

Manfred Hutter

# Handbuch Bahā'ī

Geschichte – Theologie –  
Gesellschaftsbezug





Manfred Hutter

# Handbuch Bahā'ī

Geschichte – Theologie – Gesellschaftsbezug

Alle Rechte vorbehalten  
© 2009 W. Kohlhammer GmbH Stuttgart  
Gesamtherstellung:  
W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. KG, Stuttgart  
Printed in Germany

ISBN 978-3-17-019421-2

# Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung .....	9
2.	Religion und Geschichte .....	17
2.1	Der geistes- und kulturgeschichtliche Hintergrund im schiitischen Iran .....	17
2.2	Das Wirken des Bāb (1819–1850) und die Entstehung der Bābī-Religion .....	19
2.2.1	„Messiaserwartungen“ im Iran und die Sheikhī-Theologie	19
2.2.2	Sayyid °Alī Muhammad, genannt der Bāb .....	22
2.2.3	Die Versammlung von Badasht (1848) und die eigenständige Bābī-Identität .....	26
2.3	Dynamik und Veränderung unter Bahā’u’llāh (1817– 1892): Vom frühen Bābismus zur Bahā’ī-Religion .....	31
2.3.1	Die Entwicklung Bahā’u’llāhs vom Bābī zum Urheber der Bahā’ī-Religion .....	31
2.3.2	Bahā’u’llāhs Wirken als neuer Offenbarungsbringer .....	38
2.3.3	Exkurs: Subh-i Azal und seine Anhänger als eigenständige Religion nach der Trennung von den Bahā’ī .....	44
2.4	°Abdu’l-Bahā (1844–1921) als Nachfolger Bahā’u’llāhs und der Beginn der Verbreitung der Religion im Westen ...	46
2.5	Shoghi Effendi (1897–1957) und die Phase der Organisation und Systematisierung der weltweiten Religionsgemeinschaft .....	50
2.6	Die Bahā’ī unter der Führung des Universalen Hauses der Gerechtigkeit (seit 1963) .....	54
2.7	Israel und Iran als Typen eines „Heiligen Landes“ .....	56
2.7.1	Israel und die Bahā’ī-Stätten .....	56
2.7.2	Irans heilige Stätten und die Verfolgung der Bahā’ī .....	60

2.8	Lokale Religionsgeschichte: Die Bahā'ī im deutschsprachigen Raum .....	68
2.8.1	Deutschland .....	68
2.8.2	Österreich .....	73
2.8.3	Schweiz und Liechtenstein .....	78
3.	Religion und Theologie .....	83
3.1	Das religiöse Schrifttum .....	83
3.1.1	Die „Heiligen Schriften“ des Bāb .....	83
3.1.2	Die „Heiligen Schriften“ Bahā'u'llāhs .....	88
3.1.3	Zur Auslegung und zum Verstehen der Schriften des Bāb und Bahā'u'llāhs .....	96
3.1.4	Die Bedeutung der Schriften in der Überlieferung und Kalligraphie .....	100
3.2	Lehrinhalte und theologische Symbolik .....	103
3.2.1	Gottesbild und Offenbarer .....	103
3.2.2	Kosmologische Vorstellungen .....	106
3.2.3	Das Menschenbild der Bahā'ī .....	113
3.2.4	Das Konzept der fortschreitenden Offenbarung .....	118
3.2.5	Fortschreitende Offenbarung und der Eigenwert der „anderen“ Religionen im interreligiösen Dialog .....	122
3.2.6	Das religiöse Recht und die Gemeindeordnung .....	125
3.3	Die religiöse Praxis .....	129
3.3.1	Feste und kultischer Kalender .....	131
3.3.2	Gebete und Gotteslob in den „Häusern der Andacht“ .....	139
3.3.3	Besuche an heiligen Orten .....	144
4.	Religion und Gesellschaftsbezug .....	149
4.1	Demographische Verbreitung und Wachstumsraten .....	149
4.2	Organisationsstrukturen der Bahā'ī-Religion und Gemeinden .....	155
4.2.1	Das Hüteramt und die „Hände der Sache Gottes“ .....	155
4.2.2	Das Universale Haus der Gerechtigkeit und die Geistigen Räte .....	156
4.2.3	Weitere organisatorische Einrichtungen .....	160

4.3	Bahā'ī-Ethik als Beitrag zur Entwicklung einer globalen Menschheit .....	163
4.3.1	Grundlagen der Bahā'ī-Ethik .....	164
4.3.2	Verhalten im Umgang miteinander .....	167
4.3.3	Erziehung und Bildung .....	171
4.3.4	Entwicklung und Verbesserung der Lebensbedingungen ...	177
4.3.5	Politik, Frieden und Globalisierung .....	181
4.4	Bahā'ītum und Bahā'ī-Kultur .....	189
4.4.1	Kulturelle Widerspiegelungen des Glaubens .....	189
4.4.2	Die kontinentalen Häuser der Andacht: Fokussierungspunkte lokaler Bahā'ī-Kultur im globalen Kontext .....	192
4.5	Die Bahā'ī und die Religionen der Welt .....	198
4.5.1	Das Verhältnis zu den „abrahamitischen“ Religionen Judentum, Christentum und Islam .....	199
4.5.2	Zoroastrismus und Bahā'ī-Religion .....	204
4.5.3	Das Verhältnis zu den Religionen in Südasien und Ostasien .....	207
4.5.4	Offenheit und Inklusivismus .....	211
5.	Anhang .....	215
5.1	Literaturverzeichnis .....	215
5.1.1	Quellen und offizielle Bahā'ī-Schriften .....	215
5.1.2	Sekundärliteratur .....	216
5.2	Register .....	224
5.2.1	Zitierte Stellen .....	224
5.2.2	Namen- und Sachregister .....	225



