

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Prozesse der Identitätsfindung in der Frühgeschichte der Bahā’ī–Religion. Zwischen kontinuierlichem Bewahren und deutlicher Abgrenzung”
by Manfred Hutter

was originally published in

Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23. 12. 2001 by Michael Stausberg, Olof Sundquist and Astrid van Nahl. Berlin: De Gruyter 2001, 424–435.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110875973.424>

This article is used by permission of [Publishing House De Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Prozesse der Identitätsfindung
in der Frühgeschichte der Bahā'ī-Religion:
Zwischen kontinuierlichem Bewahren
und deutlicher Abgrenzung

VON MANFRED HUTTER

Die Bahā'ī-Religion ist eine relativ rezente Religionsstiftung, die bei ihrer Entstehung im engen Konnex zum iranischen Islam und v.a. zu chiliastisch-eschatologischen Erwartungen in der ersten Hälfte des 19. Jh. steht, die um die Wiederkehr des verborgenen 12. Imans kreisten. In diesem Milieu trat im Jahr 1844 Sayyed ^CAli Muhammad Shīrāzi auf, der sich zunächst als „Tor (*bāb*)“ zum kommenden Imam“ verstand, so dass er in der Folge von seinen Anhängern auch als der Bāb bezeichnet wurde. Einige Jahre nach seinem Tod 1850 übernahm schließlich Mīrzā Husayn ^CAli Nūrī, genannt Bahā'u'llāh, die Führung der Gemeinschaft. Aus der Sicht ihrer Anhänger sind beide Personen Bringer einer göttlichen Offenbarung, die jedoch nicht substantiell neu ist, sondern die bisherigen göttlichen Offenbarungen erneut bestätigt und aktualisiert. Diese Innensicht der Bahā'ī von einer fortschreitenden Offenbarung,¹ die aber zugleich bedeutet, dass alle Religionen grundsätzlich eins sind, kann zunächst als klare Aussage einer (theologischen) Kontinuität betrachtet werden. Aber trotz dieser theologisch beanspruchten Kontinuität der Bahā'ī gegenüber anderen Religionen zeigt schon die frühe Bahā'ī-Geschichte auch Ereignisse, die eine Neureflexion über die religiöse – im konkreten Fall islamische – Umgebung darstellen. Dadurch entsteht schrittweise eine neue Identität, die es rechtfertigt, von der Bahā'ī-Religion als eigenständiger Größe zu sprechen, wobei diese neue Identität aber nicht nur einen Bruch mit der islamischen Religionsgeschichte darstellt, sondern im weiteren Verlauf der Geschichte auch einen Bruch mit der Religion des Bāb als eigenständiger Größe bewirkt.

Die dabei verlaufenden Prozesse, die sowohl eine Abgrenzung nach außen zunächst gegenüber dem Islam als auch eine Identitätsfindung nach innen widerspiegeln, seien hier an Hand zweier – m.A.n. jedoch entscheidenden – Einzel-

Zu diesem Konzept der Bahā'ī-Religion vgl. die Innensicht von Schaefer 1995, S. 117–150 sowie die religionswissenschaftlichen Bemerkungen von Hutter 1998.

episoden aus den Anfängen der Geschichte dieser Religionsgemeinschaft dargestellt. Die sogenannte Versammlung von Badasht und die Ereignisse im Ridvān-Garten bei Bagdad können nämlich als religionsgeschichtliche Beispiele dafür gelten, dass trotz des Bemühens um Kontinuität die Findung einer eigenen Identität auch das Abrücken bzw. den Bruch mit einer anderen religiösen Tradition erforderlich machen kann.

I. Die Versammlung führender Bābīs in Badasht

Badasht ist eine kleine Siedlung, ca. sieben Kilometer von Shahrud an der Grenze der nordiranischen Provinzen Mazandaran und Chorasan entfernt. In diesem Ort trafen sich im Juli 1848 Anhänger des Bāb, der sich im Frühjahr jenen Jahres in seiner Gefangenschaft in Mākū in Iranisch-Aserbaidschan in einem Brief an Mullā Shaykh ^CAli Turshīzi als wiedergekehrter 12. Iman erklärte; dieses in den Jahren seit 1844 schrittweise gewachsene Selbstverständnis brachte dabei mit sich, dass der Bāb die Gültigkeit der Sharī^Cā für seine Anhänger als aufgehoben erklärte. Der Anlass des Treffens in Badasht war dabei, die Konsequenzen der Außerkraftsetzung der Sharī^Cā sowie Pläne einer Befreiung des Bāb zu beraten. Teilnehmer an dieser Versammlung waren die sog. „Buchstaben des Lebendigen“ (*ḥurūf al-hayy*) und andere führende Bābīs, zu den Hauptpersonen gehörten u.a. Qurrat al-^CAin Tāhira, Bahā'u'llāh und Muhammad ^CAlī Bārfurūshi Quddūs². Der entscheidende Punkt in der Bestimmung der Bewegung des Bāb im Verhältnis zum schiitischen Islam wird dabei in der Bahā'ī-Geschichtsschreibung durch Shoghi Effendi wie folgt dargestellt:³

