

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Einleitung	9
1 Ein Gott	21
1.1 Strikter Monotheismus und strikte Transzendenz	23
1.2 Schöpfung und Offenbarung	28
1.3 Die einzigartige Stufe der Offenbarer	35
1.4 Fazit	48
2 Eine Religion	51
2.1 Gleichheit und Verschiedenheit der Offenbarer	52
2.2 Fortschreitende Offenbarung	56
2.3 Harmonie zwischen Religion und Wissenschaft	71
2.4 Fazit	82
3 Eine Menschheit	85
3.1 Der Mensch	86
3.2 Die Entwicklung der Menschheit zur Reife	97
3.3 Die Bahai-Gemeinde als Modell der geeinten Mensch- heit	103
3.4 Das Reich Gottes auf Erden	127
3.5 Fazit	141
4 Visionen und Illusionen: Kritische Würdigung	145
4.1 Ein Gott – ein Glaube?	147
4.2 Keine Endgültigkeit, aber Unfehlbarkeit?	155

INHALTSVERZEICHNIS

Exkurs: Zum Verhältnis von Religion und Wissenschaft	169
4.3 Eine Menschheit angesichts einer säkularisierten, multireligiösen Gesellschaft?	174
4.4 Unaufhaltsame, unumkehrbare Entwicklung zum Reich Gottes?	179
5 Ausblick: Reformbedürftigkeit und Reformfähigkeit	185
Literatur	195
Index	209

Vorwort

In Zeiten eines weit verbreiteten religiösen Fundamentalismus und Fanatismus ist das Bahaitum als eine Religion des Ausgleichs, des interreligiösen Dialogs und der interreligiösen Kooperation eine wohltuende Erscheinung im multireligiösen Spektrum.

In Zeiten verheerender Gewalt, die gerade von Angehörigen großer religiöser Traditionen ausgeht und wie im Islam vor allem und zu allem Überfluss zwischen unterschiedlichen Konfessionen einer Tradition zum Austrag kommt, ist das Bahaitum als Religion des friedlichen Zusammenlebens der Menschen und Völker, des Strebens nach einer geeinten Menschheit im umfassenden Frieden auf dieser Erde ein wichtiger religiöser Gegenentwurf zu aller Engstirnigkeit, Abgrenzung, Isolierung.

Schon von daher hat es eine eingehende kritische Würdigung seiner Visionen verdient. Und dies gilt umso mehr, als es wohl vor allem wegen seiner vermeintlich unbedeutenden Größe nach wie vor weithin ignoriert wird. Und es gilt nicht zuletzt deshalb, weil es nach wie vor vor allem in seinem Ursprungsland als Abspaltung vom (schiitischen) Islam betrachtet wird, also nicht nur nicht als eigenständig anerkannt, sondern schlimmer noch diskriminiert und verfolgt wird.

Das vorliegende Buch will sowohl diesem Missstand begegnen als auch die positiven Ansätze der jüngsten Weltreligion würdigen, natürlich ohne die kritischen Punkte auszusparen.

Ich danke Dr. Armin Eschraghi, Ulrich Gollmer und Dr. Udo Schaefer für ihre Dialogbereitschaft und ihre vielfache Hilfe zum besseren Verständnis des von ihnen nicht zuletzt in vielen in-

VORWORT

struktiven Veröffentlichungen fundiert vertretenen Glaubens. Besonders danke ich Ulrich Gollmer für seine nimmermüde Bereitschaft zum kritischen Gespräch, vor allem auch dafür, dass er das 3. Kapitel dieses Buches kritisch durchgesehen hat.

Ich danke Afsane und Olaf Akhtar-Khawari, dass sie mir bereitwillig einige ihrer Bücher zum Bahaitum zur Verfügung gestellt haben.

Weiterhin danke ich dem Bautz-Verlag nicht nur dafür, dass er das Buch bereitwillig in sein Programm aufgenommen hat, sondern auch für die gute Zusammenarbeit.

Schließlich danke ich meinem Sohn Jürgen Pfüller für die sorgfältige Erstellung der Druckvorlage, nicht zuletzt des Namen- und Stichwortverzeichnisses, und meinem Enkelsohn Antonius Glufke für den Umschlagentwurf.

Möge das vorliegende Buch als ein würdiger Beitrag zu einem offenen, vorurteilsfreien, kritischen und vor allem freundschaftlichen interreligiösen Dialog gerade vonseiten der Bahai, aber auch darüber hinaus gesehen, zur Kenntnis genommen und mehr noch diskutiert werden. Dass es sozusagen pünktlich zum 200. Geburtstag Baha'ullahs (12.11.2017) erscheint, mag als eine glückliche Fügung verstanden werden.

Leipzig, im September 2017

Wolfgang Pfüller

Einleitung

Das 19. Jahrhundert stellt sich der Betrachtung als ein außerordentlich dynamisches und spannendes Jahrhundert dar. Man denke nur an die rasanten Entwicklungen in Wissenschaft und Technik, in Wirtschaft und Gesellschaft, aber auch in den bildenden Künsten und in der Musik. Man denke darüber hinaus besonders an die Entwicklungen in der Biologie (Evolutionstheorie), aber auch in den historischen Wissenschaften. Diese ungeheure Dynamik, die ungeahnte Zukunftsaussichten zu eröffnen schien, spiegelt sich auch im religiösen Geschehen. Nach Kamran Ekbal dürfte das „fiebrige, weltumfassende messianische Naherwartungsklima Anfang des 19. Jahrhunderts [...] zu den phänomenologisch spannendsten Kapiteln der Menschheitsgeschichte gehören.“ (1998b, 159) Und Ekbal schlägt dann einen großen Bogen und weist auf eine ganze Reihe zeitgleicher messianischer Bewegungen im 19. Jahrhundert hin, so die der persischen Juden, die der Taiping-Bewegung in China, den christlichen Messianismus, speziell die Gruppierungen der Adventisten, Mormonen, der württembergischen Pietisten und Templer und nicht zuletzt die Mahdi-Erwartung, besonders im schiitischen Islam. (Ebd., 160ff)¹

