begann dort in einer eigenen Schule seine Lehrtätigkeit. Einige Angehörige der Baraghani Familie darunter auch Mollā 'Alī folgten seinem Unterricht, während drei von Aḥsā'īs Söhnen in der Ṣāliḥīya studierten. Aḥsā'ī genoss eine ausgezeichnete Ausbildung und die Zertifikate, welche er erworben hatte, stammen zum Großteil von Gelehrten, unter denen auch die Brüder der Baraghani Familie unterrichtet wurden. Aḥsā'ī versuchte indessen entgegen dem Trend, welcher von den Uṣūlis vorgegeben war, die mystische Philosophie der Schule von Isfahan aus dem 16./17. Jahrhundert wiederzubeleben und Ideen des Sufismus gegenüber der «trockenen» Rechtsauslegung der Uṣūlis zu stärken. Mit diesem Vorhaben handelte er sich nach nur zwei jährigem Aufenthalt 1824 den Vorwurf ein, ein Ungläubiger zu sein (*takfīr*) und er musste die Stadt verlassen.¹⁴⁰

Der *takfīr* wurde nach einer öffentlichen Debatte ausgesprochen, welche im Haus von Mollā Taqī im Beisein verschiedener prominenter Gelehrter aus Qazvin ausgetragen wurde. Inhaltlich wurde hauptsächlich über die Wiederauferstehung der Toten diskutiert. Aḥsā'ī vertrat die Meinung einer tatsächlichen physischen Auferstehung der Toten aus ihren Gräbern, was von den Gelehrten als Bankrotterklärung seiner Philosophie angesehen wurde. Aus Sicht Aḥsā'īs und der (sich erst später

¹³⁸Momen 2003, 319; Halm 1988, 139f.

¹³⁹Momen 2003, 319-322.

¹⁴⁰Momen 2003, 322-326; Cole 2001b, 82.

konstituierenden) Šayhīya ging diese Meinung allerdings einher mit der orthodoxen Lehrmeinung der Uṣūlis, zumal Aḥsā'īs Ansicht der Auferstehung auf der Vorstellung zweier Körper beruhte, wovon der eine materiell zugrunde gehen würde und der andere, welcher sich aus der ursprünglichen und reinen Substanz zusammensetze, wiederauferstehen würde.¹⁴¹

6.1 Šayh Aḥmad al-Aḥsā'ī (1753-1826)

Aḥsā'ī selbst verstand sich als Zwölfer Schiit, auch wenn er gegen Ende seines Lebens große Kontroversen darüber hervor gerufen hatte. Von den herrschenden Qajaren wurde er akzeptiert, obwohl er sich weigerte an deren Hof zu verweilen. Er wurde von den zeitgenössischen schiitischen Gelehrten anerkannt und doch 4 Jahre vor seinem Tod als Ungläubiger exkommuniziert. Er verwendete Konzepte von Sufis wie Ibn ʿArabī und beschuldigte diesen dennoch als «Mörder des Glaubens». Ebenso stand er im Zentrum einer Wiederbelebung von philosophischen Inhalten der Schule von Isfahan aus Zeiten der Safaviden, deren Proponenten er aber auch des Pantheismus beschuldigte.¹⁴²

Aḥsā'ī stand in Opposition zu den zentralistischen und machtpolitischen Tendenzen der Uṣūlis. Nachdem er 1806 nach Yazd gekommen war, verbrachte er den Rest seines Lebens unter den Qajaren, deren Patronat er zunächst genoss. Im schiitischen Iran begegnete er einer komplexen Konstellation um die politische Macht, die sich scharf von seinen früheren Erfahrungen als schiitischer Rechtsgelehrter in sunnitischem Umfeld abhob – weit entfernt jeglicher Ambitionen schiitischer Gelehrter an der politischen Macht teilhaben zu können. Im Iran der Qajaren war der Schah weltlicher Herrscher, der aber die religiöse Vorherrschaft des 12. Imams akzeptierte und den sich herausbildenden Klerus in Form der Schule der Uṣūlis förderte. Aḥsā'ī verstand seine Tätigkeit als Rechtsgelehrter und «erleuchteter Denker» demgegenüber als universal und bemühte sich deshalb weiterhin, außerhalb weltlicher wie politischer Belange zu stehen. Nach einem Aufenthalt in der Hauptstadt Teheran zog er sich in die Provinz zurück, um sich nicht den Konflikten um die Macht auszusetzen.¹⁴³

Aḥsā'ī verteidigte aber den Standpunkt der Uṣūlis dennoch. Er argumentierte, dass es der rationalen Interpretation bedürfe, da die buchstabengetreue Auslegung oft uneindeutig (*mutašābih*) sei. Ebenso verändere sich die Interpretation über die Zeit hinweg in ihrer Form, wenn auch das wahre Urteil Gottes demgegenüber unver-

¹⁴¹Momen 2003, 325.

¹⁴²Cole 2001b, 82.

¹⁴³Cole 2001b, 90.

änderlich sei. Auch stelle der Konsens unter Gelehrten eine Möglichkeit der Rechtschöpfung dar und könne nicht als willkürlicher oder tautologischer Regress gesehen werden. Er belegt dies über einen Syllogismus: dass wenn ein Rechtsgelehrter seine Ansichten überprüfe, indem er mutmaßliche Beweise gegeneinander abwäge, so zu einer wohlüberlegten Meinung (*considered opinion*) gelange und wenn er ebenfalls zu denjenigen gehöre, deren wohlüberlegte Meinung akzeptiert werde, so sei diese auch gültig. Die Argumentation Aḥsā'īs hebt sich dabei allerdings von ansonsten trockenen Abhandlungen der Uṣūlis darüber ab, dass er sehr stark auf die unfehlbare Autorität der Imame rekurriert, von welchen die Gelehrten erleuchtet seien (*iṣrāq*). So beruht die Autorität letzterer nicht ausschließlich auf deren Gelehrsamkeit, sondern ebenso auf intuitiver Fähigkeiten.¹⁴⁴

Wir entdecken hier Vorstellungen, welche der Mystik entlehnt sind. Der *muḡtahid*, der nach Vorbild der Uṣūlis ein nach rationalen Gesichtspunkten das religiöse Gesetz auslegender Gelehrter ist, wird so um eine mystische Komponente erweitert und die sufische Doktrin des vollkommenen Menschen wird unter der Ṣayḥīya in ein Ideal des vollkommenen Schiiten gewandelt.

Im Sinne dieses Ideals gewann Aḥsā'ī seine Autorität, neben seinem Gelehrtenstatus, ebenso über Visionen, die ihm zuteil wurden. Diese visionäre Autorität zeigt sich beispielsweise in einem Traum Aḥsā'īs, während dessen der Imam und der Prophet ihm Erkenntnis über ihren Speichel in den Mund gelegt haben. Dieser Traum wird auch im Buch *ʿĀmir al-Naḡḡārs* erwähnt:

وقد حاك كاظم الرشتي كثيراً من الأساطير حول كرامات أستاذه أحمد
الإحسائي ولم يتورع في أن يضع الأحاديث الموضوعية والأوهام والأحلام
الكاذبة في سبيل تأكيد مذهب الشيخية فيقول مثلاً في كتابه «دليل المتحيرين»
«إن مولانا رأى الإمام الحسن عليه السلام ذات ليلة يضع لسانه المقدس في
فمه، فمن ريقه المقدس، ومعوثة الله، تعلم العلوم، وكان في فمه كطعم السكر،
وأحلى من العسل وأطيب من رائحة المسك، ولما استيقظ أصبح في خاصته محاطاً
بأنوار معرفة الله» .

Kāzīm al-Raštī ersann viele Legenden über die Wundertaten seines Lehrers Aḥsā'ī¹⁴⁵ und hielt sich nicht zurück, Geschichten, Phantasien oder lügnerische Träumereien zu erfinden, um die Lehre der Ṣayḥīya zu bestätigen. In seinem Buch *«Dalīl al-mutaḥayyirīn»* sagt er beispielsweise: «Unser Herr sah den Imam al-Ḥasan. In dieser Nacht legte dieser dessen heilige Zunge in seinen Mund und von dessen heiligem Speichel

¹⁴⁴Cole 2001b, 84f.

¹⁴⁵Im Original mit al-Iḥsā'ī bezeichnet, siehe EI², Shaykhiyya

lernte er mit Hilfe Gottes die Wissenschaften. In seinem Munde war ein Geschmack wie Zucker – süßer als Honig und lieblicher als der Duft von Moschus. Wie er erwachte war sein Wesen umgeben vom Lichte der Erkenntnis Gottes.»¹⁴⁶

ʿĀmir al-Naǧǧār bezeichnet die Visionen und Wundertaten (*karāmāt*) als Lüge und Erfindung seines Nachfolgers Kāzīm Raštīs. Ferner sagt er, dass bereits Aḥsāʿī in seiner Verehrung der Imame darin übertreibe, dass er sie als Ursache und Zweck der Erschaffung der Dinge und letztendlich dieser Welt sehe. Dazu zitiert er Aḥsāʿī:

وإنهم المحيون والميتون والمتصرفون في شؤون العالم لأن الله قد أذن لهم ذلك، وأنهم مخلوقون من نور عظمة الله، وهم ليسوا من جنس البشر.
Sie sind die Leben und Tod bringenden, sie handeln frei in den Angelegenheiten dieser Welt, weil Gott es ihnen erlaubte. Sie sind erschaffen aus dem Lichte der Erhabenheit Gottes und gehören nicht dem Menschengeschlecht an.¹⁴⁷

Nun ist diese herausragende Position der Imame aber ein zentrales Thema des schiitischen Islams. Nach mehreren Enttäuschungen im Streben nach politischer Macht, im Speziellen nach der abbasidischen Revolution (747-749), welche nicht zum erhofften schiitischen Kalifat in der Nachfolge ʿAlīs geführt hatte, wurde die Ausprägung der Schia als rein religiöse Gemeinde immer eindeutiger. Die Rolle des Imams ist dabei äußerst wichtig, da er aus seiner Verborgenheit heraus der direkte Garant für den Fortbestand der Welt ist. Er bezieht seine Autorität direkt von Gott, ist in seinen Entscheidungen unfehlbar und gegen Sünde oder Irrtum geschützt.¹⁴⁸

Auch die Vorstellung einer Zwischenwelt (*hūrqaalyā*), wie sie bereits von Aḥsāʿī entwickelt wurde, deckt sich beispielsweise mit zentralen Auseinandersetzungen des schiitischen Islams: In ihrer Verborgenheit halten sich die Imame in dieser Sphäre auf, die sich zwischen der spirituellen und der physischen Welt befindet. Das Konzept der *hūrqaalyā* ist der Illuminationsphilosophie Suhrawardīs entnommen und steht beispielhaft für die Weltanschauung der Šayḥīya, die stark aus der Auseinandersetzung mit neuplatonischen Elementen hervorgegangen ist. Aḥsāʿī sieht die Welt als eine illusorische oder zumindest als eine, die nicht vollumfänglich real ist. Verschiedene Schleier verbergen die Seele des Menschen. Ein Suchender dieser Seele muss all diese Schleier beiseite schieben, um schließlich zum Kern seiner selbst vorzudringen zu können. Die Enthüllung (*kašf*) des Kerns oder auch des Herzens gründet

¹⁴⁶siehe Seite 111.

¹⁴⁷siehe Seite 110.

¹⁴⁸Halm 1988, 54.

aber ihrerseits auf einem berühmten Ḥadīṭ, welcher ʿAlī zugeschrieben wird: «Wer sich selbst kennt, kennt seinen Herrn» (*man ʿarafa nafsahu fa-qad ʿarafa rabbah*).¹⁴⁹

Abgrenzung gegenüber dem Sufismus

Über Aḥsāʾī weiß unser Autor weiters zu berichten, dass er als Rechtsgelehrter viel Lob erhielt und von anderen Gelehrten gegen Anschuldigungen verteidigt wurde. Wer sein Wirken aber in «unparteiischem und objektiven Rahmen» (*dirāsatan mawḍūʿīyatan nazāḥatan*) studiere, komme zum Schluss, dass er ein großer Übertreiber des ʿAlī b. Abī Ṭālib sei (*gulūwan šadīdan*).¹⁵⁰ ʿĀmir al-Nağğār führt weiter aus, dass die Šayḥīya Aḥsāʾī und seine Nachfolger sich selbst als Manifestation der göttlichen Realität betrachteten.

Anhand der Biographie der Familie Baraghani ist bereits angeklungen, wie widersprüchlich Aḥsāʾīs Vorstellungen aufgenommen worden sind und auch, dass diese durchaus einer genaueren Untersuchung unterzogen werden müssten, bevor irgendein pauschales Urteil gefällt werden könnte, wie dies von ʿĀmir al-Nağğār angestrebt wird. Anhand Aḥsāʾīs Positionierung gegenüber der Stellung der Sufi Meister kann im Folgenden weiter dargestellt werden, dass ein solches Urteil anhand der Debatten, welche Aḥsāʾī geführt hat, immer schwieriger zu formulieren wird.

Von der mystische Autorität der Sufi Meister grenzte sich Aḥsāʾī klar ab. Aus seiner Sicht bezogen diese eine Position, die ausschließlich den Imamen zustehe. Sich eine solche Stellung anzumaßen, bezeichnete er schlichtweg als Blasphemie. Eine mystisch erleuchtete Person betrachtete er als einen Kontaktpunkt zu den Imamen, welche alleine für den Fluss göttlichen Wissens in die Welt verantwortlich seien. Er übernimmt zwar die Terminologie des Sufismus und sieht in den erleuchteten Gelehrten der Schia spirituelle Pole (*quṭb*, pl. *aqṭab*), erachtet die genaue Kenntnis und Auseinandersetzung mit den Prinzipien des Rechts (*uṣūl*) wie deren Ableitungen (*furūʿ*) als unabdingbar, was auch mit den zentralen Ansichten der Uṣūlis übereinstimmt. Die einzig unfehlbare Quelle, letztendlicher Pol und gegen Sünde gefeite Autorität stellen ausschließlich die Imame dar.¹⁵¹

Auch Aḥsāʾīs Nachfolger Kāzīm Raštī vertrat bezüglich der religiösen Führung die Meinung, dass im Speziellen die sunnitischen Sufi Meister zuviel an Autorität beanspruchten, welche – auch seiner Ansicht nach – den Imamen vorenthalten sei. Er sagt aber auch, dass es einer gewissen Führung bedürfe, da es ohne nur sehr schwer sei, ans Ziel zu gelangen. Diese Notwendigkeit eines spirituellen Führers, welcher aber auf einer Stufe mit dem Suchenden steht, geht auf die neuplatonische

¹⁴⁹Cole 2001a, 25-29; Amir-Moezzi 2001, 54-56.

¹⁵⁰siehe Seite 110.

¹⁵¹Cole 2001b, 87f.

Vorstellung zurück, dass ein Führer oder Lehrer das Wissen einer Person nur erwecken könne und dieses im Grunde bereits vollumfänglich im Menschen enthalten sei. Der Führer ist somit kein höher gestelltes Wesen, sondern habe den Weg zum Wissen nur bereits zurück gelegt und könne anderen dabei helfen, dasselbe zu tun. Auf diesem Weg müssen alle Schleier der illusorischen Welt beiseite geschoben werden, bis nur mehr die eigentliche Essenz Gottes übrig bleibt. Diese Essenz steht in keiner Abhängigkeit zu anderen Dingen, ist nicht aus deren mehreren zusammengesetzt, stellt aber auch nicht Gott an sich dar. Vielmehr ist das, was dadurch erreicht wird, eine Vorstellung der Einheit der Manifestationen Gottes, da diese im Menschen als von Gott geschaffenes Wesen enthalten sind. Diese Einheit kann aber nicht in ihrer Ursprünglichkeit erfasst werden, da Gott dem Menschen und der Schöpfung vorausgeht und der Mensch nicht wahrnehmen kann, was vor seiner Erschaffung liegt. Auch diese Argumentation ist in Abgrenzung zum Sufismus und dessen Konzept der Auflösung des Selbst (*fanā'*) zu verstehen. Dieses Konzept wird zwar akzeptiert, in seiner konkreten Ausformung, über die Kritik an der Position der Sufi Meister, aber umgestaltet und in seiner sufischen Form schließlich sogar abgelehnt.¹⁵²

Ein weiterer Kritikpunkt am Sufismus stellt die Einheit des Seins (*wahda al-wuġūd*) dar. Aḥsā'īs ethisches Verständnis geht auf die Vorstellung zurück, dass diese Welt in einen permanenten Kampf zwischen Gut und Böse geworfen ist. Auf diesem Dualismus fußt seine Kritik: Nach der Doktrin der letztendlichen Einheit allen Seins würden jegliche Gegensätze aufgehoben werden und der Dualismus zwischen Gut und Böse wäre letztendlich illusionär, was jeden Ungläubigen zum Gläubigen mache und umgekehrt.¹⁵³

Interessant an der hier besprochenen Passage über die Übertreibungen Aḥsā'īs ist aber auch die Reihenfolge der Argumentation. Zunächst wird gesagt, dass die Šayḥīya davon ausgehe, dass die göttliche Realität sich in Aḥsā'ī und seinen Nachfolgern manifestiert habe, um erst im Anschluss darauf die übersteigerte Verehrung der Imame zu postulieren. Das Zitat, nach welchem die Imame als die Leben und Tod bringenden bezeichnet werden, erweckt den Eindruck, Aḥsā'ī wie seine Nachfolger hätten sich selbst als treibende göttliche Kraft des Universums verstanden. Weder Aḥsā'ī, noch Raštī gingen jedoch davon aus, dass sie die göttliche Realität verkörperten. Sie waren vielmehr der Ansicht, einen Zugang zu dieser erlangt zu haben.

Eine ähnlich komplexe Positionierung wie diejenigen gegen den Sufismus finden wir bei der Šayḥīya auch gegenüber der Philosophie. Aḥsā'ī akzeptierte zwar philoso-

¹⁵²Cole 1997.

¹⁵³Cole 1997.

phische Argumente, um beispielsweise die Position und Unfehlbarkeit der Imame zu belegen. Er kritisierte die philosophischen Standpunkte aber auch heftig, da er deren monistische Vorstellungen, wie sie seiner Ansicht nach von der Schule von Isfahan vertreten wurden, als Pantheismus ablehnte. Vielmehr bezog er sich auf die früheren pluralistischen Vorstellungen der Illuminationsphilosophie Suhrawardīs, welche sich aber bereits wieder in unmittelbarer Nähe zum Sufismus befinden.¹⁵⁴

Šayḥ Aḥmad al-Aḥsā'ī kann wohl am Besten als eine Person begriffen werden, welche in einer Phase der Konsolidierung einer einzig gültigen Lehrmeinung im Iran, seine Vorstellungen aus einem ehemaligen Reichtum an Strömungen schöpfte, deren aktuelle Ausprägungen er aber ablehnte. In starker Ablehnung gegenüber dem zeitgenössischen Sufismus wie auch der Philosophie versuchte er sich auf die «ursprünglichen» Werte dieser Traditionen zu berufen. Seine Lehre entwickelte er dabei in einem spezifischen, iranischen Umfeld der islamischen Gnosis und der Traditionen islamischer Philosophie.¹⁵⁵

6.2 Kāzīm Raštī (1798-1843)

In unserem Buch wird Kāzīm Raštī als der wahre Verkünder der Bābīya (*al-mubašširu l-ḥaqīqīyu bil-bābīya*) bezeichnet:

وَيُعد كاظم الرشتي الرجل الذي لعب دوراً خطيراً في نشر عقائد الإحسائي والمبشر الحقيقي بالباية والداعي لتلميذه علي الشيرازي صاحب البايية.

Er gilt als einer der wichtigen Männer in der Verbreitung der Überzeugungen Aḥsā'īs und als der wahre Verkünder der Bābīya, sowie als derjenige, der seinen Schüler ʿAlī al-Širāzī, den Begründer der Bābīya propagierte.¹⁵⁶

Es wird hier eine Linie gezogen, die ohne Umschweife oder Zweifel zur Entstehung der Bābīya führt. Auch Kāzīm Raštī wird erneut die übersteigerte Verehrung ʿAlīs vorgeworfen. Er soll, wie oben bereits erwähnt, Lügen ersonnen haben, listiger und verbissener (*'adhā wa-'amarru*) als sein Meister gewesen sein und dessen Lehre weiterentwickelt haben. Es wird wiederholt, dass er dem Bāb den Weg geebnet habe, weswegen die Lehre der Raštīya danach in die Lehre der Bābīya übergegangen sei. Er soll auch Širāzī selbst davon überzeugt haben, dass dieser der *Bāb* sei:

فالرشتي هو الذي أصل فكرة المهدي المنتظر عند الشيرازي وهو الذي

¹⁵⁴Cole 2001b, 85f; Rudolph 2004, 83f.

¹⁵⁵vgl. Cole 2001a, 25 und MacEoin 1990, 326.

¹⁵⁶siehe Seite 111.

أوحى إليه بفكرة الباب وفكرة نسخ الشرائع القديمة. وكان يقول له «إن الشريعة وأصول الآداب هو غذاء الروح، لذلك يجب أن تكون الشرائع متنوعة، وعلى ذلك يجب نزع الشرائع القديمة» .

Raštī war es auch, der bei Šīrāzī den Gedanken des erwarteten Mahdi verwurzelte und ihm den Gedanken des Bāb eingab, wie auch den Gedanken der Aufhebung der alten Gesetzgebung. Er sagte, «das religiöse Gesetz und die Prinzipien der moralischen Regeln sind die Nahrung der Seele und deswegen müssen die religiösen Gebote mannigfach sein und müssen die alten Gebote entfernt werden.»¹⁵⁷

Nachdem diese Aussage als gefährlich (*ḥaṭīr*) bezeichnet wird, weil sie direkt zur tatsächlichen Aufhebung des islamischen Gesetzes durch den Bāb geführt habe, wird noch einmal betont, dass Raštī der wahre Bewegter (*al-muḥarrrik al-ḥaḳīqī*), der zur Entstehung der Bābīya angestiftet habe, gewesen sei.

Kāzīm Raštī, unter welchem die Lehre der Šayḥīya systematisiert wurde und als Šayḥīya oder auch Kašfīya erst bekannt wurde, verstand sich selbst allerdings als Schiit, der sich in allen wichtigen Punkten der Zwölfer-Schia verpflichtet fühlte. Seine eigene Rolle in der Bewegung hatte für ihn keine große Bedeutung, vielmehr sah er seine Aufgabe darin, seinen Lehrer Aḥsā'ī zu rehabilitieren. Er bemühte sich klar zu machen, dass dieser keine neue Rechtsschule innerhalb des Islams begründen wollte. Nichtsdestotrotz vermochte er ständigen Streitgesprächen anderer Gelehrter nicht zu entgehen und wurde so *nolens volens* ins Eck einer heterodoxen Strömung gestellt.¹⁵⁸

6.3 Entwicklungen der Šayḥīya nach Kāzīm Raštī

Āmir al-Naḡḡār geht nicht weiter auf die Bewegung der Šayḥīya ein. Mit wenigen Angaben zu deren Konzepten stellt er deren Entwicklung als einen Prozess dar, wo ein Baustein sich zum anderen fügt, um schließlich zwangsläufig in der Bābīya und der Auflösung des islamischen Gesetzes aufzugehen. Betrachten wir aber die Entwicklungen der Šayḥīya nach dem Tod Kāzīm Raštīs verliert diese simplifizierte Programmatik bald ihre Grundlage.

Kāzīm Raštī hatte keinen Nachfolger designiert. Nach seinem Tod teilte sich die Bewegung 1844 in drei Teile, von welchen zwei nach ihrer geographischen Verortung benannt sind: Die bis heute einzig als Šayḥīya existierende Bewegung, welche sich im iranischen Kerman um Ḥāḡḡ Muḥammad Karīm Ḥān Kirmānī formierte und eine Bewegung in Täbris, welche unter wechselnder Führerschaft stand. Die dritte

¹⁵⁷siehe Seite 112.

¹⁵⁸MacEoin 1990, 324; EI², siehe Raštī, Sayyid Kāzīm b. Ḳāsim.

Gruppe war die Bābīya, welche sich nach wenigen Jahren radikal vom islamischen Gesetz abzulösen begann.¹⁵⁹

Karīm Ḥān Kirmānī (1810-1870) profitierte stark von der sozial und wirtschaftlich prominenten Position seiner Familie in Kerman und avancierte schnell zum Hauptgegner des Bāb. Dies ist sicherlich mit der intimen Rivalität der beiden Gruppen, welche beide aus dem selben Erbe schöpften, zu verstehen. Andererseits bemühte sich Karīm Kān stets seine Zugehörigkeit zur Zwölfer-Schia zu betonen und sich auch der Lehrmeinung der Uṣūlis zu verpflichten. Er sah sich wohl genötigt, sich von den radikalen Tendenzen aus derselben Gelehrtentradition zu distanzieren. Warum die Šayḥīya trotzdem nicht in die Reihe der akzeptierten islamischen Gruppen aufgenommen wurde, erklärt sich nach MacEoin (1990) durch äußere Faktoren: Einerseits durch das ihr anhaftende Stigmata der Bābīya, andererseits durch die anhaltende Instabilität des orthodoxen Lagers.¹⁶⁰

Karīm Ḥān entwickelte die Doktrin der vierten Stütze (*rukn rābiʿ*). Obwohl er auch dabei bemüht war herauszustreichen, dass die Lehre mit der etablierten schiitischen Lehrmeinung einher geht, wurde die Bewegung in dieser Zeit als «Ruknīya» verunglimpft. Diese vierte Stütze wird durch die wahren Schiiten verkörpert, welche die Aufgabe haben, die göttliche Realität oder Wahrheit, welche durch die Imame in die Welt entlassen ist, zu lehren und am Leben zu erhalten. Nach dieser Doktrin ist die letztendliche Bestimmung der Schöpfung, Erkenntnis über die Geheimnisse Gottes zu erlangen. Die Verborgenheit (*ǧayba*) der Imame ist dabei als unumstößliche Tatsache zu betrachten, weswegen nicht nur die Imame, sondern auch alles und alle, die in irgendeiner Form den Zugang zur göttlichen Wahrheit gewährleisten ebenfalls in Verborgenheit verbleiben müssen. Die wahren Schiiten der vierten Stütze gelten so als Männer der Verborgenheit (*riǧāl al-ǧayb*). Wer sich als Sprecher (*nāṭiq*) oder auch Tor (*bāb*) des verborgenen Imams ausgibt, schließt sich selbst von der Šayḥīya wie der Schia aus. Diese Ansicht wurde gerade auch in Abgrenzung zur Bewegung der Bābīya benutzt, welche aus solcher Perspektive, gegen die fundamentalen Prinzipien der Religion verstieß. Der obligate Verbleib in der Verborgenheit barg aber auch in Verbindung zu den Uṣūlis Konfliktpotenzial, da er sowohl Abgrenzung zur weltlichen Macht darstellt, diese aber auch grundsätzlich in deren Legitimität in Frage stellt.¹⁶¹

¹⁵⁹MacEoin 1990, 325.

¹⁶⁰MacEoin 1990, 327f.

¹⁶¹Amir-Moezzi 2001, 40-48.

6.4 Im Konflikt mit weltlicher Herrschaft

Nachdem die Uṣūlis unter den Qāḡāren die Macht der schiitischen Rechtsgelehrten im Iran konsolidiert hatten, spielten sie auch bald eine gewichtige Rolle in den beiden für den Iran verherenden Russisch-Iranischen Kriegen (1810-13 und 1826-28), indem sie diese von religiöser Seite legitimierten. Aḡsā'ī stellte sich in seinen egalitären Ansichten wie seinen ethischen Überzeugungen klar gegen solch machtpolitische Involvierungen der religiösen Führung. Dies kommt in seiner Ablehnung, am Hofe des Herrscherhauses in Teheran zu verweilen, klar zum Ausdruck. Er verschrieb sich ganz den religiösen Angelegenheiten und in schiitischer Tradition den Unterdrückten, in vollem Bewusstsein, dass er damit zwangsläufig mit jeglicher weltlicher Herrschaft in Konflikt geraten würde.¹⁶²

Aḡsā'ī anerkennt zwar den Standpunkt der Uṣūlis, dass das Studium des religiösen Rechts eine wichtige Voraussetzung darstellt, wodurch er sich ja auch zu den Sufi Meistern hin abgrenzt, allerdings betrachtet er einen religiösen Führer eher als einen spirituellen, der denjenigen, die ihn ansuchen, grundsätzlich egalitär gegenüber steht. Der einzige Unterschied zwischen den beiden bestehe darin, dass der Führer die verschiedenen Schleier der illusorischen Realität bereits einmal abgelegt habe und nun nach eigener Zurücklegung des Weges, den Ansuchenden eine Hilfe sein kann, dasselbe zu tun. Dieser spirituelle Führer ist nun aber gegen Irrtum nicht gefeit, weswegen alle Gläubigen nicht umhin kommen, von diesem vertretene Ansichten selbst kritisch zu betrachten, sofern es in ihrer Kompetenz liegt. Einem Sufi Meisters blind zu folgen wie auch einer nach Vorbild der Uṣūlis ausgebildeten, religiösen Instanz kritiklos zu vertrauen, steht im Widerspruch dazu.¹⁶³

Zur inhaltlichen Differenz hatte das Streitgespräch, welches schließlich zur Aussprache des *takfīr* geführt hatte, hauptsächlich die Vorstellungen zur Auferstehung der Toten. Ein zentraler Konflikt zwischen den Gelehrten in Qazvin und Aḡsā'ī war aber mit Sicherheit auch die Rolle der Gelehrten (*'ulamā'*) und der *muḡtahids*. Diese neue gesellschaftspolitische Rolle wurde von den Uṣūlis gegen den Sufismus wie auch die islamische Philosophie verteidigt. Der *takfīr* gegen Aḡsā'ī war aus dieser Sicht interessant, da dieser äußerst kontroverse Positionen bezüglich dieser Strömungen ergriffen hatte, wie auch aus Sicht der oben ausgeführten egalitären wie ethischen Vorstellungen, welche er vertrat.¹⁶⁴ Dennoch wird Aḡsā'ī in Werken der etablierten Zwölfer-Schia auch heute noch oft als eine große Figur der frühen Schia unter den Qāḡāren genannt. Laut MacEoin (1990) hängt die Konkurrenz, welche die Uṣūlis

¹⁶²Cole 2001b, 82f, 91f.

¹⁶³Cole 1997.

¹⁶⁴MacEoin 1990, 326.

in ihm sahen, auch damit zusammen, dass er Positionen vertrat, welche der Schule der Uṣūlis inhärent waren, er diese aber bereits zu weit entwickelt hatte. Die Vorstellung einer einzigen Quelle der Rechtsauslegung (*marǧāʿ al-taqlīd*), wie sie sich im Iran erst später herausgebildet hat, verbindet in gewissem Sinne die beiden Konzepte, nach denen sich die Autorität einerseits über die Kompetenz in Rechtsfragen (Uṣūlis) und andererseits über das Charisma, bzw. den direkten Zugang zu göttlichem Wissen eines Gelehrten (Aḥsāʾī) zusammensetzt.¹⁶⁵

¹⁶⁵MacEoin 1990, 327.

7 Das Geheimnis der Bahā'ī

Sehr früh im untersuchten Buch finden sich erste Hinweise auf verborgene Absichten. Bereits Šayḥ Aḥmad al-Aḥsā'īs Rede wird als undurchsichtig (*ǧāmid*) beschrieben. Als Person wird er allgemein durchaus ambivalent beschrieben, doch schon im zweiten Kapitel werden Kāzīm al-Raštī Lügen unterstellt. Während dem Auffinden Šīrāzīs spielen verborgene Absichten dann eine diffuse Rolle, doch scheinen sie bösar-tiger Natur, da sie Angst auslösen und über ihren heimsuchenden Charakter (*ʿtarā*) einen bedrohlichen Beigeschmack verliehen bekommen. Auch die Täuschung ist ein Motiv, welches über die Zauberei eine starke Metapher entfaltet. Bald wird auch gesagt, was das Ziel der Bewegungen der Bābiya und Bahā'īya sei: Sie wollten das islamische Gesetz abschaffen.

Das Geheimnis ist ein Element, welches durch das gesamte Buch hindurch transportiert wird. Es schwingen ständig Dinge mit, welche die wahre Absicht als ein von den Protagonisten wohlgehütetes Geheimnis erscheinen lassen. Sie täuschen ihre Umwelt und verbergen die wahren Inhalte ihres Glaubens in ihrer ständig die Farbe wechselnden, einem Chamäleon ähnelnden «Mission». Ihre verborgene Intention sei schlussendlich die Abschaffung des Islams, ja im Grunde die Vernichtung aller anderen Religionen:

منهج البهائية في الدعوة إلى ديانتها منهج قائم على أساس التلفيق والتوفيق
بين المذاهب والأديان الموجودة في المجتمعات المعاصرة بدعوى محاولة التقريب
بينها، وهي في الحقيقة تهدف إلى بث أفكارها وعقائدها البهائية وتحاول في
الوقت نفسه، القضاء على العقائد الأخرى.