Der Hauptzweck der Versammlung war, die Offenbarung des Bayān durchzusetzen mittels eines plötzlichen, völligen und dramatischen Bruchs mit der Vergangenheit, mit ihrer Ordnung, ihrem Klerus, ihren Traditionen und Bräuchen. ... Eines Tages ... trat plötzlich Tāhirih, die als reines, makellores Sinnbild der Keuschheit und Verkörperung der heiligen Fātimah galt, geschmückt, aber unverschleiert vor die versammelten Gefährten und setzte sich zur Rechten des entsetzten, in Zorn geratenden Quddūs. Mit feurigen Worten zerriss sie die Schleier, die die heiligen Riten des Islāms schützten, und verkündete, einem Fanfarenruf gleich, den Beginn einer neuen Sendung. ... An diesem denkwürdigen Tag war das im Qur'ān erwähnte »Horn« erschallt, ist laut der »betäubende Fanfarenstoß« erklingen und die »Katastrophe« eingetreten. Nach diesem aufsehenerregenden Abrücken von den altherwürdigen Traditionen des Islāms erlebte die unmittelbar folgende Zeit einen wahren Umsturz in den Anschauungen, dem Verhalten, den religiösen Handlungen

² Von den achtzehn „Buchstaben des Lebendigen“ fehlte in Badasht lediglich Mullā Ḥusayn Bushrū'i, vgl. Balyuzi 1991, S. 68.

³ Shoghi Effendi 1997, S. 38f; vgl. ferner Balyuzi 1991, S. 62f.

und der Art der Gottesverehrung bei diesen bis dahin eifrigen und ergebenen Verfechtern des mohammedanischen Gesetzes.

Damit war u.a. auch eine formelle Trennung vom Islam vollzogen, die nicht nur einen radikalen Einschnitt in der Bewegung des Bāb darstellte, sondern auch zu einer Politisierung führte, um einen Bābī-Staat zu errichten. Dem ist hier nicht weiter nachzugehen, sondern es soll lediglich nach der Bedeutung dieser Trennung vom Islam gefragt werden.

Shoghi Effendis Darstellung der Ereignisse von Badasht hebt zu Recht die wichtige Rolle von Qurrat al-^CAyn Tāhira hervor, die sich bereits im Jahr 1844 dem Bāb angeschlossen hatte, der mit seiner Verkündigung die nahe Wiederkehr des 12. Imans propagierte. Auf Grund der guten theologischen Ausbildung, die Qurrat al-^CAyn von ihrem Vater in Qazwīn, aber auch in Kerbela im Umkreis der Shaykhiyya erhalten hatte, zog sie als Erste eigenständige und radikale Konsequenzen aus der Verkündigung des Bāb, indem sie aus der Erwartung der nahen Wiederkehr des Iman die Außerkraftsetzung der islamischen Rechtsvorschriften und Traditionen ableitete.⁴ Dies zeigt sich u.a. daran, dass sie im Muharram, dem schiitischen Fastenmonat, nicht schwarz gekleidet erscheint, sondern bunte Festgewänder trägt, da sie den Anhängern des Bāb gegenüber betont, dass der 1. Muharram nicht mehr als Tag des Martyriums gefeiert werden soll, sondern als Freudentag des Geburtstages des Bāb. Bereits in den ersten Jahren hält sie Aussagen des Bāb für entscheidender als die Shari^Cā, was sich etwa darin widerspiegelt, dass sie sich dafür ausspricht, dass Rauchen und Kaffeegenuss verboten sind, weil der Bāb dies nicht wünscht. Die radikalste Absetzung gegenüber der islamischen Umwelt stellt aber zweifellos ihre Aufforderung an die Anhänger des Bāb dar, keine mehr im Basar gekauften Esswaren zu genießen, da diese von den „Ungläubigen“ – d.h. von Muslimen – stammen und deshalb unrein sind. Mit solchen anti-islamischen Handlungen und Worten⁵ zieht sich Qurrat al-^CAyn die Opposition sowohl der Shaykhiyya als auch nicht so radikaler Bābīs zu, so dass sie im Frühjahr 1847 aus Kerbela wiederum zu ihrer Familie nach Iran zurückkehren muss. Auch die folgende Zeit bleibt spannungsgeladen,⁶ so dass Bahā'u'llāh sie Ende des Jahres heimlich nach Teheran holt, von wo aus sie ihn Mitte des Jahres 1848 nach Badasht begleitet.

Dass sie bei dieser Versammlung führender Bābīs eine wesentliche – wenn gleich nicht unumstrittene – Rolle spielt, ist vorhin schon angeklungen. Unter der Voraussetzung, dass der Bāb sich zum Iman erklärt hatte, war es aber sicher-

⁴ Vgl. Stümpel 1998, S. 131–134; Smith 1996, S. 32–34, 39–41; Kurzbiographie bei Cole 1998, S. 168f.

⁵ Vgl. zu ihrem religiösen Schrifttum sowie zur Poesie Stümpel 1998, S. 141 mit Lit.

