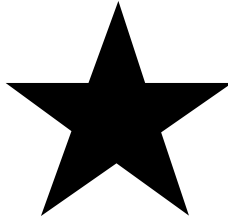


BEITRÄGE ZUM 'IRFÁN-FORUM
Band 6 (2015), Nummer 2

Ulrich Gollmerⁱ

Konzepte kollektiver Heilserwartung

Kirche, Umma, Bahá'í-Gemeinde



ⁱUlrich Gollmer studierte Politische Wissenschaften, Soziologie und Geschichte (M.A.). Über dreißig Jahre wirkte er als Übersetzer, Lektor und Herausgeber im Bahá'í-Verlag. Sein Hauptinteresse gilt der Theologie des Bahá'ítums und dem interreligiösen Dialog. Neuere Veröffentlichungen: Ulrich Gollmer: Das Bahá'ítum im Verhältnis zu anderen Religionen, zu Politik und Gesellschaft, in: Friedmann Eißler/Jürgen Schnare (Hrsg.): Bahai. Religion, Politik und Gesellschaft im interreligiösen Kontext (EZW-Texte 233), Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 2014, S. 74–101 und Ulrich Gollmer: Bahá'í-Religion und Menschenrechte, in: Thomas Schirmacher/Max Klingberg (Hrsg.): Jahrbuch Religionsfreiheit 2016, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2014, S. 133–150, URL: http://www.ead.de/fileadmin/daten/dokumente/arbeitskreis_religionsfreiheit/JahrbuchRF2016.pdf. Für weitere Texte und Übersetzungen siehe: <http://www.bahaitum.de/> © Ulrich Gollmer 2015. Udo Schaefer, Armin Eschraghi, Gerald Keil und Claudia Gollmer danke ich für zahlreiche Hinweise und eine intensive Diskussion der angesprochenen Themen.

Zusammenfassung

Wer gehört zur Gemeinde, wie ist deren Selbstverständnis, wie das Verhältnis des einzelnen zu ihr? Aber auch umgekehrt: wie das Verhältnis von Gemeinde und Gemeindeinstitutionen zum einzelnen Gläubigen? Sind persönliches Heil und Gemeindezugehörigkeit verknüpft? Gibt es eine Beziehung zwischen Gemeinde und dem Heil der Menschheit? Es liegt nahe, sich mit diesen Fragen an die Schrift zu wenden. Doch wie sind die Texte zu verstehen? Zu meinen, dass sie uns unmittelbar eindeutige Antworten bieten, ist naiv: Worauf bezieht sich eine Schriftaussage? Was ist ihr Anlass, welcher Problemkreis wurde angesprochen? Und: entspricht dies dem Vorverständnis, mit dem der Text gelesen wird? Wie sieht dieses Vorverständnis aus und woher kommt es? – Will man den Text zum Sprechen bringen, dann muss man Hintergründe und mögliche Reichweiten einbringen und so die Fragen präzisieren – mit anderen Worten: sie aus historischem Kontext heraus stellen.

Abstract

Who belongs to the community? What is the self-perception of the community, and what is the relationship of the individual to it? Also vice versa: what is the relationship of the community and its institutions to the individual believer? Is there an interrelationship between personal salvation and community membership, or between the community and the salvation of humanity? It seems natural to approach the writings with such questions. Yet how are the sacred texts to be understood? It would be naive to expect them to provide us with clear-cut answers on demand: To what does a given scriptural utterance refer? On what occasion was it expressed, and what issue was being addressed? And: does this utterance harmonize with the preconceptions which the reader brings to bear on it? Just what are these preconceptions, and where do they come from? — In order to let the text speak for itself, it is necessary to formulate the questions more precisely, taking background information and its ramifications into account — in other words, to pose them from the perspective of their historical context.

Inhaltsverzeichnis

1 Der Ausgangspunkt: Wer gehört zur Gemeinde?	43
2 Traditionelle Formen kollektiver Heilserwartung	48
2.1 Machtansprüche	51
2.2 Schutz, Heil, Heilssicherheit, Erlösung, Rechtleitung	60
2.3 Der spezielle Fall der Schia	78
3 Die Neujustierung des Religionsdiskurses im Bahá'ítum	80
3.1 Gläubige und Gemeinde in der Schrift	98
3.2 Zurück zur Ausgangsfrage: Heilsrelevanz der Gemeindemitgliedschaft	104
4 Addendum: Gemeindekonzepte in der Bahá'í-Sekundärliteratur	108
5 Literatur	126

1 Der Ausgangspunkt: Wer gehört zur Gemeinde?

Unlängst fand ich im Internet folgende Frage: „Letztens habe ich den ersten Ruhi-Kurs begonnen und da meinte meine Tutorin, dass man mit dem Entzug der administrativen Rechte offiziell kein Bahai mehr ist. Stimmt es, dass man dann kein Bahai mehr ist oder meint sie damit lediglich, dass man ... nur seine Rechte verliert, aber immer noch Bahai ist?“ Und dazu: „Das wäre ja sehr krass. Es würden also Menschen darüber entscheiden, ob ich noch an Gottes Religion teilnehmen darf? Kann ich mir eigentlich nicht vorstellen.“¹

Konsultiert man zu dieser Frage den Leitfaden für Geistige Räte in den beiden letzten Versionen von 1984 und 2004, dann finden sich folgende interessante Unterschiede: 1984 sind „Bahá'í ohne administrative Rechte ... ebenfalls Mitglieder der Gemeinde.“ Sie werden „lediglich von der Wahlliste ... gestrichen. ... Zu Feiertagen und allen öffentlichen Bahá'í-Veranstaltungen“ sind sie ausdrücklich „willkommen, auch der persönliche Kontakt mit ihnen sollte keinesfalls eingeschränkt werden.“² 2004 liest sich das deutlich anders. In dieser Neuauflage des Handbuchs gelten Bahá'í ohne administrative Rechte jetzt ausdrücklich „*nicht* als Mitglieder der Gemeinde“.³ Auch bei den weiteren Aussagen ist eine Verschärfung unverkennbar: An öffentlichen Veranstaltungen, „die Nicht-Bahá'í offen stehen“, sind sie zwar nicht mehr ausdrücklich willkommen, „können“ aber noch „teilnehmen“; und „auch der persönliche Kontakt mit ihnen braucht nicht eingeschränkt zu werden“.⁴

¹Online-Diskussion unter dem Thema „Administrative Rechte“, 2010, URL: <http://www.geistigenahrung.org/ftopic67523-15.html>.

²Handbuch für Geistige Räte, Hofheim: Nationaler Geistiger Rat der Bahá'í in Deutschland, 1984, §§4.1.1.4f.

³Hervorhebung U.G.

⁴Handbuch für Geistige Räte, Hofheim: Nationaler Geistiger Rat der Bahá'í in Deutschland, 2004, §4.1.1.4.

1984

Bahá'í ohne administrative Rechte *sind* ebenfalls *Mitglieder der Gemeinde*. Sie dürfen jedoch nicht die Neunzehntagefeste oder andere interne Bahá'í-Veranstaltungen besuchen, können nicht für den Bahá'í-Fonds spenden und erhalten keine internen Mitteilungsblätter... Zu Bahá'í-Feiertagen und zu allen anderen öffentlichen Veranstaltungen *sind* sie *willkommen*, auch *der persönliche Kontakt* mit ihnen *sollte keinesfalls eingeschränkt werden*.

2004

Bahá'í ohne administrative Rechte Sie gelten *nicht* als *Mitglieder der Gemeinde*. Sie dürfen nicht die Neunzehntagefeste oder andere interne Bahá'í-Veranstaltungen besuchen, können nicht für den Bahá'í-Fonds spenden und erhalten keine internen Mitteilungsblätter. ... *Sie können* an Bahá'í-Feiertagen *teilnehmen*; auch der persönliche *Kontakt* mit ihnen *braucht nicht eingeschränkt* zu werden.

Liest man diese Aussagen vor der Folie klassischer religionssoziologischer Kriterien für die Zuordnung zu „Kirche“ oder „Sekte“, dann hat sich die deutsche Bahá'í-Gemeinde von 1984 bis 2004 in diesem Merkmal deutlich von einem kirchenähnlichen zu einem sektenähnlichen Gebilde gewandelt.

Doch dies will ich hier nicht weiter vertiefen. Stattdessen interessiert mich die Frage nach dem zugrundeliegenden Gemeindeverständnis. Was heißt es denn, Mitglied der Bahá'í-Gemeinde zu sein? Ist denn die Gemeindemitgliedschaft gleichbedeutend damit, ein Gläubiger zu sein? Oder ist die Gemeindemitgliedschaft bloß äußerlich, nur von formalem Interesse? Und damit: Ist die Mitgliedschaft in der Gemeinde in irgendeiner Weise heilsrelevant? Und falls ja, in Bezug auf was? Etwa für das individuelle Heil des Einzelnen? Und dann: wie und inwieweit? Oder etwa für das Heil der Menschheit? Und auch in diesem Fall: wie und inwieweit? Was aber heißt

das wiederum für den Einzelnen? Hat dies Einfluss auf sein individuelles Heil?

Für die Annahme, dass es sich bei der Gemeindemitgliedschaft lediglich um ein administratives, bloß formales Merkmal handelt, könnte die folgende Aussage des Universalen Hauses der Gerechtigkeit sprechen, die sich ebenfalls im Handbuch 2004 findet: „Die Annahme des Glaubens ist der freiwillige Akt eines Einzelnen... Genauso ist es einem Bahá'í freigestellt, den Glauben aus freien Stücken zu verlassen.“⁵ Andererseits findet sich an anderer – früherer – Stelle die Aussage: „Ein Bahá'í, der an Bahá'u'lláh glaubt, kann nicht aus der Bahá'í-Gemeinde austreten.“⁶ Damit sind zumindest Glaube und Gemeindezugehörigkeit ausdrücklich verbunden. Dies wird durch folgende Feststellung im Handbuch 2004 weiter unterstrichen: „...die Aussage, dass jemand aus der Bahá'í-Gemeinde, nicht aber aus dem Glauben austreten möchte, [ist] in sich widersprüchlich. Die Bahá'í-Gemeinde muss in ihrem wahren Licht gesehen werden. Die Notwendigkeit ihrer Existenz als ein untrennbarer Bestandteil des Glaubens selbst erklärt sich aus der festgelegten Absicht der Offenbarung Bahá'u'lláhs, eine Göttliche Zivilisation hervorzubringen.“⁷ Damit wird die Gemeindemitgliedschaft zum „untrennbaren Bestandteil des Glaubens“ erklärt⁸ und zudem verbunden mit dem eschatologischen Heilsversprechen Bahá'u'lláhs an die Menschheit.

Offenbar gibt es demnach im Verständnis des Universalen Hauses der Gerechtigkeit eine Verbindung zwischen Glauben, Gemeindezugehörigkeit und dem von Gott vorgesehenen gesellschaftlichen Entwicklungsziel der Menschheit. Weiterhin völlig offen ist aber die Art

⁵Universales Haus der Gerechtigkeit: Brief vom 4. 4. 2001.

⁶Universales Haus der Gerechtigkeit: Brief vom 8. 7. 1970.

⁷Universales Haus der Gerechtigkeit: Brief (4. 4. 2001) (wie Anm. 5).

⁸Konsequent weitergedacht, führt dies zu weiteren Fragen (denen ich an dieser Stelle jedoch nicht nachgehen möchte), so etwa: Wie steht es um jemanden, der an Bahá'u'lláh glaubt und sich zu ihm bekennt, der Gemeinde aber nie beigetreten ist?

oder Natur dieser Verbindung. Auch unsere weiterreichenden Fragen sind nach wie vor nicht geklärt.

Die in der Gemeinde vorherrschende Erwartung ist, dass man sich mit all diesen Fragen unmittelbar an die Schrift wendet. Doch bereits ein kursorisches Überfliegen der Texte zeigt, dass die Erwartung rascher und – vor allem! – eindeutiger Antworten recht naiv ist. Schließlich geht es gerade nicht darum, das eigene Vorverständnis in den Text hineinzulesen. Genau das ist bei einer derartigen Herangehensweise geradezu unvermeidlich: Man liest den Text unter der Prämisse der eigenen Vorstellungen. Es scheint mir deshalb angebracht, einen Schritt zwischenzuschalten: Will man den Text in diesen Fragen zum Sprechen bringen, dann muss man die Fragen präzisieren, Hintergründe und mögliche Reichweiten einbringen – mit anderen Worten: sie in ihrem historischen Kontext verstehen. Wie wurden die uns beschäftigenden Fragen in den Vorgängerreligionen gesehen, und wie haben sie sich dort entwickelt? Wie antwortet die Schrift auf diese historischen Erfahrungen? Man kann die Schrift verstehen als aktuellen Beitrag in einem jahrtausendealten Diskurs zwischen Offenbarung und menschlichem Respons darauf. Zwei Schwerpunkte interessieren dabei besonders: Die Entwicklungen der jeweiligen Gemeinden in ihren ersten Jahrhunderten und diejenigen Aspekte der Gemeindevorstellungen, die im Bewusstsein noch fortdauern. Auch wenn all dies im Rahmen dieses Beitrags nur angerissen werden kann: Der Blick in die Vergangenheit eröffnet die Möglichkeit, aktuelle Entwicklungen besser einzuordnen.⁹

⁹„Die Überlegenheit der Gegenwart im Verhältnis zur Vergangenheit besteht darin, daß die Gegenwart vielerlei als Modell übernehmen und sich aneignen kann, was in der Vergangenheit bereits erprobt und als nützlich bewiesen wurde; darüber hinaus kann die Gegenwart ihre eigenen Neuentdeckungen machen und mit diesen ihr wertvolles Erbe mehren. Es leuchtet ein, daß die Errungenschaften und Erfahrungen der Vergangenheit für die Gegenwart bekannt und verfügbar sind, während die der Gegenwart eigentümlichen Entdeckungen der Vergangenheit unbekannt waren. Dies setzt voraus, daß sich das nachfolgende Geschlecht aus fähigen Persönlichkei-

Es ist gewiss kein soziales und religiöses Vakuum, in dem sich die Bahá'í-Gemeinde entwickelt hat. Bahá'u'lláh erschien in einer Welt, in der religiöse Gemeinschaften, Gemeinden und entsprechende Gemeindevorstellungen fest verwurzelt waren. Wir alle entstammen bestimmten Gemeindefraditionen, die wir bewusst oder unbewusst transportieren oder gegen die wir uns – bisweilen vehement – abgrenzen. Dies – Erfahrungsschatz und Prokrustesbett zugleich – prägt auch unser Verständnis und unsere Wahrnehmung der Bahá'í-Gemeinde. In einem ersten Schritt möchte ich zunächst einige dieser Vorverständnisse und deren Folgerungen skizzieren. Bereits auf dieser Ebene der Untersuchung lassen sich dabei einige Eckpunkte traditioneller Gemeindevorstellungen mit dem Zeugnis der [Bahá'í-]Schrift in Beziehung setzen.

Dabei möchte ich aber nicht stehen bleiben. Mit dem aus der historisch/systematischen Vergegenwärtigung von Gemeindefraditionen geschärften Blick suche ich in einem zweiten Schritt die Schrift für unsere Fragestellung systematisch aufzuschlüsseln und zu klassifizieren. Methodischer Ausgangspunkt dabei ist das *close reading* der Schriftzeugnisse,¹⁰ insbesondere der Texte Bahá'u'lláhs als tragendem Grund, sowie der Erläuterungen 'Abdu'l-Bahás und Shoghi Effendis, wo diese thematisch relevant erscheinen. Der Rückbezug auf die Ergebnisse der historisch/systematischen Untersu-

ten zusammensetzt. Wieviele Nachkommen haben andererseits jeden Tropfen von dem unermeßlichen Meer an Erkenntnis vermissen lassen, das ihre Vorfahren besessen hatten!“ ('Abdu'l-Bahá: Das Geheimnis Göttlicher Kultur, Oberkalbach: Bahá'í-Verlag, 1973, S. 102)

¹⁰Dieses *genaue Lesen* impliziert zunächst, den Text als Text in allen seinen Aspekten, Einzelheiten und Eigenarten ernst zu nehmen, mit anderen Worten, präzise und nachhaltig zu fragen: Was genau steht denn da? Vgl. dazu etwa: Joachim Rickes: Das ungenaue Lesen der gegenwärtigen Germanistik. Ein Plädoyer für das scheinbar Selbstverständliche: Close Reading, in: Volker Ladenthin/Joachim Rickes (Hrsg.): Sprachferne und Textnähe. Über das Unbehagen an der gegenwärtigen Lektürepraxis in Schulen und Hochschulen, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004, S. 9–24.

chung erlaubt dann, die *Textaussage* differenzierter und gleichzeitig schärfer zu fassen: Welche möglichen Bedeutungen/Bedeutungsspektren haben die Aussagen der Schrift? Wie antworten sie auf traditionelle Konzeptionen, greifen diese ggf. auf oder setzen sich ausdrücklich von ihnen ab? Welche Schwerpunkte lassen sich der Schrift entnehmen?

Um das Selbstverständliche ausdrücklich zu sagen: Was ich hier vortrage, ist eine Momentaufnahme in einem längeren Forschungsprojekt. Es ist unausweichlich subjektiv – wie alles menschliche Streben nach Erkenntnis. Und es ist notwendig immer vorläufig, *work in progress*. Man könnte sagen, ich missbrauche – oder auch: ich brauche, benötige – Sie, meine Zuhörer, zweifach: als hörendes Gegenüber, an das ich mich wende und zu dem ich meine Gedanken formulieren kann und als antwortendes, kritisch nachfragendes und einwendendes Gegenüber, das mir hilft, Schwächen oder Fehlschlüsse zu erkennen.

2 Traditionelle Formen kollektiver Heilserwartung

Zunächst ließe sich fragen: Warum bedarf es überhaupt der Vergemeinschaftung im Glauben? Ist nicht gerade im Bahá'ítum der Mensch unmittelbar zu Gott bzw. Seiner Manifestation?¹¹ Warum genügt es nicht, dass je-

¹¹„Jeder Mensch [ist] aus sich selbst heraus fähig ..., die Schönheit Gottes ... wahrzunehmen. Wäre ihm keine solche Fähigkeit verliehen, wie könnte er dann für sein Versagen zur Rechenschaft gezogen werden? ... Denn der Glaube eines Menschen kann nur von ihm selbst abhängen.“ (neu: „Jeder Mensch [ist] aus sich selbst heraus fähig ..., die Schönheit Gottes ... zu erkennen. Wie könnte er sonst für sein Versagen zur Rechenschaft gezogen werden? ... Denn der Glaube eines Menschen hängt von niemandem ab als allein von ihm selbst.“) (Bahá'u'lláh: Ährenlese. Eine Auswahl aus den Schriften Bahá'u'lláhs, zusammengestellt und ins Englische übertragen von Shoghi Effendi, hrsg. v. Shoghi Effendi, 7. rev. Aufl., Hofheim: Bahá'í-Verlag, 2012, §75,1)

der Gläubige dem Göttlichen unmittelbar gegenübertritt? Darauf lässt sich unterschiedlich antworten. Zunächst ohne jede religiöse Begründung: Menschen sind offenkundig soziale Wesen, bedürfen für ihr Überleben der Gemeinschaft mit anderen. Wenn ein religiöses Bewusstsein offenbar doch zum Menschen gehört, dann liegt es nahe, dass dies auch soziale Gestalt annimmt. Ein gemeinsamer Kult, gemeinsame Vorstellungen über die Entstehung der Welt und den Platz des Menschen in ihr, über Mächte, die in der Welt wirken, über ihnen genehme Verhaltensweisen und soziale Ordnungen, generell: über die Beziehung des Menschen zu ihnen, waren offenbar seit je ein wichtiger Faktor traditioneller menschlicher Gemeinschaften. Insofern geht die Gemeinschaft im Glauben historisch dem individuellen Glauben voraus.

Ausgehend vom Offenbarungsverständnis, wie es den nahöstlichen Religionen gemeinsam ist, lässt sich hinzufügen: Offenbarung ist ein (punktuell) historisches Ereignis und als solches nicht ständig unmittelbar verfügbar. In der unmittelbaren Gegenwart des Offenbarungsträgers verblasst für den Gläubigen jeder sonstige Bezug. Aber jeder, der nicht in dieser zeitlichen (und räumlichen) Unmittelbarkeit lebt, braucht die Vermittlung durch andere, wenn er Zugang zu den Worten, Lehren, Heilstaten des Offenbarungsträgers haben will. Wer sonst als die Gemeinschaft der Gläubigen hätte das Interesse und die Motivation, diese Inhalte zu bewahren und zu tradieren? Wo Offenbarung über Zeit, dauerhaft das Leben der Menschen beeinflussen, gar prägen soll, bedarf es eines generationsübergreifenden sozialen Rahmens, einer Gemeinde.¹²

Dies gilt selbst da, wo die Gläubigen, überwältigt von der Gegenwart der Heilsgestalt, zunächst in fiebrhafter apokalyptischer Erwartung stehen, die Wiederkunft des

¹²Dies gilt insbesondere für die kulturelle Durchdringung einer Gesellschaft durch die Religion. Bachs Kantaten etwa wären ohne eine jahrhundertelange Gemeindefradition nicht denkbar.

Heilsträgers, Weltende und Endgericht, die finale göttliche Abrechnung, die Scheidung zwischen Erwählten und Verworfenen, das Reich Gottes auf Erden zunächst noch in ihrer Lebenszeit erwarten. Bleiben die Erwartungen (Parusie, Endgericht usw.) aus, dann zerstreut sich entweder das Häuflein der Gläubigen, verliert sich in der Geschichte – oder aber es bildet eine Gemeinde mit Institutionen, die Dauer anstreben, damit auch ein dezidiertes (und in Grenzen durchaus unverzichtbares) Eigeninteresse entwickeln. So stellt Alfred Loisy ohne jegliche Polemik (die ihm gleichwohl zumeist unterstellt wird) fest: „Jesus hatte das Reich angekündigt, und dafür ist die Kirche gekommen.“¹³

Nun sind soziale Gemeinschaften von Menschen – unabhängig davon von wem und wozu sie gestiftet sind – genau das: Gemeinschaften von Menschen. Religiöse Gemeinden sind da keine Ausnahme. Und genau das stellt sie vor ein Problem: Die Erwartungen, die von den Gläubigen an die Gemeinde herangetragen werden, sind übermenschlich. Wird die Diskrepanz zwischen Erwartung und sozialer Realität verdrängt oder bewusst verschleiert und geleugnet, dann nisten sich Realitätsverlust, Doppelmoral, Heuchelei und Zynismus in der Gemeinde ein.

Es ist deshalb unumgänglich, sich die Erwartungen und Ansprüche zu vergegenwärtigen, die mit den traditionellen Gemeinden verbunden sind, denen wir entstammen. Die wesentlichen Motive und Versprechen sind: Schutz (Trost/Bewahrung), Erwählung/Heil und Sieg/Beherrschung – dies wird teils handgreiflich irdisch, teils pneumatisch-spirituell verstanden. Das Mit-

¹³Das Zitat geht weiter: „Sie kam und erweiterte die Form des Evangeliums, die unmöglich erhalten werden konnte, wie sie war, seitdem Jesu Aufgabe mit dem Leiden abgeschlossen war... Die Perspektive des Reiches hat sich erweitert und verändert, die seiner endgültigen Ankunft ist zurückgetreten, aber der Zweck des Evangeliums ist der Zweck der Kirche geblieben.“ (Alfred Loisy: *Evangelium und Kirche*. Autorisierte Übersetzung nach der zweiten vermehrten, bisher unveröffentlichten Ausgabe des Originals von Joh. Griere-Becker, München: Kirchheim, 1904, S. 112ff)

tel, dies zu erreichen, der Weg dahin, geht über Gnade (resp. Gnadenvermittlung) und/oder Rechtleitung. Darüber versprechen sich die Gläubigen Sicherheit in diesen Anliegen. Gleichzeitig sind diese Bedürfnisse instrumentalisiert: wer Schutz oder Heil erhofft und erwartet, unterwirft sich willig dem, der verspricht, dies zu gewährleisten. Und wer Teilhabe an Sieg und Beherrschung verspricht, dem folgt man gern. (Beispiel: Mahdiprätendenten in der islamischen Geschichte)

2.1 Machtansprüche

Beginnen wir mit dem letzten Stichwort: Machtansprüche – (End-)Sieg, Dominanz, Beherrschung, irdische Macht (auch wenn in der Lebenswirklichkeit die Übergänge zwischen Schutz und Beherrschung fließend sind).

In zahlreichen Stellen der hebräischen Bibel verleiht Gott seinem Volk den Sieg gegen dessen Feinde.¹⁴ Im zeitgenössischen Umfeld ist das nicht überraschend, der Gott einer Volksgruppe, einer Dynastie ist immer Parteigänger, Kombattant. Im Falle eines Siegs wird ihm geopfert und gehuldigt, im Falle einer Niederlage droht er, wie ein glückloser Herrscher, den Rückhalt zu verlieren. Dem ist im Falle des Gottes Israels nicht so: Israel lernt allmählich, seinen Gott als den Gott aller Völker zu verstehen, der Herr der Geschichte und der Herr aller Menschen, der souverän über Sieg oder Niederlage entscheidet. Ein Gott, in dessen Macht es liegt, auch sein erwähltes Volk zu strafen. Und der dennoch, auch in Niederlage, in Exil und Sklaverei zu seinem Volk hält und verspricht, es zu führen.¹⁵ Der endgültige Sieg wird vertagt, eschatologisiert: Der Herr verspricht, dass einst sein Volk über alle Völker obsiegen wird.¹⁶

¹⁴Etwas 4. Mose 26, Josua 6;8; 10-12, 1. Samuel 17.

¹⁵Jan Assmann hat dafür den Begriff „Monotheismus der Treue“ geprägt (Jan Assmann: *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München: Beck, 2015).

¹⁶Etwas Micha 5,2-5,6-8,14: „Indes lässt er sie plagen bis auf die Zeit, dass die, welche gebären soll, geboren hat. Da wird dann der Rest

Irdische Herrschaftsansprüche sind in den Evangelien des Neuen Testaments nicht zu finden. Doch spätestens mit Konstantins Vision des Kreuzes und dem damit verbundenen Versprechen „*in hoc signo vinces*“¹⁷ ist die Verbindung zwischen Rechtgläubigkeit und politisch-militärischer Dominanz auch im Christentum gegeben. Drei Jahrhunderte lang hatte man selbst den Militärdienst abgelehnt.¹⁸ Soldaten, die sich zum Christentum bekannten, waren in der Gemeinde allenfalls geduldet worden. Dann die Wende: 314 bedroht die Synode von Arles jeden Soldaten mit Exkommunikation, der seine Waffen niederlegt oder dem christlichen Kaiser den Dienst versagt.¹⁹ Jörg Lauster bringt das Paradoxe dieser Entwicklung auf den Punkt: „Es war der Sieg in einer Schlacht, durch den sich für die Religion der Liebe das Tor zur Weltgeschichte öffnete.“²⁰ Im Namen Gottes werden über Jahrhunderte „gerechte Kriege“ geführt,

seiner Brüder wiederkommen zu den Söhnen Israel. Er aber wird auftreten und weiden in der Kraft des Herrn und in der Macht des Namens des Herrn, seines Gottes. Und sie werden sicher wohnen; denn er wird zur selben Zeit herrlich werden, so weit die Welt ist. Und er wird der Friede sein. ... Und es werden die Übriggebliebenen aus Jakob unter vielen Völkern sein wie Tau vom Herrn, wie Regen aufs Gras... Ja, die Übriggebliebenen aus Jakob werden unter den Heiden inmitten vieler Völker sein wie ein Löwe unter den Tieren im Walde, wie ein junger Löwe unter einer Herde Schafe, dem niemand wehren kann, wenn er einbricht, zertritt und zerreißt. Denn deine Hand wird siegen gegen alle deine Widersacher, dass alle deine Feinde ausgerottet werden. ... Und ich will mit Grimm und Zorn Vergeltung üben an allen Völkern, die nicht gehorchen wollen.“

¹⁷ „Unter diesem Zeichen wirst du siegen“; 312 vor der Schlacht bei der Milvinischen Brücke gegen seinen Rivalen Maxentius.

¹⁸Nach der *Traditio apostolica* (Anfang des 3. Jahrhunderts) wird ein Gläubiger, der aus freien Stücken Soldat wird, exkommuniziert, da er mit diesem Schritt „Gott schmäht“ (Kapitel 16,11).

¹⁹Jörg Lauster: *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*, München: Beck, 2014, S. 110.

²⁰ebd., S. 92. Lauster verweist auch auf die Parallele bei der späteren Christianisierung des Frankenreichs. Um 498 lässt sich der Frankenkönig Chlodwig taufen, nachdem er zuvor in einer Schlacht gegen die Alemannen in bedrängter Lage dies für den Fall seines Siegs gelobt hatte: „... es führt ... kein Weg daran vorbei: Die beiden folgenreichsten Bekehrungen der Christentumsgeschichte haben da-

„Ungläubige“ werden unterworfen, versklavt, zwangsbekehrt, „Ketzer“ verfolgt und ausgerottet. Das *Deus lo vult* („Gott will es“) auf der Synode von Clermont am 27. November 1095 bildet den Auftakt zum ersten Kreuzzug (1096–1099).

Zwischen 413 und 426 verfasste Augustinus *De civitate Dei*, wo er den „Staat Gottes“²¹ mit der Kirche gleichsetzt, während der weltliche Staat (die *civitas terrena*) einerseits unumgängliche Ordnungsmacht ist, andererseits das Gegenbild zur *civitas dei*, die *civitas diaboli*. 494 formulierte Papst Gelasius I. erstmals die Zweischwerterlehre²² und stellte damit der weltlichen *potestas* die kirchliche/bischöfliche *auctoritas* gegenüber, der Macht „zu binden und zu lösen“, d.h. die Macht über die Sünden der Menschen. Die Bulle *Unam Sanctam* (Eine heilige [Kirche])²³ von 1302 durch Papst Bonifatius VIII. stellt dann den Gipfelpunkt des irdischen Machtanspruchs von Papst und Kirche dar: Alle Gewalt kommt von Gott.²⁴ Das geistliche Schwert hat Gott der dem Papst unterstehenden Kirche direkt übergeben; das weltliche Schwert verleiht der Papst den irdischen Herrschern, die es im Namen der Kirche und unter deren Aufsicht führen. Kirche und Papst dagegen sind allein Gott rechenschaftspflichtig und untertan: „So erklären wir denn, dass alle menschliche Kreatur bei Verlust ihrer Seelen Seligkeit

mit zu tun, dass der christliche Gott als der stärkere Kriegsgott verehrt wurde.“ (ebd., S. 138)

²¹Bisweilen auch *civitas caelestis* genannt.

²²In Auslegung von Lukas 22,38: „Sie sprachen aber: Herr, siehe, hier sind zwei Schwerter. Er aber sprach zu ihnen: Es ist genug.“ (*At illi dixerunt Domine ecce gladii duo hic at ille dixit eis satis est.*)

²³Bonifacius VIII.: *Unam sanctam*. 18 novembris 1302, in: Wikimedia Foundation (Hrsg.): Wikisource, 2017, URL: https://la.wikisource.org/wiki/Unam_sanctam.