# 1. Einleitung

Als relativ junge Religionsgemeinschaft ist die Bahā'ī-Religion nicht ohne Verbindung zu anderen Religionen entstanden, wobei das Selbstverständnis der Bahā'ī darauf hinausläuft, dass die älteren Religionen durchaus wahr und nützlich waren, die zutreffendste Religion für die Gegenwart jedoch die Bahā'ī-Religion ist. Aus diesem Grund finden sich in den Glaubenslehren der Bahā'ī immer wieder Anklänge an frühere Religionen, v.a. an den Islam, da die frühen Lehrinhalte, aber auch das kulturelle Umfeld der Bahā'ī, nicht von der religiösen, sozialen und geschichtlichen Situation im Iran in der Mitte des 19. Jahrhunderts zu trennen sind. Jedoch wurden die Bahā'ī von Beginn an von islamisch-klerikalischen Autoritäten argwöhnisch beobachtet und frühzeitig verfolgt. Der Stifter der Religion trägt den Ehrentitel Bahā'u'llāh (1817–1892), die „Herrlichkeit Gottes“. Er war seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ein Anhänger des Bāb (1819–1850), der „Pforte“ zum verborgenen Imām des zwölfschiitischen Islam. Da das Werden einer neuen Religion meist kein punktuellere Ereignis ist, sind auch hier zwei „Entstehungsdaten“ zu nennen: das Jahr 1844, als der Bāb sein öffentliches Wirken beginnt, und das Jahr 1863, als Bahā'u'llāh einem kleinen Kreis von Anhängern in Bagdad erklärt, dass er der vom Bāb verkündete Bringer einer neuen Offenbarung sei. Nach einigen Jahren seines Wirkens in Edirne (Türkei) verbannt die Osmanische Regierung ihn im Jahr 1868 nach Ḥakkā in Palästina (heute Israel). An diesem Ort und in der näheren Umgebung verbringt er seine weiteren Lebensjahre bis zu seinem Tod im Jahr 1892. Sein Sohn Ḥabdu'l-Bahā (1844–1921) und dessen Enkel Shoghi Effendi (1897–1957) werden die rechtmäßigen Nachfolger des Religionsstifters. Nach dem Tod Shoghi Effendis wird die Gemeinde seit 1963 von einem gewählten neunköpfigen Gremium, dem „Universalen Haus der Gerechtigkeit“, geleitet. Das administrative Zentrum der Religionsgemeinde befindet sich aus historischen Gründen in Haifa (Israel), Bahā'ī-Gemeinden in einzelnen Ländern bzw. Orten werden durch so genannte „Nationale“ bzw. „Lokale Geistige Räte“ geleitet.

Meine religionswissenschaftliche Beschäftigung mit dieser religiösen Gemeinschaft, der heute weltweit etwa sechs Millionen Menschen angehören, reicht bis zum Beginn der 1990er Jahre zurück und fällt zufällig mit einem Aufschwung der Bahā'ī-Studien zusammen. Im Jahr 1992 wurde – bewusst auf die Wiederkehr des 100. Todestages des Religionsstifters datiert – das Hauptwerk von Bahā'u'llāh, der *Kitāb-i Aqdas*, das „Heiligste Buch“, durch das Universale Haus der Gerechtigkeit in offizieller englischer Übersetzung herausgegeben. Auch wenn die deutsche

Übersetzung erst acht Jahre später erschienen ist (Bahā'u'llāh, KA / 2000), gingen von diesem wichtigen Quellentext (vgl. Hutter 1995) entscheidende Impulse für eine vertiefte Beschäftigung mit den Inhalten der Lehren Bahā'u'llāhs und deren Wirkungen aus. Die seither erschienenen Studien zu den unterschiedlichen Aspekten der Bahā'ī-Geschichte, zur Theologie sowie zu Beziehungen der Bahā'ī-Gemeinde als Ganzer sowie einzelner lokaler Gemeinden zur jeweiligen kulturellen und gesellschaftlichen Umgebung sind für das vorliegende Buch entsprechend berücksichtigt worden. Dadurch liefert das Buch erstmals eine umfangreiche und aktuelle Gesamtdarstellung des Bahā'ītums aus religionswissenschaftlicher Perspektive in deutscher Sprache, wobei sowohl die einschlägige Literatur als auch die Entwicklungen innerhalb der Bahā'ī-Gemeinde bis zum Spätsommer des Jahres 2008 berücksichtigt werden konnten. Margit Warburg hat zwar im Jahr 2006 eine noch umfangreichere Monographie über das Bahā'ītum in englischer Sprache vorgelegt, allerdings unterscheidet sich jenes Werk vom vorliegenden Buch. M. Warburgs Intention ist einerseits viel stärker soziologisch ausgerichtet, wobei die zentrale Fragestellung des Buches die Globalisierung der Religionsgemeinschaft ist, auch wenn die Autorin selbstverständlich immer wieder ausführlich die historischen und theologischen Aspekte der Religionsgemeinschaft berücksichtigt. Ferner liegt der „lokale“ geographische Schwerpunkt jener Arbeit in der ausgezeichneten Berücksichtigung der Bahā'ī in Dänemark (Warburg 2006: 229–284), während diese Arbeit das lokale Interesse auf die Bahā'ī im deutschsprachigen Raum legt; in dieser Hinsicht ergänzen sich die beiden Arbeiten.

Der methodische Zugang, den ich für diese Darstellung des Bahā'ītums wähle, ist folgendermaßen zu beschreiben. Obwohl die Bahā'ī-Religion historisch enge Verbindungen zum schiitischen Islam hat, die an zutreffender Stelle gebührend berücksichtigt werden, bleibt meine Untersuchung der Bahā'ī-Religion nicht auf die Perspektive der Beschreibung im Verhältnis zum Islam beschränkt, sondern ich sehe die Bahā'ī-Religion – v.a. in ihren Anfängen – als „iranische“ Religion. Für die Analyse und für das Verständnis der Lehren sind daher die älteren Religionen des Iran, v.a. der Zoroastrismus, teilweise aber auch der Manichäismus zu bedenken; genauso muss man sich in der Analyse der Lehren der Bahā'ī dessen bewusst bleiben, dass spätestens seit Beginn der 1860er Jahre das Christentum und die Bibel Bahā'u'llāh nicht unbekannt gewesen sind. Quantitativ beeinflussen diese Religionen zwar die entstehende Bahā'ī-Religion weniger als der Islam, aber man sollte sie deswegen nicht unberücksichtigt lassen, wenn man Lehren und Entwicklung dieser Religion beschreibt. Der universale Anspruch Bahā'u'llāhs, in dem er betont, dass seine Verkündigung das, was frühere Religionen gelehrt haben, wieder aufgreift, setzt eben nicht nur die