Unter dem Vorwand, die Rechtsschulen und die, in den aktuellen Gesellschaften vorhandenen, religiösen Lehren einander anzunähern, gründet die Methode der Bahā'īya beim Aufruf zu ihrem Bekenntnis auf fälschlichem Flickwerk und Kompromiss zwischen diesen Lehren. Dies zielt in Wahrheit auf die Verbreitung der Ideen und Überzeugungen der Bahā'īya ab und versucht gleichzeitig die anderen Überzeugungen zu vernichten.¹⁶⁶

Im Zusammenhang mit der Mission der Bahā'īya und deren Ähnlichkeit mit derjenigen der «alten und geheimen Gruppen» wird der Kern des neuen Glaubens wie auch der Geheimnistuerei an einem neuen Gesetz ausgemacht.¹⁶⁷ Das neue Gesetz besteht aus Sicht ʿĀmir al-Naǧǧār im Grunde darin, den Islam abschaffen zu wollen,

¹⁶⁶siehe Seite 153.

¹⁶⁷siehe die vollständig zitierte Stelle Seite 74.

was beispielsweise in der wiedergegebenen Rede Qurrat ʿAyns stark zum Ausdruck kommt; sehr deutlich aber auch im Abschnitt zur Pilgerfahrt bei der Bābīya:

من ذلك كله يتضح لنا مدى عمق الانحراف في عقائد وشرائع البابية. فالباب
الشيروزي كما هو واضح تماماً من خلال عرض مبادئه وشرائعه حاول أن يكون
معول هدم لشريعة الإسلام.

Von alledem wird uns die Tiefe der Abweichung in der Lehre und den Gesetzen der Bābīya klar; wie es [auch] anhand der Präsentation seiner Prinzipien und Gesetze absolut eindeutig ist, dass der Bāb al-Šīrāzī versuchte ein destruktives Element [der Zerstörung]¹⁶⁸ des islamischen Gesetzes zu sein.¹⁶⁹

Das Ziel der Zerstörung ist also der Islam. ʿĀmir al-Nağğār sucht aber neben der Aufdeckung dieser «Tatsache», auch zu ergründen was die weiteren Motive hinter dieser Bestrebung sein mögen. Im Folgenden habe ich versucht, die Aussagen des Autors um die eigentlichen, teilweise personifizierten, teilweise abstrakter gehaltenen Drahtzieher hinter dem Geheimnis zu gruppieren.

7.1 Äußere Feinde

Bereits während der Diskussion über den innerlichen *taʿwīl* sind uns die Feinde des Islams begegnet, welche den *taʿwīl* als ihre bösertige Methode anwenden sollen. Sie tauchen aber schon um einiges früher auf. Im Kapitel, welches Kāzīm Raštī behandelt, zitiert ʿĀmir al-Nağğār einen gewissen Kinyaz Dolgoruki, den er als Übersetzer an der russischen Botschaft vorstellt und als einen «Kundschafter» (*rāʿid*) Raštīs bezeichnet. Er sei mit Šīrāzī befreundet gewesen und in seinen Memoiren habe er über die Entfachung religiöser Meinungsverschiedenheiten unter den Muslimen geschrieben, mit dem Ziel die islamische Einheit zu vernichten. In diesen Memoiren soll er schreiben:

إني سألت الرشتي يوماً عن المهدي أين هو؟ فقال: أأنا أدري؟ يكون هنا في
هذا المجلس. عندئذ لمح الخيال في خاطري كالبرق الخاطف، وأردت إنجاز
وإبداله في صورة الحقيقة فرأيت في المجلس الميرزا علي محمد الشيروزي،
فتبسمت وصممت في نفسي على أن أجعله ذلك المهدي المعزوم.

Eines Tages fragte ich Raštī, wo denn der Mahdi sei? Er antwortete: «Ich soll das wissen? Er ist hier in dieser Sitzung.» In diesem Augenblick glänzte die Phantasie in meinen Gedanken wie ein schneller Blitz und ich

¹⁶⁸wörtlich: eine Spitzhacke der Zerstörung – *mīʿ walu hadm*

¹⁶⁹Im Anhang nicht wiedergegeben.

wollte sie verwirklichen, sie in eine wirkliche Form bringen, da sah ich Šīrāzī im Saal, lächelte und beschloss für mich, dass ich ihn zu diesem versprochenen Mahdi machen würde.

Weiters schreibe er, dass er keinen Tag mehr ruhen werde, um im Verstand Šīrāzīs diesen Gedanken zu verwurzeln. Nach ^cĀmir al-Nağğār zeigt sich hier in klarer Weise, wie die Feinde des Islams mittels Lügenerzählungen, bzw. leerem Gerede (*huza^c balāt*) das Bild des reinen Islams zu entstellen versuchen. Die Hinrichtung des Bāb wird in diesem Sinne zu einer Niederlage des russischen Staates, welcher die Leiche des Bāb und diesen somit über dessen Tod hinaus beschützte.

Im zweiten Hauptteil des Buches widmet ^cĀmir al-Nağğār den Beziehungen Bahā'ullās zu den Russen ein eigenes Kapitel, in welchem er als den Russen wie auch der Familie des Aga Khan persönlich und freundschaftlich nahestehend beschrieben wird. Dies mündet umgehend in der Aussage, dass er ein Kollaborateur bzw. Agent (*amāl*) der Russen gewesen sei. Er sei aufgrund der Planung eines Mordversuches gegen den Schah gerichtlich verfolgt worden und habe in der russischen Botschaft Zuflucht genommen. Die russische Botschaft hätte ferner Sorge getragen, dass die Vorwürfe gegen ihn vollkommen entkräftet worden seien. Aufgrund dessen, sei ihm die Begründung seiner Lehre erst möglich gewesen.

وكانت أصابع رئيس الوزراء الخفية تلعب دورها من وراء ستار لتخرجه من معتقله حتى يتمكن بعد ذلك من نشر مذهبه البهائي ويستطيع من خلاله إحداث التخريب الذي يريدونه لتحطيم عقائد المسلمين، فروسيا كانت تعلم جيداً مدى أهمية نشر هذه المبادئ الهدامة كي تستطيع أن تصيب عقائد المسلمين وتفسد هذا الدين القويم.

Auch die unsichtbaren Finger des Ministerpräsidenten spielten hinter den Kulissen ihre Rolle, um ihn aus der Gefangenschaft zu befreien, damit er danach seine eigene Schule der Bahā'īya verbreiten konnte. Durch sie konnte er die Sabotage, die sie beabsichtigten, um die Muslime zu vernichten, ins Leben rufen. Russland wusste sehr gut über das Ausmaß der Bedeutung, das in der Verbreitung dieser zerstörerischen Prinzipien lag, um die Überzeugungen der Muslime zu treffen und die Prinzipien dieser wahrhaften Religion zu verderben.

Aber auch den englischen König soll er gelobt haben. Er sei ohnehin ein Freund der Kolonisation gewesen, und nachdem an späterer Stelle noch auf einen Zusammenhang mit dem Zionismus hingewiesen worden ist, erwähnt unser Autor zum wiederholten Male den schlagendsten Beweis, dass er mit den Imperialisten zusammen gearbeitet haben soll, nämlich dass ihm die englische Königin den Titel eines

sir verliehen haben soll.¹⁷⁰

Eine oft zitierte Beweis für die Verstrickung der Bahā'īya mit dem britischen wie russischen Imperialismus oder auch dem Zionismus sind die Memoiren des oben erwähnten Kinyaz Dolgorukovs. Auch im untersuchten Buch wird über die engen Beziehungen zwischen dem Bāb und diesem russischen Prinzen und Diplomaten berichtet und wie dieser maßgeblich an der Entstehung der Bewegung der Bābīya beteiligt gewesen sei. Im Iran wie in anderen islamischen Ländern gelten diese Aufzeichnungen bis in die Gegenwart hinein als wichtige Quelle zur Erzählung der «wahren» Geschichte der Bahā'īya. Es steht allerdings außer Zweifel, dass diese Schriften eine Fälschung sind. Nichtsdestotrotz werden sie in diversen Publikationen, wie auch der unseren, weiterhin bedenkenlos tradiert.¹⁷¹

Programmatik

Diese verborgenen Machenschaften richten sich von Außen auf den Islam. In verschwörungstheoretischer Weise werden die Protagonisten als eine Art Marionetten dargestellt, während die Fäden «von hinter den Kulissen» (*min warā' al-sitār*) gezogen werden. Analog zu dieser Vorstellung finden sich auch zahlreiche Stellen, wo von unserem Autor die «wahren» Bewegter aufgedeckt werden. Er überführte zunächst Raštī der Lüge und entlarvte später dann Qurrat 'Ayn als Wurzel allen Übels in der Bahā'īya.

Eine zwangsläufige und unvermeidbare Entwicklung von Aḥsā'ī hin zur heutigen Ausprägung der Bahā'īya zu behaupten, ist aber ein nicht haltbares Unterfangen. Die Entwicklungen, welche 1848 zur Abrogation der *šarī'a* durch den Bāb geführt haben, sind nicht durch die Auseinandersetzungen, wie sie von Aḥsā'ī oder Raštī mit den konkurrierenden Ansichten ihrer Zeit geführt worden sind, zu erklären. Diese simplifizierte Sichtweise 'Āmir al-Naḡḡārs verschleiert ihrerseits mehr, als dass sie aufzudecken im Stande wäre.

7.2 Unislamischer Einfluss

Eine sehr oft wiederholte Anschuldigung im unserem Buch betrifft das dürftige Arabisch (*'arabīya rakīka*), die minderwertige Sprache (*radā'a luḡatihi*), in welcher die Werke der Bābīya oder Bahā'īya verfasst seien.¹⁷²

المجدير بالذكر أن البهائيين لم يطبعوا الأقدس مدة طويلة وبعكس ذلك كانوا

¹⁷⁰siehe Seiten 151 und 153.

¹⁷¹MacEoin 1992, 170f.

¹⁷²siehe beispielsweise ab Seite 129.

يمنعون الآخرين من أتباعهم من طبعه خوفاً من الحزبي والفضيحة، ورغبة في إخفاء الجهل الشائن والحمق المطلق المتدفق في كل سطر من سطوره وفقرة من فقراته لا يقع في مثله متعلم مبتدئ فضلاً عن العالم والعارف المثقف لما فيه من أخطاء فاحشة وتراكيب، وأسلوب ركيك وعربية ضعيفة.

Erwähnenswert ist, dass die Bahā'ī den Aqdas nicht lange Zeit druckten. Im Gegenteil verboten sie den anderen Anhängern ihn zu drucken; aus Angst vor Schande und Entehrung und aus dem Verlangen nach Verheimlichung der schändlichen Unwissenheit und absoluter und überschwänglicher Dummheit in jeder der Zeilen wie jedem der Absätze. Solche [Fehler] unterlaufen in gleicher Weise keinem Anfänger geschweige denn dem Wissenden und gebildeten Kenner. Was ist es voller ungeheurerlicher Fehler und Konstruktionen, in dürftigem Stil und schwachem Arabisch!¹⁷³

Das Fehlen der sprachlichen Schönheit und des stilistischen Glanzes beweist nach ^cĀmir al-Nağğār auch das Fehlen jeglichen sinnvollen Gehalts in den Aussagen des Bāb wie auch Bahā'ullāhs. Das sprachliche Unvermögen ist «klarster Hinweis» für die Lüge dieser Bewegungen. Der Autor weist darauf hin, dass das Arabische die Sprache der Eingebung sei, und dem Bāb wirft er vor, dass dieser die arabische Sprache gar nicht beherrschte und aufgrund dessen von den eigenen Leuten falsch verstanden und wiedergegeben worden sei.¹⁷⁴

Es gibt einige ganz unterschiedliche Bezüge zur persischen Sprache und zum persischen Raum allgemein. Angefangen bei den persischen Dichtern Ḥāfiẓ und Sa^cdī bringt ^cĀmir al-Nağğār später die nizaritischen Ismailiten ins Spiel: eine Bewegung, deren Zentrum Alamut tief im persischen Raum lag. Wie wir auch gesehen haben, war die Abwendung von der arabischen Sprache ein polarisierendes Element bei der Lehre der Ḥurūfiya. Eine solche Abkehr stellt auch für unseren Autor einen schwerwiegenden Bruch mit der islamischen Tradition dar. Fällt der Begriff der persischen Sprache in unserem Buch, so ist er meist negativ konnotiert. Neben der eher schwierig zu entziffernden Erwähnung der persischen Dichter im Kapitel «*al-Bāb ^cAlī Muḥammad al-Šīrāzī*» wird die Lehre Bahā'ullās als eine «große persische Märchenerzählung» (*al-ḥurāfa al-fārisīya al-kubrā*) beschrieben. Die Wahl des Datums für das Fastenbrechen bei der Bābiya, welches auf den Frühjahrsbeginn fällt, wird als eine «Wiederbelebung alter persischer Glaubensrichtungen» beschrieben, als die Übernahme eines alten Festes, welches bei den «Magiern» (*al-mağūs*) bekannt ge-

¹⁷³siehe Seite 148.

¹⁷⁴siehe Seite 129. Auch hier sind es N.B. nicht die Gefolgsleute, sondern die Anstifter (*muḥarrikūn*), die ihn falsch interpretieren; sprich er wird als Marionette und nicht als handelnde Person dargestellt.

wesen sei.¹⁷⁵ Die Magier verkörpern in diesem Falle den Zoroastrismus und ihre Nennung ist somit in Abgrenzung zu vorislamischen Religionen zu verstehen.

An dieser Stelle wäre noch die Nennung des Westens in allgemeiner Weise zu erwähnen. Er steht synonym für zerstreute Philosophie oder Unglauben und gliedert sich nahtlos in die Absichten einer «destruktiven Lehre», welche den Islam zersetzen wolle, ein. Das Moment des Westens als das Fremde ließe sich aber auch den äußeren Feinden zurechnen und führt uns über die Nennung «verdrehter Gedanken»¹⁷⁶ ebenso zu der unten besprochenen Einheit um die Unzurechnungsfähigkeit. In gleicher Weise leitet auch die fehlerhafte Sprache zur Einfalt bzw. Verwirrtheit des Geistes der Anhänger und Anhängerinnen der Bābīya und Bahā'īya über (siehe dazu unten).

7.3 Profane Absichten

Das Persische wird gegenüber einem offensichtlich höher wertigen Arabisch als Rückzugsgebiet für Ordinäres beschrieben. Qurrat ʿAyn als die Verkörperung der verdorbenen Zügellosigkeit, versteckt sich in ihren frivolen Gedichten in der persischen Sprache, um zu verschleiern, was alle erkennen würden, schriebe sie auf Arabisch.¹⁷⁷

Im Kapitel über die Unzucht habe ich aufgezeigt in welchen weltlichen Zusammenhang die Bewegung vom Autor geworfen wird. Die Absichten scheinen in diesem Lichte einfache, weltliche Gelüste zu sein. Im Kapitel über die Ismailiten sind wir dann Anspielungen zu Rausch und Trunkenheit begegnet. Ebenso wurde den Ismailiten historisch bereits unterstellt, sie wollten sich nur von den lästigen religiösen Pflichten befreien. Im Abschnitt *Die Lüge gegen Gott*¹⁷⁸ habe ich versucht aufzuzeigen, wie die Bahā'īya von ʿĀmir al-Nağğār als ein menschlicher Beschluss, Gott herauszufordern, aufgefasst bzw. dargestellt wird. Die Art und Weise, wie sich die Protagonisten dieser Lehre hingeben sind mit den Worten Leidenschaft (*šagaf*), Zuneigung (*muyūl*), Hingabe mit Leib und Seele (*tafānin*) ausgeschmückt. Hierbei entdecken wir, wie die Verbindung vom Sittenverfall und den niederen menschlichen Bedürfnissen zum Sufismus gezogen wird, wenn wir die Nennung vom *tafānin* als Anspielung auf das sufische Konzept der Selbstauflösung (*fanā'*) verstehen. Diese Verknüpfung wird allerdings auch explizit dargestellt, indem der Sufismus neben anderen Gruppen als eine Bewegung dargestellt wird, welche das Ziel verfolgt, die religiösen Belastungen, welche über die Befolgung der rechtlichen Vorschriften entstehen, (*al-takālīf*) fallen zu lassen.¹⁷⁹

¹⁷⁵siehe Seite 156.

¹⁷⁶siehe Seite 139.

¹⁷⁷siehe Seite 127.

¹⁷⁸siehe ab Seite 66.

¹⁷⁹siehe das vollständige Zitat Seite 47.

In anderen Teilen unseres Buches tauchen unmoralische Ausschweifungen auch in Begleitung des englischen Kolonialismus auf. Diese Verbindung führt uns zur oben dargestellten Kategorie der äußeren Feinde.¹⁸⁰ In diesem Sinne kommt das profane wie auch der unislamische Einfluss von außen. Gleichzeitig stehen die unmoralischen Ausschweifungen allerdings auch in Verbindung mit dem Aufruf falscher Zeugen (siehe ebenfalls im Abschnitt *Die Lüge gegen Gott*), welcher eine Herausforderung Gottes an die Menschen darstellt. In dieser Lesart kann die Bahā'īya als eine Form der Verführungskünste des Teufels interpretiert werden. Dadurch kommt ihr als häretische Bewegung eine zentrale Rolle im heilsgeschichtlichen Zusammenhang zu, was auch in der versteckten Erzählung über die Verführung Qurrat 'Ayns durch den Teufel angedeutet wird.

7.4 Unzurechnungsfähigkeit

Wie ich es im Kapitel über die Ismailiten bereits angedeutet habe, wird die Bewegung der Bahā'īya vom Autor auch immer wieder in einen Bereich der geistigen Umnachtung gerückt. Der Begriff *ḥaššāš* deutet über den aktuellen Gebrauch des Wortes auf den Rausch hin. In seiner ursprünglichen Semantik als «Verrückt, Unzurechnungsfähig» weist er aber auf die Tendenz hin, die Anderen nicht nur eines Fehlers zu bezichtigen, sondern ihren funktionierenden Verstand in Abrede zu stellen und für sich selbst aus einer quasi kognitiv erhabenen Position ein wahrhaftes Verständnis der Dinge zu postulieren.

Ähnlich spielte sich der Vorwurf der Lüge gegen Gott häufig in einer Sphäre ab, welche das Unwissen der Bewegung betonte. 'Āmir al-Nağğār stellt es als sonderbar dar, wie diese Lehre überhaupt Anhänger gewinnen konnte. Überhaupt sind die Worte «sonderbar» (*'ağīb*) oder «seltsam» (*ğarīb*) im Text äußerst häufig vorzufinden. Wenn beispielsweise von der Affinität zum Kolonialismus die Rede ist, wird vom Autor ein gewisses Unverständnis darüber geäußert, wie gleichzeitig England, Russland und der osmanische Staat als Unterstützer der Bahā'īya betrachtet werden konnten. Die auftauchenden und aufgedeckten Widersprüche werden so stets auch der geistigen Verwirrtheit der Protagonisten und Protagonistinnen zugeschrieben.

All diese Anspielungen ziehen sich quer durch das ganze Buch und aus diesem Grunde kann ich sie hier nur auszugsweise darstellen. Im Abschnitt «*Der Stil des Bāb*» gehen die Feststellungen zum sprachlichen Unvermögen denn beispielsweise sehr plastisch in diejenigen der Unzurechnungsfähigkeit über. Nachdem der schlechte Stil und das fehlerhafte Arabisch bemängelt worden sind, bezeichnet 'Āmir al-Nağğār diese Sprache als eine, die von Gauklern und Schwindlern verwendet wird. Das Ge-

¹⁸⁰siehe Seite 151.

schriebene sei oberflächlich und zeuge von der Einfalt des Geistes des Bāb (*sadāḡa* °*aqlihi*). Dann folgt:

ولا يتورع المفتري أن يكذب على الله تعالى فيسند ما في البيان إلى الله تعالى، مع أن أي عاقل يقرأ ما في بيانه هذا يتبين له مدى رداءة لغته وأسلوبه، ومعانيه، ولا بد أن يكون كاتبه رجل خبيث السريرة أو رجل فقد عقله.

Dieser Verleumder fürchtet nicht, gegen Gott zu lügen und stützt sich in seinem Bayān noch auf Gott, obwohl sich jedem bei Verstand, der im Bayān liest, sich das Ausmaß der Minderwertigkeit in seiner Sprache, Stil und Bedeutung zeigt. Dieser Schreiber muss entweder eine böse Gesinnung haben oder es ist ein Mann, der seinen Verstand verloren hat.¹⁸¹

Es scheint für unseren Autor im Weiteren aber nicht wichtig zu erscheinen, zu entscheiden ob es nun der bösen Gesinnung oder dem verlorenen Verstand geschuldet ist, dass der Bāb oder andere ihre Werke derart verfasst haben bzw. an diese Worte auch geglaubt wurde. Es ist eher so, dass einmal vom einen, dann wieder vom anderen ausgegangen wird, je nachdem was besser in die Argumentation einzugliedern erscheint. Ein paar Abschnitte weiter ist es der verwirrte Geist, welcher den Ausschlag gibt:

إن قارئ كتب الشيرازي يشعر شعوراً صادقاً يطابق الحقيقة والواقع أنه رجل خولط في عقله، وإن ما في هذه الكتب أشباح متباينة متناقضة اختارها غلام يتنازع فكر مضطرب، وخيالات هاذية فلا ترى فيها فكرة نابهة، أو عاطفة صادقة، أو تصويراً جميلاً أو أسلوباً مشرقاً، إنما ترى جملاً ينفر بعضها من بعض، وأشد ما يثير الدهشة والسخرية تلك السجعات التي يختم بها فقراته فهي حروف مركبة تركيباً لا يوحى بمعنى، ولا يومي إلى دلالة.

Der Leser der Bücher von Širāzī verspürt ein wahrhaftiges Gefühl, das mit der Wahrheit und Realität übereinstimmt, dass dies ein im Geiste verwirrter Mann ist. In diesen Büchern sind verschiedene, sich widersprechende Gespenster, die ein Bursche gewählt hat, der durch sein schwankendes Denken, wie auch durch seine irren Phantasien hin und her gerissen ist. Du siehst darin keinen klugen oder gütigen oder aufrichtigen Gedanken. Keine schöne Darstellung oder leuchtenden Stil, nur Sätze, die sich gegenseitig meiden. Am meisten Verwunderung und Spott rufen diese Reime hervor, mit denen er seine Absätze beschließt. Das sind in einer Ordnung zusammen gestellte Buchstaben, die keine Bedeutung

¹⁸¹siehe Seite 130.

eingeben und auf keinen Sinn hinweisen.¹⁸²

Wir erkennen hier die Gegenüberstellung von Wahrheit auf der einen und der geistigen Verwirrtheit auf der anderen Seite. Im Folgenden entdecken wir dann das Bild einer sich geradezu epidemisch ausbreitenden Krankheit:

وهذا كلام عجيب الشأن، غريب المعنى، مما يؤكد عمق الخزعبلات
والخرافات التي امتلأت بها كتابات البهائية والبايية هذا الذي لولاه ما استوى
الله على عرش رحمانيته، ومن هذا الذي لولاه ما استقر الله علا كرسي
صمدانيته ...
حقا ... لقد استطاع الفكر الباي والبهائي أن يؤثر تأثيراً عجيباً في عقول
استولت عليها الخرافات والخزعبلات.

Diese Aussage ist merkwürdig in ihrer Art wie in ihrem Inhalt und bestätigt die Tiefe des leeren Geredes und der abergläubischen Märchen, welche die Bücher der Bahā'īya und Bābīya füllen. Solche wie, wenn er nicht wäre, Gott nicht auf dem Thron der Barmherzigkeit thronen würde und jene wie, wenn er nicht wäre, Gott nicht auf dem Stuhl seiner Beharrlichkeit verharren würde . . .

Wirklich . . . das Denken der Bābīya und Bahā'īya vermochte befremdlich auf die Köpfe [*uqūl*] einwirken, von welchen die Märchen und das leere Gerede Besitz ergriffen.¹⁸³

Wie ich auch schon an anderer Stelle angedeutet habe, wird die Verbreitung der Lehren der Bahā'īya wie Bābīya teilweise auch als etwas Unkontrollierbares dargestellt. Sei dies nun wie hier, dass Ideen selbständig auf den Verstand der Menschen einwirken oder dass gewisse Vorstellungen von einer Person zu einer anderen überspringen. Diese Form der Ausbreitung, welche stark an eine Krankheit erinnert, kann auch in der Verwendung gewisser Phrasen beobachtet werden, durch die ^cĀmir al-Nağğār ein zunehmendes Ausmaß in der Schwere der Verfehlungen attestiert. All diese Anspielungen bleiben allerdings eher vage ausformuliert und diese Tendenzen in den Formulierungen sind unter Umständen keine bewusst gewählten, untermalen aber diese latente Diagnose der psychischen Krankheit. In diesem Sinne kann auch die folgende Aussage interpretiert werden:

ودعوى البهاء أن شريعة الإسلام شري لا تصلح لهذا الزمان دعوى لا
أساس لها من الصحة فقد شهد لها كبار رجال القانون في العالم.

Die Behauptung von Bahā'ullāh, dass der Islam eine Gesetzgebung ist, die dieser Zeit nicht angepasst ist, ist eine Behauptung, die keine

¹⁸²siehe Seite 131.

¹⁸³siehe Seite 114.

Grundlage an Wahrheit [w. Gesundheit] hat. Bedeutende Männer der Gesetzbarkeit auf der Welt bezeugten dies.¹⁸⁴

Der verwendete Ausdruck für die «Grundlage an Wahrheit» ist *'asās al-ṣiḥḥa*. Die *ṣiḥḥa* steht aber neben der Verwendung für die Authentizität, Rechtmäßigkeit oder Richtigkeit auch für Gesundheit. Es steht nun wohl außer Frage ^cĀmir al-Nağğār für die arabische Lexik verantwortlich zu machen, dennoch widerspiegelt sich hier sehr schön das wahrscheinlich nicht ganz bewusste Spiel der Zuschreibung eines Fehlers in pathologisierender Weise.

¹⁸⁴Im Anhang nicht wiedergegeben.

Häresie

Der richtigen und einzig auserwählten Gruppe anzugehören kommt im Islam eine gewichtige Rolle zu, da der Prophet 72 Sekten angekündigt hatte, welche in die Irre gehen würden. Zwangsläufig führte diese Diskussion zum Kampf um die Etablierung einer orthodoxen Lehrmeinung wie auch Rechtsauffassung. Seit den ersten Jahrhunderten der islamischen Geschichte ist diese Auseinandersetzung eine dynamische mit stets wechselnden vorherrschenden Meinungen. Die Herausbildung einer orthodoxen sunnitischen Ausrichtung in der heutigen Zeit, wäre aus historischer Perspektive über Jahrhunderte hinweg kaum absehbar gewesen. So waren später etabliertere Traditionen in einem früheren Stadium selbst oft heterodoxe und marginale Strömungen.¹ Aber auch die Feststellung einer aktuellen sunnitisch geprägten Orthodoxie darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass einerseits die Sunna auf keinen Fall als monolithisches Gebilde betrachtet werden kann und andererseits der Zwölfer-Schiitische Islam für viele weitere schiitische Gruppen oder Denkrichtungen ebenfalls als Orthodox betrachtet werden kann.

Wilson (1997) geht davon aus, dass es im Islam im Grunde überhaupt keine Orthodoxie gibt und so könnten wir ihn als ein gleitendes Spektrum an Heterodoxien bezeichnen. In diesem Sinne, fährt er fort, könne ohne dass ein fixer Standpunkt im Spektrum eingenommen werde, eigentlich sehr wenig über Orthodoxie und Heterodoxie bzw. Häresie ausgesagt werden. Auch innerhalb einer Denkrichtung (Sunna, Zwölfer-Schia, Siebener-Schia, Šayhīya, ...) müsse von der Meinung einer einzigen Lehrautorität ausgegangen werden, um klare Grenzen ziehen zu können.² Diesen dynamischen Fluss erkennen wir auch in den oben besprochenen Ansichten Aḥsā'īs, welche von seinem Umfeld zunehmend kontrovers aufgenommen worden sind. Aus der hier angesprochenen Perspektive ging es aber auch ihm und der sich in Folge konstituierenden Bewegung der Šayhīya darum, den wahren Glauben zu bewahren und zu verbreiten. Systematische Häresiographien sind denn auch bei den Ismailiten

¹Henderson 1998, 39.

²Wilson 1997, 10.

zu finden, wie auch die Versuche der Etablierung einer Rechtsschule im Stile der Sunna bei den Fatimiden von deren Verständnis, dem wahren Glauben Ausdruck zu verleihen, zeugt.

Dass die Auseinandersetzung um die Irrwege des Glaubens auch mit Gewalt durchgesetzt worden sind oder sich um haarspalterische Kleinigkeiten drehten, ist wohl im Zusammenhang zu sehen, dass auch unbedeutend erscheinende Details in Bezug auf die Heilsgeschichte über das Leben nach dem Tod entscheiden können. Zusätzlich stehen solche Konflikte aber immer auch in einem gesellschaftspolitischen Kontext. Ohne diesen zu berücksichtigen, können die Kämpfe um Authentizität nur ungenügend verstanden werden.

Ebenso müssten, um die Entstehungsgeschichte der Bābīya verstehen zu können, solche gesellschaftspolitischen Zusammenhänge betrachtet werden, was von ^cĀmir al-Nağğār allerdings mit keinem Worte getan wird. In diesem Sinne ähnelt seine Darstellung stark denjenigen Häresiographien aus der Zeit der frühen islamischen, theologischen Diskussionen, welche sich in stark polemischer Weise der Verurteilung vom rechten Weg abgekommener Sekten widmen.

Eine frühe Häresiographie von al-Aš^carī (gest. 935) beschäftigte sich mit der systematischen Sammlung verschiedenster Gruppen, nicht so sehr um diese zurückzuweisen, sondern zunächst um möglichst viel Material über die ersten Jahrhunderte des Islams zu erhalten. Fortan bewegte sich die häresiographische Tradition allerdings im Spannungsfeld zwischen historischer, theologischer wie philosophischer Auseinandersetzung mit divergierenden Überzeugungen und dem Versuch der oft äußerst polemischen Verdammung eines Gegenstandpunktes.³

Die sunnitische Theologie konnte sich, so Henderson (1998), als Orthodoxie etablieren, da sie die Produktion von Häresiographien dominierte. So sagt er, dass die Orthodoxie sich durch eine vereinnahmende Geschichtsschreibung in ihrem Sinne durchsetze.⁴ Diese sunnitische Theologie benutzt die Häresie als eine «Folie»⁵, wodurch sie sich vom Anderen abgrenzt und sich in der Abgrenzung erst konstituiert. Dabei beschreitet sie, ihrem eigenen Anspruch folgend, einen Mittelweg, welchen sie als ahistorisch und somit authentisch betrachtet. Aus dieser Sichtweise heraus zweigen von diesem Mittelweg, dem Pfad der Altvorderen (*sunna*), auf beiden Seiten die verschiedenen Sekten in ihren Irrtümern ab.⁶ Diese «goldene Mitte»⁷ war aber tatsächlich über lange Zeit «ein dynamisches, umkämpftes Feld [...], das sich mehrere

³Henderson 1998, 28.

⁴Henderson 1998, 28f,125.

⁵Lohlker 2008, 86.

⁶Lohlker 2008, 86; vgl. Nagel 1994, 72f.

⁷Henderson 1998, 108.

Male restrukturierte.»⁸

Ausgehend vom Konzept des Mittelwegs versuchten die Häresiographen der prophetischen Bedingung der 72 auf Irrwegen abgekommenen Sekten zu erfüllen. Dazu bedienten sie sich oft eines äußerst schematischen Zugangs und versuchten ein abgeschlossenes System an Verirrungen zu bilden. Dies führte zu einem Katalog grundsätzlich möglicher Abkehr vom rechten Weg. Inspiriert durch die tatsächlichen Auseinandersetzungen mit abweichenden Meinungen wurden idealtypische Kategorien geschaffen, in welche existierende Sekten oft stark simplifiziert hineingepresst werden mussten.⁹

In ähnlicher Weise verwendet ʿĀmir al-Nağğār den Begriff der Bāṭinīya. Nagel (1994) führt den Begriff als eine Sammelbezeichnung der Sunna für die Lehre der Siebener-Schia, einen Begriff den auch al-Ġazālī in seiner Streitschrift gegen die Ismailiten verwendet hat.¹⁰ Wir erkennen in dieser Fremdbezeichnung die Tendenz der Reduzierung der häretischen Verirrung einer Sekte auf einen einzigen zentralen Punkt deren Lehre; auch wenn *bāṭinīya* im «traditionellen» Katalog der Häresien¹¹ nicht explizit erscheint. Der Differenziertheit solcher Lehren wie auch deren inneren oft weit zersplitterten Verzweigungen kann eine dergestaltete Kategorisierung nicht gerecht werden.