¹ Sicher könnte man noch weitere entsprechende Gruppen und Bewegungen nennen, wie etwa die Zeugen Jehovas. Und nicht zuletzt darf man auf die einflussreiche kommunistische Bewegung hinweisen, die sich zwar betont antireligiös darstellte, aber nichtsdestotrotz unverkennbar vom jüdischen Messianismus geprägt war. Allein, es muss mit diesen wenigen Andeutungen sein Bewenden haben, da in dieser Untersuchung ein religiöses Panorama des

Was speziell die schiitische eschatologische Erwartung betrifft, so ist diese zumindest in der dominierenden Zwölfer-Schia untrennbar mit der Erlösergestalt des Mahdi (des „Rechtgeleiteten“) bzw. des Qa'im (dessen, der „sich erheben wird“) verbunden. Dieser, so die Erwartung, wird als der zwölfte Imam hervortreten in der „Fülle der Zeit, wenn der Erdkreis von Ungerechtigkeit erfüllt sei [...], um Frieden und Gerechtigkeit zu errichten und ein tausendjähriges Zeitalter des Glücks einzuleiten.“ (Vahman 1980, 116)² Vergleichbar der messianischen Erwartung im Judentum war der „Glaube an die verheißene Wiederkunft des Mahdi, der irgendwo auf der Erde lebt, ohne zu altern, der also ständig präsent ist, [...] über die Jahrhunderte das stärkste Bindemittel der vielfachen Pressionen und Verfolgungen ausgesetzten Schiiten“. (Halm 2015a, 50) Und diese Erwartung hat auch in der Gegenwart nicht nur für die Schiiten nichts von ihrer Anziehungskraft verloren. Denn die Gestalt des Mahdi ist zumindest nach Muhammad Baqir Sadr „nicht allein eine Verkörperung des islamischen Glaubens, sondern ein Symbol einer hoffenden Sehnsucht, die von der ganzen Menschheit gehegt wird“, nämlich der Sehnsucht nach

19. Jahrhunderts weder aufgezeigt werden kann noch soll.

² Nach Amirpur 2015, 70, ist die Mahdi-Vorstellung in der ganzen islamischen Welt verbreitet, hat allerdings bei den Sunniten keinen so hohen Stellenwert wie bei den Schiiten (vgl. dazu auch Halm 2015c, 36). „Und es ist natürlich nicht der zwölfte Imam, der bei den Sunniten wiederkehrt. Es ist Jesus, der kommt, um den Tag der Abrechnung einzuläuten.“ Allerdings kann auch in der schiitischen Erwartung Jesus eine Rolle spielen, nämlich als „Mitkämpfer und Helfer Mahdis“ im apokalyptisch verstandenen Endkampf. (So Khademalsharieh 2016, 127) Dabei zählt der Mahdi-Glaube einerseits zum Kern des schiitischen Glaubens (Ourghi 2008, 133), andererseits „zu den sensibelsten Streitpunkten zwischen Schiiten und Sunniten, wobei es auch im 20. Jahrhundert keine Annäherung zwischen den beiden Konfessionen gegeben hat.“ (Ebd., 143) Jedenfalls ist die „Wiederkehr des Mahdi [...] seit alters mit utopischen Vorstellungen von der Wiederherstellung jenes Goldenen Zeitalters verbunden, als das die Zeit des Propheten Muhammad allen Muslimen gilt.“ (Halm 2015c, 37)

„Überwindung von Ungerechtigkeit“, die sowohl unterdrückten Einzelnen wie Völkern „so großartige Hoffnung“ gibt, „dass es dadurch möglich ist, den Zustand des legitimen Widerstandes gegen Ungerechtigkeit zu verstärken.“ (Sadr 2008, 18f)

In diesem mit religiöser Hoffnung aufgeladenen Umfeld, das hier nur mit wenigen Strichen skizziert werden konnte, traten in der Mitte des 19. Jahrhunderts in Persien sowohl der Bab (das „Tor“ zum Mahdi) wie auch Baha’ullah (die „Herrlichkeit Gottes“) in Erscheinung und an die Öffentlichkeit. Der Bab, der sich 1844 offenbart hatte, aber bereits 1850 hingerichtet wurde, betrachtete sich wohl später nicht mehr nur als das Tor zum Mahdi, sondern als dieser selbst. Dennoch verwies er in seinen zahlreichen Schriften immer wieder auf „Den, den Gott offenbaren wird“, den er ganz offensichtlich in naher Zukunft erwartete und dessen Offenbarung er als unvergleichlich größer als die eigene betrachtete. (Vgl., Der Bab, Auswahl, passim.) Als dieser vom Bab Erwartete nun gab sich Baha’ullah, ein führendes Mitglied der Babi-Bewegung, den Seinen 1863 erstmals zu erkennen. Dabei offenbarte er sich ganz „in der Tradition Schah Isma’ils und der Qizilbas des 15. Jahrhunderts“ als „göttliche Manifestation“, der „die Reihe der von Gott gesandten Propheten fortzuführen behauptete.“ (Halm 1988, 140f) „Sein Anspruch reichte jedoch weit über die Erfüllung der messianischen Hoffnungen der Schiiten hinaus, indem er behauptete, gleichzeitig den messianischen Erwartungen der Zoroastrier, Juden und Christen zu entsprechen.“ (Ourghi 2008, 59) So sprengte sein Anspruch und die von ihm inaugurierte Bewegung nicht nur wie die des Bab den schiitischen Islam, sondern entwickelte sich vor allem im 20. Jahrhundert unter den beiden autorisierten Nachfolgern Baha’ullahs, Abdul Baha und Shoghi Effendi, zu einer eigenständigen, weltweit verbreiteten Religion.³