Berücksichtigung des Islam für die Analyse und Beschreibung der Bahā'ī-Religion voraus, sondern das größere Spektrum von Religionen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die iranische Religionsgeschichte geprägt haben. In dieser Hinsicht ist die „Annäherung an Fremdes“ durch die Beschreibung einer Religion aus der Perspektive der vergleichenden Religionswissenschaft geeignet, den Eigenwert der Religion als Beziehungsgeflecht von Menschen, Gesellschaftsformen und Kultur (vgl. Hutter 2000: 118) besser zu erfassen, als dies bei einer Betrachtung der Bahā'ī-Religion nur als Abkömmling des schiitischen Islam der Fall wäre. Dem trägt auch Rechnung, dass im vorliegenden Buch an mancher Stelle „typische Bahā'ī-Begriffe“ verwendet werden, um die Darstellung der Religion so zu gestalten, dass trotz der Distanz, die der Religionswissenschaftler zu seinem „Beschreibungsobjekt“ hat, die Gläubigen ihre eigene Religion in der Beschreibung wiedererkennen können. Trotz der Annäherung an eine „fremde“ Religion, die der Religionswissenschaftler von außen vornimmt, muss auch die jeweilige „Innenperspektive“ der Religion beachtet werden, indem die Aussagen zur Bahā'ī-Theologie, die von Bahā'ī selbst formuliert und publiziert werden, in der Darstellung berücksichtigt werden. Theologische Deutungen – der Geschichte, der kultischen Praxis, des gesellschaftlichen Engagements – durch die Gläubigen sind in einer Außendarstellung einer Religion zumindest dahingehend zu berücksichtigen, inwieweit sie für die Angehörigen der betreffenden Gemeinschaft von Wert sind (vgl. Hutter 2000: 124f.).

Eine Bemerkung ist zu einem weiteren methodischen Aspekt – der Frage der Wiedergabe arabischer und persischer Wörter sowie Namen oder Buchtitel – notwendig. Hier ließ sich weder eine durchgehende Einheitlichkeit noch eine Lösung finden, die rundum befriedigend wäre, sondern ich habe einen Kompromiss gewählt. Dies sei anhand eines Beispiels illustriert: Das wichtigste Werk des Religionsstifters trägt – in der von mir gewählten Umschrift – den Titel *Kitāb-i Aqdas*. Die „offizielle“ Bahā'ī-Umschrift lautet *Kitāb-i Aqdas*. Da dieses Buch jedoch in arabischer Sprache abgefasst ist, wäre eine exakte arabische Wiedergabe des Titels als *al-kitāb al-aqdas* genauso möglich. Ebenso lässt sich in Erwägung ziehen, den Titel in einer möglichen Form der Umschrift des Neupersischen wiederzugeben, das hieße als *ketāb-e aqdas*. In der Entscheidung für eine dieser vier Wiedergaben des Buchtitels – mit unterschiedlicher Setzung von diakritischen Zeichen – gehe ich den Weg, dass ich mich zwar an der Bahā'ī-internen Schreibweise für Wörter und Namen orientiere, allerdings in zwei Punkten von der Bahā'ī-Praxis abweiche: So setze ich – zur Markierung langer Vokale – nicht Akzente, sondern Striche über dem Vokal. Ebenso setze ich die Bindestriche zwischen einzelnen Wörtern in Zusammensetzungen nur in eingeschränktem Ausmaß. Beide Abweichungen tragen dem – zumindest weit vertre-

tenen – Konsens bzgl. der Umschrift von arabischen und persischen Wörtern in den orientalistischen Fachdisziplinen Rechnung, bewahren aber gleichzeitig eine möglichst große Nähe meiner Umschrift zur offiziellen Schreibweise der Bahā'ī, so dass meine Wiedergabe von Namen problemlos von den Religionsangehörigen wiedererkannt werden kann. Hinsichtlich der Wiedergabe der Konsonanten ist eine Vereinfachung gewählt, indem emphatische Konsonanten, die in der wissenschaftlichen Transkription mit einem diakritischen Punkt unter dem Konsonanten wiedergegeben werden, hier ohne diese Markierung geschrieben werden. Auch bei manchen spirantischen oder frikativen Konsonanten habe ich eine vereinfachte Umschrift gewählt, indem etwa solche Laute durch Schreibungen mit /sh/ (Aussprache entsprechend dem deutschen [sch]), mit /th/ (Aussprache entsprechend dem englischen stimmlosen [th]) und der stimmhaften Form /dh/ wiedergegeben werden. Da – wie am Beispiel des vorhin genannten *Kitāb-i Aqdas* – für manche Buchtitel sowohl eine persische als auch eine arabische Ansetzung des Buchtitels möglich ist, orientiere ich mich an jenen Formen, die Peter Smith in seiner kurzen Zusammenstellung der Schriften Bahā'u'llāhs (Smith 2000: 80–86) nennt, allerdings nach den genannten Kriterien in der Umschrift entsprechend modifiziert. Die Zitation einzelner Abschnitte aus den Bahā'ī-Schriften geschieht in der Regel nach Abschnitten, die durch ein der Abschnittsnummer vorangestelltes „#“ gekennzeichnet sind; dadurch wird das Auffinden des Abschnittes in unterschiedlichen Ausgaben bzw. Übersetzungen von Bahā'ī-Schriften erleichtert.

Die Dreigliederung des Buches in „Geschichte“ – „Theologie“ – „Gesellschaftsbezug“ führt zu einem weiteren methodischen Aspekt. Die „Theologie“ bildet formal den Mittelpunkt, allerdings nicht um zu betonen, dass die Theologie das Zentrum jeder Religionsbeschreibung ist. Vielmehr soll dieser Aufbau verdeutlichen, dass Theologie in einer „dichten Beschreibung“ immer eingebettet sein muss in den historischen Rahmen und die gesellschaftliche Bedeutung. Theologie, soweit sie für Menschen relevant ist, ist nicht nur als isoliertes oder abstraktes Denkmodell zu beschreiben. Mit dem Begriff „dichte Beschreibung“ ist eine sozialwissenschaftliche Theorie genannt, die meinen Versuch der Beschreibung des Bahā'ītums beeinflusst, ohne dass ich diese Theorie ausschließlich verwenden würde. Die Rede von einer „dichten Beschreibung“ von Religionen bzw. Kulturen ist durch Clifford Geertz (1926–2006) bedeutsam geworden. Das, womit ein Autor es bei einer – so gut wie möglich – „umfassenden“ Beschreibung einer Religion(sgemeinschaft) zunächst zu tun hat, „ist eine Vielfalt komplexer, oft übereinandergelagerter oder ineinander verwobener Vorstellungsstrukturen, die fremdartig und zugleich ungeordnet und verborgen sind und die er zunächst einmal irgendwie fassen muss“ (Geertz 1983: 15). Dabei muss man sich bewusst halten, dass das, was man als religionshistori-

