

**Henry Corbin: Im iranischen Islam. Philosophische und spirituelle Aspekte
Zusammenfassungen der Bücher I-VII**

Paris 1972. Gallimard.

Übersetzung von János Darvas

Henry Corbin En Islam iranien. Aspects philosophiques et spirituels.

Paris 1972. Gallimard

Arguments des livres I-VII

Vorbemerkung des Übersetzers

Henry Corbins Verdienst um die Erforschung islamischer Esoterik und Mystik ist unumstritten. Zweifellos war er der bedeutendste westliche Kenner iranischer Spiritualität; mit den Texten dieser Tradition ging er Jahrzehnte lang und in kongenialer Vertrautheit um. Er forschte stets so, dass er mit eigenen philosophischen und spirituellen Erkenntnisfragen an sie heranging. Liest man ihn, so bewegt man sich in einem Denken, in dem wissenschaftliche Kulturforschung – Vieles ist von ihm überhaupt erst wiederentdeckt und bekannt gemacht worden – und Rückfragen an unsere modernen und postmodernen Erkenntnisparadigmen verknüpft sind. Auch seine Querverweise auf Themen abendländischer Esoterik sind von großer Ergiebigkeit. Corbins umfangreiches Werk ist heute eine unentbehrliche Quelle für jeden, der sich mit dem weitgehend unbekanntem Kontinent islamischer Theosophie bekannt machen möchte. Wer sich um eine philosophisch fundierte Methodik der Esoterikforschung bemüht, findet in seinem phänomenologischen Ansatz vielfältige Anregungen.

Die Lektüre seiner Texte ist freilich alles andere als leicht. Wer versucht, ihn zu übersetzen, sieht sich erst recht mit beträchtlichen Schwierigkeiten konfrontiert. Dass bisher nur eines seiner Bücher ins Deutsche übersetzt wurde, ist verständlich. Und doch bleibt, blickt man auf das monumentale Gesamtwerk und seine Bedeutung, eine schmerzhaft Lücke bestehen. Immerhin ist es inzwischen durchaus möglich gewesen, eine Reihe seiner Texte ins Englische zu übertragen, und einer breiteren Leserschaft zugänglich zu machen.*

Die folgende Übersetzung bringt einen Auszug aus Corbins Opus magnum von 1972 „En Islam iranien“ in vier Bänden, die ihrerseits in insgesamt sieben Büchern gegliedert sind. Der Autor hat diesem Werk längere Zusammenfassungen vorangestellt, deren Übertragung man im Folgenden lesen wird. Diese Texte, die eine kompositorische Einheit bilden, geben einen guten Überblick über zentrale Forschungsthemen Henry Corbins sowie einen exemplarischen Einblick in seinen Denk- und Darstellungsstil.

Die Schreibweise des französischen Originals wurde beibehalten (also etwa tawhîd, statt, wie in der deutschsprachigen Orientalistik üblich, tawhîd, oder Hallâj statt Halladsch).

** Die smaragdene Vision. Der Licht-Mensch im iranischen Sufismus. München 1989. Übersetzt von Annemarie Schimmel.*

Zusammenfassung des I. und des II. Buches

Die islamische Welt ist kein Monolith; ihr religiöser Begriff deckt sich nicht mit dem politischen der arabischen Welt. Es gibt einen iranischen Islam, wie es einen türkischen, indischen, indonesischen, malaiischen Islam usw. gibt.

Es existiert zwar eine Fülle von Literatur, die interessierten Lesern Archäologie und Kunst des Iran, ob vor- oder nachislamisch, zugänglich macht; unglücklicherweise geben nur wenige Bücher dem interessierten Forscher Antwort auf Fragen nach den inneren Motiven iranischen Bewusstseins, aus denen diese Formen hervorgegangen sind.

Innerhalb der islamischen Gemeinschaft bildete die Welt des Iran von Anfang an eine Gesamtheit, deren Charakterzüge und Bestimmung erst dann deutlich hervortreten, wenn man den Kosmos iranischer Geistigkeit vor und seit Auftreten des Islam als ein Ganzes betrachtet. Der islamische Iran ist Heimat *par excellence* der größten Philosophen und Mystiker des Islams; nie sondert sich ihr spekulatives Denken von dessen fruchtbarer Umsetzung und praktischen Konsequenzen ab, nicht nur im Hinblick auf das, was wir heute *soziales* Umfeld nennen, sondern in Hinblick auf die konkrete Totalität, die der Mensch durch die eigene Substanz über die Grenzen *dieses* Lebens hinaus nährt, und die seine *spirituelle* Welt ist.

In nachhaltiger Treue zu der eben formulierten Position hat der Autor das groß angelegte Werk gestaltet, das er in den folgenden sieben Büchern vorstellt. Es ist das Ergebnis von mehr als zwanzig Jahren Forschung, die er im Iran selbst durchgeführt hat, in Bibliotheken und in intimem Austausch mit seinen iranischen Freunden. Gekoppelt war diese seine Forschung an seine Lehrtätigkeit in Paris und Teheran. Seine Methode versteht sich als essentiell *phänomenologisch*, ohne jedoch von einer bestimmten phänomenologischen Schule abhängig zu sein. Es handelt sich für ihn darum, dem religiösen *Faktum* in einer Weise zu begegnen, dass sich die religiöse *Sache*, das Objekt, selber zeigt, und zwar so zeigt, wie es sich denjenigen zeigt, denen es sich zeigt. Daher der wesentliche Untertitel, die dem Werk beigegeben ist: *philosophische und spirituelle Aspekte*. Wer Aspekte, Gesichtspunkte, sagt, setzt zugleich einen Betrachter voraus, der diese Gesichtspunkte einnimmt. Der Betrachter, der Phänomenologe ist, muss dann aber spirituell als Gast bei denjenigen einkehren, denen sich diese Sache zeigt, und er muss Bürde und Würde dieser Sache zusammen mit ihnen tragen. Jede *historische* Betrachtung, sei sie nun dialektisch oder andersartig, wird darum dieser Sache immanent bleiben, ohne ihr von außen irgendeine fremde Kategorie aufzuzwingen. Aus diesen Bedingungen heraus ist es möglich, die synchronen Themenüberkreuzungen durchzuführen, auf welche der Autor an vielen Stellen des Werkes verweist; denn es sind Variationen eines und derselben Sache.

Die beiden ersten Bände enthalten die Bücher I und II des Werkes.

Das *I. Buch* ist bemüht, eine Reihe wesentlicher Aspekte der Zwölferschia oder Imamismus aufzuzeigen, die seit den Ursprüngen im Iran fest verwurzelt, und seit dem XVI. Jahrhundert offizielle Religion geworden sind. Diese Aspekte werden herausgearbeitet und analysiert. Der Autor nimmt dabei seinen Ausgangspunkt bei dem, was er früher schon als „Phänomen des offenbarten Buches“ zu nennen vorgeschlagen hat. Das geschieht nach Maßgabe dessen, wie es sich denjenigen zeigt, die der Koran *Ahl al-Kîtab* nennt: die „Gemeinschaft des Buches“, die Judentum, Christentum und Islam umfasst. In jedem der Zweige der abrahamitischen Tradition fanden sich die Interpreten der Bibel und des Koran vor die gleichen Probleme und Aufgaben gestellt: ihnen allen ging es darum, zu erkennen, welches der *wahre* Sinn des Buches sei. Hüben

und drüben wurden auf der Suche nach dem wahren, d.h. spirituellen, hinter dem Schein des Wortlauts verborgenen Sinn, ähnliche Methoden entwickelt, um den esoterischen, d.h. inneren Sinn der göttlichen Offenbarung zum Erscheinen zu bringen. Das „Phänomen des Buches“ ist Ausgangspunkt der Hermeneutik, d.h. eines „Akts des Verstehens“. Man darf vermuten, dass die esoterischen Hermeneutiker der Bibel und des Koran den Philosophen, die sich heute so sehr eben um *Hermeneutik* bemühen, noch viel zu sagen haben werden.