²⁴„Oporet autem gladium esse sub gladio, et temporalem auctoritatem spirituali subjici potestati. Nam cum dicat Apostolus: Non est potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt [Rom. 13:1], non autem ordinatae essent, nisi gladius esset sub gladio, et tanquam inferior reduceretur per alium in supremam.“

untertan sein muss dem Papst in Rom...“²⁵ Auch die Reformation ist kein Weg zurück in die Macht- und Gewaltlosigkeit: Für die Prädestinationslehre Calvins etwa ist der irdische Erfolg der Beleg göttlicher Erwählung.

Auch im Islam werden die rasche Ausbreitung und militärische Dominanz der ersten Jahrhunderte als wirkungsgeschichtlicher Beweis dafür verstanden, dass er die wahre Religion Gottes ist. Die klassische (traditionelle) muslimische Historiographie und Rechtswissenschaft (فقه *fiqh*) unterscheidet klar zwischen dem Gebiet, in dem der Islam herrscht, als *dār al-islām* (دار الإسلام), dem „Haus des Islams“ – oder „Haus des Friedens“ – und der übrigen Welt, dem „Haus des Unglaubens“ (دار الكفر *dār al-kufr*), das zugleich das „Haus des Kriegs“ (دار الحرب *dār al-harb*) ist. Mit letzterem kann es keinen dauerhaften Frieden geben, allenfalls einen zeitweiligen Waffenstillstand (هدنة *hudna*). Die „Anstrengung auf dem Pfade Gottes“ (الجهاد في سبيل الله *al-jihādu fī sabīli Llāh*) wird in diesem Kontext vorwiegend militärisch verstanden – und das durchaus nicht nur defensiv: In der muslimischen Historiographie wird die Ausbreitung des Islam durch die Eroberungen der ersten Jahrhunderte als *futūḥ al-buldān* (فتوح البلدان)²⁶, als (wörtlich) „Eröffnung“²⁷ der Länder“ bezeichnet.²⁸ Angehörige der „Völker des Bu-

²⁵ „Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis.“ So der Schlusssatz der Bulle.

²⁶ Von *fath* (فتح), Eroberung, Sieg, Triumph, Eröffnung, Anfang, Beginn, pl. *futūḥ* (فتوح; auch: Göttliche Gnade) und *futūḥāt* (فتوحات).

²⁷ Im Arabischen steht der Begriff im Plural.

²⁸ „Die Gesamtheit der Eroberungen werden normalerweise als *fath*, *futūḥ* bezeichnet. Andererseits ist *galaba* [غلبه *ghalaba* = erobern, überwinden] der übliche Ausdruck für die Eroberung oder Wiedereinnahme muslimischer Gebiete durch nichtmuslimische Armeen. Hinter diesem Sprachgebrauch steckt deutlich greifbar der Gedanke, dass der muslimische Vorstoß rechtmäßig und legitim, während das Zurückweichen von Muslimen vor Rückeroberungen durch Ungläubige folglich illegitim sei. ... Wenn die muslimische Macht vorrückt, handelt es sich daher um eine Öffnung oder Befreiung...“ (Bernhard Lewis: Die politische Sprache des Islam, hrsg. v. Martin

ches“ (أهل الكتاب *ahl al-kitāb*) dürfen im *dār al-islām* leben, allerdings als Bürger zweiter Klasse, als „Schutzbefohlene“ (ذمّمي *dhimmi*)²⁹, die politisch und in Rechtsfragen nicht gleichgestellt und zur Zahlung einer Kopfsteuer (جزية *jizya*) verpflichtet sind. Die ideale Gesellschaft besteht in der Fusion von Religion und Herrschaft, *dīn wa daula* (دين و دولة)³⁰. Die Zugehörigkeit zur *umma* (أمة), der „besten Gemeinschaft“³¹ ist eine durchaus praktische „Erwählung“, die eine politisch-soziale Hierarchie begründet. Der politisch-wirtschaftliche Niedergang der islamischen Welt gegenüber dem Westen, spätestens seit dem 18. Jahrhundert, wird deshalb von vielen Muslimen immer noch als widernatürlich, oft als Ergebnis einer weltweiten Verschwörung gegen den „wahren Glauben“ empfunden.³²

Blickt man auf die Bahá'í-Gemeinde, dann sieht man, dass dort der Gedanke des Wirkungsbeweises³³ nicht

Bauer/Otto Kallscheuer, übers. v. Susanne Enderwitz, Berlin: Rotbuch, 1991, S. 159).

²⁹Von ذمّة *dhimma*, (vertraglicher) Schutz, Obhut, Garantie, Zahlungsverpflichtung.

³⁰Allerdings ist der Slogan *al-Islām dīn wa daula* vor dem 19. Jahrhundert wohl gar nicht zu belegen: „Er ist selber ein Produkt der Moderne, und es ist zu fragen, ob er tatsächlich historisch begründet ist und nicht bloß ein Idealbild oder das Postulat einer bestimmten modernen Ideologie darstellt.“ (Heinz Halm: Islamisches Rechts- und Staatsverständnis. Islam und Staatsgewalt, in: *Damals* 3 [2002], S. 30–35). Siehe auch Thomas Bauer: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011, S. 192ff.

³¹*Koran* 3:110: „Ihr (Gläubigen) seid die beste Gemeinschaft [كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ] *kuntum khāira ummatin*], die unter den Menschen entstanden ist. Ihr gebietet, was recht ist, verbietet, was verwerflich ist, und glaubt an Gott.“

³²Vgl. etwa Hamed Abdel-Samad: *Der Untergang der islamischen Welt. Eine Prognose*, München: Droemer, 2010; Abdelwahab Meddeb: *Die Krankheit des Islam*, übers. v. Beate Thill/Hans Thill, Heidelberg: Wunderhorn, 2002 und Bassam Tibi: *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*, Frankfurt: Suhrkamp, 1985.

³³D. h. die Verknüpfung von „Wahrheit“ und sichtbarem/messbarem Erfolg.

völlig fremd ist: Erwartet wird durchaus der irdische Erfolg – zumindest der Lehrbemühungen. Stellt sich dieser nicht in dem erwarteten Maße ein – siehe etwa den „Beitritt in Scharen“ –, dann zeigt sich in der Folge ein gewisser nervöser Aktionismus.

Der Gedanke des Wirkungsbeweises ist nicht die einzige Übernahme älterer Konzepte: In der Gemeinde finden sich auch Vorstellungen der Einheit von Religion und Staat. Mit den oben angesprochenen mittelalterlichen Kirchenkonzepten und der politischen Theologie des Imamats (dazu später mehr) gemeinsam ist die Erwartung, dass den Institutionen der eigenen Gemeinde (in diesem Fall also: der Bahá'í-Gemeinde) dabei eine dominante Rolle zukommt. Dies, ebenso wie die Vision eines irdischen Gottesreiches, wird aber zumeist in eine ferne Zukunft verlagert. Aber: Entsprechen diese Vorstellungen auch dem Zeugnis der Schrift?

Zumindest für sich selbst hat Bahá'u'lláh den Anspruch auf irdische Herrschaft kategorisch ausgeschlossen: *„Bei der Gerechtigkeit Gottes! Wir haben nicht den Wunsch, Hand an eure Reiche zu legen.“*³⁴ Gott, so stellt Bahá'u'lláh fest, *„hat das Reich der Schöpfung, seine Länder und Meere, den Händen“* irdischer Herrscher anvertraut.³⁵ Was Gott dagegen *„für sich selbst beansprucht, sind die Herzen Seiner Diener“*³⁶. Denn *„der eine wahre Gott will seit jeher nur die Herzen der Menschen besitzen“*³⁷. Im *Brief an den Sohn des Wolfes* zitiert Bahá'u'lláh zustimmend Römer 13,1-3,4 (*„Jedermann sei untertan der Obrigkeit...“*) und stellt fest, dass irdische Herrschaft gottgewollt ist.³⁸ 'Abdu'l-Bahás *Abhandlung über die Politik*

³⁴Bahá'u'lláh: Ährenlese (wie Anm. 11), §105,6.

³⁵Bahá'u'lláh: Súratu'l-Haykal, in: Anspruch und Verkündigung. Sendbriefe aus Edirne und 'Akká. Übertragen aus dem Englischen unter Heranziehung des arabischen und persischen Urtexts, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 2006, Kap. 1, §210.

³⁶Ebd., §211.

³⁷Ebd., §214.

³⁸Bahá'u'lláh: Brief an den Sohn des Wolfes. Lauh-i Ibn-i Dhi'b, hrsg. und übers. v. Armin Eschraghi, Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010, §144.

(*Risáliy-i-Siyásíyyih*, 1892)³⁹ ist eine ausführliche Interpretation dieser Textstelle,⁴⁰ eine grundsätzliche Exposition des Verhältnisses von Religion und Politik. ‘Abdu’l-Bahá vertitt hier eine Haltung, die der christlichen Lehre von den „beiden Regimenten“ sehr nahe kommt: Religion und irdische Herrschaft sind beide von Gott zum Schutz und zur Rechtleitung der Menschen verfügt. Ihr ideales Verhältnis ist kooperativ, institutionell aber grundsätzlich geschieden. Die religiösen Institutionen haben ausdrücklich mit materiellen und politischen Belangen „nichts zu schaffen“⁴¹. Die Vertreter der Religion haben keinen „Bezug zur Politik noch mischen sie sich in diese ein“⁴². Ihre Aufgabe ist Erziehung und Aufklärung.⁴³ ‘Abdu’l-Bahá nennt die prinzipielle Trennung der beiden Bereiche ein Kennzeichen „des Heranwachsens und der Reife der Welt“⁴⁴. Die Trennung von Religion und Staat aber ist das Gegenteil einer Theokratie. Liest man die Weltordnungsbriefe Shoghi Effendis unter diesen Vorzeichen, dann bieten sie auf einmal ein ganz anderes Bild als unter dem islamistischen Blickwinkel des *din wa daula*: Ist unter der „Weltordnung Bahá’u’lláhs“ nicht viel eher eine Menschheit zu verstehen, die ihre Angelegenheiten, durchdrungen von der Ethik der Schrift und geleitet vom Instrument der Beratung, selbst verantwortungsvoll demokratisch regelt, als eine Neuauflage der auf Unterwerfung oder ausschließende Abgrenzung zielenden *civitas dei* und des *dār al-islām*?⁴⁵

³⁹‘Abdu’l-Bahá: *Risáliy-i-Siyásíyyih*. Eine Abhandlung über Politik, übers. v. Soroush Shahidinejad/Armin Eschraghi, in: Zeitschrift für Bahá’i-Studien 2013, S. 5–39.

⁴⁰Bahá’ullah: Brief an den Sohn des Wolfes (wie Anm. 38), §§142, 144.

⁴¹‘Abdu’l-Bahá: *Risáliy-i-Siyásíyyih* (wie Anm. 39), §12.

⁴²Ebd., §13.

⁴³Ebd., §36.

⁴⁴Ebd., §§14, 41.

⁴⁵Zumal die „Weltordnung Bahá’u’lláhs“ auch den „geringeren Frieden“ (d.i. die Überwindung des Kriegs als Mittel der Politik) umfasst, „den die Nationen der Erde von sich aus errichten werden, noch ohne Seiner Offenbarung bewusst zu sein und noch ohne Wissen darüber, dass sie die allgemeinen Grundsätze durchsetzen, die Er

In der Haltung zur religiösen Militanz jedenfalls ist die Schrift von einer nicht umzudeutenden Klarheit: Schon das erste Gebot Bahá'u'lláhs ganz zu Beginn seiner Verkündigung betraf die Abschaffung des „heiligen Kriegs“ (*jihād*). Ausdrücklich verbietet er „das Schwert zu gebrauchen“.⁴⁶ Analoge Aussagen durchziehen die gesamte Zeit seines prophetischen Wirkens. Viele dieser Texte zitiert Bahá'u'lláh in seinem letzten Offenbarungswerk, dem *Brief an den Sohn des Wolfes*.⁴⁷ Eingestreut in diese Texte sind die ethischen Voraussetzungen, die diesen Wandel ermöglichen und begleiten. Auffällig ist, wie Bahá'u'lláh traditionelle Begriffe muslimischer (und bābistischer) Militanz aufgreift und radikal uminterpretiert: Das traditionelle islamische Konzept des *jihād* reinterpretiert er als den inneren Kampf gegen Selbstsucht und üble Neigungen. „*Gott Beistand leisten*“⁴⁸ – traditionell ein Synonym für den Kampf im heiligen Krieg –⁴⁹ heißt, ein vorbildliches Leben führen, die Menschen versöhnen, Verständigung und Frieden fördern: „*Die Geliebten des Herrn müssen an diesem Tag so auftreten, dass sie allein durch ihr Verhalten alle Menschen zum Paradies des Allherrlichen führen.*“⁵⁰ Dies ist eine dezidiert dienende Funktion. Ausdrücklich sind damit keine Besitz- oder Herrschaftsansprüche verbunden: „*Die Freunde Gottes trachten weder jetzt noch künftig nach der Welt und ihrem vergänglichen Reichtum.*“⁵¹ Manche verstehen derartige Aussagen als Tatsachenbehauptung, besser: als göttliches Verspre-

[Bahá'u'lláh] verkündet hat“ (Shoghi Effendi: *Der Verheißene Tag ist gekommen*, Frankfurt a. M.: Bahá'í-Verlag, 1967, S. 186).

⁴⁶Zitiert nach: Asadu'lláh Fáḍil Mázandarání: *Asráru'l-Āthār*, Bd. 4, Teheran 1972, S. 22.

⁴⁷Bahá'ullah: *Brief an den Sohn des Wolfes* (wie Anm. 38), §§38-58.

⁴⁸Etwa: Bahá'u'lláh: *Súratu'l-Haykal* (wie Anm. 35), §210.

⁴⁹*naṣr* (نصر) bzw. *nuṣrah* (نصرة), vgl. Koran 7:157, 8:72, 37:25, 47:7. Siehe auch Armin Eschraghi: Einleitung, in: ders. (Hrsg.): *Bahá'ullah, Brief an den Sohn des Wolfes*. Lauḥ-i Ibn-i Dhī'b, übers. v. dems., Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010, S. 145–404, 168f, 310.

⁵⁰Bahá'u'lláh: *Súratu'l-Haykal* (wie Anm. 35), §213.

⁵¹Ebd., §214.

chen, dass nicht sein wird, was nicht sein darf. Ich sehe darin eher einen Auftrag, eine verbindliche Norm, ganz gewiss aber keinen Freibrief. In dieselbe Richtung – der dienenden Funktion und deren Voraussetzungen – gehen Bahá'u'lláhs deutliche Warnungen vor den Gefahren falscher Frömmigkeit,⁵² vor Stolz und Überheblichkeit und vor dem verführerischen Glanz der „Führerschaft“⁵³, an die Adresse seiner Anhänger.

Auch Shoghi Effendi nimmt traditionell kriegerische Begriffe auf. So spricht er von der „Eröffnung“ (*fath, futūh, futūhāt*) neuer Länder und Territorien für den Glauben. Wer eine Gegend dem Glauben erschließt, wird als deren *fātih* (فاتح) „Eröffner“⁵⁴ bezeichnet. Gläubigen, die sich hier besonders hervortaten, verleiht Shoghi Effendi den Titel „Ritter Bahá'u'lláhs“⁵⁵. Den letzten der von ihm initiierten Lehrpläne hat er als „Zehn-Jahres-Kreuzzug“ (*Ten Year World Crusade*, 1953 – 1963), ja sogar als „*jihād-i kabīr-i akbar*“⁵⁶ bezeichnet. Diese Begrifflichkeit darf man nicht missverstehen: Auch Shoghi Effendi wertet damit traditionell militant verstandene Begriffe radikal um, hebt ihre aggressiven Anteile auf. Ich frage mich allerdings, ob diese Umwertung und prinzipielle inhaltliche Neubestimmung in ihrer Radikalität überall in der Gemeinde angekommen ist. Natürlich wird kein Bahá'í auf den Gedanken kommen, seinen Glauben mit Waffengewalt zu verbreiten; aber sind systematische Lehrstrategien tatsächlich immer frei vom Streben nach mess- und vorzeigbaren Erfolgen, von einem impliziten Überlegenheits- und Dominanzanspruch, von einem klammheimlichen Triumphalismus? Menschen ten-

⁵²Ebd., §85.

⁵³Ebd., §82f.

⁵⁴Auch Enthüller, Eroberer, Sieger; *fātih* steht wohl immer zusammen mit dem Ort oder Land, die dem Glauben erschlossen wurden.

⁵⁵*Knight of Bahá'u'lláh*, pers.: حضرت بهاءالله *fāris Ḥaḍrat-i Bahá'u'lláh*; *fāris*, pl. *fārisán* [فارسان] = Reiter, Ritter.

⁵⁶جهاد كبير اكبر wörtl. „der Größere Große Jihād“. Den *jihād-i kabīr* definiert Bahá'u'lláh als den Kampf gegen das „eigene Selbst“, d.h. gegen die ethisch fragwürdigen Aspekte der eigenen Persönlichkeit.

dieren nun mal dazu, in alte, jahrhundertlang eingeübte Denk- und Handlungsmuster zurückzufallen. Wir sollten deshalb sehr auf der Hut sein, dass traditionelle Deutungen und deren Motive nicht ganz unwillkürlich wieder in unser Denken, unser Selbstverständnis und in unsere Lehrbestrebungen einfließen. Statt dessen ist es der Auftrag der Bahá'í und der Bahá'í-Gemeinde in der Nachfolge Bahá'u'lláhs aufklärend, dienend und versöhnend in der Welt zu wirken: „*O Volk der Erde! ... Dieser Diener hat niemals nach Führerschaft gestrebt. Mein Ziel war stets, all das zu tilgen, was zu Konflikt und Entfremdung unter den Völkern der Welt führt, damit alle Menschen (die Freiheit haben), ihren eigenen (Belangen) nachzugehen.*“⁵⁷

2.2 Schutz, Heil, Heilssicherheit, Erlösung, Rechtleitung

Das Bedürfnis nach Schutz und Geborgenheit gehört zu den vorherrschenden Sehnsüchten und damit zu den Gegebenheiten menschlichen Lebens. Dieses Bedürfnis ist ein wesentlicher Motor jeglicher sozialer Zusammenhänge. Die religiöse Gemeinde trägt dem in besonderer Weise Rechnung. Gerade hier sind die ethisch-religiösen Verpflichtungen für Fürsorge und Schutz der Schwachen besonders ausgeprägt. *Faktisch*⁵⁸ zeigt sich dabei zumeist eine klare Trennung zwischen innen und außen, von Binnen- und Außenmoral.⁵⁹ Die praktizierte *caritas* war bereits im Römischen Reich ein nicht unwesentlicher Faktor für die Ausbreitung des Christentums.⁶⁰ Bis heute ist dies ein Erfolgsrezept muslimischer wie christlicher – heute zumeist evangelikaler und frei-

⁵⁷Baha'ullah: Brief an den Sohn des Wolfes (wie Anm. 38), §58.

⁵⁸Nicht unbedingt von religiös-ethischen Grundsatz her: der barmherzige Samariter (Lukas 10, 25-37) ist hier ein eindrückliches Gegenbeispiel.

⁵⁹Etwa: „Du sollst dich nicht rächen, auch nicht Zorn halten gegen die Kinder *deines Volkes*. Liebe deinen Nächsten, wie du dich selbst liebst.“ (Levitikus 19,18, Hervorhebung U.G.)

⁶⁰Adolf von Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig: Hinrichs, 1924, S. 170ff.

kirchlicher – Einrichtungen. Bahá'u'lláh beurteilt diesen Ansatz überaus kritisch: „*Wie zahlreich sind die Schulen und Kirchen, die sie gestiftet haben, um Kinder zu unterrichten; doch ihr eigentliches Ziel ist, dass diese schon in früher Kindheit die Botschaft Christi hören. So soll in ihre noch reinen Herzen das eingeschrieben werden, was ihre Lehrer wünschen.*“⁶¹ Bahá'u'lláh warnt davor, soziales Engagement mit missionarischem Eifer zu verquicken.⁶² Diesem manipulativ-interessengeleiteten Ansatz stellt er gegenüber, „*was an diesem Tag Annahme findet vor Seinem Thron*“ – ein rein altruistischer Ansatz, ohne Ansehen der Person, ihrer Herkunft oder Religionszugehörigkeit und ohne verdecktes Eigen- oder Gruppeninteresse: „*Der Mensch wurde erschaffen, die Welt zu verbessern. Er muss sich um Gottes willen dem Dienst an seinen Brüdern widmen.*“⁶³ Dies bezieht sich auf alle Menschen, „*die Früchte eines Baumes, die Blätter eines Zweiges*“⁶⁴. Die „Einheit der Menschheit“ ist nicht an die vorherige Bekehrung gebunden.

Derselbe Grundansatz liegt auch den umfangreichen strukturellen und institutionellen Vorschlägen der Schrift zugrunde, die den äußeren Rahmen der „Weltord-

⁶¹Bahá'u'lláh: Das Tabernakel der Einheit. Bahá'u'lláhs Antwortschreiben an Mánikchí Šáhib und andere Schriften, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 2012, §2,41.

⁶²Man sollte sich deshalb immer selbstkritisch fragen, ob es bei der Einrichtung konfessionsloser nachbarschaftlicher Kinderklassen tatsächlich nur darum geht, allgemeine ethische Grundhaltungen zu vermitteln, oder ob dahinter nicht die klammheimliche Hoffnung steht, die Kinder und deren Eltern auf diesem Weg zu bekehren. Eine solche Erwartung – so verständlich sie psychologisch auch sein mag – läuft nicht nur den eindeutigen Weisungen Bahá'u'lláhs zuwider, sie torpediert auch den möglichen Erfolg solcher Einrichtungen.

⁶³Bahá'u'lláh: Tabernakel der Einheit (wie Anm. 61), §2,42.

⁶⁴Bahá'u'lláh: *Ishráqát*. Die Pracht, in: Botschaften aus 'Akká. Offenbart nach dem Kitáb-i-Aqdas, übers. v. Peter Mühlshlegel/Verlagsausschuss des Nationalen Geistigen Rates der Bahá'í in Deutschland, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 1982, Kap. 8, §58.

nung Bahá'u'lláhs“ bilden und die „Einheit der Menschheit“ fassbar werden lassen.⁶⁵

Schutz und Geborgenheit sind jedoch auch im übertragenen Sinne zentrale menschliche Bedürfnisse. Bei einem religiös ausgerichteten Menschen ist das Bedürfnis nach Geborgenheit im Glauben vorherrschend. Wie bleibt die Verbindung zur Heilsgestalt lebendig, wenn sie körperlich von uns gegangen ist? Wie können wir weiter in seiner Obhut leben? Wie können wir unser Leben so führen, dass es gottgefällig ist? Auf diese existentiellen Bedürfnisse zielt auch Martin Luthers Frage: „Wie erhalte ich einen gnädigen Gott?“

Jesus Christus spricht dieses grundlegende religiöse Bedürfnis an, wenn er versichert „Ich bin mit euch alle Tage bis an der Welt Ende.“⁶⁶ (Matth 28.20)⁶⁷ Und: „wo zwei oder drei versammelt sind in Meinem Namen, da bin Ich mitten unter ihnen.“ (Matth 18.20). Dieses „versam-

⁶⁵Dazu siehe Ulrich Gollmer: Der geringere Frieden. Göttliches Heilsangebot in säkularer Gestalt, in: Beiträge des 'Irfán-Kolloquiums, Bd. 3, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 2005, S. 129–153.

⁶⁶Wörtlich: „Ich bin mit euch alle Tage bis zur Vollendung des Zeitlaufs/der Weltzeit.“ („usque ad consummationem saeculi“ / „διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν· καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.“ Saeculum = Jahrhundert, Zeit(alter), langer Zeitraum, Mensuralalter, Generation, Regierungszeit, Zeitlichkeit, Welt(lichkeit); αἰῶνος [aiwnios] = Ewigkeit; immerwährend, ewig, unvordenklich).

⁶⁷Diesem Bedürfnis nach bleibender Nähe gab auch 'Abdu'l-Bahá mehrfach in seinen Abschiedsworten an die Stuttgarter Bahá'í (am 30. April und 1. Mai 1913) Ausdruck: „Mein Herz ist bei euch. Mein Geist ist mit euch. Ich muss euch nun verlassen, da ich hier mein Werk vollbracht habe. Ich werde aber immer mit euch sein.“ „Obgleich dies ein Abschied ist, so hat meine Begegnung mit euch in Wirklichkeit kein Ende; unsere Begegnung ist von ewiger Dauer. ... Wir stehen unter dem Schutze Bahá'u'lláhs. Die Sonne der Wirklichkeit strahlt auf uns, das Licht einer Sonne erleuchtet uns, ... wir trinken aus einer Quelle; deshalb sind wir immer beisammen, untrennbar.“ „Unser Abschied ist ... keine Trennung, denn Bahá'u'lláhs Liebe hat uns so vereint, dass es keine Trennung mehr gibt.“ ('Abdu'l-Bahá, zitiert in: Werner Gollmer: „Mein Herz ist bei euch“. 'Abdu'l-Bahá in Stuttgart, Budapest und Wien, in Vorbereitung, S. 264, 270f)

„meln“ der Gläubigen erhält einen eigenen Begriff: *ekklesia* (ἐκκλησία, wörtl. „die Herausgerufene“; lat.: *ecclesia*). Der griechische Begriff kommt aus der Sphäre des öffentlichen, des politischen Lebens: er bezeichnet zunächst die Versammlung der Bürger einer Stadt oder spezieller eine Heeresversammlung. *Ekklesia* – Kirche – ist also die Versammlung derer, die dem göttlichen Ruf folgen. Es ist das neue Gottesvolk, dazu erwählt, das Evangelium, die „Frohbotschaft“ allen Menschen zu bringen: „Darum gehet hin und macht zu Jüngern alle Völker und taufet sie ... Und lehret sie halten alles, was ich euch geboten habe.“ (Matth 28.19-20). Für Paulus sind sie die „berufenen Heiligen“ (1. Kor 1.2; Röm 1.7), an die die Erwählung durch Gott übertragen wurde, da das jüdische Volk diesem Auftrag (noch) nicht nachkam. Paulus ist Jude. Für ihn ist diese *translatio ordinis* nicht ohne Tragik: Paulus ist Apostel der Heiden *von den Juden*.⁶⁸ Deren Auszeichnung vor Gott gibt er weiter. Die christliche Gemeinde ist das erneuerte Israel.⁶⁹ Für dieses neue Gottesvolk gilt nach wie vor, was Gott einst den Israeliten versprach: „Und ich will euch mir zum Volk annehmen und will euer Gott sein“ (2. Mose 6.7) „...und ich will unter euch wandeln und euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein.“ (3. Mose 26.12) „Denn du bist ein heiliges Volk dem Herrn, deinem Gott. Dich hat der Herr, dein Gott, erwählt zum Volk des Eigentums aus allen Völkern, die auf Erden sind.“ (5. Mose 7.6-8). Es ist eine Auszeichnung *vor allen anderen*. Das Bewusstsein, von Gott erwählt zu sein⁷⁰ fordert ein neues Selbstverständnis und bedeutet,

⁶⁸Dazu die einfühlsame Interpretation von Kapitel 9 des Römerbriefs durch Jacob Taubes, der darin vor allem die Erschütterung des Paulus liest, „dass das Volk Gottes nicht mehr das Volk Gottes ist“ (Jacob Taubes: Die politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23. - 27. Februar 1987, hrsg. v. Aleida Assmann/Jan Assmann/Horst Folkers, 3., verb. Aufl., München: Fink, 2003, S. 54f).

⁶⁹Vgl. Matth 2.6; 9.36; 10.6; 15.24; Luk 19.10; Mark 6.34.

⁷⁰1. Thess 1.4: „Denn, liebe Brüder, von Gott geliebt, wir wissen, dass ihr erwählt seid“; vgl. auch 1. Petr 2.9; Hebr 3.1; Apg 15.14.

das Verhältnis zu allen anderen, Juden wie Heiden, neu zu bestimmen. Damit muss man umgehen lernen.

Die Versammlung der Gläubigen, die Ekklesia, also: die Kirche, wird zunächst verstanden als „wanderndes Gottesvolk“⁷¹, als eine Art Gemeinde auf Abruf, als erwartende, als eschatologische Gemeinde in Erwartung des „himmlischen Jerusalem“⁷². Mit der zunehmenden Verzögerung der zunächst erwarteten Wiederkunft Christi erwächst ihr Kontinuität: Die Kirche ist „Gottes Bau“.⁷³ Die paulinischen Begriffe erhalten neue Substanz. So wird die Kirche selber zum Hort des Heils, wird begriffen als „Tempel Gottes“⁷⁴, als der „Leib Christi“⁷⁵, sie wird selbst zum „himmlischen Jerusalem“, sind doch die Zulassungsbedingungen zur Ekklesia und zum „Reich Gottes“ identisch.⁷⁶ „Wer die Kirche nicht zur Mutter hat, der kann Gott nicht zum Vater haben.“⁷⁷ (Irenäus von Lyon, etwa 135–200) Die Kirche ist „Mutter der Gläubigen“ (Ambrosius, 339–397), sie ist das „Gefäß“ und das „Haus der Wahrheit“ (Irenäus). Sie ist über die Sukzession der Amtsträger im Besitz der Wahrheit, die sie unverfälscht überliefert; Trennung von ihr bedeutet Trennung von der Wahrheit (Irenäus). Die Kirche ist Heilsinstitution, über die apostolische Sukzession alleinige Vermittlerin des Heils. „*Salus extra ecclesiam non est*“ – „außerhalb der Kirche gibt es kein Heil“ lautet die klassi-

⁷¹Hebr 11.13-16: „...nur von fern haben sie es geschaut und begrüßt und haben bekannt, dass sie Fremde und Gäste auf Erden sind. Mit diesen Worten geben sie zu erkennen, dass sie eine Heimat suchen. Hätten sie dabei an die Heimat gedacht, aus der sie weggezogen waren, so wäre ihnen Zeit geblieben zurückzukehren; nun aber streben sie nach einer besseren Heimat, nämlich der himmlischen.“

⁷²Hebr 12.22.

⁷³1. Kor 3.9.

⁷⁴1. Kor 3.16.

⁷⁵Röm 12.5; 1. Kor 12.12-27.

⁷⁶Vgl. 1. Kor 5.11 mit 6.9-10.