schen Datenbestand bezeichnet, bereits (eigene und fremde, subjektive oder autoritative) Auslegungen dieses Datenbestandes sind. Im Rahmen einer „dichten Beschreibung“ von gesellschaftlichen, historischen oder religiösen Ereignissen und Praktiken muss daher beachtet werden, dass trotz dieser Auslegungen für die Angehörigen der Religion der Sinn, den sie mit diesen Ereignissen und Praktiken verbinden, erkennbar bleibt (vgl. Gräßl 2005: 208). Daraus leitet Geertz seine Definition des Religionsbegriffes ab (Geertz 1983: 48): „Religion ist (1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.“ Dadurch gestaltet eine Religion die Lebens- und Sozialformen, deren kulturelle Ausdrucksform sie (mit)bestimmt, wobei die drei ersten Punkte der Definition für die hier vorgelegte Interpretation der Bahā'ī-Religion mir wichtiger erscheinen. Für die Beschreibung von Religionen bedeutet dieser methodische Zugang zweierlei: „eine Erforschung der Bedeutungssysteme, wie sie sich in den Symbolen symbolisiert, die die eigentliche Religion ausmachen; und das In-Beziehung-Setzen dieser Systeme mit soziokulturellen ... Prozessen“ (Geertz 1983: 94; vgl. Gräßl 2005: 213f.). Daraus resultiert für dieses Buch – ohne in jeder Einzelheit dem theoretischen Ansatz von Clifford Geertz zu folgen – die Beschreibung der Theologie der Bahā'ī als Symbolsystem in unmittelbarer Verbindung mit den historischen und gesellschaftlichen Prozessen. Zur „dichten Beschreibung“ (d.h. „Interpretation“) der komplexen Zusammenhänge, die eine Religion ausmachen, gehört eine Beschäftigung mit der jeweiligen Religion auf den unterschiedlichsten Ebenen: einerseits die literarische Analyse normativer sowie repräsentativer Texte, aber auch die Analyse religiöser Handlungen der Gemeinschaft und die Wahrnehmung von administrativen Einrichtungen der Religionsgemeinschaft. Während ersteres methodisch stärker philologisch-historisch ausgerichtet ist, ist letzteres an sozialwissenschaftlichen Methoden orientiert. Während meiner Beschäftigung mit der Bahā'ī-Religion habe ich im Laufe der Jahre an verschiedenen Festen an unterschiedlichen Orten (Bonn, Graz, Hofheim, Köln, Wien) teilgenommen, Bahā'ī-Einrichtungen (unter anderem die Häuser der Andacht in Hofheim und New Delhi) besucht und in Korrespondenz mit den Nationalen Geistigen Räten in Deutschland, Österreich und der Schweiz sowie mit dem Universalen Haus der Gerechtigkeit (Forschungsabteilung) bereitwillige Auskunft auf meine Fragen erhalten. Informelle Gespräche und Korrespondenz konnte ich mit vielen deutschsprachigen Bahā'ī bei einer Fülle von Gelegenheiten führen, punktuelle Kontakte entstanden gelegentlich zu Bahā'ī in einigen Ländern Südostasiens. Dadurch habe

ich versucht, ein weit gefasstes Bild dieser Religion aus verschiedenen Blickwinkeln zu erhalten, was zu meiner Beschreibung und Deutung der Religion und der Gemeinschaft insgesamt geführt hat. Dieser methodische Zugang ermöglicht eine religionswissenschaftliche Beschreibung des Bahā'ītums, bei der der eigene religiöse Standpunkt in den Hintergrund rückt (vgl. Hutter 2000: 122f.), so dass eine Annäherung an Fremdes, als das sich eine Religion für ein Nicht-Mitglied immer darstellt, dennoch in nachvollziehbarer Form gewährleistet werden kann. Auch wenn in der Arbeit häufig von „Bahā'ī-Religion“ die Rede ist, so ist „Religion“ nicht nur als Symbolsystem zu verstehen, sondern immer in der Wechselwirkung mit der konkreten, individuellen und kollektiven Lebenswelt zu sehen; dies vermag der gelegentlich verwendete Begriff „Bahā'ītum“ auszudrücken, mit dem diese Einbettung der Religion in größere kulturelle Zusammenhänge angesprochen werden soll.

Die Einordnung der Bahā'ī in den größeren Kontext von Kulturen und Religionen führt zur letzten Vorbemerkung dieser Einleitung. Wegen des Wirkens des Bāb sowie Bahā'u'llāhs in einer vom Islam geprägten Kultur ist in der früheren Forschung häufig davon ausgegangen worden, dass die Bahā'ī-Religion eine „islamische Sekte“ sei. Bei einer Einschätzung, die „Sekte“ im ursprünglichen Wortsinn als „Lehrmeinung“ und „Schulrichtung“ innerhalb einer Religion versteht, ist eine solche Charakterisierung für die ersten Jahre der Lehre des Bāb zulässig, weshalb der erste deutschsprachige Artikel über den Bāb (Wright 1851) mit einem gewissen Recht von Sekte gesprochen hat. Allerdings hat sich bereits der Bāb mit seinen Anhängern im Jahr 1848 in religionsrechtlicher und kultischer Praxis vom Islam distanziert und Bahā'u'llāh hat in seiner Interpretation und Fortführung des Werkes des Bāb die Eigenständigkeit der Bahā'ī-Religion gegenüber dem Islam weiter verdeutlicht. Als junge Religion teilt die Bahā'ī-Religion manche Inhalte mit anderen Religionen, keineswegs nur mit dem Islam. Daher ist der Anspruch der Bahā'ī, eine eigenständige Religion und keine „islamische Sekte“ zu sein, religionswissenschaftlich zutreffend. Man kann die aktuelle Bahā'ī-Religion durchaus als Weltreligion beschreiben. Wenn hier von „Weltreligionen“ gesprochen wird, so greife ich einen Begriff der Alltagssprache und abendländischen Tradition auf. Dabei muss aber zugleich erwähnt werden, dass dieser Begriff als religionswissenschaftliche Kategorie nicht geeignet ist, um bestimmte Religionen ausschließlich und eindeutig zusammenzufassen und sie zugleich von anderen Religionen klar abzugrenzen (vgl. Hutter 2008: 9–16). Denn es lassen sich nur mit Einschränkungen überzeugende Kriterien benennen, die eine Weltreligion charakterisieren. Das populärste Kriterium ist ein universeller Geltungsanspruch; einen solchen Anspruch erheben seit dem 19. Jahrhundert – nicht selten in Reaktion auf Missionsversuche des Christentums – praktisch alle Religionen und sind also in diesem Sinn