³ Dass für die Schia der Anspruch Baha’ullahs „die größtmögliche theologische

Gleichwohl kann man das Bahaitum⁴ getrost als die unbekannte und/oder ignorierte Weltreligion bezeichnen. Während etwa der Islam in aller Munde ist und so umfangreiche wie heftige Debatten auslöst, wird das aus dem (schiitischen) Islam entstandene Bahaitum nur recht wenig zur Kenntnis genommen. Das verwundert zunächst insofern nicht, als diese Religion vergleichsweise jung ist und vergleichsweise wenige Angehörige hat.⁵ Demzufolge könnte man sie in Anbetracht der großen, einflussreichen,

Herausforderung“ darstellt (Amirpur 2015, 121), klingt fast zu schön, um wahr zu sein. Denn zunächst einmal müsste dieser Anspruch vor allem als eigenständig anerkannt und nicht als schiitische Apostasie begriffen werden, und daraufhin müssten vor allem die skandalösen Verfolgungen und Unterdrückungen der Bahai im Iran beendet werden, damit man die theologische Herausforderung auf Seiten des schiitischen Islams wie des Islams überhaupt als solche annehmen kann.

⁴ Ich verwende die Bezeichnung Bahaitum in Analogie zu den Bezeichnungen Judentum und Christentum, da es mit diesen Traditionen eng verbunden ist. Die ebenfalls verwendete Bezeichnung Bahaismus in Analogie zu Buddhismus und Hinduismus liegt dagegen weniger nahe, während die Bezeichnung Bahai-Religion allzu künstlich erscheint (man vgl. nur analog Christen-Religion, Juden-Religion, Buddhisten-Religion usw.). - Die Umschrift der arabischen bzw. persischen Namen habe ich um der leichteren Les- und Schreibbarkeit willen äußerst vereinfacht, zumal die ansonsten hinzugefügten Punkte und Striche über und unter den lateinischen Buchstaben ohnehin nicht einheitlich verwendet werden. Ich schreibe also, und zwar auch innerhalb der Zitate: Abdul Baha, Bab, Baha'ullah, Bahai, Bahaitum usw. Nur bei der Angabe der Literaturtitel behalte ich die dort verwendete Umschrift bei. Zum Problem der Umschrift s. a. Eschraghi 2014, 39 Fn. 1, und E. Towfigh 2006, 3 Fn. 4, die ebenfalls für eine vereinfachte Umschrift plädieren und diese verwenden.

⁵ Das Bahaitum entstand vor ca. 150 bzw. 170 Jahren in Persien. Letztere Zahl betrifft die Vorläuferreligion des Babismus, wobei die Offenbarungen des Bab und Baha'ullahs im Bahaitum auch als „Zwillingsoffenbarung“ bezeichnet werden. - Die Zahl der Angehörigen beträgt weltweit jedenfalls unter zehn Millionen; meist wird eine Zahl von ca. acht Millionen angegeben (Art. Bahaitum; E. Towfigh 2006, 3; Hutter 2016, 118, nennt lediglich sechs Millionen). In Deutschland beläuft sich die Zahl der Mitglieder auf ca. 5.500 (Art. Bahaitum) bzw. ca. 6.000 (Hutter 2016, 120).

Jahrtausende alten religiösen Traditionen als im Grunde vernachlässigswerte Größe betrachten. Das scheint auch zumindest in der deutschsprachigen Religionswissenschaft der Fall zu sein, die sich mit dem Bahaitum, soweit ich sehe, nur am Rande befasst.⁶

Indes wird man die Bedeutung einer Religion gewiss nicht allein an der Zahl ihrer Angehörigen bemessen können, wie bereits ein Blick auf das Judentum belegt. Manfred Hutter (2016, 13) hält den Begriff „Weltreligion“ überhaupt für zu unpräzise. Denn die hier gewöhnlich herangezogenen Unterscheidungsmerkmale wie universeller Anspruch, Mitgliederzahl und/oder geographische Verbreitung sowie Alter erlauben s.E. gerade keine präzise Unterscheidung. Der Begriff ist folglich nur alltagssprachlich tauglich, nicht jedoch für den wissenschaftlichen Sprachgebrauch. Immerhin, die Bahai verweisen gern darauf, dass ihre Religion nach dem Christentum geographisch am weitesten verbreitet ist. Und dass diese Verbreitung im Unterschied zu der der alten, großen religiösen Traditionen, besonders dem Christentum und dem Islam, gänzlich ohne physische Gewalt vonstatten gegangen ist, sollte an dieser Stelle auch einmal ausdrücklich erwähnt werden.⁷ Der universale, weltweite Anspruch aber ist dem Bahaitum seit seiner Gründung inhärent, mehr noch: Er ist eines seiner konstitutiven Kennzeichen, wie bald darzustellen sein wird. Seena Fazel

⁶ Natürlich wird das Bahaitum in Nachschlagewerken erwähnt bzw. mit einem – eher kurzen - Artikel bedacht. Eingehende religionswissenschaftliche Studien hingegen wird man nur ausnahmsweise finden. Die Ausnahme im deutschsprachigen Bereich stellt Manfred Hutter dar (vgl. vor allem Hutter 2009), der das Bahaitum übrigens auch in seine Darstellung der Weltreligionen einbezieht (Hutter 2016). In geringerem Umfang hat darüber hinaus besonders Peter Gerlitz religionswissenschaftliche Beiträge zum Bahaitum geliefert (vgl. Gerlitz 1996 und 2012).

⁷ Während der Babismus trotz seiner Loslösung vom schiitischen Islam noch stark in dessen Fußspuren wandelte und folglich auch den gewaltsamen Kampf für die eigene Religion (Dschihad) befürwortete, hob Baha'ullah diese Maßgabe ausdrücklich auf. Vgl. nur Eschraghi 2014, 59f. 69f.

(1994) plädiert jedenfalls dafür, das Bahaitum aufgrund seiner weiten Verbreitung sowie seines universalen Anspruchs, die sie für die beiden notwendigen Hauptmerkmale einer Weltreligion hält, als (jüngste) Weltreligion⁸ anzuerkennen. Und auch Hutter (2016) nimmt, wie erwähnt, das Bahaitum in seine Darstellung der Weltreligionen auf.