ʿĀmir al-Nağğār stellt in seinem Buch verschiedene aus sunnitischer Sicht häretische Bewegungen in den Zusammenhang der Bābīya und Bahāʿīya. Er erzeugt dadurch eine Art Strudel, in welchen diese sich gegenseitig hineinziehen. Sie alle stehen so dem «wahrhaften Islam» gegenüber, wobei er über die Bahāʿīya berichtet, dass diese die Elemente der Verirrung bereits «klassifizierter» Sekten aufnehmen und zusätzlich darüber hinaus gehen würden. Wie wir auch gesehen haben sind Aussagen darüber, ob ein Faḍlallāh Astarabādī oder ein Aḥmad Aḥsāʿī nun inner- oder außerhalb des Islams stehen, seriös nicht machbar. Gleichfalls lässt uns diese Problematik erkennen wie gesellschaftspolitische oder theologische, rechtliche und philosophische Auseinandersetzungen die Grenzen der Häresie verschieben oder erst entstehen lassen.

⁸Lohlker 2008, 93.

⁹Henderson 1998, 124-129.

¹⁰Nagel 1994, 173.

¹¹vgl. Lohlker 2008, 78f.

Übersetzung

Die Bahā'īya
und ihre Wurzeln in der Bābīya

Doktor ^cĀmir al-Nağğār

Beirut, Dār al-muntaḥab al-^carabī:

1419 nach der Hiğra / 1999 nach christlicher Zeitrechnung.

Vorwort

Die Bābīya und Bahā'īya gelten als die gefährlichsten zeitgenössischen Lehren [*madāhib*]. Sie zerstören die Grundsätze des Islams. Ihr Denken beruht auf der Grundlage von Verfälschung und Kompromiss zwischen den Rechtsschulen und den, in den aktuellen Gesellschaften vorhandenen, Religionen. Es ist ein böswilliger [*habīl*] und heimtückischer [*mākir*] Versuch von ihnen, die anderen Überzeugungen zu zerstören und im Speziellen ein Versuch, dem Islam und seinen über Ort und Zeit erhabenen, seinen hohen und guten Prinzipien Schaden zuzufügen.

In diesem Buch werden wir die Wurzeln der Bahā'īya, und damit meine ich die Bābīya, vorstellen. Der Bāb al-Širāzī ist der Begründer der Bābīya und ebenso der Lehrmeister von Bahā'ullāh al-Māzandarānī, dem Begründer der Bahā'īya.

Die beiden Männer haben in der Darstellung ihrer Grundsätze die gefährlichste Methode, welche die Übertreiber [*gulāt*] entworfen [*arrafa*] haben, benutzt: die allegorische Deutung [*al-ta'wīl al-bāṭinī*]. Diese Methode benutzen die Feinde des Islams: die Sekten [*firaq*] der Bāṭinīya, der Ismailiten, der Übertreiber der Schia und der Übertreiber der Sufis. Daher kommen jene irrigen und seltsam vom authentischen Islam [abweichenden] Überzeugungen. Durch dieses Buch habe ich Licht auf die Lehrmeister des Bāb und seine Nachfolger geworfen, wie auch auf das Denken des Bābī Širāzī und die Überzeugungen und Gesetze der Bābīya. Ebenso habe ich hiermit über den Lebenslauf des Bahā'ullāh, wie auch über dessen Werke aufgeklärt. Ich habe das Verfahren der Werbung [*da'wa*] der Bahā'īya für ihre Lehre, ihre Grundsätze, wie auch ihre Gesetze aufgedeckt.

Ich habe versucht, mich mit den beiden Sekten über deren grundlegende Quellen und Bücher vertraut zu machen. In meiner Darstellung der beiden Lehren habe ich mich der Objektivität verpflichtet. Gott, dem Erhabenen, gilt das Gelingen und der Lohn!

Professor Doktor [°]Amir al-Nağğār
Professor für islamische Philosophie
Suez-Kanal Universität

Die Bābīya

1. Untersuchungsgegenstand

Die Lehrmeister des Bāb

Woher schöpfte der Bāb sein Wissen?

Sein erster Lehrmeister war Kāzīm al-Raštī, ein Schüler von Šayḥ Aḥmad al-Aḥsā'ī, dem Begründer der schiitischen Sekte [*firqa*] der Šayḥīya.

Wer ist dieser Lehrmeister des Bāb?

Šayḥ Aḥmad Zayn al-Dīn al-Aḥsā'ī wurde 1157/1744 in der Provinz Aḥsā' im Osten des Saudiarabischen Königreichs geboren. Er gehörte der Zwölfer-Schia an und verbreitete seine Lehre im Iran, im Speziellen in Yazd, Karmānschāhān, Karbalā' und Qazwīn.

Er publizierte sehr viel und es wird erwähnt, dass über 140 Bücher und Briefe von ihm stammen. Unter Schiiten galt er als einer der herausragendsten ihrer Gelehrten und als ein Meister unter ihren Theologen. Er wurde von ihnen auch gegen, was sie als ungerechte und erfundene Anschuldigungen abtaten, verteidigt. Muḥammad Ḥusayn 'Āl, der schon [einmal] einen herausragenden schiitischen Gelehrten entblößte, bezeichnete ihn als einen der größten Koran auslegenden Gelehrten [*muḡtahid*] und als gottesfürchtigen Asketen. In seinem Buch «*al-Āyāt al-bayyināt fī qam^e al-bida^e wa-l-dalālāt*» [etwa: die Wunder der Beweisführung über die Bändigung der Neuerungen und Irrwege] sagt er über ihn: «[...] dass er eine hohe Stellung genoss und das Zeugnis derjenigen, die ihn kannten, über seine Frömmigkeit, Enthaltbarkeit und seine Gelehrsamkeit Aufschluss gibt. Seine Aussagen gebühren nicht des Angriffs oder der Dreistigkeit gegenüber seinen Gedanken.» Und doch trafen seine Gedanken auf starken Widerstand von Seiten schiitischer Gelehrter, die sich ihrer Forschung über die [Konzepte von] Wahrheit und göttlicher Realität [*al-ḥaqq wa-l-ḥaqīqa*] im Denken Aḥsā'īs aufrecht verschrieben hatten. Für sie steht das Heraustreten Aḥsā'īs aus dem wahren islamischen Denken fest.

Vielleicht sind diejenigen, welche sein Denken in einem reinen und objektiven Rahmen studierten, Mirzā Muḥammad Riḍā al-Hamadānī in seinem Buch «*Hadīyat al-namla*» und Šayḥ Muḥammad Mahdī al-Ḥālīs in seinem Buch «*Risāla al-šaiḥīya wa-l-bābīya*» [etwa: die Sendung der Šaiḥīya und Bābīya]. Dem Beobachter der Schriften Aḥsā'īs wird klar, dass er ein großer Übertreiber des Amīr al-Mu'minīn ^cAlī b. Abī Ṭālib war. Der Orientalist Browne betrachtet ihn als einen der Anhänger der *š'ra al-ḥulūliya*, welche ^cAlī anbeten [*ya' bidūn*].

Die Gelehrten von Yazd (Iran) bezeichneten seine Rhetorik als rau und missbilligten insbesondere seine [Konzeption der] Auferstehung in körperlicher Form [*al-ba'at bi-l-'aḡsād*], und erklärten, dass sie eine rein geistige Auferstehung sei [*ba'at ruḥi ḥālīs*] sei.

Diese Gelehrten erwähnen, dass die Šayḥīya – die Anhänger Aḥsā'īs – sagen, dass die auf Muḥammad zurückgehende [göttliche] Realität in den Propheten vor Muḥammad schwach zum Ausdruck kam, sich zu Muḥammads Zeiten und derjenigen der 12 Imame stark offenbarte, um danach gegen 1000 Jahre zu verschwinden und in den Personen Šayḥ Aḥmad al-Aḥsā'ī, al-Sayyid Kāzīm al-Raštī und schließlich bei Karīm Ḥān al-Kirmānī und dessen Kindern hin zu Abū Qāsim Ḥān wieder in Erscheinung zu treten.

Diese Erscheinung der [göttlichen] Realität sei die edelste Offenbarung Gottes. Die Propheten, die Imame und die vierten Stützen des Islams, von Aḥmad al-Aḥsā'ī zu denen, die ihm folgten, seien ein und dasselbe. Sie unterschieden sich in ihrer Art, seien aber eins in der Realität, welche Gott in ihnen manifestierte.

Sie glauben an Muḥammad als Propheten Gottes und die Rechtleitung der 12 Imame. Sinn der Botschaft [*risāla*] und der Imame sei ihrer Meinung nach, dass Gott in dieser [tatsächlichen] Form erschienen sei. Sie glauben, dass die späteren [Erscheinungen] besser seien als die vorangehenden. In diesem Sinne ist Aḥmad al-Aḥsā'ī, gemäß seinen Anhängern, der edelste aller Propheten und Gesandten. Sie glauben an die Wiederkehr [*raḡ' a*] und kommentieren sie dahingehend, dass Gott, nachdem er sich von den [körperlichen] Gestalten [*suwar*] der Imame entrückte, zurückkehren würde und sich stärker als zuvor in der vierten Stütze offenbaren würde, welche Šayḥ Aḥmad al-Aḥsā'ī und die, welche ihm folgen, sei.

Allerdings übertrieb Aḥsā'ī [in seiner Ansichten über] den Gesandten und die 12 Imame sehr und erreichte ein Ausmaß, wo er sie als die materielle Ursache von allem Geschaffenen betrachtete. Sie sollen Zweck und Ursache der Erschaffung der Dinge und letztlich dieser Welt sein. Auf die Spitze treibt er dies in der Aussage: «Sie sind die Leben und Tod bringenden, sie handeln frei in den Angelegenheiten dieser Welt, weil Gott es ihnen erlaubte. Sie sind erschaffen aus dem Lichte der Erhabenheit

Gottes und gehören nicht dem Menschengeschlecht an.» Doktor Muḥsin ʿAbd al-Ḥamīd sagt, dass die Rede Aḥsāʿīs in wiederholtem Maße undurchsichtig [*ǧāmīd*] sei, und dieser geduldig die Vorwürfe, dass er spiritistisches [*rūḥānī*] sage, ertrug. So wie sein Verstand in seinem Buch «*al-Raǧʿa*» [etwa: die Wiederkehr] abergläubisch [*ḥurāfi l-ʿaql*] anmutet [*yabdū*]. So sammelt er dutzende, erlogene Erzählungen und märchenhafte Geschichten um seine Sichtweise zu stützen; in [seinem Buch] «*al-Raǧʿa*» wie auch in späteren Aussagen. Er enthält sich auch nicht, einige dieser erlogenen Aussagen mit den authentischen Büchern [*al-kutubu l-siḥāḥ*] zu belegen.

Aḥsāʿī starb 1242/1827 während der Ausübung seiner religiösen Pflicht, der Wallfahrt nach Mekka, und wurde in der Stadt Manūra begraben. In seiner Lehre folgte ihm sein Schüler Kāzīm al-Raštī nach, welcher der Lehrmeister Mīrzā ʿAlī al-Šīrāzī, dem Begründer der Lehre [*madḥab*] der Bābīya, war.

Kāzīm al-Raštī

Geboren wurde er 1205/1790 in der Gegend Rašt im Iran und starb 1245/1834. Als er noch jung war traf er mit 26 Jahren in Yazd und Teheran auf Šayḥ Aḥmad al-Aḥsāʿī, der ihn lehrte und von dem er das Denken und die Prinzipien der Šayḥīya aufnahm. Er gilt als einer der wichtigen Männer in der Verbreitung der Überzeugungen Aḥsāʿīs und als der wahre Verkünder der Bābīya, sowie als derjenige, der seinen Schüler ʿAlī al-Šīrāzī, den Begründer der Bābīya propagierte.

Er verstand das Schreiben und Abfassen von Büchern. Bekannt unter den Übertreibern der Schia und der Bābīya ist sein Buch «*Dalīl al-mutaḥayyirīn*» [etwa: der Führer der Verwirrten], welches er zur Verherrlichung seines Lehrers Aḥsāʿī verfasste, wie [auch] um dessen Bekanntheit zu fördern. Von ihm stammt die Erläuterung [*šarḥ*] einer Qaṣīde des ʿAbd Allāh al-ʿUmarī über das Lob des ʿAlī b. Abī Ṭālib. In dieser Qaṣīde zeigt sich das Ausmaß seiner sündhaften Übertreibung, und wie er ʿAlī b. Abī Ṭālib Heiligkeit und Unfehlbarkeit verleiht.

In Wahrheit sind im Denken sowohl des Lehrers als auch des Schülers klare Übertreibungen gegenüber der Lehre der Zwölfer-Schia zu finden.

Kāzīm al-Raštī ersann viele Legenden über die Wundertaten seines Lehrers Aḥsāʿī und hielt sich nicht zurück, Geschichten, Phantasien oder lügnerische Träumereien zu erfinden, um die Lehre der Šayḥīya zu bestätigen. In seinem Buch «*Dalīl al-mutaḥayyirīn*» sagt er beispielsweise: «Unser Herr sah den Imam al-Ḥasan. In dieser Nacht legte dieser dessen heilige Zunge in seinen Mund und von dessen heiligem Speichel lernte er mit Hilfe Gottes die Wissenschaften [*ʿulūm*]. In seinem Munde war ein Geschmack wie Zucker – süßer als Honig und lieblicher als der Duft von Moschus. Wie er erwachte war sein Wesen umgeben vom Lichte des Wissens Gottes.»

Wer das Denken und die Worte Kāzīm al-Raštīs genau beobachtet, wird zum Schluss kommen, dass sie listiger und verbissener sind als diejenigen seines Meisters. Er nimmt für sich die Enthüllung [*kašf*] und Eingebung in Anspruch, weswegen er seine Methode Kašfiya nannte. Darin entwickelt er die Methode seines Meisters Aḥsā'ī weiter.

Kāzīm Raštī war es, der dem Erscheinen des Bāb den Weg ebnete. Er verbreitete unter seinen Schülern, dass der Mahdi sich bald manifestieren würde und dass es einer von ihnen sein werde. Er wies dabei persönlich auf seinen Schüler Šīrāzī hin. Einer der großen Geschichtsschreiber der Bābīya, Mīrzā Ğānī al-Kašānī, welcher aufgrund seines Bekenntnisses zur Bābīya getötet wurde, sagte: «dass Kāzīm al-Raštī oft durch Schriften und Anspielungen darauf hingewiesen habe, dass der junge Mīrzā ʿAlī Muḥammad al-Šīrāzī der Mahdi sei. Er mochte ihn so sehr, dass er die Anderen in Verlegenheit versetzte, sie veranlasste zu zweifeln und sie zu Stiefgeschwistern machte. Er wies darauf hin, dass solcher Ehrerbietungen nur der Versprochene würdig sei.» Deswegen glaubte die Raštīya, bzw. die Kašfiya vollständig an Šīrāzī, und dass er der Versprochene sei. Und ebenso glaubten sie danach an die Bābīya.

Raštī war überzeugt davon, dass der Termin des Erscheinens des Versprochenen nahe läge und sagte: «er lebt unter dieser Volke und seine Ankunft ist bald. Bereitet ihm den Weg und reinigt eure Seelen, um seine Schönheit erkennen zu können. Aber seine Schönheit wird euch nicht erscheinen bevor ich nicht von dieser Welt geschieden bin. Nach meinem Ableben müsst ihr seinen Forderungen Folge leisten und dürft euch keinen Augenblick ausruhen.»

Raštī war es auch, der bei Šīrāzī den Gedanken des erwarteten Mahdi verwurzelte und ihm den Gedanken des Bāb eingab, wie auch den Gedanken der Aufhebung der alten Gesetzgebung. Er sagte: «das religiöse Gesetz und die Prinzipien der feinen Bildung sind die Nahrung der Seele. Deswegen müssen die religiösen Gebote mannigfach sein und müssen die alten Gebote entfernt werden.»

Dies ist eine äußerst gefährliche Aussage. Sie führte zur Übertreibung [wörtlich: Aufblähung – *tadhīm*] der Angelegenheit bei Šīrāzī und zur Entwicklung, die das, durch das Erbe des Propheten Muḥammad, besiegelte göttliche Gesetz aufheben sollte.

Ich denke, dass Kāzīm al-Raštī der wahre Anstifter ist, der zum Erscheinen der Bābīya führte. [Dies war] das Ergebnis der Übertreibungen der Lehre seines Lehrers Aḥsā'ī, wie der Propagierung der Manifestation des Mahdi und der Erklärungen und Anspielungen darauf, dass es Šīrāzī sei.

Die Gedanken Raštīs fanden die Zustimmung und den Beifall all der Mächtigen, welche die Überzeugungen der Muslime zum Verfall bringen und verderben wollten.

Im Speziellen war dies Kinyaz Dolgoruki, der Übersetzer an der russischen Botschaft und einer der Kundschafter aus dem Kreise Kāzim al-Raštīs mit dem islamischen Namen al-Šaiḥ ʿIsā al-Nakrānī, der ein enger Freund Šīrāzī war. Er schrieb in seinen Memoiren, die in einer Zeitschrift im Osten der Sowjetunion 1924/5 nach dem Sturz des Zaren herausgebracht wurden, klar und deutlich über die Wichtigkeit der Entfaltung religiöser Meinungsverschiedenheiten unter den Muslimen, um die islamische Einheit zu vernichten. Er schrieb: «Eines Tages fragte ich Raštī, wo denn der Mahdi sei? Er antwortete: <Ich soll das wissen? Er ist hier in dieser Sitzung.> In diesem Augenblick glänzte die Phantasie in meinen Gedanken wie ein schneller Blitz und ich wollte sie verwirklichen, sie in eine wirkliche Form bringen, da sah ich Šīrāzī im Saal, lächelte und beschloss für mich, dass ich ihn zu diesem versprochenen Mahdi machen würde.

Von diesem Tage an begann ich, wann immer ich die Gelegenheit und Ruhe fand, in seinem Verstand die Ansicht, dass er der versprochene Führer sei, zu verwurzeln. Eines Tages sprach ich ihn an: <Oh Herr der Dinge und der Zeit!> Zu Beginn behielt er seinen Stolz und drückte sein Missbehagen über diese Wendung aus und war befremdet. Aber es dauerte nicht lange und er zeigte Vergnügen und Gefallen an dieser Anrede.»

Vermittels der Verbreitung solcher Lügenezählungen, die das Bild des reinen Islams entstellen, zeigt sich uns hier in klarer Weise die Rolle der Feinde des Islams in ihren Versuchen, dessen Überzeugungen zu brechen.

Ein anderer Mann, Mullā Ḥusayn al-Bušrūʿī, fand in Šīrāzī seinen Beweis und flößte ihm ein, dass er der erwartete Mahdi und *bāb* sei und der Bāb verlieh ihm den Titel «Bāb al-Bāb» [das Tor zum Bāb] und «Erster der Gläubigen».

Mit Šīrāzī ging es dann soweit, dass er sagte: «Ich bin besser als Muḥammad, sowie mein Koran besser ist als derjenige Muḥammads. Wenn Muḥammad vom Unvermögen des Menschen sprach, die Suren des Korans zu empfangen, so spreche ich vom Unvermögen des Menschen, die Buchstaben meines Korans zu empfangen. Muḥammad war das Alif, ich bin der Punkt.» Daraufhin bezeichnete er sich als die «Mahnung» und behauptete gemeint zu sein in den Versen: {Wir haben die Mahnung hinab gesandt. Und wir geben auf sie acht.}¹ Und: {Fragt doch die Leute der (früheren) Mahnung (d.h. Angehörige der früheren Offenbarungsreligionen), wenn ihr nicht Bescheid wisst!}²

¹Koran 15:9.

²Koran 16:43 und 21:7.

Al-Mullā Ḥusayn al-Bušrū'ī

Er war Schüler Kāzīm al-Raštī und eine der Stützen der Šayḥīya, die Aḥsā'ī gründete, wie oben dargelegt wurde. Kāzīm al-Raštī war derjenige, der behauptete, dass der Mahdi nach seinem Ableben erscheinen würde und der von seinen Schülern [große] Ernsthaftigkeit in der Suche nach ihm forderte.

Bušrū'ī verstärkte sein Streben, als er nach ihm zu suchte und fand den Beweis in Šīrāzī. Deswegen verlieh ihm der Bāb den Titel «Bāb al-Bāb» und «Erster der Gläubigen». Al-Mullā Ḥusayn al-Bušrū'ī al-Ḥurāsānī war der herausragendste der Männer, welche der Bāb aussandte, seine Lehre zu verkünden. Er war es, der Mīrzā al-Nūrī (Bahā'ullāh) und dessen Bruder Yaḥyā (Šubḥ Azal) davon überzeugte, der Bābīya beizutreten.

Bušrū'ī stammt aus Būšīr, einem der wichtigsten persischen Häfen. Er wuchs in einer armen Familie auf, die nirgends erwähnt ist und reiste nach einigen Jahren fort, um bei Kāzīm al-Raštī zu lernen. Dieser tränkte ihn mit der Milch der Šayḥīya. Und als Bušrū'ī Šīrāzī traf, fand er in ihm, was er sich infolge seines beträchtlichen Begehrens wünschte, und machte ihn glauben, er sei der *bāb* und sogar der Mahdi; er sei der Prophet dieser Zeit. Der Bāb verlieh ihm den Titel «Bāb al-Bāb» und «Erster der Gläubigen». Bahā'ullāh sagt in seinem Buch, dem «*Īqān*»: «Unter ihnen ist Bušrū'ī, welcher zu einem Ort des Aufgangs der Sonne ward, und ohne den Gott nicht auf dem Thron der Barmherzigkeit thronen und nicht auf dem Stuhl der Beharrlichkeit verharren würde.»

Diese Aussage ist merkwürdig in ihrer Art wie in ihrem Inhalt und bestätigt die Tiefe des leeren Geredes [*huza' balāt*] und der abergläubischen Märchen [*hurāfāt*], welche die Bücher der Bahā'īya und Bābīya füllen. Solche wie, wenn er nicht wäre, Gott nicht auf dem Thron der Barmherzigkeit thronen würde und jene wie, wenn er nicht wäre, Gott nicht auf dem Stuhl seiner Beharrlichkeit verharren würde . . .

Wirklich . . . das Denken der Bābīya und Bahā'īya vermochte befremdlich auf die Köpfe [*cūqūl*] einwirken, von welchen die Märchen und das leere Gerede Besitz ergriffen. Und es gelang dem Mullā Ḥusayn al-Bušrū'ī al-Ḥurāsānī eine ganz beträchtliche Anzahl derer zusammen zu bringen, die an diese Märchen glaubten. Und als sich eine große Zahl derer um ihn scharten, die an die Bābīya glaubten, begann er den iranischen Staat zu bekämpfen und überall den Einfluss der Bābīya ausdehnen zu versuchen.

Muḥammad Fādīl sagte, dass «Ḥusayn al-Ḥurāsānī seine Männer versammelte und jeden Einzelnen seiner Elite nach einem der Propheten benannte und diejenigen mit tieferem Rang nach den Altvorderen. Er versprach ihnen Herrschaft und Macht, wenn sie überlebten, und das Paradies, sollten sie sterben. Darauf sprach er: <Wisst

meine Lieben, dass es außer Zweifel steht, dass der Bāb die Welt erobern und die Religion einen wird. So erobert ihr die Stadt Māzandarān, die Stadt Ray und opfert 12'000 Seelen . . . » Und die Führer seiner Männer waren leidenschaftlich und kämpften intensiv während der zwei Monate *du l-qaʿ da* und *du l-ḥiġġa* im Jahre 1264 nach der Hidschra. Die Regierung war [zu diesem Zeitpunkt] durch das Ableben Schah Muḥammads und die Einsetzung Schah Nāṣir al-Dīns achtlos und die Gouverneure der Provinzen waren abwesend, da sie, um ihren Pflichten nachzukommen, in Teheran Glückwünsche überbrachten. Als Nāṣir al-Dīn auf seinen Thron zurückkehrte, orderte er an, die Bābī auszurotten. Die Bābī zogen die Muslime in die Schlacht mit hinein und waren zu Beginn erfolgreich. Sie verursachten viele muslimische Opfer in Māzandarān.

Als sich die Nachricht des Unglücks um Māzandarān verbreitete, waren die Herzen der Menschen entsetzt und sie trafen ihre Vorbereitungen, ihre Religion zu verteidigen wie auch ihre Seelen und Besitztümer. Der Schah entsandte einen seiner besten Führer: Maḥd Yāqilī Mīrzā. Dessen Heer rückte am 29. Muḥarram 1265 nach der Hidschra zur Festung Ḥurāsānīs vor. Als sich die Soldaten ihr näherten und die Schlacht, die einen Monat dauerte, zwischen den beiden Parteien in vollem Gange war, wurden Menschen und Güter aufgerieben. In diesem Zeitraum ging der Kampf hin und her, bis Ḥurāsānī von einer Kugel in die Brust und einer weiteren in seinen Bauch getroffen wurde. Dies wurde vor seinen Männern geheim gehalten. Standhaft saß er auf dem Rücken seines Pferdes und befahl den Rückzug in die Festung. Sie betraten diese und er brach am Boden zusammen. Neben ihm war Mullā Muḥammad ʿAlī al-Bārfurūšī, unter dessen Führung Ḥurāsānī sein Volk stellte. Er wies sie an, ihn mit seiner Kleidung und seinem Schwert unter den Mauern der Festung zu begraben und die Spuren seines Grabes zu verwischen, damit es niemand finden und ausgraben und ihn verstümmeln würde. Dann starb er und sie begruben ihn nach seinem Vermächtnis. Das muslimische Heer vermochte darauf, die Schlinge um die Bābī enger zu ziehen und versetzte ihnen eine bittere Niederlage in der Burg. Und es gab keinen Nachfolger. Ḥusayn al-Ḥurāsānī war ein geschickter Führer. Man sagt, dass die Zahl der Soldaten und Angehörigen, welche in der Schlacht mit al-Mullā Ḥusayn al-Ḥurāsānī den Tod fanden, um die 500 gewesen seien; und 2500 Bābī zugrunde gegangen seien.»

Das war also der Bāb al-Bāb al-Mullā Ḥusayn al-Bušrūʿī al-Ḥurāsānī, der ein mit verdorbener Überzeugung gläubiger Mann war; [Überzeugungen] welche die Religionen unkenntlich machten. Verbissen bekämpfte er, wer ihm unterlegen war. Sein erbitterter Eifer, die Bābīya zum Sieg zu führen, erschöpfte seine Kräfte und zerstörte ihn, so dass sein Leben endete, ohne dass er sein Ziel verwirklichte. Die Wahrheit

über die Bābīya ist den Menschen enthüllt worden. Seine [al-Bušrū'īs] Welt und sein Jenseits gingen zugrunde. {Das ist die jenseitige Behausung. Wir bestimmen sie für diejenigen, denen der Sinn nicht danach steht, im Land mächtig (und gewalttätig) zu sein und Unheil anzurichten. Das Ende fällt (dereinst) zugunsten derer aus, die gottesfürchtig sind.}³

Al-Bāb ʿAlī Muḥammad al-Šīrāzī

Mīrzā ʿAlī Muḥammad wurde am ersten Muḥarram 1235 nach der Hiġra, was dem 26. März 1819 entspricht, in der iranischen Stadt Šīrāz geboren, die im Süden des Iran liegt.

Sein Vater war Händler in Šīrāz. Er starb als ʿAlī noch klein war. So sorgte sich sein Onkel al-Mīrzā Sayyid ʿAlī, der ebenfalls als Händler arbeitete, um ihn. Mit diesem reiste er in die Stadt Būšīhr, arbeitete mit ihm und lernte von ihm die Grundlagen des Handels, wie auch Lesen und Schreiben. Er verbesserte seine Schrift und interessierte sich für die Bücher der fanatischen Anhänger der Schia und der Sufis und ebenso für Bücher der Zauberei und Gaukelei. Es wird gesagt, dass er in der Mittagshitze ohne Kopfbedeckung auf dem Dach seines Hauses saß und Rätsel und Zaubersprüche aus Büchern der Ḥurūfiya und der Zauberei zu lösen versuchte. In dieser Zeit machte er die Bekanntschaft mit einem Mann mit dem Namen Ğuwād al-Ṭabāṭabā'ī, der ein Schüler Kāzīm al-Raštī war. Dieser fand in dem jungen Mann das, wonach Raštī suchte, der auf der Suche nach dem erwarteten Mahdī war. Ṭabāṭabā'ī war vollständig von Sinnen, besonders nachdem er von Šīrāzīs Interesse für das Wissen der Zauberei und deren geheimnisvollen Sprüche erfuhr. Er blieb sechs Monate lang bei ihm, im Haus seines Onkels und machte ihn während dieser Zeit glauben, dass die frohe Botschaft Aḥsā'īs und Raštīs auf ihn hinweisen würde. Als sein Onkel ʿAlī spürte, dass der Sohn seiner Schwester von Zeit zu Zeit von Blicken der Neugier und verborgener Absichten heimgesucht wurde, fürchtete er um dessen seelischen Zustand und nahm ihn nach Naġaf und Karbalā' zur Erholung und inneren Entspannung, um die großen shiitischen Wallfahrtsorte zu besuchen, wie die Ruhestätten der Imame ʿAlī und Ḥusayn, woraufhin er in Karbalā' blieb.

Er traf auf Kāzīm al-Raštī, an dem er wie ein Schatten, untrennbar haftete. Raštī war von dem Jungen und seiner Schönheit angetan und gab ihnen ein, dass er der Mahdi und der Bāb sei, welchen sie erwarteten. Darauf half ihm einer der Schüler Raštīs, der Mullā Ḥusayn al-Bušrū'ī hieß und der jemanden suchte, der Raštī nachfolgen würde und erkannte diesen in ʿAlī Muḥammad al-Šīrāzī, den Raštī liebte und immer wieder prophezeite, dass er sein Nachfolger werde und *bāb* und der

³Koran 28:83.

erwartete Mahdi sei.

Mullā Ḥusayn al-Buṣrū'ī war der erste, der an diesen Bāb glaubte und der Bāb schenkte ihm den Titel «Bāb al-Bāb». Der Bāb wählte 18 von denen aus, die ihm folgten und verlieh ihnen die Bezeichnung «*ḥayy*» [etwa: lebendig], weil die Gesamtheit dieses Ausdrucks, gerechnet nach den Zahlenwerten der Buchstaben [*ḥisābu l-ḡummāl*], 18 ergibt. Er entsandte sie in verschiedene Gegenden im Iran, um seine Lehre zu verbreiten.

Širāzī behauptete der Nachfolger Moses, Jesu und Muḥammads zu sein, er sei der Punkt, an dem sich die Religionen treffen. Dies erregte die Gelehrten und er wurde verhaftet und daraufhin am 27. Ša^ebān 1266, was dem 8. Juli 1850 entspricht, hingerichtet. Er wurde mit zwei seiner Gefährten von der Festung Ğahrīq gebracht und sie wurden in den Straßen von Tabrīz bis hin zum Platz der Hinrichtung herumgeführt.

Er und seine zwei Gefährten wurden für unschuldig an der Bābiya erklärt. Der russische Konsul, der die Szene verfolgte, verbarg seinen Kummer und seine Niederlage darüber nicht. Die Leiche wurde in einen Graben außerhalb der Stadt geworfen, begleitet von Flüchen der Gläubigen und der russische Konsul machte Bilder, die er seiner Regierung schickte.

Kašānī sagte im «*Nuqta al-kāf*», dass der iranische Staat seinem Bevollmächtigten Yaḥyā Šubḥ Azal nach Tagen erlaubte, dass er die Leiche heraushole. Sie wurde in ein weißes Seidentuch gewickelt und beerdigt.

Awāra sagte in [seinem Buch] «*Kawākib al-durrīya*», dass die Bahre des Bāb aus dem Graben gestohlen wurde und in eine, zu diesem Zweck vorbereitete Kiste gelegt wurde. Diese wurde in die Fabrik von Aḥmad al-Milānī, dem bekannten Händler, gegeben. Der Inhalt stand unter dem Schutz des russischen Staates.

Der Bahā'ī al-Nabīl al-Zarandī fügte hinzu, dass derjenige, der diese Kiste nach Haifa in Palästina brachte, al-Mirzā ^eAbd al-Karīm al-Iṣfahānī war. Eine der Türen zur Ruhestätte wurde in Anerkennung seiner Wohltat nach ^eAbd al-Karīm benannt. Am Tage seiner Hinrichtung war der Bāb al-Širāzī gemäß den Erzählungen 31 Jahre, 7 Monate und 20 Tage alt.