„Weltreligionen“. Allerdings sollte man nicht übersehen, dass dies innerhalb der Religionsgeschichte ein zeitlich relativ neuer Anspruch ist, da viele so genannte Weltreligionen zu Beginn ihres Bestehens einen solchen Anspruch nicht formuliert haben. Als weiteres Kriterium für Weltreligionen wird die Zahl der Anhänger oder die weltweite Verbreitung genannt. Ersteres ist äußerst subjektiv, weil sich die Frage stellt, wer die Größe dieser Zahl verbindlich festlegen könnte; letzteres ist subjektiv, weil aufgrund von Globalisierungsprozessen inzwischen sehr viele Religionen „weltweit“ verbreitet sind. Bahā'ī weisen mit Vorliebe darauf hin, dass ihre Religion nach dem Christentum die geographisch am weitesten verbreitete Religion ist. Als Faktum ist diese Aussage unbestritten, der Aussagewert sollte aber nicht überbewertet werden. Als drittes Kriterium für den angeblichen Status als Weltreligion wird häufig das Alter einer Religion genannt. Auch hier fehlt wiederum die Objektivierbarkeit, wie alt eine Religion sein müsse, um aufgrund eines solchen Senioritätsprinzips „Weltreligion“ zu sein bzw. zu werden. Außerdem lässt das Alterskriterium die Dynamik der Religionsgeschichte außer Acht, dass Religionen neu entstehen und auch Weltreligionen werden könnten oder sich aufgrund historischer Entwicklungen von einer Weltreligion zu einer nur lokalen Religion zurückentwickeln könnten. Somit muss man als Fazit festhalten, dass die Frage, ob die Bahā'ī-Religion zu den Weltreligionen gehört, kaum sinnvoll ist. Denn alle diese Kriterien, die zur Definition von angeblichen Weltreligionen herangezogen werden, sind nur mit äußerst großen Einschränkungen geeignet, eine klar umgrenzte Gruppe von Religionen zusammenzufassen. Vielmehr tragen die Bahā'ī – wie Angehörige vieler anderer Religionen – zu jenem religiösen Pluralismus bei, der sich in einer zunehmend globalisierten Welt in Zukunft noch erweitern wird. Daher mag es nützlich sein, sich mit Geschichte, Theologie und Gesellschaftsbezug der Bahā'ī-Religion genauso zu beschäftigen wie mit den Vorstellungen anderer Weltreligionen oder so genannter „Nicht-Weltreligionen“. Ob man der Bahā'ī-Religion und anderen Religionen, die Teil einer pluralistischen Religionswelt sind, das Epitheton Weltreligion zuschreibt oder nicht, ist dabei wesentlich weniger wichtig als eine Kenntnis der Lehren und Aktivitäten dieser Religion in der Gegenwart.



## 2. Religion und Geschichte

### 2.1 Der geistes- und kulturgeschichtliche Hintergrund im schiitischen Iran

Die religionsgeschichtliche Entstehung der Bahā'ī-Religion ist nicht loszulösen von der iranisch-islamischen Religionsgeschichte, so dass ein kurzer Rückgriff am Beginn gemacht werden muss: Der Islam im Iran ist durch die Schia bestimmt, d.h. jene Richtung, die sich über den vierten Kalifen °Alī, den Schwiegersohn Muhammads, auf den Propheten zurückführt. Nach der Ermordung von °Alīs Sohn Husain (680 n.Chr.) wird in der Schia der Führungsanspruch der (sunnitischen) Kalifen abgelehnt. Spätestens seit diesem Zeitpunkt gelten Schiiten und Sunniten als zwei islamische Richtungen. Die geistige und politische Führung lag dabei in den Händen der Imāme, wobei der zwölfte Imām Muhammad ibn Hasan al-Mahdī im Jahr 260 islamischer Zeitrechnung (= 873 n.Chr.) von der Erde entrückt wurde und seither in Verborgenheit lebt. Die Vorstellung vom verborgenen Imām ist ein Charakteristikum, das für die weitere Thematik wesentlich ist. Solange dieser Imām verborgen bleibt, haben auf Erden die (Rechts-)Gelehrten (*°ulamā*) die Rolle eines Stellvertreters inne, so dass sie die geistige Führung übernehmen. Ein zweiter Aspekt ist mit dem Verschwinden des zwölften Imāms im Jahr 260 verbunden: Während seiner Verborgenheit weiß die Schia um die Möglichkeit des Kontaktes mit ihm, da Mittlerfiguren, z.B. der „vollkommene Schiite“, den Kontakt zwischen dem Imām und den Menschen herstellen können. Dass die Wiederkunft des verborgenen Imāms bald bevorstehe, war weit verbreitete Erwartung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, da sich das Verschwinden des zwölften Imāms im Jahr 1260 nach dem islamischen Mondkalender zum tausendsten Mal jährte, was dem Jahr 1844 n.Chr. entspricht. Um diesen Zeitpunkt konnten sich daher vielfältige chiliastische Erwartungen ranken (vgl. Gollmer / Towfigh 1995: 462–465; Cole 1998a: 23f.). Die für die Entstehung der späteren Bahā'ī-Religion wichtigste Strömung stammte von Sheikh Ahmad Ahsā'ī (gestorben 1826) und seinen Anhängern und Nachfolgern (besonders Sayyid Kāzim Rashtī, gestorben 1843).

Dieses geistige Gedankengut prägt die Schia während der Qadsharen-Dynastie, die 1779 an die Macht gekommen war und bis 1925 den Iran beherrschte. Den Qadsharen war es gelungen, den Iran wieder zu vereinen und zu einem Machtfaktor zu machen, nachdem er im 18. Jahrhundert in miteinander konkurrierende kleinere Einheiten zerfallen bzw. zu einem Teil Afghanistans (Zand-Dynastie) geworden war. Der Neuansatz