Der Terminus technicus für die esoterische Hermeneutik des Korans ist *ta'wîl*. Das Wort bedeutet „rückführen“ einer Sache zu ihrem Ursprung, zu ihrem Urbild. Schiitische Metaphysik wird beherrscht von der Idee eines Gottes, der seiner Essenz nach unerkennbar, unzugänglich, unnennbar ist, und durch die Idee seiner *Epiphanie* im Pleroma der Vierzehn Makellosen (der Prophet, seine Tochter Fâtima, die Zwölf Imame). Der esoterische Sinn, den der *ta'wîl* im Wortlaut der koranischen Vorgaben aufschlüsselt, bezieht sich vornehmlich auf dieses Pleroma der Vierzehn. Schon durch diese Tatsache allein exemplifiziert er den spezifisch schiitischen Begriff der Prophetologie. Aus diesem Begriff ergibt sich, dass der Schiismus den Gedanken ablehnt, seine Zukunft liege hinter ihm. Im Unterschied zum mehrheitlichen sunnitischen Islam, demzufolge nach Auftreten des Propheten die Menschheit nichts Neues zu erwarten habe, hält der Schiismus die Zukunft offen. Er tut dies, indem er verkündet, dass selbst nach dem Kommen des „Siegels der Propheten“ noch etwas zu erwarten sei, und zwar die Enthüllung des esoterischen Sinns der Offenbarungen der großen Propheten. Genau dies ist die hermeneutische Aufgabe, mit der die heiligen Imame betraut worden sind, und ihre Lehre füllt viele Bände aus. Vollendet wird dieses spirituelle Verstehen freilich erst nach Ablauf unseres *Aiôns* mit der Parusie des Zwölften Imams – jenem Imam, der gegenwärtig verborgen ist, und als mystischer Pol dieser Welt fungiert. Diese Hermeneutik enthält auch eine ihr eigene Wahrnehmung von Zeitlichkeit. Das kommt in einer Periodisierung von Geschichte zum Ausdruck: dem Zeitraum der Mission der Propheten folgt der Zeitraum der spirituellen Initiation. Genau hier verschränkt sich die schiitische Prophetologie mit den Bestrebungen der joachimitischen Bewegung und ihrer Verkündigung des Reichs des Geistes. Diese Periodisierung ist aber *de facto* im Vorhinein *Metahistorie*, denn ihre wesentlich eschatologische Dimension durchbricht geschichtliches Sein.

Wie die Hermeneutik, so konfrontierte die Imamologie die schiitischen Denker mit denselben Problemen, vor welche sich die christlichen Denker angesichts der Christologie gestellt sahen; nur dass die schiitischen Denker stets dazu neigten, sie in einem Sinne zu lösen, die von der offiziellen Christologie verworfen worden ist. Vielleicht hat gerade diese Orientierung die schiitische Gnosis vor jeder Verweltlichung in sozialen Messianismus bewahrt.

Schiitische Metaphysik und schiitische Spiritualität bilden ein Paar, bei dem die Substanz der einen jeweils die der anderen abgibt. Eine ausschließlich auf den mehrheitlichen sunnitischen Islam beschränkte Informationslage hat allzu lange dazu geführt, Sufismus und spirituellen Islam als identisch anzusehen. In Wirklichkeit geht schiitische Spiritualität über die Grenzen des Sufismus hinaus. Gewiss, es gibt schiitische Sufikongregationen, im Übrigen geht der spirituelle Stammbaum der meisten *tariqas* oder Kongregationen auf einen der Imame zurück. Doch der schiitische Esoteriker als solcher wandelt im Vorhinein auf dem geistigen Pfad (die *tariqa*) ohne angehalten zu sein, einer Sufi-Kongregation beizutreten. Auf dem Gipfel eines mystischen Sinai führt ihn die Erkenntnis des Imam als seinem persönlichen Führer zur Erkenntnis seiner selbst.

Das *II. Buch* ist zur Gänze einem anderen, grundlegenden wie charakteristischen Aspekt iranischer Philosophie und Spiritualität gewidmet, einem Aspekt dem sich der Schiismus vieler Denker des Iran fundamental verbinden sollte. Es handelt sich um jenen Aspekt, der in

herausragender Weise durch den Terminus *ishrâq* gekennzeichnet ist, einem Terminus, der den Aufgang der Sonne (*aurora consurgens*), ihren „Orient“ zum Ausdruck bringt.

So wie die Philosophie des *Ishrâq*, als „Theosophie“ des Lichts, die „orientalische“ Theosophie schlechthin ist, so sind die *Ishrâqîyân* genannten Philosophen die „orientalischen“ Philosophen, wobei das Wort „Orient“ im metaphysischen Sinn verstanden werden muss. Sie werden oft auch als „Platoniker“ im Gegensatz zu den Peripatetikern des Islam bezeichnet. Am Ursprung dieser „persischen Platoniker“ des Islam stand der heroische Wille eines genialen jungen Denkers aus dem Nordwesten des Iran, Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî, der 1191, erst sechsunddreißigjährig, im syrischen Aleppo als Märtyrer seiner eigenen Sache zu Tode kam. In seinen Werken formulierte er klar, was er sich vorgenommen hatte: die Weisheit Altpersiens, die Philosophie von Licht und Finsternis, neu zu erwecken, um auf diese Weise die hellenisierten persischen Weisen, die *Magoi*, gleichsam nach Persien heimzuholen, und schließlich: dies kraft der Ressourcen jener Hermeneutik (dem *ta'wîl*) zu leisten, die ihm islamische Spiritualität zur Verfügung stellte.

Etwa drei Jahrhunderte vor dem großen byzantinischen Philosophen Gemistus Pletho vollzieht sich im Schaffen des iranischen Denkers die Zusammenführung der Namen Plato und Zarathustra/Zoroaster als Herolde ein und derselben „orientalischen“ Tradition, die auf Hermes, dem Vater der Weisen, zurückgeht. Die platonische Ideenlehre wird in Ausdrucksformen zoroastrischer Angelologie interpretiert. Die Hermeneutik des Seins gibt Raum für eine dritte Welt, die durch bloße Begriffsphilosophien ontologisch nicht zu begründen ist. Zwischen der intelligiblen Welt und der Sinneswelt besteht ein *mundus imaginalis* als durch und durch wirkliche Welt, der sich nicht auf „Imaginäres“ im Sinne unserer exoterischen Philosophien reduzieren lässt. Es ist eine Welt, die mit einem eigenständigen Terminus zu benennen ist: dem *Imaginalen*. Sohrawardî war sich bewusst, dass er durch seine Ontologie dieser „Dritten Welt“ ein philosophisches Fundament für die Realität prophetischer Offenbarungen und mystischer Visionen geschaffen hatte – das Thema blieb denn auch über Jahrhunderte im iranischen Denken gegenwärtig.

Charakteristisch für diese Metaphysik des Lichts ist, dass für sie der eigene Urquell identisch ist mit dem, was die zoroastrische Theosophie *Xvarnah* oder „Herrlichkeitslicht“ nennt. Aus diesem Urquell gehen die Erzengel- Hierarchien hervor, deren Struktur hier als Synthese der zoroastrischen Angelologie mit der neuplatonischen Engellehre des Proklus entwickelt wird. Das *Xvarnah*-Motiv selber gibt Anstoß für unerschöpfliche Resonanzen und Weiterbildungen. Frühere Forschungen haben Übereinstimmungen der Erscheinungsformen des *Xvarnah* mit Erscheinungsformen des heiligen Grals unserer abendländischen Tradition zu Tage gefördert. So ist denn auch das Motiv des Grals, des mystischen Kelchs als Spiegel der Welt, Bestandteil der altpersischen Heldenepik, und das Motiv ist auch im Werk des Sohrawardî gegenwärtig, wo es den Übergang vom Heldenepos zum mystischen Epos kennzeichnet. Dieser Übergang, ist eine Gegebenheit ersten Ranges in der Kulturgeschichte des Iran. Er kündigt sich im Rahmen eines Zyklus kurzer, fast ausnahmslos in persischer Sprache verfasster Initiationsromane Sohrawardîs an, deren Reichtum an Symbolen ihm gestattet, den Leser besser noch als in seinen großen systematischen Werken zum Ziel seines Strebens hinzuleiten. Der Autor weist mit besonderem Nachdruck auf zwei spirituelle Romane hin (Die Erzählung vom purpurnen Erzengel und die Erzählung vom westlichen Exil). Der eine steht im Kontext der mystischen Epik des Iran, der andere ist der gnostischen Erzählung im Allgemeinen zuzuordnen.

Die „orientalische“ Tradition Sohrawardîs ist im Iran bis heute wirksam geblieben. Großen Einfluss entfaltete sie in Indien zur Zeit der religiösen Reformen Shâh Akbars.

Die beiden ersten Bücher des Werkes weisen so auf einen wesentlichen Doppelaspekt islamischer Gnosis hin, wie sie der Geist des iranischen Islams ausgestaltet hat. In einem Augenblick, wo jüngste Entdeckungen den Gnosisstudien, etwa zum antiken Gnostizismus und zur jüdischen Gnosis, neuen Aufschwung verliehen haben, kommt die Veröffentlichung der vorliegenden Forschungen zum rechten Zeitpunkt.

Zusammenfassung des III. Buches

Das *III. Buch* ist zur Gänze dem iranischen Sufismus gewidmet, wie er sich im Werk des sehr großen Meisters Rûzbehân Baqlî Shîrâzî (1128-1209) darstellt, einem Zeitgenossen Sohrawardîs, des *shaykh al-Ishrâq*. Ist letzterer ein Mann aus dem Norden des Iran, so ist Rûzbehân ein Mann des Südens, dem eigentlichen Persien.