Wie dem indes auch sei: M.E. ist eine kritische Würdigung des Bahaitums, die über eine bloße religionswissenschaftliche Darstellung hinausgeht, mehr als angebracht. Denn das Bahaitum ist nicht nur eine Religion von weiter Verbreitung und eminentem Anspruch, sondern in verschiedener Hinsicht auch eine überaus moderne Religion. Letzteres betrifft vor allem, wie eingangs bereits angedeutet, den im 19. Jahrhundert weit verbreiteten Entwicklungs- oder auch Fortschrittsgedanken sowie die Vision einer geeinten Menschheit als Ziel dieser Entwicklung, aber ebenso die postulierte Harmonie zwischen Religion und Wissenschaft.⁹

Die in der vorliegenden Untersuchung vorgenommene kritische Würdigung nun bezieht sich auf die Kerngedanken des Bahaitums. Diese haben ihr Zentrum im Gedanken der Einheit, die

⁸ Manche bezeichnen es auch als jüngste Offenbarungsreligion, was zumindest insofern zutreffend ist, als es unverkennbar in der Tradition der häufig als Offenbarungsreligionen zusammengefassten Religionen des Judentums, des Christentums und des Islams steht. Vgl. in diesem Sinne Vahman 1980, 131, der überdies bereits damals das Bahaitum aufgrund der beiden genannten Hauptmerkmale als Weltreligion klassifizierte. Zu dessen Anspruch, die genannten Traditionen fortzuführen und aufzuheben, s.u. 2.2. - Bereits Shoghi Effendi übrigens (Tag, 7) bemerkte: „Wenn man seinen Anspruch, wie er unmißverständlich durch seinen Begründer verfochten wurde, und die Art des Wachstums der Bahai-Gemeinde in allen Teilen der Welt betrachtet, dann kann dieser Glaube nicht anders angesehen werden als eine Weltreligion, die dazu bestimmt ist, sich im Laufe der Zeiten zu einem weltumfassenden Gemeinwesen zu entwickeln.“ Zur letztgenannten Perspektive s.u. 3.3 und 3.4.

⁹ Ich werde darauf unter Punkt 2 und 3 genauer eingehen.

sich spezifiziert in der Einheit Gottes, der Religionen sowie der Menschheit. (So auch Schaefer 1997, 16.) Damit ist zugleich der Aufbau der Untersuchung annonciert. Zunächst (1) wird der Gedanke der Einheit Gottes genauer erörtert, wobei besonders die konkurrenzlose Einzigkeit wie die strikte Transzendenz Gottes, aber auch die Offenbarungen dieses Gottes in seinen unvergleichlichen Manifestationen genauer untersucht werden sollen. Sodann (2) geht es um das Konzept der Einheit der Religionen in und trotz all ihrer Vielfalt. Dabei gewinnt der Gedanke der fortschreitenden Offenbarung wie auch der fortschreitenden Offenbarer eine zentrale Bedeutung. Ein solcher Fortschritt besteht nicht zuletzt in der vom Bahaitum postulierten Harmonie zwischen Religion und Wissenschaft. Des Weiteren (3) ist die anvisierte Einheit der Menschheit als Ziel aller Entwicklung Gegenstand der Untersuchung, wobei die paradigmatische Bedeutung der Bahai-Gemeinde für dieses Ziel besonders hervorgehoben werden soll. Die anschließenden kritischen Reflexionen (4) sollen grundlegende Probleme des Bahaitums verdeutlichen, die dieses zugleich in einer Spannung zwischen modernen und vormodernen Ansätzen zeigen. Dass somit auch das Bahaitum ungeachtet seiner vergleichsweise kurzen Entwicklung reformbedürftig ist, ist m.E. keine Frage. Die Frage ist abschließend (5) vielmehr, inwieweit es angesichts seiner hohen Ansprüche sich als reformfähig erweisen wird.

Die kritischen Reflexionen erfolgen aufgrund des Konzeptes einer interreligiösen Theologie (dazu zuletzt Pfüller 2016, 15f). Genauer gesagt, prüfen sie die Kerngedanken des Bahaitums zum einen mit Hilfe der Rationalitätsstandards der kritischen Vernunft. Dazu gehören vor allem die Kriterien der Konsistenz (Widerspruchsfreiheit), der Kohärenz¹⁰ und der Erkenntniskritik.

¹⁰ Mit Kohärenz ist hier sowohl innere wie äußere Kohärenz gemeint. Erstere bezeichnet die innere Dichte des Gedankenzusammenhangs, letztere die äußere

Diese Kriterien gehören m.E. nicht nur zum Grundbestand jeder kritischen Vernunft; sie werden auch von den grundlegenden, autoritativen Texten der Bahai ausdrücklich anerkannt (s. Kluge 2001 und 2013). Die beiden letztgenannten Kriterien sind dabei insofern besonders hervorzuheben, als die postulierte Harmonie zwischen Religion und Wissenschaft sowie die betonten Grenzen aller menschlichen Erkenntnis das Bahaitum in besonderer Weise auszeichnen. (Vgl. Pfüller 2017b) Zum anderen aber prüfen die kritischen Reflexionen die Kerngedanken des Bahaitums anhand der interreligiösen Kriterien der Heilsextensität sowie der Heilsintensität. (Dazu zuletzt Pfüller 2016, 123-130)¹¹ Soweit ich sehe, ist eine solche kritische Diskussion der Kerngedanken des Bahaitums bisher noch nicht erfolgt. Darum dürfte diese spezielle Art der kritischen Würdigung umso mehr an der Zeit sein.