der Qadsharen-Dynastie wird dadurch sichtbar, dass Āghā Khān, der erste Qadsharen-Herrscher, die provinzielle Stadt Teheran zur neuen Hauptstadt erklärte, wobei allerdings erst einer seiner Nachfolger, Nāsir ad-Dīn (1848–1896), Teheran inspiriert von europäischen Hauptstädten großartig auszubauen begann (vgl. Keddie 1999: 19–31). Europa war nicht nur das positive Vorbild, sondern unter Fath °Alī Shāh (1797–1834) begann auch der europäische Blick auf den Iran, und es kam zu Kriegen zwischen Russland und dem Iran – zu Ungunsten Irans. Die Großreichspolitik, die Fath °Alī Shāh und Nāsir ad-Dīn – nach dem Vorbild der Safawiden – anstrebten, führte zeitweilig zumindest im Osten zur Expansion, allerdings wurden die heutigen Grenzen im Jahr 1872 durch britische Vermittlung in groben Zügen festgelegt. Schließlich stand an der Westgrenze des Iran mit dem Osmanischen Reich bis zum Gebiet des heutigen Irak ein ebenfalls großer (und sunnitischer) Staat, der seinen Einfluss auf die Weltpolitik – im Wettbewerb mit dem Iran – geltend machen wollte. Vor einem solchen Hintergrund fand die innere Erneuerung dabei in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts v.a. auf militärischem Gebiet statt. Kronprinz °Abbās Mīrzā (1789–1833) holte britische und französische Militärberater ins Land und die Reform lag in den Händen des Premierministers von Nāsir ud-Dīn, Amīr-i Kabīr: Obwohl er – auf Betreiben der Beamtenschaft – 1851 hingerichtet wurde, ist seine Bedeutung nicht unwesentlich, da er das Dār al-Funūn („Polytechnicum“) in Teheran gegründet hat, die erste westlich-wissenschaftliche höhere Bildungsstätte im Iran. Schwerpunkte waren zunächst militärische, medizinische und naturwissenschaftliche Studien, die die traditionellen – nur islamisch(-theologisch)en – Wissenschaften in den Hintergrund rückten. Europäische Bücher wurden übersetzt, so dass westliche Vorstellungen ins Land kamen und eine Schicht von Intellektuellen beeinflussten. Diese Lehranstalt war erfolgreicher als die militärischen Reformen im 19. Jahrhundert im Iran. – Insgesamt muss aber festgehalten werden, dass die Modernisierungspolitik der Qadsharen eher zaghaft und planlos war. Stammesführer, aber auch Religionsgelehrte besaßen relativ große Unabhängigkeit gegenüber dem Shāh und reagierten – um die Wahrung der eigenen Interessen bemüht – skeptisch-zurückhaltend auf Reformversuche. In diesem Kontext steht die Regierung der Qadsharen einerseits im Streit um eine Angleichung Irans an die westliche Zivilisation, andererseits aber auch in der Bewahrung der und im Rückzug auf die eigenen Traditionen, um sich vor einer zu starken Verwestlichung zu schützen.

Welche Rolle spielten dabei die Schia und die schiitischen Gelehrten? Da der Imām auch politische Führungsgestalt ist, haben irdische Herrscher lediglich Stellvertretungscharakter und müssen ihre Herrschaft im islamischen Sinn legitimieren. Diese Verflechtung von Staat und Religion führte im 19. Jahrhundert dazu, dass sich die °ulamā immer mehr

zu einem Klerus entwickelten, da sie ihre Unabhängigkeit vom Staat auszubauen vermochten, u.a. deswegen, weil die Qadsharen-Dynastie keine religiöse Legitimation aufweisen konnte. In den Augen der *‘ulamā* waren die Qadsharen nur „weltliche“ Herrscher, mit denen man zwar zusammenarbeiten konnte, die aber keine religiöse Autorität besaßen, weil diese allein in Händen der Religionsgelehrten lag. Dies ist für die weitere religionsgeschichtliche und religionspolitische Entwicklung ein nicht unwesentlicher Faktor. Dadurch beanspruchten die Religionsgelehrten nicht nur das alleinige Sagen in Sachen Orthodoxie, sondern sie versuchten auch, der Politik ihren Stempel aufzudrücken. Da die *‘ulamā* die Kompetenz des „Für-ungläubig-Erklärens“ (*takfīr*), die dem schiitischen Imām zukommt, an sich rissen, konnten sie Missgläubige brandmarken, die dadurch ihren Status als Muslime verloren und zugleich – in Kooperation von *‘ulamā* und Staat – zum Tode verurteilt werden konnten. Opfer der „Exkommunikation“ durch die *‘ulamā* waren im Kreis der schiitischen Gnostiker und Theosophen der Schule von Isfahān zu suchen, weil sie sich selbst der unmittelbaren Erleuchtung und Einsicht in die Geheimnisse Gottes rühmten. In der Mitte des 19. Jahrhunderts entstand so eine oberste theologische Instanz als Hierarchie der Geistlichkeit, die im Wesentlichen bis heute Bestand hat: Ein überragender und anerkannter religiöser Gelehrter kann von den anderen Religionsgelehrten als höchste religiöse Autorität angesehen werden, der man den Zugang zum verborgenen Imām zutraute, dessen bald bevorstehende Wiederkunft man erwartete. Erwähnenswert ist ferner, dass die Religionsgelehrten im 19. Jahrhundert bereits einen nicht unwesentlichen Rückhalt in der Händler- und Bazarschicht hatten, was ihnen sowohl den nötigen finanziellen Rückhalt als auch die Zustimmung eines relativ breiten Bevölkerungsteiles gab. Diese „ökonomische“ Unterstützung der Religion setzt sich bis zur Islamischen Revolution 1978–79 fort, die ebenfalls in Bazarkreisen den ersten starken Rückhalt hatte. Aus solchen Kreisen stammte auch der Bāb.

## 2.2 Das Wirken des Bāb (1819–1850) und die Entstehung der Bābī-Religion

### 2.2.1 „Messiaserwartungen“ im Iran und die Sheikhī-Theologie

Die Vorstellung vom verborgenen Imām und die damit verbundenen chiliastischen Erwartungen spielen für den größeren Rahmen des Auftretens des Bāb eine wichtige Rolle. Besonders hervorzuheben ist dabei jene Strömung, die man nach ihrem Urheber als Sheikhismus bezeichnet. Der im Jahr 1753 geborene Sheikh Ahmad ibn Zain ad-Dīn al Ahsā’ī (vgl. Eschraghi 2004a: 8–13) soll bereits während seiner Kind-

heit zurückgezogen gelebt und mehrere Visionen erlebt haben. Er unterzog sich einer klassischen Ausbildung mit dem Auswendiglernen des Korans und dem Studium der arabischen Grammatik, studierte aber auch Autoren der so genannten Illuminationsphilosophie. Im Jahr 1772 setzte er seine Studien in den schiitischen Zentren des Irak fort, wo er jedoch nur etwa ein Jahr lang blieb. Zwischen 1806 und seinem Tod 1826 lebte er die meiste Zeit in Yazd bzw. Kermānshāh im Iran, unterbrochen von mehrfachen Pilgerfahrten nach Mashhad bzw. Mekka; auf seiner letzten Pilgerreise nach Mekka verstarb er in der Nähe von Medina. Schon zu seinen Lebzeiten genoss er hohe Anerkennung als Gelehrter, wobei er sich – trotz des Vorwurfes mancher Gegner – immer als Vertreter der zwölferschiitischen Orthodoxie verstand. Manche seiner Lehren und Thesen weichen jedoch von der traditionellen theologischen Sichtweise ab, v.a. bei Fragen der leiblichen Auferstehung am Jüngsten Tag, der Himmelfahrt Muhammads und der Stufe der Imāme neigte Ahmad Ahsā’ī zu einer spirituellen Interpretation. Hier war er besonders vom Gedankengut Mullā Sadras (gestorben 1640) und der Schule von Isfahān beeinflusst, die sich auf die Mystiker Ibn ‘Arabī (gestorben 1240) und Suhrawardī (gestorben 1191) stützte, aber auch von esoterischen und diffus-agnostischen Traditionen, die im iranischen Volksglauben Fuß gefasst hatten. Ahmad Ahsā’īs Lehren lassen sich aus einem relativ umfangreichen Schrifttum, das hauptsächlich aus seinem letzten Lebensjahrzehnt stammen dürfte, erkennen.

