

Islamische Grundlagen des Kitāb-i Aqdas

- Mit neuen Erkenntnissen zu seiner Datierung -

Kamran Ekbal

Für den arabischsprachigen Leser, der sich auch einigermaßen mit dem Koran auskennt, weist der *Kitāb-i Aqdas* bei näherer Betrachtung große Ähnlichkeiten mit dem heiligen Buch des Islam auf. Das betrifft nicht nur Aufbau und Struktur, falls man hiervon überhaupt bei beiden Schriften sprechen kann, sondern ebenso Stil, Sprache und vor allem die Wiedergabe und Preservierung koranischer Begriffe sowie Anlehnung an eine Vielfalt koranischer Bestimmungen, Anordnungen und Gesetze, die als Grundlage bei der Entwicklung der neuen Regelungen gedient zu haben scheinen.

1. Strukturelle und stilistische Analogien zwischen Aqdas und Koran

Es ist bereits des öfteren darauf verwiesen worden, daß der *Aqdas* nicht einem systematisch gegliederten Gesetzesbuch entspricht, das etwa nach Sachgebieten und inhaltlichen Schwerpunkten geordnet und strukturiert wäre, sondern eine durch abrupten Themenwechsel gekennzeichnete Eigendynamik aufweist, die sich für den nicht entsprechend vorbereiteten Leser teilweise als problematisch erweisen könnte. Der stakkatoartige Wechsel von Gesetzen, Geboten und Ermahnungen hin zu Fragen beispielsweise der transzendenten Grundzüge der Offenbarung, der sozialethischen Prinzipien wie dem Freiheitsbegriff und der Bedeutung der Liebe als Motiv des Gehorsams, zu Prophezeiungen betreffs einzelner Herrscher und Regionen; diese urtümliche, impulsive und themenübergreifende Offenbarungsweise ist ein Haupt- und Wesensmerkmal des *Aqdas*. Hierin lassen sich bereits Ähnlichkeiten zum Koran in Aufbau und Struktur erkennen.

Es sei hierzu angemerkt, daß der Koran in der uns heute bekannten, kanonisierten Form nicht chronologisch nach dem Zeitpunkt der Offenbarung seiner einzelnen Suren und Verse strukturiert, sondern nach Länge der Suren geordnet und nach seiner endgültigen Rezension unter dem 3. Kalifen Osman (644-656) überliefert worden ist. Der Koran läßt sich im großen und ganzen in drei mekkanische und eine medinensische Periode einordnen. Ungefähr läßt sich feststellen, daß die erste mekkanische Periode vorwiegend soziale und ethische Mahnungen und Warnungen vor dem Gottesgericht und der Gottesstrafe beinhaltet, daß ihre Verse sti-

listisch dichterisch schwungvoll und in rhythmisch kurzen Sätzen verfaßt sind, während jene der beiden nachfolgenden Perioden, die sich größtenteils mit jüdischen und christlichen Themen befassen und biblische Erzählungen beinhalten, immer länger und im Ton ruhiger und prosaischer werden. Die längsten Suren, zum Teil noch von Muhammad selber zusammengetragen, sind dann jene der vierten, also der medinensischen Periode. Diese beinhalten auch größtenteils die Gesetzesbestimmungen, die vor allem nach der Konstituierung des islamischen Kernstaates von Medina zur Regelung und Organisation der praktischen Angelegenheiten der Gemeinde erforderlich geworden waren.¹ Trotz dieser allgemeinen Darstellung bleibt unverkennbar, daß der Koran kein systematisch abgefaßtes Buch ist. Anordnungen beispielsweise über Frauen (*nisā'*) finden sich in Sure 2, 4, 5, 7, 24, 27, 33, 48, 49, 65; über Unzucht (*zinā'*) in 17, 24, 25, 60; über Tötung und Mord (*qatl*) in 2, 4, 5, 18, 20, 28 etc.; über Gehorsam (*ṭā'a*) in 3, 4, 5, 7, 8, 20, 24, 47, 58, 64 etc.; über soziale Abgaben (*zakāt*) in 2, 4, 5, 7, 9, 18, 19, 21, 22 etc. bis hin zu 73 und 98 - um nur einen kleinen Eindruck von der breiten Streuung der spezifischen Themen im Koran zu vermitteln.

Dieses durch Unsystematik gekennzeichnete äußere Merkmal trifft in gewisser Weise ebenso auf andere heilige Schriften zu, so z.B. auf das Alte und das Neue Testament, nur daß das abrupt Wechselhafte im Koran, und damit auch im *Aqdas*, besonders deutlich hervortritt. Adib Taherzadehs Beschreibung des *Aqdas* trifft den Wesenskern des Heiligsten Buches:

„Bei der Offenbarung des *Kitāb-i Aqdas* kann Bahā'u'llāh einem himmlischen Vogel verglichen werden, der seine Wohnstatt in den Reichen des Geistes, hoch über der Erkenntnis und dem Gesichtskreis der Menschen hat und in die geistigen Höhen des Ruhmes aufsteigt. Auf dieser Ebene spricht Bahā'u'llāh über geistige Dinge, enthüllt den Menschen die Wahrheiten Seines Glaubens und die Herrlichkeit Seiner Offenbarung. Aus diesen erhabenen Höhen steigt der unsterbliche Vogel des Geistes plötzlich und unerwartet in die Welt des Staubes herab. Auf dieser Ebene verkündet Bahā'u'llāh Gesetze und legt sie dar. Dann nimmt der Vogel wieder seinen Flug zurück in die geistigen Bereiche. Hier spricht die Zunge der Größe erneut mit Majestät und Vollmacht und eröffnet einige der auserwähltesten Schließfächer in der Schatzkammer des *Kitāb-i Aqdas*“.²

¹ Zur Geschichte des Koran und seiner Struktur s. Nöldecke, *Geschichte des Qurān*; Horowitz, *Koranische Untersuchungen*.; s.v. "al-Qur'ān" in: *The Encyclopaedia of Islam, second edition* (abgek. *Et²*); s.v. „Koran“ in: *Lexikon der Islamischen Welt*. Grundsätzlich haben wir in dieser Arbeit die Koranübersetzung von Rudi Paret benutzt. Diejenigen Stellen, die nach der Übersetzung von Max Henning zitiert werden, sind gesondert angegeben.

² Taherzadeh, *Die Offenbarung Bahā'u'llāhs*, Bd. 3, S. 328f. Dieser Vergleich basiert auf der Darstellung des russischen Orientalisten Evgenii Eduardovich Bertels, der als erster im 19. Jh. eine

Jenseits solcher strukturellen Analogien zwischen Koran und *Aqdas* sieht man, wie bereits erwähnt, im Hinblick auf Sprachstil und Anwendung von Begriffen koranischen bzw. islamisch-theologischen sowie sufischen, also mystischen, Ursprungs eine deutliche Übereinstimmung zwischen *Aqdas* und entsprechenden islamischen, vor allem koranischen Grundlagen. Zwar weist der *Aqdas* im großen und ganzen eine eigene, distinguierende Stilrichtung auf, es ist aber nicht zu verkennen, daß er sich in vielen Abschnitten eng an die Wortwahl und Formulierung des Korans anlehnt. So tauchen neben einer Vielzahl koranischer Rechtsbegriffe auch andere Termini *technici* und Wörter koranischen Ursprungs auf. So auch ganze Satzkonstruktionen, die vollständig mit entsprechenden koranischen Vorlagen übereinstimmen, z.B.

wa kāna Allāh 'alā kulli shay' in qadīr

„Gott hat zu allem die Macht“ (Q 33:27, 48:21), in Aq 66³: „...and He, in truth, hath power over all things“. In leicht modifizierter Form, mit *inna* (etwa »wahrlich«) eingeleitet, an weitaus mehr Stellen im Koran auftretend:

“*inna Allāh 'alā kulli shay' in qadīr*”

z.B. Q 2:20, 106, 109, 148 etc. etc.

2. Metaphern mit verdeckten Bedeutungsinhalten

Auch treten Konstruktionen auf, die eine leicht modifizierte und abgewandelte Form der koranischen Grundlage darstellen, nichtsdestoweniger aber deutliche koranische Stilmuster aufweisen und demnach ebenfalls dem Koran direkt entlehnt worden sind, wie z.B.:

yaḥlubūna mā yaḍurruhum wa yatrūkūna mā yanfa'uhum

(Aq 122). „Sie verlangen nach dem, was ihnen schadet, und werfen, was ihnen nützt.“⁴

Übersetzung des *Aqdas* versucht hatte; s. hierzu (Douglas Martin): *The Kitāb-i-Aqdas. Its Place in Bahá'í Literature, Bahá'í World Center Publications, Oxford (1992), S. 4.*

³ Die Paragraphenzählung nach: Bahá'u'lláh, *The Kitāb-i-Aqdas. The Most Holy Book*, Bahá'í World Centre, Haifa 1992 (abgek. *Aq*).

⁴ ÄL 159:1.

Im Koran einmal als

wa yata' allamūna mā yaḍurruhum wa lā yanfa'uhum
(Q 2:102) „Und sie erlernten, was ihnen schadet und nicht nützt“;

aber auch unverkennbar in

mā lā yaḍurruhum wa lā yanfa'uhum
(Q 10:18) „etwas, was ihnen weder schadet noch nützt“.

Die Vorstellung, daß Menschen etwas tun, was ihnen zum Schaden gereicht, und lassen, was ihnen zugute kommt, findet seinen Niederschlag alttestamentarisch auch in Spr. 14:12, 16:25: „Manchem scheint ein Weg recht; aber zuletzt bringt er ihn zum Tode“. Auffällig dabei ist, daß solche Konstruktionen z.T. in gleichem oder ähnlichem Kontext hier wie im Koran Verwendung finden. Eine Auflistung von Beispielen zu dieser und den zwei anderen Kategorien folgt im Anhang.

In *Ishrāqāt* 71⁵ bestätigt Bahā'u'llāh, daß er manche Bestimmungen des *Bayān* in den *Aqdas* übernommen und sie dort inkorporiert, andere hingegen fallengelassen bzw. abrogiert habe:

„Unser Erhabener Vorläufer möge das Leben aller außer Ihm um Seinetwillen geopfert werden hat gewisse Gesetze offenbart; doch wurden im Reiche Seiner Offenbarung diese Gesetze von Unserer Billigung abhängig gemacht. Demzufolge hat dieser Unterdrückte einige dieser Gesetze in Kraft gesetzt, indem Er sie mit veränderten Worten in den Kitāb-i Aqdas eingliederte. Andere hoben Wir auf. Er hält die Vollmacht in Händen. Er tut, was Er will, und verordnet, was Ihm gefällt. Er ist der Allmächtige, der Allgepriesene. Es gibt auch neu offenbarte Gesetze. Selig sind, die dazu gelangen. Seelig sind, die Seine Gebote befolgen“.

Gleichsam kann man davon ausgehen, daß die großen Übereinstimmungen in der Konstruktion mancher Sätze, Satzteile und Formulierungen des *Aqdas* auf Übernahme bzw. Abwandlung vorliegender koranischer Textstellen beruht. Daß Bahā'u'llāh in seinen Schriften extensiv auf entsprechende koranische, zu einem nicht unerheblichen Teil auch biblische Stellen zurückgreift, wird leicht nachvollziehbar, wenn man die Referenzen in den Fußnoten zu *Ährenlese*, zu *Botschaften aus 'Akkā* und speziell im *Brief an den Sohn des Wolfes* heranzieht, auch wenn diese wahrscheinlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit haben dürften.

⁵ BA 6, S. 119–157.

Der *Aqdas* hebt sich von daher nicht von der in den anderen Schriften Bahā'u'llāhs festzustellenden Tendenz ab; in seinen ständigen Anspielungen auf entsprechende Koranstellen reiht er sich vielmehr in dieser für Bahā'u'llāh eigenen Offenbarungsform ein. So beruhen eine Reihe von Bestimmungen im *Aqdas* auf koranischen Grundlagen, die ihrerseits in vielerlei Weise auf biblische und noch ältere Traditionen zurückgreifen wie im Falle der allerersten Bestimmung im *Aqdas*, den göttlichen Gesandten des neuen Zeitalters zu erkennen:

„Die erste Pflicht, die Gott Seinen Dienern auferlegt, ist die Anerkennung Dessen, der der Tagesanbruch Seiner Offenbarung, der Urquell Seiner Gesetze ist, der die Gottheit im Reiche Seiner Sache und in der Welt der Schöpfung vertritt.“⁶

Diese erste Pflicht, die ebenso in anderen Tablets von Bahā'u'llāh ihren Niederschlag findet,⁷ begegnet nicht nur in Matt. 10:32: „Wer nun mich bekennet vor den Menschen, den will ich auch bekennen vor meinem himmlischen Vater“ (vgl. ferner Mark. 16:16, Luk. 12:8-9; Joh. 3:18), sondern auch in der islamischen Bekenntnisformel: „Ich bekenne, daß es außer Gott keine Gottheit gibt und daß Muhammad der Gesandte Gottes ist“ sowie in etlichen Koranversen wie z.B. Q 3:32: „Sag: Gehorchet Gott und dem Gesandten! Wenn ihr euch abwendet (seid ihr eben ungläubig). Gott liebt die Ungläubigen nicht“ (vgl. auch 3:132, 172; 4:64; 48:29; 57:7-8). Wurzeln dieser göttlichen Bestimmung finden sich ebenso im Zoroastrismus. So fordert Zarathustra: „All those who will give hearing for Me unto this one (the Prophet) will come unto Salvation and Immortality through the works of the Good Spirit.“⁸

Auch die Erhebung von Arbeit in den Rang von Gottesdienst (Aq 33) läßt sich als ein Prinzip auf die zoroastrische Arbeitsethik zurückverfolgen, die dem weltlichen Erfolg eine religiöse Bedeutung beimißt⁹ und sich ebenso im Christentum „*laborare est orare*“ wie im Islam wiederfinden. So ist nach Auffassung des Begründers der rigoristischen Schule der Hanbaliten, Ibn Taymiyya (gest. 1328), die Ausübung einer öffentlichen Tätigkeit geradezu „von essentieller Bedeutung für das Wesen der Religion“¹⁰. Bereits der Bāb bezeichnete Handel (*tijāra*) als Got-

⁶ Aq 1; dt. in IÜ 1, S. 25 und ÄL 155.