Die Bedeutung [des Begriffs] *bāb*

Die Materie des *bāb* wird [im islamischen Lexikon] «*Dā'ira al-ma^e ārif al-islāmīya*» [Encyclopaedia of Islam, Kairo] behandelt, als «Begriff, der von den Mitgliedern der schiitischen Rechtsschule, in deren Anfängen eingeführt wurde und den höchsten Bevollmächtigten der Imame bezeichnet. Die schiitischen Biographien der 12 Imame wiederholen die Namen der [jeweiligen] Tore zu den Imamen. *Bāb* war ebenso eine Stufe in der geistlichen Rangordnung der Ismailiten.

In der Rangfolge steht der *bāb* an zweiter Stelle nach dem Imam, von dem er sein Wissen aus direkter Quelle empfängt. Er leitet die Beweisführer recht, welche die Propagierung [der Lehre] leiten. So scheint es, dass der Begriff auf die höchste Autorität der Werbung [*da^cwa*] hinweist und ist gleichbedeutend mit dem ismailitischen Titel des ‹Vorstehers der Werbung [*dā^cī l-da^cwatī*›, welcher in den allgemeinen Geschichtsbüchern oft erwähnt wird. [Der Begriff *bāb*] ist aber durch die Texte der Ismailiten geprägt.»

Das Wort *bāb* in der schiitischen Terminologie: Die Person, die als Vermittler zwischen den Schiiten und den Imamen steht. Ihr zwölfter Imam ist Muḥammad b. al-Ḥasan al-^cAskarī. Als es schiitische Tradition war dass die außergewöhnlichste Person, die zwischen der Schia und dem abwesenden Mahdi vermittelte, *bāb* genannt wurde, da wurde anmaßenderweise ^cAlī al-Šīrāzī mit diesem Titel von einer Person geschmückt, die dieser Glaubensrichtung angehörte. Dies war Bušrū^ī, der dem Bāb am nächsten stand, als er im Bāb den Weg zum Ruhm entdeckt hatte. Er ließ nicht von ihm ab, bis er ihn überzeugt hatte, dass er der Mahdi sei, auf welchen die Welt wartete, um mit Gerechtigkeit erfüllt zu werden, nachdem sie voll Tyrannei war.

Die Bābīya ist eine wertlose Sekte, die Šīrāzī zugeschrieben wird, der als der Bāb benannt wurde und sich daraufhin selbst den Namen *al-nuqṭa* [der Punkt] gab. Dies ging soweit, dass er sich als Schöpfer des Rechts bezeichnete.

In Wahrheit sind, nachdem Šīrāzī sich selbst und die anderen um sich herum überzeugt hatte, der Bāb zu sein, die ismailitischen Spuren in seinem Denken klar: Er war davon überzeugt, der Bāb zu sein, von dem aus der unfehlbare Wunsch über der Welt strahle, welche dem verborgenen Imam zugehöre, der als die höchste Quelle für alle Realität und [göttliche] Führung gilt. Sobald sein Gemüt davon durchzogen war, er sei größer, als dass er nur Werkzeug für den Imam der Zeit sei, welcher lebt, um die Menschen – obwohl er für die Augen verborgen ist – zu lehren und sie recht zuleiten; und dass Gott sein Vermögen über dasjenige, des Imams der Zeit erhob, um die geistigen Entwicklungsstufen wie auch die Stufen der Führung abzukürzen, da glaubte er der neue Mahdi zu sein und dass seine Manifestation angesichts der Verwirklichung am ungefähren Ende nach tausend Jahren, nachdem der 12. Imam erschienen ist (vom Jahre 260-1260 nach der Hidschra), zwingend sei. Aber er folgte nicht der Mahdi-Rangordnung gemäß der schiitischen Theorie über die Manifestation des Mahdi. Nach der Meinung des Bāb muss der Mahdi eine Manifestation der Manifestationen des Verstandes der Welt sein, das heißt dass er das Objekt seines Erscheinens ist. Damit folgt er den Prinzipien der Gruppe der Ismailiten in der Übertreibung der Schia. So wie er die höchste Stufe der [göttlichen] Realität darstelle, die sich in seiner Person in körperlicher Form inkarniere. [Die inkarnierten, körperli-

chen Manifestationen] seien in ihrer sich manifestierenden Form verschieden. Nichts weiter [sei] mit den früheren Manifestationen aus dieser geistigen Materie, die aus Gott hervorgeht, [gemeint]. Sie ist aber in ihrer [göttlichen] Realität und Substanz mit ihnen vollständig ähnlich – so formen Moses und Jesus zusammen mit der Person des Bāb einen Weg, damit [die göttliche Realität] in die Welt zurückkehre. So wie sich in seiner Person die anderen Propheten verkörpern, in deren körperlichen Formen der gesamthafte göttliche Verstand seit jeher klar in Erscheinung trat ... Er [der Bāb] verkündete, dass dieses Erscheinen des göttlichen Geistes, der in seiner Person, zur Führung der Menschen seiner Zeit, Körper geworden ist, in der Zukunft sich erneuern würde.

Šīrāzī erhob sich selbst zum Gott

Nachdem er behauptet hatte, dass in ihm erstens der Geist des *bāb al-mahdī* in Erscheinung getreten sei und zweitens der Geist des Mahdi und dann der Geist ^cAlīs wie auch derjenige des Propheten Muḥammad, schritt die Sache mit ihm allmählich soweit heran, dass er verkündete, in ihm sei der Geist Gottes in Erscheinung getreten. Er sei der Spiegel, in dem Gott gesehen werde und durch den die Gläubigen bei Gott selbst Zeugnis ablegen könnten. Er sagte: «Ich war geduldig, bis dass das Ganze wieder erschien und außer meinem Gesicht nichts blieb und ich wusste, dass ich nicht ich bin, sondern ein Spiegel und in mir nichts gesehen wird außer Gott.»

In seiner Verfügung an al-Mīrzā Yaḥyā (Ṣubḥ Azal) informierte er offen, dass der Bevollmächtigte des Herrn nichts [anderes] als ein Herr, eine Gottheit und ein Gebot sei. Darin sagt er zu Ṣubḥ Azal: «Gott ist unermesslich groß. Dies ist ein Buch von Gott, dem Wächter und dem Ewigen. Sag: <Alle haben in Gott ihren Ursprung> und sag: <Alle werden zu Gott zurückkehren.> Dies ist ein Buch von mir, der edlen Macht (das Edle entspricht Muḥammad in der Zahl gemäß der Werte der Buchstaben). Gott erzählte den Menschen, dass derjenige, der [Gottes] Namen aufwiegt, den Namen den Namen des Einen [*'ismu l-waḥīd*] trage (das heißt Yaḥyā, weil Yaḥyā gemäß den Zahlenwerten der Buchstaben gleich mit *al-waḥīd* ist). Gott erzählte den Menschen, sag: <Fürwahr jeder der Punkte im Bayān beginnt, dass sein Name der Eine ist.> So bewahre, was wir im Bayān offenbarten, und befehle es, dann wirst du auf Wegen des erhabenen Rechts sein.» Der Propagandist der Bahā'ī Abū al-Faḍl al-Ġalabā'ī⁴ sagt: «Wir glauben über al-Mīrzā ^cAlī Muḥammad, den Bāb, ausschließlich, dass er ein Herr und eine Gottheit ist.»

⁴Gulpāygānī.

Al-Mullā Muḥammad °Alī al-Bārfurūšī

Einer der herausragendsten Schüler des Bāb al-Mīrzā °Alī al-Šīrāzī und einer derer, dessen Namen mit der Schülerin des Bāb, bekannt als Qurrat °Ayn in verbotener körperlicher Weise verbunden ist. Sie ist bekannt durch ihre leidenschaftliche Liebe zu ihm wie [er] durch seine kopflose Leidenschaft ihr gegenüber. Bārfurūšī war nur einer ihrer vielen Geliebten, wie auch al-Mīrzā Yaḥyā Šubḥ Azal, der Bruder Bahā'ullāhs, des Begründers der Lehre der Bahā'īya. Yaḥyā war sehr gut aussehend und gut gekleidet, wirkte jung, stark und attraktiv. Sie vermochte, ihn in die Reihe ihrer Liebhaber einzufügen.

Der Geschichtsschreiber der Bābī al-Mīrzā Ğānī al-Kāšānī sagt: «al-Mīrzā Yaḥyā war ein Zentrum an Schönheit und Erhabenheit, welches zur Reinheit [*al-tāhira*] hin verfeinert wurde! Als sie 22 Jahre alt war, jung und glühend, zog sie dieses ewige Kind heran. Er war 17, in einem Alter der Pubertät und der Jugend und ein kommender junger Mann. Sie säugte ihn mit einer Milch, die ihren Geschmack nicht veränderte und erzog ihn in der Wiege der schönen Künste, der guten Sitten und kleidete ihn in Kleider, wie sie diejenigen guten Intellekts tragen bis sein Wille stärker wurde.»

Bārfurūšī war nicht der einzige der Geliebten dieser Frau, die gesagt hat, dass es der Frau erlaubt sein soll 9 Männer zu heiraten.

Sie war der Meinung, «die Vulva zu befreien [*ḥillu l-furūġ*] und die Vorschriften komplett aufzuheben.» Der Šahīd Iḥsān Ilāhī Zāhīr sagt: «Qurrat °Ayn hat al-Mullā Muḥammad °Alī al-Bārfurūšī wie eine Wahnsinnige geliebt und gab ihm sich selbst und alles, was sie besaß. Sie erlaubte ihm, sie zu erniedrigen, zu beschmutzen und zu unterjochen. Jedoch begnügte sie sich nicht mit ihm allein. Sie war freigiebig – mit sich selbst – und ließ Mīrzā Ḥusayn °Alī al-Māzandarānī, Bahā'ullāh, freigiebig gewähren, und zog auch seinen jüngeren Bruder al-Mīrzā Yaḥyā Šubḥ Azal mit hinein.»

Muḥammad °Alī al-Bārfurūšī wurde ca. 1238 nach der Hidschra als Kind von Hurerei geboren. Sein Erzeuger war °Alī Farrāš al-Mīrzā Mahdī al-Bārfurūšī, was auf die Stadt Bārfurūš hinweist, die zur iranischen Gegend Māzandarān gehört . . . Sonderbar ist, dass derjenige, der aus einem Ehebruch heraus geboren wurde, vom Bāb als der «Hochheilige» [*al-quddūs*] betitelt wurde. Dieser Muḥammad al-Bārfurūšī glaubte, dass er der Messias sei, wie es der Geschichtsschreiber der Bābī al-Kāšānī im «*Nuqta al-kāf*» überliefert. Dieser sagt: «Die Mutter des Hochheiligen, als sie mit seinem Vater verheiratet wurde, war bereits im dritten Monat schwanger und sechs Monate nach der Heirat gebar sie und brachte ihn zur Welt. Deswegen spielten die Feinde auf ihn an und legten diesen Vorwurf seiner Mutter zur Last und setzten seine Herkunft herab. Die Lieben und Treuen aber interpretierten dies als ein gutes

Zeichen, betrachteten ihn als ein Wunder, als eine Erzählung über den Messias.» Deswegen ist es nicht sonderbar, dass der Sohn aus Ehebruch dann behauptete, er sei Jesus. So sagte derjenige zu al-Mīrzā Mahdī, der das Kind von diesem °Alī Farrāš ist: «... Wisse, ich bin nicht dein Sohn ... Sondern ich bin Jesus und erschien als dein Sohn und ich erkenne in deiner Vaterschaft eine Erfordernis ... <der Hochheilige> ... Er ist Jesus der ohne Vater durch das Wirken Gottes geboren wurde und ein göttliches Wunder aufzeigt.»

Dieser Hochheilige ist ein Beispiel für das unreine Sexualleben bei der Bābīya. Vor ihm prosternierte der Bāb al-Šīrāzī zwei Mal. Was den Bāb al-Bāb al-Bušrūī betrifft, so verehrte dieser ihn in merkwürdiger Weise als Heiligen bis zu einem Grad, dass er sich in äußerster Demut vor ihm verbeugte und ihn als einen tatsächlich geheiligten betrachtete; obwohl der Bildungsstand des Hochheiligen gering war und seine Familie nicht zu den bekannten Familien bei der Schia gehörte. Er lernte in den Schulen der Šayhīya und beim Bāb al-Bāb al-Bušrūī und beteiligte sich mit diesem an der Propagierung des Bāb. Er wurde der am nächsten stehende der diesen umgebenden Menschen. Dieser verlieh ihm den Titel des Hochheiligen. Aus dem heraus behauptete er die Zeit des Mahdi und dass er Jesus sei, der ohne Erzeuger gezeugt wurde.

Die Bābīya hat an die sonderbaren Worte dieses jungen Mannes geglaubt, der für seine Schamlosigkeit und seine Zügellosigkeit bekannt war.

[Bāb] al-Bāb al-Bušrūī erklärte ihn für erhaben und segnete ihn und errichtete ihm sogar ein edles, großes Zelt und verbarg ihn dort vor den Menschen – keine Blicke erreichten ihn und von keinen Augen wurde er gesehen – um ihn zu verehren und sein Innerstes hoch zu schätzen. Es wurde erzählt, dass Bārfurūšī an einigen Tagen die große rituelle Waschung verlangte. Wenn er das große Zelt verließ, versammelten sich die Bābī um ihn und fielen vor ihm in Prostration zu Boden. Sie rieben ihre Stirn an der Erde, die vom Regenwasser nass war und erhoben ihre Köpfe nicht, bis er es ihnen erlaubte.

Als der iranische Staat die Bābīya vernichten wollte, waren diese in ganz Māzandarān verbreitet. In einem Ausmaß, dass der Bāb al-Bāb sich in einer gewaltigen, mächtigen und unzugängliche Festung verschanzen konnte und die Präsenz eines großen Heeres in der Lage war, es mit der Regierungsarmee aufzunehmen und auch bei vielen Gelegenheiten über diese siegreich war; soweit dass das Heer, das der Schah Nāsir al-Dīn entsandte, zunichte gemacht wurde. Diese waren gezwungen in das Dorf Firād nahe von Māzandarān zu flüchten. Doch sie wurden alle vernichtet. Er [Bāb al-Bāb] tötete alle Söhne des Dorfes und schlachtete die Alten, Kinder, Jugendlichen und Frauen und brannte das ganze Dorf nieder.

Dann gelang es der Regierungsarmee den Bāb al-Bāb in Māzandarān zu töten. Vor seinem Tod verfügte er über seine Anhänger, Bārfurūšī Gehorsam zu leisten, welcher dem Befehl folge leistete und die Führung des Heeres übernahm. Dieser war allerdings nicht ebenso fähig wie Ḥurāsānī, dem Bāb al-Bāb, und konnte die mächtige Festung nicht lange verteidigen, besonders nicht nachdem sie von den Kräften des Schahs lange Zeit belagert worden war. Ihre Proviant war erschöpft und sie fanden weder Brot noch Wasser und baten um Gnade beim Führer des Heeres des Schahs. Dessen Name war Sulaymān Ḥān al-Afšār. Dieser gewährte ihnen Gnade und kam ihrer Bitte nach. Dann wurde eine Sitzung zur Prüfung ihrer religiösen Überzeugung einberufen und einige Bābī kehrten zum Islam zurück und taten Buße von ihrem Unglauben und ihrem Abfall vom Islam. Andere blieben bei der Bābīya und ihrem Unglauben und wurden von der Zusammenkunft zum Tode verurteilt. Was Bārfurūšī und seine Anhänger im Führungsrang der Bābīya angeht, so wurden sie in die Stadt Bārfurūš gesandt, damit die Gelehrten der Stadt nach islamischem Recht über sie richteten. Alle wurden sie zum Tode verurteilt. Bārfurūšī wurde am ersten *rağab* im Jahre 1265 hingerichtet.

2. Untersuchungsgegenstand

Die Konferenz zu Badašt

Als der Bāb in der Festung Mākū festgehalten wurde, beschlossen seine Anhänger, in der nicht weit von ihm entfernten Wüste bei Badašt eine Konferenz abzuhalten. Diese liegt am Fluss Šāhrūd zwischen Ḥurāsān und Māzandarān. Die Köpfe dieser Zusammenkunft waren Ḥusayn al-Bušrū'ī, der «Bāb il-Bāb» genannt wurde, Mullā Muḥammad ʿAlī al-Bārfurūšī, den sie «den Hochheiligen» nannten, und Qurrat ʿAyn, die Tochter von Mullā Šāliḥ al-Qazwīnī, welche den Beinamen «die Reine» [*al-ṭāhira*] trug. Und auch Mīrzā Ḥusayn ʿAlī al-Māzandarānī, der anschließend als Bahā'ullāh und als Begründer der Lehre der Bahā'īya bekannt wurde. Und Mīrzā Yaḥyā ʿAlī, sein Bruder, der den Beinamen *ṣubḥ azal* trug.

Der Geschichtsschreiber der Bahā'īya, der Bahā'ī Mīrzā ʿAbd al-Ḥusayn Āwāra sagt in seinem Buch «*al-Kawākib al-durrīya fī tāriḥ zuḥūr al-bābīya wa-l-bahā'īya*» [etwa: die strahlenden Sterne der Geschichte über die Erscheinung der Bābīya und Bahā'īya]:

«Als die Einberufung der Versammlung der Freunde in Badašt vollständig war, begannen sie mit der Debatte. Ihre Sitzungen waren in zwei Teile getrennt: Zum einen hielten sie spezielle Sitzungen ab, an welchen die wichtigen und mächtigen Persönlichkeiten teilnahmen, zum anderen allgemeine, an denen alle, die unter ihnen

waren, teilnahmen. Was die speziellen Sitzungen betrifft, so drehten sich die Besprechungen, welche zwischen den führenden Personen der Bezirke und deren Ältesten abgehalten wurde, um die Veränderung der Normen der Gesetzgebung [*al-furū'*] und die Erneuerung des religiösen Gesetzes. Nachdem die allgemeine Meinung bestand, dass die Befreiung und Rettung des Bāb Pflicht sei, wurde auch beschlossen, dass Geld in die Bezirke und die Peripherie geschickt werde, um die Sympathisierenden anzutreiben, den Bāb in Mākū zu besuchen; und wem dies möglich war von seinen Verwandten und Unterstützern, mit ihnen zusammen Gefährten [des Bāb] zu sein. Sie beschlossen, Mākū zum Zentrum ihrer Zusammenkunft zu machen, um, wenn ihre Zahl ausreichend wäre, vom Schah die Freilassung des Bāb zu fordern. Wenn der Schah ihrer Forderung Folge leiste, würde es so geschehen und es wäre erfreulich, wenn nicht, würden sie ihn mit aller Gewalt befreien.»

Āwāra sagt «die Debatte drehte sich um die Grundsätze der Normen der Gesetzgebung hinsichtlich des Austausches und ihres Fehlens. Nach langen Unterredungen schien es, dass eine Mehrheit von der Notwendigkeit der Abrogation und Erneuerung überzeugt war und es wurde beschlossen, dass – wie das Geschenk der Gesetze der göttlichen Weisheit in der Erlassung der Gesetzen liege – die nachfolgende Erscheinung von höherem Rang ist und allgemeiner im Wirkungsfeld als die vorausgehende. Dass alles Nachfolgende höher und vollständiger ist als Vorhergehendes, und in diesem Sinne, dass der Bāb höher an Stellung und Wirkung ist als alle Propheten die vor ihm vorüber gingen. Es stand fest, dass ihm die absolute Wahl zusteht, die Vorschriften zu ändern und auszutauschen. Wenige vertraten die Ansicht über die Unrechtmäßigkeit, frei über das islamische Gesetz zu verfügen, darauf vertrauend, dass der Bāb ausschließlich die Grundsätze [der islamischen Gesetzgebung] propagiere und bezüglich dem verbessere, was an Neuerung und Zersetzung eingeflossen ist ... Gegen Ende der Diskussion begann Bahā'ullāh sich einzumischen und stach durch seine Art des Urteils hervor und durch sein geistvolles und kluges Verhalten, wodurch er die Gottesfurcht der Gemeinschaft beruhigte und zwar dadurch, dass er forderte, ihm ein Koranexemplar zu geben, was ihm vor der ganzen Gemeinschaft herbeigeschafft wurde. Er öffnete es und rezitierte die Sure *al-Wāqī'a* und begann sie zu kommentieren und auszulegen, war ausgiebig in ihrer Erläuterung und Erklärung. Das heißt [er erklärte] wodurch dem Vorschlag zur Veränderung der islamischen Religion zugestimmt würde und dass der Koran selbst darauf hinweise und teilte das Eintreffen dieses Ereignisses mit, bis sich die Herzen aller beruhigten und sie wussten, dass diese Ereignisse mit Bestimmtheit eintreten müssen.»

Am Ende berichtet der Geschichtsschreiber, dass «die Niederschrift dieser Problematik und deren Unterbreitung an den Bāb in Mākū beschlossen wurde, ebenso

wie das Ersuchen an ihn, ein endgültiges Urteil in dieser Angelegenheit zu erlassen. So geschah es. Was im Folgenden bekannt ist, so schien es, dass die großen Persönlichkeiten richtig lagen und die Meinung Bahā'ullāhs im Einklang war mit dem Urteil des Bāb bezüglich der Notwendigkeit der Veränderung der Gesetze. Auch al-Quddūs, der Bāb al-Bāb und al-Ṭāhira waren sicher am rechten Weg und in ihrem Bewusstsein und Verständnis (im wahren Grund der Angelegenheit) klar überzeugt ... Diejenigen, die sich beeengt fühlten und dieser wichtigen Erneuerung nicht zustimmen konnten, begannen die Gedanken der Menschen der Gruppe der Anhänger zu verwirren und zu stören. Es folgte der Angriff einer Bande von Muslimen, ein gewaltvoller Überfall, Plünderung und ihre Vertreibung aus der Gegend. Daraufhin zersplitterte sich die Gruppe der Gefolgsleute in drei Teile. Eine Gruppe ging im Gefolge von Bahā'ullāh in Richtung Teheran. Eine andere ging mit al-Quddūs und al-Ṭāhira nach Māzandarān und eine dritte unter der Führung des Bāb al-Bāb nach Ḥurāsān. Sie waren aber allesamt entschlossen, durchzuführen, was sie in dieser Zusammenkunft beschlossen hatten und es in Mākū wieder in Ordnung zu bringen und den Bāb zu befreien.»

Iḥsān Ilāhī Zāhīr erwähnt in seinem wichtigen Buch *«al-Bābīya»* Texte aus den Quellen der Bābīya selbst, wie *«Maṭālī^ḥ al-anwār»*, *«Nuqṭa al-kāf»* des Bābī al-Mīrzā Ğānī al-Kāšānī, oder *«Miṭāḥ bāb al-abwāb»* und *«al-Kawākib»*. Er stellte, was seine Pflicht war, die Bābī in der Wüste bei Badašt dar, wie sie abgewichen sind, in ihren Sitten verdarben und in diesen schrecklich zerfallen sind. Er erzählt über sie, was sie [selbst] berichteten: «Das Zelt war in dieser schönen und üppig blühenden Steppe errichtet, abgelegen von Gebäuden und deren Bewohnern. Dort begannen sie Hurerei, Unzucht und Sünde zu begehen und sie vergriffen sich an den Frauen ... Die schöne und junge Qurrat ^ḥAyn glühte vor Jugend, Blüte und lodender wie stürmischer [^ḥ*ārim*] Weiblichkeit. Der anmutige, hübsche und strahlende Bursche, stark gebaut, mit weiten Schultern und ausströmender Männlichkeit, Lebenskraft und Schönheit: Muḥammad ^ḥAlī al-Bārfurūšī al-Quddūs war ein Ort der Blicke und Augen. Wobei alle beide noch nicht [einmal] die Dreißig erreicht hatten. Ebenso zeichnete sich von einer anderen Seite al-Mīrzā Ḥusayn ^ḥAlī Bahā'ullāh, durch seinen Luxus und Reichtum wie auch durch seine Bewirtung aller Anwesenden aus; [und dies] zusätzlich zu seiner Schönheit und Jugendlichkeit. Und [er zeichnete sich] dadurch [aus], dass er damals so war wie sein Geschichtsschreiber sagt, «ein junger Mann mit wallendem Haar, wie das Haar junger Frauen.»»

Sogar «al-Mīrzā Ğānī al-Kāšānī», der Verfasser des Buches *«Nuqṭa al-kāf»* spielt mit Dingen auf sie an. Er sagt, «Qurrat al-^ḥAyn, als sie von Qazwīn nach Ḥurāsān floh, nachdem ihr Onkel getötet worden war, und nach Šāhrūd gelangte, da traf

der Ḥāḡḡ Reisende Muḥammad ʿAlī al-Quddūs zur selben Zeit aus Mašhad ein und sie wurden [eins] im Instrument, die Wahrheit zu sprechen, und in der <Gesamtheit von Sonne und Mond>. Deswegen, als sich der Himmel des Willens [*samāʿu l-mašīʿa*] (al-Quddūs) mit der Erde des Willens [*ʿardu l-ʿirāda*] (Qurrat ʿAyn) vereinigte, manifestierten sich die Geheimnisse der Einheit Gottes wie das Geheimnis der Anbetung [Gottes]. Es hob sich der Schleier vom Antlitz des Begehrten und Beabsichtigten und sie bekamen Becher gefüllt mit der Substanz des Weines, was ein Genuss war für die beiden Trinkenden. Bis dass ihre gesamten Empfindungen verloren gingen in der Fülle der Freude und des Rausches und sie sangen wundervolle Melodien. Da zeigte sich die Bedeutung von <die Verhüllung [*satr*] zerreißen, um das Geheimnis zu überwinden>. Ihre Stimmen harmonierten in Verzückerung durch den Einblick in die sieben Himmel.»

Qurrat ʿAyn ging mit dem jungen Mann al-Quddūs nach Māzandarān. Im Dorf Hazār Ġarīb ging sie mit ihm in denselben Ḥammām, um sich zu waschen. Als die Leute des Dorfes hörten, was da für eine öffentliche Hurerei vor sich ging, was für ein Mangel an Sittsamkeit und Scham, was für ein offenes Begehen großer Sünde, da fielen sie über sie her, einzeln und in Gruppen. Sie töteten einige und trennten ihre Zusammenkunft, so wie diese Prostituierte ebenfalls von ihrem Geliebten und Komplizen in Abgeschiedenheit und Blöße getrennt wurde.

Damit wir diese Frau, die eine wichtige Rolle in der Bābīya und seiner Verbreitung spielte, wahrheitsgetreu besser kennen lernen, erwähne ich einen Text aus ihren Reden während der Konferenz zu Badašt, in welchem sie ankündigt, dass es unumgänglich sei, die islamischen Gesetze zu ersetzen und die islamischen Riten abzuschaffen, wie das Gebet, das Fasten, die Almosensteuer oder die gängigen islamischen Verpflichtungen. Sie ruft darin dazu auf, dass die Frau den Schleier ablege und sich von den verkommenen Traditionen des Islams befreie. Sie ruft auch durch den Ausdruck zur Sünde auf, dass die Frau wie eine Blume sei, die man pflücken und an ihr riechen müsse – oft und intensiv zugleich.

In ihrer Rede während der Konferenz sagte sie: «Wisset ihr Lieben und Guten, wisset, dass die Grundsätze der Gesetzgebung Muḥammads soeben mit der Manifestation des Bāb ersetzt worden sind, und dass die Grundsätze der neuen Gesetzgebung der Bābīya zu uns gelangt sind. Eure Beschäftigung mit dem Fasten, dem Beten und der Almosensteuer, wie auch alle Gewohnheiten, die Muḥammad brachte – es ist alles nichtige Arbeit und leere Tätigkeit. Diese Dinge tun ab jetzt nur mehr die Sorglosen und Unwissenden. Unser Patron, der Bāb, wird das Land erobern und die Menschen in seinen Dienst stellen und die sieben bewohnten Gegenden der Erde unterwerfen. Er wird alle Religionen auf dieser Erde vereinen, bis nur mehr eine einzige übrig

bleibt, dies wird seine Religion der Wahrheit sein . . . Ich sage die Wahrheit: heute gibt es keine Anordnung, keine Verpflichtung, kein Verbot und keine Zurechtweisung. Zerreißt die Schleier unter euch und unter euren Frauen! Holt sie heraus aus der Abgeschlossenheit in die Entschleierung! Was ist sie denn, wenn nicht eine Blume des Lebens dieser Erde, und die Blume muss man pflücken und an ihr riechen, oft und intensiv. Die Blume wird gepflückt und den Liebsten zum Geschenk gemacht.»

In dieser Rede sagt sie ebenfalls:

«Zerreißt diesen Schleier, der zwischen euch und den Frauen ist und zerbrcht diese grässlichen Fesseln und teilt mit ihnen die Taten und Worte! Verbitet ihnen nicht das Recht der Teilnahme, das die Männer genießen! Fhrt sie aus der Abgeschlossenheit in die Entschleierung! Steht mit ihnen in enger Beziehung nach jenem Zerwürfnis und [jenem] Trost! Was sind sie außer duftende Pflanzen, die zum riechen erschaffen wurden, Bilder zum Kssen und Umarmen. Eine duftende Blume muss gepflückt und an ihr gerochen werden, das Bild des Geliebten geküsst und umarmt, ohne dass die Zahl, derjenigen die riechen, begrenzt ist oder geregelt wird, wie viele küssen und umarmen. Die duftende Blume wird gepflückt und das Bild des Geliebten zum Geschenk gemacht, und das Hab und Gut ist ein ungeteiltes Gemeingut, darin besteht ein Recht für den Bittsteller wie den Ausgeschlossenen, was die Menschen zu Gleichen unter Gleichen macht.

Nichts für den Reichen ohne den Armen. Zahlt mit diesem Gold die Bedürftigkeit von euch [los]. Teilt gegenseitig auf, was euch an Besitz und Herkunft ist! Stellt dadurch die Armen und Reichen gleich unter euch! Weist nicht ab, wer um den Genuss eurer Frauen oder Töchter bittet! Heute gibt es kein Verbot und keinen Befehl; keine Verpflichtung und keine Grenze und keine Zurechtweisung. Ergreift Euer Glück von diesem Leben, es gibt nichts nach dem Tod.»

Ich denke, dass die Worte von Qurrat ^cAyn ihr Denken und ihre hässlichen Absichten preis geben. Dies ist der Versuch die islamische Moral zu zerschlagen das Laster in der islamischen Gemeinschaft zu verbreiten, die Überzeugungen des Islams und seine Prinzipien zu zerschlagen. Nach ihrer Meinung entsprechen die islamischen Riten nicht dem Zeitgeist. Sie ist von dem Ausdruck überzeugt, dass es Fesseln sind, von denen man sich befreien muss und sieht keinen Anlass weder zu beten, zu fasten oder Almosen zu zahlen, noch irgend einen Ritus der islamischen Riten zu begehen, weil sie dessen Grundfesten nieder reißen will. Sie denkt, dass diejenigen, welche das heute noch tun, allesamt sorglos, unwissend und zurückgeblieben sind und sagt sogar frei heraus, dass die islamischen Gesetze ersetzt worden seien durch die Manifestation des Bb.

Sie ruft dazu auf, sich vom Schleier und den Kleidern zu befreien und sagt:

«Zerreißt den Schleier zwischen euch und euren Frauen.» Sie sagt den Männern, dass die Blume, und meint damit die Frau, gepflückt werden muss und an ihr gerochen werden muss. «Riecht an ihr, oft und intensiv und ergreift euer Glück von diesem Leben und es gibt nichts nach dem Tod.»

Wir wollen nun aufzeigen, wie sehr die Bābīya ein Aufruf zu schreiender Unzucht war. Deswegen konnte der Bāb mit der Behauptung vom Ende der Zeit der Vorschriften, jeden Gemeinen und Verdorbenen und jeden, der sich von den Grundsätzen des Islam loslösen wollte, um sich scharen. Die Aufhebung der Vorschriften war in seinen Augen vollzogen.

Unserer Meinung nach ist wichtig, dass diese Frau uns ihre schwerwiegende Rolle bei der Ausrufung zur Ersetzung der islamischen Gesetze klar macht, wie auch die Loslösung von allen Verknüpfungen zum Islam und Verbindungen zu seinen moralischen Vorstellungen. Al-Ustād Ilāhī Zāhī sprach die Wahrheit, als er sagte, dass die Geschichtsschreiber alle miteinander «darin übereinstimmen, dass der Erste, der vorschlug, die islamischen Gesetze und deren Grundsätze mit denen der Bābīya zu ersetzen, Qurrat ʿAyn war.»