Eng verbunden mit seinem Lehrer dürfte Sayyid Kāzim ibn Qāsim ar-Rashī ein „Vorzugsschüler“ gewesen sein, der ohne Widerstand nach dem Tod Ahmad Ahsā’īs die Führung der Anhänger übernahm (vgl. Eschraghi 2004a: 21–28). Verschiedene Angaben über sein Geburtsjahr schwanken von 1784 bis 1800; er stammte aus einer Händlerfamilie. Über seine Jugend erzählt man ähnlich wie bei Ahsā’ī, dass er mystisch veranlagt gewesen sein soll und ihm im Traum Fātima erschienen sei, die ihm den Auftrag gegeben habe, zu Ahsā’ī nach Yazd zum Studium zu gehen. Zwischen 1809 und 1814 dürfte Rashī mit Ahsā’ī zusammengetroffen sein, wo er sich schnell zum besten Schüler Ahsā’īs entwickelte. Rashī zeichnete sich dadurch aus, dass er sehr schnell umfangreiches Wissen in den verschiedenen Zweigen der islamischen Theologie erwarb, was ihm innerhalb und außerhalb der Anhängerschaft Ahsā’īs Ansehen brachte. Nach dem Tod seines Lehrers war daher seine Führerschaft unbestritten, jedoch musste er Ahsā’īs und seine eigenen Lehren gegenüber manchen Kreisen des schiitischen Klerus verteidigen; daher umfasst ein Teil seiner Werke apologetische Schreiben, in denen sich Rashī gegen die Vorwürfe, die ihm und Ahsā’ī entgegengebracht wurden, verteidigt. Diskussionspunkte betrafen Ahsā’īs Lehren bezüglich der leiblichen Auferstehung am Jüngsten Tag, die von einigen Mullās in einer Diskussion mit Ahsā’ī im Jahr 1828 in der Stadt Kerbelā

als Häresie betrachtet wurden: Rashtīs Position wurde zwar in diesem Religionsdisput als *takfīr* (Unglaube) erklärt, allerdings hatte er es geschafft, sich so weit zu verteidigen, eventuell unter Ausnutzung des schiitischen Konzepts der *taqīya*, d.h. des Verbergens bzw. Verschleierns der eigenen Ansichten, dass seine Gegner – trotz des *takfīr*-Urteils – nicht weiter gegen ihn vorgehen konnten. Dies hängt damit zusammen, dass den in dieser Auseinandersetzung in Kerbelā beteiligten Mullās die Unterstützung breiter Kreise der schiitischen Gelehrten fehlte. Die Auseinandersetzungen zwischen Rashtī und seinen Gegnern führten aber auch dazu, dass Rashtīs Anhänger ein Solidaritätsgefühl entwickelten, weshalb man sagen kann, dass die Anhänger der Lehren Ahsā'īs und Rashtīs erst unter letzterem zu einer „Schule“, den so genannten Sheikhīs, geworden sind. Diese „Schule“ konnte in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts mehrere schiitische Gelehrte auf ihre Seite bringen, wozu Rashtīs intensive Kontakte zu verschiedenen schiitischen, teilweise auch sunnitischen Persönlichkeiten, beitrugen. Sogar einige Mitglieder der Familie des Shāh schlossen sich den Sheikhīs an. Erfolg und Missgunst hielten sich jedoch die Waage, als Rashtī am 31. Dezember 1843 oder am 1. Januar 1844 in Kerbelā starb.

Aus Rashtīs Schriften wird deutlich, dass er – wie sein Lehrer Ahsā'ī – eine Vorliebe für esoterische Begriffe hatte, was für Muslime außerhalb seiner Schule zu Missverständnis oder Unverständnis führte, teilweise unterstützt durch Rashtīs bewusste Verwendung des *taqīya*-Prinzips, um seine Lehre besser gegen theologische Angriffe schützen zu können. Somit ist Rashtīs Lehre – trotz kleiner Akzentunterschiede – eine direkte Fortführung der Vorstellungen Ahsā'īs, so dass man beide als gemeinsame Gründer des Sheikhismus ansehen darf. Auch die Zeitgenossen sahen diese Lehre als einheitliche Strömung, da sich die Bewegung erst in den Nachfolgediskussionen nach Rashtīs Tod in unterschiedliche Richtungen entfaltete, wodurch Führungsansprüche jeweils mit Interpretation und Weiterentwicklung der Lehre Ahsā'īs und Rashtīs begründet wurden. Bezüglich der Lehrinhalte des Sheikhismus sind lediglich diejenigen hier kurz zu nennen, die Beziehungen zur Bābī-Religion aufweisen. Einerseits kann man auf die komplexe Auferstehungslehre der Sheikhīs hinweisen (vgl. Eschraghi 2004a: 39f.): Der Mensch besteht demnach aus zwei grobstofflichen und zwei feinstofflichen Teilen sowie einer Seele. Beim Tod zerfällt der eine grobstoffliche Teil des Körpers, während der andere als „Astralkörper“ bis zur Auferstehung im Grab bleibt. Der eine feinstoffliche Körper dient der Seele nach dem Tod als Transportmittel in die Zwischenwelt, wo beim Jüngsten Gericht dieser feinstoffliche Körper zerstört wird, wenn sich die Seele mit dem zweiten feinstofflichen Körper und dem im Grab ruhenden Astralkörper zur Auferstehung vereinigt. Der auferstehende Mensch besteht somit aus drei Komponenten, wodurch die Sheikhī-Theologie