⁷ Z. B. *Tajalliyāt* in BA 5:4, 11-12 und im Tablet an Ahmad in: *Bahā'ī-Gebete*, Nr. 237, S.330, bezogen auf den Bāb.

⁸ Zit. in: Cursetji Pavry, *Zoroastrian Doctrine*; S. 1.

⁹ S.v. „*madjūs*“ in EI².

¹⁰ Zit. in EI², s.v. „*dīn*“.

tesdienst¹¹ und Bahā'u'llāh verwies bereits in der frühesten Periode von Bagdad in *Verborgene Worte* auf die hervorgehobene ethische Bedeutung von Arbeit:

„O Meine Diener! Die besten unter den Menschen sind jene, die durch einen Beruf ihren Lebensunterhalt verdienen und ihn für sich und ihre Angehörigen verwenden, in der Liebe zu Gott, dem Herrn aller Welten.“¹²

Das Verbot in Aq 108, Gebete auf den Straßen zu murmeln, hat ebenfalls Vorläufer in der islamischen Geschichte. So hatte beispielsweise der arabische Feldherr Jaz' ibn Mu'āwiya kurz nach der Eroberung Irans 641 den zoroastrischen Brauch des rituellen Murmelns (*zamzamih*) verboten.¹³ Selbst ein zoroastrischer Prätendent, Bih'āfarīd bin Farwardīn, der sich 747 zum Propheten erklärt hatte, ließ diesen rituellen Brauch verbieten.¹⁴

Das Buch *Aqdas* enthält andererseits eine ganze Fülle von auf Gott bezogenen Anthropomorphismen, so z.B. bezüglich Gottes „Hand“ (Aq 157) oder Gottes „Zunge“ (Aq 174). Gott „ruht auf dem Thron“ (Aq 157) und „hält in Händen“ die unfehlbare Waage wie Shoghi Effendi in seiner englischen Übersetzung von Aq 183 das arabische Original anthropomorphisch ergänzt.¹⁵ Nach Bahā'ī-Verständnis ist Gott erhaben über jeden Vergleich und alle Ähnlichkeiten¹⁶ und „steht seit Ewigkeit unermesslich hoch erhaben über dem Verstehen Seiner Geschöpfe und ist geheiligt von den Vorstellungen Seiner Diener“.¹⁷ Die Verwendung von ähnlichen anthropomorphen Darstellungen dienen daher im übertragenen Sinne dem besseren Verständnis und haben den gleichen Stellenwert wie im Islam.¹⁸ Einige Bestimmungen des *Aqdas* gehen andererseits auf den Bāb zurück, so z.B. das Verbot von Bettelei in Aq 33, 147¹⁹ und von Beichte in Aq 34.²⁰

¹¹ Amanat, *Resurrection*, S. 130.

¹² Bahā'u'llāh, *Verborgene Worte* pers. 82; vgl. auch pers. 80.

¹³ S.v. „*madjūs*“ in EI².

¹⁴ S.v. Bih'āfarīd bin Farwardīn in EI².

¹⁵ Dt. ÄL, 70:3.

¹⁶ Z.B. ÄL 160:1.

¹⁷ *Ishrāqāt*, BA 8:26.

¹⁸ Vgl. z.B. Gottes „Antlitz“ in Q 30:38 und 55:27, Gottes „Thron“ in 7:54, 10:3 etc. und die Behandlung dieser Fragen in EI², s.v. „*aqīda*“. Über Anthropomorphismen in Bahā'ī-Schriften s. Taherzadeh, *Offenbarung II*, S. 109.

¹⁹ S.v. „*Bāb*“ in EI².

Daß der Rückgriff auf entsprechende koranische Zusammenhänge teilweise auch dem Zweck zu dienen scheint, die Erfüllung eschatologischer Prämissen des Korans hervorzuheben, macht andererseits Aq 159 deutlich, der in Anlehnung an arab. *Bayān* VI:9 das Tragen von Seide für gesetzlich erlaubt erklärt. Der Koran bringt Seide (*ḥarīr*) in den drei entsprechenden Versen ausschließlich mit der Bekleidung der Bewohner des Paradieses in Zusammenhang:

„Diejenigen (aber), die glauben und tun, was recht ist, läßt Gott in Gärten eingehen, in deren Niederungen Bäche fließen. Sie sind (dann) darin mit Armringen aus Gold und mit Perlen geschmückt und haben seidene Kleider“ (22:23).

Auch 35:33

„Die Gärten von Eden, in die sie eingehen werden, und in denen sie (dann) mit Armringen aus Gold und mit Perlen geschmückt sind und seidene Kleider haben“

sowie 76:12

„Und er vergalt ihnen dafür, daß sie geduldig waren, mit einem (Paradies) Garten (*jannatan*) und (Kleidern aus) Seide“

stellen einen deutlichen Bezug zum Themenkomplex vom Lohn Gottes und Tag des Gerichts her. Obwohl das Verbot, seidene Gewänder zu tragen, nicht koranisch begründet ist, geht es im Zusammenhang mit diesen paradiesischen Vorstellungen auf eine Reihe von Überlieferungen (*ḥadīth*) zurück, die das Tragen von Seide im Diesseits für Männer, nicht aber für Frauen nach dem Motto etwa: „Wer in dieser Welt Seide trägt, wird sie in der nächsten nicht tragen können“ verbieten. Von Muhammad, dem ein Seidenmantel geschenkt worden war, wird berichtet, daß er diesen einmal kurz beim Gebet trug, gleich danach aber starke Abneigung gegen ihn zeigte. So haben schließlich alle vier sunnitischen Rechtsschulen, ebenso wie die Schiiten, unterschiedlich streng, das Tragen von Seide für unschicklich erklärt bzw. gänzlich verboten.²¹

So läßt sich aus dem kurzen Hinweis im *Aqdas* „Gott hat Euch das Tragen von Seide erlaubt“ (Aq 159) weitreichende Schlußfolgerungen auf die damit ein-

²⁰ Arab. *Bayān* VII:4.

²¹ S.v. „*ḥarīr*“ in EI².

hergehenden Zusammenhänge ableiten. Der Tag Gottes ist bereits angebrochen (Aq 88, 167), die Wiederauferstehung hat sich vollzogen (Aq 110), der Mond wurde gespalten (Aq 81), der Tag des Gerichts hat schon stattgefunden, und alle Symbolik dieser Bilder ist mit dem Kommen des Verheißenen in Erfüllung gegangen. Der Stoff, der im Koran den Paradiesbewohnern zugeordnet wurde, stünde heute allen zu, die in Bahā'u'llāh den Verheißenen der Endzeit erblickten.²²

„Die Verheißung ist erfüllt. Was in der Heiligen Schrift Gottes, des Erhabensten, des Allmächtigen, des Meistgeliebten, angekündigt war, ist offenbar geworden.“²³

Selbst Q 18:31, 44:53 und 76:21, die zwar nicht Seide (*ḥarīr*), wohl aber Seidenbrokat (*sundus*) erwähnen, stehen in einem deutlichen Bezug zum Paradies.²⁴ In Q 18:31 heißt es:

„Ihnen werden (dereinst) die Gärten von Eden (*'adn*) zuteil, in deren Niederungen Bäche fließen. Sie sind (dann) darin mit Armbinden aus Gold geschmückt und in grüne Gewänder aus Sundus und Istabraḡ Brokat gekleidet und liegen (behaglich) auf Ruhebetten ein trefflicher Lohn und ein guter Ruheplatz!“

Allein die in diesem Koranvers enthaltenen weiteren Anspielungen auf Gold (*dhahab*) und Ruhebetten (*arīka*, pl. *arā'ik*), die für die Bewohner des Paradieses vorgesehen sind, liefern bisher ungeahnte Erklärungen für das Gebot, aus goldenen und silbernen Schüsseln essen zu dürfen (Aq 46) bzw. sich auf Stühle und Sessel (*kursī* und *sarīr*) zu setzen (Aq 154). Auch hier wird die in diesen Geboten enthaltene Botschaft erst vor dem Hintergrund ihres koranischen Zusammenhangs verständlich. Die Betonung liegt nämlich nicht so sehr auf äußerlichen Privilegien, was im Falle des Speisens von goldenen Tellern zumindest für die absolute Mehrheit der Weltbevölkerung unerreichbar bleiben dürfte, sondern vielmehr auf die mystischen und damit einhergehenden Hinweise, daß alles, was in den vorangegangenen heiligen Schriften über das Paradies enthalten war, bereits heute Realität geworden ist. Die bereits im Zusammenhang mit Seide zitierten Koranstellen 22:23 und 35:33

²² Über die Erfüllung dieser religionshistorischen Bilder in den Schriften Bahā'u'llāhs s. z.B.: *Brief an den Sohn des Wolfes*, S. 117ff, und *Ishrāqāt* 37.

²³ Aq 80, dt. in ÄL 105:2.

²⁴ *Sundus* und *ḥarīr* als Kleidungsstücke der himmlischen Jungfrau im Paradies finden ihren Niederschlag in ÄL 129:8; vgl. ferner *mntakhabātī az āthār-i ḥadrat-i Bahā'u'llāh*, S. 180. *ḥarīr* wird in einem anderen Tablet als Symbol für Bahā'u'llāh selbst verwendet, s. *ad'īya-i ḥaḍrat-i maḥbūb*, repr. Hofheim-Langenhain 1987, S. 142f.

haben übrigens den gleichen paradiesischen Bezug zu Gold. Ganz deutlich werden die verdeckten Bezüge von Aq 46 zu paradiesischen Vorstellungen im Vergleich zu Q 43:70-71:

„Geht mit euren Gattinnen ins Paradies ein und ergötzt euch (darin) (? *tuhbarūna*)! Man macht unter ihnen mit Schüsseln aus Gold und mit Humpen (*akwāb*) die Runde, und es gibt darin, was das Herz begehrt.“

Wird Benutzung und Anhäufung von Gold im Diesseits, sehr ähnlich wie im Falle von Seide, verpönt - so z.B. besonders in Q 9:34f :

„Denjenigen nun, die Gold und Silber horten und es nicht um Gottes willen spenden, verkünde (daß sie dereinst) eine schmerzhaftige Strafe (zu erwarten haben), am Tag des Gerichts...“

so gilt das genaue Gegenteil im Paradies.

Die eigentliche Bedeutung von Aq 154 also, der den Menschen die Empfehlung gibt, sich als gottgefälliges Werk auf Stühle und Sessel zu setzen, erfährt man erst, wenn man den entsprechenden koranischen Schlüssel hierzu kennt, nämlich das von Bahā'u'llāh gebrauchte Wort *sarīr*. In seiner Pluralform *surur* begegnet es in etlichen Koranversen, auch dort stets mit paradiesischem Bezug. So z.B. in Q 15:47: „...so daß sie (wie) Brüder sind, auf Sesseln (gelagert), einander gegenüber“, oder in Q 37:42,44: „...und sie werden ehrenvoll aufgenommen, in den Gärten der Wonne, (und sind) auf Sesseln (gelagert), einander gegenüber, während man mit einem Becher (voll) von Quellwasser unter ihnen die Runde macht, einem silbernen, aus dem zu trinken ein Genuß ist“ und Q 56:15-16: „auf golddurchwirkten (?) Sesseln (*surur mauḍūna*) liegen sie behaglich einander gegenüber“, wobei sich in den beiden letzteren der Kreis zum Gold und zu den silbernen Bechern wieder schließt (vgl. ferner Q 43:34, 52:20, 88:13). Hierzu lassen sich ebenfalls alle Verse mit Bezug auf *arā'ik* (Ruhebetten, gleich wie im modernen Arabisch das Wort *sarīr*) anführen, die ebenfalls in Zusammenhang mit dem Paradies stehen (vgl. Q 18:31, 36:56, 76:13, 83:23,35). Betrachtet man den bereits im Zusammenhang mit Seide zitierten Q 76:12 mit dem nachfolgenden Vers 13, so wird das symbolische Bild vom paradiesischen Lohn vervollständigt:

„Und er vergalt ihnen dafür, daß sie geduldig waren, mit einem Garten und (Kleidern aus) Seide. Sie liegen nun darin (behaglich) auf Ruhebetten und erleben darin weder Sonne (-nhitze) noch (schneidende) Kälte.“

Zu Seide, Gold und Silber sowie Ruhebetten gehört als Indikator eines paradiesischen Zustandes ebenfalls das Trinken. In Q:76:21, also wenige Verse weiter, heißt es dann:

„Sie (d.h. die Seligen im Paradies) haben grüne Gewänder aus Sundusbrokat übergezogen und (andere aus) Istabraqbrokat und sind mit Armbändern aus Silber geschmückt. Und ihr Herr gibt ihnen reines Getränk (*sharāban ṭahūran*) zu trinken.“

Sharāb, Getränk, das ebenfalls Wein bedeutet, führt uns schließlich zu einem weiteren Schlüsselbegriff des *Aqdas*, zum erlesenen und versiegelten Wein, *al-raḥīq al-makhtūm* (Aq 5):

„Wähnt nicht, Wir hätten euch nur ein Gesetzbuch offenbart. Nein, Wir haben vielmehr den erlesenen Wein mit den Fingern der Macht und Kraft entsiegelt.“

Ebenfalls ist hier *al-raḥīq al-makhtūm* ein koranischer Begriff mit Bezug zum Paradies und zu den dort auf Ruhebetten weilenden Paradiesbewohnern:

„Die Frommen befinden sich (dereinst) in (einem Zustand der) Wonne (naʿīm = Paradies), (behaglich) auf Ruhebetten (liegend) und lassen dabei ihre Blicke (überall) umherschweifen. Sie erhalten versiegelten edlen Wein (*raḥīq*) zu trinken, dessen Siegel aus Moschus besteht - so etwas würde sich jeder wünschen und dessen Mischwasser (*mizāj*) von Tasnīm kommt, von einer Quelle, an der diejenigen trinken, die (Gott) nahestehen.“ (Q 83:22-28)²⁵

Alle hier genannten Schlüsselbegriffe des *Aqdas* lassen sich daher mit Hilfe ihrer koranischen Grundlagen interpretieren und als Indikatoren auf das angebrochene und verheißene neue Zeitalter deuten. Sie sind Symbole, die sich nur durch ihren koranischen Bezug entschlüsseln lassen. Im *Aqdas* verweist Bahāʿuʿllāh häufiger auf die verborgenen Bedeutungsinhalte seiner Verse:

„Whoso reflecteth upon these verses, and realizeth what hidden pearls have been enshrined within them, will, by the righteousness of God, perceive the fragrance of the All-Merciful wafting from the direction of this Prison...“ (Aq 136).