Sein Werk und seine Lehre sind in eminentester Weise repräsentativ für die Spiritualität des iranischen Sufismus, vor allem durch das, was ihn von asketischen Traditionen des Christentums unterscheidet. Das Phänomen des „unglücklichen Bewusstseins“, das uns durch die Hegelsche Formulierung vertraut ist, ist ein Moment der christlichen Bewusstseinsphänomenologie, und bleibt es selbst dann noch, wenn es sich, wie das heutzutage geschieht, aus Scham davor, unglücklich zu sein, oder in der Hoffnung es weniger sein zu dürfen, mehr und mehr „der Welt stellen“ möchte. Gewiss steht auch der Sufismus vor einem Gegensatz, den es zu überwinden gilt. Aber die Pole dieses Gegensatzes unterscheiden sich von dem, was christliches Unglücklichsein ausgemacht hat oder weiterhin ausmacht. Der Christ wurde zerrissen zwischen Sünde und rechtfertigender Gnade, zwischen Glauben und Wissen, zwischen - trivialer ausgedrückt - „Mystizismus“ und „Sinnlichkeit“, oder, abstrakt gesagt, zwischen der Wahrheit des historischen Faktums und der inneren Wahrheit, zwischen dem in der Geschichte inkarnierten Glaubensobjekt und der durch keine Zeitlichkeit bedingten spirituellen Wirklichkeit, zwischen dem Wortlaut der Offenbarung und der spirituellen Bedeutung usw., und dies so sehr, dass im Zuge der nachchristlichen Säkularisierung die Krankheit lediglich umbenannt worden ist. Soziologie ersetzt, mit Beistand der Psychoanalyse, autoritativ die Theologie. Man spricht nun nicht mehr von Sünde, sondern von Schuldkomplexen, von Frustrationen...

Was den Sufi anbelangt, so ist er weder ein Sünder, noch ein Kranker, noch ein Frustrierter. Er empfindet kein Bedürfnis nach „Rechtfertigung“. Er ist ein Fremdling, ein Exilant, der sich gleich allen Gnostikern der Welt und der Geschichte danach sehnt, heim zu kehren; einer, der danach strebt, dem Führer zu begegnen, der ihm den Weg *heim zu sich selbst* zeigen wird. Prophetologie bedeutet für ihn: Das durch den Propheten offenbarte religiöse Gesetz (*sharî'at*) öffnet ihm den inneren Pfad (*tarîqat*) die zur spirituellen Wahrheit (*haqîqat*) führt, einer Wahrheit, die – persönlich durchlebt und realisiert – aus dem Sufi einen freien Menschen macht. Sein mystisches Bekenntnis steht nicht im Widerspruch zur prophetischen Offenbarung: es ist deren Vollendung, weil es deren geheime Wahrheit ist. Fehlt diese Wahrheit, so bleibt vom Monotheismus (*tawhîd*) nur ein Abstraktum übrig. Solch abstrakter Monotheismus wird nur durch die Idee, oder besser: durch die erlebte Erfahrung der *Theophanie* überwunden. Die göttliche Essenz ist unerkennbar; aber die göttlichen Werke sind *Theophanismen*, durch welche die Attribute Gottes offenbar werden. Theophanische Offenbarung ist nicht göttliche Inkarnation; theophanisches Gewahrwerden ist ein Gewahrwerden der Amphibolie (*iltibâs*), der doppelten Bestimmung jedes manifestierten Wesens, die das Unsichtbare zugleich verschleiert und offenbar macht. Ohne das Bewusstsein, das diese Schau überwölbt und lenkt, verbleibt man in der Welt der Dualität, in der

Welt der Gegensätze. Der fromme Gläubige wie der dogmatische Theologe sind so gesehen im Grunde unbewusste Polytheisten.

Das höhere Bewusstsein erschließt sich nicht in einer Abwendung vom Sichtbaren und Sinnenfälligen. Das Sichtbare muss als ein Schleier erblickt und in einen Spiegel verwandelt werden. Es gibt in der Fülle menschlicher Erfahrungen eine bevorzugte, die allein zum Erleben dieser Transfiguration führen kann. Es ist die Liebe zu einem Schönheitswesen: Erbeben und Extase der Seele im Angesicht der Theophanie. Rûzbehân prägt dem Sufismus einen entscheidenden Zug auf, indem er folgende Unterscheidung vornimmt: auf der einen Seite den Fall des frommen Asketen, für den die menschliche Liebe nicht zu den Prämissen des spirituellen Pfades gehört, auf der anderen Seite der Fall derer, für den die menschliche Liebe sich zur Prämisse göttlicher Liebe fügt, weil es sich um ein und dasselbe Buch, um ein und dieselbe Liebe handelt, und weil gelernt werden muss, den Text zu lesen. Nur Letztere verdienen es, in Anlehnung an Dantes Minnekreis *Fedeli d'amore* (*âshiqân*, *Minnediener*) genannt zu werden. Rûzbehân selbst darf als urbildlicher Vertreter eines solchen Minneweges angesehen werden. Auf diesem Weg scheut er auch nicht davor zurück, in der Rolle eines *malâmatî* aufzutreten, als einer, der bei Gelegenheit, um die Reinheit seines inneren Antlitzes zu verbergen, willentlich Verhaltensweisen zu Tage legt, die öffentliche Missbilligung nach sich ziehen. So gesehen kann er als der Vorläufer eines anderen berühmten Shîrâzî betrachtet werden: dem großen Dichter Hâfez, dessen *dîwân* Sufis allezeit als mystisches Handbuch zu lesen wussten.

Auf Anfrage eines Freundes verfasste Rûzbehân ein „spirituelles Tagebuch“, das als ein unvergleichlich kostbares Dokument in der Gesamtheit der mystischen Literatur aller Zeiten dasteht (es lassen sich Querverbindungen zu einigen *Memorabilia* von Swedenborg herstellen). Es ist das Tagebuch seiner Schauungen und Träume seit dem fünfzehnten Lebensjahr. Aus ihm geht hervor, wie er seit seiner Kindheit mit außergewöhnlichen Gefühlskräften und visionären Fähigkeiten begabt gewesen ist. Mit fünfzehn verlässt er sein Zuhause. Eine Vision offenbart ihm den geheimen Rang, den er innerhalb der mystischen Hierarchie einnimmt. Dann folgen weitere eindrucksvolle Schauungen: Visionen von Engeln und Schönheitswesen, von blühenden Landstrichen, von strahlenden Morgenröten... Alle Bücher Rûzbehâns sind in einer sehr persönlichen Sprache geschrieben, die durchweg in extatischen Lyrismen schwingt, was ihre Lektüre nicht immer leicht macht. Und doch liefert dieser autobiografische Bericht die Grundlage, um Etappen und Prüfungen der Dialektik der Liebe zu erfassen, die auf dem Pfade der Theophanien zum esoterischen *tawhîd* hinführen.

Die erste Prüfung ist die „Prüfung des Schleiers“. Rûzbehân steht damit zweifellos in der großen Tradition des Sufismus, fügt ihr aber eine sehr persönliche, durchaus außergewöhnliche Intuition hinzu, und setzt damit einen Höhepunkt der experimentellen wie der spekulativen Mystik. Der „verborgene Schatz“ hat die Welt hervorgebracht um erkannt zu werden und um sich selbst in den Geschöpfen zu erkennen. „Geist“ ist die uranfängliche Einsetzung durch welche die Heiligen Geister - die noch vor jeder Ewigkeit existierenden Geistindividualitäten der Wesen – ihren Bestand haben. Jedes Seinsatom ist zwar ein *Auge*, das voll und ganz in die Kontemplation des Lichts versenkt ist, das ihm Dasein verlieh. Aber das Göttliche Sein erlebt nun Eifersucht in Bezug auf sich selbst: indem es sich – sich selbst gegenüber – objektiviert, indem es sich offenbart, *ist* es nun nicht mehr der voll mit sich selbst identische Zeuge seiner selbst. Es *hat* nun einen Zeugen außerhalb seiner, der ein *anderer* ist als er. Und das ist der erste Schleier. Deshalb sucht das Göttliche Sein sich zurückzunehmen. Er lenkt nun den geschaffenen Geist davon ab, Ihn, als Göttliches Sein, zu kontemplieren, und verweist seine Kreatur auf die Kontemplation ihrer selbst zurück. Diese Vision ihrer selbst durch sich selbst ist der zweite Schleier. Die Prüfung

des Schleiers ist der eigentliche Sinn der Schöpfung: das Hinuntersteigen der Heiligen Geister in die irdischen Bedingtheiten hat nichts Anderes zum Ziel, als diese Geister dazu führen, die Prüfung siegreich zu bestehen.

Dazu ist notwendig, dass der Mystiker seine Selbsterkenntnis als Gottes eigenen Blick erschließt, in dem sich Gott als Zeuge seiner selbst, sich selbst beglaubigend, kontempliert. Dann wandelt sich der Schleier zum Spiegel. Jenseits des Spiegels zu suchen hieße, so Rûzbehâns Aussage, dem „Wahn des Unzugänglichen“ verfallen. Niemals seit der Urschöpfung hat Gott eine andere Welt angeschaut als die, welche je seine eigene ist. Eine andere Welt ist ihm ein Gräuel.