Zum Abschluss dieser einleitenden Bemerkungen sei noch einiges zur Vorgehensweise der Darstellung gesagt. Naheliegender Weise werde ich von den grundlegenden, autoritativen Texten ausgehen und diese dann durch die weitere einschlägige Literatur erläutern. Dabei werde ich freilich häufig nicht von den Texten Baha'ullahs ausgehen, sondern, soweit angebracht, von den Texten seines ältesten Sohnes, Nachfolgers und autorisierten Auslegers, Abdul Baha. Das mag auf den ersten Blick überraschen, ist aber bei näherem Zusehen gleichwohl plausibel. Denn erstens sind die Texte Abdul Bahas zwar nicht von gleicher Dignität wie

Übereinstimmung mit bestens bewährten Erkenntnissen der Wissenschaften. Vgl. zu den genannten Rationalitätsstandards Pfüller 2017a, 176-185.

¹¹ Die Kriterien der Heilsextensität und -intensität entsprechen im Übrigen genau der von Hans Albert zur kritischen Prüfung metaphysischer Auffassungen (neben deren Konsistenz und Kohärenz) geforderten Erklärungskraft. Denn die Erklärungskraft religiöser Aussagen (als einer Spielart metaphysischer Aussagen) besteht genau darin, dass sie die menschliche Urfrage nach dem Heil mit guten Gründen positiv zu beantworten vermögen. Vgl. Pfüller 2017a, 176f. 185. Dabei ist dann zu prüfen, in welchem Umfang und mit welcher Dichte sie das Heil auszusagen in der Lage sind.

die Texte des Offenbarers Baha'ullah, da sie keine eigenständige Offenbarung zum Ausdruck bringen, sondern diese nur auslegen. Aber als von Baha'ullah selbst autorisierte Auslegung sind sie dennoch von gleicher unfehlbarer Gültigkeit wie die offenbarten Texte selbst. Zweitens und vor allem jedoch sind die Texte Abdul Bahas im Vergleich zu den eher poetischen, mystischen, zuweilen weitschweifigen Texten seines Vaters¹² nüchterner, konkreter, prägnanter, damit aber auch klarer, leichter zugänglich und infolge dessen als Ausgangspunkt einer prägnanten Darlegung der Kerngedanken des Bahaitums oft besser geeignet. Das liegt sicher nicht zuletzt daran, dass durch Abdul Baha diese Gedanken zum ersten Mal in der westlichen Kultur mit ihren Wissenschaften propagiert, erläutert, verteidigt und begründet worden sind. Daher sind besonders seine *Ansprachen in Paris* sowie mehr noch seine *Beantwortete Fragen* sozusagen Klassiker der maßgeblichen, autoritativen Bahai-Literatur.¹³ Selbstverständlich werden auch die einschlägigen Texte des Religionsstifters Baha'ullah stets herangezogen. Zudem werden die autoritativen Texte der beiden Protagonisten ergänzt durch die Texte des zweiten autorisierten Auslegers, Shoghi Effendi, des ältesten Enkels von Abdul Baha, der von diesem testamentarisch zu seinem Nachfolger, zum von ihm so genannten „Hüter des Glaubens“, eingesetzt wurde.¹⁴

¹² Momen 2013, 196, schreibt diesbezüglich auf dem Hintergrund seiner Kenntnis der Originalsprachen (arabisch und persisch) zu den Texten Baha'ullahs: „Nicht nur seine Poesie, auch viele seiner Prosaschriften haben Reim und Rhythmus, was zu ihrem Sprachfluss beiträgt und für die Vortragsart bedeutet, dass seine Werke in der Originalsprache am besten gesungen werden.“

¹³ *Beantwortete Fragen* wird auch als „das umfangreichste theologisch-philosophische Werk im Bahai-Schrifttum“ bezeichnet; Bahrami 2009b, 268.

¹⁴ Der Umfang des normativen Schrifttums der Bahai ist freilich immens und noch längst nicht vollständig erschlossen, geschweige denn in Übersetzungen zugänglich. Um einen Eindruck vom Umfang des einschlägigen Schrifttums zu geben, zitiere ich einige Zahlen, die Keil 2009 anführt. Danach schrieb Shoghi Effendi ca. 30.100 Briefe, „wovon 16.370 im Original oder als authen-

Nachdem der kinderlose Shoghi Effendi weder einen Nachfolger eingesetzt hatte, noch nach seinem Tod ein solcher gefunden wurde und somit das Amt des „Hüters“ als autorisierter Ausleger der offenbarten Texte erloschen ist, bildet seither das „Universale Haus der Gerechtigkeit“ („Universal House of Justice“) in Haifa (Israel) die höchste normative Instanz des weltweiten Bahaitums. Obwohl ihm selbst keine unfehlbare Auslegungsautorität, sondern nur unfehlbare Gesetzgebungskompetenz verliehen wurde, gelten auch seine Verlautbarungen in gewisser Hinsicht und in gewissem Umfang als normativ¹⁵ und werden deswegen in der folgenden Darstellung bevorzugt berücksichtigt. Zudem wird schließlich die weitere Literatur, die meistens von Bahai-Intellektuellen¹⁶ stammt, aber ebenso von christlichen und nicht-

tische Kopien im Besitz des Weltzentrums sind.“ „Der Gesamtumfang der Schriften Baha’ullahs beläuft sich auf schätzungsweise 42.000 Manuskriptseiten, wovon nur etwa fünf Prozent bisher veröffentlicht worden sind; die restlichen 40.000 Seiten bestehen vermutlich überwiegend aus Schriftverkehr (Tablets, Sendschreiben), insgesamt etwa 15.000 Einzeldokumenten. Der Umfang der Korrespondenz Abdul Bahas beläuft sich auf rund 30.800 Briefe, wovon sich bis jetzt 15.549 in den Archiven des Weltzentrums befinden.“ (88) Und Eschraghi 2013 bemerkt: „Der Prozess der Sammlung, Archivierung und Authentifizierung vieler nach wie vor im Privatbesitz oder in öffentlichen Bibliotheken befindlicher Schriftstücke ist noch nicht abgeschlossen. So gibt es allein 865 Schriftstücke von Baha’ullah, deren Existenz – z.B. durch Referenz in anderen Schriften oder in historischen Berichten – bekannt, deren Text aber bislang noch nicht aufgefunden worden ist.“ (72f) Immerhin sind laut Eschraghi die Hauptwerke Baha’ullahs (auch in Übersetzungen) zugänglich – was ebenso von den Hauptwerken Abdul Bahas und Shoghi Effendis gelten dürfte –, so dass die „Grundlagen der Lehre, der Ethik und des Ritus“ vorliegen und der Forschung zur Verfügung stehen. (73f) Und so kann man wohl mit Keil 2009, 89, bilanzieren: „In keiner Religionsgemeinschaft zuvor sind die Textzeugnisse des Glaubens in solcher Fülle bewahrt worden und sind die Urheberschaft und Entstehungsgeschichte einzelner Schriftstücke so gut dokumentiert wie im Fall der Bahai-Religion.“

¹⁵ Näheres dazu, nicht zuletzt zur Reichweite der Unfehlbarkeit des Universalen Hauses der Gerechtigkeit, unter 3.3.