²⁵ Bahāʿuʿllāh verwendet *al-raḥīq al-makhtūm* auch in anderen Schriften, hierzu s. Muḥammad ʿAlī Faizī: *Laʿālī dirakhshān*, S. 18-21.

An anderer Stelle macht er wieder auf die verborgenen Geheimnisse des *Aqdas* aufmerksam:

„Ponder ye this verse, and judge equitably before God, that haply ye may glean the pearls of mysteries from the ocean that surgeth in My Name, the All-Glorious, the Most High“ (Aq 137).

Und Aq 182 kommt einem Auftrag gleich:

„Versenkt euch in das Meer Meiner Worte, damit ihr seine Geheimnisse ergründet und alle Perlen der Weisheit entdeckt, die in seinen Tiefen verborgen liegen“ (dt. in ÄL 70:2).

3. Zur Entstehungsgeschichte des *Aqdas*

Der *Aqdas* muß und wird in Zukunft Gegenstand genauerer Untersuchungen sein, die die vielen Bereiche seines Inhalts, die uns zunächst nur facettenartig bekannt sind, aufhellen und Aufschluß geben über die noch verborgenen Teile seiner gesamten Dimension. Hierzu wird auch eine nähere Betrachtung des literarischen Stils sowie die Feststellung des sprachwissenschaftlichen Gehalts des Textes mit den Aufs und Abs des Sprachflusses notwendig sein. Dazu gehört ebenfalls die elementare Erforschung der Entstehungsgeschichte des *Aqdas*.

So wie der Koran weist auch der *Aqdas* eine chronologische Entwicklungsgeschichte auf. So wie jener ist er nicht auf einmal, sondern offensichtlich in Etappen offenbart worden. Diese sind meines Wissens bisher nicht Gegenstand entsprechender Untersuchungen gewesen. Wenngleich Shoghi Effendi in *Gott geht vorüber* (S. 243) angibt, daß Bahā'u'llāh den *Aqdas* „kurz nachdem Er in das Haus von 'Udī Khammār (um 1873) verbracht worden war“ offenbart habe (im Englischen (S. 213) „circa 1873“), was mit denselben Ausdrücken auch in der Einleitung zur vorliegenden englischen Ausgabe (S. 8) übernommen wurde, so gibt es daneben in der Primär und Sekundärliteratur der Bahā'i-Religion eine große Anzahl von Anmerkungen und Hinweisen, aus denen abgelesen werden kann, daß der *Aqdas* zumindest in einigen Teilen auf ein früheres Datum zurückgehen dürfte, nämlich bis in die Jahre 1868/69. Bahā'u'llāh verweist selbst darauf im *Ishrāqāt*. Darin übernimmt er einige Verse aus dem *Aqdas* bezüglich der Pflicht der Eltern,

ihren Kindern Bildung und Erziehung angedeihen zu lassen (Aq 48), und verweist darauf, daß

„...diese Verse an dieser Stelle im *Kitāb-i Aqdas* gleich zu Anbeginn des Betretens des Gefängnisses vom Himmel des Willens Gottes herabgesandt wurden“. (Eigene Übersetzung von: *wa īn āyāt dar īn maqām dar Kitāb-i Aqdas dar awal-i wurūd-i sijn az samā'-i mashīyyat-i ilāhī nāzil.*)

Die in *Botschaften aus 'Akkā* enthaltene deutsche Übersetzung (8:59) hält sich offenbar an die vom Universalen Haus der Gerechtigkeit approbierte englische Übersetzung von Habib Taherzadeh. Die Quelle dieses Verses, nämlich als „vom Himmel des Willens Gottes herabgesandt“, wurde schon in der englischen Übersetzung in die Worte „which the Will of God hath revealed“ (dt. Übersetzung „was der Wille Gottes offenbart“) gefaßt. Die zeitliche Bestimmung mit „upon“ (hochsprachlich mitunter für „on“) könnte jedoch für die deutsche Übersetzung auch mit „gleich nach“ übersetzt werden. Läßt sich jedoch zumindest der Beginn der Offenbarung des *Aqdas* mit 1868/69 festschreiben, so stünde dies in gutem Einklang mit einigen Textstellen. So ist beispielsweise bei Fāḍil Māzandarānī nachzulesen, daß der *Aqdas* nach seiner Offenbarung durch Bahā'u'llāh „für einige Jahre“ von ihm zurückgehalten wurde, bevor Er, auf Drängen der Gläubigen, eine Kopie des *Aqdas* freigab.²⁶ Hierzu nimmt Bahā'u'llāh ebenfalls in Aq 98 Stellung. Die Kopie wurde um 1290/1873-4 nach Persien gebracht.²⁷ Wenn das Buch nun erst um 1873 offenbart und, wie bisher generell festgehalten,²⁸ im gleichen Jahr nach Persien geschickt worden sein soll, so könnte es schwerlich gleichzeitig „für einige Jahre“ zurückgehalten worden sein. Eine Rückdatierung auf 1868 würde ebenfalls im Einklang stehen mit 'Abdu'l-Bahās Feststellung, daß einige Abschnitte des *Aqdas* 25 Jahre vor dem Hinscheiden Bahā'u'llāhs 1892, also um 1867-68, offenbart wurden.²⁹

²⁶ Zit. in Fāḍil Māzandarānī, *Amr wa khalq*, vol. 1, S. 10f.

²⁷ Ibid.

²⁸ So z.B. im Vorwort zu *Kitāb-i Aqdas*, S. 8, basierend auf Shoghi Effendis Darstellung, zit. in *ibid.*, S. 12.

²⁹ Zit. in Māzandarānī, S. 9. Dazu ausführlicher: K. Ekbal: *The Kitāb-i Aqdas of Mirzā 'Alī Nūrī, Bahā'u'llāh. Redating it's beginnings.* 3rd European Conference of Iranian Studies, Cambridge September 1995.

4. Einige kritische Anmerkungen zur englischen Übersetzung

Damit sind wir auch bereits bei einem der Kernprobleme, die sich allgemein bei jeder Übersetzungsarbeit, insbesondere aber bei einer solchen von Texten mit übergeordneter Bedeutung stellen, wo erhebliche Präzision und Genauigkeit bei der Übertragung in eine andere Sprache eine wesentliche Voraussetzung darstellen. Dies betrifft vor allem Begriffe des Rechts und der Theologie, aber auch sonstige Termini *technici*, die zur Vermeidung von Mißverständnissen und Fehlinterpretationen und für eine tieferschürfende bzw. auch für eine wissenschaftliche Beschäftigung mit genauer, wenn auch nicht immer unumstrittener Bestimmung, in ihrem arabischen bzw. persischen Original in Klammern angegeben sein sollten.

Im Vorwort der englischen Übersetzung wird in diesem Zusammenhang nun festgestellt (S. vii), daß der *Kitāb-i Aqdas* als Heiliger Text in einer Form gehalten sein sollte, die ein angenehmes Lesen erlaubt und inspirierend wirkt, und daher unbelastet von Fußnoten und Indexziffern bleiben sollte, wie sie in wissenschaftlichen Texten üblich sind. In der Einleitung (S. 11) drückt das Universale Haus der Gerechtigkeit weiter seine Überzeugung aus, daß die vorliegende Übersetzung nunmehr eine annehmbare Wiedergabe (*acceptable rendering*) des Originals darstellt. Nichtsdestotrotz werde diese Anlaß für Fragen und Vorschläge geben, die tiefere Einblicke in seine Inhalte bieten könnten.

In diesem Sinne eröffnet sich nun berufenen Wissenschaftlern die herausfordernde Aufgabe, auf der Grundlage der vorliegenden autorisierten englischen Übersetzung eine wissenschaftlichen Vorstellungen entsprechende ergänzte und weiterführend kommentierte Ausgabe zu erarbeiten. Dabei sollten diverse Unklarheiten und Fragen im Hinblick auf Übersetzungen und auf die Wahl von Fachausdrücken u.ä.m. beleuchtet sowie ein entsprechend erweiterter Index mit vervollständigten Querverweisen erarbeitet werden.

Aus der Fülle solch interessanter Punkte seien hier einige angemerkt:

• *Sidratu'l-muntahā*, der Lotusbaum am äußersten Ende, auf den Aq 100 Bezug nimmt, ist nicht nur ein zentraler Begriff in den Bahā'ī-Schriften, sondern ebenfalls ein Begriff koranischen Ursprungs (Q 53:14). Als solcher ist er in voller Vokalisation im Koran zugänglich und in allen einschlägigen arabischen, aber auch persischen Wörterbüchern ebenfalls nachschlagbar, während die Schreibweise *sadra*

weder im Arabischen noch im Persischen nachweisbar ist.³⁰ In den Bahā'ī-Schriften wird dieser Begriff jedoch stets als *Sadratu 'l-Muntahā* transkribiert.

Derselbe Begriff kann auch als Beispiel für eine weitere Ausgestaltung des Index angeführt werden, der auf Seite 288 beispielsweise auf die korrekte Referenz Aq 100 verweist, allerdings auch auf die Referenz Aq 148, obwohl im arabischen Original dort nur vom *sidra* (Lotusbaum), nicht aber vom *sidratu 'l-muntahā* die Rede ist. Andererseits fehlt der Hinweis auf Aq:103, der im arabischen Original ebenfalls einen Bezug auf *sidra* enthält.

Als weiteres Beispiel sei auf den Begriff *Virginity* (Jungfräulichkeit) hingewiesen, wo ein wissenschaftlich vervollständigter Index wohl auch auf die Stellen Aq 63 und *Questions and Answers* (abgek. QA) 90 hinweisen sollte, in denen der arabische Originalbegriff *bikr* (Jungfrau) ebenfalls enthalten ist.

Daß beispielsweise auch im Bereich der Indexe von Wissenschaftlern allgemein noch einige Arbeit zu leisten sein wird, sei am Index zu *Botschaften aus 'Akkā* aufgezeigt, wo der schon angesprochene Begriff *Sadratu 'l-Muntahā* auf S. 378 zu finden ist. Obwohl das Wort zumindest noch im *Ishrāqāt* mehrfach in der Form *sidra* auftritt, enthält der Index nur einen einzigen Verweis, nämlich auf 14:4. Eine entsprechend fachkundige Bearbeitung der Indexe würde ihre wissenschaftliche Anwendbarkeit verbessern, dem arabischunkundigen Forscher das Studium erleichtern und ihn vor falschen Schlußfolgerungen bewahren, die sich, worauf noch Bezug genommen wird, in manchen Fällen sogar als gefährlich erweisen.

Um Mißverständnissen vorzubeugen bzw. eine höchstmögliche Präzision zu gewährleisten, sollte eine zukünftig zu erstellende wissenschaftliche Edition Fachausdrücke jeweils mit ihrem Originalbegriff aufweisen. Die Wichtigkeit einer solchen Arbeit kann an den Ereignissen um Charles Mason Remey und seine Gefährten nach dem Tode von Shoghi Effendi verdeutlicht werden: In Unkenntnis der Originalsprachen Persisch/Arabisch hatten diese die Behauptung aufgestellt, da Bahā'u'llāh alle Menschen als „Früchte eines Baumes und die Blätter eines Zweiges“ bezeichnete, müßten die Anordnungen aus seinem Buch des Bundes im Hinblick auf die „Äste und die Zweige“ (S.10) deshalb alle seine Anhänger einschließen und den Anspruch rechtfertigen, daß sein Nachfolger sich aus der allgemeinen Reihe der Gläubigen und nicht unbedingt aus seiner leiblichen

³⁰ S. z.B. Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch*, S. 367; Elias, *al-Qāmūs al-'aṣrī*, S. 295; Ma'ūf, *al-Munjid*, S. 326; Junker & Alavi, *Persisch-Deutsches Wörterbuch*, S. 408; Steingass, *Persian-English Dictionary*, S. 663.

Nachkommenschaft rekrutieren könnte. Daß die arabische Bezeichnung *ghuṣn*, Plural *aghṣān* (Ast, Zweig), sich deutlich abhebt von der persischen Bezeichnung *shāheh / shāhsār* (ebenfalls Ast, Zweig), wie dies in allen sonstigen Versen mit allgemeinem Bezug Verwendung findet, war ihnen natürlich verborgen geblieben.³¹ Konsequenterweise steht auch der Begriff *aghṣān* unverändert in Aq 42. Auf die Notwendigkeit, originale Begriffe in den Schriften ohne jegliche Veränderung oder Interpretation in ihrer absoluten Reinheit zu erhalten, weist 'Abdu'l-Bahā in einem seiner Tablets *Lawḥ-i-Hizār-Baytī* hin. Darin beschreibt er, wie der Erlaß eines Königs an einen seiner Statthalter, die dortige Bevölkerung zu zählen (*iḥṣā*), durch einen einzigen von einer Fliege verursachten Punkt als »zu kastrieren« (*ikhṣā*) gelesen und mit fatalen Folgen in die Tat umgesetzt wurde.³²

Auch für den des Arabischen oder Persischen unkundigen Forscher bietet die Übernahme von Originalbegriffen, die bei Textübersetzungen in Klammern nachgestellt werden sollten, eine gewisse Richtschnur, um sich mit der Zeit mit einigen Begriffen der Bahā'ī-Schriften vertraut zu machen. Für den arabisch- bzw. persischsprachigen Forscher erlaubt ein solches Verfahren, die Unterscheidungsnuancen beim Einsatz unterschiedlicher Synonyme genauer erfassen zu können, häufig sogar schwache bzw. falsche Übersetzungen deutlicher und mit geringerem Aufwand festzustellen und zu korrigieren. Shoghi Effendi legte selbst ursprünglich großen Wert auf ein solches Verfahren und übersandte bereits im November 1923 dem Amerikanischen Nationalen Rat eine

„Transkription der orientalischen Ausdrücke in der Zuversicht, daß die Ausdauer und Geduld der Freunde nicht über Gebühr strapaziert werden durch das strikte Festhalten an einem maßgeblichen, wenn auch willkürlich zusammengestellten Code für das Schreiben orientalischer Ausdrücke“³³.