⁷⁷„Habere iam non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem.“ Cyprian von Karthago (etwa 200–258), *De ecclesia catholica unitate* 6 (CCL 3, 253). „Ut habere quis possit Deum Patrem, habeat ante ecclesiam matrem.“ *Epistulae* 74,7, CCL 3C, 572

sche Formulierung durch Cyprian (ca. 200–258).⁷⁸ Durch die Jahrhunderte zeigt sich eine Tendenz zur zunehmenden Selbstermächtigung der Kirche und deren Hierarchie gegenüber den Gläubigen. Es ist ein sich selbst verstärkender Trend: Einzelne Aussagen und Bilder der Schrift werden aufgegriffen und extensiv ausgelegt, um Kirche und die kirchliche Hierarchie im Verständnis der Gläubigen zu erhöhen – oft genug gegen Kontext und Sinn der ursprünglichen Aussage. Dieses neue Verständnis wird dann auf die entsprechenden Schriftstellen zurückprojiziert und so durch sich selbst bestätigt. In der Folge versteht sich die Kirche als Spenderin der Sakramente und alleinige Vermittlerin der Wahrheit und des Heils; für beides reklamiert sie alternativlos zu sein: „Wo nämlich die Kirche ist, dort ist auch der Geist Gottes; und wo der Geist Gottes ist, dort ist die Kirche und alle Gnade: der Geist aber ist die Wahrheit.“⁷⁹

⁷⁸Cyprian, *Epistulae* 73,21. Auf der Allgemeinen Kirchenversammlung zu Florenz (1438–1445) wurde dies als Dogma festgeschrieben: „[Die heilige römische Kirche] glaubt fest, bekennt und verkündet, dass niemand außerhalb der katholischen Kirche – weder Heide noch Jude noch Ungläubiger oder ein von der Einheit Getrennter – des ewigen Lebens teilhaftig wird, vielmehr dem ewigen Feuer verfällt, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist, wenn er sich nicht vor dem Tod ihr [der Kirche] anschließt. So viel bedeutet die Einheit des Leibes der Kirche, dass die kirchlichen Sakramente nur denen zum Heil gereichen, die in ihr bleiben, und dass nur ihnen Fasten, Almosen, andere fromme Werke und der Kriegsdienst des Christenlebens den ewigen Lohn erwirbt. Mag einer noch so viele Almosen geben, ja selbst sein Blut für den Namen Christi vergießen, so kann er doch nicht gerettet werden, wenn er nicht im Schoß und in der Einheit der katholischen Kirche bleibt.“ Noch 1854 greift Papst Pius IX. dies zugleich bekräftigend und partiell abmildernd auf: „Im Glauben müssen wir festhalten, daß außerhalb der apostolischen, römischen Kirche niemand gerettet werden kann; sie ist die einzige Arche des Heils und jeder, der nicht in sie eintritt, muß in der Flut untergehen. Aber ebenso müssen wir sicher daran festhalten, dass von dieser Schuld vor den Augen des Herrn niemand betroffen wird, der da lebt in unüberwindlicher Unkenntnis der wahren Religion.“ (Allokution [förmliche Ansprache] *Singulari Quadam*, 9. Dezember 1854)

⁷⁹„ubi enim ecclesia, ibi spiritus dei; et ubi spiritus dei, illic ecclesia et omnis gratia: spiritus autem veritas.“ (Irenäus, her. III,4,1)

Einer der ersten, der dies öffentlich in Zweifel zog, war Tyconius (ein gelehrter christlicher Laie der 2. Hälfte des 4. Jh.). Zumeist als Donatist⁸⁰ abgestempelt gehörte Tyconius tatsächlich weder der donatistischen noch der katholischen Kirche an. Seit Clemens von Alexandrien (etwa 150–215) wird die irdische Kirche als Abbild der himmlischen Kirche, der „Versammlung der Auserwählten“ verstanden. Irdische und himmlische Kirche sind voneinander nicht zu trennen: Die „katholische“⁸¹ Kirche ist nur *eine*, auf Erden und im Himmel. Ähnliches vertritt auch Augustinus (354–430), der seine Lehre von den beiden *civitates* und seine Kirchenlehre vorwiegend gegen Tyconius entwickelt. Für Augustinus gibt es keinen Zugang zur *ecclesia vera et invisibilis*, zur „wahren und unsichtbaren Kirche“ als allein über die *visibilis ecclesia catholica* (die sichtbare Kirche).

Dies gilt prinzipiell für alle Zeiten. Augustinus versteht nicht nur die jetzige nachchristliche, sondern auch die vorchristliche Kirche rein christologisch. Allein Jesus Christus ist der Mittler des Glaubens (*fides mediatoris*); auch die alttestamentlichen „Gerechten“ gehören der jetzt gegenwärtigen (sichtbaren) Kirche in vollem Sinne an. Nur deshalb, nur *in ecclesia* sind sie überhaupt gerechtfertigt. Das gemeinsame Medium der „Rechtfertigung“/des Heils ist die Kirche.

Nach den Erfahrungen des Tyconius ist ein derart überhöhter Kirchenbegriff nicht zu halten. Unübersehbar für ihn sind auch die dunklen Seiten der Kirche. Für ihn ist die gegenwärtige, die sichtbare Kirche statt des-

⁸⁰Ausgangspunkt des donatistischen Streits war die Frage, wie mit Personen umzugehen sei, die in der letzten Phase der Christenverfolgung unter Diokletian (303 bis 311) heidnische Opferhandlungen vollzogen, Schriften oder Kirchengut ausgehändigt hatten oder unter staatlicher Pressure vom Glauben abgefallen waren. Für die Anhänger des Donatius von Karthago (315 bis 355 Primas der Donatisten) waren alle Sakramente (Taufe, Eucharistie, Priesterweihe) ungültig, die von einem Priester gespendet worden waren, der sich derart schuldig gemacht hatte.

⁸¹Von καθολικός (*katholikós*), „das Ganze betreffend“, „allgemein“, „umfassend“.

sen ein *corpus bipertitum*, d.h. die Kirche ist zwar ein Leib, dieser hat aber zwei Seiten: Dieser eine Leib umfasst sowohl Sünde wie Gnade, ist zugleich gut wie böse. Es ist eine *civitas* mit zwei Seiten. „Jerusalem ... schließt Babylon mit ein: Beides ist eine einzige Stadt, die eine ‚linke‘ und eine ‚rechte‘ Seite hat. Tyconius entwickelt nicht, wie Augustinus, eine Lehre von zwei *civitates*, sondern eine Lehre von einer *civitas* mit zwei Seiten.“⁸² Der Antichrist gehört mit zur Kirche und wächst in und mit ihr bis zur Parusie Christi am Jüngsten Tag. Erst dann, im Endgericht, in der „großen *discessio* [Scheidung], die die endgültige *revelatio* [Offenbarung, Offenlegung] einleitet“,⁸³ werden gut und böse auch in der und für die Kirche geschieden. Die Kirche selbst als *corpus bipertitum* ist bis dahin das *katechon*, der „Aufhalter“, der Grund für die Parusieverzögerung.⁸⁴ (Exkurs: bei Luther ist der Antichrist im Zentrum der mittelalterlichen Kirche.)

Folgerichtig trennt Tyconius klar zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche. Da das Heil für ihn „allein aus Gnade durch den Glauben“ (*sola gratia per fidem*) kommt, kann man der unsichtbaren Kirche durchaus auch ohne Teilhabe an der sichtbaren Kirche angehören. Zentral ist die Erkenntnis, dass Heil nicht aus dem Menschen, sondern allein von Gott kommt. Diese Erkenntnis ist für Tyconius der Glaube. Dieser Glaube ist nicht christologisch begründet, sondern alle, die in diesem Geist lebten, hatten seit je Teil an Gottes Geist, der *auch* der Geist Christi ist. Dieses Sich-vertrauender-Gnade-Gottes-überlassen ist das Wesentliche *auch* des Christentums, aber nicht auf dieses beschränkt. Damit wird die „Kirchenmitgliedschaft“ – nicht nur für vor-

⁸²Joseph Ratzinger: Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im « *Liber regularum* », in: *Revue des Études Augustiniennes et Patristique* 2.1-2 (1956), S. 173–185, S. 180f.

⁸³Ebd., S. 181.

⁸⁴So interpretiert Tyconius die Stelle im 2. Brief des Paulus an die Thessalonicher, 2:6,7 wo vom *katechon* (ὁ Κατέχων, τὸ Κατέχων; „Aufhalter“) die Rede ist. Traditionell wurde dieser Begriff auf das Imperium Romanum bezogen.

christlich Gläubige – rein pneumatologisch, d.h. die Teilhabe am göttlichen Geist erfolgt durch den Glauben, durch das Vertrauen in die rettende Güte/Gnade Gottes. Das gemeinsame Medium des Heils ist der Geist Gottes. Damit hebt Tyconius' Lehre des *corpus bipertitum* „jedwede Sicherheit bezüglich der Geltungsweise und der Wirksamkeit der äußeren kirchlichen Institutionen praktisch auf“.⁸⁵ Heil und Kirche treten auseinander: Tyconius antizipiert damit eine geradezu moderne individuelle Heilsverantwortung. War Tyconius in seiner Zeit noch eine einsame Stimme, so wird der Chor ähnlicher Gedanken seit dem Spätmittelalter und der frühen Neuzeit immer mächtiger.

Zur Heilsverantwortung der Kirche gegenüber dem Gläubigen gehört die Aufsicht über das *forum externum* und das *forum internum*, über das sichtbare Verhalten und das Gewissen des Gläubigen. Zugriff haben die kirchlichen Institutionen darauf über Kirchenstrafen, Bußwesen und Beichte.⁸⁶ Im Protestantismus treten Kirchenzucht⁸⁷ und die Verwaltung von Taufe und Abendmahl an diese Stelle,⁸⁸ der Beichtzwang wurde abgeschafft.

Das funktionale Äquivalent im islamischen Bereich ist die Rechtleitung (هدى *hudā*), sozial konkretisiert durch Scharia (شريعة *sharī'a*) und taqlīd (تقليد „Nach-

⁸⁵Ratzinger: Kirchenbegriff des Tyconius (wie Anm. 82), S. 183.

⁸⁶Die Beichte ist eines der sieben Sakramente (die übrigen sind: Taufe, Firmung, Eucharistie, Ehe, Weihe [zum Diakon, Priester, Bischof] und Krankensalbung) der katholischen Kirche. Nur ein geweihter Priester mit entsprechender Vollmacht ist berechtigt, das Beichtsakrament spenden. Auch heute noch sind Beichte und Absolution die Voraussetzung dafür, die Eucharistie zu empfangen.

⁸⁷Begründet wird die Kirchenzucht meist mit Verweis auf Mt. 18.15-17. Dort weist Jesus die Jünger an, einander zu ermahnen, wenn sie einer Sünde gewahr werden – zunächst unter vier Augen, dann unter Zeugen aus der Gemeinde, dann vor der Gemeinde. Wenn der Sünder auch nicht auf die Gemeinde hört, so soll er aus ihr ausgeschlossen werden. Das letzte Mittel der Kirchenzucht ist die Exkommunikation.

⁸⁸Die VELKD (Vereinigung der evangelisch-lutherischen Kirchen in Deutschland) distanzierte sich 1997 von der Kirchenzucht.

ahmung“). In der Grundbedeutung ist *sharī'a* „der Weg zur Wasserstelle“ – Wasser ist in Steppe und Wüste das lebenspendende Element. Es ist sicher nicht falsch, hier an das „Wasser des Lebens“ zu denken. Rechtleitung ist im Koran demgemäß zumeist recht abstrakt und zielt in jedem Fall auf den inneren Menschen, auf dessen Einstellungen und ethische Grundhaltungen: „Dies ist eine Rechtleitung. ... Gott ist es, ... der euch dienstbar machte was in den Himmeln und auf Erden ist ... Wer Rechtsschaffenes tut, der tut es zu seinem Vorteil, wer aber Böses tut, der tut es zu seinem Nachteil. ... Dann brachten wir dich ... auf einen gebahnten Weg. So folge ihm... Einem jeden wird vergolten, was er begangen hat ... Die nun, die glaubten und gute Werke taten, die wird der Herr in sein Erbarmen führen.“⁸⁹

In der Gemeinderealität setzte aber sehr bald eine Tendenz zur Veräußerlichung und Kodifizierung ein. Dabei geht es vor allem um normgerechtes Verhalten. Die Befolgung der Sunna (سنة, pl. سنن *sunan*) – Brauch, Sitte, gewohnte Handlungsweise, Tradition, die überlieferte Norm, Regel – setzt sich gegenüber einem reflektierenden Verständnis des im Koran Gebotenen durch. Im 8. Jahrhundert (dem 3. Jahrhundert des Islam) entstanden über einen komplexen Klärungs- und Kanonisierungsprozess die vier heute bekannten Rechtsschulen des sunnitischen Islam (arab. مذاهب *madhāhib*, Pl. von مذهب *madhhab* = Weg, Lehre, Schule).⁹⁰ Ihnen gemeinsam ist, dass sie Gegenstände und menschliches Verhalten mit einem umfassenden Netz von Bewertungen überziehen: Das Raster reicht von „verpflichtend“⁹¹

⁸⁹Koran 45:11,12,13,15,18,22,30

⁹⁰Es sind dies die schafitische, hanafitische, malikitische und hanbalitische Schule. Diese Rechtsschulen erkennen sich gegenseitig an. Sie unterscheiden sich in einigen Lehrfragen, bei der Auslegung von Rechtsbestimmungen wie auch in Teilen der religiösen Pflichtenlehre. Die theologischen Differenzen sind aber insgesamt nicht groß.

⁹¹*wājib* (واجب) „geboten, das Gebotene“, Synonym für *farḍ* (فرض), „Pflicht“, die Summe der religiösen Verpflichtungen, die im Ritualleben als Pflicht gegenüber Gott bedingungslos zu erfüllen sind. Die-

über „empfohlen“,⁹² „erlaubt“⁹³ / „indifferent“⁹⁴ und „verpönt“⁹⁵ bis „verboten“.⁹⁶ Jeder sunnitische Muslim ist grundsätzlich gezwungen, einer dieser Schulen zu folgen.⁹⁷ Der *terminus technicus* dafür ist *taqlīd* (تقليد), „Nachahmung“.⁹⁸ Damit steht das gesamte tägliche Leben unter detaillierten Regeln, die der menschlichen Interpretation und Systematisierung von Koran, Ḥadīth (حديث, pl. أحاديث *aḥādīth*) und Sunna entstammen. Scharia wird zum Oberbegriff der Verrechtlichung des Islam. Die Scharia versteht sich dennoch als göttliches Recht. Sie ist als umfassende *Pflichtenlehre* ausgebildet. Dabei umfasst sie sowohl die kultischen und rituellen Pflichten (العبادات *al-‘ibādāt*, das Ritualrecht) wie auch die „gegenseitigen Beziehungen“ unter den Menschen (المعاملات *al-mu‘āmalāt*), ohne dabei klar zwischen öffentlichem Recht – einschließlich dem Strafrecht – und dem Privatrecht zu unterscheiden. Der Logik der oben genannten fünf Beurteilungskriterien (الأحكام الخمسة *al-aḥkām al-khamsa*) folgend, sind auch die Übergänge zwischen Recht und Moral fließend. Als dezidierte Pflichtenlehre kennt die Scharia auch keine Rechte, die dem einzelnen qua Person zukommen und auch keine Regeln der Verfahrensgerechtigkeit, die sich daraus ableiten (etwa Verfahrenstransparenz, Vorliegen aller Anklagepunkte, rechtliches Gehör, Urteilsbegründung, Berufungsrecht).

se unterteilen sich in 1. die persönlichen Pflichten (فرض العين *farḍ al-‘ayn*), die täglichen fünf Gebete, das Fasten und die Teilnahme am Freitagsgebet, einem öffentlichen Gemeinschaftsgebet. 2. die gemeinschaftlichen Pflichten (فرض الكفاية *farḍ al-kifāya*), darunter der *jihād*.

⁹² *mandūb* (مندوب) oder *mustaḥabb* (مستحب)

⁹³ *ḥalāl* (حلال)

⁹⁴ *mubāh* (مباح)

⁹⁵ *makrūh* (مكروه), auch „verhasst“, „missbilligt“

⁹⁶ *ḥarām* (حرام), verboten, unverletzlich, heilig, verflucht

⁹⁷ Lediglich die hanbalitische Rechtsschule sieht dies nicht vor.

⁹⁸ Der Gegenbegriff dazu ist *ijtihād* (اجتهاد), die Normfindung mittels eigener intellektueller Anstrengung.

Geradezu handgreiflich ist dabei ein deutlicher Konformitätsdruck. Aus der Überzeugung „die trefflichste Gemeinschaft“ zu sein, „die jemals für die Menschen geschaffen wurde“ (Koran 3:110), eine Gemeinschaft, die „niemals im Irrtum übereinstimmt“⁹⁹ ergibt sich der Gedanke einer kollektiven Pflicht, die Einhaltung der gemeinsamen Regeln zu überwachen: „hilft einander in Rechtschaffenheit und Frömmigkeit und Gottesfurcht...“ (5:2) „Ihr gebietet das Rechte, verbietet das Schlechte und glaubt an Gott.“ (3:110) „... es soll unter euch eine Gemeinschaft sein, die zum Guten aufruft und das Rechte gebietet und Unrecht verwehrt...“ (3:104) Diese Rolle wird vor allen anderen von den Religionsgelehrten besetzt. „Gerechtfertigt wurde der consensus doctorum als Rechtsquelle mit einem Muhammad zugeschriebenen, in der Sunna überlieferten Ausspruch: ‚Meine Gemeinde wird niemals im Irrtum übereinstimmen.‘“¹⁰⁰ Das „Rechte zu gebieten und das Verwerfliche zu verbieten“¹⁰¹ gehört in die Kategorie des „Gebotenen“ (*fard*), ist also religiöse Pflicht.¹⁰² Der *taqlid* ist das Instrument, die kollektive Stellung der *umma* vor Gott zu bewahren, etwa mit Verweis auf Koran 2:124: „Mein Bund erstreckt sich nicht auf jene, welche freveln.“

Aber nicht nur der einfache Gläubige, auch die Religionsgelehrten (*‘ulamā’*) selbst befinden sich seit Jahrhunderten in einem Gehäuse der Hörigkeit, beschränkt durch ein Schriftverständnis und eine verpflichtende Diskurstradition, die auf das zweite und dritte Jahrhundert des Islam zurückgehen. Die gravierendste Anschuldigung, gleichbedeutend mit dem Vorwurf der Häresie,

⁹⁹Hadīth, überliefert von at-Tirmidhī (825-892), ibn Māja (824-887) und anderen.

¹⁰⁰Tilman Nagel: Der Koran. Einführung - Texte - Erläuterungen, 4., unverä. Aufl., München: Beck, 2002, S. 324f.

¹⁰¹النهي عن المنكر *al-amr bi-l-ma‘rūf wa-n-nahy ‘ani-l-munkar*

¹⁰²Damit lässt sich selbst der Einsatz einer Repressionsmaschinerie, einer Religionspolizei (مطوّعون *muṭawwi‘ūn*; sing. مطوّع *mutawwi‘*) begründen.

ist, ein Neuerer zu sein, die Religion reformieren zu wollen.¹⁰³ Dies schafft ein Klima der Angst, der Furcht vor eigenständigem Denken. Die gesamte *umma*, einschließlich der Religionsgelehrten, sind so zum *taqlīd*, zur Nachahmung, zum repetitiven Stillstand verdammt:

„The present Ummah exists in a state of unparalleled immaturity. Not only has the capacity to think independently nearly disappeared, it has become illegitimate. Attempts to institutionalize and democratize the spirit of *ijtihād* inspire fear among the masses and incite anger, resentment, and opposition from the Ulema. The Ulema, by generating discourses that have instilled a fear of reason and independent thought, have rendered the Islamic Ummah incapable of relying on its own judgment. The Ummah seems to know only one way—*Taqlīd* (imitation)... The condition of immaturity or *jāhiliyyah*¹⁰⁴ has become so widespread that the Ulema too, have become immature, have ceased to rely on their own rational faculties, and have surrendered the cardinal function of “judgment/reasoning” to the scholarship and religious judgement of a canonized and sacralized privileged elite from the second and third centuries of Islam.“¹⁰⁵

Die schiitische Spielart des *taqlīd* (genauer: der dominierenden *Uṣūlī*-Schule (الاصولية)¹⁰⁶ der Zwölferschia), verschärft die Unterordnung des religiösen Laien (مقلد *muqallid*) unter die Autorität der religiös Autorisierten noch weiter. Jeder Schiite muss sich einen unter den

¹⁰³Baha'ullah: Brief an den Sohn des Wolfes (wie Anm. 38), §87, wo er Zeugnis davon gibt, wie diese Anschuldigung auch gegen ihn erhoben wurde.

¹⁰⁴*jāhiliyyah* جاهليّة, „Unwissenheit“, „Barbarei“; koranisch die Zeit des altarabischen Heidentums vor dem Islam; in der Salafiya und im Islamismus ein Kampfbegriff, der alles „Unislamische“ brandmarken soll.

¹⁰⁵Muqtedar Khan: What is Enlightenment? An Islamic Perspective, in: Journal of Religion & Society 16 (2014), S. 1–8, S. 2f.

¹⁰⁶Von *uṣūl al-fiqh* (أصول الفقه), „Wurzeln des Verstehens“, d.h. den Quellen und methodischen Grundlagen der Normfindung.

derzeit lebenden, zum *ijtihād* (اجتهاد), zur eigenständigen Normfindung durch Interpretation der Rechtsquellen berechtigten Religionsgelehrten,¹⁰⁷ d.h. einen *mujtahid* (مجتهد), aussuchen und diesem in allen Fragen folgen. Für den Laien wird er damit zum „Bezugspunkt der Nachahmung“ (مرجع التقليد *marja‘ at-taqlīd*). Durch diese Personalisierung sind Unterordnung und Abhängigkeit des Laien noch unmittelbarer.

Die Institution des *taqlīd* schafft und perpetuiert eine religiöse Zweiklassengesellschaft, im Falle der Schia durchaus mit institutioneller Hierarchie und einem dahinterstehenden Machtapparat, in sunnitischen Ländern nicht selten von staatlichen Einrichtungen mitgetragen. Der Laie ist in Fragen des religiösen Rechts – und damit auch der Moral – von jedem eigenen Urteil ausgeschlossen und zu blinder Abhängigkeit verdammt. Der versprochenen Heilssicherheit des Gläubigen steht seine Unterwerfung unter die Auslegung des offenbarten Worts durch eine sich über Ausbildung und Stellung dazu berufen fühlende Klasse von Menschen gegenüber. Orthopraxie, das detailgenaue Befolgen ritueller Vorschriften und solcher, die die alltägliche Lebensführung (Hygiene, Essgewohnheiten etc.) betreffen, ist dabei mindestens so bedeutend wie Orthodoxie, der „Glaube“ an die in diversen Katalogen von Glaubenssätzen (عقائد *‘aqā‘id*, von sg. عقيدة *‘aqīda*) festgehaltenen Dogmen, und zwar „mit Herz, Zunge und Hand (*īmān bi‘l-qalb wa bi‘l-lisān wa bi‘l-yad*)“.

Bei den hier skizzierten Entwicklungen in Kirche und *umma* kommen zwei Bedürfnisse und Interessen zusammen: Von Seiten der Gläubigen der Vorbehalt vor der Zumutung des Selberdenkens und -Entscheidens; oder differenzierter: das Bedürfnis, dem Risiko einer – möglicherweise falschen – Entscheidung aufgrund kreatürlicher Schwäche oder mangelnden religiösen Verständnis-

¹⁰⁷ *‘ālim* (عالم), Wissender, pl. *‘ulamā‘* (علماء); von *‘ilm* (علم, pl. علوم *‘ulūm*), Wissenschaft, Kenntnis, Wissen.

ses und vor allem: dessen Folgen¹⁰⁸ zu entgehen; von Seiten der religiösen Institutionen das Bedürfnis nach Unterordnung und straffer Führung im Interesse der Stabilität und Bewahrung der Gemeinde.

Bahá'u'lláh betont und stärkt dagegen die Eigenverantwortung eines jeden einzelnen: „Der Glaube eines Menschen kann nur von ihm selbst abhängen.“¹⁰⁹ Die Vorstellung, dieser Verantwortung entkommen zu können, ist Selbstbetrug. Gewissen und Moral des einzelnen sind unmittelbar zu Gott,¹¹⁰ ihm gegenüber muss der Mensch Rechenschaft für sein Tun und seine Motive ablegen: „Prüfe dich selbst jeden Tag...“¹¹¹ Gott muss er

¹⁰⁸Etwa Koran, Sure 15, wo Gott zu Iblis spricht: „Siehe, über meine Knechte hast du keine Macht, außer über die Verführer, die dir nachfolgen. Und siehe, die Hölle ist ihrer aller Ziel. ... Siehe, die Gottesfürchtigen, sie sind in Gärten und an Quellen: ‚Tretet sicher und in Frieden in sie ein.‘“

¹⁰⁹Bahá'u'lláh: Ährenlese (wie Anm. 11), §75,1.

¹¹⁰Es „liegt außerhalb menschlicher Macht, durch äußere Eingriffe oder Verbote Herz und Gewissen verändern oder Überzeugungen erzwingen zu können. Denn auf dem Feld des Gewissens kann nur Gottes Licht gebieten, und auf dem Thron des Herzens darf nur die durchdringende Kraft des Königs der Könige [Gott] regieren“ (‘Abdu'l-Bahá: Auf Pfaden der Gottesliebe. Über den Báb und seine Zeit, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 1997, §81). Das Gewissen ist „heilig und unantastbar“, der „ureigenste Besitz von Herz und Seele“ (ebd., §167 / S. 97, 102). „Überzeugungen und Ideen liegen in der Kompetenz des Königs der Könige, nicht der Könige, und Seele und Gewissen liegen in der prüfenden Hand des Herrn der Herzen, nicht Seiner Diener“ (ebd., §167 / S. 102). Deshalb ist es „Pflicht und Aufgabe der Regierung ..., Gewissensfreiheit und Seelenfrieden“ zu sichern. Ausdrücklich nennt ‘Abdu'l-Bahá dies eine „Voraussetzung für den Fortschritt“ (ebd., §167 / S. 97).

¹¹¹Bahá'u'lláh: Die Verborgenen Worte. Übertragung nach der englischen Fassung von Shoghi Effendi, 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Bahá'í-Verlag, 1965, Arab. §31. Die revidierte Übersetzung lautet insgesamt: „Lege dir selbst jeden Tag Rechenschaft ab, ehe du zur Rechenschaft gezogen wirst. Denn unangemeldet kommt der Tod, und dann musst du deine Taten verantworten.“ (Bahá'u'lláh: Die Verborgenen Worte. Übertragung nach der englischen Fassung von Shoghi Effendi, 11., rev. Aufl., Hofheim: Bahá'í-Verlag, 2001, Arab. §31)

um Verzeihung und Vergebung bitten.¹¹² Das Institut der Beichte ist ausdrücklich untersagt, da – so die Begründung – es den Menschen vor einem anderen Menschen demütigt: „Sünden und Übertretungen vor menschlichen Wesen zu beichten, ist nicht erlaubt, da es noch nie zu Gottes Vergebung geführt hat oder je dazu führen wird. Im übrigen bewirkt solche Beichte vor den Leuten, dass ein Mensch gedemütigt und erniedrigt wird, und Gott – erhaben sei Seine Herrlichkeit – wünscht nicht die Demütigung Seiner Diener.“¹¹³ Das Heil des Menschen entstammt seiner Zuwendung zu Gott und seiner inneren Nähe zum Göttlichen. Sakramente, oder sonstige institutionelle Heilsvermittlung sind eine Illusion. Auch die Gemeindezugehörigkeit ist kein Heilsgarant – der Mensch unterliegt der freien Gnadenwahl Gottes:¹¹⁴ „Er tut, was Er will.“

Im scharfen Gegensatz zur hierarchischen Struktur der skizzierten Gemeindeformen betont Bahá'u'lláh die „Gleichheit der Stufe“ aller Gläubigen (*vaḥdat-i maqám وحدت مقام*):¹¹⁵ „Dies führt zum Erfolg der

¹¹² „Wenn sich der Sünder völlig gelöst und befreit von allem außer Gott weiß, sollte er Ihn um Vergebung und Verzeihung bitten.“ (Bahá'u'lláh: *Bishárát*. Die frohen Botschaften, in: Botschaften aus 'Akká. Offenbart nach dem Kitáb-i-Aqdas, übers. v. Peter Mühlshlegel/Verlagsausschuss des Nationalen Geistigen Rates der Bahá'í in Deutschland, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 1982, Kap. 3, §14)

¹¹³Ebd., §14.

¹¹⁴ „Wie oft hat ein Sünder in der Todesstunde zum Wesenskern des Glaubens gefunden und ... seinen Flug zur himmlischen Versammlung genommen! Und wie oft hat sich ein ergebener Gläubiger zur Stunde des Aufstiegs seiner Seele so gewandelt, dass er in das unterste Feuer fiel!“ (Bahá'u'lláh: *Das Buch der Gewissheit*. Kitáb-i-Íqán. Deutsch nach der englischen Übersetzung von Shoghi Effendi unter Benutzung des persischen Urtextes, 4., völlig überarb. Aufl., Hofheim: Bahá'í-Verlag, 2004)

¹¹⁵ Dabei ist zu beachten, dass *nominell* auch die Muslime sunnitischer Ausrichtung die Gleichheit der Gläubigen betonen: Eine religiöse Hierarchie gebe es nicht. Die Religionsgelehrten seien schlicht Experten für Fragen der Religion, wie etwa Ärzte in Fragen der Gesundheit. Gleichwohl haben die Religionsgelehrten im traditionellen sunnitischen Islam die Deutungshoheit in allen Fragen der Scharia. Hinzuzufügen ist, dass die Scharia alle Bereiche des Le-

[Bahá'í-]Sache und fördert ihr Ansehen unter den Völkern. ... Alle, die aus dem Meer der Rede des Allbarmherzigen tranken und sich zum höchsten Horizont wenden, sollten sich als einem Rang und einer Stufe angehörig verstehen. Wird dieses Gebot befolgt, und durch Gottes Macht und Kraft zur Realität, dann wird die Welt zum allherrlichsten Paradies.¹¹⁶ Unübersehbar warnt Bahá'u'lláh vor den Folgen, wenn dieser Grundsatz in der Gemeinde nicht beachtet werden sollte: „Aber wann immer in ihrer Mitte unterschiedliche Ränge entstehen, einige sich über andere erheben oder sich als besser erachten, fällt die Welt in Trümmer und wird öd und wüst.“¹¹⁷

Sehr scharf wendet sich Bahá'u'lláh auch gegen das Institut des *taqlīd*: Obwohl den Menschen geboten wurde „mit eigenen Augen zu sehen und mit eigenen Ohren zu hören“, haben sie diesen Rat „hochmütig verworfen; sie sind blind den Führern ihres Glaubens gefolgt“.¹¹⁸ Sie sind „Opfer blinder Nachahmung“ (*taqlīd*),¹¹⁹ beschreiten die „gefährlichen Pfade der Nachahmung (*taqlīd*) und verwerfen die Wege wahrer Unabhängigkeit.“¹²⁰ Bahá'u'lláh fordert die Menschen entschieden dazu auf „die Götzen leerer Nachahmung“ (*taqlīd*) zu zer-

bens umfasst: „It holds that a set of rules exists, eternal, divinely ordained, and independent of the will of man, which defines the proper ordering of society. ... These rules are to be implemented throughout social life“ (Ernest Gellner: *Muslim Society*, Paperback [Cambridge Studies in Social Anthropology 32], Cambridge: Cambridge University Press, 1983, S. 1). Dass dennoch die Gleichheit der Gläubigen betont wird, dürfte vor allem der ideologischen Abgrenzung nach zwei Seiten dienen: Gegenüber dem Priesteramt der Kirche und gegenüber der Schia. Die zwölferschiitische Richtung des Islam ist dezidiert hierarchisch strukturiert.