⁶ So fällt in diese Zeit die Ermordung ihres Onkels, der zugleich ihr Schwiegervater war, durch Bābīs sowie der daraus resultierende Hausarrest in Qazwīn.

lich konsequent, dass Qurrat al-^CAyn radikal die Verwerfung der islamischen Religionsgesetze einforderte – und letztlich gegen den Widerstand mancher Bābīs, v.a. gegen Muḥammad ^CAlī Bārfurūshi Quddūs, auch durchsetzte. So kann man Isabel Stümpel in ihrem Beitrag über Qurrat al-^CAyn durchaus recht geben, wenn sie betont, dass die Radikalisierung der Bābī-Bewegung und die Trennung vom Islam vornehmlich auf Qurrat al-^CAyn zurückzuführen sind.⁷ Über die Leistung dieser Einzelperson hinausgehend ist aber auch – gerade in Hinblick auf das hier angesprochene Gesamtthema – der Abgrenzungsprozess gegenüber dem Islam noch in anderer Hinsicht von Bedeutung. Der iranische Islam des 19. Jh. war von einem Pluralismus gekennzeichnet, wobei einzelne Strömungen miteinander konkurrierten. Dieses pluralistische Milieu erleichterte das Entstehen der zunächst innerislamischen Bābī-Bewegung, bot aber zugleich einen Nährboden, der eine Verselbstständigung und eine Neufindung einer neuen nicht-islamischen Identität ermöglichen sollte.

II. Bahā'u'llāhs Erklärung im Ridvān-Garten und ihre Konsequenzen

Nach den Verfolgungen, die die Anhänger des Bāb seit der Versammlung von Badasht erlitten hatten, war es größtenteils das Verdienst Bahā'u'llāhs, dass er durch sein Wirken in Bagdad in der zweiten Hälfte der 50er Jahre und zu Beginn der 60er Jahre des 19. Jh. die Gemeinde der Anhänger des Bāb erneut sammeln und stärken konnte; allerdings zog dies auch wiederum die politische Aufmerksamkeit auf sich, so dass Bahā'u'llāh und seine Anhänger – wohl auf Druck von persischer Diplomatie am Hof des Osmanenreiches in Istanbul – im Frühjahr 1863 durch die osmanische Regierung aufgefordert wurden, von Bagdad nach Istanbul zu übersiedeln. Die zwölf Tage vor der Abreise aus Bagdad, nämlich vom 22. April bis zum 3. Mai 1863,⁸ sollten dabei für die weitere Geschichte der Religion einen entscheidenden Anstoß geben.

Die Tage sind durch verschiedene Vorbereitungen geprägt, zentral ist dabei die sog. Proklamation im Garten Ridvān außerhalb von Bagdad: Einem kleinen Kreis seiner Anhänger gegenüber hat sich Bahā'u'llāh nämlich als „derjenige, den Gott offenbaren wird“ (*man yuzhiruhu 'llāh*) erklärt. Für den Bahā'ī-Glauben ist

⁷ Vgl. Stümpel 1998, S. 136, ferner ebd.: „Wiederholt schritt Tāhira ihrem Meister voran, indem sie in Wort und Tat eigenmächtig spätere Offenbarungen und Gebote des Bāb vorwegnahm, so dass man versucht ist, zu fragen, wer hier in wessen Dienst stand. Im Hinblick auf Alter und Ausbildung jedenfalls war sie ihm unbestreitbar überlegen.“

⁸ Schaefer/Towfigh/Gollmer 1995, S. 485; das 12-tägige Ridvān-Fest im Gedenken an dieses Ereignis wird vom 21. April bis 2. Mai gefeiert.

dieses Ereignis von zentraler Bedeutung, was bis heute alljährlich im zwölf-tägigen Ridvān-Fest gefeiert wird. Shoghi Effendi schreibt über das Geschehen im Garten Ridvān:⁹

Über die genauen Begleitumstände dieser epochemachenden Erklärung sind wir leider nur äußerst dürftig unterrichtet. Die von Bahā'u'llāh bei diesem Anlass tatsächlich geäußerten Worte, die Art und Weise Seiner Erklärung, der Widerhall, den sie auslöste, ihre Wirkung auf Mīrzā Yahyā sowie Angaben darüber, wer das Vorrecht hatte, Ihm zuzuhören: alles dies ist in ein Dunkel gehüllt, das künftige Geschichtsschreiber nur mit Mühe werden durchdringen können.

Trotz dieser einschränkenden Stellungnahme Shoghi Effendis bezüglich des Wissens über die historischen Einzelheiten der Vorgänge im Ridvān-Garten bei Bagdad ist festzuhalten, dass diese Erklärung zunächst im kleinen Kreis geschehen ist; der Anlass dürfte dabei in der bedrängenden Situation des drohenden Exils zu sehen sein, der Bahā'u'llāh zu diesem Schritt gebracht hatte, vor der notwendigen Abreise – wenigstens in kleinem Rahmen – den Bābīs um sich über seine eigene Stellung Klarheit zu verschaffen; vielleicht nutzte er aber auch symbolisch die Situation des (erzwungenen) weltlichen Aufbruchs für den religiösen Neu-Aufbruch.¹⁰