Wenn selbst Begriffe von untergeordneter Bedeutung, wie z.B. *farrāsh-bāshī* anstelle von »Scharfrichter«³⁴, *ṣadr-i-A'zam* anstatt »Ministerpräsident«³⁵ etc. in

³¹ S. Taherzadeh, *Covenant*, S. 391; s. ferner das diesbezügliche Schreiben der „Hände der Sache“ vom 15. 10. 1960 in *ibid*, 429ff. Mit „Hände der Sache Gottes“ (*ayādī amrī'llāh*) werden Personen bezeichnet, die ursprünglich von Bahā'u'llāh, später von Shoghi Effendi, mit der Aufgabe des Schutzes und der Verbreitung der Bahā'ī-Religion beauftragt wurden.

³² *Ibid*, S. 216.

³³ Zit. in: Rabbani, *Die Unschätzbare Perle*, 320.

³⁴ Ggv 57ff.

³⁵ *Ibid.*, S. 181.

Shoghi Effendis Schriften preserviert wurden und selbst Amtsbezeichnungen und Titel wie *wālī*, *mutaṣarrif*, *qā'im maqām*, *mudīr*, *shaykh*, *muftī* und *qāḍī* ohne Erläuterung im Original übernommen und in den Text eingeflochten werden,³⁶ um wieviel hilfreicher wäre es dann, auch Rechtsbegriffe und vergleichbare Fachausdrücke in den Übersetzungen beizubehalten. Neben den jetzt schon übernommenen Begriffen wie *qiblih*³⁷, *ḥuqūqu'llāh*³⁸, *mashriqu'l-adhkār*³⁹, *rak'ah*⁴⁰ und *zakāt*⁴¹ sollten in einer zukünftigen wissenschaftlichen Edition auch Rechtsbegriffe wie *ḍiyya*⁴², *'idda*⁴³, *mahr*⁴⁴, *shirk*⁴⁵ oder *umm al-kitāb*⁴⁶ übernommen oder zumindest in Klammern beigelegt werden. Es zeigt sich jedenfalls, welch wertvolle und umfangreiche Vorarbeiten zur wissenschaftlich gesicherten Erweiterung dieses „willkürlich zusammengestellten“ Codes und zu einer weiterführenden Vereinheitlichung des Begriffsgebrauches bei Übersetzungen von den Wissenschaftlern noch zu leisten sein werden.

5. Die koranischen Wurzeln einiger Bestimmungen und Begriffe des Aqdas

Daß die Gesetze des Aqdas die vorangegangenen gesetzlichen Bestimmungen früherer Offenbarungen abschwächen, ändern bzw. abrogieren, basiert bereits auf entsprechender koranischer Vorlage. Beispiele aus dem Aqdas sind Aq 142: „We have ... mitigated what We desire you to observe“ oder Aq 77, wo die Bestimmungen des Bāb bezüglich der Vernichtung von Büchern abrogiert werden. Das in Aq 139 erwähnte Verbot des *Bayān*, Andersgläubige zu ehelichen, das sehr wahrscheinlich auf das koranische Eheverbot mit Polytheisten zurückgeht (Q 2:221) und eine besonders rigorose Maßnahme des Bāb darstellt, wird andererseits von

³⁶ Ibid., S. 178, 181.

³⁷ *Qiblih*: Gebetsrichtung.

³⁸ *Ḥuqūqu'llāh*: wörtl. Recht Gottes = freiwillige Steuer, die nur Bahā'ī zahlen dürfen.

³⁹ *Mashriqu'l-adhkār*: wörtl. Aufgangsort der Gebete = Haus der Andacht.

⁴⁰ *Rak'ah*: rituelle Rumpf- und Kniebeugung beim Gebet.

⁴¹ *Zakāt*: Almosensteuer.

⁴² *Ḍiyya*: Blut- bzw. Wehrgeld.

⁴³ *'Idda*: Wartefrist der Frau vor erneuter Ehe.

⁴⁴ *Mahr*: Brautgeld.

⁴⁵ *Shirk*: Polytheismus

⁴⁶ *Umm al-kitāb*: Mutterbuch.

Bahā'u'llāh im ergänzenden Teil der *Fragen und Antworten* aufgehoben (QA 84). Dieses Vorrecht, das besonders in Aq 162 seine Formulierung findet:

„Würde Er für rechtmäßig erklären, was seit unvordenklichen Zeiten verboten war, und verbieten, was zu allen Zeiten als rechtmäßig galt, so hätte niemand das Recht, Seine Allgewalt in Frage zu stellen“ (dt. in ÄL 37),

hat einen Bezug zu Q 13:39, wo es heißt:

„Und Gott löscht (seinerseits), was er will, aus, oder läßt es bestehen. Bei ihm ist die Urschrift (*umm al-kitāb*), (in der alles verzeichnet ist)“.

Auch Q 3:50, der Jesus zu den Juden sagen läßt:

„Und (ich bin gekommen, um) zu bestätigen, was von der Thora vor mir da war. Und ich will euch einiges von dem erlauben, was euch (durch euer Gesetz) verboten worden ist“,

ist eine solche Koranstelle, die das göttliche Recht bekräftigt, Änderungen von vorangegangenen Bestimmungen zu erwirken. Andere Stellen lassen sich ebenfalls anführen, z.B., wo den Juden wegen ihres Frevels von Gott nachträglich „gute Dinge verboten“ werden, „die ihnen (an sich) erlaubt waren“ (4:160) und ihnen „für ihre Auflehnung“ gegen Gott Speiserestriktionen auferlegt werden (6:146).

Auch die Tatsache, daß bestimmte Anordnungen in den Schriften Bahā'u'llāhs durch entsprechende Bestimmungen des *Aqdas* abgeändert, außer Kraft gesetzt bzw. aufgehoben werden,⁴⁷ folgt koranischem Beispiel. Im Koran betrifft dies nicht nur die Änderung der Gebetsrichtung (*qibla*), die ursprünglich nach Jerusalem zeigte, und das Fasten, das nach dem jüdischen Kalender im Monat 'Āshūrā stattfand,⁴⁸ sondern findet deutlichen Niederschlag auch in 16:98-105:

„Wenn du nun den Koran vorträgst, dann such (zuvor) bei Gott Zuflucht vor dem gesteinigten Satan! Er hat (ja) keine Vollmacht über diejenigen, die glauben und auf ihren Herrn vertrauen. Seine Vollmacht erstreckt sich nur über diejenigen, die sich ihm anschließen, und die ihm (andere Götter) beigesellen. Und wenn wir einen Vers anstelle eines anderen eintauschen - und Gott weiß (ja) am besten,

⁴⁷ Taherzadeh, *Offenbarung III*, S. 330f.

⁴⁸ Q 2:144; vgl. dazu Watt, *Der Islam*, S. 102f.

was er (als Offenbarung) herabsendet, sagen sie: ‚Es ist ja eine (reine) Erfindung von dir‘ (Das ist nicht wahr.) Aber die meisten von ihnen wissen (es) nicht. Sag: Der heilige Geist hat ihn von deinem Herrn mit der Wahrheit herabgesandt, um diejenigen, die glauben, zu festigen und als Rechtleitung und Frohbotschaft für die, die sich (Gott) ergeben haben (*al-muslimīna*). Wir wissen wohl, daß sie sagen: ‚Es lehrt ihn (ja) ein Mensch (*bashar*) (was er als göttliche Offenbarung vorträgt). (Doch) die Sprache dessen, auf den sie anspielen (? *yulhidūna*), ist nicht arabisch (*‘ajamī*). Dies hingegen ist deutliche arabische Sprache. Diejenigen, die nicht an die Zeichen Gottes glauben, werden von Gott nicht rechtgeleitet, und sie haben (dereinst) eine schmerzhaft Strafe zu erwarten. Eine Lüge hecken eben diejenigen aus, die nicht an die Zeichen Gottes glauben. Sie sind es, die lügen.“

Im folgenden soll auf die islamischen, speziell die koranischen Wurzeln einer Reihe ausgesuchter Termini *technici* sowie Konstruktionen eingegangen und diese erläutert werden.

Daß der überwältigende Teil der im *Aqdas* angewandten Begriffe für Gesetze und Anordnungen koranischen Ursprungs sind, braucht nunmehr nicht extra hervorgehoben zu werden. Es handelt sich dabei um die Singular-/Plural-Formen von *amr/awāmir*, *ḥadd/ḥudūd*, *ḥukm/aḥkām* und *sunna/sunan* sowie die nur im Singular vorkommenden Begriffe *‘ahd* und *nāmūs*, wobei letzterer als einziger nicht im Koran vorkommt. Der Übersichtlichkeit wegen werden sowohl diese als auch alle nachfolgend ausgewählten Begriffe alphabetisch geordnet und einzeln erörtert. Stellvertretend und repräsentativ für eine ganze Reihe von Sachbegriffen der Theologie und des Rechts, aber auch solcher mit allegorischer, zum Teil mystischer Konnotation, die aus Raumgründen hier nicht mehr behandelt werden können, demnächst aber in gesonderter Form untersucht werden, wird der Begriff *‘adl*, Gerechtigkeit, erörtert. Seine Erörterung wird, neben der Behandlung der übrigen Begriffe, nur einleitende Funktion haben und Einstieg in die unerschöpfliche Grundlagenforschung bedeuten, mit der zukünftig Text und Komposition des *Aqdas* tiefergründiger untersucht werden sollte.⁴⁹

‘adl: Als Substantiv: Gerechtigkeit, Geradheit, Billigkeit, gerechter Ausgleich; als Adjektiv: gerecht, rechtschaffen, unbescholten. Ableitungen der Wurzel mit häufigem Gebrauch sind *‘ādil*: gerecht, rechtschaffen, und *i’tidāl*: Geradheit, Straffheit, Ebenmaß, Äquinoktium; in Bahā’i-Schriften häufig auch im Sinne von Mäßigkeit, Gemäßigkeit, Mittelmaß. *‘adl* wird in Bahā’i-Schriften häufig in Kombination mit *inṣāf* gebraucht (*‘adl wa inṣāf*). Im *Aqdas* an zwei Stellen in dieser

⁴⁹ Die angegebenen Bedeutungen aller folgenden Termini basieren vor allem auf Hans Wehrs *Arabisch-Deutsches Wörterbuch* und z.T. auf *EL*². Nur hiervon abweichende Angaben werden gesondert gekennzeichnet.

Kombination, in Aq: 60 als „justice and equity“ und in Aq 187 dann als „justice and fairness“ übersetzt.

Die Idee von Gerechtigkeit begegnet in unzähligen Stellen in den Bahā'ī-Schriften, auch im Sinne der Anprangerung von Unterdrückung und Despotie.⁵⁰ Von Bahā'u'llāh wird Gerechtigkeit (*inṣāf*) als „Von allem das Meistgeliebte, das Zeichen Meiner Güte“ bezeichnet⁵¹ und als „das Wesen all dessen, was Wir für dich offenbaren“⁵². Im *Aqdas* begegnet 'adl in Aq 26, 52, 60, 70, 72, 88, 97, 157, 158, 170, aber auch in der Form des *bayt al-'adl*, Haus der Gerechtigkeit, in Aq 21, 22, 30, 42, 48, 49 und im gleichen Kontext als *maqarr al-'adl*, Sitz der Gerechtigkeit, oder *rijāl al-'adl*, Männer der Gerechtigkeit = Mitglieder des Hauses der Gerechtigkeit, in Aq 52. Zur Ausübung von 'adl werden im *Aqdas* die Menschen im allgemeinen ermahnt (Aq: 26, 60 und 187), aber auch die Könige und Präsidenten Amerikas (Aq 88), die 'ulamā', d.h. die Geistlichkeit (Aq 167) und die Mitglieder des Hauses der Gerechtigkeit (Aq 52). Er wird auch in Bezug auf Gott gebraucht (Aq 97, 157, 170) und ist in seiner Form 'ādil, gerecht, ein Name und Attribut Gottes (Aq 153) ebenso wie auch im Islam.⁵³ Er begegnet ferner in Konstruktionen wie *ufuq al-'adl*, Horizont der Gerechtigkeit, in Aq 70 oder *qalam al-'adl*, Feder der Gerechtigkeit, in Aq 72.

'adl begegnet in mehreren Koranversen, auch als allgemeine Ermahnung an die Menschen: „Gott befiehlt euch ... zu entscheiden, wie es recht und billig ist (bi'l-'adl)“ (Q 4:58), d.h., gerecht zu sein bei Entscheidungen. Ebenso Q 16:90: „Gott befiehlt (zu tun), was recht und billig ist (bi'l-'adl) und gut zu handeln (wa 'l-iḥsān)“, d.h. Gott befiehlt euch, gerecht und gütig zu sein (vgl. auch Q 6:76, 49:9). Auch in Bezug auf Gott wird 'adl angewandt, so in Q 6:115: „Und das Wort deines Herrn ist in Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit in Erfüllung gegangen“.

Nach dem islamischen Staatstheoretiker al-Māwardī, dessen *al-aḥkām as-sulṭāniyya* (Ordnungen der Regierung) Mitte des 11. Jahrhunderts zu einem bedeutsamen Kodex des öffentlichen Rechts wurde, ist 'adāla, Gerechtigkeit, ein Zustand moralischer und religiöser Vollkommenheit. Für den großen, auch im mittelalterlichen Europa als Averroes bekannten und rege rezipierten Philosophen Ibn Rushd (gest. 1198) besteht 'adl in der Vermeidung großer Sünden. Im allgemeinen

⁵⁰ Vgl. BA 7:6, 8, 24; 8:52; 9:3; 11:6, 8, 11, 23 etc., ÄL 116:3; *Verborgene Worte*, pers. 64 etc.