¹¹⁶Lawḥ-i-Ittihād, nicht überprüfte Übersetzung auf Grundlage von Moojan Momen: *The Tablet of Unity (Lawḥ-i-Ittihād)*. A Provisional Translation, in: *Lights of 'Irfán*, Bd. 2, Evanston: 'Irfán Colloquia, 2001, S. 93–98, URL: https://bahai-library.com/bahaulлах_lawh_ittihad_momen.

¹¹⁷Lawḥ-i-Ittihād

¹¹⁸Bahá'u'lláh: *Buch der Gewissheit* (wie Anm. 114), §176.

¹¹⁹Bahá'u'lláh: *Ährenlese* (wie Anm. 11), §84,2.

¹²⁰*Lawḥ-i-Sirāj (Mā'idih-yi āsimānī)*, S. 4.

schlagen¹²¹ und „nicht länger blindlings die Bräuche ihrer Väter und Ahnen [zu] befolgen“.¹²²

Was Bahá'u'lláh der Institution des taqlid entgegenstellt ist die Pflicht der „selbständigen Suche nach Wahrheit“. So stellt 'Abdu'l-Bahá fest, „Das erste Prinzip der Lehre Bahá'u'lláhs ist die Suche nach Wahrheit“,¹²³ denn dies bedeutet „mit eigenen Augen sehen, nicht mit denen anderer, und durch eigene Erkenntnis Wissen erlangen, nicht durch die eines Nächsten“.¹²⁴ Das „unabhängige Forschen nach der Wahrheit“ (تَحْرِي حَقِيقَاتِ taḥriryī-yi ḥaḳīqat) ist fundamental, denn „blinde Nachahmung“ (taqlīd) ist „die Wurzel des Vorurteils“¹²⁵ und „lässt den Geist verkümmern“.¹²⁶ Statt dessen sollte man „gänzlich frei werden von ... alten Denkmustern“¹²⁷ und das „zerlumpfte, abgetragene Kleid von vor tausend Jahren“¹²⁸ endgültig ablegen. 'Abdu'l-Bahá führt dazu weiter aus: „Gott hat im Menschen die Kraft des Verstandes erschaffen, mit deren Hilfe der Mensch die Wirklichkeit erforschen kann. Gott will nicht, dass der Mensch blind seinen Vätern folgt. Er hat ihn mit Verstand ausgestattet, mit der Fähigkeit zu denken, damit er so die Wahrheit suchen und herausfinden kann ... Er darf nicht blind einem anderen anhängen oder folgen, oder implizit, ohne zu prüfen, sich auf die Meinung eines anderen verlassen. Nein, ein jeder muss für sich selbst intelligent und unabhängig forschen.“¹²⁹

¹²¹Bahá'u'lláh: Ährenlese (wie Anm. 11), §75,1.

¹²²Bahá'u'lláh: Die Sieben Täler, in: Die Sieben Täler. Die Vier Täler, 4. Aufl., Hofheim: Bahá'í-Verlag, 1997, S. 13–46, Tal der Suche, §2.

¹²³'Abdu'l-Bahá: Ansprachen in Paris. Auf Grund der englischen Übersetzung von Sara Louisa Blomfield, 4., veränd. Aufl., Frankfurt am Main: Bahá'í-Verlag, 1955, §41,1; siehe auch 'Abdu'l-Bahá: Briefe und Botschaften, 1. Aufl., Hofheim: Bahá'í-Verlag, 1992, §202,8: „Die erste Lehre ist das unabhängige Forschen nach der Wahrheit.“

¹²⁴Bahá'u'lláh: Verborgene Worte (wie Anm. 111), Arab. 2.

¹²⁵'Abdu'l-Bahá: Briefe und Botschaften (wie Anm. 123), §202,3.

¹²⁶Ebd., §202,8.

¹²⁷Ebd., §205,4.

¹²⁸Ebd., §227,7.

¹²⁹'Abdu'l-Bahá: The Promulgation of Universal Peace, 3., veränd. Aufl., Wilmette: US Bahá'í Publishing Trust, 2007, S. 291. Die gro-

Dafür gibt es natürlich wieder Voraussetzungen. Einige will ich noch stichwortartig benennen: Das Gebot der bestmöglichen Bildung für alle, die allgemeine Zugänglichkeit des Worts Gottes in seiner ganzen Fülle, auch die Verfügbarkeit der Schrift in Landessprache.

2.3 Der spezielle Fall der Schia

„Mutterreligion“¹³⁰ des Bábismus und – vermittelt – auch der Bahá'í-Religion ist die Schia, die schiitische Variante des Islam. Aus dieser Tradition kommt nicht nur der Großteil der ersten Generationen der Bahá'í; ihre Nachkommen bilden auch heute noch einen substantiellen Teil der weltweiten Bahá'í-Gemeinde; und als ergebene und standhafte Pioniere in allen Ländern der Erde ist ihr Einfluss auf das Gemeindeverständnis kaum zu überschätzen. Es könnte sich deshalb lohnen, noch einen Blick auf eine weitere Besonderheit der zwölferschiitischen Gemeinde zu werfen. Seit dem achten Jahrhun-

ße Zahl derartiger Texte fasst Schaefer im Appendix 1 seiner *Bahá'í Ethics* kommentierend zusammen (Udo Schaefer: *Doctrinal Fundamentals*, übers. v. Geraldine Schuckelt [Bahá'í Ethics in Light of Scripture. An Introduction 1], Oxford: George Ronald, 2007, 341f).

¹³⁰Ich setze diesen Begriff in Anführungszeichen, um auf das Ambivalente dieser Beziehung zu verweisen: Einerseits entstammt die weit überwiegende Mehrzahl der frühen Bábí und Bahá'í dem schiitischen Milieu und die Offenbarungsschriften des Báb und Bahá'u'lláhs, vor allem aber die apologetische Gemeindeliteratur dieser Zeit, beziehen sich häufig auf diesen gedanklichen Kontext. Andererseits sind Glaubensvorstellungen und religiöse Praxis der Zwölferschia in vielen Fällen so etwas wie eine „dunkle Folie“, vor der sich die Offenbarung Bahá'u'lláhs deutlich abhebt, analog zum Gegensatz von „Ägypten“ und „Israel“ in der hebräischen Bibel. Hierzu gehören zentrale Themen des schiitischen Diskurses wie der Auferstehungsglaube, die Imamologie, die Mahdí- und Endzeiterwartung, die Doktrin des „Heiligen Kriegs“ und die Frage des *taqlid* (s.o.). Vgl. dazu Armin Eschraghi: Aspekte der Bahai-Theologie vor dem Hintergrund islamischer Glaubensvorstellungen, in: Friedmann Eißler/Jürgen Schnare (Hrsg.): *Bahai. Religion, Politik und Gesellschaft im interreligiösen Kontext* (EZW-Texte 233), Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 2014, S. 39–73.

dert, vor allem aber seit der Zeit der „Verborgenheit“¹³¹ im letzten Drittel des neunten Jahrhunderts (also im 3. und 4. Jahrhundert islamischer Zeitrechnung), entstand in der Schia die Lehre von den „Vierzehn Unfehlbaren“ (چهارده معصوم *chahār-dah ma‘ṣūm*) – Muḥammad, Fāṭima und die zwölf Imame. In einer Zeit, da der Imam für die Gläubigen nicht mehr „sichtbar“ gegenwärtig war (Verborgenheit) – nicht mehr *in corpore* unter den Gläubigen lebte, wurde daraus mit Bezug auf die Imame eine rigoristische Souveränitätslehre entwickelt. Kurz gefasst besagt diese: legitime Autorität und Unfehlbarkeit (*‘iṣma*)¹³² gehören zusammen, denn sonst wäre der Gläubige gezwungen, auch falschen Entscheidungen der Autorität (d.h. der Imame) zu folgen. Dies sei jedoch unvereinbar mit der Gerechtigkeit Gottes. Autorität – und damit der Gehorsam der Gläubigen – ist unter dieser Prämisse nicht ohne eine unfehlbare Führung zu haben.

Für einen weltlichen Staat ist eine derartige Souveränitätslehre verheerend. Die Sprengkraft von Khumaīnīs „Herrschaft der Rechtsgelehrten“, *vilāyat-i*

¹³¹Nach zwölferschiitischer Lehre wurde der zwölfte Imam, Muḥammad al-Mahdī, bereits im Kindesalter „entrückt“, verkehrte aber in der Zeit der „kleinen Verborgenheit“ (*al-ghaiba al-ṣughra*) über vier „Tore“ (ابواب *abwāb*, sing. *bāb*) mit seinen Anhängern. Nach dem Tod des vierten dieser Emissäre im Jahr 941 (329 d.H.) brach dieser Kontakt ab, und nach schiitischem Glauben lebt der Zwölfte Imam seitdem bis zu seiner Wiederkunft in der „Großen Verborgenheit“ (*al-ghaiba al-kubrā*). Zur kritischen Haltung Bahá’u’lláhs gegenüber diesem Konzept siehe bereits *Javáhiru’l-Asrár* (Bahá’u’lláh: Edelsteine göttlicher Geheimnisse. Übertragen aus dem Englischen unter Heranziehung des arabischen Urtexts, 1. Aufl., Hofheim: Bahá’í-Verlag, 2007, §48). In seinen späteren Schriften verneint er dann ausdrücklich die Existenz eines 12. Imam und charakterisiert dieses schiitische Dogma als interessengeleiteten Betrug (Armin Eschraghi: Promised One (maw‘ūd) or Imaginary One (mawhūm)? Some Notes on Twelver Shi‘i Mahdī Doctrine and its Discussion in Writings of Bahá’ Allāh, in: Orkhan Mir-Kasimov [Hrsg.]: Unity in Diversity. Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam, Leiden: Brill, 2014, S. 111–134, S. 125)

¹³²‘*iṣma* bzw. ‘*iṣmat* ist die Substantivform, ma‘ṣūm das zugehörige Eigenschaftswort.

faqīh (ولایت فقیه), lässt sich auch daraus erklären. Der Anspruch auf „Unfehlbarkeit“ lässt allein die Theokratie der *ma'sūmūn* (معصومون – oder aber deren „Stellvertreter“ – siehe den expliziten Anspruch der *vilāyat-i faqīh*) zu. Jede irdische Herrschaft wird delegitimiert, auch die demokratische Suche nach Interessenausgleich wird vor diesem rigoristischen Anspruch zur „Tyrannei“. Theokratie ist der Anspruch auf göttliche Führung in Permanenz. Legitim ist unter dieser Prämisse allein die gesellschaftlich-politische Umsetzung des „göttlich Gewollten“, dessen Feststellung jeglicher Diskussion enthoben ist. Kritik daran, ja selbst abwägende Reflexion, darauf gerichtet, auch andere Gesichtspunkte einzubringen, wird zum Sakrileg.

3 Die Neujustierung des Religionsdiskurses im Bahá'ítum

‘Abdu’l-Bahás entschiedenes Eintreten für die Trennung von Religion und Politik sollte man vor diesem Erwartungshintergrund sehen.¹³³ Auffällig ist auch, dass er – wie bereits Bahá'u'lláh – das Konzept *‘iṣma* (arab. عصمة) bzw. *‘iṣmat* (pers. عصمت) uneingeschränkt lediglich der Manifestation Gottes zubilligt,¹³⁴ es als „erworbene“/„verlebene“¹³⁵ Reinheit/Unfehlbarkeit als vieldeu-

¹³³Siehe neben *Risāliyy-i-Siyāsīyyih* auch Kapitel 49 der *Ansprachen in Paris*.

¹³⁴Zu *al-‘iṣma al-kubrā* (Bahá'u'lláh: Der Kitáb-i-Aqdas. Das Heiligste Buch. Übertragung aus dem Englischen unter Heranziehung des arabischen Urtextes und der persischen Erläuterungen, 2., veränd. Aufl., Hofheim: Bahá'í-Verlag, 2008, §47), Bahá'u'lláh: Pracht (wie Anm. 64), §12, 14, 17, 20, 33, 49 und ‘Abdu’l-Bahá: Beantwortete Fragen, hrsg. v. Laura C. Barney, 3. veränd. Aufl., Frankfurt a. M.: Bahá'í-Verlag, 1977, Kap. 45.

¹³⁵In der englischen Übersetzung von 2014: „infallibility as an attribute“.

tigem Konzept¹³⁶ jedoch von ethischen¹³⁷ und prozessuralen¹³⁸ Voraussetzungen abhängig macht. Der schiitische Diskurs wird damit aufgegriffen, aber entscheidend umgedeutet. In der Konsequenz ist auch die den obersten Leitungsgremien der Gemeinde zugeordnete „Unfehlbarkeit“ eingeschränkt und funktional separiert: Dem Hütertum – ausdrücklich *allein* dem Hütertum¹³⁹ – kommt die autoritative Auslegung der Schrift,¹⁴⁰ dem *Baytu'l-'Adl-i-A'zam*, dem Universalen Haus der Gerechtigkeit, die supplementäre Gesetzgebung¹⁴¹ zu. Dabei ist weiter zu vermerken, dass in der Darstellung 'Abdu'l-Bahás wie Shoghi Effendis beide Funktionen eng ver-

¹³⁶Junker-Alavi (Heinrich F. J. Junker/Bozorg Alavi: Wörterbuch Persisch - Deutsch, Leipzig: Verlag Enzyklopädie, 1981) etwa nennt für *'ishmat* folgende deutsche Übersetzungen: Keuschheit, weibliche Tugend, Makellosigkeit, Tugend, Schutz, Unfehlbarkeit, Untastbarkeit, Züchtigkeit. Wehr (Hans Wehr [Hrsg.]: Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, Leipzig: VEB Otto Harrassowitz, 1956) für *'ishma*: hindering, hindrance, prevention, obviation; preservation, guarding, safeguarding; defense; protection; chastity, purity, modesty, virtuousness; impeccance, sinlessness, infallibility (etwa: Hinderung, Verhinderung, Verhütung, Bewahrung, Bewachung, Verteidigung, Schutz, Keuschheit, Züchtigkeit, Sündlosigkeit, Unfehlbarkeit).

¹³⁷*'ishmat* gilt „für jede Seele ..., die Gott vor Sünde, Übertretung, Empörung, Mangel an Ehrfurcht, Unglauben und dergleichen beharrt.“ (Bahá'u'lláh: Pracht [wie Anm. 64], §17)

¹³⁸„Wenn sie sich bemühen, diese Bedingungen [der Beratung] zu erfüllen, wird ihnen die Gnade des Heiligen Geistes zuteil und der Rat wird zum Mittelpunkt göttlichen Segens.“ ('Abdu'l-Bahá: Briefe und Botschaften [wie Anm. 123], §45)

¹³⁹„Keine von beiden Institutionen [Hütertum und Universales Haus] kann und wird je in das geweihte und festgelegte Gebiet der anderen übergreifen, keine von ihnen versuchen, die besondere, unbestrittene Amtsgewalt zu schmälern, mit der beide von Gott her ausgestattet sind“ (Shoghi Effendi: Die Sendung Bahá'u'lláhs. 8. 2. 1934, in: Die Weltordnung Bahá'u'lláhs, Hofheim: Bahá'i-Verlag, 1977, Kap. 6, §4/ S. 215/ p. 150). Diese Aussage verstehe ich als dezidiert normativ, keinesfalls als Verheißung und Freibrief.

¹⁴⁰'Abdu'l-Bahá: Das Testament, in: Dokumente des Bündnisses, Hofheim: Bahá'i-Verlag, 1989, S. 19–66, §1,16; Shoghi Effendi: Sendung Bahá'u'lláhs (wie Anm. 139), §4/ S. 213, 215/ p. 148, 150.

¹⁴¹'Abdu'l-Bahá: Testament (wie Anm. 140), §1,25; 2,9; Shoghi Effendi: Sendung Bahá'u'lláhs (wie Anm. 139), §4/ S. 214/ p. 148.

zahlt sind,¹⁴² einmal über den ständigen Vorsitz des Hüters im Universalen Haus der Gerechtigkeit¹⁴³ und weiter über ein (suspensives) Vetorecht des Hüters¹⁴⁴ gegen Beschlüsse, die nach seiner Einschätzung nicht in Übereinstimmung mit der Schrift stehen. Mit diesem genia-

¹⁴² „Es muss gleich zu Anfang klar und unzweideutig festgestellt werden, dass diese Zwillingsinstitutionen der Verwaltungsordnung [Hütertum und Universales Haus der Gerechtigkeit] in ihrem Ursprung als göttlich [in der deutschen Übersetzung fehlt am Seitenende: „Verwaltungs-ordnung in ihrem Ursprung“ – *as divine in origin*], ihren Aufgaben nach als unentbehrlich, ihrem Zweck nach als einander ergänzend [*complementary in their aim and purpose*] anzusehen sind.“ (Shoghi Effendi: Sendung Bahá'u'lláhs [wie Anm. 139], §4/ S. 211f/ p. 148) „Abgesondert [*divorced*] von der Institution des Hütertums wäre die Weltordnung Bahá'u'lláhs verstümmelt [*mutilated*] und dauernd des Grundsatzes der Erbllichkeit beraubt... Ohne eine solche Einrichtung würde die Ganzheit des Glaubens gefährdet [*the integrity* (! „Intaktheit“ oder „Vollständigkeit“ wären hier adäquatere Übersetzungen; u.U. kann „integrity“ auch „guter Ruf“, „Aufrichtigkeit“, „Glaubwürdigkeit“ oder „Rechtchaffenheit“ bedeuten) *of the Faith would be imperiled*]; die Reißfestigkeit seines Gewebes wäre schwer bedroht ... die Mittel für einen weiteren ununterbrochenen Ausblick auf eine Reihe von Generationen fehlten völlig und die notwendige Führung für die Grenzziehung um den Gesetzgebungsbereich [*the necessary guidance to define the sphere of the legislative action*] seiner gewählten Vertreter wäre entzogen [*totally withdrawn*].“ (ebd., §4/ S. 212f/ p. 148) „Getrennt von der nicht minder wesentlichen Institution des Universalen Hauses der Gerechtigkeit wäre diese nämliche Ordnung des Willens 'Abdu'l-Bahás [*this same System of the Will of 'Abdu'l-Bahá*] in ihrer Wirksamkeit gehemmt [*paralyzed in its action*] und außerstande, die Lücken auszufüllen, die der Schöpfer des Kitáb-i-Aqdas mit Bedacht im Gefüge Seiner Gesetzes- und Verwaltungsanordnungen [*in the body of His legislative and administrative ordinances*] gelassen hat.“ (ebd., §4/ S. 213/ p. 148)

¹⁴³ 'Abdu'l-Bahá: Testament (wie Anm. 140), §1,16; Shoghi Effendi: Sendung Bahá'u'lláhs (wie Anm. 139), §4/ S. 215/ p. 150.

¹⁴⁴ „Er [der Hüter des Glaubens] kann die Entscheidung der Mehrheit seiner [des Universalen Hauses der Gerechtigkeit] Mitglieder nicht umstoßen [*he cannot override the decision*], ist jedoch verpflichtet, bei jeder Gesetzesvorlage [*of any enactment*] auf einer nochmaligen Behandlung durch sie zu bestehen, wenn sie nach seinem Gewissen dem Sinn der offenbarten Äußerungen Bahá'u'lláhs widerspricht und von deren Geist abweicht [*conscientiously believes to conflict with the meaning and to depart from the spirit of Bahá'u'lláh's revealed utterances*].“ (ebd., §4/ S. 215/ p. 150)

len Konstrukt wird die sonst unausweichliche hermeneutische Lücke zwischen schriftlich fixiertem Gotteswort, adäquatem Schriftverständnis/Auslegung und daraus abgeleiteter Normsetzung geschlossen. Eine heilsmittelnde Funktion kommt ausdrücklich keiner dieser Institutionen zu.¹⁴⁵ Die Diskussion darüber, wie angesichts dieser Textbasis und der permanenten Sedisvakanz des Hütertums¹⁴⁶ das *'isma*-Konzept verstanden werden kann, steht noch aus.¹⁴⁷ Es ist durchaus denkbar, dass die

¹⁴⁵So grenzt Shoghi Effendi bereits die einzigartige Stufe (ebd., §4/ S. 205) 'Abdu'l-Bahás scharf von der soteriologischen Einzigartigkeit der Manifestationen Gottes ab (ebd., §3/ S. 199-203), wendet sich ausdrücklich gegen die Vorstellung einer „mystischen Einheit“ 'Abdu'l-Bahás mit Bahá'u'lláh (ebd., §3/ S. 199f / p. 136-139) und stellt fest, dass dies „auf einen Rückfall in jene vernunftwidrigen, abergläubischen Glaubenssätze“ hinausliefe, „die sich im ersten Jahrhundert des christlichen Zeitalters unversehens in die Lehren Jesu Christi eingeschlichen und durch Verdichtung zu anerkannten Dogmen die Wirkkraft des christlichen Glaubens geschwächt und seine Absichten verdunkelt haben“ (ebd., §3/ S. 201/ p. 138). Diese Feststellungen bieten die Basis für eine noch klarere Abgrenzung: „Es liegt ein weit, weit größerer Abstand zwischen dem Hüter und dem Mittelpunkt des Bundes ['Abdu'l-Bahá], als er zwischen dem Mittelpunkt des Bundes und seinem Urheber [Bahá'u'lláh] besteht. Kein Hüter des Glaubens ... kann je beanspruchen, das vollkommene Beispiel der Lehren Bahá'u'lláhs oder den fleckenlosen Spiegel darzustellen, der Sein Licht zurückstrahlt.“ Der Hüter ist „im Wesen“ Mensch, zu ihm „zu beten, ihn als Herr und Meister anzureden“, als „Seine Heiligkeit“ zu bezeichnen oder „seinen Segen zu suchen“, wäre „gleichbedeutend mit einem Abgehen von den in unserem geliebten Glauben verankerten und festgesetzten Wahrheiten“ (ebd., §4/ S. 217/ p. 151).

¹⁴⁶„After prayerful and careful study of the Holy Texts bearing upon the question of the appointment of the successor to Shoghi Effendi as Guardian of the Cause of God ... the Universal House of Justice finds that there is no way to appoint or legislate to make it possible to appoint a second guardian to succeed Shoghi Effendi.“ (Brief des Universalen Hauses der Gerechtigkeit vom 6. Oktober 1963, in: Universales Haus der Gerechtigkeit: Wellspring of Guidance. Messages from the Universal House of Justice, Wilmette: US Bahá'í Publishing Trust, 1969, S. 11)

¹⁴⁷Der Brief des Universalen Hauses der Gerechtigkeit vom 9. März 1965 (in: ebd., S. 44-56) führt zwingende Gründe für die unversehrte Fortdauer des Bundes, die Legitimität des Hauses und die Geltung seiner Entscheidungen an. Das spezielle *'isma*-Problem, insbeson-

ethischen und prozessuralen Aspekte – Wahl und Wahlkriterien; Beratung in ihren pragmatisch-formellen, vor allem aber ethisch-moralischen Voraussetzungen – in einem solchen Diskurs eine tragende Rolle spielen werden, alle weiterführenden Ansprüche jedoch zu suspendieren sind. Wahl und Beratung sind in ihren inhaltlich-ethischen Bestimmungen Instrumentarien, die ein Annähern an das „göttlich Gewollte“ ermöglichen. Der unverzichtbare normative Grundeintrag dabei ist die Schrift.

Die Wahlkriterien zielen darauf, in erster Linie solche Individuen als Entscheidungsträger zu wählen, die – neben sachlicher Kompetenz –¹⁴⁸ vor allem den ethischen Voraussetzungen genügen:¹⁴⁹ Reinheit des Geistes,¹⁵⁰ reine Absichten,¹⁵¹ völlige Loslösung,¹⁵² innere Freiheit und Unabhängigkeit,¹⁵³ Vorurteilslosigkeit;¹⁵⁴ dazu kommen fraglose Loyalität und Treue,¹⁵⁵ rechtschaffenes Verhal-

dere die hermeneutische Lücke, die sich durch den künftigen Ausfall autoritativer Schriftauslegung auftut, wird jedoch nicht adressiert.

¹⁴⁸Vgl. etwa den Brief Shoghi Effendis an den Nationalen Geistigen Rat von Iran, 1. Juli 1943 (Forschungsabteilung des Universalen Hauses der Gerechtigkeit [Hrsg.]: Bahá'í-Wahlen. Heiligkeit und Wesensart, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 1990, § 13).

¹⁴⁹Die folgenden Kriterien sind Briefen von und im Auftrag Shoghi Effendis zur Wahl entnommen.

¹⁵⁰23. Februar 1924, in: Bahá'í Administration, Wilmette: US Bahá'í Publishing Trust, 1968, S. 65.

¹⁵¹16. Januar 1932, in: Forschungsabteilung des Universalen Hauses der Gerechtigkeit (Hrsg.): Bahá'í-Wahlen (wie Anm. 148), § 20.

¹⁵²12. August 1933, in: Forschungsabteilung des Universalen Hauses der Gerechtigkeit (Hrsg.): Geistige Räte – Häuser der Gerechtigkeit, 2. Aufl., Hofheim: Bahá'í-Verlag, 2002, S. 62.

¹⁵³12. August 1933, in: ebd., S. 52; 16. Januar 1932, in: Forschungsabteilung des Universalen Hauses der Gerechtigkeit (Hrsg.): Bahá'í-Wahlen (wie Anm. 148), § 20.

¹⁵⁴11. August 1933, in: Bahá'í Institutions, New Delhi: Indian Bahá'í Publishing Trust, 1973, S. 71f; 3. Juni 1925, in: Forschungsabteilung des Universalen Hauses der Gerechtigkeit (Hrsg.): Geistige Räte – Häuser der Gerechtigkeit (wie Anm. 152), S. 10.

¹⁵⁵3. Juni 1925, in: ebd., S. 10.

ten¹⁵⁶ und selbstlose Hingabe.¹⁵⁷ Um es auch negativ zu formulieren: der prototypische Entscheidungsträger darf keine *hidden agenda* haben, weder dezidierte Eigen- oder Gruppeninteressen,¹⁵⁸ noch übergroße Vorlieben oder Abneigungen,¹⁵⁹ einschließlich ideologischer Präferenzen. Kurz: der ideale Entscheidungsträger verkörpert die Eigenschaften des „wahren Suchers“.¹⁶⁰ Solche

¹⁵⁶Shoghi Effendi: Das Kommen göttlicher Gerechtigkeit, Frankfurt a. M.: Bahá'í-Verlag, 1969, S. 44f.

¹⁵⁷3. Juni 1925, in: Forschungsabteilung des Universalen Hauses der Gerechtigkeit (Hrsg.): Geistige Räte – Häuser der Gerechtigkeit (wie Anm. 152), S. 10.

¹⁵⁸Dazu zählen ein ausgeprägter Machtwille, Dominanzstreben, Gier nach persönlicher Anerkennung, das Verlangen nach historischen „Nachruhm“, Statusorientiertheit, finanzielle oder dynastische Interessen („Vetternwirtschaft“), Ständedünkel, usw.

¹⁵⁹Wie etwa ein dezidierter Antiintellektualismus oder andererseits die Geringschätzung des „kleinen Mannes“.

¹⁶⁰Ein „wahrer Sucher“ muss „sich läutern von allem, was irdisch ist – sein Ohr von leerem Geschwätz, sein Gemüt von eitlen Trug, sein Herz von der Liebe zur Welt, sein Auge von allem Vergänglichem. Auf Gott muss er bauen, an Ihn sich halten und auf Seinem Wege wandeln.“ Er muss sich „von jeder Befleckung läutern und ... von allen schattenhaften, flüchtigen Verhaftungen heiligen. Er muss sein Herz so läutern, dass kein Rest von Liebe oder Hass darin verbleibt, damit weder Liebe ihn blind zum Irrtum leite noch Hass ihn von der Wahrheit scheuche. ... Er soll sich von der Welt des Staubes lösen und Ihm, dem Herrn der Herren, anhängen. Nie darf er sich über einen anderen erheben wollen, jede Spur von Stolz und Dünkel soll er von der Tafel seines Herzens waschen. Er soll in Geduld und Ergebung harren ... und sich eitler Rede enthalten. Denn die Zunge ist ein schwelend Feuer, und zuviel der Rede ein tödlich Gift. ... Auch soll der Sucher üble Nachrede als schweres Vergehen betrachten und sich von ihrem Einfluss fernhalten, denn sie verlöscht das Licht des Herzens und erstickt das Leben der Seele. Er soll sich mit wenigem begnügen und frei sein von allen zügellosen Wünschen. Er soll die Gesellschaft derer schätzen, die der Welt entsagt haben, und es als wertvollen Gewinn betrachten, prahlerische, weltlich gesinnte Menschen zu meiden. ... Er soll jeden eigenwilligen Gedanken mit der Flamme Seines liebevollen Gedenkens verbrennen und mit Blitzesschnelle an allem außer Ihm vorüberziehen. Er soll dem Vertriebenen beistehen und dem Notleidenden niemals seine Gunst versagen. Er soll gütig sein ... zu seinem Nächsten... Er soll ... sich nicht durch das Urteil der Menschen von der Wahrheit abbringen lassen. Für andere soll er nicht wünschen, was er

Eigenschaften bieten eine relativ gute Resistenz gegen jegliche Art von Machtstreben und Manipulation, wie gegen Gefahren des Zeitgeists, populistischen Strömungen oder dem Gefallen-Wollen gegenüber „Meinungsführern“ oder der institutionellen Hierarchie. Um die Vielfalt zu erhalten, ist es auch wichtig, dass jeder Wähler seine Wahl selbständig anhand der eigenständig reflektierten Wahlkriterien trifft und nicht tatsächlichen oder vermeintlichen Wahlvorschlägen anderer – einzelner wie Institutionen – folgt,¹⁶¹ gar in der Überzeugung, damit dem göttlichen Willen besser gerecht zu werden.¹⁶²

Entscheidungsträger solchen Zuschnitts sind denn auch besser geeignet, den außerordentlichen Herausforderungen der „Bahá'í-Beratung“ gerecht zu werden. Auch hier sind wieder ethische Grundhaltungen gefragt, die denen der Wahlkriterien entsprechen: es sind individuelle Prädispositionen wie Offenheit,¹⁶³ Selbstlosigkeit, Reinheit des Beweggrundes, Loslösung von allem

für sich selbst nicht wünscht, und nicht versprechen, was er nicht hält.“ (Bahá'u'lláh: Buch der Gewissheit [wie Anm. 114], §2,213f)

¹⁶¹So ausdrücklich Shoghi Effendi: „Bei der Erfüllung dieser heiligen Aufgabe [der Wahl] darf keinerlei Einfluss, kein Druck von irgendeiner Seite, auch nicht vom Nationalen Rat, ihre Ansichten beeinträchtigen oder ihre Freiheit einschränken. Die Abgeordneten müssen völlig unabhängig von jeglicher administrativen Stelle sein [must be wholly independent of any administrative agency (Hervorhebung U.G.)].“ (12. August 1933, in: Forschungsabteilung des Universalen Hauses der Gerechtigkeit (Hrsg.): Geistige Räte – Häuser der Gerechtigkeit (wie Anm. 152), S. 52)

¹⁶²Dies entspräche dem von Bahá'u'lláh ausdrücklich untersagten *taqlid*. Um die offenkundig weithin als Wahlvorschlag für eine Mitgliedschaft im Universalen Haus der Gerechtigkeit verstandene Berufung ins Internationale Lehrzentrum dieser Anmutung zu entkleiden, hat Emanuel Towfigh den Vorschlag gemacht, dieses Amt künftig nur mit Frauen zu besetzen, da diese nach derzeitigem Gemeinderecht von der Wahl ins Universale Haus ausgeschlossen sind (Emanuel V. Towfigh: Die rechtliche Verfassung von Religionsgemeinschaften. Eine Untersuchung am Beispiel der Bahai, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, S. 105; siehe auch Manfred Hutter: Handbuch Bahá'í. Geschichte – Theologie – Gesellschaftsbezug, Stuttgart: Kohlhammer, 2009, 161f).