Analog zur symbolischen Handlung Ṭāhīras in Badasht zur Abgrenzung der Bābīs gegenüber dem Islam ist auch die Erklärung Bahā'u'llāhs eine Abgrenzung gegenüber der Verkündigung des Bāb bzw. innerhalb der Bābī-Gemeinde. Und ebenfalls analog zu Ṭāhīras Abgrenzung vom Islam, die sie schrittweise vollzogen hat, ehe dies für die Gemeinde relevant wurde, ist sich auch Bahā'u'llāh seiner eigenen Sendung schrittweise bewusst geworden, wodurch sich seine Stellung innerhalb der Bābī-Gemeinde geändert hat, so dass er und seine Anhänger eine neue Identität gewinnen. In diesem Zusammenhang ist auch Bahā'u'llāhs Berufungserlebnis während seiner Gefangenschaft im Herbst 1852 in Teheran zu erwähnen, als er offensichtlich erstmals eine mystische Erfahrung gemacht hat, die als Ausgangspunkt seines Sendungsbewusstseins gelten kann,

⁹ Shoghi Effendi 1997, S. 121; vgl. auch Balyuzi 1991, S. 208f.

¹⁰ Eher überschätzt wurde bislang die Zeitkomponente, dass diese Erklärung 19 Jahre nach der Erklärung des Bāb im Jahr 1844 stattfand, indem auf eine unter den Bābīs geläufige Symbolzahl Bezug genommen wird, wobei zugleich ausgedrückt wäre, dass das Zeitalter des Bāb nach eben 19 Jahren abgelaufen ist und das neue Zeitalter Bahā'u'llāhs beginnt. Diese Interpretation und Rechnung ist nur stimmig, wenn man das Sonnenjahr für die Argumentation zugrundelegt. Rechnet man hingegen mit Mondjahren des islamischen Kulturraumes, so fällt das Ridvān-Ereignis im April 1863 bereits in den dritten Monat des 20. Jahres nach der Erklärung des Bāb. – Das schrittweise Bekanntwerden von Bahā'u'llāhs Selbstverständnis widerspricht dabei nicht dem im persischen Bayān (vgl. Schaefer/Towfigh/Gollmer 1995, S. 478) genannten Zeitraum von maximal 19 Jahren.

auch wenn er dies mehr als ein Jahrzehnt geheimhält.¹¹ Aber bereits im Jahr 1862 dürfte innerhalb eines engen Kreises von Bābīs¹² um Bahā'u'llāh klar geworden sein, dass Bahā'u'llāh sich mehr und mehr seiner eigenen göttlichen Sendung bewusst wird. Im Kitāb-i-Īqān aus dem Jahr 1861/62 (1278 H.)¹³ finden sich bereits einige Hinweise darauf, dass sich Bahā'u'llāh als göttlicher Gesandter versteht; eventuell wird auch bereits (kryptisch) die Erklärung im Riḍvān-Garten angedeutet, wenn Bahā'u'llāh in Abschnitt 23 dieser Schrift sagt, dass sich „von Bagdad, der ‚Stätte ewigen Friedens‘, sich ‚die Wasser ewigen Lebens über die Menschheit ergießen werden“.¹⁴ Einen weiteren Hinweis für diese Entwicklung gibt ein Text, der sich auf eine zwölfwägige mystische Phase zu Beginn des Monats Muḥarram bezieht, während der sich Bahā'u'llāh offensichtlich seiner eigenen Berufung als der vom Bāb angekündigte neue göttliche Gesandte bewusst geworden ist.¹⁵ Hält man sich diese einzelnen Elemente vor Augen, so wird deutlich, dass die Verkündigung Bahā'u'llāhs, dass er der göttliche Gesandte ist, kein plötzliches Ereignis¹⁶ war, sondern der Abschluss eines Prozesses wachsender religiöser Erfahrungen innerhalb der Bābī-Gemeinde.

Die Konsequenzen aus diesem Geschehen sind hier nur kurz zu benennen: Innerhalb der Bābī-Gemeinde bestanden zwischen Bahā'u'llāh und seinem Halbbruder Mīrzā Yahyā Nūrī, genannt Ṣubḥ-i-^CAzal, seit Mitte der 50er Jahre zunehmende Spannungen, wobei es aus der Sicht der Bahā'ī um mehr gegangen ist

¹¹ Erst in einem seiner letzten Werke, dem „Brief an den Sohn des Wolfes“, gibt Bahā'u'llāh ein Selbstzeugnis von diesem mystischen Erleben des Jahres 1852.

¹² Einzelne Namen werden bei Taherzadeh 1981 in verschiedenen Zusammenhängen erwähnt, vgl. u.a. S. 44. 80. 113.

¹³ Zur Datierung siehe Buck 1995, S. 11f.