⁵¹ *Verborgene Worte*, arab. 2.

⁵² BA 10:23.

⁵³ S.v. „al-asmā' al-ḥusnā“ in: EI².

ist *'adl* nach islamischem Verständnis der Zustand einer Person, die dem moralischen und religiösen Gesetz grundsätzlich gehorcht.⁵⁴ In der Numismatik bedeutet *'adl*: von genauem Gewicht. Sein erster Buchstabe, *'ain*, wurde häufig als Begeugung des präzisen Gewichtes auf Münzen geprägt.⁵⁵

Es ist nicht uninteressant, hierbei darauf hinzuweisen, daß Gerechtigkeit religionsgeschichtlich stets als ein Bestandteil der Eschatologie und des damit verbundenen idealen Zustandes der Endzeit verknüpft wird. Im Alten Testament ist es ein Attribut des Messias: „Gerechtigkeit wird der Gurt seiner Lenden sein und die Treue der Gurt seiner Hüften“ (Jes. 11:5; vgl. ferner Spr. 10:25) und des messianischen Zeitalters: „Denn wenn deine Gerichte über die Erde gehen, so lernen die Bewohner des Erdkreises Gerechtigkeit“ (Jes. 26:9; vgl. auch Mi. 4:1-3). Der Bāb verweist ebenfalls auf „Den, den Gott offenbaren wird“ als das „Kommen göttlicher Gerechtigkeit“, so als Übersetzung der Konstruktion *ayyām al-'adl*, Tage der Gerechtigkeit⁵⁶. Aq 158: *zāhara al-'adl*, „justice hath appeared on earth“, Gerechtigkeit ist in die Welt gekommen, bezugnehmend auf Bahā'u'llāh selbst, dürfte auch in dieser Tradition als die Erfüllung messianischer Verheißung verstanden werden.

'ahd: Auftrag, Verpflichtung, Verantwortung, Versprechen, Schwur, Vertrag, Bund, Pakt, Vereinbarung, Zeit, Epoche. In Bahā'ī-Schriften häufig in Kombination mit *mūthāq* als Bund bzw. Gottes Bund verwendet. Als Bund Gottes, *'ahd Allāh*, begegnet er in Aq 2:

„Wer das Bündnis Gottes verletzt, indem er seine Gebote übertritt, wer ihm den Rücken kehrt, hat sich vor Gott, dem Allbesitzenden, dem Höchsten, schmerzlich geirrt“ (dt. in ÄL 155, IÜ S. 25f).

Auch in der Kombination mit *mūthāq* begegnet er in Aq 149: “The Covenant of God and His Testament”. Eine weitere bedeutende Referenz zu *'ahd* bietet das Testament Bahā'u'llāhs, das *Kitāb 'Ahdī*, eigentlich „das Buch Meines Bundes“.

Im Sinne von Testament ist *'ahd* die arabische Bezeichnung für das Alte bzw. das Neue Testament. Im Koran ist *'ahd* und Ableitungen des Verbs *'ahida*, versprechen, zusagen etc., ein häufiger gebrauchtes Wort. Auch in der Kombination mit *mūthāq* begegnet es, z.B. in Q 2:27:

⁵⁴ S.v. „*'adl*“ in: *EI*².

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Der Bāb*, S. 163.

„Diejenigen, die eine Verpflichtung (die sie) gegen Gott (eingegangen haben) ('*ahd Allāh*) brechen, nachdem sie (in aller Form) abgemacht war (*ba'da mīthāqihī*), haben (letzten Endes) den Schaden“.

Ähnlich Q 13:20, 25; 16:91. Das hier verwendete Verb für brechen, *naqaḍa*, ist auch die Grundlage für den Terminus in den Bahā'ī-Schriften für Bundesbruch, *naqḍ al-'ahd*, bzw. für Bundesbrecher, *nāqiḍ/nāqiḍūn*. (Zu '*ahd* bzw. '*ahd Allāh* vgl. auch 3:77, 6:152, 7:102, 9:7, 16:95, 17:34, 20:86, 33:15).

Sowohl '*ahd* und *mīthāq* im Sinne von Gottesbund als auch *naqḍ al-'ahd* im Sinne von Bundesbruch sind daher Termini technici der Bahā'ī-Schriften, die dem Koran direkt entnommen sind.

amr/awāmir: Befehl, Auftrag, Anordnung, Dekret, Macht, Herrschaft; Plural *umūr*: Sache, Angelegenheit, Grund, Ursache. Im Sinne von Gebot und Befehl häufig in Bahā'ī-Schriften in der *amr/awāmir* Form, z.B. in *Verborgene Worte*, arab. 39:

„O Sohn des Menschen! Vernachlässige Meine Gebote (*awāmirī*) nicht, wenn du Meine Schönheit liebst und vergiß Meine Ratschläge nicht, wenn du nach Meinem Wohlgefallen strebst.“

Im Sinne von »Sache« ist die Konstruktion *amru'llāh* (*amr Allāh*) gleichbedeutend mit »Sache Gottes« zum Synonym für »Bahā'ī-Religion« geworden und schlägt sich nicht zuletzt im Titel Shoghi Effendis als Hüter der Sache Gottes (*waliyyu amri'llāh*) nieder. In diesem Sinne findet diese Kombination auch im *Aqdas* ihren Niederschlag: „... that haply by this means ye may exalt the Cause of God (*amru'llāh*)“ (Aq 139) Auch alleinstehend kann *amr* auf den Glauben bzw. die Religion hinweisen, wie in Aq 45, wo er mit seiner Pluralform *awāmir* in doppeltem Sinn gebraucht wird:

“By My life, were ye to discover what We have desired for you in revealing Our holy laws (*awāmir*), ye would offer up your very souls for this sacred, this mighty, and most exalted Faith (*amr*).”

Im *Aqdas* begegnet *amr* mit seinem Plural *awāmir* bzw. dem Verbalstamm *amara*, befehlen, und dessen verschiedenen Formen sehr häufig. Im Sinne von »Gebot« ist er damit auch einer der Ausdrücke für »Gesetz«, wie gerade dargelegt.

„O ihr Völker der Welt! Wisset und seid gewiß, daß Meine Gebote (*awāmirī*) die Lampen Meiner liebevollen Vorsehung unter Meinen Dienern und die Schlüssel Meiner Gnade für Meine Geschöpfe sind. So ist es (*amr*, hier im Sinne von »Religion Gottes« und der »Sache Gottes«) aus dem Himmel des Willens eures Herrn, des Herrn der Offenbarung, herabgesandt.“ (Aq 3, dt. in ÄL 155, IÜ 26)

oder

„Bei Meinem Leben! Wer den erlesenen Wein der Gerechtigkeit aus den Händen Meiner großmütigen Gunst trinkt, wird Meine Gebote (*awāmirī*), die vom Tagesanbruch Meiner Schöpfung leuchten, umkreisen.“ (Aq 4, dt. in ÄL 155, IÜ 26)

Aber auch Gott befiehlt (*amara*), so wie in Aq 45: „do that which hath been bidden you (*amara*) by Him who is compassionate and merciful“ oder in Aq 59: „He enjoineith (*amara*) upon you that which shall profit you“ im Sinne von: Er befiehlt euch (das zu tun), was euch zugute kommt.

Häufig tritt *amr/awāmir* im *Aqdas* in Kombination mit *ḥukm/aḥkām* bzw. *ḥadd/ḥudūd* auf, z.B. in Aq 17: “Hold ye fast unto His statutes (*awāmir Allāh*) and commandments (*aḥkām*)” oder in Aq 148: “Such are the laws (*ḥudūd Allāh*) which God hath enjoined upon you, such His commandments (*awāmir Allāh*) prescribed unto you in His Holy Tablet”. *amr* kommt z.B. in Aq 3, 6, 7, 23, 33, 34, 97, 98, 117, 138, 139, 151, 167, 177, 178, 182, 183, 184, 188, 189 vor, *amru 'llāh (amr Allāh)* in 18, 24, 47, 138, 139, 171, *awāmir Allāh* in 17, 148, 186 etc. Ein genauer Index wird später die Erfassung der detaillierteren Nuancen ermöglichen, die im Gebrauch dieses bedeutsamen theologischen Begriffs ersichtlich wurden.

Sowohl *amr* als auch *amr Allāh* und die Verbalformen aus *amara* sind in unzähligen Koranstellen anzutreffen, z.B. Q 4:47: Gottes Anordnung bzw. „Was Gott anordnet (*amr Allāh*) wird (unweigerlich) ausgeführt“ (ähnlich 33:37), oder Q 18:50: „Und er versündigte sich, indem er dem Befehl (*amr*) seines Herrn nicht nachkam“. Ohne die Verbalformen bzw. die mit Possessiv-Suffixen versehenen Formen mitzurechnen, kommt *amr/amr Allāh* 153mal im Koran vor. Die Pluralform *awāmir* dagegen ist im Koran nicht nachweisbar.

In der islamischen Theologie kam *amr* im Sinne des »Befehls Gottes« sehr bald mit hellenistischen Elementen der Theologie Aristoteles' in Berührung. Er wird dort in der gleichen Bedeutung von *kalimat Allāh* (Wort Gottes bzw. Gottes Wille) angewandt und dient als Mittler zwischen Schöpfer und dem primären Intellekt (*al-*

'*aql al-awwal*). Dadurch läßt sich *amr* auch als die Ursache der Schöpfung bezeichnen.⁵⁷

Diese Gott untergeordnete schöpferische Potenz, (hebr. *memrā*, arab. *amr*) erscheint in alten Religionen als die welterschöpfende Kraft Gottes: „Und Gott sprach, es werde Licht! Und es ward Licht.“ (Gen. 1:3); ebenso in *sata-patha brāhma-na*: „Er spricht, *bhuh* (Erde), das wurde diese Erde; *bhuvah* (Luftraum), das wurde dieser Luftraum; *svah* (Himmel), das wurde dieser Himmel“. Das Schöpfungswort, das Wort an sich, Logos, wird damit auch zum Attribut Gottes: „Am Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort“ (Joh. 1:1); ebenso auch bei den Naturvölkern erkennbar. So sagen die Uitoto: „Als im Anfang noch niemand vorhanden war, schuf der Vater Worte und gab uns diese Worte ... Nofuyeni (Stammvater) und unsere Vorfahren brachten die Worte auf die Erde“.⁵⁸

Nicht zuletzt manifestiert sich die schöpferische Kraft des Wortes Gottes, das als Befehl, *amr*, Ursache der Schöpfung wird, in der koranischen Formel „*kun fa-yakūn*“: „Sei! Dann ist sie“ (Q 2:117; 19:35). Diese Formel findet ebenso ausgiebig ihren Niederschlag in den Schriften Bahā'u'llāhs.⁵⁹

al-'amr wa 'l-khalq: Befehl und Schöpfung. Häufig in Bahā'ī-Schriften als '*ālam* (Welt) bzw. *malakūt* (Reich) *al-amr wa 'l-khalq* (die Welt des Befehls bzw. das Reich der Offenbarung und die Welt der Schöpfung) bezeichnet. So z.B. im Täglichen Mittleren Gebet: „Gott bezeugt, daß es keinen Gott gibt außer Ihm. Sein sind die Reiche der Offenbarung und der Schöpfung (*al-amr wa 'l-khalq*)“.⁶⁰ Sie gehören zu den zentralen theologischen Begriffen der Bahā'ī-Schriften (vgl. z.B. *malakūt al-amr wa 'l-khalq* in BA 14:3, 17:10). *al-amr wa 'l-khalq* basiert auf dem Drei-Welten-Konzept in der Bahā'ī-Lehre, wonach neben '*ālam al-ḥaqq*, der Welt Gottes, und '*ālam al-khalq* der Welt der übrigen Schöpfung, '*ālam al-amr*, die Welt des Befehls, existiert, die als Sinnbild für die Welt der Offenbarung die Welt der Manifestationen Gottes repräsentiert. Die Manifestationen Gottes sind die Mittler zwischen den Welten Gottes und der Schöpfung und die Überbringer Seiner

⁵⁷ S.v. „*amr*“ in: *EL*².

⁵⁸ Vgl. Heiler, *Erscheinungsformen*, S. 332f.

⁵⁹ Vgl. Taherzadeh, *Offenbarung I*, S. 50f, und *Revelation IV*, S. 42f.

⁶⁰ *Bahā'ī-Gebete*, S. 17.

Befehle. Die Drei-Welten-Vorstellung findet ihren Niederschlag ebenfalls im Symbol des Größten Namens (*al-ism al-a'zam*), der u.a. auf Ringen getragen wird.⁶¹

Im *Aqdas* begegnet *'ālam al-amr wa 'l-khalq* bereits im ersten Satz von Aq 1, durch die Übersetzung ohne Einfügung des Originalbegriffs nicht ohne weiteres erkennbar: „Im Reiche Seiner Sache und in der Welt der Schöpfung (*al-amr wa l-khalq*)“.

al-amr wa l-khalq fußt im Bahā'ī-Schrifttum auf der gleichen Konstruktion, die in umgekehrter Reihenfolge (*al-khalq wa 'l-amr*) in Q 7:54 begegnet: „Ist nicht Sein die Schöpfung und der Befehl?“ (in der Übersetzung von Max Henning: vgl. auch 10:3, 13:2 und 32:5). Annemarie Schimmel weist in ihren Erläuterungen zu Q 7:54 darauf hin, daß *khalq* mehr die „physikalische Schöpfung“, während *amr* mehr „die finalistische, vorherbestimmende Aktivität Gottes“ zu bedeuten scheint.⁶²

ḥadd/ḥudūd: Schneide (des Messers, des Schwertes), Rand, Kante, Grenze (eines Landes); äußerste Grenze (im übertragenen Sinne), Endpunkt, Maß, göttliche Verordnung, gesetzliche Strafe. Im Sinne von einschränkender göttlicher Verordnung begegnet er in seiner Singularform *ḥadd* z.B. in Aq 10:

„We have removed in this regard the limitation (*ḥukm al-ḥadd*) that had been laid in the Book“, oder Aq 159: „The Lord hath relieved you, as a bounty on His part, of the restrictions (*ḥukm al-ḥadd*) that formerly applied to clothing and to the trim of the beard.“

Generell wird der Begriff in der Pluralform *ḥudūd* (Göttliche Verordnungen, Bestimmungen und Gebote) verwendet, auch in der *Bedeutung* vom göttlichen Gesetz:

„O Sohn des Seins! Wandle in Meinen Gesetzen (*ḥudūd*) aus Liebe zu Mir und entsage deinen eigenen Wünschen, wenn du Mein Wohlgefallen suchst“ (Verborgene Worte, arab. 38).