¹⁶³Shoghi Effendi, Brief vom 29. Januar 1925, in: Bahá'í Administration (wie Anm. 150), S. 65.

außer Gott;¹⁶⁴ zudem Bedingungen der Interaktion zwischen den Beratenden, die eine nicht strategische, symmetrische und herrschaftsfreie Kommunikation ermöglichen: Höflichkeit, die Achtung der Würde aller Beratenden, Liebe und Harmonie, Sorgfalt und Mäßigung des Ausdrucks,¹⁶⁵ als Voraussetzungen „vollkommener Freiheit“¹⁶⁶ der Argumentation, „aufrichtig und unbeschränkt“¹⁶⁷ und der gemeinsamen Bereitschaft, alle Argumente zu hören und unparteiisch zu gewichten;¹⁶⁸ Bescheidenheit und Demut gegenüber den Gläubigen,¹⁶⁹ d.h. eine Haltung der Verantwortung und des Dienens gegenüber allen, die von den Entscheidungen betroffen sind.¹⁷⁰

¹⁶⁴Abdu'l-Bahá: Briefe und Botschaften (wie Anm. 123), §43.

¹⁶⁵Ebd., §45.

¹⁶⁶Ebd., §44.

¹⁶⁷„Beratung, aufrichtig und unbeschränkt, ist die Grundlage dieser einmaligen Ordnung.“ (Postscriptum Shoghi Effendis zu einem Brief vom 18. November 1933, in: Forschungsabteilung des Universalen Hauses der Gerechtigkeit (Hrsg.): *Beratung. Eine Zusammenstellung des Universalen Hauses der Gerechtigkeit vom Februar 1978 mit Auszügen aus den Schriften Bahá'u'lláhs, 'Abdu'l-Bahás und Shoghi Effendis und Botschaften des Universalen Hauses der Gerechtigkeit*, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 1979, S. 25)

¹⁶⁸D. h. „in jeder Angelegenheit die Wahrheit zu erforschen“. ('Abdu'l-Bahá: Briefe und Botschaften [wie Anm. 123], §45)

¹⁶⁹Ebd., §43.

¹⁷⁰„Lasst uns auch immer eingedenk sein, dass der Grundton der Sache Gottes nicht diktatorische Gewalt, sondern demütige Gemeinschaft ist, nicht willkürliche Macht, sondern der Geist freier und liebevoller Beratung. ... Die Pflichten derer, die die Freunde frei und gewissenhaft als ihre Vertreter gewählt haben, sind nicht weniger lebenswichtig und bindend als die Pflichten jener, die sie ausgewählt haben. Es ist nicht ihre Aufgabe zu diktieren, sondern zu beraten, und nicht nur untereinander zu beraten, sondern so viel wie möglich auch mit den Freunden, die sie vertreten. Sich selbst sollten sie nicht anders sehen, denn als erwählte Werkzeuge für die noch wirksamere, noch würdigere Darbietung der Sache Gottes. Niemals sollten sie sich zu der irrigen Meinung verleiten lassen, sie seien die Schmuckstücke im Mittelpunkt der Sache Gottes, den anderen wesenhaft überlegen an Fähigkeit und Verdienst, die alleinigen Förderer göttlicher Lehren und Prinzipien. Mit tiefster Demut sollten sie an ihre Aufgabe herangehen und bestrebt sein, durch ihre Aufgeschlossenheit, ihren hohen Sinn für Gerechtigkeit, ihr

„Wenn sie [die Entscheidungsträger] sich bemühen diese Bedingungen [der Beratung] zu erfüllen, wird ihnen die Gnade des Heiligen Geistes zuteil und der Rat wird zum Mittelpunkt göttlichen Segens.“¹⁷¹ Eine Verheißung an die Institutionen, die unübersehbar konditional ist. Man könnte es auch so formulieren: Institutionen werden in dem Maße der unfehlbaren göttlichen Führung zuteil, wie sie die ethischen und normativen Bedingungen der Wahl und vor allem der Beratung erfüllen.¹⁷² Es sind ethische und prozessurale Bedingungen, auf die es ankommt. An die Stelle eines irrationalen Suprationalismus wie im schiitischen 'isma-Glauben tritt die rational nachvollziehbare normative, ethische und kommunikative Anstrengung, ein durch und durch transparenter Prozess. Ein wie auch immer gearteter direkter Einfluss des Göttlichen braucht dabei nicht ausgeschlossen zu werden; notwendig sind derartige suprarationalen Annahmen¹⁷³ für den skizzieren Prozess jedoch nicht. Die normative Basis jeglicher Beratung ist gleichwohl eine göttliche Einstiftung: die Schrift.¹⁷⁴

Schon daraus ergibt sich, dass es unverzichtbar ist, die Schrift jederzeit in der Gemeinde gegenwärtig, le-

Pflichtbewusstsein, ihre Aufrichtigkeit, Bescheidenheit und völlige Hingabe an die Wohlfahrt und die Interessen der Freunde, an die Sache Gottes und die Menschheit nicht nur das Vertrauen, die wirksame Unterstützung und Achtung derer zu gewinnen, denen sie dienen, sondern auch ihre Wertschätzung und ihre wirkliche Zuneigung. Zu allen Zeiten müssen sie den Geist der Abgeschlossenheit und den Geruch der Geheimniskrämerei vermeiden, müssen sich von anmaßendem Benehmen freimachen und jede Art von Vorurteil und Leidenschaft aus ihren Beratungen verbannen. Innerhalb der Grenzen weiser Zurückhaltung sollten sie die Freunde ins Vertrauen ziehen, sie mit ihren Plänen vertraut machen, ihren Rat und ihre Empfehlung suchen.“ (Shoghi Effendi, in: Bahá'í Administration (wie Anm. 150), S. 63f)

¹⁷¹Abdu'l-Bahá: Briefe und Botschaften (wie Anm. 123), §45.

¹⁷²„Vielleicht wird Gottes Wille am besten durch Beratung erreicht.“ (Shoghi Effendi, Brief vom 12. November 1930, in: Forschungsabteilung des Universalen Hauses der Gerechtigkeit (Hrsg.): Beratung (wie Anm. 167), S. 24)

¹⁷³Wie der Unfehlbarkeitsglaube.

¹⁷⁴Bahá'u'lláh: Heiligstes Buch (wie Anm. 134), §§99, 148, 183.

benendig zu erhalten. Dazu einige grundsätzliche Bemerkungen: Technische Voraussetzung dabei ist die Textpflege.¹⁷⁵ Diese obliegt – nicht allein, aber vor allem – den Institutionen. Die Tradierung des Offenbarungsguts – ich habe darauf schon eingangs hingewiesen – ist eine der Gründe für die Notwendigkeit von Gemeinde und Gemeindeinstitutionen. Unter Textpflege verstehe ich die Bewahrung der ursprünglichen Textgestalt,¹⁷⁶ die Sammlung, Bewahrung und Zugänglichmachung aller zum Schriftenkanon gehörenden Texte. Zum Schriftenkanon gehört in unserem Fall jeder als authentisch klassifizierte Offenbarungstext des Báb¹⁷⁷ und Bahá'u'lláh, wie sämtliche autoritativen Erläuterungen und Interpretationen 'Abdu'l-Bahás und Shoghi Effendis. Ebenfalls vorwiegend Aufgabe der Institutionen ist die Veröffentlichung der kanonischen Texte in Landessprache.

Die Textpflege ist aber nicht mehr und nicht weniger als die unverzichtbare technische Basis. Kulturelle – schon gar religiöse – Texte leben nicht im Archiv. Wenn die Schrift leben soll, muss sich die Sinnpflege auf diese Basis beziehen und auf ihr aufbauen. Die Schrift muss in der Gemeinde präsent sein, durch liturgische Rezitation, durch die Pflicht der täglichen Schriftlektüre, vor allem aber als Gegenüber eines permanenten inneren Dialogs, an dem sich die eigenen Lebensmaximen und ethischen Normen bilden. Dies ist offensichtlich in erster Linie eine

¹⁷⁵Die Kategorien „Textpflege“ und „Sinnpflege“ entnehme ich Assmann: Exodus (wie Anm. 15), S. 83ff; vgl. Jan Assmann/Aleida Assmann: Kanon und Zensur, in: ders. (Hrsg.): Kanon und Zensur. Beitrag zur Archäologie der literarischen Kommunikation (Archäologie der literarischen Kommunikation 2), München: Fink, 1987, S. 7–27, S. 11–15.

¹⁷⁶Jan Semple, damals Mitglied des Universalen Hauses der Gerechtigkeit, schrieb mir am 6. Dezember 1994 in einem persönlichen Brief, dass etwa Faksimileausgaben der von Bahá'u'lláh autorisierten Originale geplant seien. Auf dieser Grundlage könnten dann in einem weiteren Schritt textkritische Editionen erstellt werden.

¹⁷⁷Diese insoweit nur eingeschränkt, als die Gesetze des Báb nur dann noch weiter gelten, wenn Bahá'u'lláh sie ausdrücklich bestätigt hat.

individuelle Aufgabe; institutionell sind hier allenfalls in sehr begrenztem Rahmen Hilfestellungen möglich.

Dies gilt ebenso für das kollektive Bemühen um Sinn. Wer einen solchen Dialog mit der Schrift pflegt, der sucht in aller Regel auch den Diskurs mit anderen in und außerhalb der Gemeinde – zur Abklärung des eigenen Verständnisses und um die dem Text entnommenen Sinnzusammenhänge weiterzugeben. Das diskursive Vorgehen ist dabei essentiell: Nachdem die autoritative Auslegung der Schrift mit dem Tod Shoghi Effendis, des ersten und einzigen Hüters der Sache Gottes, seinen Abschluss gefunden hat, ist eine autoritative Fortschreibung des Schriftsinns in den sich stets verändernden Zeitläufen nicht mehr möglich. Die Übernahme dieser Funktion durch das Universale Haus der Gerechtigkeit – der weiteren Führungsinstitution der Gemeinde – hat Shoghi Effendi apodiktisch ausgeschlossen.¹⁷⁸ Wo Sinn-

¹⁷⁸ „Getrennt voneinander wirkt jede [der Zwillingsinstitutionen der Gemeindeordnung, Hütertum und Universales Haus der Gerechtigkeit] in einem klar umgrenzten Rechtsbereich [sphere of jurisdiction; ggf. auch: Zuständigkeitsbereich] ... Jede übt innerhalb der ihr gesetzten Grenzen ihre Gewalt, Autorität und ihre Rechte und Vorrechte [rights and prerogatives: in der deutschen Rechtssprache besser summarisch übersetzt nur mit „Rechte“] aus... Aus diesen Darlegungen wird unzweifelhaft klar und deutlich, dass der Hüter des Glaubens zum Ausleger des Wortes gemacht und dem Universalen Haus der Gerechtigkeit die Gesetzgebungsgewalt für die Gegenstände verliehen worden ist, die nicht ausdrücklich in den Lehren offenbart sind. Die Auslegung durch den Hüter ist innerhalb seines Bereiches ebenso autoritativ und bindend wie die Entscheidungen des Internationalen [= Universalen] Hauses der Gerechtigkeit, dessen ausschließliches Recht es ist, über solche Gesetze und Anordnungen [laws and ordinances] zu befinden und letztgültig zu entscheiden, die Bahá'u'lláh nicht ausdrücklich offenbart hat. *Keine von beiden Institutionen kann und wird je in das geweihte und festgelegte Gebiet der anderen übergreifen...*“ (Shoghi Effendi: *Sendung Bahá'u'lláhs* [wie Anm. 139], §4/ S. 212, 215/ p. 148, 159f/ Hervorhebung U. G.) Das Universale Haus der Gerechtigkeit hat sich dem wiederholt ausdrücklich angeschlossen: „...there are those prerogatives and duties which lie exclusively within the sphere of the Guardian himself and, therefore, in the absence of a Guardian, are inoperative... Such a function is that of authoritative interpretation of the Teachings.“ (Brief des Universalen Hauses der

pflege autoritativ nicht mehr zur Verfügung steht, muss sie durch das Nächstliegende ersetzt werden – so gut es eben geht. Shoghi Effendi hat auch dies klar benannt: „Das Bestreben, ein besseres Verständnis für die Bedeu-

Gerechtigkeit vom 5. Mai 1977, in: Helen Hornby (Hrsg.): *Lights of Guidance. A Bahá'í Reference File*, 3., überarb. Aufl., New Delhi: Indian Bahá'í Publishing Trust, 1994, §1048) „It must always be remembered that authoritative interpretation of the Teachings was, after 'Abdu'l-Bahá, *the exclusive right of the Guardianship*, and therefore the Universal House of Justice cannot and will not infringe upon that domain.“ (Brief des Universalen Hauses der Gerechtigkeit vom 22. August 1977, in: ebd., §1051/ Hervorhebung U. G.) „A clear distinction is made in our Faith between authoritative interpretation and the interpretation or understanding that each individual arrives at for himself from his study of its teachings. While the former *is confined to the Guardian*, the latter ... should by no means be suppressed.“ (Brief des Universalen Hauses der Gerechtigkeit vom 27. Mai 1966, in: *Gerechtigkeit: Wellspring of Guidance* (wie Anm. 146), S. 88/ Hervorhebung U. G.) Grundlegend für die Haltung des Hauses zur autoritativen Auslegung ist auch folgender Text: „There is a profound difference between the interpretations of the Guardian and the elucidations of the House of Justice in exercise of its function to ,deliberate upon all problems which have caused difference, questions that are obscure, and matters that are not expressly recorded in the Book.' The Guardian reveals what the Scripture means; his interpretation is a statement of truth which cannot be varied. Upon the Universal House of Justice, in the words of the Guardian, ,has been conferred the exclusive right of legislating on matters not expressly revealed in the Bahá'í Writings.' Its pronouncements, which are susceptible of amendment or abrogation by the House of Justice itself, serve to supplement and apply the Law of God. Although not invested with the function of interpretation, the House of Justice is in a position to do everything necessary to establish the World Order of Bahá'u'lláh on this earth. Unity of doctrine is maintained by the existence of the authentic texts of Scripture and the voluminous interpretations of 'Abdu'l-Bahá and Shoghi Effendi, together with the absolute prohibition against anyone propounding ,authoritative' or ,inspired' interpretations or usurping the function of Guardian. Unity of administration is assured by the authority of the Universal House of Justice.“ (Brief des Universalen Hauses der Gerechtigkeit vom 9. März 1965, in: ebd., S. 52f) Zum Ganzen siehe auch 'Abdu'l-Bahá: Testament (wie Anm. 140), §1,16 („Er [der Hüter der Sache] ist der Erklärer der Worte Gottes [*mabayyin-i āyātu'lláh*], und auf ihn wird der Erstgeborene seiner geradlinigen Abkommen folgen.“ Zu den Bestimmungen für die Nachfolge im Hüteramt, ebd., §§1,18f)

tung der überwältigenden Offenbarung Bahá'ú'lláhs zu erlangen, muss nach meiner unumstößlichen Überzeugung immer erste Pflicht und Ziel des unablässigen Bemühens eines jeden ihrer getreuen Jünger bleiben.¹⁷⁹ Was also bleibt, ist der lebendige Diskurs über die Schrift auf allen Ebenen der Gemeinde – und über sie hinaus. Je breiter dieser Diskurs angelegt ist und je intensiver er geführt wird, umso mehr Aspekte werden dabei beleuchtet. Den Institutionen steht damit für ihre Entscheidungen ein bereits in der Debatte von erkennbaren Schwächen bereinigter und ausgereifter Fundus an möglichen Alternativen des Schriftverständnisses zur Verfügung.

Zwei Voraussetzungen sind dabei allerdings zu beachten: Unterschiedliche Positionen innerhalb des Diskurses dürfen nicht zu Spannungen oder gar Spaltungen in der Gemeinde führen. Jeder Diskursbeitrag muss sich selbst als Dienst verstehen, als Mosaikstein auf dem gemeinsamen Weg. Ebenso wenig darf anderen Beiträgen dieser Status aberkannt, sie etwa als „Gefahr für den Glauben“, als „relativistisch“ oder „fundamentalistisch“ diffamiert werden. Dies heißt nun durchaus nicht, dass der Diskurs nicht mit intellektueller Schärfe geführt werden dürfte. Im Gegenteil: „Der zündende Funke der Wahrheit erscheint erst nach dem Zusammenprall verschiedener Meinungen.“¹⁸⁰ Es geht um die Intention, mit der der Diskurs geführt wird. Auch hier gelten die normativen Vorgaben der Beratung: Es geht nicht um persönliche Ambitionen oder Empfindlichkeiten, auch nicht darum, spezifische kulturelle Erwartungen in Form und Stil der

¹⁷⁹Das Zitat geht weiter: „Das genaue, sorgsame Begreifen einer so großen Ordnung, einer so erhabenen Offenbarung, eines so heiligen Glaubens liegt aus augenfälligen Gründen außerhalb des Bereiches und der Fassungskraft unseres begrenzten Geistes. Dennoch können wir, ja müssen wir versuchen, in der Arbeit für die Verbreitung Seines Glaubens neue Eingebung und vermehrten Rückhalt durch ein klareres Verständnis der von ihm verwahrten Wahrheiten und der ihm zu Grunde liegenden Prinzipien zu erlangen.“ (Shoghi Effendi: *Sendung Bahá'ú'lláhs* [wie Anm. 139], §1/ S. 151f/ p. 99f)

¹⁸⁰Abdu'l-Bahá: *Briefe und Botschaften* (wie Anm. 123), §44.

Aussage zu bedienen, sondern allein um die Erhellung von Sachverhalten, Zusammenhängen und Wirkungen. Im Rahmen eines offenen Diskurses haben gerade auch Irrtümer zumeist eine erhellende Funktion. Übertriebene Sorge ist deshalb nicht am Platz. Ähnlich dem wissenschaftlichen Diskurs kann man darauf vertrauen, dass sich auch im Glaubensdiskurs das insgesamt stimmigere Argument *à la longue* durchsetzt – sofern dieser Diskurs auch offen bleibt und nicht durch Tabus oder politisch-administrative Eingriffe behindert wird.

Die zweite Voraussetzung betrifft die Institutionen. Es liegt in der Logik institutionellen Denkens, dem freien Austausch von Argumenten zu misstrauen. Häresieverdacht und die Sorge vor dem Zerfall der Einheit der Gemeinde kennzeichnen die Geschichte von Christentum und Islam. Beide Religionssysteme waren über lange Zeiten geradezu obsessiv mit dem Denunzieren „häretischer Abweichler“ und der Bewahrung und Verteidigung ihrer religiösen „Einheit“ beschäftigt.¹⁸¹ Es ist nicht verwunderlich, dass ähnliche Sorgen auch Bahá'í-Institutionen nicht unbekannt sind. Nicht zuletzt das bis heute feindselige politisch-gesellschaftliche Umfeld im Ursprungsland des Bahá'ítums, dem Iran, verschärft diesen Zug zur inneren Konformität. Dazu kommen die Erfahrungen aus der Gemeindegeschichte, wo interne Machtansprüche und äußere Gegnerschaft oft genug Hand in Hand

¹⁸¹So kreist bereits die Ekklesiologie Cyprians (ca. 200–258) um die Frage der Einheit der Kirche: „An der Kirche hängt das Heil, doch Kirche ist nur Kirche als Einheit. Die Einheit der Kirche ist Bedingung und Zeichen ihres heilsverbürgenden Charakters... Wäre sie nicht einig, dann wäre nicht Gott in ihr, wäre sie nicht einig, dann wäre sie nicht das Zeichen der Liebe, sondern eine Institution des Streits, der Zerrissenheit, der Feindschaft... Cyprian entfaltet seine Lehre von der Einheit der Kirche ... vor dem Hintergrund einer im Entstehen begriffenen Institution... Diese institutionelle Umsetzung des Einheitsgedankens ist für die Tradition des Kirchenbegriffs entscheidend... Die Geschichte des römischen Primats ist nicht zuletzt in der Fortsetzung der Einheitsbesessenheit der frühen Kirchenväter zu deuten.“ (Armin Adam: Politische Theologie. Eine kleine Geschichte [Theophil 12], Zürich: Pano, 2006, S. 42f, 55)

existentielle Krisen bewirkten.¹⁸² Aus diesem Blickwinkel fallen Bundestreue und Einheit in eins: Wer die Einheit gefährdet, verrät den Bund Gottes.

Auf einer abstrakten Ebene wird jeder Bahá'í dieser Aussage zustimmen. Auch dann noch, wenn Einheit weiter definiert wird als „Einheit im Denken, Wollen und Handeln“.¹⁸³ Gleichwohl muss man genauer hinsehen. Solange die Gemeinsamkeit im Denken die Bandbreite dessen umfasst, was Gläubige in aufrichtiger, liebevoller und offener Auseinandersetzung der Schrift entnehmen, ist dies Ausdruck der „Einheit in Mannigfaltigkeit“,¹⁸⁴ einer großen gemeinsamen Vision, die im Wort Bahá'u'lláhs wurzelt. Sie ist damit Grundlage jedes sinn-

¹⁸²Einen deutlichen Niederschlag findet dies etwa in 'Abdu'l-Bahá: Testament (wie Anm. 140), §§1,4-11; 2,3-5; 2,8; 2,10-14; 3,2-4; 3,6-10

¹⁸³Meiner Erinnerung nach findet sich die Formulierung „Einheit im Denken und Handeln“ erstmals im zweiten Teil des Statements *Prosperity of Humankind* (Haifa 1999; Internationale Bahá'í-Gemeinde: Entwicklungsperspektiven für die Menschheit. Ein neues Verständnis von globalem Wohlstand. Ein Statement der Internationalen Bahá'í-Gemeinde, 2. Aufl., Hofheim: Bahá'í-Verlag, 2002, S. 7). Auf der Seite davor wird der Gedanke der „Einheit in Mannigfaltigkeit“ entwickelt. Ingeborg Franken verdanke ich den Hinweis, dass bereits in einem im Auftrag Shoghi Effendis geschriebenen Brief vom 24. September 1933 an einen Gläubigen von „Einheit im Denken und Handeln“ die Rede war. Der Brief bezog sich offensichtlich auf ganz konkrete gravierende Spannungen in einer Gemeinde, denen es entgegenzuwirken galt. Leider ist weder der Adressat ersichtlich, noch um welche Gemeinde es sich handelt: „Nothing is more contrary to the spirit of the Cause than discord and strife, which are the inevitable outcome of selfishness and greed. Pure detachment and selfless service, these should be the sole motives of every true believer. And unless each and every one of the friends succeeds in translating such qualities into living action, no hope of further progress can be entertained. It is now that *unity of thought and action* is most needed.“ (Zitiert in Forschungsabteilung des Universalen Hauses der Gerechtigkeit: *The Compilation of Compilations*, 2 Bde., Maryborough: Bahá'í Publications Australia, 1991, S. 6, Bd. 2/ Hervorhebung U. G.)

¹⁸⁴„Mannigfaltigkeit ... ist das Wesen der Vollkommenheit.“ ('Abdu'l-Bahá: Briefe und Botschaften (wie Anm. 123), §225,23. Vgl. auch 'Abdu'l-Bahá: Ansprachen in Paris (wie Anm. 123), Kap. 10; 'Abdu'l-Bahá: Briefe und Botschaften (wie Anm. 123), §1,37; Sho-

vollen Diskurses und jeder Beratung, aus der gemeinsames Wollen und Handeln entstehen kann. Werden aber bestimmte Schriftverständnisse essentialisiert, Diskurse durch Tabus und Denkverbote eingeschnürt, dann wird „Einheit“ allzu leicht zu einer Kategorie der Engführung, Uniformität und Gleichschaltung. Ausdrücklich mahnt Bahá'u'lláh in einem so zentralen Text wie dem *Kitáb-i-'Ahd*, dem „Buch des Bundes“: „Lasst es nicht zu, dass das Mittel der Ordnung zur Quelle der Unordnung gemacht wird, das Werkzeug der Einheit zum Anlass für Zwietracht.“¹⁸⁵ Nachdrücklich warnt Bahá'u'lláh vor den Folgen einer derartigen „Einheit“: „Es geht nicht um Einheit, die zu Uneinigkeit führt, oder um Eintracht, die Zwietracht schafft.“¹⁸⁶ Hier gilt es aufmerksam zu sein. Es wäre fatal, einen solchen Weg einzuschlagen. Die Entwicklung im Islam ist hier ein warnendes Beispiel, nicht nur aktuell: Der Gegensatz zwischen dem weltoffenen Islam der ersten Jahrhunderte, der sich selbstbewusst und unerschrocken, voll Wissbegier, mit jedem erreichbaren Gedankengut auseinandersetzte und dem angstvollen Traditionalismus und der engen Gesetzesfrömmigkeit einer verunsicherten Gemeinde könnte kaum größer sein.¹⁸⁷

ghi Effendi: Das Ziel. Die neue Weltordnung, in: Die Weltordnung Bahá'u'lláhs, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 1977, Kap. 3, §§8-9/ S. 67-70.)

¹⁸⁵Bahá'u'lláh: *Kitáb-i-'Ahd*. Das Buch des Bundes, in: Botschaften aus 'Akká. Offenbart nach dem *Kitáb-i-Aqdas*, übers. v. Peter Mühlischlegel/Verlagsausschuss des Nationalen Geistigen Rates der Bahá'í in Deutschland, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 1982, Kap. 15, §12.

¹⁸⁶Bahá'u'lláh: *Lawḥ-i-Maqsúd*. Das Sendschreiben an Maqsúd, in: Botschaften aus 'Akká. Offenbart nach dem *Kitáb-i-Aqdas*, übers. v. Peter Mühlischlegel/Verlagsausschuss des Nationalen Geistigen Rates der Bahá'í in Deutschland, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 1982, Kap. 11, §14.

¹⁸⁷Todd Lawson hat diesen Gegensatz der islamischen Geschichte in einem Beitrag über Probleme zwischen akademisch arbeitenden Bahá'í und Bahá'í-Institutionen nachdrücklich herausgearbeitet: Todd Lawson: *Styles of Piety. Notes on the Relationship Between Bahá'í Scholars and the Bahá'í Institutions with Reference to Academic Methodology*, in: *Baha'i Studies Review* 11 (2003), S. 71–82, URL: https://bahai-library.com/lawson_styles_piety, besonders S. 77-81

Die Offenbarung Bahá'u'lláhs zielt auf die Erneuerung der Welt, auf eine neue Menschheitskultur, auf ein Bewusstsein der Gemeinsamkeit aller Menschen. Eine Einheit völlig Gleichdenkender wäre nichts Außergewöhnliches; Harmonie unter Gleichgesinnten ist keine Kunst: Auf diese Art bilden sich Sekten. Das, was Bahá'u'lláhs Konzept der Einheit (genauer: der Einigung und Einigkeit) vom Konformismus, vom Einheitsdenken der Sekten und totalitären Systeme unterscheidet, ist gerade, dass Meinungsverschiedenheiten und Vielfalt diese Einheit nicht zu zerstören vermögen: Es ist eine Einheit auf höherer Ebene, eine diskursive Verständigung auf gemeinsame Grundsätze, die weit jenseits von Vielfalt und Unterschiedlichkeit aneinander bindet. Der Bund Bahá'u'lláhs ist kein Instrument der Ausgrenzung, der Unterscheidung zwischen „Freund“ und „Feind“, keine Rechtfertigung für den „heiligen Hass“,¹⁸⁸ wie er nicht nur in der Schia gepflegt wird. Nicht zuletzt soll dieser Bund gegen alle hypertrophen Machtansprüche und alle Engführungen im Offenbarungsverständnis und Selbstbild der Gemeinde wappnen, wie sie nicht nur im Christentum zu zahllosen Spaltungen geführt haben.¹⁸⁹

¹⁸⁸Lawson: *Styles of Piety* (wie Anm. 187), S. 80 (mit Verweis auf Mohammad Ali Amir-Moezzi: *The Divine Guide in Early Shi'ism. The Sources of Esotericism in Islam*, übers. v. David Streight, Albany: SUNY, 1994, S. 87f; Todd Lawson: *The Baha'i Tradition. The Return of Joseph and the Peaceable Imagination*, in: John Renard (Hrsg.): *Fighting Words. Religion, Violence, and the Interpretation of Sacred Texts*, Berkley, Los Angeles, London: University of California Press, 2012, S. 135–157, S. 150f.) Zu den Wurzeln dieser Haltung als „Eifern für Gott“ (vgl. Exodus 32,27-29), als unausweichliche Antwort auf den „Verrat“ an Gott im „Monotheismus der Treue“, als existentielle Unterscheidung zwischen den Bundestreuen und den Abtrünnigen, zwischen Freund und Feind, siehe Assmann: *Exodus* (wie Anm. 15), S. 106, 113-116, 241-247, 266, 279, 370, 399f.

¹⁸⁹Vgl. etwa: „Würde nicht die schützende Macht des Bundes über der uneinnehmbaren Feste der Sache Gottes wachen, so entstünden an einem Tag unter den Bahá'í tausend verschiedene Sekten, so wie dies in früheren Zeiten geschah.“ ('Abdu'l-Bahá, in: Bahá'í World Faith. *Selected Writings of Bahá'u'lláh and 'Abdu'l-Bahá*, 7. Aufl., Wilmette: US Bahá'í Publishing Trust, 1976, S. 357f)

Lauster formuliert prägnant die existentielle Spannung zwischen der unauslotbaren Fülle der Offenbarung und dem menschlichen Wunsch nach Reduzierung dieser „unübersichtlichen“ Komplexität auf eine einheitliche, handhabbare (und damit ab- und ausgrenzende) Konzeption:

„Die Entwicklung der Kirche zu einer streng hierarchisch geführten Institution mit dem Anspruch auf Weltherrschaft erzeugte innerchristliche Gegenbewegungen, die – das eint alle Ketzerbewegungen – unter Berufung auf Jesus selbst und das Ursprüngliche ein anderes Ideal des Christentums leben wollten. Die Unmöglichkeit, den Überschuss des Christentums in nur einer religiösen und kulturellen Erscheinungsform Gestalt werden zu lassen, ist die Ursache aller Häresien. ... In welcher Erscheinungsform auch immer, das Christentum bleibt notwendigerweise immer hinter dem zurück, was den transzendenten Überschuss der Person ihres Stifters ausmacht. Es ist der Sinn aller Ketzereien, durch ihren Protest an diesen Überschuss zu erinnern, die Unruhe wachzuhalten und eine stete Erneuerung des Christentums einzufordern. Daher gab es im Christentum zu keiner Zeit eine Einheit seiner Anhänger, und es kann sie auch nicht geben. Ketzerverfolgung und Inquisition stehen in ihrer religiösen Motivation jedoch gerade für den Wunsch nach vollendeter Einheit und Rechtgläubigkeit innerhalb des Christentums.“¹⁹⁰

Mit Blick auf diesen historischen Hintergrund wird das entscheidend Andere, das Neue im Bundesgedanken des Bahá'ítums deutlich: Einheit als Bewahrung der Fülle und Vielfalt. Der Bund Bahá'u'lláhs ist ein Instrument der Befreiung, ein alles umspannendes Zelt, das Mannigfaltigkeit voraussetzt, schützt und in seinen vielgestaltigen Reichtum harmonisch wachsen lässt.