¹⁴ Schaefer/Towfigh/Gollmer 1995, S. 280; vgl. auch Abschnitt 102, wo auf die Ablösung der Verkündigung des Bāb und auf die Außerkraftsetzung des Bayān, der zentralen Lehrschrift des Bāb, in der Zukunft durch den neuen Offenbarer angespielt wird: „Und nun bitten Wir das Volk des Bayān, alle die Gelehrten, die Weisen, Geistlichen und Zeugen unter ihnen, nicht die Wünsche und Ermahnungen zu vergessen, die in ihrem Buche offenbart sind. Lasst sie allezeit ihren Blick auf das Wesentliche ihrer Sache heften, damit sie dann, wenn Er, die Quintessenz der Wahrheit, die innerste Wirklichkeit aller Dinge, die Quelle allen Lichtes, sich offenbart, sich nicht an bestimmte Stellen des Buches halten und Ihm zufügen, was in der Sendung des Qur'ān geschehen ist.“ – Buck 1995, S. 246f verweist zu Recht darauf, dass vor dem Riḍvān-Ereignis der Kitāb-i-Īqān noch wenig mit Bahā'u'llāh zu tun hatte, nach seiner Erklärung als Gesandter Gottes jedoch sehr viel, indem aus der Retrospektive durch die Gläubigen Aussagen des Buches neu auf Bahā'u'llāh gedeutet wurden, die – im Bābī-Kontext – noch auf den Bāb bezogen worden waren.

¹⁵ Cole 1998, S. 115.

¹⁶ Durchaus analog zum wachsenden Selbstverständnis Bābs bezüglich seiner Rolle vom „Tor zum Imam“ zum „wiedergekehrten Imam“ bzw. Qā'im, vgl. Schaefer/Towfigh/Gollmer 1995, S. 466–474.

als bloß um die Führerschaft innerhalb der Bābī-Gemeinde.¹⁷ Deshalb gehörte Ṣubḥ-i-ʿAzal auch nicht zu jenem kleinen Personenkreis, dem Bahāʾuʾllāh in Bagdad sein Selbstverständnis als göttlicher Gesandter mitteilte. Dies geschah erst im Jahr 1866, als Bahāʾuʾllāh in einem Brief (*Sūrat al-amr*) seinen Halbbruder davon in Kenntnis setzte, dass er der vom Bāb verheißene *man yuzhiruhu ʾllāh* sei, „derjenige, den Gott offenbaren werde“; zugleich fordert Bahāʾuʾllāh seinen Halbbruder in diesem Schreiben zu einer Stellungnahme dazu auf, was dieser jedoch unterlassen hat.¹⁸ Damit ist aber jener Schlusspunkt erreicht, der eine Entscheidung der Bābīs für Bahāʾuʾllāh und Ṣubḥ-i-ʿAzals erfordert. Nach Hasan Balyuzi¹⁹ ist dies auf den 10. März 1866 zu datieren, so dass man ab diesem Tag soziologisch von der Bahāʾī-Religion als neuer Religionsgemeinschaft sprechen muss, wodurch aus der Sicht der Bahāʾī die Bābī-Religion beendet worden ist und der Bāb nur noch als „Vorläufer“ Bahāʾuʾllāhs seinen bleibenden Wert hat; dem wird jedoch dadurch Rechnung getragen, dass in der Bahāʾī-Theologie von der „Zwillingsoffenbarung“²⁰ die Rede ist, wodurch zum Ausdruck kommt, dass es letztlich ein gemeinsames Werk ist, das der Bāb und Bahāʾuʾllāh als Offenbarungsbringer vollbringen.

Zusammenfassend lässt sich somit festhalten, dass die „Entstehung der Bahāʾī-Religion“ mit drei kontinuierlichen Daten zu verbinden ist, in denen Bahāʾuʾllāh schrittweise seine Offenbarung immer weiter realisiert: Die „Berufung“ in den Visionen im Gefängnis in Teheran (1852), die Bekanntmachung für einen kleinen Kreis von Anhängern im Ridvān-Garten von Bagdad (1863) und die öffentliche Verkündigung der neuen Religion in Edirne (ab 1866). In einem Brief aus dem Jahr 1886/87 benennt Bahāʾuʾllāh nochmals rückblickend die inhaltlichen drei Neuerungen gegenüber der Bābī-Religion, die er mit seiner Offenbarung im Jahr 1863 gebracht hat, nämlich die Abschaffung des *jihād* und die Propagierung des Friedens, ferner die Betonung, dass für einen Zeitraum von wenigstens 1000 Jahren kein neuer Offenbarer auf Erden auftreten werde und dass durch das Auftreten Bahāʾuʾllāhs als göttlicher Gesandter die Schöpfung erneuert wurde.²¹

¹⁷ Schaefer/Towfigh/Gollmer 1995, S. 476.

¹⁸ Schaefer/Towfigh/Gollmer 1995, S. 486f.

¹⁹ Balyuzi 1991, S. 275; vgl. Buck 1995, S. xxxii.

²⁰ Im Begriff klingt ferner mit, dass die Geburtstage des Bāb und Bahāʾuʾllāhs am 1. bzw. 2. Tag des schiitischen Monats Muḥarram wie Zwillinge eng zusammengehören.

²¹ Schaefer/Towfigh/Gollmer 1995, S. 491; Cole 1998, S. 116.