Diejenigen, die zum Bewusstsein gelangen, Zeuge zu sein, sind die Augen, durch welche Gott die Welt weiterhin anschaut. Durch diese allein geht sie ihn immer noch etwas an. Es kann sein, dass solche Zeugen allen Anderen völlig unbekannt bleiben. Doch nur durch sie kann die Welt weiter bestehen. Über jede soziale Rolle hinaus erfüllen diese Mystiker eine kosmische Heilsfunktion. Rûzbehâns Intuition rückt hier sehr nahe an die Meister Eckhards heran. Der Blick, durch den ich Gott erkenne ist kein anderer als der Blick, durch den Gott mich erkennt. Und dies ist das Geheimnis der theophanischen Visionen, welche Rûzbehân auf dem Weg zum esoterischen *tawhîd* durchschreitet.

Dieses Voranschreiten wird durch die Dialektik der Liebe garantiert, denn sie allein deckt die Identität von Zeugen und Bezeugtem, von Kontemplierendem und Kontempliertem auf. Die Darstellung dieser Progression füllt ein ganzes Werk in persischer Sprache, das vielleicht Rûzbehâns Meisterstück ist: *Der Jasmin der Minnedienner (Fedeli d'amore)*. „Mit den Augen des Herzens kontemplierte ich die unerschaffene Schönheit; mit den Augen des Intellekts suchte ich das Geheimnis der menschlichen Gestalt zu verstehen.“ Die Dialektik der Liebe enthüllt das Geheimnis der Theophanien, weil Theophanie ihrem Wesen nach das „Phänomen des Göttlichen“ in der *Schönheit* ist. Unser Zeitalter der „Entmythologisierung“ hat sich derart darauf versteift, Schönheit zu „entsakralisieren“, dass das Gefühl des *Numinosen* im Anblick der Schönheit ihm als etwas Sonderbares, gar Fremdartiges erscheint. Jenes Gefühl aber ist ganz im Gegensatz dazu bei allen unseren iranischen „Minnedienern/ Fedeli d'amore“ grundlegend. Und es ist nicht weniger fundamental bei einem Ibn 'Arabî, dessen Einfluss auf islamische Spiritualität sich durch acht Jahrhunderte hindurchzieht, und der einer der erlesensten Zeugen jener mystischen Religion der Liebe ist, die Liebe als höchstes göttliches Attribut betrachtet.

Rûzbehân macht sich folgende neuplatonische These zu Eigen: „Noch vor der Existenz der Welten ist das Göttliche Wesen selbst die Liebe, der Liebende und der Geliebte“. Er sieht sich unmittelbar vor das große Problem gestellt, das von Anfang an die Sufikreise bewegt hat: Ist es angebracht, das Wort Liebe in Hinblick auf Gott zu gebrauchen? *Wer* liebt den Mystiker, wenn er von seiner Liebe zu Gott redet? Das ganze *Jasmin*-Buch antwortet auf diese Frage. In einer Reihe von Kapiteln analysiert es einerseits den prophetischen Sinn von Schönheit, und betrachtet den Propheten des Islam als Propheten der Religion der Schönheit. Andererseits enthüllt das Buch kraft aller Ressourcen einer aus platonischem Geist gewonnenen Inspiration die unvordenkliche, noch jeder Ewigkeit vorausliegende Quelle der Liebe, um so die großen Themen des Ewigen Zeugen und der Ewigen Braut zu orchestrieren. Schon Sohrawardî hatte uns auf die Bahn der Transfiguration des Eros gebracht. Auch hier ist es nun so, dass die Liebe nicht von einem *Objekt* auf ein anderes *Objekt* übertragen wird, von einem menschlichen auf ein göttliches. Was sich vollzieht, ist die Metamorphose des *Subjekts*. Daher auch die Kennzeichnung und Charakterisierung dieser Metamorphose in Majnûn und Layla (das Liebespaar der mystischen, persischen wie arabischen Epik, das unseren Tristan und Isolde entspricht). Im Paroxysmus

seiner Liebe wird Majnûn zum „Spiegel Gottes“. Es ist Gott selbst, der, im Blick des Liebenden für die Geliebte, sein eigenes ewiges Antlitz kontemplant.

Dies bedeutet, die Schau aller Schauungen zu erreichen, jenen esoterischen *tawhîd* der Identität, für den weder $I+I$, noch $I=I$ mehr gilt, sondern $I \times I$. Dann kann es geschehen, dass der Mystiker in der Trunkenheit des Überbewusstseins die berühmte Vermessenheit *al-Hallâjs* verkündet:

Anâ'l-Haqq (Ich bin Gott). Der Fall al-Hallâjs hat Rûzbehân sein ganzes Leben lang beschäftigt; er hat Erklärungen und Entschuldigungen für dessen berühmte „theopathische Redewendung“ formuliert. Und so ist Rûzbehân denn auch die Bewahrung eines Werkes von Hallâj zu verdanken, das er in seinem umfangreichen „Kommentar zu den Paradoxien der Sufis“ aufgenommen hat. Wir haben seinerzeit den persischen Text ediert, der eine wahre Summa des Sufismus seiner Epoche darstellt.

Zusammenfassung des IV. Buches

Das IV. Buch greift die im Verlauf des I. Buches aufgeworfene Frage nach den Beziehungen von Schiismus und Sufismus wieder auf. Die Werke vier bedeutender Autoren des XIV. und XV. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung (der zweite von ihnen ist bedauerlicherweise anonym geblieben) werden in den vier ersten Kapiteln dieses Buches untersucht.

I/ Das erste Kapitel ist Sayyed Haydar Âmolî gewidmet (geb. 720/1320; gest. nach 787/1385-86), dessen ansehnliches, von späteren Autoren oft zitiertes Hauptwerk bisher nie aufgelegt worden ist. Wir haben uns vor kurzem die Edition zweier seiner Traktate beschafft, die eine wahre Summe schiitischer Philosophie darstellt; für viele andere konnten, sehr zu unserer Betrübnis, die Manuskripte nicht gefunden werden. Haydar Âmolî ist ein Mann des Nordens; er verbringt die erste Hälfte seines Lebens in Tabarestan, dem Lande seiner Geburt am Südufer des Kaspischen Meeres. Seine Bücher, soweit sie uns bisher zugänglich geworden sind, liefern die Elemente einer zu Herzen gehenden spirituellen Autobiografie, die ganz besonders typisch für einen iranischen Spiritualisten ist. Haydar Âmolî stammte aus einer großen schiitischen Familie des Tabarestan. Nach seinen Studien in Ispahan erlebt er bis zu seinem dreißigsten Lebensjahr eine glänzende und erfüllte Jugendzeit. Er wird sogar Minister seines Herrschers, und ist für einen Augenblick in die Verwicklungen seiner Epoche einbezogen. Dann geht er durch eine tiefe spirituelle Krise hindurch, die dazu führt, dass er allem weltlichen Ehrgeiz und allen Karriereplänen eine Absage erteilt. Man findet ihn im dürftigen Sufigewand als „Pilger Gottes“ auf den Landstraßen wieder. Er begibt sich an zu den schiitischen Heiligtümern des Irak, wo er die ganze zweite Lebenshälfte verbringt, unablässig damit beschäftigt, ein Werk gewaltigen Ausmaßes zu schaffen.

Von diesem Werk darf gesagt werden, dass es einem großen Augenblick in der Entfaltung der Philosophie und der Spiritualität des Schiismus seinen Stempel aufdrückt. Schon dieses Werk allein würde genügen, uns zu zeigen, dass das schiitische Denken keineswegs, wie einige Modernisten behaupten, eine politische Schöpfung der safawidischen Epoche ist. Und dieses Werk gibt uns in großartiger Weise Antwort auf die gewichtige Frage nach der Beziehung von Schiismus und Sufismus. Angesichts einer ganz allgemein für das Verständnis der islamischen Spiritualität so entscheidenden Frage zieht es der religionswissenschaftliche Forscher vor, das Wort den Denkern selbst zu überlassen, und sich an ihren Antworten zu orientieren. Aus diesem Grund sind Anregungen aus den Texten Haydar Âmolîs bereits im I. Buch mit einbezogen worden.