¹⁹⁰Lauster: *Verzauberung der Welt* (wie Anm. 19), S. 193, 204.

3.1 Gläubige und Gemeinde in der Schrift

Kommen wir vor diesem Hintergrund zurück zur Frage nach dem Gemeindeverständnis. Wen sah Bahá'u'lláh selbst als Teil der von ihm gestifteten Gemeinde? Wie sprach er diese Menschen an? Welche Kriterien lassen sich bei ihm in der Schrift für diese Zugehörigkeit finden?

Wenn wir diese Fragen systematisch angehen wollen, dann müssen wir erst klären, nach welchen Begriffen wir suchen. Für die Gemeinde sind dies das „Volk Bahás“ (*ahl-i-bahā'* اهل بهاء) und das „Volk Gottes“ (*ḥizb'ullāh* wörtlich: „die Partei Gottes“), gelegentlich auch nur *ḥizb* (حزب Partei, Sekte) und manchmal *tā'ifah* (طائفة), diese Gemeinde, Gruppe, Partei. Für die Gläubigen „Freunde“, „Geliebte“, *dūstān* (sing. *dūst* دوست), *aḥibbā'* (أحباء sing. *ḥabīb* حبيب), *yārān* (sing. *yār* یار) und *auliyā'* (اولیاء sing. *walī* ولی),¹⁹¹ wobei letzterer Begriff bisweilen mit einer besonderen Stellung, etwa der der „Hände der Sache Gottes“ (*ayādī Amru'llāh* ایادی امرالله) verbunden zu sein scheint. Je nach Inhalt lassen sich verschiedene Gruppen von Texten unterscheiden, in denen auf diese Begriffe im Zusammenhang mit unserer Fragestellung Bezug genommen wird.

Sucht man nach einer kurzen Definition, wer zum „Volk Bahás“ gehört, so findet man sie in zwei herausragenden Werken Bahá'u'lláhs. Im *Kitáb-i-'Ahd*, dem „Buch des Bundes“: „Jede aufnahmefähige Seele, welche an diesem Tage den Duft des göttlichen Gewandes atmet und reinen Herzens den Blick zum allherrlichen Horizont erhebt, wird in dem Roten Buche zum Volke Bahás gezählt.“¹⁹² Und ergänzend im *Kitáb-i-Aqdas*: „Wessen Werke Gottes Wohlgefallen erlangen, der zählt gewiss zum Volke Bahás.“¹⁹³ Beide Aussagen fasst Bahá'u'lláh in

¹⁹¹Die singuläre Form *walī* in Texten 'Abdu'l-Bahás bezieht sich meist auf das von ihm explizit eingeführte Amt des „Hüters der Sache Gottes“, vgl. 'Abdu'l-Bahá: Testament (wie Anm. 140), §1,16.

¹⁹²Bahá'u'lláh: Sendschreiben an Maqṣúd (wie Anm. 185), §3.

¹⁹³Bahá'u'lláh: Heiligstes Buch (wie Anm. 134), §75.

seinem letzten Offenbarungswerk, dem *Brief an den Sohn des Wolfes* noch einmal zusammen: „Ich bin mit dem, der Mich liebt, sich an Meine Gebote hält und das von sich weist, was ihm in Meinem Buch verboten wurde.“¹⁹⁴

Im darauf folgenden Abschnitt wird dann benannt, worum es in fast allen Texten geht, in denen Bahá'u'lláh die Glieder seiner Gemeinde insgesamt anspricht: „Ihr seid die zarten Pflanzen, die die Hand der Güte in den Boden der Barmherzigkeit gepflanzt hat ... Jetzt ist die Zeit gekommen für Blätter und Früchte. Die Früchte am Baume des Menschen aber sind seit jeher edle Taten und ein vortrefflicher Charakter.“¹⁹⁵ Es sind grundlegende Tugenden wie Vertrauenswürdigkeit, Aufrichtigkeit, Rechtschaffenheit, Unabhängigkeit, Wahrhaftigkeit, Wahrheitsliebe, Gerechtigkeit, Langmut, Liebe, aber auch Selbstbeherrschung, Standhaftigkeit, Mut, Gottvertrauen, Ergebenheit, Loslösung, Makellosigkeit¹⁹⁶ und Gottesfurcht – sämtlich Haltungen, die sich im Handeln der Gläubigen ausdrücken müssen. Denn der Erfolg der Sache ist ganz offenbar kein Automatismus: „O Freunde! Habt acht, dass die Heimsuchungen, die Uns und auch euch auf dem Pfade Gottes ereilten, nicht vergeblich waren. Klammert euch an den Saum der Rechtschaffenheit und haltet euch fest am Seil der Vertrauenswürdigkeit und Frömmigkeit. Achtet auf das Wohl der Welt, nicht auf eure Begierden! ... Ihr seid die Hirten der Menschheit. Bewahrt eure Herde vor den Wölfen der Selbstsucht und schmückt sie mit der Zier der Gottesfurcht. Dies ist der unumstößliche Befehl, der aus der Feder des Urewigen fließt. Bei Gott! Das Schwert der Tugend und des rechten Tuns ist schärfer als Klagen aus Stahl.“¹⁹⁷

¹⁹⁴Bahá'u'lláh: Brief an den Sohn des Wolfes (wie Anm. 38), §44, mit Bezug auf Koran 53,14.

¹⁹⁵Ebd., §45.

¹⁹⁶ *‘iṣma* (ebd., §39). Dass dieser Begriff auch als Tugend benannt wird, welche die Gläubigen auszeichnen soll, verweist erneut auf seine große inhaltliche Bandbreite und konzeptionelle Ambiguität.

¹⁹⁷Ebd., §53.

Im Gegensatz zu Vorstellungen traditioneller Werkgechtigkeit ergibt sich aus dem menschlichen Mühen um solche Tugenden aber kein Anspruch gegenüber Gott. Ebensowenig gibt es eine verbindliche, Gott selbst bindende Liste von Haltungen oder Handlungen, die zum Gnadenverlust führen. Gott ist und bleibt souverän in seiner Heilszumessung: „Denn der Menschen Taten hängen alle von Deinem [Gottes] Wohlgefallen ab und sind bedingt durch Dein [Gottes] Geheiß.“¹⁹⁸ Auch in Bezug auf das individuelle Heil „tut Er [Gott], was Er will“.

Eine weitere Gruppe von Texten haben Gebetscharakter, sind Bitten an Gott, die Gläubigen zu schützen, sie vor „den Übeln der Selbstsucht und der Leidenschaft“ und „vor allem Groll, Hass und Neid“ zu bewahren,¹⁹⁹ sie zu befähigen, „dem Angriff der Selbstsucht und der Leidenschaft“²⁰⁰ zu widerstehen, sie frei zu machen von den „Fesseln“ jeglicher „schlechten Gewohnheit“, jedem „an-

¹⁹⁸Bahá'u'lláh, in: Bahá'i-Gebete. Offenbart von Bahá'u'lláh, Báb und 'Abdu'l-Bahá, 4., rev. Aufl., Hofheim: Bahá'i-Verlag, 2007, §233,2. Der Text geht weiter: „Solltest Du den, der das Fasten brach, als einen ansehen, der es hielt, so wird ein solcher Mensch zu denen gezählt, die seit aller Ewigkeit das Fasten hielten. Und solltest Du bestimmen, dass einer, der das Fasten hielt, es gebrochen habe, so wird er zu denen gerechnet, die das Gewand Deiner Offenbarung mit Staub beschmutzt und sich weit entfernt haben von den kristallklaren Wassern dieser Lebensquelle.“ Durch nichts wird die göttliche Souveränität beschränkt – auch nicht durch frühere Gesetze, Weissagungen oder Heilsversprechen (vgl. Bahá'u'lláh: Buch der Gewissheit (wie Anm. 114), §147 mit Bezug auf Koran 5,64). Als – gleichsam extreme – Konsequenz aus der Souveränität des „Er tut, was Er will“ benennt der Báb den Glauben an die Veränderbarkeit des göttlichen Willens (*badā'* بَدَأْ) als höchsten Ausdruck des Glaubens: „Durch nichts wird Gott so verehrt, wie durch den Glauben an *badā'*. Fürwahr, *badā'* ist die Bestätigung dessen, dass Er fähig ist zu tun, was Er will.“ (Báb: Persischer Bayán, §4,3) Auch dies lässt sich entsprechend verstehen: „... niemand weiß, wie sein eigenes Ende sein wird. ... Wir wollen mit der Offenbarung dieser überzeugenden, gewichtigen Worte dem Sucher tief einprägen, dass er alles außer Gott als vergänglich ansehen und alles außer Ihm, dem Ziel aller Anbetung, als äußerstes Nichtsein erachten soll.“ (Bahá'u'lláh: Buch der Gewissheit [wie Anm. 114], §214)

¹⁹⁹'Abdu'l-Bahá: Testament (wie Anm. 140), §1,12.

²⁰⁰Ebd., §1,26.

stößigen“ Tun und ihnen solche Tugenden zu verleihen, die sie zur Erfüllung ihrer Aufgaben brauchen, darunter „Reinheit und Makellosigkeit“ in allen Dingen.²⁰¹

Dem zur Seite stehen weiter ausdrückliche Warnungen: „Wer weltlichen Wünschen folgt oder sein Herz an irdische Dinge hängt, der zählt nicht zum Volke Bahás.“²⁰² An anderer Stelle wird dies weiter präzisiert: „Verursacht keinen Kummer, geschweige denn Zwietracht und Streit.“²⁰³ Dazu gehört, kein Blut zu vergießen,²⁰⁴ nicht ungerecht zu urteilen,²⁰⁵ niemanden zu übervorteilen,²⁰⁶ niemandem das zu verweigern, was ihm zusteht,²⁰⁷ das Verbot von „Fanatismus“ und „Streit“,²⁰⁸ von „Feindseligkeit“,²⁰⁹ „Feindschaft und Hass“²¹⁰ von „Korruption, Hass, Unterdrückung und Bosheit“²¹¹ – sämtlich Voraussetzungen dafür, dass die Gemeinde ihrem Auftrag nachkommen kann, allen „auf Erden ohne Ausnahme ein wahrer, liebender, vertrauter Freund zu sein“. ²¹² Es gilt, die Menschen zusammenzuführen²¹³ und zu versöhnen, den Glaubensstreit zu überwinden,²¹⁴ die „widerstreitenden Völker und Geschlechter“ zu „einen und

²⁰¹Abdu'l-Bahá: Briefe und Botschaften (wie Anm. 123), §129,12.

²⁰²Bahá'u'lláh: Ährenlese (wie Anm. 11), §60,3.

²⁰³Bahá'u'lláh: Frohe Botschaften (wie Anm. 112), §26.

²⁰⁴Baha'ullah: Brief an den Sohn des Wolfes (wie Anm. 38), §91.

²⁰⁵Ebd., §91.

²⁰⁶Ebd., §92.

²⁰⁷Bahá'u'lláh: Tarázát. Der Schmuck, in: Botschaften aus 'Akká. Offenbart nach dem Kitáb-i-Aqdas, übers. v. Peter Mühlshlegel/Verlagsausschuss des Nationalen Geistigen Rates der Bahá'í in Deutschland, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 1982, Kap. 4, §21.

²⁰⁸Bahá'u'lláh: Tabernakel der Einheit (wie Anm. 61), §2,35.

²⁰⁹Ebd., §2,42.

²¹⁰Ebd., §2,36.

²¹¹Bahá'u'lláh: Ährenlese (wie Anm. 11), §59,1.

²¹²Abdu'l-Bahá: Briefe und Botschaften (wie Anm. 123), §9,3.

²¹³Baha'ullah: Brief an den Sohn des Wolfes (wie Anm. 38), §41.

²¹⁴Ebd., §18.

verschmelzen“,²¹⁵ sie aufzuklären,²¹⁶ „Wohlfahrt und Ruhe“,²¹⁷ „Freundschaft und Eintracht, Zuneigung und Einigkeit“ zu fördern,²¹⁸ und so die „Einheit der Menschheit“ Wirklichkeit werden zu lassen. Dies verweist darauf, welcher Charakter der Bahá'í-Gemeinde zgedacht ist: Sie ist *dienende* Gemeinde.

Der „Sieg der Gottessache“ ist ein Akt der Liebe, des Respekts, der Aufklärung, der Bewusstwerdung und Selbstfindung, Ergebnis eines Dialogs auf Augenhöhe, ein „zu sich selbst Kommen“ des Menschen – nichts Übergestülptes und von außen Auferlegtes. Überredung und manipulative Techniken sind hier ebenso kontraproduktiv wie jede Form direkter oder indirekter Gewalt. Der Wirkungsbeweis in der Ära Bahá'u'lláhs ist die innere Wandlung der Menschen, kein bloß numerisches Ergebnis, kein Etikettenschwindel, der unter neuem Namen überkommenes Sozialverhalten oder institutionelle Eigendynamiken perpetuiert.

Eine Voraussetzung dazu ist der klare, nicht ideologisch verstellte Blick auf den Menschen und die Mechanismen seiner Vergesellschaftung, gerade *auch* als religiöse Gemeinde. Es sind zwei Extreme, die es zu meiden gilt, die eine pessimistisch-statisch, die andere schwärmerisch: Die Vorstellung, der Mensch sei von Natur aus „sündig“, selbstsüchtig, nur auf seinen Vorteil bedacht, prinzipiell „dem Menschen ein Wolf“ (Hobbes), unwandelbar, immer der gleiche „alte Adam“ und deshalb nur durch Zwang oder kluge List zu beherrschen.²¹⁹ Gerade

²¹⁵Bahá'u'lláh: Lawḥ-i-Dunyá. Das Sendschreiben über die Welt, in: Botschaften aus 'Akká. Offenbart nach dem Kitáb-i-Aqdas, übers. v. Peter Mühlischlegel/Verlagsausschuss des Nationalen Geistigen Rates der Bahá'í in Deutschland, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 1982, Kap. 7, §16.

²¹⁶Bahá'u'lláh: Schmuck (wie Anm. 207), §9.

²¹⁷Bahá'u'lláh: Ährenlese (wie Anm. 11), §156.

²¹⁸Bahá'u'lláh: Brief an den Sohn des Wolfes (wie Anm. 38), §64.

²¹⁹In dieser Vorstellung ist das göttliche Gesetz in letzter Konsequenz nicht Erziehungsmittel und damit Ausdruck der Liebe des Schöpfers zum Geschöpf, sondern die Durchsetzung des Gesetzes erfolgt *ad maiorem dei gloriam* – zum größeren Ruhme Gottes.

zu Beginn einer religiösen Erneuerung herrscht oft die gegenteilige Überzeugung, dass alle Erfahrung der Vergangenheit nicht mehr gilt, dass alles, was die bisherigen religiösen Gemeinden scheitern ließ, nun hinfällig und abgetan sei, dass Gott in seiner Gnade alles lenkt und die Gemeinde nicht fallen noch fehlen kann,²²⁰ sondern blind dieser Führung vertrauen darf.²²¹ Die durch den kritischen Blick in die Geschichte geschulte Lektüre der Schrift (im Sinne eines fortdauernden Diskurses zwischen Mensch und Offenbarung) kann helfen, beide Extreme zu vermeiden.

²²⁰So wird gelegentlich die Aussage vom „Tag Gottes“, „dem keine Nacht folgt“ wird (Bahá'u'lláh: *Súratu'l-Haykal* [wie Anm. 35], §63) verstanden. Tatsächlich legt der Kontext dieser Aussage jedoch nahe, dass es sich bei dieser Aussage um eine Verheißung handelt, die auf Bahá'u'lláh selbst bezogen ist und vor allem seine Stufe verdeutlichen soll: „Wir haben Deine Brust von den Andeutungen der Menschen gereinigt und sie vor irdischen Vorstellungen geheiligt, auf dass das Licht Meiner Schönheit darin erscheine und in den Spiegeln aller Welten erstrahle. So haben Wir Dich auserlesen vor allem, was in den Himmeln und auf Erden erschaffen ist ... und Dich zu Unserem Selbst auserwählt. Dies ist eine Gnade, die Gott Dir erwies, eine Gnade, die andauert bis zu dem Tag, der in dieser bedingten Welt kein Ende hat. ... Denn der Tag Gottes ist nichts anderes als Sein eigenes Selbst... Ihm wird keine Nacht folgen, und kein Lobpreis kann ihm gerecht werden...“ In Shoghi Effendi: *Gott geht vorüber*, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 2001, §6,22 wird die Aussage („Tag, dem keine Nacht folgt“) im Kontext weiterer Metaphern, die sämtlich Größe und Bedeutung der Offenbarung Bahá'u'lláhs verdeutlichen sollen, zitiert. Die einzige weitere Referenz auf diese Aussage in der Schrift (die mir bekannt ist) befindet sich in einem Brief vom 25. November 1948 im Auftrag Shoghi Effendis an einen Gläubigen (Hornby [Hrsg.]: *Lights of Guidance* [wie Anm. 178], §1047). Hier wird die Aussage auf die Einsetzung 'Abdu'l-Bahás und das Hütertum bezogen.

²²¹Vielleicht kann man Baha'ullah: *Brief an den Sohn des Wolfes* (wie Anm. 38), §58 auch in diesem übertragenen Sinne verstehen: „Wir bitten Unsere Freunde inständig, den Saum Unseres Gewandes nicht mit dem Staub der Lüge zu besudeln oder mit Berichten über Wunder (*khavāriq 'ādāt*), wie sie unter ihnen im Schwange sind, denn damit setzen sie nur Unseren Rang und Unsere Stufe, Unsere Erhabenheit und Heiligkeit herab.“ Neben „Wunder“ lässt sich *khavāriq 'ādāt* (خوارق عادات) auch als „außergewöhnliche Dinge“ oder „Phantasiegebilde“ übersetzen.

3.2 Zurück zur Ausgangsfrage: Heilsrelevanz der Gemeindemitgliedschaft

Zurück zur Frage nach dem Gemeindeverständnis: Der Blick in die Religionsgeschichte hat uns sensibilisiert für typische Gefahren, die der Dynamik institutionellen Eigenlebens und der Beharrungsdynamik des „Allzumenschlichen“ entstammen. Wir haben vor diesem Hintergrund das Zeugnis der Schrift gesucht und systematisch zusammengefasst. Dabei haben wir die Schrift gelesen nicht als etwas Statisches, voraussetzungslos ahistorisch Gültiges, sondern im Lichte einer der zentralen Lehren des Bahá'ítums: der „fortschreitenden Offenbarung“. In dieser Sichtweise ist die Schrift gleichermaßen bezogen auf die Vergangenheit wie die Zukunft: Sie ist der aktuelle Beitrag in dem jahrtausendealten Diskurs zwischen Gott und Mensch, zwischen Offenbarung und der kollektiven Antwort des Menschen darauf, zwischen dem kreativen Impuls des Göttlichen und dessen menschlicher Verarbeitung. Je besser wir die Fähnisse dieses Diskurses verstehen – etwa die Gefahr des Rückfalls in menschliche Stereotype – desto besser kann es gelingen, den ewigen Kreislauf, die Wiederholung der stets gleichen Fehler der Vergangenheit zu vermeiden – oder zumindest abzumildern.

Rekapitulieren wir also unsere Eingangsfragen: Was heißt es, Mitglied der Bahá'í-Gemeinde zu sein? Geht es beim Bekenntnis zu Bahá'u'lláh im Kern um eine innere Haltung, ist somit die formale Gemeindemitgliedschaft etwas eher Äußerliches? Oder ist man nur als Gemeindemitglied ein Gläubiger? Und in der Konsequenz: ist die Mitgliedschaft in der Gemeinde in irgend einer Form heilsrelevant?

Aufgrund der bisherigen Befunde können wir jetzt eine vorläufige Antwort auf die Ausgangsfrage wagen: In letzter Konsequenz hängt der Heilsstatus des Einzelnen ganz offensichtlich ab von der freien Gnadenwahl Gottes. Seine Entscheidungen sind für uns nicht vorhersehbar. Seine Kriterien sind nicht die unsrigen, sind uns

nicht zugänglich, nicht verstehbar: Auch in Bezug auf das individuelle Heil „tut Er, was Er will“ – völlig unabhängig von allen formalen oder administrativen Zuschreibungen. Menschliche Instanzen – auch solche, die göttlich gestiftet sind – haben ausdrücklich keine soteriologische Relevanz,²²² haben nicht die Macht „zu binden und zu lösen“,²²³ können nicht über das Heil eines Menschen verfügen. Mehr noch: als Menschen sind wir prinzipiell blind in Bezug auf den Heilsstatus unserer Mitmenschen – und sollen es sein. Gerade dass wir ihn nicht kennen,

²²²Die Heils- und Erlösungsfunktion kommt nach der Schrift allein Gott bzw. Seinen Manifestationen zu, die nach den Worten der Schrift „eine Gnade“ vermitteln, „die unendlich ist“ (Bahá'u'lláh: Ährenlese [wie Anm. 11], §21,1). Sie sind „der Pfad“ zu Gott (ebd., §19,3) und „der Baum“ oder „das Brot“ des „ewigen Lebens“ (etwa: Bahá'u'lláh, in: Bahá'í-Gebete (wie Anm. 198), §237,2; Bahá'u'lláh: Edelsteine göttlicher Geheimnisse (wie Anm. 131), §71; Bahá'u'lláh: Buch der Gewissheit (wie Anm. 114), §22; 'Abdu'l-Bahá: Beantwortete Fragen (wie Anm. 134), §21,2.10). Shoghi Effendi schärft dies mit deutlichen Worten ein. Er warnt ausdrücklich davor, selbst die einzigartige Stufe 'Abdu'l-Bahás zu überinterpretieren und mit Heilserwartungen zu überfrachten (Shoghi Effendi: Sendung Bahá'u'lláhs [wie Anm. 139], §3/ S. 201/ p. 138) und schreibt – weiter einschränkend – in Bezug auf das Hüteramt: „Der Hüter des Glaubens darf unter keinen Umständen ... zu einem Rang erhoben werden, der ihn mit 'Abdu'l-Bahá an jener einzigartigen Stellung teilhaben läßt, die der Mittelpunkt des Bundes einnimmt, und noch viel weniger zu der ausschließlich der Manifestation Gottes vorbehaltenen Stufe. Ein so schweres Abweichen von den feststehenden Grundsätzen unseres Glaubens würde nicht weniger als offene Gotteslästerung [open blasphemy] bedeuten.“ (ebd., §4/ S. 216/ p. 150f). Dass keine menschliche Instanz zwischen den einzelnen und Gott treten kann, zeigt auch folgende Aussage: „Neither the local nor national representatives of the community, no matter how elaborate their plans, or persistent their appeals, or sagacious their counsels, nor even the Guardian himself ... can decide whether the duty of the individual lies, or supplant him in the discharge of that task.“ (Shoghi Effendi: Citadel of Faith, 3. Aufl., Wilmette: US Bahá'í Publishing Trust, 1980, S. 148). Zum Ganzen siehe auch oben Anm. 145.

²²³Verweis auf den kirchlichen Anspruch der Sakramentsverwaltung (im Verständnis der römisch-katholischen, anglikanischen sowie den orthodoxen Kirchen schließt dies auch die Sündenvergebung mit ein), mit Bezug auf Matth. 16,19.

uns nicht in Relation dazu stellen können, ist eine ständige Mahnung vor Selbstüberschätzung und eine Quelle der Mitmenschlichkeit und Demut.

Trotzdem braucht jede Organisation von Menschen für ihr Funktionieren Ordnungsstrukturen und Kriterien der Zugehörigkeit; dies ist unausweichlich und gilt auch für eine religiöse Gemeinschaft.²²⁴ Dabei darf man die Kriterien der Ordnung und des Heils jedoch nicht miteinander vermischen oder gar verwechseln. Beide gehören unterschiedlichen Sphären an. Sanktionen bei Fehlverhalten sind Maßnahmen zur Aufrechterhaltung der Ordnung; über den Heilsstatus des Betroffenen sagen sie unmittelbar nichts aus.²²⁵ Vor Gott als Gläubi-

²²⁴Bahá'u'lláh fasst diese Notwendigkeit an mehreren Stellen in eine griffige Formel: „Das Bauwerk der Beständigkeit und Ordnung dieser Welt ist auf den beiden Pfeilern von Lohn und Strafe errichtet und wird weiterhin von ihnen getragen werden...“ (Bahá'u'lláh: Ährenlese (wie Anm. 11), §112, vgl. auch Bahá'u'lláh: Frohe Botschaften (wie Anm. 112), §25; Bahá'u'lláh: Kalimát-i-Firdawsiyih. Worte des Paradieses, in: Botschaften aus 'Akká. Offenbart nach dem Kitáb-i-Aqdas, übers. v. Peter Mühlischlegel/Verlagsausschuss des Nationalen Geistigen Rates der Bahá'í in Deutschland, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 1982, Kap. 6, §25; Bahá'u'lláh: Pracht (wie Anm. 64), §55; 61; Bahá'u'lláh: Sendschreiben an Maqṣúd (wie Anm. 186), §6.

²²⁵Man würde sich wünschen, dass neben dem legitimen institutionellen Interesse auch die psychische Wirkung auf die formal aus der Gemeinde Ausgeschlossenen stärker in den Fokus rückte: Was heißt es für jemanden, der – etwa wegen fehlender Bahá'í-Trauung oder weil er für ein politisches Verwaltungsamt kandidiert – seine administrativen Rechte verliert, wenn ihm damit zugleich die Gemeindegliederung (und damit für viele Bahá'í implizit auch das Prädikat „Gläubiger“) aberkannt wird? Nicht von ungefähr stellt Bahá'u'lláh im Dritten *Ishráq* den Kriterien der „Ordnung“ (also: „Lohn und Strafe“) die sie ergänzenden Kriterien der „Weisheit“ (*ḥikmat* حكمة; auch: „Klugheit“) zur Seite, nämlich: „Beratung und Barmherzigkeit“ (Bahá'u'lláh: Pracht (wie Anm. 64), §55. Zu *ḥikmat* und seinen Bedeutungen siehe auch Udo Schaefer: *Virtues and Divine Commandments*, übers. v. Geraldine Schuckelt/Gerald Keil (Bahá'í Ethics in Light of Scripture. An Introduction 2), Oxford: George Ronald, 2009, S. 364ff). Und angesichts der zentralen Bedeutung der „Bahá'í-Beratung“ mit ihren Komponenten der Offenheit und allgemeinen Partizipation für die Gemeindeordnung wären nicht nur die Auswirkungen auf die Betroffenen ein legi-

ger zu gelten, ist das eine; die verbrieftete Gemeindezugehörigkeit und der administrative Status ein anderes – beides kann, muss aber durchaus nicht deckungsgleich sein. Der „Bahá'í in good standing“, die administrativ bestätigte volle Gemeindezugehörigkeit, hat im Lichte der Schriftzeugnisse nur formalen, keinen heilsrelevanten, gar heilsverbürgenden Charakter.

Diesen formalen Charakter der Gemeindezugehörigkeit zu benennen, heißt nicht, die Gemeinde als solche zu entwerten. Ihre Bedeutung ergibt sich aus ihrer Funktion im Kontext des göttlichen Erziehungsauftrags: Gott stellt Instrumente bereit, Hilfen, die den Weg weisen, den der Mensch gehen soll, Gesetze und Gebote, ethische Maximen, dazu auch flankierende Maßnahmen, darunter die Gemeinschaft der Gläubigen. Gesetze und Gebote leiten den Menschen zwischen den Halteseilen der Gottesliebe und der Gottesfurcht. Die Ethik mit ihren ausdrücklichen Wertbezügen hilft, diesen Weg bewusst, reflektierend zu gehen. Gemeinde und Gemeindeinstitutionen bieten den Gläubigen zudem einen Erfahrungsraum, ein Korrektiv, eine über ihre bemessene Lebenszeit hinausreichende Perspektive, ein Instrument zur Konzentration und Verstärkung ihrer individuellen Bemühungen – immer in dem Maße, wie diese sozialen Körper der Intention ihres göttlichen Stifters entsprechen. Dies ständig am Maßstab der Schrift zu messen und auszuwerten, ist – wie die permanente Selbstprüfung – allen Gläubigen aufgetragen: Mündigkeit impliziert Verantwortung. Gott, bzw. Seine Manifestation bleibt dabei für jeden Gläubigen der Fokus seiner existentiellen Ausrichtung. Die Religionsgeschichte zeigt, wie wichtig es ist, dass nicht die von Ihm geschaffenen Instrumente an diesen Platz treten, die sozialen Schöpfungen Seiner Offenbarung diesen Rang okkupieren. Ganz sicher sind dar-

timer Gegenstand innergemeindlicher Diskussion [also auch der formellen „Beratung“ in den Gemeinden], sondern ebenso die eingangs aufgezeigte Statusänderung selbst, die aus einem „Gemeindemitglied“ jemand macht, der „nicht als Mitglied der Gemeinde gilt“.

um die Hilfsmittel des Heils nicht das Heil selber und ein Gläubiger ist und bleibt der, der vor Gott als solcher gilt – unabhängig von aller menschlichen Zuschreibung und Wertung.

4 Addendum: Gemeindekonzepte in der Bahá'í-Sekundärliteratur

Selbstverständlich bin ich nicht der erste Bahá'í, der sich Gedanken über das Konzept „Gemeinde“ in seiner Religion macht. Trotzdem scheinen solche Überlegungen nicht allzu häufig schriftlichen Niederschlag zu finden. In diesem Nachtrag möchte ich drei mir interessant erscheinende bislang in der Sekundärliteratur ausgearbeitete Gemeindeentwürfe von Paul Lample, Moojan Momen und Daniel Jordan skizzieren und mit Bezug auf unsere bisherigen Ergebnisse diskutieren. Diese Entwürfe zeigen die Bandbreite möglicher Gemeindeverständnisse – und gleichzeitig, wie unterschiedlich die darin gesetzten Schwerpunkte sind. Insofern eignet diesem Nachtrag auch ein Element der Selbstrelativierung.

In *Creating a New Mind*²²⁶ zeichnet Paul Lample ein Bild der Gemeinde als „lebendiger Organismus“.²²⁷ Dieses organologische Verständnis impliziert die Notwendigkeit steten Wachstums,²²⁸ der zunehmenden Binnendifferenzierung von Aufgaben und Funktionen,²²⁹ sowie der Integration dieser Differenzierungsprozesse²³⁰ durch

²²⁶Paul Lample: *Creating a New Mind*, 1. Aufl., West Palm Beach: Palabra, 1999. Es existiert eine neuere Auflage mit Revisionen Paul Lample: *Creating a New Mind*, 2., überarb. Aufl., West Palm Beach: Palabra, 2009, URL: https://bahai-library.com/lample_creating_new_mind sowie eine deutsche Übersetzung: Paul Lample: *Ein neues Denken entwickeln. Nachdenken über den Einzelnen, die Institutionen und die Gemeinde*, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 2014.

²²⁷Lample: *Creating a New Mind* (wie Anm. 226), S. 94ff.

²²⁸Ebd., S. 94.