III. Zur Verallgemeinerbarkeit der beiden Bahā'ī-Beispiele

Die Theologieggeschichte (oder „Heilsgeschichte“) der Bahā'ī begann in der Nacht vom 22. zum 23. Mai 1844, als sich Sayyed ^CAlī Muḥammad Shīrāzi gegenüber Mullā Ḥusayn Bushrū'i als das „Tor zum kommenden Iman“ erklärt. Dementsprechend setzt mit diesem Jahr auch der Bahā'ī-Kalender (*badi*^C) ein, so dass zu Nowrūz am 21. März 2001 das Jahr 158 der Bahā'ī-Ära begonnen hat. Das Ridvān-Ereignis vom 22. April 1863 war ein weiteres „wirkungsgeschichtsmächtiges“ Datum für die Bahā'ī. Es besteht kein Anlass, an der historischen Faktizität beider Ereignisse zu den genannten Daten zu zweifeln, aber beide Ereignisse hatten im unmittelbaren Moment des Geschehens noch nicht die zentrale Bedeutung, die ihnen die spätere Geschichtsdeutung zuschrieb. Von einem soziologischen Standpunkt aus wird man sogar andere Daten und Geschehnisse – eben die vorhin dargestellten Vorgänge in Badasht bzw. im Ridvān-Garten – als entscheidender für das Werden der Bahā'ī-Religion betrachten. Diese hier angestellte Beobachtung, welches Datum oder welches Ereignis für die Deutung der eigenen Glaubensgeschichte der Religionsgemeinschaft Relevanz bekommt, spiegelt dabei einen Prozess wider, der erkennen lässt, dass Religionsgemeinschaften ihre Geschichte weitgehend aus ihrer eigenen Binnenwahrnehmung deuten. Zugleich zeigen diese unterschiedlichen Daten (bzw. deren Deutung), dass „Ablösungsprozesse“ gegenüber der älteren – und bei der Entstehung der neuen Religion zunächst auch mehrheitlichen – Religion schrittweise mit „Teilbrüchen“ und „Teilkontinuitäten“ vor sich gehen, durch die eine neue Religion ihre Identität sowohl nach außen als auch nach innen finden muss. Dieser doppelte Weg der Identitätsfindung war dabei an den beiden gewählten Beispielen gut sichtbar.

Betrachten wir zunächst die Abgrenzung nach außen: Im vorliegenden Fall hat die Auseinandersetzung mit der islamisch bestimmten Gesellschaft des Iran bei der Versammlung von Badasht dazu geführt, dass die Bābī-Bewegung – aus soziologischer Perspektive – zu einer neuen und eigenständigen Religion geworden ist. Zweierlei ist dabei zu beobachten: Zunächst spielt zweifellos das pluralistische Klima unterschiedlicher theologischer Denkrichtungen im relevanten Zeitraum im Iran eine Rolle, wodurch religiöse Denker auftreten und religiöse Dispute stattfinden können. Ferner ist aber entscheidend, dass jene Denkrichtung, die ihren Ausgangspunkt von der Gestalt des Bāb und seiner – zunächst bloßen – Neudeutung des Islam nahm, durch den Schritt einer eindeutigen Abgrenzung eine eigenständige und nicht-islamische Identität gefunden hat. Dadurch kam es an Stelle einer „Reform“ zum Bruch mit der islamischen Umwelt, der den Anspruch auf Eigenständigkeit auch umzusetzen schaffte. In dieser Hinsicht unterscheidet sich dieser Prozess innerhalb der Bewegung der Anhänger des Bāb von anderen innerislamischen Strömungen des 19. Jh. (z.B.

der Shaykhiyya oder etwas später der Ahmadiyya), die einen analogen Abgrenzungsprozess nicht vollzogen haben und dadurch marginale islamische Richtungen geblieben sind.

Verallgemeinernd – d.h. in einer Sichtweise, die weitere religionsgeschichtliche Vorgänge bei der Entstehung auch anderer Religionen mitbedenkt – kann man daraus ableiten, dass die völlige Abgrenzung oder der Bruch mit der Mutterreligion nicht das einzige mögliche Modell ist. Aus der Religionsgeschichte der beiden letzten Jahrhunderte kann man etwa die Abgrenzung der Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage oder von Jehovas Zeugen gegenüber anderen christlichen Gemeinschaften zum Vergleich heranziehen; beide Gruppen distanzieren sich zwar von der christlichen Umgebung, verstehen aber ihre eigene Identität ausdrücklich als christlich. Besser vergleichbar zur frühen Bahā'ī-Geschichte scheint mir hingegen beispielsweise der Vorgang in der Vereinigungskirche in Bezug auf die christliche Umgebung zu sein, der Reverend Moon zunächst zugehörig war; dadurch sind zwar christliche Motive auch im Lehrsystem der Vereinigungskirche (analog zu islamischen Elementen innerhalb der Bahā'ī-Religion) vorhanden, die Kirche versteht sich jedoch als eigenständige (und nach-christliche) Religion. – Trotz der durchaus unterschiedlichen Formen der Identitätsfindung gegenüber der jeweiligen „Mutterreligion“ führen dabei sowohl der Bruch (oder auch die beanspruchte Fortsetzung der – verbesserten oder reformierten – „Mutterreligion“) zu Reaktionen auch von Seiten der älteren Religion auf die Neureligion, so dass für die religionswissenschaftliche Beschreibung methodisch daraus die Berücksichtigung mehrfacher Wahrnehmungen resultieren muss. Sowohl die Deutung des Gläubigen als auch die Sichtweise des theologisch-apologetischen Bekämpfers ist dabei zu beachten; beide sind klar (und aus ihrer jeweiligen Warte zu Recht) von unterschiedlichen Interessen in ihrer Wahrnehmung der Ereignisse des Entstehungsprozesses (einschließlich seiner Wirkungen) geleitet. Der Religionswissenschaftler wird dabei nicht nur diese unterschiedliche Interessensgeleitetheit seiner „Informanten“ oder Quellen zu berücksichtigen haben, sondern sollte sich – dies gilt prinzipiell für jede religionswissenschaftliche Forschung – gerade an Hand solcher konkreten Situationen immer wieder vergegenwärtigen, dass auch er sich selbst aus einer (unbewussten) Interessensgeleitetheit²² an seinen Forschungsgegenstand nähert, die den Blick und die Analyse verfälschen kann.