Ihre Zügellosigkeit erreichte ein hohes Maß, bis zu einem Grad, an dem sie in ein Haus eines Freundes ging. Dort versammelten sich viele Bābī und verbrachten mit ihr eine Nacht voll Schamlosigkeit und begangen verwerfliche Handlungen. Ein Teil von ihnen stimmte dieser Unzucht nicht zu und sie schrieben al-Mīrzā ʿAlī Muḥammad in sein Gefängnis. Sie unterrichteten ihn von ihrer Ausgelassenheit. Er antwortete ihnen: Was soll ich über jemanden sagen, welche die Sprache der Erhabenheit und der Macht mit al-Ṭāhira [die Reine] benannt hat.

Eines der erotischen Gedichte von Qurrat ʿAyn auf arabisch, welches ihr äußerstes Begehren, den heftigen Durst ihres Herzens und ihre Leidenschaft aufzeigt:

[...]

Die Sündhaftigkeit, die Unzucht und der Ungehorsam sind so beträchtlich, dass sie auf Persisch sagt, was die Bedeutung auf Arabisch ist:

[...]

Qurrat ʿAyn

Sie war sehr stark zu dem heranwachsenden jungen Mann hingezogen und zog ihn auf; Yaḥyā Ṣubḥ Azal, den Bruder von Bahāʿullāh, der sehr hübsch war.

Entsprechend ihrer Leidenschaft dem jungen Yaḥyā Ṣubḥ Azal gegenüber hatte sie ebenfalls sexuellen Kontakt zu seinem Bruder al-Mīrzā Ḥusayn ʿAlī al-Māzandarānī, welcher Bahāʿullāh wurde und der Prophet der Bahāʿīya.

Bahāʿullāh gab sie einem seiner Gefolgsleute aus Širāz zum Geschenk. Sein Name

lautete al-Mīrzā ʿAbd Allāh, der viel Freude an ihr hatte. Er erfuhr, dass sie uner-sättlich und nicht allein durch Sex zu befriedigen war. Ihre aufwallende Brust sehnte sich ständig nach animalischem Genuss. Weil sie eine stürmische sexuelle Erregung in sich trug, versuchte sie das Aufflammen ihrer Erregung immer auf dem Weg des Verbotenen zu löschen, nachdem sie zum Abfall von den Vorschriften aufgerufen hatte. Sie verkündete, dass die Frauen Blumen seien, die gepflückt und an denen gerochen werden müsse, weil sie erschaffen wurden zur Umarmung, zum Pflücken und als Gabe an die Liebsten. Ihr Weg führte zur Entstellung ihres Aufrufs zur Abschaffung der islamischen Gesetze und der Aufhebung der islamischen Vorschriften. Über sie wird gesagt, dass sie gesagt haben soll: «Bei der Freilassung der Vulva und der Aufhebung der Vorschriften insgesamt.»

Sie begehrte auch al-Mullā Muḥammad ʿAlī al-Bārfurūšī leidenschaftlich, stillte den Durst in ihrer Brust, entbrannte durch das Feuer seiner Leidenschaft und war durch ihn vollständig von Sinnen, wie wir bereits ausgeführt haben.

Doktor Muḥsin ʿAbd al-Ḥamīd zitiert aus der «*Dā'ira ma'ārif al-ḥayāt al-turkīya*» das folgende über diese Frau:

- Sie sagte «jeder Frau neun Männer!»
- Sie pflegte sich zu schmücken wie ein Paradiesvogel und schmückte ihr Zimmer so sehr als ob es ein Brautgemach wäre.
- Sie versammelte ihre Helfer in diesem Zimmer unter diesem Schmuck und ermahnte sie.
- Es war den Bābī erlaubt ihre Lippen zu treffen und sich mit ihren Gesichtern an ihrer Brust zu reiben.
- Als sie zur Verbrennung verurteilt wurde, nahm sie das Urteil mit einem Lächeln entgegen und lehnte Buße ab.

Der Bābī, Edward Browne, der ein Propagandist der Bābīya war, sagte über sie, dass sie «eine attraktive und für unsere Blicke faszinierende Persönlichkeit sei; anders als der Bāb al-Širāzī. Sie war schön und intelligent; eine welche mit einem reichlichen Anteil an Schönheit, Intelligenz und Klugheit beschenkt worden war; Qurrat ʿAyn, die eine Dichterin, Gelehrte und Braut war.»

3. Untersuchungsgegenstand

Šīrāzī und sein Denken

Der «*Bayān*» von Šīrāzī

Das Denken Šīrāzīs wird in seinem Buch, dem «*Bayān*» äußerst klar. Bahā'ullāh sagt in seinem Buch, dem «*Īqān*»: «In der Epoche Jesu gab es das Evangelium, zu Zeiten Moses die Thora, in der Epoche Muḥammads des Gesandten Gottes den Koran und in dieser Zeit gibt es den Bayān.»

Das bedeutet, dass er den Bayān als das Buch der heutigen Zeit betrachtete. Šīrāzī, der Herr der Bābiya, sagt über seinen Bayān: «Ich habe den Bayān herab gesandt und ihn zum Beweis in unserem Besitz über die Menschen gemacht. In ihm ist, was ihm nicht gewachsen war. Dies sind die Zeichen Gottes. Sag: <Alle sind unfähig.> In ihm ist, was ihm nicht gleich war. Dies ist wonach ihr benennt. In ihm ist was ihm nicht ebenbürtig war. Das ist, was die Perser aussprechen und ihr, um des Einen willen, verfasst.»

Šīrāzī sagt von sich selbst im Bayān: «Was von ihm erschaffen wurde an Rang und Gerechtigkeit, hat keines Gleichen und ist ohne Beispiel.» Er gelangt dahin, dass er über den edlen Koran sagt: «Eurem Propheten folgte nichts anderes als der Koran. Hier habt ihr mein Buch den Bayān. Bekämpft ihn, lest ihn und ihr werdet finden, dass er sprachgewandter ist in den Ausdrücken als der Koran, und dass seine Grundsätze diejenigen des Koran ersetzen.»

Der Stil des Bāb al-Šīrāzī

Wenn Du irgendeine der Zeilen in den Büchern des Bāb gelesen hast, bemächtigen sich deiner das Gefühl der Einfalt des Mannes und seines Stils. Du spürst, dass sein Autor ein schlimmer Lügner ist. In ihm findet sich keine Wahrheit in der Bedeutung, keine Schönheit im Stil, keine Pracht im Ausdruck, kein Glanz in den Worten und kein Sinn im Inhalt. Dies ist der klarste Hinweis auf die Lüge des Mannes.

Merkwürdig ist, dass seine Anstifter ihn falsch zu verstehen geben. Seine Rede, seine Schriften und Briefe sollten Arabisch sein. Denn das Arabische ist die Sprache der Eingebung. Sie haben vergessen, dass Gott sagte: {Und wir haben keinen Gesandten zu (irgendeinem Volk) geschickt, außer (mit einer Verkündigung) in der Sprache seines Volkes, damit er ihnen (d.h. seinen Volksgenossen) Klarheit gibt. Gott führt nun irre, wen er will, und leitet recht, wen er will.} (Koran 14:4)

Der Mann beherrschte die arabische Sprache nicht, und sie ließen ihn in schwere Fehler geraten und täuschten ihn, ohne es zu wissen. Sie stellten ihn bloß, obwohl

sie seinen Sieg wollten. Sie ließen ihn im Stich und wollten doch seine Stärke und Unterstützung.

Schau auf, was er in der arabischen Ausgabe des Bayān geschrieben hat, die behauptet, dass durch den Bayān der Koran ersetzt wäre. Er spricht in einem dürftigen Arabisch, mit schlechten Begriffen und entwürdigenden Worten: «Schreibt ja keine Suren nieder, außer ihr seid bezüglich der Verse in der Anzahl des um Hilfe gerufenen; geht nicht darüber hinaus! Von der ersten Zahl an ist euch ein Ohr [gegeben], oh meine Anbetenden, ertönt! Ich hörte, dass mit jedem Atemzug tausend Verse sind; [das ist] was er wollte, so erfreut euch sicherlich [daran], während ihr rezitiert! Er war einer derer, die erlangten [was sie wollten]. Sag: Der Vers hat dreissig Buchstaben, wenn ihr den *ʿrāb* aussprecht, so zählt die Anzahl des [Buchstabens] *mīm*; dann schreibt [es] in schönster Weise nieder und bewahrt [es]! Dies ist der erste Teil – ihr wohnt bei Gott. Dann der zweite: Auf jeder Erde werdet ihr ein freies Haus erbauen. Seid ja gütig! Alles ist eure Erde und alles ist ein Ding zum Besten, so wie ihr es vermögt. Wahrlich, wenn mein Auge nicht widerwillig Zeuge ist; oh meine Anbetenden, so hütet euch!»

Doch er scheiterte und ersann lügnerisches, wurde dreist gegenüber Gott und bis heute vermochte weder die Menschheit noch ein unsichtbares Wesen – Dämon, Dschinn – etwas dem Koran ebenbürtiges zu schaffen.

{Sag: Gesetzt den Fall, die Menschen und die Dschinn tun sich (alle) zusammen, um etwas beizubringen, was diesem Koran gleich(wertig) ist, so werden sie das nicht können. Auch (nicht), wenn sie sich gegenseitig (dabei) helfen würden.} (Koran 17:88)

In seinem merkwürdigen Bayān sagt er ebenfalls: «Verderbt ja nicht die Schöpfung jemandes, nachdem Gott seine Schöpfung vollendete, dadurch dass ihr in den begrenzten [i.e. vergänglichen] Tagen einen hohen Rang einnehmen wollt. Beide werden von Euch getrennt und ihr seid, was ihr erschaffen habt.» Dies ist eine Sprache von Gauklern und Worte von Schwindlern.

So beobachten wir, mit Recht, dass der Stil in seinem Bayān, das Ausmaß der Einfalt seines Geistes und seine Oberflächlichkeit zu erkennen gibt, wie auch sein vollständiges Unwissen über die einfachsten der rhetorischen und sprachlichen Regeln. Irgendein Schüler auf Mittelschulniveau könnte um einiges besser schreiben als er.

Dieser Verleumder fürchtet nicht, gegen Gott zu lügen und stützt sich in seinem Bayān noch auf Gott, obwohl sich jedem bei Verstand, der im Bayān liest, das Ausmaß der Minderwertigkeit in seiner Sprache, Stil und Bedeutung zeigt. Dieser Schreiber muss entweder eine böse Gesinnung haben oder es ist ein Mann, der seinen

Verstand verloren hat.

Das Merkwürdigste, was Šīrāzī geschrieben hat, ist sein Kommentar zur Sure «*Yūsuf*». Jeder, der die Interpretationen von Šīrāzī zur Sure *Yūsuf* liest, empfindet auf der Stelle das Ausmaß der Lüge, sowie des Unwissens, das der Mann genoss, der die Zeit des Mahdi, die Prophetie und Göttlichkeit behauptete. In seinem Kommentar zur Sure *Yūsuf* sagt Šīrāzī: «Der Barmherzige meint in bezeugter Weise mit der Mahnung Josephs denselben Gesandten und die Frucht der Jungfräulichkeit Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Ṭālib. Gott ist auf seinem Thron! Das Gefühl des Herzens meinte, dass die Sonne, der Mond und die Sterne vor ihm selbst niedergeworfen waren. Gott ist im bezeugten Recht! Denn Ḥusayn sagte eines Tages zu seinem Vater: <Ich sah elf Sterne, die Sonne und den Mond. Ich sah sie mich umgebend niederfallen; Gott der Urewig ist im Recht!> Die Sterne des Thrones im Buch Gottes töten Ḥusayn. Das Recht ist im Unrecht! Ihre Anzahl in der Urschrift des Buches⁵ war elf. Das ist Gott, der die Vereinigung der Wahrheiten der Dinge aus seinen Strahlen machte. Gott meinte in der Urschrift des Buches bekanntermaßen mit der Sonne Fatima und mit dem Mond Muḥammad und mit den Sternen die Imame der Rechtleitung. Sie sind es, die – so Gott will – um Joseph weinen; sich dabei nieder werfen und aufrecht stehen.»

Ebenfalls sonderbar in seinen Worten ist, was Muḥammad Mahdī Ḥān Šāḥib in seinem «*Miftāḥ bāb al-abwāb*» [etwa: Der Schlüssel zum Tor der Tore] über das Buch des Bāb «*Šuʿūn al-ḥamrāʾ*» in [dessen] erstem Band überlieferte: «Wir machten dich erhaben über die Erhabenen, bedeutend über die Bedeutenden, zu einem leuchtenden Licht über die Erleuchteten, zu einem Barmherzigen über die Barmherzigen und zu einem absolut Vollkommenen über die Vollkommenen. Sag: wir haben dich zum Vollständigsten über die Vollständigen gemacht und zum Größten über die Großen ...»

Deswegen geben wir ʿAbd al-Raḥmān al-Wakīl Recht, wenn er sagt: «der Leser der Bücher von Šīrāzī verspürt ein wahrhaftiges Gefühl, das mit der Wahrheit und Realität übereinstimmt, dass dies ein im Geiste verwirrter Mann ist. In diesen Büchern sind verschiedene, sich widersprechende Gespenster, die ein Bursche gewählt hat, der durch sein schwankendes Denken, wie auch durch seine irren Phantasien hin und her gerissen ist. Du siehst darin keinen klugen, gütigen oder aufrichtigen Gedanken. Keine schöne Darstellung oder leuchtenden Stil, nur Sätze, die sich gegenseitig meiden. Am meisten Verwunderung und Spott rufen diese Reime hervor, mit denen er seine Absätze beschließt. Das sind in einer Ordnung zusammen gestellte Buchstaben, die keine Bedeutung eingeben und auf keinen Sinn hinweisen.»

⁵ *ʿummu l-kitāb*, bezeichnet meist die im Himmel aufbewahrte prototypische Schrift des Korans.

Sonderbar an seiner Rede ist auch, was er im zweiten Teil der arabischen Ausgabe des Bayān sagt: «Dass, oh Buchstabe *rā* und *bā*, dass ihr beide Zeugnis ablegt darüber, dass es keinen Gott gibt, außer mir. Ich offenbarte im ersten Kapitel des zweiten Bandes, dass ich das Wirken Gottes in seinen Wundern kenne. Darauf bezeugte ich die Nennung der Unendlichkeit in jedem Ding, darauf das Unvermögen des Menschen darüber, was der Bayān offenbart. So steht durch ihn Dein Wille fest.»

Dann im zweiten Kapitel:

«Nichts umspannt das Wissen des Bayān – außer Dir in Deinem Ende und in Deinem Anfang. Wer Zeugnis darüber ablegt, was dabei mein Wille ist, so sind es diejenigen, die den Sieg davon tragen.» Dann im dritten Kapitel: «Ich habe nicht erlaubt, dass einer kommentiert, außer was ich bereits kommentiert habe. Sag: <Alles Gute geht auf mich zurück, davor [geht alles Gute] auf Verneinung [zurück].> Dies ist das Wissen des Bayān; ihr wisst gewiss bescheid! Weiters verweist das Gute, um des Wissens der Gottesfürchtigen willen, auf das Äußerste der winzigsten Teile hin. Außerhalb des Guten ist das Äußerste, durch was ihr Zeugnis abgelegt habt über diejenigen außerhalb der Aufrichtigen. So lest wohl den ersten Vers! Ihr seid dazu im Stande. Dann ist all jenes wie dieses. Ihr wisst das gewiss!»

Es sind vage Ausdrücke und sich schneidende Worte, die nichts nützen. Das Seltsamste, was er sagt ist «Gepriesen sei Gott von allerhöchster Höhe, von allerhöchster Pracht, vom Anfang beginnenden Anfangs, von prächtigster Pracht, [...] aus ... »

Es ist auch merkwürdig, dass Šīrāzī sagt, dass seine Rede besser als die des Koran sei. Er sagt: «Der stärkste Beweis – ich bin überzeugt davon – dafür dass die Rede des Gesandten Gottes richtig ist, ist seine Sprache. Er bewies es durch seine Rede: {Genügt es ihnen denn nicht, dass wir die Schrift auf dich herabgesandt haben.}⁶ Gott gab mir diesen Beweis und innerhalb von zwei Tagen und Nächten beschloss ich, dass ich es vermag, im Umfang des ganzen Korans gleichwertige Verse zu enthüllen.

Ich bin besser als Muḥammad wie auch mein Koran besser ist als der Koran von Muḥammad. Wenn Muḥammad von der Unfähigkeit des Menschen sprach eine Sure der Suren des Korans zu empfangen, so spreche ich von der Unfähigkeit des Menschen einen Buchstaben der Buchstaben meines Korans zu empfangen. Wenn nach eurem Propheten kein anderer Koran folgt, so habt hier mein Buch, den Bayān. Rezitiert ihn, lest ihn und findet ihn sprachgewandter als den Koran, wie seine Grundsätze diejenigen des Korans ersetzen.» So spricht der Prophet der Babīya über seinen Bayān, den er in schwachem Stil und mit dürftigen Ausdrücken geschrieben hat.

{Und wer ist mehr im Irrtum, als wer ohne Rechtleitung von Gott seiner (persön-

⁶Koran 29:51

lichen) Neigung folgt? Gott leitet das Volk der Frevler nicht recht.} (Koran 28:50)

Was seine [Širāzīs] Aussage betrifft, dass nach dem Wunder des Propheten des Islams nichts anderes als der Koran gekommen ist, so ist der Koran das ewige und dauerhafte Wunder, welches auf die Prophetie Muḥammads hinweist und mit ihm wurden die himmlischen Botschaften beschlossen. «Die Wunder der früheren Gesandten weisen auf die Wahrheit ihrer Prophetie. Sie sind Urkunden, die vergehen und diejenigen sehen, die mit den Propheten leben und an das Recht des Glaubens glauben, welcher mit ihrer Hilfe gebracht wurde. Diejenigen, die nach ihnen kommen, sehen sie nicht, sondern zu ihnen gelangen nur Nachrichten über sie und ihre Wirkung wird schwächer für die folgenden Gemeinden. Ferner, wenn die Wunder mit dem Verstand jener Zeit übereinstimmten, als der Verstand noch in einer kindlichen Phase war und heute, nachdem der Verstand sich entwickelte und die Kenntnisse sich vermehrten und Zweifel über die Religionen kam, wurde die Wirkung der Wunder schwächer analog der Religionen oder der Schwächung des Glaubens. Gottlosigkeit breitete sich aus. So brauchte die Religion Hinweise und Beweise, andere als die vorangegangenen, über ihre Wahrhaftigkeit.

So ist der Koran das Buch des Wunders für den Menschen – durch sein Geschenk, seine Gesetzgebung, seinen Stil und seine Grundsätze, die Hervorragenden durch ihre Ewigkeit und Beständigkeit in der Zeit. Der Koran wurde offenbart nachdem der menschliche Geist sich entwickelte, so war der Beweis den er brachte in Übereinstimmung mit diesem Fortschritt.»

Die Wahrheit ist, dass die Rede Gottes in seinem ruhmreichen Koran eine Eingebung des Himmels an die Erde ist. Die Worte von Širāzī hingegen zeugen von der Lüge ihres Urhebers. Was sind diese Worte anderes als die Phantasien eines gestörten und zugrunde gerichteten Denkens, das Groll gegenüber dem Islam und seiner Familie hegt und den Menschen eine andere Religion, wie auch ein [künstlich] erzeugtes Buch erfindet. {Und wer ist mehr im Irrtum, als wer ohne Rechtleitung von Gott seiner (persönlichen) Neigung folgt?}⁷ Gott ist erhaben und wahrhaftig.

4. Untersuchungsgegenstand

Die Überzeugungen der Bābīya

Der Bāb glaubt daran, dass «die höchsten Stufen der Wahrheit sich in seiner Person materiell wie körperlich inkarnierten» und «in allen Erscheinungen von Adam bis Muḥammad. Vor Adam gab es keine Erscheinung des Willens außer dem Punkt des

⁷Koran 28:50

Bayān, der die eigentlichen sieben Buchstaben ist. Einzig war er zur Zeit Adams ein Kind und nun ein schöner junger Mann.»

Die Bābīya glaubt, dass er Substanz und [göttliche] Realität aller körperlichen Strukturen der Gesandten ist und dass er der Vollständigste ist, in dem sich die göttliche Realität manifestiert hat. Darüber sagt der Bāb selbst: «Zur Zeit Noahs war ich Noah, zur Zeit Ibrahims Ibrahim, zur Zeit Mose Mose, zur Zeit Jesu Jesus, zur Zeit Muḥammads Muḥammad und zu meiner Zeit edle Macht (es ist bekannt, dass die Schia Muḥammad edel nennt, so ist die Bedeutung des Satzes edle Macht also Macht Muḥammads) So seid wohl an dem Tag, an dem Gott manifestiert, wenn er manifestiert und nach dem Tag, an dem er manifestiert [hat], wenn er manifestiert [hat], bis zum Letzten, der ihm nicht der Letzte ist und vor dem Ersten, der ihm nicht der Erste ist. Ich war in jeder Erscheinung das Argument Gottes über die Menschen.» Der Bāb behauptete, dass er kam, um alle Gesetze und das Gesetz des Korans zu ersetzen: «Er beschließt, dass jeder, der sich dazu bekennt und gemäß diesen Grundsätzen handelt, der ist im Recht bis zur Nacht der Auferstehung, dem Tag der Stunde, das heißt der Nacht seines sich Erhebens mit der Lehre und die Stunde seiner Manifestation durch die göttliche Weisung [*amr*]. Das ist die zweite Stunde und elfte Minute nach Sonnenuntergang am vierten Tag des ersten Jumādā im Jahre 1260 nach der Hidschra und der Eintritt der Finsternis in der fünften Nacht der Nächte. Jeder der von diesem Moment an nicht an ihn glaubt und nicht nach seinen Gesetzen handelt, der ist ein Ungläubiger, Verleumder und verschwendetes Blut.»

Der Bāb behauptete, dass er der Spiegel ist, durch den die Gläubigen vor Gott selbst Zeugnis ablegen können. Er sei ein Spiegel in dem man nichts außer Gott sehe. Er sagte über sich selbst: «Ich bin der Ewige des Himmels. Es verging seit meinem Erscheinen, was verging. Ich war geduldig bis das Ganze geläutert wurde. Und nichts blieb, bis auf mein Gesicht. Wissen: Ich bin nicht ich, sondern ein Spiegel und man sieht in mir nichts außer Gott.»

Die Angelegenheit schritt gefährlich voran, als er erklärte, dass er der Herr ist und dass sein Treuhänder nach ihm Yaḥyā Ṣubḥ Azal der Treuhänder des Herrn sei. Und ein Treuhänder des Herrn muss ein Herr und eine Gottheit wie dieser selbst sein. Er sagte zu seinem Treuhänder: «Gott ist der Größte an Verherrlichung und dies ist ein Buch von Gott dem Wächter der Ewigkeit. Sag: <Alles nimmt bei Gott seinen Ursprung> und sag: <Alles geht zu Gott zurück.> Das ist ein Buch von ʿAlī, der edlen Macht (er meint sich selbst, denn sein Name ist ʿAlī Muḥammad). Der Gott über die Menschen erinnerte daran, dass wer seinem Namen gleichkommt der Name des Einen sei (er zielt auf Yaḥyā ab, da Yaḥyā in der Zahl gemäß dem

Gebrauch der Buchstaben nach ihrem Zahlenwert al-Wahīd entspricht). Der Gott über die Menschen erinnerte daran, sag: «Jeder der Punkte des Bayān beginne wohl, dass sein Name der Eine ist.» Bewahre, was im Bayān offenbart ist und befehle es, so wirst du für den Weg des großartigen Rechts sein.»

Die Bābī glaubten, nachdem sie von seiner Prophetie überzeugt waren, aber auch an seine Göttlichkeit.

{Und wer ist frevelhafter, als wer gegen Gott eine Lüge ausheckt oder sagt: «Mir ist (etwas als Offenbarung) eingegeben worden», während ihm nichts eingegeben worden ist, und wer sagt: «Ich werde etwas herabsenden, das dem was Gott herabgesandt hat, gleich ist»? Wenn du (doch) sehen würdest (dereinst am Tag des Gerichts), wenn sie Frevler in den Abgründen des Todes schweben, während die (Todes)engel ihre Hand (nach ihnen) ausstrecken (mit den Worten): «Gebt eure Seele heraus!» Heute wird euch mit der Strafe der Erniedrigung dafür vergolten, dass ihr (zeitlebens) die Unwahrheit gesagt und seine Zeichen hochmütig abgelehnt habt.} (Koran 6:93)

Und er rivalisierte ständig mit Gott, glaubte an seine eigene Göttlichkeit und sagte: «Es wurde ihm nichts Ebenbürtiges, Entsprechendes; nichts Ähnliches, Vergleichbares oder Gleiches geschaffen.»

Er sagte ebenfalls von sich selbst: «Ich bin der Ewige der Himmel, mein Erscheinen dauerte was es dauerte, und ich war geduldig bis das Ganze wieder zum Vorschein kam und nichts außer meinem Antlitz über blieb.»

Der Standpunkt des Bāb bezüglich der Offenbarungen [*sam^eīyāt*]

Der Bāb behauptet, dass alles was im Koran steht an Ausdrücken, die Auferstehung, die Stunde, die Auferweckung, der Jüngste Tag, der Tag der Auferstehung und was in Analogie dazu steht, dass mit all dem er gemeint ist und seine Manifestation durch die göttliche Weisung [*amr*] und seine Erhebung mit der Lehre. Das Paradies sei eine Anspielung auf den Eintritt in seine Religion und die Hölle eine Anspielung auf den Unglauben vor ihm. Der letzte Tag sei eine Anspielung auf seine Manifestation und das Treffen Gottes eine Anspielung auf das Treffen mit ihm. Das Blasen der Posaune sei eine Anspielung auf seine öffentliche Mission und deren Proklamation. Das Donnergetöse in den Himmeln und auf Erden sei eine Anspielung auf die Ersetzung der Religionen durch seine Hände und auf die Errichtung seiner Gemeinschaft anstelle deren mehreren. Das ist dasselbe, was Bahā'ullāh, der Begründer der Bahā'īya, über sich selbst und seine Religion sagt.

Sonderbar dass Bahā'ullāh die Religion des Bāb ersetzt, obwohl der Bāb versicherte, dass es unmöglich ist, seine Religion vor dem Verstreichen der Buchsta-

ben[zahl] des *al-mustagāt* [des um Hilfe gerufenen], das bedeutet vor dem Jahr 2031 zu ersetzen gemäß dem Zahlenwert der Buchstaben, wo es im Bayān heißt: «Jeder, der eine göttliche Weisung [*amr*] vor den Jahren des *al-mustagāt* [für sich] behauptet ist ein verleumderischer Lügner. Bekämpft ihn wo ihr ihn antrefft!»

Das Feuer, die Auferstehung, die Auferweckung, die Abrechnung und alle Probleme der *sam^cīyāt*, in welche die Anhänger der drei Gesetze glauben. Sie interpretieren all diese *sam^cīyāt* auf eine spezielle Art, was mit ihren Überzeugungen übereinstimmt.

So sagt der Bāb al-Širāzī beispielsweise über die Auferstehung [*qiyāma*]: «Die Auferstehung im Bayān findet am Tag der Manifestation desjenigen, den Gott manifestieren wird, statt. Der Tag, an dem die letzte göttliche Manifestation stattfindet, ist derselbe Tag wie derjenige der Auferweckung und der Versammlung aller [Toten] aus ihren Gräbern.»

Über das Paradies sagt er: «Das Paradies ist ein Ausdruck für die Bekräftigung, das heißt die Zustimmung und den Glauben an den Punkt der Manifestation (damit ist der Bāb selbst gemeint). Das Feuer ist ein Ausdruck der Ablehnung, was den Unglauben an den Punkt der Manifestation und seine Verleugnung bedeutet.»

[5. Untersuchungsgegenstand]

Die Bahā'īya

1. Untersuchungsgegenstand

Der Lebenslauf des Bahā'ullāh

Sein Name ist al-Mīrzā Ḥusayn °Alī. Sein Vater nannte ihn so, um durch den Namen des Imams Ḥusayn und dessen Vater °Alī b. Abī Ṭālib Segnung zu erlangen. Sein Vater hieß Ḥusayn °Alī b. al-Mīrzā °Abbās Bazarak al-Māzandarānī al-Nūrī, eine Bezeichnung, die auf das Dorf Nūr zurückgeht, wo er geboren wurde. Dies ist eine Provinz im iranischen Māzandarān. Geboren wurde er am 2. Muḥarram 1233 nach der Hiġra, was dem 12. November 1817 entspricht.

Sein Vater al-Mīrzā °Abbās Bazarak war Angestellter im Finanzministerium und es wird gesagt, dass er Sekretär bei der Staatskasse in Māzandarān war. Er war mehrfach verheiratet und man erwähnt, dass er vier oder neun Mal verheiratet gewesen sei. Ḥusayn °Alī war das dritte von 15 Kinder, wovon 10 Brüder und der Rest Schwestern waren.

Muḥammad Fāḍil spricht von sieben Jungen: [...] der Zweite: al-Mīrzā Ḥusayn °Alī [...] der Sechste: al-Mīrzā Yaḥyā, vom Bāb mit Ṣubḥ Azal benannt [...]

Der Zweite und der Siebte waren von einer Mutter.

Ḥusayn °Alī war von seiner Jugend an von der Kenntnis der Wissenschaften der Bāṭinīya angetan. Er war passioniert vom Studium des westlichen Denkens, der zerstreuten Philosophie und der verdrehten Gedanken. Wie sein Bruder Yaḥyā, dem der Bāb den Beinamen Ṣubḥ Azal gegeben hat ... Kaum wusste er von der Lehre des Bāb, welche aus dem Islam heraustrat, seinen von der Ernsthaftigkeit des vom Islam abkehrenden Gedanken, seinen ketzerischen Neigungen und seiner zersetzenden Lehre, da war er in Eile, mit seinem Bruder der Gemeinschaft des Bāb beizutreten, bei der Fahrt dessen destruktiver Lehre dabei zu sein und sich mit Leib und Seele den Diensten dessen verdorbener Überzeugung hinzugeben.

Einige Forscher sagen, dass Yaḥyā mit dem Beinamen Ṣubḥ Azal und Ḥusayn

°Alī, Bahā'ullāh, mit dem Bāb, während dessen Inhaftierung in der Festung Ğahrīq in Adarbayġān, zusammen gekommen sind. Sie stimmten mit ihm im Glauben an seine Lehre überein und «schlossen einen Vertrag mit ihm über den Unglauben. Sie schlossen einen Bund mit ihm, die Menschen zu seiner Lehre aufzurufen. Sie brachen auf nach Teheran, um in dessen Religionsgemeinschaft Irrtümer und Gotteslästerungen zu verkünden. Dann ging Bahā'ullāh nach Māzandarān, wanderte durch dessen Provinzen und rief zur Lüge auf, beginnend in der iranischen Provinz Nūr, seinem Geburtsort, und kehrte daraufhin nach Teheran zurück. Dies war in den letzten Tagen des Schah Muḥammad.»

Er war ungefähr 27 Jahre alt, als er sich zur Bābīya bekehrte. Einer seiner Gefolgsleute sagt in seinem Buch *«Bahā'ullāh und das neue Zeitalter»*¹: «Als der Bāb seine Lehre verkündete, verband er sich mutig mit der Sache der neuen Religion. Dies war, als er 27 Jahre alt war.» Dies bedeutet, dass er ein Bābī war, seit dem Jahre 1260/1844, seit dem Beginn der Propagierung der Bābīya.

Während der Konferenz in Badašt, der berühmtesten Konferenz der Bābīya, auf die wir bereits hingewiesen haben, vermochte Ḥusayn °Alī mit seiner Jugend und seinem Charme auf Qurat °Ayn zu wirken, dass sie sich leidenschaftlich und freizügig in ihn verliebte. So konnte er ihren Verstand gewinnen, ehe er ihr Herz eroberte. Mīrzā Ḥusayn °Alī stimmte mit ihr in all ihren verdrehten Gedanken überein, wie in ihrem Aufruf, von den islamischen Gesetzen und Geboten abzuweichen; und ebenso in ihrem Aufruf, die islamischen Gesetze abzuschaffen. Als einige Bābī sich über ihre extremen Gedanken und ihrer Proklamation der Aufhebung des Islams empörten, wie auch darüber, dass die Bābīya ihre Gedanken aufs Äußerste unterstützte, förderte und stärkte, da stimmte er mit ihr überein, dass «er den Koran öffnete, die Sure *«al-Wāqī'a»* las und sie so kommentierte, dass sein Kommentar stützte, was Qurat °Ayn gesagt hatte, und ihr Recht gab. Darauf schrieb er dem Bāb al-Širāzī nach Mākū und forderte von ihm eine Entscheidung. Und Širāzī stimmte mit Qurat °Ayn und Ḥusayn °Alī und deren Anhängern, die sagten, der Islam müsse aufgehoben werden, überein.»