²²⁹Ebd., S. 95.

²³⁰Ebd., S. 95f.

und unter dem „Haupt des Glaubens“,²³¹ d.h. heute dem Universalen Haus der Gerechtigkeit.²³² Die Gliederung des Buches folgt der Dreiteilung in Individuum, Institutionen und Gemeinde. Dabei greift Lample zunächst eindrücklich und sehr einfühlsam den Heilsbezug des einzelnen Gläubigen auf, seine existentielle Ausrichtung auf die Manifestation Gottes. Heute erfüllt sich dieser Heilsbezug für Lample ganz entscheidend im liebenden Gehorsam gegenüber den Institutionen des Glaubens. Sie sind Garant der Rechtleitung und des kollektiven (d.h. gesamt menschlichen) Heils. Über sie erfährt der Glaube des Einzelnen seine praktische Fokussierung: Über unity of thought, unity of purpose und unity of action wirkt der gesellschaftsbezogene Heilswille zielgerichtet. Die Institutionen der Gemeinde, allen voran das Universale Haus der Gerechtigkeit, sind der Garant dafür, dass „Bahá'u'lláhs Plan für die Besserung/ Verbesserung“²³³ der Welt Wirklichkeit werden kann, dass das vielfältige Leid der Menschheit sich nicht unnötig verlängert: „To work systematically to achieve the transformation implicit in His [Bahá'u'lláh] teachings, the community must be unified in its thought and action.“²³⁴ Die aktive Gemeindezugehörigkeit und Teilnahme/Teilhabe an den Plänen und Gestaltungsprogrammen der Institutionen sind insofern notwendig für das kollektive Heil der Menschheit. Wer dies nicht aktiv fördert, der kommt damit in der Konsequenz seiner Pflicht gegenüber Gott und seinen Mitmenschen nicht nach. Es liegt nahe, dass er damit indirekt auch seine persönlichen Heilchancen reduziert.

²³¹Im Original „Head of the Faith“, „faith“ ist mehrdeutig, kann sowohl „Glaube“ wie „Glaubensgemeinschaft“ bedeuten – was im Deutschen den Unterschied zwischen einem geistigen und einem administrativ-formalen Oberhaupt der Gemeinde ausmacht. Der Kontext lässt vermuten, dass Lample beide Bedeutungen impliziert.

²³²Lample: *Creating a New Mind* (wie Anm. 226), S. 58f, 134.

²³³*betterment* umfasst sowohl die moralischen wie die politisch-gesellschaftlich-technischen Aspekte.

²³⁴Lample: *Creating a New Mind* (wie Anm. 226), S. 99.

Lamples Gemeindeentwurf ist institutionenorientiert. Die zentrale Rolle der Institutionen für das kollektive Heil und die Zukunft der Menschheit erinnert an die Gleichsetzung von Kirche und Reich Gottes. Indem bei Lample auch das individuelle Heil mit dem Gehorsam gegenüber den Institutionen und der aktiven Integration in deren Tätigkeit verbunden wird, setzt sich auch hier die primär institutionelle Sichtweise durch: Das institutionelle Eigeninteresse wird – ähnlich wie in der traditionellen Kirche – als Heilsinteresse aller Gläubigen verstanden. Besonders deutlich wird dies in *Revelation and Social Reality*,²³⁵ wo von den Aufgaben und den notwendigen Beschränkungen des „learned Bahá'í“, von der Rolle und Funktion des Intellektuellen²³⁶ in der Bahá'í-Gemeinde, die Rede ist:²³⁷ Nach dieser Sichtweise verbietet es sich für den Gläubigen, die Gemeinde von der Warte eines „unabhängigen Beobachters“ (*impartial observer*) zu beschreiben. Als Bahá'í ist man unausweichlich und immer Teil dieser Gemeinde und kann sie nicht gleichsam „von außen“ betrachten.

Unklar erscheint zunächst Lamples Verdikt gegen eine Haltung als „*gatekeeper*“ oder „*priest*“ – beides Begriffe,

²³⁵Paul Lample: *Revelation and Social Reality. Learning to Translate What Is Written into Reality*, West Palm Beach: Palabra, 2009, URL: https://bahai-library.com/lample_revelation_social_reality. Inzwischen liegt auch eine deutsche Übersetzung vor: Paul Lample: *Offenbarung und gesellschaftliche Wirklichkeit. Lernen, die Schriften in die Wirklichkeit umzusetzen*, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 2015.

²³⁶An anderer Stelle benutzt Lample auch den Begriff „Bahá'í scholar“. Die traditionelle Übersetzung mit „Gelehrter/gelehrter Bahá'í“ verbietet sich hier, da dieser Begriff im Deutschen nur noch historisierend verwendet wird; denkbar wäre auch „Gebildeter/gebildeter Bahá'í“, aber die beschriebenen Funktionen scheinen mir mit „intellektuell/Intellektueller“ besser getroffen.

²³⁷Lample: *Revelation and Social Reality* (wie Anm. 235), S. 150-154. Diese Seiten waren bereits Teil eines Vortrags, den Lample bereits ein Jahr zuvor gehalten hatte: Paul Lample: *Learning and the Evolution of the Bahá'í Community*, Plenarvortrag auf der 32. Jahreskonferenz der *Association for Bahá'í Studies, North America* (29. August bis 1. September), 2008, URL: https://bahai-library.com/pdf/l/lample_learning_evolution.pdf.

die eher der Abgrenzung zwischen Profanem und Sakralem zuzurechnen sind als einer intellektuellen Tätigkeit. Der weitere Kontext lässt jedoch erkennen, dass damit das Aufgabenfeld einer theologischen Hermeneutik gemeint ist: Diese Frage wurde spätestens mit dem Ende der autoritativen Auslegung²³⁸ im Bahá'ítum zum Problem. Lample stellt zunächst apodiktisch fest, dass die Gemeinde der Gläubigen keiner Spezialisten bedarf, um sich die Bedeutung des Textes zu erschließen: Das Wort Gottes ist allen Gläubigen unmittelbar zugänglich.²³⁹ Er konstatiert zudem, dass das Wort Gottes grundsätzlich unauslotbar – und insofern interpretationsoffen – ist.²⁴⁰ Menschliche Auslegung aber ist prinzipiell fehlbar.²⁴¹ Für Lample stellt dies eine „Gefahr“ (*danger*) dar, die allein durch „Demut, Gehorsam und eine Haltung des Lernens“ gemildert werden kann.²⁴² Trotz der unvermeidlichen Relativität menschlichen Erkennens wendet sich Lample scharf gegen alles, was er Relativismus (*relativism*) nennt und als „postmoderne“ Grundhaltung „Zweifel und Skepsis“ fördere, zuvor unzweifelhafte Wahrheiten unterminiere und die „Tür zu endloser feindseliger Kritik“ aufstoße.²⁴³ Gleichwohl ist für ihn ein orthodoxer Dogmatismus offenkundig keine Lösung. Lample sucht deshalb einen Weg zwischen der „extremen Orthodoxie“ einerseits und den „Gefahren des Relativismus“, der „verantwortungslosen Freiheit“, andererseits.²⁴⁴ Mit dem Vorschlag eines „nonfoundational“ genannten Zugangs deutet er dafür die Möglichkeit eines wertebasierten dis-

²³⁸Dazu siehe oben im vorliegenden Text die Anmerkungen 140 und 178 mit den zugehörigen Textseiten.

²³⁹Lample: *Revelation and Social Reality* (wie Anm. 235), S. 151.

²⁴⁰ebd., S. 39 mit Verweis auf Bahá'u'lláh: *Ährenlese* (wie Anm. 11), §89,1.

²⁴¹Lample: *Revelation and Social Reality* (wie Anm. 235), S. 31, 39, 45f, 183.

²⁴²Ebd., S. 31.

²⁴³Ebd., S. 162.

²⁴⁴Ebd., S. 59.

kursiven Verfahrens an.²⁴⁵ Offenbar scheint er aber diesem interessanten Lösungsansatz doch nicht ganz zu vertrauen und setzt so letztlich wieder auf institutionelle Kontrolle: Um den „potentiellen Schaden“²⁴⁶ abzuwenden, der durch individuelle Interpretation droht, sieht Lample es als die Aufgabe der Führungsinstitution der Gemeinde, des Universalen Hauses der Gerechtigkeit, „Meinungsverschiedenheiten zu lösen, dunkle Fragen zu klären und zu entscheiden, was zu tun ist, wo der Text [der Schrift] nicht eindeutig ist“.²⁴⁷

²⁴⁵Lample: Revelation and Social Reality (wie Anm. 235), Kap. 5/ S. 170ff. Dieser Zugang soll der „Legitimität unterschiedlicher Gesichtspunkte und den [prinzipiellen] Grenzen der Gewissheit“ Rechnung tragen, zugleich aber erlauben, „Unzulänglichkeiten und Irrtum“ zu identifizieren (ebd., S. 178). Erkenntnis in diesem Sinn ist kein „Besitzstand“, sondern ein stets offener Prozess, die nie abgeschlossene „Erforschung der Wirklichkeit“ (ebd., S. 173). Diese Sichtweise setzt die Existenz einer „Realität“ voraus, akzeptiert jedoch, dass dem Menschen in seiner Erkenntnis Grenzen gesetzt sind. Das Ziel muss deshalb sein, zunehmend adäquatere Beschreibungen dieser „Realität“ zu entwickeln, die ein „effektiveres und produktiveres Handeln in der Welt“ ermöglichen (ebd., S. 173).

²⁴⁶potential harm (ebd., S. 32). Zu diesen Gefahren gehört für Lample auch die Verfälschung des Wortes Gottes, seine Kontamination durch „wesensfremde Elemente“ (ebd., S. 31). Dies setzt im konkreten Fall klare Grenzziehungen zwischen schriftadäquaten und unzulässigen Interpretationen voraus, die wohl schwerlich ohne dogmatische Entscheidungen getroffen werden können: angesichts der Nichtverfügbarkeit aktueller autoritativer Interpretation eine durchaus problematische Vorstellung.

²⁴⁷ebd., S. 32 („to resolve disagreements, clarify questions that are obscure, and decide what must be done when the Text is not explicit“). Unklar bleibt (zumindest mir), inwieweit sich diese Aufgabenbeschreibung faktisch von den entsprechenden Funktionen autoritativer Auslegung unterscheidet. Wohlgemerkt: Es geht hier nicht um Entscheidungsgewalt – die dem Haus selbstverständlich zukommt –, sondern um bloßes Textverständnis, d.h. um die Möglichkeiten und Beschränkungen rein individueller – und das heißt grundsätzlich: immer vorläufiger, prinzipiell fehlbarer und für niemanden verbindlicher Schriftinterpretation.

Auch eine soziologische Betrachtungsweise²⁴⁸ der Gemeinde ist für Lample nicht angemessen: Die Bahá'í-Gemeinde ist eine Gemeinde im Werden und jede Momentaufnahme würde nur festhalten, was noch unausgereift und weit entfernt von ihrer idealen Gestalt ist. Ebenso wenig darf man die Haltung eines „Künstlers“ (*artist*) einnehmen, der im Verständnis der Lehren eigene Schwerpunkte setzt und seiner Kreativität folgt. Besonders vehement ist die Ablehnung „archäologischer“ Verfahren,²⁴⁹ insbesondere dann, wenn damit versucht wird, einen möglicherweise vergessenen, verschütteten, verdrängten „ursprünglichen Schriftsinn“ wieder offenzulegen und dabei die Rolle der „autoritativen Institutionen“ ignoriert wird.²⁵⁰

Insbesondere die Funktion der Kritik – eine der Hauptaufgaben des Intellektuellen in einer pluralistischen Gesellschaft – betrachtet Lample mit Unbehagen. Er richtet eine deutliche Warnung an die Intellektuellen²⁵¹ in der Gemeinde: „The role of such individuals, however, is not to continually criticize efforts, to impose personal views and programs, or to undermine or cast doubt on the institutions.“²⁵² Angesichts der insgesamt positiven Wertung kritischer Diskurse bei ‘Abdu’l-Bahá²⁵³ und Shoghi Ef-

²⁴⁸Lample schreibt, der „learned Bahá'í“ dürfe kein „anthropologist“ (ebd., S. 151) sein; „anthropology“ wird im Deutschen in der Regel mit „Ethnologie“ übersetzt; hier dürften jedoch eher soziologische Studien gemeint sein, da es ja nicht um die Beschreibung indigener Phänomene handelt.

²⁴⁹ebd., S. 151. Gemeint sind wohl ganz allgemein Kontextualisierungsverfahren, unter Einschluss von Studien zum historischen oder werkbezogenen Bedeutungswandel von Begriffen.

²⁵⁰Ebd., S. 151.

²⁵¹Wörtlich spricht er von „a narrow intellectual class“ (ebd., S. 65).

²⁵²Ebd., S. 65.

²⁵³Nach ‘Abdu’l-Bahá gilt es „so miteinander [zu] beraten, dass sich kein Anlass für Unmut oder Zwietracht ergibt. Dies ist erreichbar, wenn jedes Mitglied in vollkommener Freiheit seine Meinung äußert und seine Argumente vorbringt. Es darf sich, sollte jemand widersprechen, auf keinen Fall verletzt fühlen; denn erst wenn eine Angelegenheit vollständig erörtert ist, kann sich der richtige Weg zeigen. Der zündende Funke der Wahrheit erscheint erst nach dem

fendi²⁵⁴ kann man Kritik zwar nicht völlig abtun; faktische Kritik wird aber mit Vorgaben versehen: Kritik muss „konstruktiv“ sein,²⁵⁵ darf nicht „entmutigen“ und kei-

Zusammenprall verschiedener Meinungen.“ (‘Abdu’l-Bahá: Briefe und Botschaften [wie Anm. 123], §44,1)

²⁵⁴„In Ihrem letzten lieben Brief fragten Sie, ob die Gläubigen das Recht haben, offen Kritik an Tätigkeiten oder am Entscheidungsstil des Geistigen Rates auszudrücken. Es ist nicht nur das Recht, sondern eine sehr wichtige Verantwortung jedes treuen, einsichtigen Gemeindemitgliedes, frank und frei, jedoch mit der nötigen Rücksicht und mit Respekt vor der Autorität des Geistigen Rates, Vorschläge, Empfehlungen oder Kritik zu äußern, wenn dieses Gemeindemitglied aufrichtig meint, dass es dies zur Verbesserung oder Behebung bestimmter Zustände oder Entwicklungen in seiner örtlichen Gemeinde tun sollte. Es ist auch die Pflicht des Geistigen Rates, jeder solchen Meinung, die ihm von einem Gläubigen unterbreitet wird, sorgfältige Beachtung zu schenken.“ (Brief vom 13. Dezember 1939 an einen Gläubigen, in: Forschungsabteilung des Universalen Hauses der Gerechtigkeit (Hrsg.): Bahá’í-Versammlungen und Neunzehntagefest. Aus den Schriften Bahá’u’lláhs, ‘Abdu’l-Bahás und Shoghi Effendis zusammengestellt vom Universalen Hauses der Gerechtigkeit, Hofheim: Bahá’í-Verlag, 1978, S. 38) „Wie ‘Abdu’l-Bahá festgestellt hat, wird der Funke der Wahrheit oftmals entzündet durch den Zusammenprall persönlicher Meinungen, und göttliche Führung wird offenbar. Die Freunde sollten sich nicht durch die Meinungsverschiedenheiten, die zwischen den Mitgliedern eines Rates bestehen mögen, entmutigen lassen, denn die Erfahrung zeigt und des Meisters Worte bezeugen, daß bei allen Beratungen des Rates Meinungsverschiedenheiten einen wertvollen Zweck erfüllen.“ (Brief vom 18. April 1939 an einen Gläubigen, in: Forschungsabteilung des Universalen Hauses der Gerechtigkeit (Hrsg.): Beratung (wie Anm. 167), S. 27)

²⁵⁵Die Beschränkung auf „konstruktive Kritik“ findet sich auch bei ‘Abdu’l-Bahá und Shoghi Effendi. Interessant ist die nähere Begründung. Verhindert werden soll der Exzess: „nutzlose Haarspalterei“ (ebd., S. 15), eine Atmosphäre des permanenten Nörgelns, der maßlosen Kritik aus einer Haltung habitueller Opposition gegen alles und jedes, was entschieden werden und zur Umsetzung kommen soll. Derartige „Kritik“ würde „verhindern, dass irgendeine Entscheidung in Kraft tritt“ (‘Abdu’l-Bahá: Briefe und Botschaften [wie Anm. 123], §45) – ein geradezu anarchischer Zustand, dessen lähmende Wirkung auf alles Handeln leicht einsehbar ist und der deshalb vermieden werden muss. In der Praxis ist es wie so oft eine Frage der Perspektive, was als „konstruktive“ oder „destruktive“ Kritik verstanden wird: Es ist nicht verwunderlich, dass vieles, was als konstruktive Kritik gemeint und sachlich durchaus angebracht

nesfalls Würde und Stellung insbesondere der Institutionen missachten.

Diesen prinzipiellen Vorbehalten stellt Lample ein Text- und Gemeindeverständnis gegenüber, das sich über die Zeit entwickelt. Maßgeblich dabei ist die Gemeindepraxis unter dem strukturierenden Einfluss der Institutionen: In diesem Prozess „und vor allem anderen“ durch „die Führung des Universalen Hauses der Gerechtigkeit“ bildet sich das Verständnis der Gläubigen sowie „Perspektive und Ausrichtung“ jeglicher Forschungstätigkeit.²⁵⁶

Was damit für den „learned Bahá'í“ bleibt, ist, den durch die Institutionen – und nachfolgend durch die Gemeinde – eingeschlagenen Weg mitzugehen und die von

ist, aus institutioneller Perspektive zumindest als lästig, wenn nicht gar als feindselig empfunden wird. Aus dieser Interessenlage liegt es nahe, das Kriterium des *Konstruktiven* so exzessiv auszulegen, dass das entscheidende Element des *Kritischen* dagegen verblasst. Auch Mentalitätsunterschiede spielen hier eine nicht geringe Rolle: In Gesellschaften ohne demokratisch-republikanische Tradition liegen Kritik und Aufruhr sehr nahe beieinander. Jegliche Kritik religiöser oder gesellschaftlicher Autoritäten kommt einem *crimen laesae maiestatis* nahe. Die systemstabilisierende Funktion konstruktiver Kritik ist in derartigen kulturellen Kontexten weitgehend unbekannt. Wo sie dennoch geübt wird, bedarf es der Camouflage: nicht die eigentlichen Kritikpunkte, sondern das Gemeinsame, der Konsens muss in Form und Aussage im Mittelpunkt stehen. Was demnach in manchen Kulturen die Tugend klarer Rede gebietet („Eure Rede aber sei: Ja, ja; nein, nein. Was darüber ist, das ist vom Übel.“ Matthäus 5.37) wird in anderen als Affront, ja als Aufruf zum Umsturz empfunden. Ein zusätzliches Problem kommt aus der Bedeutungsdivergenz zwischen „Kritik“ im Deutschen und „criticism“ und „to criticize“ im Englischen: Webster definiert *criticism* an erster Stelle rein negativ als „the act of criticising usu. unfavorably: faultfinding disapproval and objecting“ und gibt folgende Synonyma zu *criticize*: „reprehend, reprobate, blame, censure, condemn, denounce“. Das überwiegende öffentliche Verständnis von „Kritik“ im Deutschen sieht Webster bei *criticize* beschränkt auf den bildungsbürgerlichen Sprachgebrauch („criticize, among more erudite persons is likely to indicate measured judgement or evaluation“).

²⁵⁶Lample: Revelation and Social Reality (wie Anm. 235), S. 151; siehe auch S. 39 u. 183.

dort aus möglichen nächstliegenden Schritte – wie ein Scout, ein Pfadfinder oder die Aufklärungskompanie eines Heeres –²⁵⁷ zu erkunden. Rahmen und Richtung werden von der lebendigen Gemeindefradition vorgegeben. Intellektuelle Angebote und Reflexionen wie alternative Lesarten der Schrift, der Verweis auf zu einer gegebenen Zeit wenig beachtete Schriftgehalte oder kritische Analysen von Gemeindefradition oder -Entwicklung anhand der Schriftbasis werden als Ablenkung vom gemeinsamen Ziel verstanden und sind deshalb eher unerwünscht.

Zu diesem Ansatz Lamples gibt es durchaus Parallelen. In den methodischen Vorbemerkungen zu seinem Jesus-Buch hat Papst Benedikt XVI. diese Zugangsweise mit Bezug auf das Projekt der „kanonischen Exegese“ und die Offenbarungs-Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils beschrieben: „Wer die Schrift in dem Geist verstehen will, in dem sie geschrieben ist,“ muss nicht nur „auf Inhalt und Einheit der ganzen Schrift achten“, sondern „dabei auch der lebenden Überlieferung der ganzen Kirche ... Rechnung tragen.“²⁵⁸ Auch hier beruht das richtige Glaubensverständnis weitgehend auf der maßgeblich von der institutionellen Hierarchie geprägten Gemeindefradition.

Für *Moojan Momen* ist das zentrale Anliegen der Bahá'í-Religion, die geistige/ spirituelle Entwicklung des Einzelnen, seine Verbindung, seinen Bezug zur Transzendenz zu fördern.²⁵⁹ Den dafür erforderlichen Pro-

²⁵⁷Lample: *Revelation and Social Reality* (wie Anm. 235), S. 152.

²⁵⁸Benedikt XVI.: *Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung* (Jesus von Nazareth 1), Freiburg im Breisgau, Basel und Wien: Herder, 2008, S. 17. Auf dem Konzil zu Trient (1545 – 1563) war die Begründung für die institutionelle Interpretationshoheit gänzlich unverblümt: Allein die kirchliche Auslegung bewahre vor der Gefahr, „die heilige Schrift nach den eigenen Ansichten zu verdrehen“ (zitiert nach Lauster: *Verzauberung der Welt* (wie Anm. 19), S. 326). Das Konzil galt der Abwehr der reformatorischen „Irrlehren“.

²⁵⁹Moojan Momen: *The Bahá'ís as a Mystic Community*, in: *World Order* 37.4 (2006), S. 15–39. Zuvor bereits erschienen als *Moojan Momen: Mysticism and the Bahá'í Community*, in: *Jonah Winters*

zess beschreibt Momen als „Mystik“ und konstatiert, Bahá'u'lláh habe die Bahá'í-Gemeinde als neuen Typus einer „mystischen Gemeinde“ gestiftet. Die zentrale Frage lautet somit – ganz unabhängig davon, ob man die Begrifflichkeit Momens teilt – welche Ausrichtung, Gestalt und Organisationsform eine Gemeinde braucht, die darauf ausgerichtet ist, die geistige/spirituelle Entwicklung ihrer Mitglieder zu fördern. Momen gewinnt die Kriterien dafür aus positiven Aussagen Bahá'u'lláhs sowie aus dessen Abgrenzungen gegenüber traditionellen Formen religiöser Gemeinschaften.

Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass weder die orthodoxe Befolgung eines „heiligen“ religiösen Rechts noch entsprechender Riten, auch nicht bestimmte Formen eines „religiösen“ Lebenswandels, im Zentrum des religiösen Anliegens stehen. Momen konstatiert, dass in einer Zeit zunehmender Reife der Menschheit ein rigides religiöses Recht und Ritualwesen nicht länger funktional sind.²⁶⁰ Ebenso sind Fragen des angemessenen Lebenswandels dem moralischen Urteil des einzelnen zu überlassen, seinem Empfinden für das rechte Maß und die Würde des Menschen.²⁶¹ Das Zentrum der Religion macht stattdessen das Streben nach persönlicher geistiger Entwicklung aus. War dieses Streben in der Vergangenheit eher das Anliegen einer Minderheit, so ist es in der Gemeinde Bahá'u'lláhs das Hauptanliegen aller.²⁶²

Struktur und Ordnung der Gemeinde tragen diesem Anliegen Rechnung. Dies zeigt sich in Fragen der Gemeindehierarchie und der spirituellen Führung. Das Grundkonzept Bahá'u'lláhs ist egalitär, folgt dem Grund-

(Hrsg.): *Lights of 'Irfán*, Bd. 3, Evanston: 'Irfán Colloquia, 2002, S. 107–120, URL: http://irfancoquia.org/36/momen_mysticism. Eine deutsche Übersetzung ist unter dem (misslichen) Titel *Mystizismus und die Bahá'í-Gemeinde* erschienen (Moojan Momen: *Mystizismus und die Bahá'í-Gemeinde*, übers. v. Gisela von Brunn/ Concepción Farrokhzad, in: *Zeitschrift für Bahá'í-Studien* 2008.2 [2008], S. 53–82).

²⁶⁰Ebd., S. 61, 68f.

²⁶¹Ebd., S. 69.

²⁶²Ebd., S. 53, 57f, 69.

satz der „Einheit von Rang und Stellung“.²⁶³ Einzelne haben in der Gemeinde ausdrücklich keine Machtstellung; eine solche kommt ausschließlich den gewählten Konsultativinstitutionen zu.²⁶⁴ Der zugrundeliegende Beratungsprozess greift auf den Erfahrungsschatz und die geistige Weisheit der Gemeinde insgesamt zurück. Alle Mechanismen der Gemeindeordnung sind darauf angelegt, die geistige Entwicklung des Einzelnen zu fördern.²⁶⁵

In den vorangegangenen Religionen war die Funktion eines spirituellen Führers unumgänglich.²⁶⁶ Das funktionale Äquivalent in der Bahá'í-Gemeinde ist die eigenständige intensive Beschäftigung jedes einzelnen Gläubigen unmittelbar mit der Schrift, mit dem Offenbarungstext.²⁶⁷ Zu dieser Beschäftigung gehört auch der meditative Umgang mit dem göttlichen Wort. Ansonsten ist auch in diesem Bereich der diskursive Austausch mit anderen, die Beratung, ein unverzichtbares Lernmedium. In früheren Religionen bestimmte die Gemeindefunktion, bei mystisch geprägten Sondergemeinschaften oft auch die mündliche Übermittlung „gnostischen“ Geheimwissens, das „tiefere“ Wissen um die religiösen Gehalte des eigenen Glaubens und um das Schriftverständnis.²⁶⁸ Die Bahá'í-Gemeinde ist in diesem Sinne dezidiert anti-traditionell: maßgeblich ist ausschließlich der kanonisch verbürgte Wortlaut der Schrift.²⁶⁹ Ihn gilt es argumentativ zu entschlüsseln, ohne einfach der Interpretation anderer zu folgen oder sich auf sie zu verlassen. Das Signum rechten Umgangs mit der Schrift ist „selbständig nach Erkenntnis zu streben, nach der Wirklichkeit zu

²⁶³ *vahdat-i maqám* (وحدت مقام)

²⁶⁴ Momen: Mystizismus und die Bahá'í-Gemeinde (wie Anm. 259), S. 72.

²⁶⁵ Ebd., S. 80.

²⁶⁶ Ebd., S. 61, 69f.

²⁶⁷ Ebd., S. 70ff.

²⁶⁸ Ebd., S. 62ff, 73.

²⁶⁹ Ebd., S. 72f.

forschen und alle Dinge unabhängig zu beurteilen²⁷⁰ – mit anderen Worten: die selbständige Suche nach Wahrheit.

Speziell dafür soll die Bahá'í-Gemeinde das geeignete Umfeld bilden: ein offenes, förderndes und gleichzeitig „sicheres“ Umfeld für die geistige Entwicklung des Einzelnen.²⁷¹ Dazu gehört ein gegenseitiger Umgang, der geprägt ist von Liebe, Einigkeit und dem Geist des Gebets – ohne Heuchelei und falsche Frömmigkeit.

Zur geistigen Entwicklung des Gläubigen gehört auch ein Instrument, das die Tugenden der Demut und Ergebenheit fördert: der Gehorsam. In vielen traditionellen mystischen Gemeinschaften konstituiert der Gehorsam deshalb das Verhältnis von Meister und Schüler. In der Bahá'í-Gemeinde ist er nach Momens Einschätzung konstitutiver Teil des Bundes: Der Gehorsam des Gläubigen gegenüber den Institutionen ist nicht nur pragmatische Notwendigkeit jeglicher Ordnung, sondern ein spiritueller Wert, der zur Überwindung des Ichs, zu Loslösung und Demut führt.²⁷²

In der Gemeinde Bahá'u'lláhs dürfen spirituelle Tugenden nicht in der Enge selbstgewählter Isolation oder in der abgeschlossenen Gemeinschaft Gleichgesinnter entwickelt und geübt werden, sondern brauchen die Herausforderung der diversen Vielfalt einer möglichst vielgestaltigen Gemeinde, die Menschen aller Klassen, Schichten, Ethnien, Religionen und Kulturen umfasst.²⁷³ Die daraus entstehende kreative Spannung bedarf auf allen Ebenen der Klammer des Bundes, des Instruments der Beratung und einer Grundhaltung des Dienstes an der ganzen Menschheit, um für die geistige Entwicklung fruchtbar werden zu können.²⁷⁴

²⁷⁰Ebd., S. 72. In eigener Übersetzung, aufgrund des englischen Originals.

²⁷¹Ebd., S. 74, 76-79.

²⁷²Ebd., S. 76.

²⁷³Ebd., S. 77, 79.

²⁷⁴Ebd., S. 76-80.

Mit diesem Bild der Gemeinde als eines umfassenden Lernraums existentieller aber zugleich kreativer Spannungen greift Momen einen Text von Daniel Jordan auf, *Becoming your True Self*.²⁷⁵ Den zugrunde liegenden psychologischen und pädagogischen Ansatz führte Jordan in seinen Arbeiten zum ANISA-Modell weiter aus.²⁷⁶

Die Gemeinde hat für Jordan eine unverzichtbare Funktion für den Einzelnen wie für die Gesellschaft. Vielfalt entspricht dem Wesen der Bahá'í-Gemeinde. Sie ist kein Zusammenschluss Gleichgesinnter, keine Interessengemeinschaft im herkömmlichen Sinn, keine durch eine Ideologie, Sozialtheorie oder Wirtschaftskonzeption vereinte Gruppe – sie ist eine Gemeinschaft von Menschen, die von der Offenbarung Bahá'u'lláhs berührt, begeistert und durchdrungen sind. Diese Menschen haben die unterschiedlichsten Herkünfte und Hintergründe – sprachlich, ethnisch, national und religiös, auch kulturell und sozial. Diese Vielfalt ist eine Konsequenz des allgemeinen Lehrauftrags aller Gläubigen und dem Grundsatz der „Einheit der Menschheit“.