Zurück zur Konkretisierung auf das Bahā'ī-Beispiel: Die Bahā'ī-Theologie bewertet die Ereignisse von Badasht als Bruch mit dem islamischen Religions-

²² Zur Interessensgeleitetheit oder „geistigen Voreingenommenheit“ vgl. Hutter 2000, 122–126; man darf hier aber auch auf den aus der Religionsgeographie entlehnten Begriff „mental map“ (Hoheisel 1988, S. 118f) verweisen, da auch der Religionswissenschaftler seine „geistigen Landschaften“ mitbringt, die nicht nur von direkten Erfahrungen, sondern eben auch von jenem (eigenen) Kulturgut geprägt sind, das er durch Sozialisation aufgenommen hat.

gesetzt, hält aber insofern eine Kontinuität zur Religion des Islam aufrecht, als nach der Bahā'ī-Theologie alle Religionen eins sind. Die islamische Sichtweise bewertet dieselben Ereignisse als Abfall vom Islam, wobei trotz dieses Bruches die Konsequenzen aus dem islamischen Religionsrecht gegenüber den Bahā'ī eingefordert werden, indem islamische Autoritäten die Todesstrafe wegen Glaubensabfall gegenüber Bahā'ī aussprechen und vollziehen. Beide Sichtweisen werden dabei aus dem Interesse der jeweiligen Religion erklärbar, dürfen aber nicht die religionswissenschaftliche Analyse leiten. Im konkreten Beispielfall resultiert daraus, dass das Geschehen in Badasht einen Bruch zwischen den Anhängern des Bāb und dem Islam bedeutet, wodurch auch die Kontinuität der Gültigkeit islamischer Gesetze zu Ende kommt, so dass daraus auch aus islamischer Perspektive letztlich keine Ansprüche mehr erhoben werden dürfen. Zugleich resultiert daraus aber auch, dass – wegen der konsequenten Abgrenzung vom Islam – religionsgeschichtlich die Überzeugung der Bahā'ī, dass alle Religionen eins sind und daher auch der Islam als Religion seinen Platz in der Bahā'ī-Religion hat, nicht unproblematisch ist,²³ wenn man berücksichtigt, dass Religionen neben der theologischen auch immer eine wesentliche soziologische Komponente haben.

Auf welche Weise die Identitätsfindung einer Religion nach innen geschehen kann, zeigt das Beispiel der Ereignisse im Ridvān-Garten. Aus der Sichtweise der Bahā'ī haben sich dabei jene Anhänger des Bāb, die sich der Neuinterpretation seiner Lehren durch Bahā'u'llāh nicht angeschlossen haben, von der Religion abgespalten (als Azalīs),²⁴ aus der Sicht der Anhänger Ṣubḥ-i-^CAzals sind Bahā'u'llāhs Anhänger diejenigen, die die Religion des Bāb verfälscht und verlassen haben. Beide konkurrierenden Gruppen bringen ihre unterschiedliche Wahrnehmung und Interessenlage bezüglich desselben Ereignisses innerhalb einer Gemeinde zum Ausdruck und gewinnen dadurch voneinander getrennte Identitäten. Diese gegenseitige Abgrenzung zweier Richtungen, die zunächst innerhalb einer gemeinsamen Gemeinde bestanden haben, ist dabei vom methodischen Standpunkt aus besonders interessant, da sich daran wiederum ein Zweifaches beobachten lässt. Einerseits wird – in unserem konkreten Beispiel eben im Jahr 1866 – aus dem Prozess der inneren Abgrenzung eine Abgrenzung nach außen, indem wechselseitig der jeweils andere Teil der Gemeinschaft als Außenwelt gesehen wird, von der man sich absetzen muss, wodurch dieser Abgrenzungsprozess die Identitätsfindung wesentlich mitbestimmt. Andererseits halten aber zugleich beide voneinander getrennten Gruppen die Kontinuität

²³ Vgl. Hutter 1998, S. 78f.