Es war Ḥusayn °Alī, der Qurat °Ayn eingab, dass sie ihn mit dem Namen Bahā'ullāh [bzw. al-Bahā'] nennen soll. Sie verlieh ihm diesen Namen und verbreitete ihn unter den Bābī.

Es wird gesagt, dass die Benennung Ḥusayn °Alīs mit Bahā'ullāh aus einer Anrufung Gottes hervorgeht, welche die Schia zur Zeit der Morgendämmerung im Monat Ramadan rezitiert: «Oh Gott ich ersuche dich um deine Pracht [*bahā'*] bei ihrer Schönheit. All deine Pracht ist glänzend. Oh Gott ich ersuche dich um deine Schön-

¹Esslemont (1927)

heit bei ihrer Pracht. All deine Schönheit ist anmutig. Oh Gott ich ersuche dich um deine gesamte Schönheit.»

Ebenso ist der Grund der Benennung von al-Mirzā Yaḥyā mit Şubḥ Azal entnommen aus, was auf unseren Herrn °Alī b. Abī Tālib zurückgeht, als ihn Kamīl b. Ziyād über *al-ḥaqīqa* [göttliche Realität] befragte. Da fragte ihn °Alī: Was hast du mit *al-ḥaqīqa* zu tun? Kamīl antwortete: Bin ich nicht ein Gefährte deines Geheimnisses? °Alī antwortete: Ja, es berieselt dich, was von mir ausströmt. Kamīl sagte: Enttäuscht einer wie Du den Fragenden? °Alī antwortete: *al-ḥaqīqa* ist die Enthüllung der sich ausbreitenden [göttlichen] Erhabenheit, ohne dass [von ihr] darauf hingewiesen wird. Kamīl sagte: Gib mir mehr an Erklärung! °Alī antwortete: die Auslöschung der Spekulation [*al-mawḥūm*] und die Klarheit der Erkenntnis [*al-ma°lūm*]. Kamīl sagte: Gib mir mehr an Erklärung. °Alī antwortete: ein Licht, das von der Morgendämmerung der Ewigkeit [*şubḥu l-azal*] erstrahlt und über den [materiellen] Strukturen der [göttlichen] Einheit seine Spuren [hinterlassend] glänzt. Kamīl sagte: Gib mir mehr an Erklärung. °Alī antwortete, möge Gott ihm Ehre erweisen: Erlösche die Lampe! Die Morgendämmerung ist angebrochen.

Die Forscher und Geschichtsschreiber sind beinahe einmütig der Meinung, dass der Bāb al-Mirzā Yaḥyā, den Bruder von Bahā'ullāh, vor seinem Tod zum Nachfolger bestimmte, und dass Bahā'ullāh durch eine List behaupten konnte, dass Bahā'ullāh und nicht al-Mirzā Yaḥyā der Nachfolger sei. Er profitierte davon, dass er der Bevollmächtigte seines Bruders Şubḥ Azal war. Der Bab hat ihm die Bevollmächtigung gewährt und er [Bahā'ullāh] behauptete dann, dass Şubḥ Azal nicht der Nachfolger sei. Zwischen den beiden Brüdern entbrannte ein Streit, bis zu einem Grad, wo der eine dem anderen erfolglos Gift ins Essen gaben.

Als der Streit zwischen den beiden Brüdern entbrannte, verbannte die türkische Regierung Bahā'ullāh und seine Anhänger nach °Akkā und Şubḥ Azal und seine Anhänger nach Fāmāgūsā auf Zypern.

Şubḥ Azal bezeichnete seinen Bruder Bahā'ullāh in seinem Buch, den «*Alwāḥ*», als Kalb und Bahā'ullāh bezeichnete Şubḥ Azal seinem Aqdas, als Heiden und Ungläubigen.

In der Zeit, als Bahā'ullāh seinen Īqān, als Verteidigung gegen die Überzeugungen der Bābīya und gegen Sīrāzī und seine sonderbaren Gedanken niederschrieb, bemerken wir, dass Bahā'ullāh ebenfalls behauptete, dass er derjenige gewesen sei, der den Bāb gesendet habe. Kurios ist, dass vom Īqān, um den sich Şubḥ Azal und Bahā'ullāh streiten, beide behauptet haben, der Verfasser zu sein. Erwähnenswert ist, dass der handschriftliche Īqān im Namen von al-Mirzā Yaḥyā Şubḥ Azal ist.

Bahā'ullāh stärkte seine Stellung zunehmend. Er bezeichnete sich selbst als die

Mahnung und behauptete, dass er gemeint sei in den Worten { *Wir* haben die Mahnung herab gesandt. Und wir geben auf sie acht }². Dann nannte er sich «die Schönheit der Ewigkeit, die Wahrheit und die Pracht [*al-bahā'*]». Bahā'ullāh behauptete in den Tafeln des Bāb mit «demjenigen, den Gott manifest machen wird» [*man yuzhiruhu l-lāhu*] selbst gemeint zu sein. Daraufhin schritt er weiter voran und behauptete, dass er derjenige sei, welcher den Bāb gesandt hätte und der sich selbst zuvor in der Person Zaradashts, Abrahams, Mose, Jesu, Muḥammads und anderer gesandt habe. So behauptete Bahā'ullāh, dass der Bāb «ein Punkt» gewesen sei und dass der Bāb, wie Muḥammad, Jesus und Mose, gekommen sei, um die Ankunft von Bahā'ullāh zu verkünden und dass dies die Aufgabe aller Propheten gewesen sei. So wurden sie alle gesandt und kamen, um die Manifestation Gottes in ihm zu verkünden. Es ging soweit, dass er Briefe in Reimprosa an die Könige und Noblen schrieb, die uns an die Reimprosa von Musaylima³, dem Lügner, erinnert.

Baha'ullāh imitierte in seiner merkwürdigen geistigen Entwicklung seinen Lehrer, den Bāb. Bereits der Bāb hat in seinem Denken und in seiner Überzeugung durch die Behauptung [seiner Göttlichkeit] damit begonnen: Zunächst, dass er [behauptete], das Tor des versprochenen, sich Erhebenden zu sein, dann der sich Erhebende [selbst], dann der Prophet und dann bestieg er darauf [sogar] den Tron der Gottheit und Göttlichkeit.

Die Beziehung Bahā'ullāhs zu den Russen

Sein großer Bruder war Schriftführer in der russischen Botschaft in Teheran. Der Ehemann seiner Tochter, al-Mirzā Maḡīd, Sekretär des russischen Gesandten in Teheran.

Er war ein Freund der Familie des Aga Khan⁴, Gouverneure des Großwesirs im iranischen Reich zu dieser Zeit. Er war ein Freund der Russen und bekannt für seine Dienste ihnen gegenüber.

Baha'ullāh war ein Freund der Russen und einer ihrer Kollaborateure im Iran, weswegen ihm die russische Botschaft in Teheran große Hilfe zukommen ließ und sich neben ihn stellte, als der Schah des Irans Nāsir ad-Dīn ihn verhaften lassen und aufgrund der Planung eines Mordversuchs gerichtlich verfolgen wollte. Da floh er zur russischen Botschaft. Diese nahm ihn auf und verteidigte ihn. Als die iranische

²Koran 15:9

³Ein Prophetenprätendent und Zeitgenosse des Propheten Muḥammad. Prototypisch steht er für die, welche sich nicht dem Islam unterworfen haben und weiterhin den falschen Göttern gehuldigt haben sollen. Er wird als falscher Prophet oder auch einfach nur Lügner bezeichnet.

⁴Eine nizaritische Imam-Linie, welche sich bis in die Gegenwart zieht. Sie stellten eine einflussreiche Familie unter den Qajaren dar, bevor sie nach einem gescheiterten Aufstand 1842 fliehen mussten.

Regierung von der russischen Botschaft seine Auslieferung forderte, wies diese das entschieden zurück. Er wurde sogar in das Haus eines Freundes der Russen und eines ihrer wichtigen Agenten dieser Zeit geschickt, zum Aga Khan, dem Ministerpräsidenten des Irans. Ein offizielles Schriftstück wurde diesem übergeben: «Die russische Regierung wünscht, dass ihm niemand Leid zufüge und dass er wohlbehalten und in vollständiger Unversehrtheit bleibe. Der Ministerpräsident wurde gewarnt, dass er persönlich verantwortlich sei, wenn er sich nicht darum kümmere.»

Der Ministerpräsident, ausgestattet mit der sicheren Macht durch die Russen, sorgte sich persönlich und mehr als nötig um Bahā'ullāh und seine Familie. Er gewährte ihm ein Versteck bei ihm und hieß ihn einige Tage lang seinen Gast in seinem Haus. Dann führte er ihn vor Gericht und verhaftete ihn für 4 Monate. Und es war offenbar, dass die russische Botschaft und ihr Agent, der Aga Khan, zu Bahā'ullāh standen, bis dass die Entlastung vom Versuch, den Shah Nāsir ad-Dīn zu töten, vollkommen war. Auf diese Art spielten die russische Regierung und deren Botschaft eine wichtige Rolle bei der Befreiung ihres Agenten Bahā'ullāh aus dem Gefängnis. Auch die unsichtbaren Finger des Ministerpräsidenten spielten hinter den Kulissen ihre Rolle, um ihn aus der Gefangenschaft zu befreien, damit er danach seine eigene Rechtsschule der Bahā'īya verbreiten konnte. Durch sie konnte er die Sabotage, die sie beabsichtigten, um die Muslime zu vernichten, ins Leben rufen. Russland wusste sehr gut über das Ausmaß der Bedeutung, das in der Verbreitung dieser zerstörerischen Prinzipien lag, um die Überzeugungen der Muslime zu treffen und die Prinzipien dieser wahrhaften Religion zu verderben.

Māzandarānī selbst erwähnt diese sehr innigen Beziehungen zwischen ihm und den Russen. Er lobt den Botschafter und den König der Russen in Teheran sehr. Er erläutert, dass wenn die russische Regierung sich nicht in sein Problem eingemischt hätte, so wäre er weiter im Gefängnis in fürchterlichen Ketten gehalten worden. In der «*Sūratu l-haykal*» sagt er: «Oh König der Russen . . . als ich Gefangener war, in Ketten im Gefängnis von Teheran lag, hat mich dein Botschafter gerettet.»

Und mehr als einmal erwähnte er das Wohl der Russen ihm gegenüber und ihren Standpunkt, den er nicht vergesse, und er ergab sich in Lob über sie und schrieb ihren König sogar auf einen edlen Rang zu, der keinem außer ihm zukomme. In einem seiner Bücher schreibt er: «Oh König der Russen, einer deiner Beamten der Botschaft hat mich errettet, als ich im Gefängnis in Ketten lag. Dadurch hat Gott dir eine Stellung bestimmt, die keinem außer dir zukommt.»

Als die iranische Regierung seine Verbannung nach Bagdad befahl, war die Sorge der russischen Regierung um ihren Agenten dergleichen, dass sie einige ihrer russischen Reiter sandte, um die Unversehrtheit und sichere Überführung nach Bagdad sicher

zu stellen. Bahā'ullāh selbst gibt dies zu, indem er sagte: «Wir flohen nicht und liefen nicht davon, doch flohen vor uns die unwissenden Anbeter. Wir verließen die Heimat und mit uns Reiter des hohen iranischen Staates und des Staates der Russen, bis wir den Irak mit Macht und Einfluss erreichten.»

Am merkwürdigsten ist aber eine andere Sache. Dass er – trotz seiner engen Verbundenheit mit der russischen Kolonisierung und seinem Lob für diese – ebenfalls die englische Kolonisierung mochte und zu deren Verbleiben in den islamischen Ländern aufrief. Er ergoss sich in Lob für den König Englands George V und lobte dessen Triumphe in den höchsten Tönen. Er forderte von Gott, dass er ihn stärke, schütze und bewahre. In seinem Segenswunsch für König George V, den König von England, sagte er, «Oh Gott! Stärke den englische Imperator, George V, den Monarchen Englands, durch Deine barmherzigen Erfolge. Lass ihren schattigen Schutz über dieser Region andauern; durch Deinen Beistand, Deinen Schutz und Deine Schirmherrschaft. Du bist der Allmächtige, Erhabene, Kostbare und Großzügige.»

Wir müssen uns einen muslimischen Menschen vorstellen, der nach Kolonisierung ruft und Kolonialisten den Sieg und weitere und neue Kolonien wünscht.

In der Zeit, als er zur russischen wie auch englischen Kolonisation aufrief, rief er ebenso den hohen osmanischen Staat zum Sieg und Herrschaft in der Welt auf, obwohl England und Russland heftig zerstrittene Feinde mit dem osmanischen Staat waren.

In seinem Segenswunsch an den osmanischen Staat sagte er: «Oh Gott! Ich bitte Dich bei Deiner verborgenen Unterstützung, Deinem immer währenden Erfolg und Deiner barmherzigen Fülle, unterstütze den hohen osmanischen Staat und den Vertreter Muḥammads bei seiner Herrschaft über die Erde und dem Verbleib auf dem Thron.»

Es besteht kein Zweifel, dass er ein Verbündeter der Kolonisation war. Deshalb ist es auch nicht erstaunlich, dass er die Dekoration eines Reiters des britischen Imperiums genoss und im Jahr 1920 den Titel eines *sir* erhielt.

Der Tod Bahā'ullāhs

Am zweiten Tag des 11. Monats des Jahres 1309 nach der Hiğra, was dem 16. Mai 1892 entspricht, starb Bahā'ullāh al-Māzandarānī, der Herr der Bahā'īya ... Der Propagandist und Bahā'ī Abū l-Fāḍā'il al-Ġulbā'yānī ⁵: «Der Herr (er meint Bahā'ullāh) stieg empor an einen Ort der höchsten und heiligsten Macht. Seine heilige Realität entschwand in seiner verborgenen und entfernten Identität.»

⁵Gulpāyḡānī

Wir betrachten hier, das Ausmaß der Übertreibung, mit welchem Bahā'ullāh dargestellt wird und an seine Göttlichkeit geglaubt wird.

Sein Nachfolger war sein Sohn ʿAbbās Effendi, welcher bei den Bahā'ī den Titel ʿAbd al-Bahā' innehatte. Er war der Führer der Bahā'īya und ihr Prophet nach seinem Vater. Somit war ʿAbd al-Bahā' ein Prophet, was aber seinen Vater betrifft, so nahm er die Stellung einer Gottheit ein. Als er starb, beweinte ihn deswegen sein Sohn ʿAbd al-Bahā' in seinen Briefen mit den Worten: «Meine Gottheit, meine Gottheit, Du hast mein Herz zerbrochen und mein Innerstes steht in Flammen in Deinem großen Unglück und Deinem gewaltigen Verlust.»

Bahā'ullāh wurde nahe seinem Wohnort in der Gegend Bahğa bei ʿAkkā begraben, auf der Erde Palästinas, wo er ungefähr ein Viertel Jahrhundert verbrachte und für seine Lehre warb.

ʿUmar ʿAnā'it berichtet in seinem Buch «*al-Aqā'id*» von einem der Söhne von Bahā'ullāh, dass dieser in seinen letzten Tagen wahnsinnig geworden sei und ʿAbbās ʿAbd al-Bahā' ihn beschützte. Er nutzte diese Sache aus und gab [verschwenderisch] viel Geld für die Leute aus.

Wie bereits erwähnt war ʿAbbas Effendi der Bevollmächtigte Bahā'ullāhs. Der Propagandist der Bahā'ī Esslemont erwähnt in seinem Buch «*Bahā'ullāh und das neue Zeitalter*»: «Das Testament war unter den letzten Tafeln, die herab gesandt wurden. Er vollendete und besiegelte es selbst. Neun Tage nach seinem Aufstieg wurden [die Siegel] von seinem ältesten Sohn im Beisein seiner Familie und einiger Freunde zerbrochen. Sie machten den Inhalt des unter dem Namen <*Buch der Epoche*> berühmten Buches bekannt. Entsprechend diesem Testament wurde ʿAbd al-Bahā' der Ersatz seines Vaters und Schirmherr seiner Lehren. Bahā'ullāh befahl seiner Familie und seinen Nächsten und allen, die ihm lieb waren, dass sie sich an ihn [ʿAbd al-Bahā'] wenden und ihm gehorsam seien. Mit dieser Ordnung verhinderte er das Auftreten von Spaltung seiner Freunde und die Vereinigung über diese Sache war verbürgt.»

2. Untersuchungsgegenstand

Die Werke Bahā'ullāhs

Bahā'ullāh hat viele Bücher geschrieben, die [nur] wenige Seiten enthalten und wir können sie als Briefe betrachten. So besteht sein Aqdas, welchen die Bahā'īya als ihr heiliges Buch betrachten, aus nicht mehr als ein und ein Viertel Buchbögen. Der «*Lawḥ Aḥmad*», «*Lawḥ ʿAlī*» und «*Lawḥ ṭirāzāt*» beinhalten alle drei jeweils einen halben Bogen.

Merkwürdig ist, dass Bahā'ullāh al-Māzandarānī seinen Aqdas als das reichste der Bücher, die herab gesandt wurden, betrachtete. Nach ihm sei es das beste von allen vorherigen himmlischen Büchern, was er im Aqdas festgehalten hat: «Sag: <Gott ist die Wahrheit.> Die Bücher der Erde machen euch heute nicht reich und in ihnen gibt es keine Seiten außer [denjenigen] in diesem Buch, welches im Angelpunkt schöpferischer Fähigkeit artikuliert, dass es keinen Gott gibt außer Mir, dem Wissenden und Weisen.»⁶

In der «*Sūra al-amīn*» sagt er: «Ergreift Eure Schreibstifte! Das Kratzen des bedeutendsten Stiftes hat sich erhoben von Seiten des Besitzers der Ewigkeit, dann hört zu: der Ruf Gottes, des Prächtigen in der Schöpfung hat sich erhoben – die Rechtleitung ist, dass es keinen Gott außer mir, dem Wächter und Ewigen, gibt.»

Der Aqdas ist gefüllt mit Fabeleien, in denen Bahā'ullāh sich selbst als Gott darstellt. So enthält das Buch klare Irrtümer Bahā'ullāhs und seine große Lüge. So sagt er beispielsweise in den Versen 12-15:

«Die Zunge meiner Macht hat in der Allmacht meiner Erhabenheit an meine Schöpfung sich wendend gesprochen: <Erkennt aus Liebe zu Meiner Schönheit Meine Grenzen!> Seligkeit dem Liebenden, der den Duft des Geliebten in diesem Worte findet, von dem sanfte Winde der Gnade in einer Art ausströmen, die in den Anrufungen [Gottes] nicht beschrieben werden können. Bei meinem Leben! Wer den Wein der Gerechtigkeit aus meinen gütigen Händen getrunken hat, kreist um meine Anordnungen, welche vom Horizont der einzigartigen Erschaffung erstrahlen. Glaubt doch nicht, dass Wir euch [bloß] die Gesetze herabgesandt haben, vielmehr haben Wir das Siegel des unzugänglichen Weines mit Fingern der Macht und der Kraft zerbrochen. Dafür zeugt, was mit dem Schreibstift der Offenbarung herabgesandt wurde. Denkt nach, ihr der Gedanken würdiger!»⁷

In den beiden Versen 198 und 199 aus dem Aqdas sagt Bahā'ullāh: «Oh Schar der Könige [*mulūk*]! Ihr seid die Sklaven [*mamālīk*]. Der Herr [*mālik*] (er meint sich selbst) wurde in bester Art manifest und er ruft euch zu sich, dem Wächter und Ewigen! Hütet euch, dass euch die Verblendung nicht von der Dämmerung der Manifestation fernhält oder dass euch die Welt den Schöpfer der Himmel verhüllt.»⁸ Er nennt sich selbst den Herrn über die Namen und sagt im Vers 313: «Höret den Ruf des Herrn über die Namen! Er ruft euch aus der Richtung seines bedeutenden Gefängnisses (in Akkon) zu: <Es gibt keinen Gott außer Mir, dem Mächtigen, dem Stolzen, dem Unterordnenden, dem Erhabenen, dem Wissenden und Weisen.>»⁹

⁶Aqdas 168.

⁷Aqdas 4-5.

⁸Aqdas 82.

⁹Aqdas 132.

Das ist eine große Lüge, dass Bahā'ullāh sich als Gottheit darstellt und dass sich die Bahā'ī ihren Mann als Gottheit vorstellen. {Es ist ein schwerwiegendes Wort, was (mit dieser Aussage) aus ihrem Mund kommt. Sie sagen nichts als Lüge.} (Koran 18:5)

Und in den Versen 336-402 aus dem Aqdas spricht Bahā'ullāh über seine göttliche Macht. Er wird nicht danach gefragt, was er tut und keiner darf sich seinen Befehlen göttlicher Macht widersetzen, denn er ist Gott, der sie in der Welt wie im Jenseits errettet. Er ist der Verzeihende, der die Bücher und Gesandten herab gesandt hat.

In seinem verkehrten Aqdas jenseits jeglichen Verstandes sagt er: «Seligkeit denjenigen, die an Gott und seine Wunder glauben¹⁰ und eingestehen, dass er nicht danach gefragt wird¹¹, was er tut. Dies ist ein Wort, das Gott zu einem Modell und Ursprung der Überzeugungen gemacht hat. Durch es werden die Taten derjenigen, die sie vollbringen, akzeptiert. Richtet euer Augenmerk auf dieses Wort, dass ihr nicht über die Zeichen derjenigen, die sich abwenden¹², strauchelt. Wenn erlaubt wäre, was verboten war in der [vorangegangenen] absoluten Ewigkeit oder umgekehrt¹³, so steht es niemandem zu, sich ihm zu widersetzen. Wer im Geringsten zögert, ist ein Missetäter. Wer diesen leuchtenden Ursprung und diese hohe Position nicht erlangt, den wühlen die Winde des Zweifels auf und den verformen die Erzählungen der Heiden. Wer diesen Ursprung erreicht, hat die große Redlichkeit gewonnen. Wie liebenswert ist diese prächtige Position, durch deren Gedenken jede unnahbare Tafel geschmückt ist¹⁴.

So lehrt euch Gott, was euch von Zweifel und Ratlosigkeit befreit. Er errettet euch auf Erden und im Jenseits. Er ist der Verzeihende und der Edelmütige. Er ist es, der die Gesandten und Bücher herabgesandt hat [um zu sagen]: Es gibt keinen Gott außer mir, dem Mächtigen und Weisen.»¹⁵

Und was, nachdem ein Mensch von einem Menschen glaubt, dass Bahā'ullāh eine Gottheit sei? Er sagte: «Es gibt keinen Gott außer mir, dem Mächtigen und Weisen.» Seine Gefolgsleute glauben auf diesem merkwürdigen Weg, der fern ist von Verstand und gesundem Denken, an seine Göttlichkeit.

Weil er Gott ist, so muss er erlauben, was verboten war in der Ewigkeit oder verbieten, was erlaubt war. Niemand darf sich seinem Urteil widersetzen, wie er behauptet. Ist nicht er der Gott, der nicht danach gefragt wird, was er tut? Gott ist erhaben. {Gott ist der Freund derer, die gläubig sind. Er bringt sie aus der Finsternis

¹⁰sic: hier: *'āmana*; im Aqdas: *'aqarra* – sich bekennen zu, anerkennen.

¹¹sic: hier: *yus'al*; im Aqdas: *yus'il* [sic!].

¹²sic: hier: *mu'taridīn*; im Aqdas: *mu'ridīn*.

¹³sic: hier: *al-aks*; im Aqdas: *bi-l-aks*.

¹⁴sic: hier: *yadkuruhu*; im Aqdas: *bi-dikrihi*.

¹⁵Aqdas 161-163.

ins Licht. Die Ungläubigen aber haben die Götzen zu Freunden. Die bringen sie aus dem Licht hinaus in die Finsternis. Sie (d.h. die Ungläubigen) werden Insassen des Höllenfeuers sein und (ewig) darin verweilen.} (Koran 2:257)

Wie wir gesagt haben, so glauben die Bahā'ī, dass der Aqdas das erhabenste und beste von allen Büchern ist, und dass, wer einen Vers seiner Verse liest, dies besser für ihn ist, als dass er die Altvorderen und Jüngsten liest.

Dieses Buch ist voller falscher sprachlicher Konstruktionen. Die sprachlichen Fehler, die [derart] nicht in Ordnung sind, dass ein junger Schüler aus der untersten Schulstufe auf sie stoßen würde.

Unser Patron Iḥsān Ilāhī Ṣahīr sagt: «Erwähnenswert ist, dass die Bahā'ī den Aqdas nicht lange Zeit druckten. Im Gegenteil verboten sie den anderen Anhängern ihn zu drucken; aus Angst vor Schande und Entehrung und aus dem Verlangen nach Verheimlichung der schändlichen Unwissenheit und absoluter und überschwänglicher Dummheit in jeder der Zeilen, wie jedem der Absätze. Solche [Fehler] unterlaufen in gleicher Weise keinem Anfänger, geschweige denn dem Wissenden und gebildeten Kenner. Was ist es voller ungeheurer Fehler und Konstruktionen, in dürftigem Stil und schwachem Arabisch!»

Weiters sagt er über den Aqdas: «Jeder der Absätze und jeder der Ausdrücke ist nachlässig, schlecht und voller Fehler hinsichtlich der Sprache und der Grammatik. Jeder seiner Sätze und jedes seiner Worte stimmt vielmehr nicht überein mit der Sprache der Araber und ihrem Stil. Du wirst keinen Araber finden, der schreibt, wie er geschrieben hat und der sich ausdrückt, wie er sich ausgedrückt hat, keinen vor und keinen nach ihm. Ihre Kinder und Toren werden angewidert und sie [werden] sich abwenden von diesem Arabisch, das die Gottheit der Bahā'ī und ihr Herr erdichtet hat.»

Weil Bahā'ullāh nicht danach fragt, was er tut, so bestimmt er das Erbe des Hauses und der Kleidung für den Mann und schließt die Frau aus. So sagt er im Aqdas: «Wir bestimmten das bewohnte Haus und die persönlichen Kleider der Nachkommenschaft des männlichen Geschlechts und nicht des weiblichen oder anderer Erben. Er ist der Großmütige und der Gebende.»¹⁶

Er versuchte die Art und Weise des edlen Korans angestrengt, aber ohne Nutzen zu kopieren. Aber er versagte. Denn die Worte Gottes im edlen Koran sind eine göttliche, wahrheitsgemäße Offenbarung. Was die Worte Bahā'ullāhs betrifft, so sind sie klare Lügen für jeden mit gesundem Geist. Einer der wichtigsten Versuche sich die Bedeutung des Korans anzueignen ist: «In seinem Gedenken erhalten die Herzen Licht und ruht die (Ein-)Sicht.» Das ist ein schlechter Versuch des Raubes von

¹⁶Aqdas 25.

Gottes Rede: {Im Gedenken Gottes findet ja das Herz Ruhe.} (Koran 13:28)

In seinem Aqdas sagt er: «Folgt nicht Euren Seelen, sie verlangen gebieterisch nach der Ungerechtigkeit und Schandtät.» Diesen Inhalt hat er Gottes Rede ent-rissen: {Und ich behaupte nicht, dass ich unschuldig sei. Die (menschliche) Seele verlangt (nun einmal) gebieterisch nach dem Bösen, - soweit mein Herr sich nicht erbarmt.} (Koran 12:52-53)

Ebenso sagt er im Aqdas: «Er tut, was er will und wird nicht zur Rechenschaft gezogen für was er will.» Bahā'ullāh stahl dies von der Rede des Erhabenen: {Er wird nicht zur Rechenschaft gezogen über das, was er tut.} (Koran 21:23)

Māzandarānī scheitert auf verheerende Weise darin, dass er den edlen Koran nachahmt. Denn die Worte des Korans zeugen von seiner göttlichen Offenbarung und niemand vermag jemals etwas dem Koran ebenbürtiges zu erschaffen. Der Erhabene sagt: {Und wenn ihr hinsichtlich dessen, was wir auf unseren Diener (das bedeutet den Propheten Gottes, Gott segne ihn und spende ihm Heil) als Offenbarung herab gesandt haben, in Ungewissheit seid (das heißt Zweifel), dann bringt doch eine Sure gleicher Art bei und ruft, wenn anders ihr die Wahrheit sagt, an Gottes Statt eure Zeugen an! (das bedeutet: ruft diejenigen, die ihr als gottlose Helfer betrachtet, damit sie euch die Augen auf den Widerstand lenken) Wenn ihr das nicht tut – und ihr werdet es nicht tun –, dann macht euch darauf gefasst, dass ihr in das Höllenfeuer kommt, dessen Brennstoff Menschen und Steine sind, und das für die Ungläubigen bereitsteht.}¹⁷ (Koran 2:23-24)

Imam Muḥammad ʿAbduh sagt: «Dieses bestimmende Urteil, dass sie [die Men-schen] nichts darbringen können, was gleichwertig ist mit dem, womit sie wetteifern, war kein menschliches Urteil. So ist dies Gott [der die Menschen herausfordert und auf die Probe stellt], der Sprechende, Wissende und Kundige. Er ist derjenige der mit seiner Stimme spricht, d.h. [mit der Stimme] Muhammads. Sein Wissen erfasst das Unvermögen jeglicher Mächte, das zu erfassen, was sie [die Menschen] ihm gegenüber aufreizte, und zu erreichen, was sie [die Menschen] zu ihm anspornte.»

Das beobachten wir an klaren Fehlern im Buch Bahā'ullāhs. Sein Aqdas ent-hält viele merkwürdige Ausdrücke und Bedeutungen, augenscheinliche Heuchelei, Schlechtigkeit im Stil und Schwäche im Sinn. Er sagt beispielsweise: «Sag: <Gott hat Meine Liebe zum Schlüssel des verborgenen Schatzes gemacht.> Wenn ihr [das] doch wüsstet! Wenn es keinen Schlüssel gäbe, so wäre er [der Schatz] in alle Ewigkeit

¹⁷Die von Paret eingeführten Kommentare sind hier nicht wiedergegeben und es sind leichte Änderungen gegenüber seiner Übersetzung vorgenommen worden. Die, in der hier zitierten Stelle vorzufindenden Klammern sind Bemerkungen, die vom Autor selbst der Koranstelle hinzugefügt worden sind.

verborgen. Wenn ihr [davon] doch überzeugt wäret!»¹⁸

Und: «Wir haben Euch befohlen die Grenzen des Selbst und der Begierde¹⁹ zu zerbrechen. Nein, was durch²⁰ den höchsten Schreibstift markiert wurde ist für den Geist der Lebewesen, in deren Macht [das Leben] liegt. Das Meer der Weisheit und der Erklärung [*bayān*] wogte – erregt durch den Atem des Barmherzigen²¹. Bemächtigt euch [dessen], ihr der Einsicht würdigen!»²² Und diese Worte haben gar keinen Sinn, oder ihre Bedeutung ist oberflächlich und einfältig.

Die Widersprüche Bahā'ullāhs

Es ist bekannt, dass Bahā'ullāh ʿAlī al-Māzandarānī sich am stärksten zu den Prinzipien der Bābīya bekannte und am meisten von Allen an alles, was der Bāb sagte, glaubte, ebenso wie an Alles, was dieser [an Neuerungen] brachte. Alles, was er diesbezüglich sagte, war eine Inspiration seines Herrn, des Bāb. So sagte er: «Es ist einer Person unmöglich Bahā'ī zu sein und nicht an das Bekenntnis des Bāb und seine Göttlichkeit zu glauben.»

So war es und alle Geschichtsschreiber stimmten darin überein, dass der Bāb seinen Halbbruder Şubḥ Azal mit seiner Stellvertretung beauftragte; wie wir zuvor ausgeführt haben. Wieso leugnete Bahā'ullāh das Vermächtnis seines Herrn, des Bāb, bis zu einem Grad, dass er von seinem Bruder Şubḥ Azal sagte, dass «Mirzā Yaḥyā nur der Punkt der Dunkelheit sei»?

Er sagte von seinem Bruder ebenfalls und bezichtigte ihn dabei der Götzendienerei: «Hütet euch davor, euch an den zu halten, der ungläubig war, ihn zu treffen und euch an seine Wunder zu halten. Er ist ein Götzendiener [. . .].»

Also war sein Herr und derjenige der Bābīya, Shīrāzī, im Irrtum, als er Şubḥ Azal – nach der Ansicht des Herrn der Bahā'īya, des Ḥusayn ʿAlī al-Māzandarānī, ein Götzendiener und Ungläubiger – zum Stellvertreter beauftragte. Da erscheint die Lüge eindeutig und die Widersprüche in den Prinzipien und dem Gedankengut des Herrn der Bābīya wie auch der Bahā'īya treten klar zu Tage.