Nahezu die gleiche Satzkonstruktion begegnet in Aq 4: „Haltet Meine Gebote (*ḥudūd*) aus Liebe zu Meiner Schönheit“ (dt. IÜ 26). Zu Beginn des gleichen Paragraphen Aq 4 steht der wohlvertraute Vers: „Sprich: In Meinen Gesetzen

⁶¹ S. 'Abdu'l-Bahā, *Beantwortete Fragen*, S. 170ff, und A.Q. Faizi, „Das Sinnbild des Größten Namens“, in: *Bahā'ī-Briefe* 45, S. 1309f.

⁶² S. Anm. 7 zu Q 7:54, übersetzt von Max Henning, S. 158.

(*ḥudūd*) ist der süße Duft Meines Gewandes wahrzunehmen“ (dt. IÜ 26). An erster Stelle begegnet *ḥudūd* in Aq 2:

„Wen Gott mit Einsicht begabt hat, der wird bereitwillig anerkennen, daß die Gebote Gottes (*ḥudūd Allāh*) das höchste Mittel für den Bestand der Ordnung in der Welt und für die Sicherheit ihrer Völker sind“ (dt. IÜ 25).

ḥudūd begegnet im *Aqdas* auch in Kombination mit *awāmir* (*amr*) z.B. Aq 148: “Such are the laws (*ḥudūd Allāh*) which God hath enjoined upon you, such His commandments (*awāmir Allāh*) prescribed unto you in His Holy Tablet”. Im arabischen Urtext sind es ersichtlichermaßen Genetiv-Konstruktionen Gesetze Gottes bzw. Gebote Gottes wobei „auferlegen“ (enjoin, arabisch *furiḍa*) im Passiv steht, ohne daß das Subjekt des Verbs geklärt ist.

Auch in Zusammensetzung mit *sunan* (*sunna*) begegnet *ḥudūd* wie in Aq 71: “Observe ye the statutes (*ḥudūd Allāh*) and precepts (*sunan*) of your Lord” bzw. ähnlich in Aq 147: “Keep ye the statutes (*ḥudūd Allāh*) and commandments (*sunan*) of God.” Aus diesen letzten zwei Stellen wird deutlich, wie unterschiedlich die gleichen Termini übersetzt werden und wie unterschiedlich die gleiche Konstruktion *ḥudūd Allāh wa-sunanihi* (= die Verordnungen Gottes und seine Satzungen) jeweils übersetzt worden ist: einmal in der possessiven Form „deines Herrn“ (Aq 71) und dann in der Dativform „von Gott“ (Aq 147). Aber auch in Kombination mit *aḥkām* (*ḥukm*) und *awāmir* (*amr*) begegnet *ḥudūd* z.B. in Aq 17:

“These are the ordinances of God (*ḥudūd Allāh*) that have been set down in the Books and Tablets by His Most Exalted Pen. Hold ye fast unto His statutes (*awāmir Allāh*) and commandments (*aḥkām*)...”

Aus diesen wenigen zitierten Stellen wird bereits ersichtlich, wie unterschiedlich - aus stilistischen Gründen vielleicht - die gleichen Begriffe übersetzt worden sind. Eine einheitliche Übersetzung wäre hier sicher wünschenswert, damit der Leser auch nachvollziehen kann, daß die in Aq 29 beispielsweise aufeinanderfolgenden Begriffe „Laws of God“ und „injunctions laid upon you by Him“ im arabischen Original in Wahrheit in beiden Fällen eine und die gleiche Konstruktion sind, nämlich *ḥudūd Allāh*.

Obwohl der Begriff *ḥadd* anders als im *Aqdas* im Singular gar nicht im Koran vorkommt, hat er in der islamischen Theologie, vor allem aber im islamischen Recht, eine hervorgehobene Bedeutung. Im ersteren Fall dient *ḥadd*:

Grenze, Ende, als Indikation für die Endlichkeit und Begrenztheit des Menschen im Vergleich zu Gottes Unendlichkeit und Unbegrenztheit. Konkreter jedoch hat sich *ḥadd* zu einem Terminus *technicus* des islamischen Rechts entwickelt. *ḥadd*-Strafen bezeichnen hier im engeren Sinne die Strafen für alle speziell im Koran genannten Handlungen, die als Verbrechen gegen die Religion gelten: Unzucht (*zinā*), fälschliche und unbelegbare Bezeichnung der Unzucht (*qadhf*), Alkohol (*khamr*), schwerer Diebstahl (*sariqa*) und Straßenraub (*qat' al-ṭarīq*). Nach einer Tradition des Propheten (*ḥadīth*) hat Muhammad die Anwendung von *ḥadd*-Strafen außer bei *qadhf* in allen sonstigen Fällen stark eingeschränkt.⁶³ *ḥadd* ist hier ein Recht Gottes (*ḥaqq Allāh*, Plural *ḥuqūq Allāh* / *ḥuqūqu 'llāh*) und die diesbezügliche Strafe kann nicht durch ein einvernehmliches Übereinkommen oder gar durch einen Gnadenakt erlassen werden.⁶⁴ Dieses Verständnis, daß bei manchen Handlungen die Strafe unerlässlich ist und durch keinen Gnadenakt aufgehoben werden dürfe, findet seinen Niederschlag ebenfalls im *Aqdas*, wo z.B. Aq 45 bezüglich der Strafen für schweren Diebstahl in Anlehnung an Q 24:2 die Formel beinhaltet: "Beware lest, through compassion (*ra'fa*), ye neglect to carry out the statutes of the religion of God". Als *ḥadd*-Strafen werden somit gewöhnlich jene Strafformen bezeichnet, bei denen die körperliche Unversehrtheit aufgehoben wird, so z.B. bei Todesstrafe, bei Amputationen durch den *ḥadd* (Schwertschneide) oder sonstigen Formen mit Todesfolge (Steinigen, Hängen etc.).

Es wird daher ersichtlich, daß der Begriff *ḥadd* im *Aqdas* in einem ganz anderen als im restriktiven Sinn allgemeine Verwendung findet, so z.B. in Aq 10:

"God hath granted you leave to prostrate yourselves on any surface that is clean, for We have removed in this regard the limitation (*ḥadd*) that had been laid down in the Book."

oder im eingangs zitierten Aq 159, der sich auf die Aufhebung von Kleiderrestriktionen bezieht, die als *ḥadd* bezeichnet werden. Gerade dieses Beispiel verdeutlicht, wie elementar wichtig es sein wird, die Termini *technici* des *Kitāb-i-Aqdas* präzise aufzulisten und im Kontext zu erläutern, um grobe Verwechslungen mit ihren islamischen Wurzeln möglichst zu vermeiden. *ḥudūd* in der Pluralform begegnet andererseits in vergleichbarer Bedeutung wie im *Aqdas* auch im Koran häufig als *ḥudūd Allāh*, z.B. in Q 2:187: „Das sind die Gebote Gottes (*ḥudūd Allāh*). Verstoß nicht dagegen“. (Vgl. weiter 2:187, 229, 230; 4:13, 14; 9:97, 112; 58:4; 65:1)

⁶³ S.v. „*ḥadd*“ in: EI².

⁶⁴ Ibid.

ḥukm/aḥkām: Urteil, Richtspruch, Vorschrift, Bestimmung, Anordnung, Weisheit, Richteramt, Herrschaft, Macht; Plural *aḥkām*: Vorschriften, Bestimmungen, Grundsätze, Regeln. Während dieser Begriff im Koran nur im Singular, *ḥukm*, vorkommt, begegnet er im *Aqdas* in beiden Formen, auch wenn die Singularform hier viel seltener vorkommt als die Pluralform, so z.B. in Aq 10 als *ḥadd*-Bestimmung: "We have removed in this regard the limitation (*ḥukm al-ḥadd*) that had been laid down in the Book" oder in Aq 138: "*Such is the decree of God (ḥukm Allāh) aforesaid and hereafter*". Anders als im Koran, wo er nicht nachgewiesen werden kann, findet *aḥkām* als Plural von *ḥukm* im *Aqdas* im Sinne von göttlichen Gesetzen und Bestimmungen häufig Anwendung, z.B. in Aq 5: „Wähnt nicht, Wir hätten euch nur ein Gesetzbuch (*aḥkām*) offenbart. Nein, Wir haben vielmehr den erlesenen Wein mit den Fingern der Macht und Kraft entsiegelt“.

Oder in Aq 7:

„Wenn Meine Gesetze (*aḥkām*) wie die Sonne am Himmel Meiner Äußerung erscheinen, müssen sie von allen getreulich befolgt werden... Wer den süßen Duft des Allbarmherzigen verspürt und den Quell dieser Äußerung erkennt, wird offenen Auges die Pfeile des Feindes willkommen heißen, um die Wahrheit der Gesetze Gottes (*aḥkām*) unter den Menschen zu beweisen“.

Oder Aq 45: "We school you with the rod of wisdom (*ḥikma*) and laws (*aḥkām*), like unto the father who educateth his son". In diesem letzten Vers ist die Kombination mit *ḥikma*, Weisheit, das die gleiche Wurzel wie *ḥukm* / *aḥkām* besitzt, mehr als ein Stilelement und verweist eher auf den *aḥkām* zugrundeliegenden Bedeutungsinhalt von »weisem Ratschluß«. Weisheit ist ebenso eines der Attribute Gottes. Gott ist weise, *ḥakīm*, besonders aufschlußreich in Aq 120 in Kombination mit *aḥkām*: "The Day-Star of the Laws (*aḥkām*) of the Lord, your God, the Powerful, the All-Wise (*ḥakīm*)". Aus der gleichen Wurzel leiten sich weitere Attribute Gottes ab. Er ist der Befehlende wie in Aq 34: "The Lord of glory and command (*ḥakkām*)" und der Herrschende wie in Aq 56: "He is, in truth, the Ordainer (*ḥākīm*)".

aḥkām bezieht sich, wie im Falle von *amr/awāmir*, stets auf Gott - wie in Aq 166: "Laws and ordinances of God (*aḥkām Allāh*)". Oder in Aq 98: "We have, in consequence, revealed this Holy Tablet and arrayed it with the mantle of His Law (*amr*) that haply the people may keep the commandments of their Lord (*aḥkām rabbihim*)" und ähnlich in Aq 120: "The Laws of the Lord, your God (*aḥkām rabbikum*)".

So wie im Falle von *amr/awāmīr* und *ḥadd/ḥudūd* wird *aḥkām* auch in Kombination mit diesen verwendet, z.B. in Aq 17, wo alle drei Begriffe in engem Zusammenhang gebracht werden:

“These are the ordinances of God (*ḥudūd Allāh*) that have been set down in the Books and Tablets by His Most Exalted Pen. Hold ye fast unto His statutes (*awāmīr Allāh*) and commandments (*aḥkām*) and be not of those who, following their idle fancies and vain imaginings, have clung to the standards (*uṣūl*) fixed by their own selves, and cast behind their backs the standards laid down by God (*uṣūl Allāh*).”

Der letzte hier angewandte Begriff *uṣūl* im Sinne von »Grundsätze, Bestimmungen« (Plural von *aṣl*) findet im übrigen keine vergleichbare Anwendung im Koran.

ḥukm, wie bereits aufgeführt, begegnet im Koran ausschließlich im Singular und bezieht sich dort im Sinne von »Urteil« und »Ratschluß« sowohl auf Gott als auch auf die Propheten und übrige Personen. Auf Gott bezogen impliziert er seine Gebote und Bestimmungen, aber auch seine ganze Offenbarung. *ḥukm* bezeichnet schließlich auch die Autorität Gottes, im übertragenen Sinn aber auch islamische Herrschaft im allgemeinen.⁶⁵ Die Formel "Die Entscheidung (*ḥukm*) steht Gott allein zu" (Q 6:57; 12:40, 67) kann demnach auch bedeuten: Die Herrschaft bzw. das Urteil steht Gott allein zu (ähnlich Q 6:62; 28:88; 40:12 etc.). Daß *ḥukm* im Koran auch und besonders im Sinne von Gesetz und Verordnung Gottes Verwendung findet, macht z.B. Q 5:43 deutlich, wo der Begriff in der Übersetzung Max Hennings als „Verordnung“ und nicht wie bei Rudi Paret mit „Entscheidung“ übersetzt wird: „Wie aber werden sie dich zu ihrem Richter machen, wo sie die Thora besitzen, in welcher Allāhs Verordnung (*ḥukm Allāh*) enthalten ist?“

Auch die Verbalform *ḥakama* im Sinne von »urteilen, richten, befehlen, anordnen etc.«, die häufig im *Aqdas* Anwendung findet, wie z.B. in Aq 1: „So wurde es von Ihm, dem Quell göttlicher Eingebung, verfügt (*ḥakama*)“ (vgl. weiter Aq 7, 16, 28, 32, 128), hat eine breite koranische Grundlage, in der Regel im Imperfekt - *yaḥkum* - z.B. in Q 5:1: „Gott entscheidet (*yaḥkum*), was Er will“. In der Übersetzung von Max Henning: „Siehe, Allāh verordnet, was er will“. (Vgl. weiter Q 2:113, 213; 3:23; 4:141; 5:44, 45, 47, 95 etc.)

⁶⁵ S.v. „*aḥkām*“ in: EI².