¹⁶ Das Bahaitum verfügt über keine professionelle TheologInnenschaft, so wenig

christlichen Kritikern sowie von Religionswissenschaftlern, zur näheren Erläuterung und zumal zur nötigen kritischen Diskussion der zu erörternden Fragen herangezogen.

Ich hoffe, mit alledem eine differenzierte Darstellung der Kerngedanken des Bahaitums erarbeiten zu können, die dessen Intentionen angemessen wiedergibt. Was die kritischen Reflexionen betrifft, so mögen sie nicht zuletzt belegen, dass die Kerngedanken des Bahaitums einer begründeten Kritik würdig sind.¹⁷ Das aber besagt dann vor allem, dass es diese Gedanken verdienen, viel stärker als bislang geschehen, in den interreligiösen Dialog eingebracht und dort kritisch diskutiert zu werden. Denn dieser Dialog wird m.E. nach wie vor allzu sehr von den VertreterInnen der großen, alten religiösen Traditionen dominiert. Freilich enthält das angesprochene Desiderat nicht zuletzt auch die Aufforderung an die Bahai-Gemeinden und ihre Gremien, womöglich mehr als es bisher geschehen ist, qualifizierte VertreterInnen ihres Glaubens heranzubilden.

wie über PfarrerInnen bzw. Priester. Baha'ullah betrachtete diese Kreise, im konkreten Fall vor allem die, aber nicht nur die im schiitischen Islam, mit großer Reserve bzw. Skepsis. Das Bahaitum verfügt aber sowohl im deutschen wie im englischen Sprachraum über nicht wenige Intellektuelle, die sehr wohl in respektabler Weise Theologie bzw. Philosophie betreiben.

¹⁷ Dass die herbe Kritik des ehemaligen Bahai Francesco Ficicchia, die seinerzeit in peinlicher Weise von der Evangelischen Zentrale für Weltanschauungsfragen propagiert wurde, weniger zum Verständnis des Bahaitums als vielmehr zum Verständnis der Verbitterung F.s beigetragen hat, ist mittlerweile Geschichte. Vgl. F. Ficicchia, *Der Baha'ismus – Weltreligion der Zukunft?*, Stuttgart 1981. Nach langjährigem Schweigen sah man sich seitens der Bahai schließlich doch zu einer umfangreichen Gegendarstellung veranlasst; vgl. Schaefer u.a. 1995. Ficicchia hat inzwischen (2009) eine m.E. fundiertere, abgewogenere kritische Darstellung veröffentlicht. Auf sie werde ich vor allem unter Punkt 3 und 4 näher eingehen.

1 Ein Gott

Die Auffassung von Gottes Einheit und Einzigkeit gehört zum Kern islamischen Glaubens und islamischer Theologie. Sie ist fest im Koran verankert und wurde über die Jahrhunderte hin durch die islamischen Theologien, seien sie nun sunnitischer oder schiitischer Prägung, sowohl innerhalb des Islams erörtert wie gegen vermeintliche oder tatsächliche Infragestellungen von außerhalb verteidigt. Dabei folgt aus der Behauptung der Einzigkeit Gottes zwingend die Behauptung seiner Unvergleichlichkeit: Nichts und niemand darf mit Gott auf eine Stufe gestellt werden, nichts und niemand darf ihm „beigesellt“ („schirk“) werden. Demzufolge hat Gott weder einen Sohn – wie von christlicher Seite behauptet –, noch darf man etwa gar von drei Göttern reden – wie wiederum von christlicher Seite infolge eines bestimmten Verständnisses der Dreieinheit Gottes behauptet oder zumindest missverständlich nahegelegt. Wenn Gott nach islamischer Überzeugung eine Sünde nicht vergibt, dann ist es die der „Beigesellung“ („schirk“).

Ist der Gedanke der Einzigkeit und Unvergleichlichkeit Gottes – vielleicht bis auf die häretischen Behauptungen einiger „Übertreiber“ in der Schia – offenbar unumstritten, so ist die Behauptung der Einheit Gottes durchaus kontrovers diskutiert worden. Dabei zeigt sich allerdings, dass die Fragen nach Gottes Einheit und Einzigkeit nicht wohl zu trennen sind. Denn wenn etwa Gottes Attribute zum Teil unlösbar zu seinem Wesen gehören; wenn etwa gar Gottes Reden sich im Koran sozusagen „invertiert“ und dieser folglich als ungeschaffen, als ewig betrachtet wird: Ist dann nicht nur nicht Gottes Einheit gefährdet, sondern

1 EIN GOTT

auch seine Einzigkeit, indem ihm etwas an die Seite gestellt wird, wodurch natürlich auch seine Einheit zerfällt? Wie dem auch sei: Die Frage der göttlichen Attribute einschließlich der Einteilung in verschiedene Gruppen wie Wesens- und Handlungsattribute wurde jedenfalls in der islamischen, und zwar sunnitischen wie schiitischen Theologie vor allem im Blick auf Gottes Einheit und Einzigkeit intensiv diskutiert. (Vgl. N. Towfigh 1989, 58-60).¹

Ich muss diese Diskussionen hier nicht weiter verfolgen, wollte vielmehr nur einiges andeuten, um die islamische Tradition zu erhellen, in deren Rahmen sich das Bahaitum mit seinem ersten und grundlegenden Kerngedanken von der Einheit und Einzigkeit Gottes bewegt. Die jetzt folgenden Erläuterungen vollziehen sich in drei Schritten. Zunächst (1.1) wird der strikte Monotheismus auf der einen Seite sowie der dem korrespondierende Gedanke der strikten Transzendenz Gottes auf der anderen Seite näher erläutert. Sodann (1.2) geht es um das Verständnis der Schöpfung im Bezug zu dem der Offenbarung. Schließlich (1.3) wird die einzigartige Stufe oder auch der Sonderstatus der Offenbarer (der Manifestationen) verdeutlicht, die sich gleichsam zwischen Gott und der Schöpfung befindet.