Die eben erwähnte Frage geht Haydar Âmolî gleichsam frontal an, weil sie sich ihm und seinem Umfeld offenbar in besonders drängender Weise stellte. Die Antwort ist die eines Esoterikers, für

den der Schiismus die Essenz der Esoterik des Islams ist. Deshalb verstümmelt in seinen Augen jeder Schiit, der beim Exoterischen stehen bleibt, die Lehre der heiligen Imame selber. Im Gegenzug dazu entpuppen sich die Sufis als die „wahren Schiiten“, weil sie sich zur esoterischen Dimension der göttlichen Offenbarungen bekennen. Bedauerlicherweise haben sie aber ihren Ursprung vergessen, und ihre eigene esoterische Lehre dadurch verstümmelt, dass sie die Imamologie aus ihr verdrängt haben. Sayyed Haydar will dem ein für alle Mal ein Ende setzen. Er tut es, indem er die Schiiten, die gegen die Sufis geifern und die Sufis, die gegen den Schiismus geifern, gegeneinander ausspielt. Auf diese Weise führt er seine Auseinandersetzung an mehreren Fronten zugleich: mit dem legalistischen Sunnismus, mit den ihre Esoterik vergessenden Schiiten, mit den Sufis, die ihren Ursprung und was sie wesentlich dem Schiismus verdanken, verdrängt haben. In einer ähnlichen Situation wird sich etwa zwei Jahrhunderte später Mollâ Sadrâ Shîrâzî befinden. Es ist die gleiche tragische Situation, mit der die Spiritualen aller drei Zweige der abrahamitischen Tradition konfrontiert gewesen sind.

Um diese Auseinandersetzung von Angesicht zu Angesicht erfolgreich zu führen, macht sich Sayyed Haydar zum Anhänger Ibn `Arabîs, auf den er sich wiederholt bezieht. Einen großen Teil seiner Bemühungen richtet er darauf, den Übergang vom theologischen *tawhîd*, zu dem die Propheten aufgerufen haben, hin zum ontologischen *tawhîd* herauszuarbeiten, zu dem die „Gottesfreunde“ im Gefolge der heiligen Imame aufrufen. Seine Ausführungen zeigen, wie intensiv das iranisch-schiitische Denken, sich die theosophische Lehre Ibn `Arabîs anzuverwandeln vermochte, in der sie ureigenstes Geistesgut wiederfand. Die *Fosûs* des Ibn `Arabî galten im Übrigen selber als dem Phänomen des heiligen Buches zugehörig, war doch deren himmlische Inspiration dem Autor durch den Propheten selber eingegeben worden. Und doch gibt es einen Punkt an dem Haydar Âmolî, bei aller Verehrung für das Denken und das Schaffen Ibn `Arabîs, diesem gegenüber schärfsten Widerspruch einlegt, und zwar genau an dem Punkt, an dem sich für einen Schiiten die entscheidende Frage der Prophetologie stellen muss. Zusammen mit allen Anhängern der Zwölferschia lehrt und verkündet Haydar Âmolî, dass das Siegel der *walâyat*, die der esoterische Innenaspekt der Prophetie ist, nicht selber ein Prophet sein könne, also auch nicht Jesus, wie es Ibn `Arabî zu sehen glaubte. Dieses Siegel ist das muhammadinische Imamât - und kann nur dieses sein -, wie es sich in der Person des XII. Imams als Siegel der muhammadinischen *walâyat* (Gottesfreundschaft) kund tut. Und es ist denn auch das ganze Schicksal der schiitischen Historiographie, das hier auf dem Spiel steht (eine Historiographie, deren Tragweite das VII. Buch aufgezeigt werden wird). Haydar Âmolî konnte an dieser Stelle keine Konzessionen machen.

Wie so viele seiner Weggenossen zeichnet sich Sayyed Haydar durch seine besondere Fähigkeit für Schauungen im *mundus imaginalis* aus, eine Fähigkeit, die sich bei ihm mit einer Vorliebe für Diagramme paart. Das Diagramm einer Vision im nächtlichen Himmel über Bagdad verbildlicht in einer Weise, die aufmerken lässt, das Pleroma der „Vierzehn Makellosen“.

II/ Das zweite Kapitel analysiert einen Traktat der gleichen Epoche, der leider anonym geblieben ist. Es ist ein breit angelegter Kommentar zu einem bekannten *hadîth*, der dem Propheten zugeschrieben wird: „Der Koran hat einen exoterischen und einen esoterischen Sinn; dieser esoterische Sinn hat wiederum einen esoterischen Sinn, und so weiter, bis hin zu sieben esoterischen Tiefen.“ Indem er so die goldene Regel der spirituellen Hermeneutik, der Verinnerlichung koranischer Offenbarung formuliert, führt uns der *hadîth* zum „Phänomen des heiligen Buches“ zurück, das bereits ausführlich im Verlauf des I. Buches besprochen worden ist. Auf dem Fundament dieses Phänomens entscheidet sich Sinn und Bestimmung des Schiismus. So

gesehen steht unser Traktat in der Mitte zwischen dem großen hermeneutischen Werk von Semnânî, das später betrachtet werden wird, und dem von Haydar Âmolî, welcher der spirituellen Hermeneutik des Korans ein monumentales, sechsbändiges Werk gewidmet hat. Unser Traktat formuliert die Problemstellung, mit dem alle Hermeneuten der abrahamitischen Tradition wohlvertraut sind, sehr schön: Wie steht der in einer bestimmten Sprache und zu einem bestimmten Zeitpunkt offenbarte Text in Bezug zu den ewigen Wahrheiten, die er in Worte fasst? Wie lässt sich der Übergang vom göttlichen Wort zum menschlichen Ausdruck darlegen? Zu erwarten ist ja folgender Einwand: Ist das göttliche Wort ewig, dann sind dementsprechend auch die Ereignisse, die es offenbart, ewig; wie aber ist dann der Terminus *Ereignis* zu verstehen? Unser Autor verwirft nun diesen Einwand, indem er ihm die Idee eines ewigen Ereignisses entgegenstellt, bei dem sich das *Vorher* und *Nachher* nicht in der unumkehrbaren Zeit chronologischer Geschichte fassen lässt. Wenn das Phänomen des heiligen Buches den Einschlag des göttlichen Wortes in die Geschichte kennzeichnet, dann führt dessen spirituelle Hermeneutik (*ta'wîl*) an eine Zeit heran, die nicht die Zeit der Geschichte ist. Man blickt gleichsam in die Werkstatt spiritueller Hermeneutik des heiligen Buches hinein: wie hier unsere Denker dazu veranlasst werden, das Problem der historischen Zeit kühn anzugehen und zu bewältigen.

Die sieben esoterischen Tiefen wiederum werden durch entsprechende Bezeichnungen des Buches fixiert, die dem Koran selber entlehnt sind. Jede Bezeichnung entspricht einer Sinnstufe und steht in Beziehung zu einer Personengruppe, deren Verständnisniveau mit dieser Stufe korrespondiert. Spirituelle Hermeneutik ist so untrennbar mit philosophischer Anthropologie verknüpft. Wir werden weiter unten diesen fundamentalen Zusammenhang noch zwei Mal verifizieren. Er ist charakteristisch für eine Spiritualität, die auf verschiedene Bedeutungs- und Verständnisebenen des heiligen Buches gegründet ist.

III/ Das dritte Kapitel untersucht ein hermeneutisches Werk von Sâ'inoddin Ispahânî ((30/1427), einem Autor, der einer großen Familiendynastie schiitischer Denker und Spiritualisten angehört. In diesem Werk wird ein ganz besonders rätselhafter Koranvers ausgedeutet: „Die Stunde naht, und der Mond ward gespalten“ (54:1) Unser Autor führt uns in gleichsam ein Lehrstück praktischer Hermeneutik vor, indem er jenen Zusammenhang musterhaft veranschaulicht, auf den wir weiter oben hingewiesen haben: den Zusammenhang zwischen Anthropologie und Hermeneutik, zwischen den Modalitäten des Seins und den Modalitäten des Verstehens, zwischen den Verständnisebenen und den ihnen zugeordneten Individuen. Die gestufte Hermeneutik dieses Verses macht es unserem Autor möglich, eine religiöse *Typologie* zu entwerfen, die alle im damaligen Islam repräsentierten Bewusstseinsformen erfassen kann. Entsprechend wachsender esoterischer Durchdringung sind das: die Rechtsgelehrten und Traditionisten (die Spezialisten des *hadîth*), die Philosophen des Islam (hier die Scholastiker des *Kalâm*), die Peripatetiker, die *Ischrâqiyûn* oder platonischen Fortsetzer Sohrawardîs, die Sufis, die Horoufis, die Schiiten. Wir werden hier erneut durch den Autor selbst vor die gewichtige Problematik gestellt: Ist Prophetologie, ist Sufismus ohne Imamologie wahrhaft denkbar? Die Philosopheme werden so dargeboten, dass man auch hier veranlasst ist, von einer Imamologie zu sprechen, die sich nicht offen zu erkennen gibt. Und damit ist ein dramatischer Moment in der Geschichte schiitischen Denkens gekennzeichnet.

IV/ Das vierte und letzte Kapitel dieses Buches schließt sich an das Werk und die Lehre eines der größten Meister iranischer Spiritualität, `Alaoddawleh Semnânî (736/1336) an. Paradoxaerweise – und damit steht es leider keineswegs allein da – liegt dieses auf Persisch und Arabisch verfasste Werk bislang ausschließlich in Manuskripten vor. Semnânî gehört einer Generation an, die

unmittelbar vor derjenigen Haydar Âmolîs wirkte. Wie dieser geht auch er durch eine tiefe spirituelle Krise, die ihn, den Pagen des mongolischen Herrschers Argun, schließlich zum Sufi werden lässt. Seine Lehre steht in der Nachfolge der Lehre Najmoddîn Kobrâs (1221), des großen Meisters des zentralasiatischen Sufismus, der seine Aufmerksamkeit jenen farbigen Photismen (Lichterscheinungen) zugewandt hatte, deren Aura sich dem spirituellen Bewusstsein der Mystiker offenbart.