gegenüber der schiitischen Mehrheit die leibliche Auferstehung differenziert, ohne jedoch eine vollkommene Spiritualisierung der Auferstehung vorzunehmen. Ein anderer Aspekt der Lehrmeinung der Sheikhīs, die zumindest unter einem Teil der Anhänger en vogue war, war eine „Naherwartung“ des wiederkehrenden Imāms, wobei manche Andeutungen in den Schriften Rashtīs darauf hinweisen, dass er möglicherweise seinen Lehrer Ahsā’ī als Verkörperung dieses Imāms gesehen hat. Allerdings ist dies kaum explizit ausgedrückt, so dass man das Sheikhī-Denken eher in der allgemeinen Erwartung des wiederkehrenden Imāms verorten kann; dadurch bietet der Sheikhismus für einen Teil seiner Anhänger aber zugleich die Basis dafür, dass diese Anhänger sich nach dem Tod Rashtīs der Auslegung der Schia durch den Bāb anschließen konnten (vgl. Eschraghi 2004a: 92f.). Man würde jedoch der komplexen religiösen Erwartungshaltung vor der Mitte des 19. Jahrhunderts nicht völlig gerecht, wenn man die Sheikhī-Erwartung isoliert betrachtet. Es gab in jener Zeit eine Reihe von „Messiaserwartungen“, die teilweise durch den gesellschaftlichen Umbruch im Iran – und an anderen Stellen – aufgrund der beginnenden Moderne hervorgerufen wurden (vgl. Ekbal 1998b). Durch diese Veränderungen erwartete man eine anbrechende „Endzeit“, so dass christliche und jüdische Gruppen sich in Palästina als „heiliges Land“ niederließen. Muslime im Iran griffen nicht nur die Hoffnung der Wiederkehr des zwölften Imāms auf, sondern koppelten solche Erwartungen zum Teil auch mit zoroastrischen Erwartungen; denn zoroastrische apokalyptische Texte rechnen ebenfalls mit dem Kommen eines zukünftigen Retters (Saošyant / Sōšyans). Es überrascht daher nicht, dass Quellen aus der Qadsharen-Zeit eine Fülle von Personen nennen, die als Wanderprediger umherzogen und sich selbst – oder eine kommende Gestalt – als den wiederkehrenden Imām oder als „Tor“ (*bāb*) zum Imām ausgaben, z.B. ein nicht namentlich genannter alter Mann aus Tabrīz, der alle Haus- und Moscheetüren mit dem Kürzel „z 1260“ (*zuhur* = Offenbarung) markierte (vgl. Ekbal 1998b: 172f.). Dies ist das geistige Milieu, in dem Sayyid °Alī Muhammad, der so genannte Bāb, aufgetreten ist.

### 2.2.2 *Sayyid °Alī Muhammad, genannt der Bāb*

Sayyid °Alī Muhammad wurde am 20. Oktober 1819 in eine Kaufmannsfamilie in Shīrāz geboren. Die Zeit bis zu seinem öffentlichen Auftreten lässt sich etwa folgendermaßen zusammenfassen (vgl. Balyuzi 1973: 32–47; Rabbani 2004: 101–107): Er war ein frommer Schiite, der Wallfahrten zu den schiitischen Zentren nach Nadshaf und Kerbelā im Irak unternimmt; dabei studiert er 1840/41 acht Monate lang bei Sayyid Kāzim Rashtī, was auch Rashtīs Nachfolger, Karīm Khān Kermānī, trotz theologischer Differenzen zur Verkündigung des Bāb,

bestätigt (vgl. Lawson 1988: 226). Nach seiner Rückkehr nach Shīrāz im Jahr 1842 heiratet er, wobei der einzige Sohn dieser Ehe noch als Kleinkind im ersten Jahr des öffentlichen Wirkens von °Alī Muhammad stirbt. Aus dieser Zeit stammt ein erster Kommentar zum Koran, der *Tafsīr Sūrat al-Baqara*, der sich auf die beiden ersten Suren bezieht (Lawson 1988: 233ff.; Eschraghi 2005a: 21–25). Dieser Kommentar, den °Alī Muhammad aus Anlass des Todes von Sayyid Kāzim Rashtī verfasst hat, kreist um den Gedanken der spirituellen Führerschaft, wobei der Bāb in seiner Kommentierung den Vorstellungen der Sheikhīs nahesteht. Für die zeitgenössische Schia galten damals als spirituelle Führer v.a. die so genannten vierzehn Heiligen (d.h. Muhammad, Fātima, die zwölf Imāme), unter denen der zwölfte Imām hervorragt. Zugang zu diesen „Heiligen“ ermöglicht der „vollkommene Schiite“. Dabei ist zu sehen, dass sowohl Rashtī als auch der Bāb von ihren Anhängern gerne in diesem Kontext verstanden werden.

Als nach dem Tod Rashtīs seine Anhänger eben diesen geistigen Führer suchen, kommt Mullā Husain Bushrū’ī, ein islamischer Gelehrter, nach Shīrāz, wo er am 22. Mai 1844 mit °Alī Muhammad zusammentrifft. Es ist denkbar, dass Mullā Husain nicht zufällig auf den ihm fremden °Alī Muhammad trifft, sondern möglicherweise den jungen Kaufmann in Shīrāz als Mittler zum erwarteten Imām betrachtet hat. Jedenfalls führt die Begegnung der beiden Männer dazu, dass sich Sayyid °Alī Muhammad noch in der Nacht vom 22. auf den 23. Mai als „Tor (*bāb*) zum kommenden Imām“ bekannt gibt. Der exakte Zeitpunkt dieses Ereignisses wird im persischen *Bayān*, einem Werk des Bāb, mit zwei Stunden und elf Minuten nach Sonnenuntergang angegeben. Der Titel Bāb, den °Alī Muhammad fortan führt, verbindet dieses religiöse Erleben klar mit dem schiitischen Islam, da schon die frühe Zwölferchia diese Bezeichnung als Ehrentitel für den ältesten Schüler des Imām kannte, der sozusagen den Zugang zum Imām für andere ermöglichte. Gleichzeitig macht dieser Titel klar, dass sich °Alī Muhammad in dieser Zeit noch nicht als der verheißene Mahdī ansah. Anschließend an diese Offenbarung schrieb °Alī Muhammad das erste Kapitel seines Werkes *Qayyūm al-Asmā’*, d.h. „der, welcher die Namen zur Auferstehung bringt“ (vgl. Eschraghi 2004a: 169–171; Ders. 2005a: 25–27; Ders. 2005b: 56–65). Dabei handelt es sich um einen allegorischen Kommentar zu der in der Schia äußerst beliebten Sure 12 des Korans, der so genannten Yūsuf-Sure. Entsprechend den 111 Versen der Sure des Korans ist der Text in 111 Kapitel gegliedert, wobei die Niederschrift angeblich in vier Tagen abgeschlossen war, doch sprechen innere Gründe dafür, dass die endgültige Vollendung dieses Werks erst auf der Wallfahrt nach Mekka geschehen ist. Mit der Veröffentlichung dieser Schrift, von der bald zahlreiche Abschriften verbreitet waren, wird der Bāb zum Kristallisationspunkt eines Teils von Rashtīs Anhängern. Die-