¹ Vgl. neuerdings auch Taghavi 2013 und Tatari 2013. Vgl. darüber hinaus auch die Diskussion um Mouhanad Khorchides Buch *Islam ist Barmherzigkeit*, Freiburg 2012, z.B. in: M. Khorchide u.a. (Hg.), *Theologie der Barmherzigkeit?*, Münster New York 2014. Der islamische Theologe Khorchide (ebd., 15-36) will Barmherzigkeit nicht als relatives Attribut Gottes, das von seinem Willen abhängt, denken, sondern als absolute Wesenseigenschaft Gottes. Demgegenüber meint der christliche Theologe K. von Stosch (37-53), „nur die Liebe, nicht aber die Barmherzigkeit als Wesenseigenschaft Gottes denken“ zu können, „weil die asymmetrische Struktur der Barmherzigkeit als Wesensmerkmal die Einheit Gottes sprengen würde. Barmherzigkeit scheint mir deswegen keine Wesenseigenschaft Gottes zu sein, sondern eine Handlungseigenschaft, die aus seiner Wesenseigenschaft der Liebe resultiert.“ (50)

1.1 Strikter Monotheismus und strikte Transzendenz

Die Behauptung der Einheit und Einzigkeit Gottes ist für Baha'ullah und Abdul Baha geradezu selbstverständlich. Sie ist so selbstverständlich, dass sie Abdul Baha etwa bei der Erläuterung der elf Prinzipien der Lehre seines Vaters nicht einmal ausdrücklich erwähnt. (Vgl. Paris, 171-178) Auch lehnt Abdul Baha die christliche Lehre von der Dreieinigkeit Gottes selbstverständlich ab bzw. interpretiert sie in eigenwilliger Weise. (Fragen, 115-117) Seine diesbezüglichen Argumente verdienen es, erwähnt zu werden. Für Abdul Baha lässt die göttliche Wirklichkeit „keine Teilung zu; denn Teilung und Vermehrung sind den Geschöpfen eigen, die abhängig in ihrem Sein sind, und sind keine Ereignisse, von denen der Selbstbestehende² mitbetroffen ist.“ (115) Es gibt nur eine unteilbare Sonne, „die einzig und ohnegleichen ist“. Die Wirklichkeit Christi wie die des Heiligen Geistes hingegen sind wie reine, klare irdische Spiegel jener einen himmlischen Sonne. (116) Wird „die Bedeutung der drei Personen der Dreieinigkeit“ in dieser Weise erklärt, so bleibt die Einheit Gottes unangetastet. „Wäre es anders, so beruhten die Grundlagen der Religion Gottes auf einer unlogischen Annahme, die der Verstand niemals begreifen könnte; und wie könnte das Bewußtsein gezwungen werden, etwas zu glauben, was es nicht einsehen kann?“ (116) Versucht Abdul Baha hiermit offenbar, seiner amerikanisch-europäischen Fragestellerin eine plausible, vernünftige Erklärung der Trinität zu geben, die dem auch von christlicher Seite immer wieder als plausible Erklärung vertretenen, freilich von maßgeblicher kirchlicher Seite als häretisch verworfenen Modalismus ähnelt,

² Diese Bezeichnung für Gott wird sowohl bei Baha'ullah wie bei Abdul Baha als eine der wichtigsten Bezeichnungen für Gottes Unvergleichlichkeit sehr häufig, nicht zuletzt auch in Gebeten, verwendet.

so verweist Baha'ullah schlicht in prophetischer Manier auf die unantastbare Unwandelbarkeit göttlicher Einheit. Würde man diese Einheit antasten, würde man sich der größten Sünde schuldig machen („schirk“). So ist für ihn in „der gesamten Schöpfung [...] keine größere Sünde denkbar als die Behauptung, im Reiche der göttlichen Einheit gebe es einen Wandel.“ (Edelsteine, 70)

Demgemäß ist nach Abdul Bahas Einschätzung die Behauptung einer Inkarnation der göttlichen Wirklichkeit gänzlich unangemessen. Denn die eine göttliche Wirklichkeit ist vollkommen, die geschöpfliche Wirklichkeit dagegen unvollkommen. „Gott ist reine Vollkommenheit, Geschöpfe sind bloß unvollkommen. Das Herabsteigen Gottes zu den Bedingungen des Daseins wäre die größte Unvollkommenheit.“ (Fragen, 115) Und durch die Metapher der Sonne und ihrer Spiegel³ veranschaulicht dies Abdul Baha wie folgt: „Die Sonne verlässt ihren Platz am Himmel nicht und steigt auch nicht in den Spiegel hernieder, denn Auf- und Abstieg, Kommen und Gehen entsprechen nicht dem Unendlichen, sondern der Eigenart der endlichen Wesen. In der Manifestation Gottes, dem vollkommen geschliffenen Spiegel, erscheinen die Eigenschaften des Göttlichen in einer Form, die der Mensch begreifen kann.“ (Paris, 20) Nicht Inkarnation also ist angemessen, sondern Manifestation, d.h. das überwältigende Erscheinen der göttlichen Wirklichkeit (vgl. unten 1.2 und 1.3). Baha'ullah bringt den hier vorliegenden Sachverhalt mit dem Hinweis auf die Einzigkeit bzw. prinzipielle Andersheit der göttlichen gegenüber der menschlichen „Stufe“ zum Ausdruck. „Wolltest du etwa behaupten, die Stufe der Gottheit inkarniere sich auf der Stufe des Menschen, so wäre das schiere Blaspheemie. Und es wäre ebenso reiner Unglaube, wolltest du die Stufe des Menschen

³ Die Metapher von der Spiegelung der göttlichen Wirklichkeit durch die geschöpfliche Wirklichkeit findet sich übrigens auch bereits in der islamischen, genauer schiitischen Tradition; s. Taghavi 2013, 211.