Wo derart unterschiedliche Menschen aufeinander-treffen, können Spannungen nicht ausbleiben. Das ist eine Herausforderung von erheblicher Dramatik – zu-

²⁷⁵Daniel C. Jordan: *Becoming Your True Self*, in: *World Order* 3.1 (1968), S. 43–51, URL: https://bahai-library.com/jordan_becoming_true_self. Eine deutsche Übersetzung erschien als Daniel C. Jordan: *Durchbruch zur Selbstverwirklichung*, Oberkalbach: Bahá'í-Verlag, 1972 und wurde mehrfach unverändert nachgedruckt. Eine revidierte deutsche Übersetzung findet sich in Kürze unter: <http://www.bahaitum.de/essays-und-studien/>

²⁷⁶Daniel C. Jordan: *In Search of the Supreme Talisman. A Bahá'í Perspective on Education*, in: *World Order* 5.1 (1970), S. 12–21; Daniel C. Jordan: *The ANISA Model. A New Educational System for Developing Human Potential*, in: *World Order* 6.3 (1972), S. 21–30; Daniel C. Jordan/Raymond P. Shepard: *The Philosophy of the ANISA Model*, in: *World Order* 7.1 (1972), S. 23–31; Daniel C. Jordan: *The ANISA Model. A Masterplan for Equalizing Educational Opportunity*, in: *Meforum* 1.3 (1974), S. 57–62; Daniel C. Jordan: *A Summary Statement on the ANISA Model*, Cambridge: ANISA, 1974, URL: http://www.edpsycinteractive.org/anisa/overview/summary_ANISA.pdf.

gleich aber auch eine nicht zu unterschätzende Chance. An dieser Stelle zeigt sich der spezifische Charakter der Bahá'í-Gemeinde. Im alltäglichen Leben sucht man eher die Gemeinschaft von Menschen, deren Ansichten, Vorlieben und Lebenshaltungen den eigenen ähneln.²⁷⁷ Die Bahá'í-Gemeinde dagegen setzt sich aus Menschen zusammen, die diesen Voraussetzungen oft nicht entsprechen: Menschen, die man sich unter anderen Umständen nicht unbedingt als Freunde herausgesucht hätte.²⁷⁸ Als Gemeindemitglied ist man mit ihnen aber eng verbunden. Mit anderen Worten: nimmt man seinen Glauben ernst, dann kann man auch diesen Menschen und ihrem Andersein nicht entkommen. Man muss sich dem Andersartigen, Fremden, Unbekannten öffnen, es tolerieren, verstehen, lieben, integrieren – eine permanente Lernhaltung. Die Gemeinde mit ihren Werten und Grundhaltungen bietet dafür eine Art geschützten Raum. So kann eine Dynamik persönlichen und gesellschaftlichen Wachstums entstehen, die weit über die Gemeinde hinaus wirksam wird. Für wie bedeutend Jordan diese produktive Spannung und die damit verbundenen Lernprozesse hält, zeigt sein Fazit: „Der Kampf um die Welteinheit findet dementsprechend weit mehr innerhalb als außerhalb der Bahá'í-Gemeinschaft statt.“²⁷⁹

Hinter diesem Gemeindeverständnis stehen einige grundsätzliche Annahmen über den Menschen, dessen Grundbedürfnisse und dessen Lernfähigkeit und -verhalten. Der Mensch wurde erschaffen, Gott zu erkennen und zu lieben. Dies verweist auf die beiden Grundfähigkeiten im Menschen: Erkennen und Lieben. Diese Grundfähigkeiten weisen den Mensch aus als zugleich soziales und (unendlich) perfektibles Wesen – metaphorisch gesprochen: als das Bildnis Gottes. Entsprechend geht es darum, das Potential des Menschen, die verborgenen Anlagen jedes einzelnen, zu erschließen – ein fort-

²⁷⁷Jordan: Durchbruch zur Selbstverwirklichung (wie Anm. 275), S. 15f.

²⁷⁸Ebd., S. 16f.

²⁷⁹Ebd., S. 20.

dauernder, offener Prozess. Seinen höchsten Ausdruck findet dieses Potential im Dienst an der Menschheit. Die Entfaltung dieses Potentials im Geist des Dienens ist der Zweck unseres Daseins und damit gleichbedeutend mit Selbstverwirklichung. Wer sich einer möglichen Erkenntnis verweigert oder lieblos auf andere reagiert, blockiert damit den Prozess der Selbstverwirklichung.

In diesem Prozess spielt der Glaube eine zentrale Rolle. Im Glauben verbinden sich die beiden Grundfähigkeiten des Erkennens und Liebens. Glaube ist eine Haltung, die es ermöglicht, sich dem Unbekannten oder Unerkennbaren anzunähern: Glaube konstituiert „eine Liebesbeziehung zum Unbekannten“²⁸⁰ – dies unabhängig davon, ob dieses Unbekannte in uns (unser noch nicht realisiertes Potential), in unseren Mitmenschen, der materiellen Umwelt oder im Spirituellen (Gott) liegt.

Die Schlüsselrolle des Glaubens erwächst aus der Tatsache, dass die Konfrontation mit dem Unbekannten Angst hervorruft: Stellt das Unbekannte eine Gefahr dar? Und wenn ja, sind wir in der Lage, ihm erfolgreich zu begegnen? Die mit dieser Konfrontation einhergehenden Prüfungen sind nicht trivial: ohne metaphysische Rückbindung und ohne den geschützten Erfahrungsraum einer positiv zugewandten Gemeinde können sie durchaus ein Individuum überfordern.²⁸¹

Realitätsflucht und Realitätsverweigerung (Vorurteile, Verschwörungstheorien) sind defizitäre „Antworten“ auf diese Angst. Man verschließt die Augen vor Problemen und Krisen oder schafft einen Sündenbock, dem man mit Aggression begegnet. So vermeidet man, sich jeglicher Erfahrung auszusetzen, die die eigene Fehlsicht erkennen lässt. Es ist eine geradezu tragische Haltung systematischer Selbsttäuschung, „nichts über die eigene Unwissenheit zu wissen und dabei kühn und zuversichtlich

²⁸⁰Jordan: Durchbruch zur Selbstverwirklichung (wie Anm. 275), S. 8.

²⁸¹Ebd., S. 17.

die Richtigkeit und Wahrheit des eigenen Standpunkts zu behaupten.“²⁸²

Glaube dagegen befähigt, die Energie der Angst positiv zu nutzen: „Gäbe es kein Unbekanntes, dann gäbe es keinen Zweifel und keine Angst; ohne Zweifel und Angst jedoch gäbe es kein Bedürfnis nach Glauben und Mut“²⁸³ – und damit keinen Antrieb zu Erkenntnis, zur Verwandlung, zur weiteren Realisierung unseres Potentials. Die Vielfalt in der Gemeinde konfrontiert jeden Bahá’í ständig mit Unbekanntem. Im Verein mit den gemeindespezifischen Werten der Offenheit, des Vertrauens, der Wertschätzung und Zuneigung wird die „Bahá’í-Gemeinde ... so zum gesellschaftlichen Nährboden des Verwandlungsprozesses.“²⁸⁴

In allen drei der hier vorgestellten Ansätze geht es darum, die Inhalte der Offenbarung Bahá’u’lláhs, die verwandelnde Kraft des göttlichen Worts, in der Welt wirksam werden zu lassen. Ausgehend von der gleichen Textbasis kommen sie dabei zu durchaus unterschiedlichen Sichtweisen auf die Funktion des Einzelnen, der Gemeinde und der Gemeindeinstitutionen in diesem Prozess.

Lamples Antwort auf diese Zielsetzung ist deutlich institutionenzentriert: Die Gemeindeinstitutionen sind das eigentliche *Movens*. Der Einzelne, vor allem aber die Gemeinde insgesamt, ist das Reservoir für diese Entwicklung, eine „Ressource“. Die kollektive Aufgabe der Gemeinde ist, „zu lernen, das, was geschrieben steht, in die Wirklichkeit zu übersetzen“.²⁸⁵ Das Curriculum da-

²⁸²Ebd., S. 20.

²⁸³Ebd., S. 12.

²⁸⁴Ebd., S. 15.

²⁸⁵„Learning to Translate What is Written into Reality“ – so der Untertitel von Lamples *Revelation & Social Reality*. Diese Zeile ist Bahá’u’lláhs *Lawḥ-i-Maqṣúd* (Bahá’u’lláh: Sendschreiben an Maqṣúd (wie Anm. 186), §10 = Bahá’u’lláh: Ährenlese (wie Anm. 11), §117) entnommen. Am Rande vermerkt: der unmittelbare Kontext, in dem diese Zeile bei Bahá’u’lláh steht, ist das Anraten und die Verheißung einer gemeinsamen Sprache und Schrift, damit sich jeder, völlig unabhängig davon, wo er sich gerade aufhält, fühlen kann „als beträte er sein eigenes Heim“. Die Aufforde-

zu, wie das richtige Verständnis der Lerninhalte und -Ziele, werden dabei von den Institutionen vorgegeben. Dahinter steht die Überzeugung, dass diese – unter der Führung des Universalen Hauses der Gerechtigkeit – einen spezifischen, unmittelbaren Zugang zum göttlich Gewollten haben. Trotz aller Rückbindung an die Basis durch „Lernerfahrungen“ ist dieser Ansatz doch strikt hierarchisch ausgerichtet.

Momen sieht in der Gemeinde die Möglichkeit einer Spiritualisierung auf breiter Basis: Spirituelle Vervollkommnung ist nicht mehr nur das Werk einzelner oder besonderer „mystischer“ Sondergruppen, sondern tragender Baustein einer neuen umfassenden Gemeinde²⁸⁶ und letztlich Menschheitskultur mit durchaus egalitären Tendenzen. Den Gemeindeinstitutionen kommt dabei eine Schlüsselrolle zu: Der für die Transformation des einzelnen wichtige Aspekt des Gehorsams wird nicht mehr durch ein personalisiertes Meister-Schüler-Verhältnis erzielt, sondern durch die liebende Ausrichtung auf die In-

zung, dieses Gebot zu realisieren, wendet sich ausdrücklich an alle Menschen, nicht nur an die Bahá'í. Die deutsche Übersetzung der gesamten Zeile lautet entsprechend: „Es ist die Pflicht eines jeden Menschen mit Einsicht und Verständnis, danach zu streben, das hier Niedergeschriebene in die Wirklichkeit und die Tat umzusetzen.“ Auch der weitere Kontext – das macht gerade Shoghi Effendis Textauszug in *Ährenlese* 117 deutlich – adressiert die Herrscher, Nationen und Völker, ja „das Volk der Welt“ (Bahá'u'lláh: Sendschreiben an Maqṣúd [wie Anm. 186], §11). Die konkreten Inhalte dieser Passagen betreffen Aspekte dessen was Shoghi Effendi den „geringeren Frieden“ nennt – die Überwindung des Kriegs als Mittel der Politik und die Vorbedingung für eine politische Einigung der Welt –, ein Frieden der ausdrücklich durch die Völker und Staaten der Welt Gestalt annehmen soll, in Unkenntnis der Offenbarung Bahá'u'lláhs und zunächst ohne jede Beteiligung der Bahá'í-Gemeinde (so Shoghi Effendi: *Der Verheißene Tag ist gekommen* (wie Anm. 45), S. 186; siehe auch Forschungsabteilung des Universalen Hauses der Gerechtigkeit (Hrsg.): *Frieden. Aus den Schriften Bahá'u'lláhs, 'Abdu'l-Bahás und Shoghi Effendis, sowie Briefen des Universalen Hauses der Gerechtigkeit*, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 1986, §§64,1; 76,2.

²⁸⁶Moojan Momen: *A Change of Culture*, Feb. 2007, URL: http://bahai-library.com/momen_change_culture.

stitutionen gleichsam demokratisiert. Inhärentes Ziel der Gemeindeordnung ist die geistige Entwicklung des Einzelnen.

Jordans Fokus liegt noch deutlicher auf dem Einzelnen. Der einzelne Mensch ist für ihn das zentrale Element der Transformation und damit der Entwicklung. Dafür steht er in einem lebenslangen Lernprozess, muss Vorurteile überwinden und die ihm inhärenten Möglichkeiten – sein Potential – realisieren und ständig erweitern. Die Gemeinde ist dafür ein idealer Erfahrungs- und Entwicklungsraum. Die Gemeindeinstitutionen haben dabei eine eher stabilisierende, stützende und koordinierende, das heißt letztlich: eine dienende Funktion.

5 Literatur

- Abdel-Samad, Hamed: Der Untergang der islamischen Welt. Eine Prognose, München: Droemer, 2010.
- ‘Abdu’l-Bahá: Ansprachen in Paris. Auf Grund der englischen Übersetzung von Sara Louisa Blomfield, 4., veränd. Aufl., Frankfurt am Main: Bahá’í-Verlag, 1955.
- Ders.: Auf Pfaden der Gottesliebe. Über den Báb und seine Zeit, Hofheim: Bahá’í-Verlag, 1997.
- Ders.: Beantwortete Fragen, hrsg. v. Laura C. Barney, 3. veränd. Aufl., Frankfurt a. M.: Bahá’í-Verlag, 1977.
- Ders.: Briefe und Botschaften, 1. Aufl., Hofheim: Bahá’í-Verlag, 1992.
- Ders.: Das Geheimnis Göttlicher Kultur, Oberkaltbach: Bahá’í-Verlag, 1973.
- Ders.: Das Testament, in: Dokumente des Bündnisses, Hofheim: Bahá’í-Verlag, 1989, S. 19–66.
- Ders.: Risáliy-i-Siyásiyyih. Eine Abhandlung über Politik, übers. v. Soroush Shahidinejad und Armin Eschraghi, in: Zeitschrift für Bahá’í-Studien 2013, S. 5–39.
- Ders.: The Promulgation of Universal Peace, 3., veränd. Aufl., Wilmette: US Bahá’í Publishing Trust, 2007.
- Adam, Armin: Politische Theologie. Eine kleine Geschichte (Theophil 12), Zürich: Pano, 2006.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali: The Divine Guide in Early Shi’ism. The Sources of Esotericism in Islam, übers. v. David Streight, Albany: SUNY, 1994.
- Asadu’lláh Fáḡil Mázandarání: Asráru’l-Áthár, Bd. 4, Teheran 1972.
- Assmann, Jan: Exodus. Die Revolution der Alten Welt, München: Beck, 2015.
- Assmann, Jan und Aleida Assmann: Kanon und Zensur, in: ders. (Hrsg.): Kanon und Zensur. Beitrag zur Archäologie der literarischen Kommunikation (Archäologie der literarischen Kommunikation 2), München: Fink, 1987, S. 7–27.
- Báb: Persisher Bayán.

- Bahá'í Administration, Wilmette: US Bahá'í Publishing Trust, 1968.
- Bahá'í Institutions, New Delhi: Indian Bahá'í Publishing Trust, 1973.
- Bahá'í World Faith. Selected Writings of Bahá'u'lláh and 'Abdu'l-Bahá, 7. Aufl., Wilmette: US Bahá'í Publishing Trust, 1976.
- Bahá'í-Gebete. Offenbart von Bahá'u'lláh, Báb und 'Abdu'l-Bahá, 4., rev. Aufl., Hofheim: Bahá'í-Verlag, 2007.
- Baha'ullah: Brief an den Sohn des Wolfes. Lauḥ-i Ibn-i Dhi'b, hrsg. und übers. v. Armin Eschraghi, Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010.
- Bahá'u'lláh: Ährenlese. Eine Auswahl aus den Schriften Bahá'u'lláhs, zusammengestellt und ins Englische übertragen von Shoghi Effendi, hrsg. v. Shoghi Effendi, 7. rev. Aufl., Hofheim: Bahá'í-Verlag, 2012.
- Ders.: Bishárát. Die frohen Botschaften, in: Botschaften aus 'Akká. Offenbart nach dem Kitáb-i-Aqdas, übers. v. Peter Mühlischlegel und Verlagsausschuss des Nationalen Geistigen Rates der Bahá'í in Deutschland, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 1982, Kap. 3.
- Ders.: Das Buch der Gewissheit. Kitáb-i-Íqán. Deutsch nach der englischen Übersetzung von Shoghi Effendi unter Benutzung des persischen Urtextes, 4., völlig überarb. Aufl., Hofheim: Bahá'í-Verlag, 2004.
- Ders.: Das Tabernakel der Einheit. Bahá'u'lláhs Antwortschreiben an Mánikchí Šáḥib und andere Schriften, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 2012.
- Ders.: Der Kitáb-i-Aqdas. Das Heiligste Buch. Übertragung aus dem Englischen unter Heranziehung des arabischen Urtextes und der persischen Erläuterungen, 2., veränd. Aufl., Hofheim: Bahá'í-Verlag, 2008.
- Ders.: Die Sieben Täler, in: Die Sieben Täler. Die Vier Täler, 4. Aufl., Hofheim: Bahá'í-Verlag, 1997, S. 13–46.
- Ders.: Die Verborgenen Worte. Übertragung nach der englischen Fassung von Shoghi Effendi, 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Bahá'í-Verlag, 1965.

- Bahá'u'lláh: Die Verborgenen Worte. Übertragung nach der englischen Fassung von Shoghi Effendi, 11., rev. Aufl., Hofheim: Bahá'í-Verlag, 2001.
- Ders.: Edelsteine göttlicher Geheimnisse. Übertragen aus dem Englischen unter Heranziehung des arabischen Urtexts, 1. Aufl., Hofheim: Bahá'í-Verlag, 2007.
- Ders.: *Ishráqát*. Die Pracht, in: Botschaften aus 'Akká. Offenbart nach dem Kitáb-i-Aqdas, übers. v. Peter Mühlshlegel und Verlagsausschuss des Nationalen Geistigen Rates der Bahá'í in Deutschland, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 1982, Kap. 8.
- Ders.: *Kalimát-i-Firdawsíyyih*. Worte des Paradieses, in: Botschaften aus 'Akká. Offenbart nach dem Kitáb-i-Aqdas, übers. v. Peter Mühlshlegel und Verlagsausschuss des Nationalen Geistigen Rates der Bahá'í in Deutschland, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 1982, Kap. 6.
- Ders.: *Kitáb-i-'Ahd*. Das Buch des Bundes, in: Botschaften aus 'Akká. Offenbart nach dem Kitáb-i-Aqdas, übers. v. Peter Mühlshlegel und Verlagsausschuss des Nationalen Geistigen Rates der Bahá'í in Deutschland, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 1982, Kap. 15.
- Ders.: *Lawḥ-i-Dunyá*. Das Sendschreiben über die Welt, in: Botschaften aus 'Akká. Offenbart nach dem Kitáb-i-Aqdas, übers. v. Peter Mühlshlegel und Verlagsausschuss des Nationalen Geistigen Rates der Bahá'í in Deutschland, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 1982, Kap. 7.
- Ders.: *Lawḥ-i-Maqṣúd*. Das Sendschreiben an Maqṣúd, in: Botschaften aus 'Akká. Offenbart nach dem Kitáb-i-Aqdas, übers. v. Peter Mühlshlegel und Verlagsausschuss des Nationalen Geistigen Rates der Bahá'í in Deutschland, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 1982, Kap. 11.
- Ders.: *Súratu'l-Haykal*, in: Anspruch und Verkündigung. Sendbriefe aus Edirne und 'Akká. Übertragen aus dem Englischen unter Heranziehung des arabischen und persischen Urtexts, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 2006, Kap. 1.
- Ders.: *Tarázát*. Der Schmuck, in: Botschaften aus 'Akká. Offenbart nach dem Kitáb-i-Aqdas, übers. v. Pe-

- ter Mühlshlegel und Verlagsausschuss des Nationalen Geistigen Rates der Bahá'í in Deutschland, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 1982, Kap. 4.
- Bauer, Thomas: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.
- Benedikt XVI.: *Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung (Jesus von Nazareth 1)*, Freiburg im Breisgau, Basel und Wien: Herder, 2008.
- Bonifacius VIII.: *Unam sanctam*. 18 novembris 1302, in: Wikimedia Foundation (Hrsg.): Wikisource, 2017, URL: https://la.wikisource.org/wiki/Unam_sanctam.
- Eschraghi, Armin: *Aspekte der Bahai-Theologie vor dem Hintergrund islamischer Glaubensvorstellungen*, in: Friedmann Eißler und Jürgen Schnare (Hrsg.): *Bahai. Religion, Politik und Gesellschaft im interreligiösen Kontext (EZW-Texte 233)*, Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 2014, S. 39–73.
- Ders.: *Einleitung*, in: ders. (Hrsg.): *Baha'ullah, Brief an den Sohn des Wolfes. Lauḥ-i Ibn-i Dhi'b*, übers. v. dems., Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010, S. 145–404.
- Ders.: *Promised One (maw'ūd) or Imaginary One (maw'hūm)? Some Notes on Twelver Shī'ī Mahdī Doctrine and its Discussion in Writings of Bahā' Allāh*, in: Orkhan Mir-Kasimov (Hrsg.): *Unity in Diversity. Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, Leiden: Brill, 2014, S. 111–134.
- Forschungsabteilung des Universalen Hauses der Gerechtigkeit (Hrsg.): *Bahá'í-Versammlungen und Neunzehntagefest*. Aus den Schriften Bahá'u'lláhs, 'Abdu'l-Bahás und Shoghi Effendis zusammengestellt vom Universalen Hauses der Gerechtigkeit, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 1978.
- Ders. (Hrsg.): *Bahá'í-Wahlen. Heiligkeit und Wesensart*, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 1990.
- Ders. (Hrsg.): *Beratung. Eine Zusammenstellung des Universalen Hauses der Gerechtigkeit vom Februar*

1978 mit Auszügen aus den Schriften Bahá'u'lláhs, 'Abdu'l-Bahás und Shoghi Effendis und Botschaften des Universalen Hauses der Gerechtigkeit, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 1979.

Forschungsabteilung des Universalen Hauses der Gerechtigkeit (Hrsg.): Frieden. Aus den Schriften Bahá'u'lláhs, 'Abdu'l-Bahás und Shoghi Effendis, sowie Briefen des Universalen Hauses der Gerechtigkeit, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 1986.

Ders. (Hrsg.): Geistige Räte – Häuser der Gerechtigkeit, 2. Aufl., Hofheim: Bahá'í-Verlag, 2002.

Ders.: The Compilation of Compilations, 2 Bde., Maryborough: Bahá'í Publications Australia, 1991.

Gellner, Ernest: Muslim Society, Paperback (Cambridge Studies in Social Anthropology 32), Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Gerechtigkeit, Universales Haus der: Wellspring of Guidance. Messages from the Universal House of Justice, Wilmette: US Bahá'í Publishing Trust, 1969.

Gollmer, Ulrich: Bahá'í-Religion und Menschenrechte, in: Thomas Schirrmacher und Max Klingberg (Hrsg.): Jahrbuch Religionsfreiheit 2016, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2014, S. 133–150, URL: http://www.ead.de/fileadmin/daten/dokumente/arbeitskreis_religionsfreiheit/JahrbuchRF2016.pdf.

Ders.: Das Bahá'ítum im Verhältnis zu anderen Religionen, zu Politik und Gesellschaft, in: Friedmann Eißler und Jürgen Schnare (Hrsg.): Bahai. Religion, Politik und Gesellschaft im interreligiösen Kontext (EZW-Texte 233), Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 2014, S. 74–101.

Ders.: Der geringere Frieden. Göttliches Heilsangebot in säkularer Gestalt, in: Beiträge des 'Irfán-Kolloquiums, Bd. 3, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 2005, S. 129–153.

Gollmer, Werner: „Mein Herz ist bei euch“. 'Abdu'l-Bahá in Stuttgart, Budapest und Wien, in Vorbereitung.

Halm, Heinz: Islamisches Rechts- und Staatsverständnis. Islam und Staatsgewalt, in: Damals 3 (2002), S. 30–35.

- Handbuch für Geistige Räte, Hofheim: Nationaler Geistiger Rat der Bahá'í in Deutschland, 1984.
- Handbuch für Geistige Räte, Hofheim: Nationaler Geistiger Rat der Bahá'í in Deutschland, 2004.
- Harnack, Adolf von: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig: Hinrichs, 1924.
- Hornby, Helen (Hrsg.): *Lights of Guidance. A Bahá'í Reference File*, 3., überarb. Aufl., New Delhi: Indian Bahá'í Publishing Trust, 1994.
- Hutter, Manfred: *Handbuch Bahá'í. Geschichte – Theologie – Gesellschaftsbezug*, Stuttgart: Kohlhammer, 2009.
- Internationale Bahá'í-Gemeinde: *Entwicklungsperspektiven für die Menschheit. Ein neues Verständnis von globalem Wohlstand. Ein Statement der Internationalen Bahá'í-Gemeinde*, 2. Aufl., Hofheim: Bahá'í-Verlag, 2002.
- Jordan, Daniel C.: *A Summary Statement on the ANISA Model*, Cambridge: ANISA, 1974, URL: http://www.edpsycinteractive.org/anisa/overview/summary_ANISA.pdf.
- Ders.: *Becoming Your True Self*, in: *World Order* 3.1 (1968), S. 43–51, URL: https://bahai-library.com/jordan_becoming_true_self.
- Ders.: *Durchbruch zur Selbstverwirklichung*, Oberkallbach: Bahá'í-Verlag, 1972.
- Ders.: *In Search of the Supreme Talisman. A Bahá'í Perspective on Education*, in: *World Order* 5.1 (1970), S. 12–21.
- Ders.: *The ANISA Model. A Masterplan for Equalizing Educational Opportunity*, in: *Meforum* 1.3 (1974), S. 57–62.
- Ders.: *The ANISA Model. A New Educational System for Developing Human Potential*, in: *World Order* 6.3 (1972), S. 21–30.

- Jordan, Daniel C. und Raymond P. Shepard: The Philosophy of the ANISA Model, in: *World Order* 7.1 (1972), S. 23–31.
- Junker, Heinrich F. J. und Bozorg Alavi: Wörterbuch Persisch - Deutsch, Leipzig: Verlag Enzyklopädie, 1981.
- Khan, Muqtedar: What is Enlightenment? An Islamic Perspective, in: *Journal of Religion & Society* 16 (2014), S. 1–8.
- Lample, Paul: *Creating a New Mind*, 1. Aufl., West Palm Beach: Palabra, 1999.
- Ders.: *Creating a New Mind*, 2., überarb. Aufl., West Palm Beach: Palabra, 2009, URL: https://bahai-library.com/lample_creating_new_mind.
- Ders.: *Ein neues Denken entwickeln. Nachdenken über den Einzelnen, die Institutionen und die Gemeinde*, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 2014.
- Ders.: *Learning and the Evolution of the Bahá'í Community*, Plenarvortrag auf der 32. Jahreskonferenz der *Association for Bahá'í Studies, North America* (29. August bis 1. September), 2008, URL: https://bahai-library.com/pdf/l/lample_learning_evolution.pdf.
- Ders.: *Offenbarung und gesellschaftliche Wirklichkeit. Lernen, die Schriften in die Wirklichkeit umzusetzen*, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 2015.
- Ders.: *Revelation and Social Reality. Learning to Translate What Is Written into Reality*, West Palm Beach: Palabra, 2009, URL: https://bahai-library.com/lample_revelation_social_reality.
- Lauster, Jörg: *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*, München: Beck, 2014.
- Lawson, Todd: *Styles of Piety. Notes on the Relationship Between Bahá'í Scholars and the Bahá'í Institutions with Reference to Academic Methodology*, in: *Bahá'í Studies Review* 11 (2003), S. 71–82, URL: https://bahai-library.com/lawson_styles_piety.
- Ders.: *The Baha'í Tradition. The Return of Joseph and the Peaceable Imagination*, in: John Renard (Hrsg.): *Fighting Words. Religion, Violence, and the Interpretation*

- of Sacred Texts, Berkley, Los Angeles, London: University of California Press, 2012, S. 135–157.
- Lewis, Bernhard: Die politische Sprache des Islam, hrsg. v. Martin Bauer und Otto Kallscheuer, übers. v. Susanne Enderwitz, Berlin: Rotbuch, 1991.
- Loisy, Alfred: Evangelium und Kirche. Autorisierte Übersetzung nach der zweiten vermehrten, bisher unveröffentlichten Ausgabe des Originals von Joh. Griere-Becker, München: Kirchheim, 1904.
- Meddeb, Abdelwahab: Die Krankheit des Islam, übers. v. Beate Thill und Hans Thill, Heidelberg: Wunderhorn, 2002.
- Momen, Moojan: A Change of Culture, Feb. 2007, URL: http://bahai-library.com/momen_change_culture.
- Ders.: Mysticism and the Bahá'í Community, in: Jonah Winters (Hrsg.): Lights of 'Irfán, Bd. 3, Evanston: 'Irfán Colloquia, 2002, S. 107–120, URL: http://irfancoquia.org/36/momen_mysticism.
- Ders.: Mystizismus und die Bahá'í-Gemeinde, übers. v. Gisela von Brunn und Concepción Farrokhzad, in: Zeitschrift für Bahá'í-Studien 2008.2 (2008), S. 53–82.
- Ders.: The Bahá'ís as a Mystic Community, in: World Order 37.4 (2006), S. 15–39.
- Ders.: The Tablet of Unity (Lawḥ-i Ittihád). A Provisional Translation, in: Lights of 'Irfán, Bd. 2, Evanston: 'Irfán Colloquia, 2001, S. 93–98, URL: https://bahai-library.com/bahaulah_lawh_ittihad_momen.
- Nagel, Tilman: Der Koran. Einführung - Texte - Erläuterungen, 4., unverä. Aufl., München: Beck, 2002.
- Online-Diskussion unter dem Thema „Administrative Rechte“, 2010, URL: <http://www.geistigenahrung.org/ftopic67523-15.html>.
- Ratzinger, Joseph: Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im «*Liber regularum*», in: Revue des Études Augustiniennes et Patristique 2.1-2 (1956), S. 173–185.
- Rickes, Joachim: Das ungenaue Lesen der gegenwärtigen Germanistik. Ein Plädoyer für das scheinbar Selbstver-

- ständige: Close Reading, in: Volker Ladenthin und Joachim Rickes (Hrsg.): Sprachferne und Textnähe. Über das Unbehagen an der gegenwärtigen Lektürepraxis in Schulen und Hochschulen, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004, S. 9–24.
- Schaefer, Udo: Doctrinal Fundamentals, übers. v. Geraldine Schuckelt (Bahá'í Ethics in Light of Scripture. An Introduction 1), Oxford: George Ronald, 2007.
- Ders.: Virtues and Divine Commandments, übers. v. Geraldine Schuckelt und Gerald Keil (Bahá'í Ethics in Light of Scripture. An Introduction 2), Oxford: George Ronald, 2009.
- Shoghi Effendi: Citadel of Faith, 3. Aufl., Wilmette: US Bahá'í Publishing Trust, 1980.
- Ders.: Das Kommen göttlicher Gerechtigkeit, Frankfurt a. M.: Bahá'í-Verlag, 1969.
- Ders.: Das Ziel. Die neue Weltordnung, in: Die Weltordnung Bahá'u'lláhs, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 1977, Kap. 3.
- Ders.: Der Verheißene Tag ist gekommen, Frankfurt a. M.: Bahá'í-Verlag, 1967.
- Ders.: Die Sendung Bahá'u'lláhs. 8. 2. 1934, in: Die Weltordnung Bahá'u'lláhs, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 1977, Kap. 6.
- Ders.: Gott geht vorüber, Hofheim: Bahá'í-Verlag, 2001.
- Taubes, Jacob: Die politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23. - 27. Februar 1987, hrsg. v. Aleida Assmann, Jan Assmann und Horst Folkers, 3., verb. Aufl., München: Fink, 2003.
- Tibi, Bassam: Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels, Frankfurt: Suhrkamp, 1985.
- Towfigh, Emanuel V.: Die rechtliche Verfassung von Religionsgemeinschaften. Eine Untersuchung am Beispiel der Bahai, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- Universales Haus der Gerechtigkeit: Brief vom 4. 4. 2001.
- Ders.: Brief vom 8. 7. 1970.

Wehr, Hans (Hrsg.): Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, Leipzig: VEB Otto Harrassowitz, 1956.