Die Lehre des Semnânî ist geprägt durch eine Hermeneutik, die bis an die äußerste Grenze radikaler Verinnerlichung der koranischen Vorgaben geht. Der oben erwähnte Zusammenhang von Hermeneutik und Anthropologie, von Bedeutungsstufen und Verständnisebenen, wird abgewandelt. Er wird in höchst origineller Weise mit der Theorie der farbigen Lichtphänomene, die im *mundus imaginalis* wahrgenommen werden, verbunden. Parallel dazu wird auch die Abfolge der Propheten radikal verinnerlicht. Die Idee dieser Abfolge reaktiviert innerhalb des Islam die von den ursprünglichen Judenchristen verkündete Prophetologie des *Verus Propheta*. Diese Verinnerlichung vollzieht sich durch eine Physiologie des subtilen („feinstofflichen“) Organismus, der unter der Hülle des physischen Körpers des Menschen verborgen ist. Die Zentren oder Organe dieses subtilen Organismus (*latîfa*) sind sieben an der Zahl: nicht wie für Schiller, als „Sterne deines Schicksals“ (Die Piccolomini II.6.JD), sondern als „Propheten deines Wesens“. Jedes Organ steht typologisch für einen der Propheten, angefangen von dem „Adam deines Wesens“, über den „Abraham deines Wesens“ bis hin zum „Muhammad deines Wesens“. Jede *latîfa* besitzt eine eigene Aura, ein farbiges Licht. Die Wahrnehmung dieser Aura kündigt dem Mystiker den entsprechenden Wachstumsgrad seines feinstofflichen Leibes, seines Auferstehungsleibes, an.

Alle Aussagen des Korans, die sich auf die Propheten beziehen, müssen auf das subtile Zentrum oder Organ hin wahrgenommen werden, dem der jeweilige Prophet entspricht. Die Typologie Sâ'inoddîn Ispahânîs, in der Verständnisebenen auf Personengruppen bezogen werden, wird hier also radikal verinnerlicht. Die Ebenen beziehen sich auf die subtilen Zentren oder Organe jedes Spiritualen. Es gibt darüber hinaus noch ein weiteres Zentrum, das den Organismus der sieben *latîfa* beherrscht. Semnânî deutet wiederholt und geheimnisvoll auf dieses Zentrum hin. Er bezeichnet es mit dem Namen des Erkenntnis- und Offenbarungsendels selber: als *latîfa jabra'êlîya*, als „Engel Gabriel deines Wesens“. Auf diesem Gipfel mystischer Anthropologie wird bei Semnânî in Umrissen das Geheimnis einer Imamologie sichtbar, die sich auch hier nicht offen zu Erkennen geben will oder wagt.

Was nun die sieben *latîfa* anbelangt, so analysiert und beschreibt Semnânî ausführlich die kosmischen Agenzien und Einstrahlungen, aus denen sie gefügt sind. Das sind grandiose Schauungen, die reich an traditionellen Bezügen und doch zugleich sehr persönlich sind. Der Mystiker Semnânî erweist sich so als tiefer Metaphysiker. Sein System gäbe zu zahlreichen Vergleichen Anlass. Aus diesem Grund setzt Semnânîs Werk nicht nur für die spirituelle Kultur des Iran einen Markstein, sondern für die mystische und metaphysische Forschung insgesamt.

Zusammenfassung des V.Buches

Im V.Buch wird des großen Aufschwungs gedacht, der den Iran zur Zeit der safawidischen Renaissance im XVI. und XVII.Jahrhundert geprägt hat. Dieses Aufblühen philosophischen Denkens hat zwar keine Entsprechung anderswo in der islamischen Welt, es taucht aber keineswegs aus dem Nichts auf. Im IV.Buch sind die Vorboten dieses Aufschwungs bereits umrissen worden, und im Prolog wurde darauf aufmerksam gemacht, in welche Schwierigkeiten

die landläufigen Periodisierungen der Philosophiegeschichte durch diese Renaissance geraten. Ispahan war damals die Metropole iranischer Kunst und Kultur, was freilich nicht bedeutet, dass unseren Philosophen keine Hindernisse in den Weg gelegt worden wären. Mehr als zwanzig repräsentative Philosophen und Spirituale wären der *Schule von Ispahan* (wir haben die Bezeichnung bereits früher vorgeschlagen) zuzurechnen. Nur drei von ihnen, freilich ganz besonders herausragende, konnten hier berücksichtigt werden. Die hier mit dem Namen der glanzvollen Stadt verknüpften Namen zeigen unterschiedliche Facetten. Die traditionellen bio-bibliographischen Register des Iran begnügen sich im Allgemeinen mit einer allzu summarischen Klassifizierung in „Peripatetiker“ (*Mashhâ'ûn*) und „Platoniker“ (*Ishrâqiyân*). Diese „Peripatetiker“ entsprechen nicht vollständig dem, was wir üblicherweise mit diesem Begriff verbinden.

Ein schlagendes Beispiel dafür ist das Werk von MÎR DÂMÂD (1631) ein Vordenker für mehrere Generationen iranischer Philosophen. Sein umfangreiches Werk ist zum größten Teil unveröffentlicht. Es wurde von seinem brilliantesten Schüler, Mollâ Sadrâ Shîrâzî, gewissermaßen in den Schatten gestellt. Will man Mîr Dâmâd als Peripatetiker definieren, dann muss man dies dahingehend präzisieren, dass er ein „Peripatetiker“ ist, der neben soliden systematischen Traktaten auch eine Reihe extatischer Konfessionen hinterlassen hat, deren Übersetzungen man hier lesen wird. Ihre Bedeutung liegt einerseits darin, dass sie uns die archetypischen Bilder zeigen, deren Schau dem schiitischen Bewusstsein stets latent zu Grunde liegt, und andererseits darin, dass sie uns die Weltanschauung Avicennas sichtbar macht, die hier in einer hochdramatischen Schau explodiert. Deren Schilderung weist manche Bezüge zum extatischen Bericht Plotins in den Enneaden auf – jenem Werk, das unsere Philosophen durch die so genannte *Theologie des Aristoteles* bekannt war.

Mollâ SADRÂ SHÎRÂZÎ (1640), der berühmteste Schüler Mîr Dâmâds, ist dagegen ein herausragender Exponent der „Platoniker Persiens“. Sein kolossales Werk enthält, neben anderen Traktaten, zwei große Summen. Die eine trägt den Titel „Die vier geistigen Reisen“, die andere ist ein Kommentar zu Kolaynî, den wir im I. Buch eingehend benutzt haben. Dieser Kommentar blieb unvollendet, stellt aber ein Monument schiitisch-prophetischer Philosophie dar. Mollâ Sadrâ ist philosophisch deshalb so bemerkenswert, weil er durch seine Seinsmetaphysik die altehrwürdige Metaphysik des *Wesens* (der *Essenz*) umstößt um sie durch eine Metaphysik zu ersetzen, die das Urprinzip vorrangig als einen Akt des *Existierens* setzt. Aus dieser Grundposition heraus werden wiederum Thesen aufgestellt, deren Originalität charakteristisch für diesen Meister ist, der die iranische Philosophie bis zum heutigen Tag so entscheidend geprägt hat.

Mollâ Sadrâ ist der Philosoph der Metamorphosen und Transsubstantiationen. Seine Schau richtet sich auf den Fall der Seele bis in die Tiefen des Abgrunds, und auf deren Wiederaufstieg. Im Zuge dieses Aufstiegs erreicht sie die Ebene der menschlichen Form, und dringt schließlich bis an die Schwelle der geistigen Welt (dem *Malakût*) vor. Mollâ Sadrâs Schau ist keineswegs evolutionistisch, wie vorschnell behauptet wurde. Es ist die Vision einer Welt, deren Aufstieg kraft göttlichen Wirkens unaufhörlich im Gang ist. Die Metaphysik Mollâ Sadrâs betont die transzendente Einheit des Seins. Zugleich aber lässt sie nur Seinsattribute zu, die durch *Analogie* den verschiedenen Intensivierungs- oder Degradationsstufen jenes Urakts zugeordnet sind, von dem her die Essenzen bestimmt. Eben dadurch schafft diese Metaphysik ihrem Prinzip der „intrasubstantiellen oder transsubstantiellen Dynamik“ eine Grundlage, deren Wirkung sich bis in das nachtodliche Werden des Menschen hinein fortsetzt. Mollâ Sadrâs Materiebegriff ist mit demjenigen der „Platoniker von Cambridge“, die seine Zeitgenossen waren, verwandt. Die

Grenzen zwischen Geist und Materie wird durch die Vermittlung des *mundus imaginalis* aufgehoben, jener imaginalen Seinsdimension, deren Metaphysik durch Sohrawardî begründet, und durch Mollâ Sadrâ vollendet worden ist.