1.1 STRIKTER MONOTHEISMUS UND STRIKTE TRANZENDENZ

vergöttlichen.“ (Edelsteine, 69)

Aus der Unvergleichlichkeit Gottes folgt seine unumschränkte Allmacht und Souveränität. Da niemand und nichts ihm ebenbürtig ist, vermag niemand und nichts seinem Handeln und seinen Weisungen Grenzen zu setzen oder ihm gar zu widerstehen. „Eine Konsequenz aus dem strengen Monotheismus ist, dass Gott absolute Macht hat. [...] Er tut, was Er will. Ein allmächtiger Gott ist per Definition irrational. Baha'ullah betont, dass das Konzept der Allmacht Gottes und die Unhinterfragbarkeit seiner Befehle und Gesetze die Grundlage des Glaubens ausmachen“. (Bahrami 2009a, 108)⁴ Demgemäß folgt aus Gottes absoluter Souveränität die Unbedingtheit menschlichen Gehorsams gegenüber seinen Geboten. Daran ist dann auch kein Zweifel erlaubt, vielmehr muss sich hieran der Glaube in seiner Standfestigkeit bewähren. „Die Anerkennung und Akzeptanz dieser Glaubenslehre, daß Gottes Gebote aufgrund seiner Souveränität und Autorität uneingeschränkt gelten und befolgt werden müssen, daß sein Wort unfehlbar und autoritativ ist, ist ein Kriterium zur Prüfung der Gläubigen.“ (Missaghian-Moghaddam 2000, 119)

Zum strikten Monotheismus tritt im Bahaitum die Behauptung der strikten Transzendenz Gottes. Gott ist nicht nur einer und einzig; er übersteigt auch jegliches menschliche Erkenntnisvermögen. Diese Aussage muss freilich präzisiert werden. Sie betrifft genau genommen nur das göttliche Wesen, während Gottes Eigenschaften sowie seine bloße Existenz durchaus erkennbar sind.

⁴ Bahrami verweist hier auf den Kitab-i-Aqdas, in dem in der Tat die meisten Weisungen, die Baha'ullah erteilt, apodiktischen Charakter tragen. Vgl. Schaefer 2007, 278; Missaghian-Moghaddam 2000, bes. 191ff. - Zur unumschränkten Souveränität Gottes gehört auch, dass kein Mensch sich seines Heils sicher sein kann – wie groß auch sein Glaube sei, wie gut auch seine Werke seien. Alles „bedarf der Annahme des in seinem Willen souveränen Gottes.“ (Schaefer 2015, 32) Vgl. etwa Baha'ullah, Kitab-i-Aqdas, 40: „Was Taten Leben schenkt, ist Mein Wohlgefallen, und von Meiner Annahme hängt alles ab.“

Was Letztere angeht, so hält sie Abdul Baha sogar für beweisbar⁵. Dafür greift er in der Tradition der klassischen Gottesbeweise sowohl auf das teleologische wie auf das kosmologische Argument zurück. (Fragen, 17-20) Im Blick auf die Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Natur etwa fragt er rhetorisch: „Kann nun, bei dieser systematischen Ordnung und Gesetzmäßigkeit, die man im ganzen Dasein erkennt, gesagt werden, dies alles sei aus dem Wirken der Natur heraus entstanden, obwohl sie selbst weder Verstand noch Wahrnehmungsvermögen besitzt?“ (17f) Und im Blick auf die allenthalben zu beobachtende Verursachung stellt er zunächst fest: „Die geringste Veränderung in der Form des unscheinbarsten Dinges weist darauf hin, daß sie einen Urheber haben muß.“ Dann aber fragt er ebenso rhetorisch: „Und dieses gewaltige und unendliche Weltall sollte sich selber erschaffen haben und durch die Tätigkeit der Elemente und Stoffe aus sich selber entstanden sein?“ (20)⁶

Die Eigenschaften Gottes nun sind ebenfalls erkennbar, und zwar sowohl durch die Schöpfung wie vor allem durch die göttlichen Manifestationen. (S. dazu unten 1.2 und 1.3.) Hingegen bleibt Gottes Wesen für Abdul Baha (wie natürlich ebenso für Baha'ullah) strikt transzendent und das heißt im gegebenen Zu-

⁵ Natürlich ist Beweisbarkeit hier nicht im strengen, etwa mathematischen Sinn zu verstehen, wie es sich ja auch bei den traditionell so genannten Gottesbeweisen eher um (vermeintlich überzeugende) Argumente für die Existenz Gottes handelt.

⁶ Selbstverständlich kann man für die Gedanken Abdul Bahas (wie auch für die Baha'ullahs) oft eine lange Reihe von Belegstellen anführen, zumal die Form seiner Darlegungen in Briefen, Ansprachen, Gesprächen naturgemäß etliche Überschneidungen mit sich bringt. So könnte man für seine Auffassung über die Beweisbarkeit der Existenz Gottes etwa noch auf Briefe, 59ff und 67f, verweisen. Ich beschränke mich jedoch zumeist auf exemplarische Belegstellen, die ich für die Darlegung der Kerngedanken des Bahaitums für ausreichend halte. - Für eine überfließende Fülle an Belegstellen vgl. nur die Arbeiten Schaefers, bes. seinen Überblick über die Bahai-Lehre: Schaefer 2015.