So finden wir, dass sich die Bahā'ī mit allen Religionen verfärben. Es geschah einmal, dass ʿAbbās Effendi bei einer Feier der Brahmanen in London anwesend war. Ihr Präsident der Brahmane sagte: «Es gibt keinen Unterschied zwischen dem Brahmanentum und der Bahā'īya! ʿAbd al-Bahā' ärgerte sich nicht, vielmehr al-

¹⁸Aqdas 15.

¹⁹[sic!: hier *al-hudā* – richtige Führung, wahre Religion; im al-Aqdas *al-hawā* – Begierde, Leidenschaft.]

²⁰[sic: hier *fī*; im al-Aqdas *min*.]

²¹[sic!: hier *al-ḥayawān* – Lebewesen; im al-Aqdas *al-raḥmān* – der Barmherzige.]

²²Aqdas 2.

berte er herum und war fröhlich, während er mit seinen Fingern in seinem Bart spielte. Durch diese Bewegungen brachte er Unterstützung und Beifall zum Ausdruck.» ‘Abd al-Bahā’ fragte [einmal] einen Ketzer, den die Bahā’īya als einen der Studenten des höheren Denkens beschreiben: «Gehört es sich für dich, dass du nicht von ihr [der Bahā’īya] getrennt wirst? Wisse, dass das [himmlische] Königreich kein privates für eine bestimmte Menge begrenztes ist. So kannst du jüdischer Bahā’ī, christlicher Bahā’ī, freimaurerischer Bahā’ī und muslimischer Bahā’ī sein.» Das bedeutet, dass ‘Abd al-Bahā’ von der Rechtmäßigkeit der Vereinigung von Unglaube und Glaube spricht. Somit kann der Mensch, nach ihm, zur selben Zeit sowohl Gläubiger als auch Ungläubiger sein. Das ist eine klare Lüge und ein großer Irrtum. ‘Abd al-Bahā’ wusste gut, dass seine ausländischen Herren bei jedem seiner Versuche, die islamischen Glaubensgrundsätze zu erschüttern, an seiner Seite weilten. «Die osmanische Regierung fand keinen anderen Ausweg, als ihn zu verhören und ihn zu beschuldigen, zu einer neuen Religion aufzurufen, eine neue Glaubensgemeinschaft zu begründen, dass er Festungen baue und große Landflächen in Haifa kaufe. Das ist dasselbe, was zu dieser Zeit, im Jahre 1907, die Zionisten taten. Der Untersuchungsausschuss schlug die Verbannung nach Fazān bei Ṭarāblus in Libyen oder seine Hinrichtung vor. Der Wahrheitsgehalt der Vorwürfe stand sicher fest, obwohl ‘Abd al-Bahā’ vor den Verhörenden in frecher Lüge schwor, dass er ein muslimischer geistlicher Würdenträger sei und ihn nicht Sorge, was sie ihm vorschlugen. Das zeigt, dass er auf seine Herren vertraute, dass sie ihn nicht im Stich ließen.»

Die Engländer wussten gut Bescheid über die Rolle ‘Abd al-Bahā’s beim Versuch den islamischen Überzeugungen Schaden zuzufügen. Sie unterstützten seine Anstrengungen und wachten über finanzielle Zuwendungen. Über diese Zuwendungen [ermöglichten sie ihm] ihrer Einladung zu einem Ausflug nach Europa [nachzukommen]. Er besuchte im Jahr 1911 die Schweiz und war in dem besten und prächtigsten Hotel, das den See von Genua [sic] überblickt.

In einer der Reden dieses ‘Abd al-Bahā’ finden wir ein seltsames Bild: «Er setzte sich einmal in einen Nachtclub mit ein paar Frauen, welche Nachtfalter genannt werden, und sprach über die Schönheit seines Vaters, den er mit einer Lampe verglich, die leuchtete, dass die Nachtfalter sich um sie scharten. Eine von ihnen sagte: Müssen wir uns nicht vorbereiten, damit wir unsere Flügel in dieses Licht eintauchen [können]. Er antwortete sehnsüchtig und verlangend: Richtig. Ich bin erfreut über deine Antwort.» Diese Angelegenheit bedarf keines weiteren Kommentars.

‘Abd al-Bahā’ zeigte sehr viel Sympathie für den Westen und die westliche Kultur, weswegen er zu den Lehren seines Vaters, Bahā’ullāh, schwerwiegendes hinzufügte. Er war immer mehr daran bemüht, diese Lehre und die Arten des westlichen

Unglaubens und die Ziele der modernen Kultur in Einklang zu bringen. Oder er minderte, soweit es in seiner Möglichkeit lag, die Heftigkeit der Lügnerzählungen und das vernünftig Übersteigende, welches nach wie vor den früheren, spirituellen Stufen anhaftete, wenn er es nicht gesamthaft zurückwies. Oft suchte ʿAbbās Zuflucht in den älteren wie neueren heiligen Schriften, was durch viele der Verse und der Erklärungen in seinen Büchern bezeugt ist, um dadurch auf eine weiter erstreckte Umgebung Einfluss zu nehmen als diejenige, in welcher sein Vater dessen Religion verbreitete.

Die Wahrheit ist, dass ʿAbd al-Bahāʾ den englischen Kolonialismus liebte. Er sagte über die Engländer: «Es ist der Magnetismus eurer Liebe, der mich für dieses Königreich gewann.» Er hielt eine Predigt in einer ihrer Kirchen und der Vorsteher der Kirche *City Tempel* sagte über die Predigt von ʿAbd al-Bahāʾ in seiner Kirche: «In ihrem Geiste entspricht sie allen religiösen Predigten, die ihr jede Woche in dieser Kirche hört.» Ebenso machte es der Vorsteher der Kirche *St. Johns*. Dieser bat ʿAbd al-Bahāʾ sogar um eine Unterredung mit Gott. Sie knieten nieder [und beteten]. Die Freude der Engländerinnen erreichte ein bedeutendes Maß. Über seine Sitzungen sagte eine von ihnen sogar:

«Der Mensch spürt sein Vermögen schon aufgrund seines Bartflaums.» Dies ist die Wirkung der Bahāʾīya bei den Frauen! Diese Kräfte, veranlasste sie, Sünden zu begehen, ohne sich vor Gott zu fürchten, oder ohne sich bewusst zu sein, dass sie eine Sünde begehen. So bereiteten seine Herren aus England für ihn spezielle Reisen vor und stellten ihm einen enormen Betrag in Frankreich, Amerika, Deutschland, Ungarn, Österreich und Aleksandrien zur Verfügung. Dort in Alexandrien wurden die Befehle seiner Herren aus England erlassen, im Jahre 1913 nach Haifa in Palästina zu gehen. Warum? Damit er unter britischer Befehlsgewalt stand; an einem Ort, auf den Vorbereitungen zu einem Angriff liefen, und nach dem die Zionisten sehnsüchtig Ausschau hielten. Dort verbot er den Menschen, ihn zu besuchen, um in Ruhe seine Verbrechen zu verüben. Mit ihm blieben nur diejenigen seiner Anhänger, die es auf Verrat abgesehen hatten. Dann brach 1914 der erste Weltkrieg aus und ʿAbd al-Bahāʾ schickte sich an, die Moral [der Araber] zu zerstören. Er verkündete die nahe Errettung durch die Alliierten von den türkischen Unterdrückern, damit mit den Kolonialisten ein Treueverhältnis aufgebaut würde. Er [selbst] setzte sich von ʿAkkā nach Ḥayfā ab; und von Ḥayfā wieder nach ʿAkkā, um vor dem Widerstand zu fliehen und Neuigkeiten in Erfahrung zu bringen, welche er seinen Herren übermittelte. Dann eroberte General Allenby mit den Streitkräften der Alliierten Palästina. Ḥayfā fiel am 23. September 1918. Die Bahāʾī verliehen ihrer Freude über den Fall Ḥayfās folgendermaßen Ausdruck: «Die Freude war großartig als die bri-

tischen und indischen Soldaten sich ihrer [Ḥayfā] bemächtigten.» Und: «Seit der britischen Besetzung wünschte eine große Zahl Militärangehöriger und Beamter aller Schichten bis zu den höchsten Rängen, sich mit ‘Abd al-Bahā’ zu treffen. Sie waren hochofren über die erleuchtenden Gespräche mit ihm.»

Was war die Entschädigung, welche seine großen Dienste für das englische Kolonialreich offen legte? Es war die größte Entschädigung, die England einem Mann gewährt, der [dem Land] große Dienste erwiesen hat. Im April 1920 überreichte der militärische Befehlshaber der Briten über Palästina im Namen der britischen Königin die höchste englische Auszeichnung und gab ihm den Beinamen eines Ritters der britischen Königin und dies ist der Beiname «sir».

Das ist der pointierteste Beweis über das Ausmaß seiner Zusammenarbeit mit der Kolonialisierung. Deswegen ist es auch nicht erstaunlich, als er am 6. *rabī^c al-awwal* 1340 h. – dem 8. November 1921 starb, dass hinter seiner Totenbahre der englische Befehlshaber von Jerusalem und weitere militärische, wie zivile, führende Persönlichkeiten Palästinas gingen. Es waren sogar [noch] mehr Anhänger der englischen Kolonialisierung [zugegen].

3. Untersuchungsgegenstand

Die Methoden der Bahā’īya beim Aufruf zu ihrer religiösen Lehre

Unter dem Vorwand, die Rechtsschulen und die, in den aktuellen Gesellschaften vorhandenen, religiösen Lehren einander anzunähern, gründet die Methode der Bahā’īya beim Aufruf zu ihrem Bekenntnis auf fälschlichem Flickwerk und Kompromiss zwischen diesen Lehren. Dies zielt in Wahrheit auf die Verbreitung der Ideen und Überzeugungen der Bahā’īya ab und versucht gleichzeitig die anderen Überzeugungen zu vernichten.

Weiters bemerken wir in vollständiger Klarheit, dass der Bahā’ī unter Muslimen vorgibt, ein Muslim, unter Christen ein Christ, unter Buddhisten ein Buddhist und unter Juden ein Jude zu sein. Wenn der Bahā’ī in den Ländern des Ostens war, behauptete er, dass er eine Glaubenslehre befolgt, die mit dem Geist der modernen Epoche übereinstimmt und zur gegenwärtigen Zeit und der darauf folgenden passt. Wenn er im Westen war behauptete er, dass dessen Kultur besser sei, als diejenige aus dem Osten, dass dessen religiösen Lehren zeitgemäßer und dem Osten gegenüber fortgeschrittener seien, und dass dessen moderne Überzeugungen mit der Lehre der Bahā’īya übereinstimme.

Die Bahā'ī benutzen in ihrem Aufruf zu ihrem Glaubensbekenntnis eine seltsame Methode, die derjenigen «der protestantischen Mission sehr nahe ist. Mit dem Unterschied zwischen den beiden, dass der Propagandist der Bahā'īya versucht, dich bei der ersten Regung, welche dir entfährt, mit der Farbe der Bahā'īya zu schminken. Wenn er dich beispielsweise fragt, ob du dem Küssen der Plätze der Heiligen zustimmst und du antwortest mit Nein, weist er Dich darauf hin, dass du Bahā'ī bist, und dass, hättest du ihm zugestimmt, du kein Bahā'ī wärest. Er sagt [also], dass du Bahā'ī bist, aber dass du eigensinnig wärest und die Rückkehr zur Wahrheit tugendhaft sei.»

In den Reden 'Abd al-Bahā's finden wir einen Text, der uns aufzeigt, wie der Mann mit jeder [neuen] Richtung und jedem Winde wankelmütig war bis hin zu Ketzerei und Unglauben. Der zweite Prophet der Bahā'ī, 'Abd al-Bahā, wurde über einen Menschen, der von seiner Religion ablässt und sich allein mit dem Studium der Wirtschaft beschäftigt, befragt. Er antwortete dem Fragenden: «Solche Personen beschäftigen sich mit der wahren Religion.» Das bedeutet, dass die wahre Frömmigkeit fern der Religionen und deren Doktrinen ist und er somit unter den Abtrünnigen ein Abtrünniger, wie unter den Gläubigen ein Scheich, christlicher Heiliger oder ein Rabbiner ist.

'Abd al-Bahā' schrieb einem seiner Propagandisten, der Christ war und Bahā'ī wurde, in einem Brief «Geehrter Yūḥannā, Weisheit ist notwendig und Vorsicht nötig. Lüftet den Schleier vor niemandem! Vielmehr sprecht diejenigen an, die zur Zustimmung bereit sind! Unterhaltet euch auf keinen Fall über die Glaubensdoktrinen! Unterhaltet Euch vielmehr über die Lehren der gesegneten Schönheit! [...]»

Aus diesem wird klar, dass die Bahā'ī zu jeder Gelegenheit ihr [passendes] Kleid tragen. Wir sehen sie mit den Muslimen in der Moschee beten; mit den Christen verneigen sie sich in deren Kirchen vor dem Kreuz; mit den Juden lesen sie in deren Synagogen die Thora; mit den Hindus verehren sie die Kühe; und mit den Magiern [Zoroastriern] verbeugen sie sich vor dem Feuer. Bahā'ullāh ordnete an, dass sie mit allen Menschen – über die Unterschiede in deren Überzeugungen [hinweg] – auskommen [sollten] und dass sie sie inmitten einer (kühlen) Brise und duftenden Pflanzen ²³ umarmen sollen.

Zu denen, die von den Bahā'ī getäuscht worden sind, gehört auch der islamische Denker und große islamische Dichter Muḥammad Iqbāl, welcher glaubte, dass die Bahā'īya eine fortschrittliche Reformbewegung der iranischen schiitischen Welt sei.

Ebenso der bekannte Denker Ārslān Šakīb, insofern als 'Abd al-Bahā' ihn täuschte und ihm versicherte, dass «die Bahā'īya eine islamische Gruppe sei, welche zu einer

²³Eine Anspielung auf das Paradies.

Stärkung der Grundsätze der Moral aufrufe.»

‘Abd al-Bahā’ vermochte ebenso den Imam Muḥammad ‘Abduh zu täuschen. Er nahm mit Scheich Muḥammad ‘Abduh am Freitagsgebet in Beirut teil, obwohl Bahā’ullāh das Freitagsgebet aufgegeben hatte. Bis der Imam Muḥammad ‘Abduh vom Imam Muḥammad Rašīd Riḍḍā über die Grundsätze der Bahā’īya unterrichtet worden war, wusste er über die Wahrheit der Bahā’īya nicht bescheid. Riḍḍā sagte: «Ich war aufs höchste erstaunt, als ich den Imam nicht unterrichtet sah über die Wahrheit ihrer Religion und dass er glaubte, was er von ihrem äußerst schlaunen Führer, ‘Abbās Effendi, hörte, dem Sprößling Bahā’ullāhs und Organisator dessen Mission. Er [Imam Muḥammad ‘Abduh] verbreitete diesen Aufruf bis er darüber informiert worden ist. Er kam mit ‘Abbās Effendi, während dieser in in Beirut verweilte, zusammen. ‘Abbās Effendi schwankte bezüglich der Freitagspredigt und beachtete die fünf Gebete, wie auch die Freitagspredigt. Er besuchte auch einige Vorlesungen und Sitzungen des Imams und blieb nach seiner Rückkehr nach Ägypten in Briefkontakt mit ihm.»

«Wenn ‘Abd al-Bahā’ versuchte, dem Imam Muḥammad ‘Abduh über die innere Methode der Bahā’īya die Wahrheit ihrer Lehre zu erklären, oder wenn er die Wahrheit verdrehte, antwortete ihm der Imam Muḥammad ‘Abduh, dass er nichts davon, was ‘Abbās Effendi gesagt habe, verstanden hätte. Vielmehr habe dieser erklärt, dass ihr Unternehmen es sei, die schiitische Lehre zu reformieren und an diejenige der Sunna anzunähern.»

Wir haben vorher gesehen, wie ‘Abd al-Bahā’ das Urteil seines Vaters Bahā’ullāh über das Gebet in Gemeinschaft tilgte. Sein Vater maß dem Gebet in Gemeinschaft, außer beim Todesgebet, große Bedeutung zu. Aus Täuschung und Heuchelei an den Muslimen stellte ‘Abd al-Bahā’ hingegen das Gemeinschaftsgebet für seine Anhänger frei. ‘Abbās Effendi, ‘Abd al-Bahā’, rechtfertigte die Freistellung vom Gebet in Gemeinschaft mit den Worten Möglicherweise sagt der Mensch: Ich bete wann immer ich will und wann immer ich mein Herz zu Gott hin gewandt finde, sei es in der Stadt oder in Zurückgezogenheit. Doch warum sollte ich an einen Ort gehen, wo sich die anderen an einem bestimmten Tag zu einer bestimmten Stunde versammeln, um mich zum Gebet mit ihnen zu versammeln. Diese Rede ist ungültig und ergibt keinen Sinn, denn wenn sich eine große Menge versammelt, so ist ihre Kraft mächtig. Und es ist bekannt, dass er das Urteil seines Vaters Bahā’ullāh tilgte und die Muslime täuschte. Zuvor betete er noch in den Synagogen, Kirchen und den heiligen Stätten der Buddhisten in Indien.

Hinsichtlich derer aus der breiten Masse, die nichts über die Bahā’īya wussten, so sagten die Bahā’ī ihnen immer und immer wieder [in ihre Köpfe], «dass Bahā’ullāh

ein Erneuerer sei und wenn sie das glaubten, gingen sie mit ihnen einen Schritt weiter und sagten, dass Bahā'ullāh ein neues Gesetz bringe.» Es gibt keinen Unterschied zwischen den Methoden der alten Gruppen der Bāṭiniya im Aufruf für deren innere Lehre und den gegenwärtigen Bahā'ī. Bahā'ullāh hat [auch] seinen Sohn ʿAbbās Effendi darin unterrichtet, diese Methode zu benutzen, angesichts einer allmählichen Herausbildung eines neuen Feindes innerhalb der Bahā'īya.

Der Bahā'ī «ist an jedem Ort ein lebendiges Beispiel für diesen launenhaften Geist. Er weiß gut, wie er sich von den Blicken der Wahrheit verbergen kann. Er weiß stets, wann er sich zur passenden Zeit hinter einen dicken Schleier des Rauches voll Hinterlist, Heuchelei und Schmeichelei zurückzieht. Der Bahā'ī fürchtet den wahren Sachverhalt stets. Wenn du dich mit ihm in eine wissenschaftliche und ruhige Diskussion begibst, dann siehst du, wie er sich hinter das Argument stellt, dass Bahā'ullāh ihm verboten habe, mit jemandem [darüber] zu diskutieren, der sich nicht zu seiner Lehre bekennt.»

Doktor Muḥsin ʿAbd al-Ḥamīd sagt: «Ich rufe jeden Bahā'ī, der seinen Verstand und seine Bildung ehrt, dazu auf, ein Buch des Bāb zu lesen, dann ein Buch Bahā'ullāhs, dann den heiligen Koran und ein Buch über die allgemeinen Grundsätze des Islams und über seine gerechte Gesetzgebung. Dann entscheidet die Gerechtigkeit, dass er sich zur Wahrheit wendet und sich von dieser großen, persischen Märchenerzählung, die sich die «Religion Bahā'ullāhs» nennt, losmacht. Die Unwissenheit über die wahren Grundsätze des Islams und die Unwissenheit über die Wahrheit der Umstände, die das Erscheinen der Bewegung der Bābīya und Bahā'īya umfassen, sind, was die meisten der Bahā'ī von der Rückkehr in den Islam trennt. Viele Bahā'ī kehrten zurück und scharten sich um das Banner des Koran, als sie die Wahrheit erkannten; und speziell diejenigen, die getäuscht wurden, welche nur als Ergebnis der wirtschaftlichen, gesellschaftlichen oder psychischen Verhältnisse der Bahā'īya beigetreten sind.»

4. Untersuchungsgegenstand

Die Überzeugungen der Bahā'īya

Es besteht kein Zweifel, dass der Betrachter der Grundsätze der Bahā'īya im ersten Augenblick entdeckt, dass ihre Überzeugungen eine Mischung von gegensätzlichen Glaubensrichtungen, Lehren und Überzeugungen sind. Sie sind ein Gemisch aus Überzeugungen und Lehren der Religionen des alten Indiens, Chinas und Persiens – des Glaubens und der Philosophie; ein Gemisch von sufischen Gruppen und der Bāṭiniya und von göttlichen Religionen und Gesetzen.

Die Gelehrten der Bahā'īya sagen in ihrem Kommentar der Rede Gottes: «die [sieben] Himmel sind zusammengefaltet in seiner Rechten.»: «Gemeint seien dabei die sieben Religionen: Der Hinduismus [*barahmīya*], der Buddhismus, der Konfuzianismus, der Zoroastrismus, das Judentum, das Christentum und der Islam. Sie alle seien zusammengefasst in der Rechten von Mīrzā Ḥusayn 'Alī, Bahā'ullāh.» Dieser sonderbaren Auslegung haftet weder Verstand noch eine textliche Grundlage an. Sie entblößt die Schwäche der Methoden der Bahā'īya in ihrer Auslegung und die Verdrehung des koranischen Textes zum Nutzen ihrer wertlosen Überzeugungen.

Die Bahā'ī sind in ihren Überzeugungen, gemäß den Beschlüssen Bahā'ullāhs und den Kommentaren in den Büchern und Publikationen seiner Propagandisten übereingekommen, «dass Gott keine Namen, keine Attribute und auch keine Taten zuzuschreiben sind. Alles was ihm an Namen, Attributen und Taten beigegeben wird, sind Zeichen für besondere Personen unter den Menschen früher wie heute. Nach ihrer Behauptung sind sie Erscheinungen Gottes und die Orte seiner Offenbarung. Der letzte von ihnen, der sich selbst den Beinamen <Bahā' ullāh> gab, ist ihrer Meinung nach die vollständigste Erscheinung Gottes. Er ist der versprochene, sein Kommen die große [letzte] Stunde, sein sich Erheben die Endzeit, seine Sendung die Auferstehung, das Gelangen zu ihm das Paradies und das sich ihm Entgegensetzen die Hölle.»

Hier erscheint die Übertreibung in den Überzeugungen der Bahā'īya klar und deutlich. Sie machen Gott seine 99 Namen, seine Attribute der Erhabenheit und seine göttlichen Taten streitig.

Aus dieser Aussage ergibt sich die Vergöttlichung des Menschen Bahā'ullāh und die Ausrichtung nach ihrer Gebetsrichtung. Der Sohn Bahā'ullāhs antwortet einem Bahā'ī auf die Frage nach der Gebetsrichtung: «Hinsichtlich des Ortes der Ausrichtung so ist das sein heiliges Grab – gemeint ist sein Grab in Akkon. Das ist durch eine präzise göttliche Bestimmung [festgelegt], die ihn zu einem Ort für die erhabeneren Öffentlichkeit gemacht hat ... eine andere Richtung als zu dieser heiligen Schwelle ist nicht gestattet ... bei meinem Leben das ist meine äußerste Gebetsstätte, meine Sure des Letzten, mein erhabenes Paradies und meine höchste Absicht.»

Auf diese Art würdigen die Bahā'ī Gott nicht in seinem wahren Wert. Gott sagte: {Ihr Menschen! Ein Gleichnis ist geprägt. Hört darauf! Diejenigen, zu denen ihr betet, statt zu Gott (zu beten), können nicht (einmal) eine Fliege erschaffen, auch wenn sie sich (alle) dafür zusammentun (und einander behilflich sind). Und wenn (umgekehrt) eine Fliege ihnen etwas wegnimmt, können sie es ihr nicht wieder abnehmen (w. vor ihr retten). (Wie) schwach ist (hier) der, der (nach etwas) verlangt, und das, wonach verlangt wird! Sie (d.h. die Ungläubigen?) haben Gott nicht richtig

eingeschätzt. Er ist stark und mächtig.} (Koran 22:73-74)

‘Abd al-Bahā’ nannte seinen Vater Bahā’ullāh den Herrn der Bahā’īya; dass er die Körper der Bahā’ī mit dem göttlichen Licht erleuchte. In einer seiner Reden, die er in Amerika hielt, sagte ‘Abd al-Bahā’ den Anwesenden: «Bahā’ullāh, wir danken dir für den Gewinn dieser jungen Frauen, bestärke sie, mach sie zum Reich gehörig, nachdem sie zur Menschheit gehören; inspiriere ihre Herzen und lass ihre Seelen sich erfreuen. Bahā’ullāh erleuchte unsere Körper und Seelen. . . . Bahā’ullāh gib uns die göttliche Kraft und deine göttliche Bekräftigung, denn du bist gütig und Herr der Gnade und der guten Werke.»

Muḥammad Farīd Waḡdī sagt: «Bei der Bahā’īya gibt es die Überzeugung in Gott derart, dass sie sagen, er sei die Gesamtheit der Geschöpfe und, dass die Gesandten vor Bahā’ullāh gesandt wurden, um die Natur auf ihn aufmerksam zu machen. [Dies geschah] zunächst durch die Manifestation des Bāb, darauf durch seine Erscheinung und Ausstrahlung, und schließlich in Bahā’ullāh, der in Akkon begraben ist. Nach ihrem Glauben ist er die vollständige göttliche Manifestation, die über seiner Schöpfung offenbar wird, um ihnen die ewigen Wahrheiten einzugeben, die sie in seinen höchsten heiligen Bereich gelangen lassen.»

Das bedeutet, dass Gott bei den Bahā’ī in der Form Bahā’ullāhs erschienen ist, welcher die höchste Vollkommenheit erreicht hat.

Damit geht er den Weg seines Lehrers des Bāb, der sich selbst den Namen Bāb gegeben hat. Er sagte: «Der [göttliche] Wille ist in keiner der Erscheinungen von Adam bis Muḥammad und auch nicht vor Adam erschienen, außer in *al-nuqṭa*.»

Das bekräftigte Bahā’ullāh häufig und es zeigt sich uns schon früher in seiner Aussage über sich selbst: «In meiner Struktur wird nur die Struktur Gottes gesehen, in meiner Schönheit nur seine Schönheit, in meiner Existenz nur seine Existenz, in meinem Wesen nur sein Wesen und in meiner Selbst wird nur Gott gesehen.»

Ibn ‘Abd al-Bahā’ ‘Abbās beschrieb ihn als den Herrn der Herren und sagte: «es offenbarte sich der Herr der Herren, und die Übeltäter sind die Verlierer und er erschuf für Euch die letzte Schöpfung und errichtete das große Unglück [i.e. Auferstehung].»

Einer der Bahā’ī sagte in großer Kühnheit: «Wir haben uns gefügt und sind uns der Göttlichkeit des lebendigen Bahā’ullāhs, der beispiellos nicht schwindet, gewiss.» Bahā’ullāh fordert seine Anhänger auf, ihn im Unglück und in der Not um Hilfe zu rufen. Er ist ihr Herr, Helfer und Schutz vor jeglicher Bedrängnis und Unglück. Im *Īqān* sagt er: «Oh Schar des Geistes! Wohl werdet ihr in Momenten, in denen ihr um Hilfe ruft, begünstigt werden. Bedeckt euch nicht vor der Begegnung mit Gott zu seiner Zeit.» Seine Anhänger kannten die Anrufungen, mit denen sie ihn nennen

[mussten]. Sie waren von der Art: «Ich suche dich an, Gottheit der Existenz, König der Verborgenheit und Zeuge deiner Gefangenschaft und Unterdrückung! Was von deiner Schöpfung zu Dir gelangte, enttäusche mich nicht damit. Du bist der König der Erscheinung, du bist das Maß auf dem Thron am Tag der Auferstehung. Es gibt keinen Gott außer dir, dem Wissenden und Weisen.»

Bahā'ullāh behauptete, das Versprechen jedweder Zeit zu sein, da er der Ansicht war, dass die Gesamtheit der [göttlichen] Erscheinungen nicht abbrechen würde. Er sagte: «Dies ist das Ausmaß an Bewusstsein des Gesindels, das glaubte, es sei möglich, dass die vollkommene Emanation abbreche. Die sich ausbreitende Barmherzigkeit ist die göttliche Weisung, der es keinem Verstand oder Bewusstsein ermöglicht, diesen Abbruch gelten zu lassen.»

Die Wahrheit ist, dass Bahā'ullāh die Prophetie und Sendung behauptete, wie er im selben Moment die Göttlichkeit für sich forderte. Das heißt, dass er von der Vereinigung Gottes in ihm sprach. Der Propagandist der Bahā'īya Esslemont zeigt dies auf, indem er sagte: «Wichtig ist, dass wir ein vollständiges und klares Wissen über die Besonderheit der Sendung Bahā'ullāhs haben. Wie die Aussage beispielsweise dass alle Erscheinungen in zwei Teile getrennt sind. In einer der beiden spricht und schreibt er wie ein Mann, der von Gott beauftragt wurde, seinen Gefährten eine Botschaft zu übergeben, während der andere Teil verkündet, dass er die Aussage Gottes selbst ist.»

Bahā'ullāh selbst behauptete, dass es keine Trennung zwischen seinem menschlichen und seinem göttlichen Zustand gibt. In der Sure «*al-Haykal*» sagt er: «Sag: In Meiner Struktur ist nichts zu erkennen außer Gott und in Meiner Schönheit nichts außer Seiner Schönheit und in Meiner Existenz nichts außer Seiner Existenz und in Meinem Wesen nichts außer Seinem Wesen und in Meiner Schrift nichts außer Seiner edlen und gepriesenen Schrift. In Meiner Seele ist nichts als Gerechtigkeit und in Meinem Wesen ist nichts sichtbar ausser Gott.»

Mit aller Dreistigkeit behauptete Bahā'ullāh die Göttlichkeit und sagte in seinem Aqdas: «Oh Schar der Schöpfung! Höret den Ruf des Herrn über die Namen! Er ruft euch aus der Richtung seines bedeutenden Gefängnisses zu: <Es gibt keinen Gott außer Mir, dem Mächtigsten, dem Stolzen, dem Unterordnenden, dem Erhabenen, dem Wissenden und Weisen.> Es gibt keinen Gott außer dem über die Menschen allmächtigen.»²⁴

Bahā'ullāh meint, dass die Epoche der islamischen Gesetzgebung vollständig vorüber ist und dass die Gültigkeit ihrer Urteilsprüche nichtig ist und löst sie ab durch neue Regeln im Gebet und den religiösen Pflichten.

²⁴Aqdas 132.

Die Auslegung [*ta'wīl*] bei den Bahā'ī

Die Bahā'ī legen den Koran innerlich [*bāṭini*] und unwahr aus [*ta'wīl*]; merkwürdig [abweichend] von den richtigen Methoden des Kommentars [*tafsīr*].

Die innerliche Auslegung ist eine bösertige Methode, welche die Feinde des Islams benutzen; aus den Gruppen der Bāṭiniya, den Ismailiten, den fanatischen Anhängern der Schia und der Sufi, die die Mühen fallen lassen und Grundsätze und Überzeugungen erfinden, die dem wahrhaften Islam fremd sind. Schau beispielsweise auf ihre Auslegung der Sure «*al-Takwīr*». Sie sagen: «Wenn die Sonne eingehüllt wird: Ihr Licht verschwindet, das heißt, dass die Zeit der islamischen Gesetzgebung vergangen ist und durch die Gesetzgebung von Bahā'ullāh ersetzt ist. Und wenn die Berge sich [von der Stelle] bewegen: So heißt das, dass die modernen Verfassungen erschienen sind. Und wenn die trächtigen [Kamelstuten] vernachlässigt sind: heißt das, dass sie durch Eisenbahnen ersetzt worden sind. Wenn das [nach der Geburt] verscharzte Mädchen gefragt wird: so ist sie der Fötus, der heutzutage abgetrieben wird und stirbt. Die Gesetze fragen vorher nach ihm, weil sie die Abtreibung verbietet. Wenn die Blätter [mit dem Verzeichnis der menschlichen Handlungen] ausgebreitet werden: so haben sich die Zeitungen und Zeitschriften vermehrt. Wenn der Himmel weggezogen wird, ist er vertrieben worden. Das heißt, dass sich niemand mehr in den Schatten der islamischen Gesetzgebung stellt. Wenn der Höllenbrand [in Erwartung der Sünder] entfacht wird und wenn das Paradies [an die Gottesfürchtigen] nahe herangebracht wird: so steht das Erste für diejenigen, die al-Mīrzā Ḥusayn widersprochen haben und das Zweite für seine Gefolgsleute und die Gläubigen.»

Dies ist ein unverhüllter Versuch der Bahā'īya, um ihre Gefolgsleute davon zu überzeugen, dass Bahā'ullāh in diesen Versen gemeint ist; dass daran geglaubt werden muss und dass wenn nicht, das Feuer die bestrafen wird, welche al-Mīrzā Ḥusayn widersprochen haben, und dass das Paradies für diejenigen [bereitsteht], die seine Gefolgsleute sind und an ihn glauben.