Und er vollendet sie durch seine Lehre von der schöpferischen Imagination. Das ist eine Einbildungskraft, die weder durch das Gedächtnis noch durch die Verknüpfung vorangehender Sinneswahrnehmungen zustande kommt. Sie ist bildschaffende Bildlichkeit, eine ursprüngliche Form, in der die Welt sich je in uns imaginiert. Sie bewirkt, dass jede Seele die Schöpferin ihres eigenen Paradieses oder ihrer eigenen Hölle ist. Durch die ganze Art und das ganze Ausmaß mit der er die von äußeren Wahrnehmungen unabhängigen *Fakten* der Imagination rechtfertigt, ist Mollâ Sadrâ ein Vorläufer von Forschungen, die - ausgehend von Gaston Bachelards Werk -, heute endlich wieder die Begründung einer Metaphysik der Imagination anstreben. Imagination ist für Mollâ Sadrâ gleichsam der unverwesliche, subtile Leib der Seele (das *okhêma* des Proklus). Die Lehre von der Imagination ist ausschlaggebend für seine Philosophie der Auferstehung, für seine Vision des dreifachen Wachstums des Menschen. Der Prozess dieser Verwandlungen beginnt für den Philosophen bereits in dieser Welt, sofern er sich der mystischen Implikationen des Erkenntnisaktes in seiner ganzen Tragweite bewusst wird. Mollâ Sadrâ drückt so einem alten Problem seinen ganz persönlichen Stempel auf: der Frage nach der wesenhaften Vereinigung der menschlichen Seele mit der Wirkintelligenz, der *intelligentia agens* als Heiligem Geist kreist, ohne dass es dabei zu einer Vermengung der Personen kommt. Der so verstandene Akt des Erkennens ist vom Grund her Gnosis, Heilserkenntnis, die eine innere Wiedergeburt voraussetzt. Der Name Mollâ Sadrâs sollte in unseren Handbüchern der Philosophiegeschichte künftig nicht mehr fehlen.

QÂZÎ SA'ÎD QOMMÎ (1691) repräsentiert innerhalb der Schule von Ispahan eine ganz andere Richtung. Er war der Schüler von Rajab' Alî Tabrîzî. Schon dadurch war er veranlasst, eine ganz andere Seinsmetaphysik vorzutragen als Mollâ Sadrâ. Er war aber auch der Schüler von Mohsen Fayz, dem Schwiegersohn und Meisterschüler Mollâ Sadrâs, so dass die Theosophie Qâzî Sa'îds sich schließlich doch mit derjenigen Mollâ Sadrâs im Bereich des *mundus imaginalis* zusammenschloss. Seine Ontologie vertritt aber die radikale Vieldeutigkeit oder die reine Homonymie des Seinsbegriffs, insofern dieser Begriff auf das Prinzip des Seins und der Wesen bezogen wird. Denn das Urprinzip ist stets kraft seines Wesens dem Sein transzendent, deren Quelle es ist. Die *Seienden* hingegen fallen, ihrem Wesen gemäß, unter die Kategorie des *Geschöpflichen*. Nur durch die *via negationis* (die apophatische Theologie) ist es möglich - ganz im Sinne der Lehre der Imame des Schiismus - den Zugang zum Urprinzip von fern her zu erfassen.

Umso mehr macht sich indes die Notwendigkeit und die Bedeutung der Urtheophanie geltend: des Pleromas der „Vierzehn Lichtwesenheiten“. Diese Wesenheiten sind in Wirklichkeit die tragenden Stützen der göttlichen Namen und Attribute, von denen die affirmative Theologie spricht. In all diesen Punkten kommt Qâzî Sa'îd Qommî in große Nähe zur Lehre vom *Absconditum* der ismaelitischen Gnosis und der Shaykhie-Schule (siehe dazu weiter unten, VI.Buch). Sein Kommentar eines von imamitischen Theosophen oft und intensiv meditierten Textes (Die Erzählung von der weißen Wolke) hebt dessen Tragweite als Einweihungsschrift hervor. Er ergreift dabei die Gelegenheit, seine persönliche Theorie von Zeit und Raum darzulegen. Diese Theorie gibt ihm die Möglichkeit, auf Ereignisse zu verweisen, die nicht im herkömmlichen Sinne historisch sind, aber auch nicht als Mythos gelten können. Auch von daher leisten unsere Philosophen der Schule von Ispahan einen „Beitrag“ zu sehr aktuellen Debatten.

Zusammenfassung des VI.Buches

Das VI.Buch ist der Shaykhie-Schule oder dem Shaykismus gewidmet (deren Zentrum heute in Kerman liegt, im Südwesten des Iran). Den Namen, hat sich diese Schule nicht selbst gegeben. Er stammt von Anderen als den Schülern des Shayhks AHMAD AHSÂ'I (1826). Ahmad Ahsâ'i wurde als der Shaykh schlechthin betrachtet, so sehr hat die Kraft seiner Persönlichkeit Schüler wie Gegnern beeindruckt. Dieser Schule haben wir einen Art Ehrenplatz eingeräumt und zwar aus folgenden Gründen: die Bedeutung der spirituellen Persönlichkeiten, die in ihr wirkten – die Fülle der Werke dieser Meister, von denen sehr viele nur als Manuskripte überliefert sind, und die sich alle dadurch auszeichnen, dass sie vom Willen durchdrungen sind, in Hinblick auf Theosophie und mystischer Gnosis die integrale Lehre der schiitischen Imame zu vertiefen und treu zu bewahren; - es war unvermeidlich das die Wiedergewinnung von Themen, die unter Schiiten in Vergessenheit geraten waren, in den Augen Missgünstiger oder Unwissender wie eine Erneuerung erschien; - daher die schmerzliche Geschichte des Shaykhie-Schule, eine Geschichte, in welcher der imamitische Schiismus gegen sich selber kämpfte. Nicht nur für den Iran, sondern auch für das gnostische Denken überhaupt war diese Episode ein dramatisches Ereignis. Sicher ist, dass die Meister der Shaykhie-Schule den Willen hatten, die esoterische Lehre der heiligen Imame – die Integralität der imamitischen Gnosis – als Ganze zu erhalten und zu vertiefen, und sich deshalb veranlasst sahen, gewisse Aspekte der Lehre herauszuarbeiten, die nur von jenen verstanden werden konnten, die geistige Fähigkeiten für Metaphysik und Theosophie mitbrachten. Sie bekamen es mit den Missgünstigen zu tun, die sie entweder gelesen hatten ohne sie zu verstehen, oder mit solchen, die sie weder gelesen noch verstanden hatten, und nicht zuletzt mit gewissen Anhängern oder Bewunderern, die nicht weniger bedrohlich waren, weil auch sie nichts verstanden hatten.

Es wird die Biographie von Shaykh Ahmad Ahsâ'i und seiner Nachfolger dargestellt, sowie ein Minimum an bibliographischer Angaben gegeben werden, schon um sich ein Bild von dem Umfang dieses Schrifttums machen zu können. Es ist behauptet worden, dass Shaykh Ahmad Ahsâ'i zwar ein zutiefst frommer „Gottesmann“ gewesen sei, dass er aber Fragen der Metaphysik und das philosophische Vokabular nicht wirklich verstanden habe. Die Ausführungen zu seiner Kosmologie und seiner Anthropogonie werden solche oberflächlichen und unbegründeten Urteile leicht widerlegen. Man hat vor allem jenen Aspekt der Lehre, der als „vierter Pfeiler“ bezeichnet wird, immer wieder diskutiert. Dieser Aspekt gehört zu denen, die am meisten Missverständnisse und Polemiken hervorgerufen haben, weil er zu denen gehört, die am allerschwierigsten zu verstehen sind. Und doch ist es so, dass er einen fundamentalen und traditionellen Aspekt der schiitischen Esoterik anzeigt, weil er, das *Inkognito* seiner Stützen während, die eschatologische Perspektive dieser Esoterik, und damit ihren Sinn und ihre Mission für die Zukunft rettet und behütet.

Zusammenfassung des VII.Buches

Das VII.Buch rekapituliert nun gerade die grundlegenden Gesichtspunkte dieser eschatologischen Perspektive, in deren Mittelpunkt die Person des XII.Imams steht, der „Imam, der den Sinnen verborgen, den Herzen der Gläubigen aber gegenwärtig ist“, jene faszinierende Gestalt, die alle Qualitäten eines Urbildes besitzt – eines Urbildes das die unterschwelligsten Potenzen schiitischen Bewusstseins beherrscht, und zwar so sehr beherrscht, dass die imminente Anwesenheit des *Verborgenen* diesem Bewusstsein zur Erscheinung wird. Seit mehr als zehn Jahrhunderten *ist* die

Hagiographie des XII.Imams und seiner Epiphanien selber die eigentliche Historie des schiitischen Bewusstseins, oder besser, ihre *Hierohistorie*. Denn alle mit ihr verbundenen Ereignisse vollziehen sich auf der Ebene visionärer Ereignisse, die zwar nicht der Geschichte im herkömmlichen Sinn angehören, aber noch viel weniger bloßer *Mythos* sind. Diese Hagiographie beginnt mit der Geburt des XII.Imams. Die Episode der mystischen Verlobung seiner Mutter, der byzantinischen Prinzessin Narkes, mit dem XI.Imam zeigt die besondere Aufmerksamkeit, die der Schiismus dem Christentum entgegenbringt. Nirgendwo sonst innerhalb des Islams ist Ähnliches zu verbuchen. Die Episode kündigt die Vorahnung eines „esoterischen Ökumenismus“ an.