²⁴ Ein kurze historische, wenngleich aus Bahā'ī-Perspektive verfasste Darstellung zum unabhängigen Weiterwirken der Azalīs bietet Schaefer/Towfigh/Gollmer 1995, S. 497–502.

zum gemeinsamen Ursprung²⁵ aufrecht, obgleich die Art und Weise, wie man diese Kontinuität darstellt, divergieren mag. Aus dem Festhalten an der tatsächlichen oder fiktiven Kontinuität können dabei Ansprüche abgeleitet werden, die – im Falle der Verwirklichung oder Akzeptanz durch Gemeinschaftsmitglieder – das Selbstverständnis der Gemeinschaft prägen. Am deutlichsten wird dies in unserem historischen Beispiel der Ereignisse im Ridvân-Garten daran, dass sich Bahā'u'llāh dort als derjenige erklärt, dessen Kommen vom Bāb angekündigt wurde. Bahā'u'llāhs Anspruch, der erwartete göttliche Gesandte zu sein, kann deshalb von den Anhängern des Bāb akzeptiert werden, weil dieser Anspruch – obwohl er nach der Theologie der Bahā'ī als völlig neuer Abschnitt der Geschichte gedeutet wird – die Kontinuität des vom Bāb Verkündeten darstellt, indem sich Bahā'u'llāh auf bekannte Aussagen des Bāb beruft. Anders – und generalisierend – formuliert heißt dies aber zugleich, dass es für die Positionsbestimmung innerhalb einer Religion(sgemeinde) wesentlich sein dürfte, die Rolle der (vermeintlichen) Tradition oder Kontinuität nicht zu unterschätzen, da auch Neuerungen – und als solche kann man auch den im Ridvân-Garten verkündeten Anspruch Bahā'u'llāhs bewerten – umso mehr Aussicht auf Akzeptanz haben, wenn sie im religiösen Kontext nicht als Bruch erscheinen.

IV. Versuch eines Resumees

Bei der Entstehung von Religionen spielen zweifellos eine Reihe von Faktoren eine Rolle, wobei es nicht die Absicht dieses kurzen Beitrags war, im Einzelfall gesellschaftliche oder politische Faktoren einerseits, religiös-individuelle Faktoren andererseits zu untersuchen. Vielmehr ging es darum zu zeigen, welche Vorgänge zur Identitätsfindung einer „neuen“ Religion gegenüber ihrer (religiösen) Umwelt beitragen. Ausgehend vom Beispiel der Bahā'ī-Religion, aber auch auf andere Fälle übertragbar, ließ sich dabei feststellen, dass die Identitätsfindung sowohl gegenüber der Außenwelt in Form der Abgrenzung bzw. des Bruches mit der älteren religiösen Tradition geschehen muss, als auch innerhalb der Gemeinde, wobei bei solchen internen Identitätsprozessen das Festhalten der Kontinuität hervorzuheben ist. Aus der Spannung der Polaritäten außen und innen sowie Abbruch und Kontinuum gewinnt dabei die Geschichte der Religionen ihre Dynamik, die auch weiterhin neue Religionen entstehen lassen wird.

²⁵ Ob dabei ausdrücklich geleugnet oder bloß verschwiegen wird, dass die „konkurrierende“ Gruppe denselben Ursprung hat, ist dabei nicht von grundsätzlicher Bedeutung.

Literaturverzeichnis

- Balyuzi, Hasan M. 1991. Bahā'u'llāh. Der Herr der Herrlichkeit. Hofheim.
- Buck, Christopher 1995. Symbol and Secret. Qur'an Commentary in Bahā'u'llāh's Kitāb-i Īqān. Los Angeles.
- Cole, Juan R.I. 1998. Modernity and the Millennium. The Genesis of the Baha'i Faith in the Nineteenth-Century Middle East. New York.
- Hoheisel, Karl 1988. Religionsgeographie, in: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Matthias Laubscher [Hg.]: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 1. Stuttgart, S. 108–120.
- Hutter, Manfred 1998. Fortschreitende Offenbarung und Absolutheitsanspruch in der Bahā'ī-Religion, in: Bärbel Köhler [Hg.]: Religion und Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien. Festschrift für Gernot Wießner zum 65. Geburtstag. Wiesbaden, S. 71–80.
- Hutter, Manfred 2000. Religionswissenschaft als Annäherung an Fremdes, in: Wolfgang Weirer/Reinhold Esterbauer [Hg.]: Theologie im Umbruch. Zwischen Ganzheit und Spezialisierung. Graz, S. 117–130.
- Schaefer, Udo 1995. Beyond the Clash of Religions. The Emergence of a New Paradigma. Prague.
- Schaefer, Udo/Towfigh, Nicola/Gollmer, Ulrich 1995. Desinformation als Methode. Die Bahā'ismus-Monographie des F. Ficicchia. Hildesheim.
- Shoghi Effendi 1997. Gott geht vorüber, 3. revidierte Auflage, Langenhain [zitiert nach der CD-ROM Bahā'ī-Literatur. Hofheim 1998].
- Smith, Peter 1996. Short History of the Bahā'ī Faith. Oxford.
- Stümpel, Isabel 1998. Tāhira Qurrat al-ʿAin, in: Christoph Bürgel/Isabel Schayani [Hg.]: Iran im 19. Jahrhundert und die Entstehung der Bahā'ī-Religion. Hildesheim, S. 127–143.
- Taherzadeh, Adib 1981. Die Offenbarung Bahā'u'llāhs. Bd. 1: Bagdad 1853–1863. Hofheim.