Die Haltung der Bahā'īya zur Prophetie

Bahā'ullāh und die Bahā'ī gaben ihren Anhängern vor, dass die Überzeugung in die Besiegelung der Prophetie durch Muḥammad eine unrichtige Überzeugung sei und ein Grundsatz ohne Fundament. Dass diese Überzeugung eine Prüfung sei, mittels derer Gott seine Anbeter probt, um sie nach den intelligenten unter ihnen und denen, die wenig Bewusstsein über die Bedeutung des Siegels der Prophetie haben, zu unterscheiden.

Wenn ich sie fragen würde, was ihr Kommentar der göttlichen Worte sei: {Mo-

hammed ist nicht der Vater von (irgend)einem eurer Männer (auch wenn dieser sein Nennsohn ist). Er ist vielmehr der Gesandte Gottes und das Siegel der Propheten (d.h. der Beglaubiger der früheren Propheten, oder der letzte der Propheten).} (Koran 33:40) Ihr Herr Bahā'ullāh legte dies aus, dass es ein übertragener Imperativ [*ḥatmāya maǧāzīya*] sei und Muḥammad, Gott segne ihn und spende ihm Heil, in Wirklichkeit nicht das Siegel der Propheten ist, und dass der Sinn von «er ist vielmehr der Gesandte Gottes und das Siegel der Propheten» für ihn in einer der Arten der göttlichen Prüfung für die Menschen in ihrer Auslegung der Bedeutung des Siegels der Prophetie liegt. Wer sage, der Sinn liege darin, dass Muḥammad in Wirklichkeit der letzte der Propheten sei, «ist bei der Prüfung durchgefallen und hat die Gründe, die [dem] zustimmen und überwiegen abgetrennt.» Der imperative Bezug [*nisbatu l-ḥatmāya*] zum Gesandten Muḥammad ist seiner Meinung nach nicht ein absoluter sondern vielmehr ein relativer.

Dies ist ein falsches Verständnis des Textes des Korans. Wer die Besiegelung der Prophetie durch Muḥammad behauptet hat, ist keiner unter den Menschen. Vielmehr ist er der Erschaffer aller Dinge. Der Text ist klar und deutlich und braucht überhaupt keine [weitere] Auslegung [*ta'wīl*].

Bahā'ullāh ist der Ansicht, dass die Behauptung der Besiegelung der Prophetie, die erhabene Existenz Gottes und die Emanation Gottes versteinerte. Er sagt: «Die Macht der Existenz hat nicht aufgehört, sich selbst zu manifestieren. Der Beginn ihrer Kraft umgibt alle Güter. Es gibt keine Zeit und keinen Zeitraum, in dem die Emanation unterbrochen war, oder dass der Himmel der Vorsehung, keinen Regen der Barmherzigkeit herab gesandt hätte.» Er will aus dem Verstand der Menschen die Wahrheit der Wahrheiten und das Siegel der Prophetie Muḥammads entreißen. Er behauptet, dass Gott den Menschen dadurch als geizig und habsüchtig beschrieben wird, anstelle seiner Freigiebigkeit, seiner reichlich ausströmenden Emanation. Aber er lügt und sagt, dass dies [die Besiegelung] nach seiner Meinung «die Quelle klaren Unglaubens und offenkundiger Abweichung ist, in äußerster Entfernung vom Herrn der reichlichen Emanation liegt und die Barmherzigkeit sich über alle Hügel und Länder ausbreitet.»

Bahā'ullāh al-Māzandarānī vergleicht den Standpunkt der Muslime ihm gegenüber, und ihre Aussage über das Siegel der Prophetie Muḥammads mit dem Standpunkt der Juden gegenüber Jesus. In erstaunlicher Dreistigkeit sagt er, «dass sie, das heißt die Gemeinschaft des Islams und seine Gruppen, glaubten, wie diese – das heißt wie die Juden über Jesus in ihrem Mangel an Glauben in ihn glaubten. Sie sprachen wie diese und glaubten, was diese glaubten und stützten sich auf, worauf diese sich stützten. Hast du sie nicht sagen gehört, dass die Barmherzigkeit, die Er-

scheinungen und die Prophetie endgültig abgeschlossen sind, und dass das Tor der Barmherzigkeit und der Sendung geschlossen ist. Dass heute die Sonne im Osten des geistigen Heiligtums [*al-qudusu l-ma' nawī*] nicht aufgehen, und die Emanation der immerwährenden alten Zeit keine Erscheinungen hervorbringen wird.»

Nachdem er den Standpunkt der Muslime ihm gegenüber mit demjenigen der Juden gegenüber Jesus verglichen hatte, verglich er den Standpunkt der Muslime ihm gegenüber mit demjenigen der Christen, der Gemeinschaft des Evangeliums, gegenüber Muḥammad. Die christlichen Gelehrten waren der Meinung, «dass nach Jesus niemand mehr kommen werde außer solcher, die bloß erläutern und kommentieren. So leugneten die Christen Muḥammad ebenso als Propheten, Boten und neuen Gesandten.»

Bahā'ullāh al-Māzandarānī war der Ansicht, dass sich alle früheren Propheten in ihm vereinigten, und dass sie eine Person seien; und «so gut wie eine Seele und ein Wesen sind.»

Er meinte, dass der erste Prophet derselbe war wie der letzte, «in Bezug auf die Einheit beider göttlichen Weisungen [*amr*], die Einheit beider Substanz und beider Zweck, da doch alle Gesandten ein Individuum und ein Wesen sind.»

Die Propheten sind für ihn eine einzige Person. Sie erschien unter verschiedenen Namen zu vorangegangenen Zeiten. Zu seiner Zeit erschien sie unter dem Namen Bahā'ullāh und alle Propheten sind seiner Meinung nach von der Struktur her die göttliche Weisung. «Wenn einer von ihnen ausruft und proklamiert, dass er die Lehre des Vorangegangenen ist, wieso sollte er nicht als wahrhaft gelten.»

Diese Aussage ist sonderbar. Noch nie hat jemals einer der Propheten behauptet, dass er die Wiederkehr aller Propheten vor ihm sei. Die Wiederkehr gehört nicht zu den richtigen islamischen Glaubensgrundsätzen.

Auf diese Art versuchen die Bahā'ī die Überzeugungen in die Besiegelung der Prophetie aus dem Verstand der Gläubigen zu reißen. Bahā'ullāh versucht seine Stellung unter den Propheten höher zu machen: «Das Wissen ist in 27 Buchstaben geteilt. Was die Propheten von Adam bis zum Siegel brachten, waren nur zwei Buchstaben. Die verbleibende Erklärung sind 25 Buchstaben, die dem sich Erhebenden anvertraut wurden. Dies wurde zu den Dingen seiner Aufgabe gemacht. Derjenige, der mit dieser Differenz und Bestimmtheit ausgestattet ist, ist erhaben in seinem Rang, wobei er verschieden ist zu allen Propheten in der Höhe seiner Vorherbestimmung und seiner Erhabenheit. Seine Aufgabe ist höher und erhabener bezüglich des Bewusstseins und der Kenntnisse von allen Heiligen.»

Im edlen Ḥadīṭ sagt der Gesandte Gottes: «Die Söhne Israels wurden von den Propheten geführt und jedes Mal wenn einer umgekommen ist, folgte ein Prophet

ihm nach. Es gibt aber keinen Propheten nach mir.» (Buḥārī)

Der Prophet sagte: «Mein Beispiel und das Beispiel der Propheten vor mir ist wie das Beispiel eines Mannes, der ein Haus baute und es gut und schön machte außer einem Ziegel in einer Ecke und die Menschen um ihn herum gehen ließ. Sie wunderten sich und fragten, warum hast Du diesen Ziegel nicht gesetzt. Ich bin der Ziegel, ich bin das Siegel der Propheten.» (Buḥārī)

So waren die Muslime allgemein überzeugt, dass die Prophetie nach dem Siegel der Propheten und der Gesandten unterbrochen war. Diese Sache wurde von den bekannten Dingen zur Notwendigkeit. Deswegen bekämpften die ersten Muslime jeden, der die Prophetie behauptete und gaben seine Lüge bekannt.

Bahā'ullāh al-Māzandarānī versuchte über den Gesandten Gottes Lügen zu verbreiten und führte erfundene und erlogene Ḥadīte auf ihn zurück und sagte: «über ihn wurde erzählt, dass er sagte: <Betreffend der Propheten, so [bin] ich [all die Propheten]> und <Ich bin Adam, Noah, Mose und Jesus> . . . Wenn es ihm freisteht, sich selbst den Beginn der Propheten, welcher Adam ist, zuzuschreiben, so liegt es nahe, dass er sich ebenfalls die Besiegelung [der Prophetie] zuschreibt [. . .]» Er bezeugt dies durch Aussagen, die keine Grundlage an Richtigkeit haben, wie: «Die Imame sagen, dass uns Muḥammad vorausgeht, Muḥammad uns folgt und dass Muḥammad in unserer Mitte steht.» Damit will er die Überzeugung zerstören, die Muḥammad als das Siegel sieht.

Die Bahā'ī gaben alles, was sie hatten um die Überzeugung in die Besiegelung der Prophetie durch den Gesandten Gottes zu zerstören. Der herausstechendste dieser Versuche ist der Versuch von Ğarfādqānī in «*al-Durar al-bahīya*», eine Verdrehung des Textes des heiligen Buches von der Offenbarung im Sinai und dem Glänzen der lodernden Flamme (gemeint ist Syrien) und dem Strahlen des Fārān (gemeint sind die Hügel Mekkas). Der Text weist auf die Erscheinung Mose im Sinai und Jesu in Palästina, den Bergen Syriens, und auf das Strahlen des Lichtes Muḥammads hin – in einer seltsamen Interpretation, um die Überzeugung der Bahā'īya zu bestätigen. Al-Ğarfādqānī sagt: «. . . Wenn sie erstrahlt vom Fārān her, so ist sie dieser göttliche Stern, wenn sie sich erhebt von Persien her, so ist sie dieser spirituelle Stern, und wenn sie aufgeht, funkelt, erleuchtet und schimmert von Teheran her, so ist sie diese eigentliche und einzige Sonne, die nicht aufhört, in aller Ewigkeit zu erstrahlen, und die nicht aufhört, Licht zu verbreiten, wie es seit den Jahrhunderten und Epochen geschieht.» Das Verkünden der Manifestation einer neuen Erscheinung kam ihrer Meinung nach in den Lehren aller früherer Gesandter vor.

Um die Beschreibung der Göttlichkeit den Propheten zukommen zu lassen, sagt Bahā'ullāh, dass sie vom Thron der göttlichen Weisung herabkamen und dass sie

leuchtende Substanzen der Heiligkeit sind. In seinem $\bar{I}q\bar{a}n$ sagt er: « . . . In Wahrheit sind sie von den Thronen der göttlichen Weisung herabgekommen und haben sich [dabei] an ein Polster der guten [menschlichen] Eigenschaften gelehnt; fliegend in ungestüme Luft; in der Ebene des Geistes ohne Schritte gehend; an den Wegen der Einheit ohne Flügel aufsteigend; in jeder Seele den Auf- und Untergang der Erschaffung durchquerend . . . »

Die Wahrheit ist, dass diese Gedanken weit entfernt sind von wahrhaftigem, islamischem Denken. Die Propheten sind nicht, wie Bahā'ullāh im $\bar{I}q\bar{a}n$ behauptete, welche, die «mit ihrem Wissen dem Wissen Gottes gleichen, mit ihrem Vermögen dem seinige Vermögen, mit ihrer Macht der seinigen Macht und durch ihre Schönheit und ihren Glanz der seinigen Pracht.»

Sie sind Menschen unter Menschen und Gott sagte durch die Zunge der Gesandten: «Ihre Gesandten sagten zu ihnen: {Wir sind (allerdings) nur Menschen wie ihr.}» (Koran 14:11) Gott sprach ablehnend über seine Gesandten als Gottheiten: {Es darf nicht sein, daß Gott einem Menschen die Schrift, Urteilsfähigkeit und Prophetie gibt und dieser daraufhin zu den (anderen) Menschen sagt: «Wendet eure Verehrung *mir* zu, statt Gott!»} (Koran 3:79) Vermittels der Zunge seines Propheten sprach Gott: {Sag: Mein Herr sei gepriesen! (Wo denkt ihr hin?) Bin ich denn etwas anderes als ein Mensch und ein Gesandter?} (Koran 17:93)

Dieser hartnäckige Eifer und die Interpretation der Texte nicht nach deren Willen sind seine Absicht in der Aussage in der Gleichzeitigkeit seiner Prophetie und seiner Göttlichkeit. Aber er hat den Weg verfehlt und weder konnte, noch wird jemals ein Vernunftbegabter etwas anderes als die Besiegelung der Prophetie durch Muḥammad behaupten können.

Das verhinderte nicht, dass vor ihm im Verlaufe der Geschichte Dutzende andere Betrüger auftauchten, aber sie vermochten nichts und werden niemals etwas vermögen. Der Erhabene sagte: {Mohammed ist nicht der Vater von (irgend)einem eurer Männer (auch wenn dieser sein Nennsohn ist). Er ist vielmehr der Gesandte Gottes und das Siegel der Propheten (d.h. der Beglaubiger der früheren Propheten, oder der letzte der Propheten).} (Koran 33:40)

Durch Muḥammad vervollständigte Gott die Religion und vollendete seine Gnade an den Gläubigen und er war zufrieden, dass sie den Islam als Religion hatten: {Heute habe ich eure Religion vervollständigt (so daß nichts mehr daran fehlt) und meine Gnade an euch vollendet, und ich bin damit zufrieden, daß ihr den Islam als Religion habt.} (Koran 5:3) Der Gesandte Gottes sagte zu ${}^cAl\bar{i}$: «Magst du es nicht, dass du für mich bist wie Hārū für Mūsā, aber nach mir wird es keinen Propheten mehr geben.» (al-Bukhari)

Dies ist die Übereinkunft der Muslime: «Wer ihn verleugnet und von sich selbst oder jemand anderem die Prophetie nach dem Gesandten Gottes behauptet, hat sich vom Islam losgesagt und gehört zu den Verführern.» Gott sprach die Wahrheit als er sagte: { *Wir* haben die Mahnung hinabgesandt. Und wir geben auf sie acht. } (Koran 15:9)

Die Haltung der Bahā'īya zu den Wundern (des Propheten)

Die Bahā'ī betrachten die sinnlich wahrnehmbaren Wunder nicht als ein starkes Indiz für die Wahrhaftigkeit der Propheten und Gesandten. Das Wunder ist für sie keine Voraussetzung für die Prophetie oder ein Hinweis auf die Wahrhaftigkeit des Propheten. Ğarfādqānī sagt: «Die Wunderdinge und Wunder sind ein Indiz der Bestärkung aber kein eigentlicher, ursprünglicher Beweis und sie weisen nur auf einen sekundären Beweis der Berechtigung der Manifestation der Weisung Gottes hin und sind kein primärer Beweis.»

Das bedeutet, dass die Bahā'īya der Ansicht ist, dass das Wunder ein sekundärer und kein fundamentaler Beweis ist, obwohl das Wunder für die Leute des Wissens und der Wahrheit und die muslimischen Gelehrten übereinkommend «eine außergewöhnliche Sache ist, die durch die Herausforderung in Begleitung mit der Nichtigkeit des Widerstands verknüpft ist. Damit wurde bezweckt, die Wahrhaftigkeit dessen, der behauptet ein Gesandter Gottes zu sein, aufzudecken.»

Auch Ğarġānī wusste, dass es «eine außergewöhnliche Sache ist, eine Veranlassung zum Wohl und Glück, welche mit dem Anspruch auf Prophetie verknüpft ist. Eine Sache, die bezweckt, die Wahrhaftigkeit dessen, der behauptet ein Gesandter Gottes zu sein, aufzudecken.»

Die Übereinkunft über das Wunder ist, dass es für jeden Propheten und Gesandten notwendig ist, damit er seinem Volk den Beweis vorlegen kann über die Wahrhaftigkeit seines Anspruchs, dass er der Gesandte Gottes ist. Alle Propheten und Gesandten waren Urheber von sinnlich wahrnehmbaren Wundern, die von ihrer Prophetie und der Wahrhaftigkeit ihrer Sendung zeugten.

In Wahrheit schlagen die Bahā'ī bei ihrem Versuch, die Überzeugung in das Siegel der Prophetie zu zerstören, einen Weg ein, die Wunder der Propheten zu leugnen. In seinem Buch «*al-Durar al-bahīya*» sagt ihr Propagandist al-Ğarfādqānī sogar unter der Voraussetzung der Echtheit dieser Wunder, dass er sie nur als eine unbedeutende Sache für die Völker dieser Propheten betrachtet. Er sagt, dass gesetzt den Fall, dass Mose, wie es die Juden behaupten, das Meer geteilt, den Fluss ausgetrocknet, den Stab mit einer kriechenden Schlange ersetzt, eine weiße Hand ausgestreckt, und andere große Wunder vollbracht hat, und dass der Messias einen Blinden geheilt und

einen Lepra Kranken kuriert hat – und wenn auch diese Wunder der Wahrheit entsprechen so betrachtet er sie lediglich als vergängliche Einzelheiten im Gesamtbild. Auf diese Art sehen wir, wie der Propagandist der Bahā'īya die Wahrheit über die Wunder der Propheten nicht verstanden hat, oder dass er versuchte, [Dinge] durcheinander zu werfen und Lügen über Gott zu verbreiten. Beispielsweise ist es eine bekannte Wahrheit, dass das Wunder von Mose der direkte Grund für den Glauben der Magier des Pharaos war. «Und wirf nun, was du in deiner Rechten hast, dann schnappt es weg, was sie gemacht haben! Was sie gemacht haben, ist nichts als die List eines Zauberers. Dem, der Zauberei treibt, wird es nicht wohl ergehen, wo er auch auftreten mag.» Da fielen die Zauberer [wie von selber] in Anbetung nieder. Sie sagten: «Wir glauben an den Herrn von Aaron und Mose.» Das Wunder des Stabes war es, was die Zauberer in Mose und in die Worte Gottes glauben ließ: {Da fielen die Zauberer (wie von selber) in Anbetung nieder (w. Da wurden die Zauberer (zu Boden) geworfen, um anzubeten)} (Koran 20:70). Geworfen werden ist hier der klare Beweis, dass die Zauberer speziell an Mose glaubten, sofort nachdem sie das Wunder bezeugt hatten; und das alte Testament war Mose [zu diesem Zeitpunkt] noch nicht herab gesandt.

Der Imam Ğuwaynī sagt in seinem Buch, dem «*Iršād*»: «Der Prophet sagte in einer Unterhaltung, mit denjenigen, die vorher an die Göttlichkeit glaubten, ihr wisst, dass die Sendung des Propheten den Verstand nicht verwirft. Ich bin der zu euch gesandte Prophet Gottes. Das Zeichen meiner Wahrhaftigkeit ist, dass ihr die Einzigartigkeit des Herrn in seiner Kraft, die Toten zum Leben zu erwecken, kennt. Und ihr wisst, dass Gott wissend ist über unser Verborgenes und auch über unser Offensichtliches; wie über unsere verborgenen Geheimnisse und über das, was an unserer Oberfläche erscheint. Ich bin euer Gesandte Gottes. Wenn ich rechtschaffen bin, oh Herr, so verwandle dieses Stück Holz in eine davon eilende Schlange! Dann verwandelte es sich – wie er es angekündigt hatte – und diejenigen, die sich versammelt hatten, wussten von Gott. In diesem Moment wussten sie mit Gewissheit, dass der Herr mit seiner einzigartigen Leistung, die er hervorgebracht hatte, intendierte, dass sie an ihn glaubten. Wer von dieser [eben] beschriebenen Sitzung abwesend war, hörte, was sich ereignete und teilte mit den Anwesenden das Wissen um die Sendung, auch wenn er nicht anwesend war.»

Das bedeutet, dass eine enge und vollständige Verbindung zwischen dem Gesandten und dem Wunder besteht. Das Vollbringen des Wunders durch seine Vermittlung bedeutet, dass Gott ihn bekräftigt und sein Volk an ihn glaubt.

[Religiöse Meinungen über die Bahā'īya]

[...]

[5. Untersuchungsgegenstand]

[...]

Das ist nun die Bābiya und Bahā'īya wie der Bāb und Bahā'ullāh sie aufgestellt haben und wie sie Gott verleugneten.

Zum Abschluß – Ich wollte einzig die beiden Konfessionen durch aufrichtige wissenschaftliche Zuverlässigkeit über ihre beiden Grundsatztexte vorstellen. Wenn ich Erfolg hatte so gebührt einzig Gott die Gunst und das Verdienst. Sollte ich [das Ziel] verfehlt haben, [gebührt] einzig Gott die Vollkommenheit. Von ihm erbitte ich die Kraft zu erreichen, was mich [selbst] übertrifft. Er ist der Erfolgreiche und der Führer gleichgültig [welchen] Weges.

Der arme Diener Gottes

^cĀmir al-Nağğār

Literaturverzeichnis

ÄGYPTEN, Arabische Republik; AL-AZHAR; AWQÂF, Ministerium für & OBERSTER RAT, für Islamische Angelegenheiten. *Al-Muntakhab. Auswahl aus den Interpretationen des Heiligen Koran. Arabisch - Deutsch*. Kairo: Al-Ahram Commercial Presses, **1999**.

ALI, A. Yusuf. *The Holy Qur'ān. Text, Translation and Commentary*. Beirut: Dār al-qur'ān al-karīm, **o.J.**

AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali. *An absence filled with presences: Shaykhiyya hermeneutics of the occultation (aspects of twelver shiite imamology vii)*. In: BRUNNER, Rainer & ENDE, Werner (Hg.) *The Twelver Shia in Modern Times. Religious Culture & Political History*, 38–57. Leiden, Boston, Köln: Brill, **2001**.

BASHIR, Shahzad. *Enshrining divinity: The death and memorialization of faẓlallāh astarābādī in Hurūfī thought*. In: *The Muslim World*, Band 90(3/4), 289–308, **2000**.

BASHIR, Shahzad. *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*. Oxford: Oneworld, **2005**.

BOBZIN, Hartmut. *Der Koran. Eine Einführung*. München: C.H.Beck, 3. Auflage, **2001**.

BURRILL, Kathleen R. F. *The Quatrains of Nesimî Fourteenth-Century Turkic Hurufi*. The Hague, Paris: Mouton, **1972**.

COLE, Juan R. I. *Individualism and the Spiritual Path in Shaykh Ahmad al-Ahsa'i*. In: *Occasional Papers in Shaykhi, Babi and Baha'i Studies*, (4), **1997**. (<http://www.h-net.org/~bahai/bhpapers/ahsaind.htm>) (13.3.2009).

COLE, Juan R. I. *Casting away the self: The mysticism of shaykh aḥmad al-aḥsā'ī*. In: BRUNNER, Rainer & ENDE, Werner (Hg.) *The Twelver Shia in Modern Times. Religious Culture & Political History*, 23–37. Leiden, Boston, Köln: Brill, **2001a**.

- COLE, Juan R. I. *Shaykh ahmad al-ahsa'i on the sources of religious authority*. In: WALBRIDGE, Linda S. (Hg.) *The Most Learned of the Shi'a. The Institution of the Marja' Taqlid*, 82–93. New York: Oxford University Press, **2001b**.
- DAFTARY, Farhad. *Kurze Geschichte der Ismailiten. Traditionen einer muslimischen Gemeinschaft*. Würzburg: Ergon Verlag, **2003**.
- [EI²]. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Leiden, **1952-2002**.
- ENDRESS, Gerhard. *Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte*. München: C.H.Beck, 3. Auflage, **1997**.
- ESCHRAGHI, Armin. *Frühe Šayhī- und Bābī-Theologie. Die Darlegung der Beweise für Muḥammads besonderes Prophetentum (Ar-Risāla fī Itbāt an-Nubūwa al-Hāṣṣa)*. Nummer 57 in *Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies*. Leiden, Boston: Brill Academic Publishers, **2004**.
- ESSLEMONT, John E. *Bahā'u'llāh and the New Era*. New York: Brentano's Publishers, **1927**.
- HALM, Heinz. *Die Islamische Gnosis. Die extreme Schia und die Alawiten*. Zürich, München: Artemis, **1982**.
- HALM, Heinz. *Die Schia*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, **1988**.
- HARMS, Florian. *Cyberdawa. Islamische Mission im Internet*. Aachen: Shaker Verlag, **2007**.
- HENDERSON, John B. *The Construction of Orthodoxy and Heresy. Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns*. New York: State University of New York Press, **1998**.
- KHOURY, Adel Theodor. *Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury*, Band 1. Aachen: Gütersloher Verlagshaus, **1990**.
- LEVY, Reuben. *Persian Literature. An Introduction*. London: Oxford University Press, **1923**.
- LOHLKER, Rüdiger. *Islam. Eine Ideengeschichte*. Wien: Facultas, **2008**.
- MACEOIN, Denis. *Early Shaykhī reactions to the bāb and his claims*. In: MOMEN, Moojan (Hg.) *Studies in Bābī and Bahā'ī History*. Los Angeles: Kalimāt Press, **1982**.

- MACEOIN, Denis. *Orthodoxy and heterodoxy in nineteenth-century shi'ism: The cases of shaykhism and babism*. In: *Journal of the American Oriental Society*, Band 110(2), 323–329, **1990**.
- MACEOIN, Denis. *The Sources for Early Bābī Doctrine and History. A Survey*. Leiden, New York, Köln: Brill, **1992**.
- MAWDŪDĪ, Sayyid Abul A^clā. *Towards Understanding the Qur'ān. English Version of Tafhīm al-Qur'ān*, Band 1. London: The Islamic Foundation, **1988**.
- MOMEN, Moojan. *Usuli, akhbari, shaykhi, babi: The tribulations of a qazvin family*. In: *Iranian Studies*, Band 36(3), 318–337, **2003**.
- NAGEL, Tilman. *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*. München: C.H.Beck, **1994**.
- PARET, Rudi. *Der Koran. Kommentar und Konkordanz. Zweite Auflage*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer, **1977**.
- PARET, Rudi. *Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 9. Auflage, **2004**.
- PIELOW, Dorothee Anna Maria. *Die Quellen der Weisheit. Die arabische Magie im Spiegel des Uṣūl al-Ḥikma von Aḥmad Ibn ^cAli al-Būnī*. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, **1995**.
- PINK, Johanna. *Neue Religionsgemeinschaften in Ägypten. Minderheiten im Spannungsfeld von Glaubensfreiheit, öffentlicher Ordnung und Islam*, Band 2 von *Kultur, Recht und Politik in muslimischen Gesellschaften*. Würzburg: Ergon Verlag, **2003**.
- RITTER, Hellmut. *Studien zur geschichte der islamischen frömmigkeit. ii. die anfänge der Hurūfisekte*. In: *Oriens*, Band 7(1), 1–54, **1954**.
- RUDOLPH, Ulrich. *Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München: C.H.Beck, **2004**.
- RYPKA, Jan. *Iranische Literaturgeschichte*. Leipzig: Harrassowitz, **1959**.
- SA^cDĪ, Muṣliḥ ad-Dīn. *Der Rosengarten*. München: C.H.Beck, **1998**.
- SKD BAVARIA (HG.). *Die Bedeutung des Qur'āns*, Band 1. München: SKD Bavaria, 2. Auflage, **1998**.

WILSON, Peter Lamborn. *Skandal. Essays zur islamischen Häresie*. Klagenfurt,
Wien: Edition Selene, **1997**.

Lebenslauf

Geboren im Jahre 1976.

Braute sich im Herbst 1997 ein äußerst ungelinker Studienbeginn an der Universität Zürich zusammen.

Doch schon zuvor warf der erste angehende Akademiker der Familie seinen unscharfen Schatten an eine Wand, die noch gar nicht gemauert war und heute entweder woanders steht oder sich bereits wieder dem Zerfall hingegen hat.

Jegliche Verbindlichkeiten von mir weisend, taumelte ich in schlafwandlerischer Präzision zwischen Städten hin und her, in welchen ich ein möglichstes Mindestmaß an Universitäten verbrachte. Nach einem bewegten Aufenthalt in Genf, fand ich mich unversehen in Wien wieder. Und ein langes Studium später – unterbrochen nur von einem einschneidenden Aufenthalt in Beirut, einer darauffolgenden kurzen Finanzschwäche und einer sich anschließenden, notgedrungenen und doch bereichernden, drei jährigen Arbeitstätigkeit – erfülle ich nun doch noch die von allen lang ersehnten und von mir stets vernachlässigten gesellschaftlichen wie familiären Erwartungshaltungen.

Nun mach ich mich aus dem Staub und entschwinde in einen ungewissen, aber – wenn auch nach wie vor von mannigfachen gesellschaftlichen Zwängen durchsetzten – selbstbestimmten Lebensabschnitt.

Der Universität, einer schrecklich reaktionären intellektuellen Reproduktionsmaschine den Rücken kehren zu können, ist ein wunderbares Gefühl.

Die nächsten Zwänge haben mich bestimmt bereits ergriffen. Dem momentanen Gefühl kreativer Freiheit können sie aber nicht das Geringste entgegenstellen.

So atme ich tief durch und warte voller Spannung und Freude, wohin mich der Wind meines ebenso kleinen wie fatalen Lebens treiben wird ...

Zusammenfassung

Die Kontinuität der göttlichen Führung auf Erden ist ein zentrales Thema des schiitischen Islams. Im 19. Jahrhundert ging aus dieser Auseinandersetzung die Bewegung der Bābīya hervor. 1848 brach diese Strömung mit den islamischen Gesetzen und bleibt trotzdem kaum vom schiitischen Islam abgrenzbar. Die aktuelle Religion der Bahā'īya dahingegen kann wohl ohne größere Bedenken als eine eigenständige Religion bezeichnet werden, wenn sie auch – historisch bedingt – mit vielen islamischen Mustern und Inhalten durchzogen ist.

Islamische Rechtsgelehrte aller Schattierungen taten sich seit jeher schwer, die vielen divergierenden rechtlichen, philosophischen oder spirituellen Strömungen, welche sich selbst meist als islamisch verstanden, zu beurteilen und waren stets mit dem Problem konfrontiert, sie gegen die *einzig wahre* Religionsauffassung abzugrenzen. In einer solchen Weise vertritt auch ^cĀmir Nağğār, ein Professor für islamische Philosophie aus Ägypten, die Auffassung eines definierbaren *richtigen* Islams.

In seinem Buch von 1996 stellt er diese monolithische und statische *richtige* Religion über die Abgrenzung zur Bahā'īya her. Diese Religion wird als eine zwangsläufig aus der ihr zeitlich vorangehenden Strömung, der Bābīya, entstandene begriffen. Nach Darstellung des Autors findet diese ihren Ursprung wiederum in anderen häretischen Bewegungen, welche dieser vorausgegangen sind.

Eine solche Betrachtungsweise von Religion entbehrt allerdings jeglicher historischer Grundlage und steht gleichzeitig in einer langen Tradition der sogenannten Häresiographien, in welchen versucht wurde in analytischer, stark schematischer und reduzierender Weise die verschiedenen Irrwege systematisch aufzuzeigen.

Die vorliegende Arbeit versucht die Unmöglichkeit der Kategorisierung und Einteilung in wahren Glauben und Häresie herauszuarbeiten. Sie versucht dabei einen kurzen Einblick in die Vielfalt und Originalität der Auseinandersetzungen um die Suche nach der Sicherung der Heilsgeschichte im islamischen Kontext zu geben.

Abstract

The continuing divine guidance on earth is a central and controversial motif in shiite islam. In the 19th century the movement of the Bābīya arose out of that conflict. 1848 the movement broke with the islamic laws. And yet it is not really delimitable from shiite islam. The actual religion of the Bahā'īya, on the other hand, may be considered, without serious hesitation, as an independent religion, even if it is pervaded by islamic patterns and topics for historical reasons.

Various islamic scholars always had difficulties in judging the many diverging legal, philosophical or spiritual movements which, most of the time, were considering themselves as islamic. These scholars were confronted with the problem of separating these movements from the *one true* religion. ^cĀmir Nağğār, a professor for islamic philosophy, shares this view of a definable *proper* islam.

In his book from 1996 he establishes such a monolithic and static view of the *true* religion by differentiating it from the Bahā'īya. This movement is drawn as necessarily evolved from the predated Bābīya which, still according to the author, on its part evolves out of further predated heresies.

This view on religion lacks any historical basis and at the same time stands in the tradition of the so called heresiologies which were ment to point out systematically the different ways that lead astray. These heresiologies were written in an analytical, very schematical and reducing way.

On the basis of ^cĀmir Nağğār's book, the present thesis tries to work out the impossibility of categorization and classification in true belief and heresy. It tries, at the same time, to deliver insight into the diversity and originality of the debates connected to the quest for salvation in the islamic context.