Mit dem XII. Imam vollendet sich das „Pleroma der Zwölf Imame“ (zählt man den Propheten hinzu, so ist der XII. Imam der dreizehnte unter den Vierzehn Makellosen). Er ist, als Siegel des Zyklus spiritueller Initiation, der den Zyklus der Prophetie ablöst, zugleich in der Vergangenheit und in der Zukunft gegenwärtig. So ist er auch das Siegel der prophetischen Philosophie und Historiosophie des Schiismus. Die gegenwärtige Zeit seiner „Verbergung“ (*ghaybat*) ist eine Zeit „zwischen den Zeiten“, die bis zur Parusie andauern wird, mit der unser *Aiôn* abschließt. Diese Verbergung ist das Unterpfand wider jedwede Sozialisierung und Materialisierung spiritueller Belange.

Die Person und die Rolle des XII.Imams stehen in auffälliger Korrespondenz zur Idee des endzeitlichen Retters oder Verklärs (des *Saoshyant*) des zoroastrischen Irans. Es ist gelegentlich geäußert worden, das sich die Ethik des Zoroastrismus in einer Art Ritterorden zum Ausdruck gebracht hat. So hat sich auch um die Person des XII.Imams die Idee eines geistlichen Rittertums entwickelt, die einerseits einen Zusammenhang zwischen dem Ethos des alten Iran und dem Ethos des schiitischen Irans herstellt, und die andererseits zwischen diesem iranischen Rittertum und dem Rittertum des Abendlands eine Verbindung schafft, deren Idee bei uns im XII.Jahrhundert in die Öffentlichkeit trat. Wie bestimmte schiitische Denker (z.B. einer der Schüler Mîr Dâmâds) namentlich den XII.Imam mit dem Auferwecker der Zoroastrianer identifiziert haben, so hat eine schiitische Tradition den XII.Imam mit dem Parakleten identifiziert, der im Johannesevangelium angekündigt wird. Diese Fakten beherrschen dieses ganze VII.Buch. Der Phänomenologe hat sich darin bemüht, die latenten Implikationen solcher Fakten herauszuarbeiten.

Einige Texte, die hier zum ersten Mal übersetzt sind, zeigen, wie dieses spirituelle Rittertum (persisch: *javânmardî*, arabisch *fotowwat*) im schiitischen Bewusstsein bedacht worden ist. Die Idee eines solchen Rittertums ist eng verbunden mit der Idee des Zyklus der Prophetie und dem Begriff der „Gottesfreunde“, d.h. mit der *walâyat*, die der esoterische Innenaspekt der Prophetie ist. Daher führen unsere Autoren sie zurück auf Seth, dem Sohn und „Imam“ Adams, bei dem sie mit der Idee des Sufismus selbst (*tasawwof*) zusammenfällt. Es war Abraham, der als Vater der Ritter des Glaubens auf Bitten seiner Anhänger hin die Initiative ergriff, *fotowwat* und *tasawwof* zu trennen, mit der Folge, dass die *fotowwat* sich in der Idee des *compagnonnage* (handwerkliche Bünde) fortsetzte, so dass jedes Handwerk zum Ritterdienst wurde.

Es gibt Homonymien, die man auf den ersten Blick kaum wichtig nehmen würde. In ihrer Funktion als Urbilder offenbaren sie aber, wie sehr sie mit Sinn und Bedeutung erfüllt sind, ganz unabhängig von jeglicher historischen Ableitung. Das ist der Fall mit der Grünen Insel, dem Pleroma der Zwölf, der Verbergung des „Dreizehnten“, dessen Bild und Struktur sich eben bei den „Gottesfreunden“ des XIV.Jahrhunderts - Johanniterritter der Grünen Insel (Grüner Wörth) zu Straßburg – kundtut, ebenso wie bei den zwölf (bzw. dreizehn) Rittern eines berühmten Gedichtfragments von Goethe („Die Geheimnisse“). Wir haben es mit der erstaunlichen

Wiederkehr der Bezeichnung „Gottesfreunde“ zu tun. Diese Bezeichnung bezieht sich auf Männer, die ein Ideal und einen spirituellen Stand anempfehlen: weder das Prinzip des Klerus noch das Prinzip des Laientums, sondern eben das Ideal und den Stand eines spirituellen Rittertums. Und genau dies war auch das Ideal, das Wolfram von Eschenbach im XII. Jahrhundert befürwortete, zusammen mit der kraftvollen Hinweis auf ein vereintes Rittertums des Abend- und des Morgenlands, also der Christenheit und des Islams. Bereits im II. Buch wurden die Konvergenzen zwischen der Gralssuche Parsifals und der iranischen Epik herausgearbeitet, zwischen prophetischer Philosophie und mystischer Epik. Aus diesem Grunde stellt sich hier erneut die Frage: Wie steht es dann mit dem Philosophen? Weil unsere Denker die gemeinsame Berufung des Philosophen und des Propheten vertreten, und weil sie die Mission der Propheten als Mission eines spirituellen Rittertums konzipiert haben, deshalb ist für sie auch der Dienst des Philosophen eine solche Berufung und Aufgabe: ein Gottesdienst, wie ihn ihrerseits einige jüdische Kabbalisten vorzüglich formuliert haben. Und so gibt es denn eine spirituelle Ritterschaft, die sich allenthalben im Gesichtskreis des „Phänomens des Heiligen Buches“ erhebt, eine abrahamitische Ritterschaft, weil Abraham deren Vater ist, und weil sie die Stütze der *walâyat* ist, d.h. des esoterischen Innenaspekts der drei Zweige der abrahamitischen Tradition. Der XII. Imam ist das Siegel der „Gottesfreunde“ und das Siegel des spirituellen Rittertums. Die schiitische Tradition hat ihn mit dem johanneischen Parakleten identifiziert. Hier lehren die imamitischen Theosophen eine historiosophische Periodisierung, die derjenigen entspricht, die im XII. Jahrhundert durch Joachim von Floris verkündet worden ist. Joachims Lehre übte auf die abendländische Philosophie durch Jahrhunderte einen bedeutenden Einfluss aus. Hüben und drüben ist diese Periodisierung weit mehr auf die Intuition einer existentiellen Zeit als auf eine chronologische Zeit gegründet, denn in der objektiven Zeit der Geschichte koexistieren diese Perioden faktisch. Aber hüben und drüben gehören diejenigen, die eine gemeinsame Berufung der Schar spirituellen Rittertums zugesellt, je schon zum Reich des Geistes, des Parakleten, der *walâyat* des XII. Imams. Hüben und drüben wird nicht die Offenbarung eines neuen heiligen Buches erwartet, aber die spirituelle Erkenntnis (*intelligentia spiritualis, ta'wîl*) all dessen, was vorangegangen ist; eine Erkenntnis, deren Organ die „Gottesfreunde“ oder *Viri spirituales* sind, und die von allen Zwängen und allen Höllen befreit.

Wir stehen damit vor dem zentralen Problem das sich schon im I. Buch gezeigt hat: das Phänomen der allgemein gewordenen Laizisierung des Abendlands. Das Reich des Parakleten, das war ursprünglich die Kirche des Johannes, welche die Kirche des Petrus ablöst. Dann wurde das Reich des Parakleten laiziert, in einen sozialen Messianismus umgewandelt. Es ist bereits auf die Schwierigkeit aufmerksam gemacht worden, die Termini „Laizisierung“, „Säkularisierung“ usw. ins Persische oder Arabische zu übersetzen, denn dieser Wortschatz setzt das Phänomen Kirche voraus, das es im Islam nicht gibt. Unsere soziopolitischen Ideologien sind in Wirklichkeit laizierte Theologien. Und so haben sie auch keineswegs das Entstehen einer johanneischen Kirche bewirkt, sondern das Phänomen eines post-ekklesialen, nachkirchlichen Petrinismus als Fortsetzung des Phänomens Kirche, deren Hauptzüge sie in laizierter Form konserviert haben. Wie aber steht es dann mit dem Einschlag dieser Ideologien in traditionellen Kulturkreisen, wo die theologischen Vorbedingungen fehlen, von denen sie selbst bestimmt sind? Metaphysiker wie Soziologen werden sich dieser Frage zu stellen haben.