ḥākīm (Richter, Herrscher) als Bezeichnung für Gott ist einer der Namen Gottes⁶⁶ und begegnet im Koran in der Pluralform des Genetivs - *ḥākīmīn* - z.B. in Q 7:87: „... so wartet, bis Allāh zwischen uns richtet, denn Er ist der beste Richter (*ḥākīmīn*)“ (in der Übersetzung von Max Henning). Besonders zahlreich ist die Bezeichnung Gottes als *ḥakīm* (All-Weiser) im Koran (z.B. Q 2:32, 129, 209, 220, 228, 240, 260; 3:6, 8, 58 etc., etc.). Dagegen ist die Form *ḥakkām*, so in Aq 34, im Koran nicht nachweisbar.

Wie bereits dargelegt, ist auch die Pluralform *aḥkām*, die im *Aqdas* besonders häufig Anwendung findet, im Koran nicht anzutreffen. Nichtsdestoweniger ist sie in der islamischen Theologie und Rechtsphilosophie ein feststehender Begriff und ein Terminus technicus, der sich zum Beispiel im Titel des Kodex des großen Rechtstheoretikers des 11. Jahrhunderts, al-Māwardī, wiederfindet, der als „*al-aḥkām as-sulṭāniyya*“ (Anordnungen der Regierungen) bekannt wurde.

nāmūs: Gesetz, Norm, Regel, Ehre, Ansehen. Der Begriff leitet sich vom griechischen *nomos* ab und hat, obwohl im Koran nicht enthalten, in seiner arabisierten Form Eingang gefunden in die islamische Theologie. Im *Aqdas* begegnet er in Aq 81: „O Könige der Erde! Das größte Gesetz (*al-nāmūs al-akbar*) ist an diesem Ort, an dieser Stätte höchsten Glanzes, offenbart.“

Der Ursprung geht auf Joh. 15:25-26 zurück, der eine besondere Bedeutung sowohl in der islamischen Apologetik als auch in den Bahā'ī-Schriften einnimmt durch seinen Verweis auf das Kommen des Parakleten, eines »Trösters«, der nach der Verheißung Christi nach ihm kommen wird. Vers 26 lautet: „Wenn aber der Tröster kommen wird, welchen ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird zeugen von mir.“ Hierauf bezieht sich Q 61:6:

„Und da Jesus, der Sohn der Maria, sprach: ‚O ihr Kinder Israel, siehe, ich bin Allāhs Gesandter an euch, bestätigend die Thora, die vor mir war, und einen Gesandten verkündigend, der nach mir kommen soll, des Name Aḥmad ist.‘“⁶⁷

Aḥmad wie Muḥammad bedeutet »der Gepriesene« und wird von den Muslimen auf den Parakleten in Joh. 15:26 bezogen.⁶⁸ Hierauf bezieht sich ebenfalls

⁶⁶ S.v. „*al-asmā' al-ḥusnā*“ in: EI².

⁶⁷ In der Übersetzung von Max Henning.

Bahā'u'llāh: „Wahrlich, Er, der Geist, der Wahrheit, ist gekommen, euch in alle Wahrheit zu leiten.“⁶⁹

nomos geht auf den vorangesetzten Vers in Joh. 15:25 zurück, der Bezug nimmt auf Psalm 69:5: „Die mich ohne Grund hassen“. Die griechische Urfassung dieses Verses beinhaltet einen Hinweis auf *nomos*: „Doch muß erfüllt werden der Spruch, in ihrem Gesetz geschrieben (*En to nomo auton*): ‚Sie hassen mich ohne Ursache‘“. Dem bedeutenden Biographen Muhammads, Ibn Ishāq (gest. 767), dessen Biographie des Propheten in der Neubearbeitung von Ibn Hishām (gest. 834) heute zu den klassischen Werken der islamischen Geschichte gehört, waren diese Verse aus dem Syrisch-Aramäischen, das *mnihmana* für Paraklet verwendet, bekannt. Er übernahm dabei *nomos* jedoch ohne Übersetzung des Begriffs ins Arabische, und Ibn Hishām verwies auf *an-nāmūs al-akbar*, das vorher zu Moses herabgekommen war und nun ebenfalls zu Muhammad herabgesandt wurde. Die übliche Gleichsetzung von *an-nāmūs al-akbar*, das bei der *Aqdas*-Übersetzung als das größte Gesetz bezeichnet wird mit dem Engel Gabriel,⁷⁰ geht auf den großen Historiographen des frühen Islam, Ṭabarī (gest. 923) zurück.⁷¹

In der allgemein üblichen Bedeutung von Gottes Gesetz ist *nāmūs*, häufig in Kombination mit dem Attribut *ilāhī*, göttlich, fester Bestandteil theologischer und philosophischer Texte im Islam. Für den Arzt und Philosophen Ibn Sīnā, Avicenna des europäischen Mittelalters (gest. 1037), war es identisch mit *sunna*, für Miskāwayh (gest. 1030) dagegen *siyāsa* und *tadbīr* = Führung und Leitung, aber auch Politik, die nach Aristoteles gottgegeben ist. Für die ismailitischen *ikhwān aṣ-ṣafā'*, die Brüder der Reinheit, die Mitte des 10. Jahrhunderts eine der frühesten enzyklopädischen Werke überhaupt geschaffen hatten, war *nāmūs* identisch mit »geistigem Reich«. Ähnlich war es für den großen Philosophen al-Fārābī (lateinisch *Alfarabius*; gest. 950), der Platons Konzeption des idealen Staates aufgegriffen und in seinem *al-madīna al-fāḍila* (der vortreffliche Staat) in modifizierter Form auf die Verhältnisse unter dem Islam zu übertragen suchte. Für ihn war *nāmūs* gleich dem idealen und perfekten geistigen Staat und daraus folgernd gleichzusetzen mit *sharī'a*, dem islamischen Recht. Durch Übertragung aus dem Arabischen fand

⁶⁸ S.v. „*ʿIsā'*“ in: EI² und die Anmerkung zum zitierten Q 61:6 in der Übersetzung von Max Henning S. 538, der darauf verweist, daß die Muslime die in die Bibel übernommene Übersetzung vom Parakleten als »Tröster« für eine Verfälschung des Begriffes Paraklytos = Der Gepriesene halten. Der Paraklet als »Tröster« begegnet ebenfalls in Joh. 14:16, 26 und 16:7.

⁶⁹ BA 2:12, vgl. auch ÄL 116:1.

⁷⁰ S. z.B. Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch*, S. 889.

⁷¹ S.v. „*nāmūs*“ in: EI².

nāmūs in der Bedeutung von »Gesetz« ebenfalls Eingang ins Hebräische und wurde dort gleichfalls zur Bezeichnung des religiösen Rechts anderer Völker verwendet.⁷²

sunna/sunan: Gewohnte Handlungsweise, Herkommen, Brauch, Gesetz, Satzung; die *sunna* des Propheten, d.h. seine zu gesetzlichen, verbindlichen Präzedenzfällen erhobenen Aussagen und Handlungen - daraus leitet sich *ahl as-sunna* (nämlich die Sunniten bzw. orthodoxen Muslime) ab. Im *Aqdas* begegnet der Begriff an sich in der Pluralform als *sunan*, z.B. in Aq 123: "That which beseemeth man is submission unto such restraints (*sunan*) as will protect him from his own ignorance ...". An manchen Stellen begegnet er in Kombination mit *ḥudūd Allāh*, z.B. in Aq 71: "Observe ye the statutes (*ḥudūd Allāh*) and precepts (*sunan*) of your Lord, and walk ye in this Way ...", oder ähnlich in Aq 147: "Keep ye the statutes (*ḥudūd Allāh*) and commandments (*sunan*) of God". An manchen Stellen im *Aqdas* erweisen sich die wahrscheinlich stilistisch gemeinten Unterschiede bei der Übersetzung der gleichen Fachausdrücke, die wie hier sogar im gleichen Kontext und in der gleichen Formulierung stehen, als nicht besonders nachvollziehbar und tragen somit nicht zur Vereinheitlichung der Begrifflichkeiten bei. In Aq 62, wo der Begriff zweifach vorkommt, wird er an der ersten Stelle wie bei *awāmīr* und *ḥudūd* zu einem Status constructus mit Allāh verbunden: "Take ye hold of the precepts of God (*sunnan Allāh*) with all your strength and power, and abandon the ways (*sunan*) of the ignorant". Es dürfte auch hier einigermaßen deutlich geworden sein, daß der nicht Arabisch lesende Betrachter an vielen Stellen gar nicht mehr gewahr wird, daß es sich bei bestimmten Ausdrücken um explizite Termini technici handelt, wie hier bei der Übersetzung von *sunan* = »Wege« (ways).

Im Koran begegnet *sunna* hauptsächlich in der Singularform, z.B. in Q 17:77:

„nach der Weise (*sunna*), nach der bei unseren Gesandten, die wir vor dir haben auftreten lassen, (immer wieder) verfahren worden ist. Du wirst an unserem Verfahren (*sunna*) keine Veränderung feststellen können“.

Gerade der abschließende Teil des Verses begegnet in der Form „Du wirst am Verfahren Gottes (*sunnat Allāh*) keine Abänderung feststellen können“ an mehreren Stellen: Q 33:62; 35:43 (zweimal); 48:23. In der Pluralform begegnet *sunan*, so wie es hauptsächlich im *Aqdas* Anwendung findet, im Koran an zwei Stellen: Q 3:137 und 4:26.

⁷² Ibid.

Resümee

Ohne den Anteil zoroastrischer und biblischer Motive und Elemente im *Aqdas* reduzieren zu wollen, ist es uns bei dieser Arbeit darum gegangen, darauf zu verweisen, daß die Sprache des *Aqdas* - nicht nur vordergründig betrachtet - an vielerlei Stellen mit der Sprache des Koran Übereinstimmungen und Analogien aufweist. Diese Feststellung würde nicht nur darin zutreffen, daß beide Schriften in arabischer Sprache verfaßt sind, vielmehr sind Vergleichs- und Identitätsmerkmale, vor allem hinsichtlich der Übernahme von Rechtsbegriffen und *Termini technici*, von Sprachkonstruktionen, Stilelementen und allegorischen Bildern unverkennbar. Die Kenntnis der ursprünglichen, arabischen Begriffe wird eine unerläßliche Brücke zum präziseren Verständnis der Bedeutungsinhalte der angewandten *Termini technici* bleiben.

Anhang

I. Konstruktionen in Übereinstimmung mit koranischen Grundlagen.

a) "lā yus'al 'ammā yaf'al"

„Er wird nicht zur Rechenschaft gezogen für das, was er tut.“ (Q 21:23), in Aq 161: „daß, Er nicht über Sein Tun befragt werden soll“ (dt. in ÄL 37:1). Hierbei müßte im übrigen gefragt werden, warum einerseits diese Formel im *Aqdas* bzw. in *Ährenlese* korrekterweise in Anführungsstriche gestellt wird, um auf seinen koranischen Ursprung hinzuweisen, während andererseits in der weiter oben zitierten Formel *wa kāna Allāh 'alā kulli shay'in qaḍīr* - Gott hat zu allem die Macht - dies, wie in den meisten übrigen Fällen, unterbleibt.

b) "tilka ḥudūd Allāh"

„Das sind die Gebote Gottes“ (Q 2:187, 229, 230; 4:13); in Aq 29: "These, verily, are the laws of God" und Aq 148: "Such are the laws which God hath enjoined upon you".

c) "yaf'alu mā yasha'"

„Er tut, was er will“ (Q 3:40; 22:18; 14:27), in Aq 7: "He doeth what He pleaseth", in Aq 47: "He doeth whatsoever He willeth". Die unterschiedlichen Übersetzungen und die Tatsache, daß nur bei Aq 47 die Formel in Anlehnung an ihren koranischen Hintergrund in Anführungsstriche gestellt ist, läßt dem Leser keine Möglichkeit zu erkennen, daß es sich in beiden Fällen um die gleiche koranische Formel handelt.

d) "ḡamiyyat al-jāhiliyya"

(Aq 144): "*The flame of foolish ignorance*" ist ein koranischer Ausdruck und begegnet in Q 48:26: „Das Ungestüm des Heidentums“. Der im *Aqdas* verwendete Ausdruck *jāhiliyya* ist im Islam ein Terminus technicus für das Zeitalter der Unwissenheit, mit der die vorislamische Periode bezeichnet wird. Aq 144: "*Beware lest amidst men the flame of foolish ignorance overpower you*" lehnt sich inhaltlich an Q 48:26 an: „(Damals) als die Ungläubigen das Ungestüm, dasjenige des Heidentums, in ihren Herzen Platz greifen ließen ...“.

II. Leicht modifizierte koranische Konstruktionen

a) "man qatala nafsan khaṭa'an fa-lahū diyatun musallamatun ilā ahlihā"

(Aq 188): "*Should anyone unintentionally take another's life, it is incumbent upon him to render to the family of the deceased an indemnity*". Im Koran nahezu gleicher Wortlaut im gleichen Kontext: "*wa man qatala mu'minan khaṭa'an ... diyatun musallamatun ilā ahlihā*" (Q 4:92) „und wer einen Gläubigen aus Versehen tötet ... das Sühnegeld soll seiner Familie gezahlt werden“ (Übers. von Max Henning). Der Begriff *diya*, Sühnegeld, der hier im Nominativ, *diyatun*, steht, gehört im übrigen zu den wichtigsten koranischen Rechtsbegriffen und hätte als solcher auch gekennzeichnet werden sollen. Der Begriff wird von uns zu gegebener Zeit im Rahmen der Vervollständigung der Listen behandelt. Er findet in ähnlicher Konstellation auch in Aq 49 seinen Niederschlag: "*diyatun musallamatun*", sicheres Sühnegeld.

b) "iyyākum an tufsidū fī l-arḡ ba'da iṣlāḡihā"

(Aq 64): "*Take heed not to stir up mischief in the land after it hath been set in order*". In Q 7:56, 85 nahezu gleicher Wortlaut, nur eingeleitet mit der Negierung *lā* anstelle von *iyyākum* (hütet euch, daß ihr): "*wa lā tufsidū fī al-arḡ ba'da iṣlāḡihā*" „Richtet nicht Unheil auf der Erde an, nachdem sie in Ordnung gebracht worden ist“. Die Form "*wa lā tufsidū fī al-arḡ*" begegnet ebenfalls in Q 2:11.

c) "fāṭir al-arḡ wa as-samā'"

(Aq 97): "*The Fashioner of earth and heaven*". Die Grundlage dieses Attributes Gottes ist in einer Vielzahl koranischer Verse enthalten (Q 6:14; 12:101; 14:10 etc.). Dort erscheint das Wort für Himmel allerdings im Plural und geht dem Wort für Erde voraus: "*fāṭir as-samāwāt wa al-arḡ*" - „Der Schöpfer von Himmel und Erde“.

fāṭir as-samā' begegnet auch in Aq 175: "*The Creator of the Heavens*"; in der englischen Übersetzung bezeichnenderweise in Plural gesetzt, so wie der Begriff für Himmel eigentlich in diesem Kontext im Koran, nicht aber im *Aqdas*, Anwendung findet.

Die Bezeichnung Gottes als Schöpfer von Himmel und Erde ist sicherlich eine in allen Religionen anzutreffende Vorstellung und begegnet bereits in den kosmogonischen Mythen von Naturvölkern.⁷³ Im Zoroastrismus, verewigt in den Königsinschriften von Naqsh-i Rostam, heißt es z.B.: „Ein großer Gott ist Ahura Mazda, der diese Erde schuf, der den Himmel schuf, der den Menschen schuf, der die Wohlfahrt für den Menschen schuf, der Darius (etc.) zum König machte, ein König unter vielen, ein Herr unter vielen“.⁷⁴ Entscheidend dabei ist aber, daß für das Wort »Schöpfer« im *Aqdas* nicht die übliche Ableitung von *khalāqa* benutzt wird, wie z.B. in Gen. 1:1, sondern die explizit koranische, an sich seltene Form aus *faʿāra*, spalten, brechen, nämlich *fāʿir*, Schöpfer.

d) *“yaghfiru man yashā”*

(Aq 184): *“He, in truth, forgiveth whomsoever He desireth”*. Auch diese auf Gott sich beziehende Formel begegnet im Koran, leicht modifiziert durch eine Ergänzung des Präfixes *li* (für), z.B. in Q 3:129, 5:40: *“yaghfiru li-man yashā”* „Er vergibt, wem Er will“; bzw, durch den Partikel *fa-* (etwa »wahrlich«) eingeleitet, z.B. in Q 2:284: *“fa-yaghfiru li-man yashā”*. Ähnliche Formen in Q 4:48, 116 etc.

e) *“fa-inna Allāh la-ghaniyyun ‘an al-‘ālamīn”*

(Aq 182): *“Wahrlich, Gott ist der Selbstgenügsame, erhaben über jede Not Seiner Geschöpfe”* (dt. ÄL 70). Die gleiche Konstruktion, ohne das einleitende Partikel *fa-* begegnet in Q 29:6: *“inna Allāh la-ghaniyyun ‘an al-‘ālamīn”* „Gott ist auf niemand in der Welt angewiesen“. Dieses Attribut Gottes, *“ghaniyy ‘an al-‘ālamīn”*, auf niemand in der Welt angewiesen zu sein, begegnet ferner z.B. in Aq 59, 61, 64 und im Koran z.B. in Q 3:97, als Konzept ebenfalls in Q 31:6, 39:7.

f) *“khuliqtum min al-mā’ ”*

(Aq 148): *“Ye are all created out of water”*. Die Gleichsetzung Sperma mit Wasser liegt im Koran begründet, so z.B. in Q 86:6: *“khuliqa min mā’ dāfiq”* „Er (der Mensch) ist aus hervorquellendem Wasser geschaffen“. (vgl. auch Q 24:45, 25:54).

g) *“wa kūnū min al-muṭahharīn”*

(Aq 76): *“And be of those who are pure”*. In Q 9:108: *“wa-Allāh yuḥibbu al-muṭahharīn”* „Und Gott liebt diejenigen, die sich reinigen“.

h) *“kullu bad‘in min Allāh wa-ya‘ūdu ilaihi”*

Aq 144: *“All things proceed from God and unto Him they return”* ist eine umgewandelte Form von Q 2:156: *“Wir gehören Gott, und zu ihm kehren wir (dereinst) zurück”*.

⁷³ S. hierzu. Heiler, *Erscheinungsformen*, S. 284, 332f.

⁷⁴ Zit. in: James Hope Moulton, *Early religious poetry of Persia*, S. 126.

i) *"inna 'iddata ash-shuhūr tis 'ata-'ashara shahran fī kitāb Allāh"*

(Aq 127): *"The number of months in a year, appointed in the Book of God, is nineteen"*. Praktisch die gleiche Formulierung findet sich, mit leichter Modifikation, in Q 9:36: *"inna 'iddata ash-shuhūr 'inda Allāh ithnā-'ashara shahran fī kitāb Allāh"* „Siehe, die Anzahl der Monate bei Allah sind zwölf Monate, in dem Buche Allahs“. ⁷⁵

j) *"rabb al-ākhirā wa-l-ūlā"*

(Aq 148): *"The Lord of this world and the next"*. Diese Bezeichnung für Gott beruht auf Q 53:25: *"fa-li-Allāh al-ākhirā wa-l-ūlā"* „Gott gehört das Jenseits und das Diesseits“.

k) *"iyyākum an ta'khudhakum ar-ra'fa fī dīn Allāh"*

(Aq 45): *"Beware lest, through compassion, ye neglect (to carry out the statutes of) the religion of God"* - bezüglich der Bestrafung des Diebes - hat nahezu die gleiche Konstruktion hinsichtlich der Strafen für Unzucht in Q 24:2: *"wa lā ta'khudhakum bihimā ra'fa fī dīn Allāh"* „Und laßt euch im Hinblick darauf, daß es (bei dieser Strafverordnung) um die Religion Gottes geht, nicht von Mitleid mit ihnen erfassen“. Nicht nur die Formulierung, sondern auch der vergleichbare Kontext ist in diesem Fall beachtenswert.

l) *"lā takūnanna min aṣ-ṣāghirīn"*

(Aq 106): *"and be not of those who ignominiously accept such vileness"*. Dies basiert auf den Abfall Satans, der mit den Worten Gottes in Q 7:13 aus dem Paradies verstoßen wird: *"fa-khruj innaka min aṣ-ṣāghirīn"* „Geh hinaus! Du gehörst (künftig) zu denen, die gering geachtet sind (aṣ-ṣāghirīn)“.

III. Stellen in vergleichbarem Kontext mit koranischen Grundlagen.

Beispiele für die Anwendung von Sachbegriffen bzw. Konstruktionen im *Aqdas* in ähnlichem Kontext wie im Koran wurden bereits oben gebracht, so z.B. zu *diyya* (Sühnegeld) in Aq 188 (Anhang II. a), zu der Zahl der Monate eines Jahres in Aq 127 (Anhang II. i) oder zu der Auflage, *ra'fa* (Gnade) bei bestimmten Vergehen auszuschließen, in Aq 45 (Anhang II. k).

Ein weiteres Beispiel dürfte die Bestimmung in Aq 145 sein, keine Häuser in Abwesenheit des Besitzers ohne dessen Erlaubnis zu betreten. Eine Grundlage dürfte dieses Gebot in Q 24:27 haben: *"Ihr Gläubigen! Betretet keine fremden Häuser ohne zu fragen, ob ihr gelegen kommt, und (ohne) über die Insassen den Gruß auszusprechen"* bzw. in Q 2:189:

⁷⁵ Übers. von Max Henning.

„Und die Frömmigkeit besteht nicht darin, daß ihr von hinten in die Häuser geht. Sie besteht vielmehr darin, daß man gottesfürchtig ist. Geht also zur Tür in die Häuser und fürchtet Gott“.

Vgl. auch Q 33:53, bei der auch Ähnlichkeiten in der Konstruktion vorliegen: „Ihr Gläubigen! Betretet nicht die Häuser des Propheten, ohne daß man euch ... Erlaubnis erteilt (einzutreten)“.

Ein anderes Beispiel ist Aq 67 bezüglich der Warteperiode (*tarabbuṣ*), die eine Frau einlegen sollte, bevor sie wieder heiratet für den Fall, daß der Ehemann auf einer Reise verschollen sein sollte. Sollte sie aber während ihrer Wartezeit Nachricht von ihm erhalten, *lahā an ta'khudhā al-ma'rūf*, “she should choose the course that is praiseworthy”. In einem vergleichbaren Kontext steht Q 2:231 in Bezug auf Scheidungsbestimmungen:

„Und so ihr euch von euren Weibern scheidet und sie ihre Frist erreicht haben, so haltet sie fest in Güte (*al-ma'rūf*) oder entlasst sie in Güte (*al-ma'rūf*).“ (Übers. von Max Henning).

Sowohl hinsichtlich des allgemeinen Verhältnisses zwischen Mann und Frau als auch bezüglich des Konzepts von Wartezeit (*tarabbuṣ*) und der Bestimmung, Güte (*ma'rūf*) walten zu lassen, gibt es hier deutlich erkennbare kontextuelle Übereinstimmungen zwischen *Aqdas* und Koran.

Literaturverzeichnis

- 'Abdu'l-Bahā, *Beantwortete Fragen*, Frankfurt am Main 1962, Hofheim-Langenhain 1977³
- Amanat, Abbas, *Resurrection and Renewal. The Making of the Babi-Movement in Iran, 1844-1850*, Ithaca
- Bab, *Selections from the Writings of the Bāb Compiled by the Research Department of the Universal House of Justice and translated by Habib Taherzadeh with the assistance of a Committee at the Bahā'ī World Centre*, ed. The Universal House of Justice, Haifa 1976; deutsch: *Der Bāb. Eine Auswahl aus Seinen Schriften*, Hofheim-Langenhain 1991
- Bahā'ī-Gebete*, Hofheim-Langenhain 1984
- Bahā'u'llāh, *Kitāb-i Aqdas*, Baha'ī World Centre, Haifa 1995, engl. Übersetzung (cit. Aq)
- Bahā'u'llāh, *Ährenlese. Eine Auswahl aus den Schriften Bahā'u'llāhs, zusammengestellt und ins Englische übertragen von Shoghi Effendi*, Hofheim-Langenhain 1980³ (cit. ÄL)
- Bahā'u'llāh, *Botschaften aus 'Akkā, offenbart nach dem Kitāb-i Aqdas*, Hofheim-Langenhain 1982 (cit. BA)
- Bahā'u'llāh, *Brief an den Sohn des Wolfes*, Frankfurt am Main 1966, Hofheim-Langenhain 1982³
- Bahā'u'llāh, *Die Verborgenen Worte*, Frankfurt am Main 1965, Hofheim-Langenhain 1978
- Bahā'u'llāh, *Das Buch des Bundes. Kitāb-i 'Ahd*, Oberkallbach 1973

- Bahā'u'llāh, *ad'iyā-i ḥaḍrat-i maḥbūb*,. Repr. Hofheim-Langenhain 1987
- Bahā'u'llāh, *muntakhabātī az āṭārī ḥaḍrat-i Bahā'u'llāh*, Hofheim-Langenhain 1984
- Cursetji Pavry, Jal Dastur, *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life*. Rrepr. New York 1965
- Ekbal, Kamran: *The Kitāb-i Aqdas of Mīrṣā Ḥusain 'Alī Nūr, Bahā'u'llāh. Redating it's Beginnings*. Paper presented to the Third European Conference of Iranian Studies, Cambridge September 11th to 15th 1995, to be published in Proceedings of ditto-
- Elias, A. Elias & Ed. E. Elias, *al-Qāmūs al-'aṣrī*, Beirut 1972
- The Encyclopaedia of Islam, second edition* (cit. *Et²*), ed. by H.A.R. Gibb, J.H. Kramers et al., Leiden, London 1960ff.
- Faizi, Muḥammad 'Alī, *La'alī-i dirakhshān*, Shīrāz 1345 Shsh.
- Heiler, Friedrich, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961
- Horowitz, J., *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926
- Inhaltsübersicht und systematische Darstellung der Gesetze und Gebote des Kitāb-i-Aqdas - Das heiligste Buch Bahā'u'llāhs*, hg. Bahā'ī-Weltzentrum, Hofheim 1987 (cit. IÜ)
- Junker, Heinrich F. & Bozorg Alavi, *Persisch-Deutsches Wörterbuch*, München 1968
- Der Koran. Übersetzt von Max Henning, Einleitung und Anmerkungen von Annemarie Schimmel*, Stuttgart 1992
- Der Koran. Übersetzt von Rudi Paret*, Stuttgart 1962
- Lexikon der Islamischen Welt*, hg. von Klaus Kreiser, Werner Diem, Hans Georg Majer, 3 Bde, Bd. 2, Stuttgart 1974
- Ma'lūf, Luis, *al-Munjid*, Beirut 1956
- Fāḍil Māzandarānī, Asadu'llāh, *Amr va khalq*, Bd. 1, Hofheim-Langenhain 1985
- Moulton, James Hope, *Early Religious Poetry of Persia*, Cambridge 1911
- Nöldecke, Theodor, *Geschichte des Qorāns*, 3 Bde, Leipzig 1909-1938
- Rabbani, Ruhiyiyih, *Die Unschätzbare Perle*, Hofheim-Langenhain 1982
- Shoghi Effendī, *Gott geht vorüber*, Hofheim-Langenhain 1974 (cit. Ggv)
- Steingass, F., *A Comparative Persian-English Dictionary*, repr. Beirut 1975
- Taherzadeh, Adīb, *The Revelation of Bahā'u'llāh*, 4 Bde., Oxford: 1974 (repr. 1992), 1977, 1983, 1987; deutsch: *Die Offenbarung Bahā'u'llāhs, Bd. 1, Baghdād 1853-63*, Hofheim-Langenhain 1981; Bd. 2, *Adrianopol 1863-68*, Hofheim-Langenhain 1987; Bd. 3, *'Akkā, die ersten Jahre 1868-77*, Hofheim-Langenhain 1992
- Taherzadeh, Adīb *The Covenant of Bahā'u'llāh*, Oxford 1992
- Watt, Montgomery et al., *Der Islam. Mohammed und die Frühzeit. Islamisches Recht. Religiöses Leben*, Stuttgart 1980
- Wehr, Hans, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, Wiesbaden 1968