

Henry Corbins schöpferische Annäherung an die schiitische Tradition

Felix Herkert¹

Einleitung

Wie immer man zu den Werken Henry Corbins (1903-1978) stehen mag – dass es sich bei dem Franzosen um einen der großen Pioniere in der Erschließung der spirituellen Tradition Irans handelt, wird kaum jemand bezweifeln; auch nicht, dass Corbin maßgebliche Impulse für eine Verschiebung des Fokus innerhalb der akademischen Disziplin „Islamwissenschaft“ geliefert hat. In jedem Fall markiert sein Werk einen Bruch mit der traditionell eher sunna-zentrischen Sicht auf den Islam an westlichen Universitäten. Man braucht nur einen Blick in seine *Histoire de la philosophie islamique* (1964) zu werfen, um zu bemerken, welche zentrale Rolle der Schia in der Gesamtstruktur des Buchs – und d. h. in Corbins Gesamtinterpretation des Islam – zukommt. Das Werk bietet, wie verschiedentlich bemerkt wurde, eine durchaus „revolutionäre Lesart der Geschichte des islamischen Denkens“.² Als primären Ausgangspunkt des philosophischen Denkens im Islam präsentiert Corbin das „Phänomen des Heiligen Buches“. Derart verstandene Philosophie bleibt in erster Linie ein Ringen um den inneren Sinn der Offenbarung, wobei die Schia – mit ihrer Imamologie – als eigentliche Hüterin islamischer Spiritualität erscheint.

1. Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i. Br., E-Mail: felixherkert@aol.com.

2. Z. Elmarsafy, *Esoteric Islam in Modern French Thought*. Massignon, Corbin, Jambet, Bloomsbury 2021, 9.

Worum es Corbin in seiner *Histoire* im Grunde geht, ist, die Geburt der islamischen Philosophie aus dem Geiste der Schia aufzuzeigen.

Forschungsgeschichtlich betrachtet, sind manche Einseitigkeiten in Corbins Präsentation der islamischen Geistesgeschichte zweifellos vor dem Hintergrund seiner Frontstellung gegen gewisse, die Islamwissenschaft über lange Zeit beherrschende Topoi, zu betrachten. Dies betrifft nicht nur jene häufig bemühte, auf Ernest Renan (1852) zurückgehende These, die Entwicklung der islamischen Philosophie sei mit dem Tode Averroes' gewissermaßen an ihr Ende gelangt³ – während, wie Corbin nicht müde wurde zu betonen, doch gerade in Iran eine sehr lebendige philosophische Tradition bis ins 20. Jahrhundert hinein bestand.⁴ Es betrifft auch die Gewichtung schiitischer Koranexegese innerhalb des Gesamtpanoramas islamischer Koranexegesen. Konnte Ignaz Goldziher in seinem Klassiker *Die Richtungen der islamischen Koranlegung* (1920) die Schia noch recht knapp im Kapitel zu den sogenannten „Sektiererischen Koranlegungen“ abhandeln,⁵ lässt Corbin – wie erwähnt – in seiner *Histoire de la philosophie islamique* die islamische Philosophie und Mystik als solche aus gewissen Problemen schiitischer Koranexegese entspringen. Die Differenz in Perspektive und Gewichtung des Phänomens könnte größer kaum sein.

Grundsätzlich hat Corbins Werk freilich vor allem dazu beigetragen, „Wege zu einem inneren Islam“⁶ freizulegen und ein verstärktes Interesse

3. Vgl. E. Renan, *Averroès et l'Averroïsme. Essai historique*, Paris 21861, 2.

4. Dabei markiert Averroes' Denken auch für Corbin eine Art Zäsur, jedoch hauptsächlich für die westliche (islamische und christliche) Welt: Habe sich dort nämlich schon im Mittelalter Averroes gegen Avicenna durchgesetzt, sei in Iran die avicennische Metaphysik und Kosmologie bewahrt und vertieft worden. Dies ist für Corbin von entscheidender Bedeutung, insofern Avicennas neuplatonisch inspirierte Lehre, die eine bruchlose Kontinuität zwischen menschlichen und engelhaften bzw. göttlichen Intellekten postuliere, als Grundlage einer „prophetischen“ Philosophie bzw. Esoterik dienen konnte, während Averroes' Aristotelismus hierfür keinen Raum lasse (vgl. H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris 1979, S. 56ff.; *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris 2006, S. 30ff.). So „können die Namen Avicenna und Averroes als Symbole für die geistigen Schicksale aufgefasst werden, die Orient und Okzident beschieden sein sollten“ (H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1964, S. 342f.).

5. Vgl. I. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranlegung*, Leiden 1920, S. 263ff.

6. Vgl. P. Laude, *Pathways to an Inner Islam*. Massignon, Corbin, Guénon, and Schuon, Albany 2010.

an dessen esoterischen Dimensionen im Westen zu wecken. Dabei reiht dieses Werk sich nur schwer in die im modernen geisteswissenschaftlichen Betrieb vorherrschenden Schubladen ein. Im Grunde war Corbin bereits zu Lebzeiten ein Außenseiter seines Faches. Er war, wie Janos Darvas es einmal treffend ausgedrückt hat, „den Theologen zu philosophisch, den Philosophen zu orientalistisch, den Orientalisten zu sehr weltanschaulich und den Historikern zu mystisch“.⁷ Was auch daran liegen mag, dass Corbins Gesamtwerk weit mehr sein will als ein bloßer Beitrag zur akademischen Islamwissenschaft, mehr auch als ein bloßes Korrektiv gegenüber gewissen Forschungstendenzen (z. B. dem Sunna-Zentrismus). Es ging ihm nie darum, das Gesamtphänomen „Islam“ (oder auch nur: „schiitischer Islam“), zumal mit all seinen sozialen und politischen Implikationen, systematisch und umfassend zu untersuchen. Sein Augenmerk lag fast ausschließlich auf dessen spiritueller Dimension, verkörpert in einer Reihe paradigmatischer Gestalten (Ibn ‘Arabī, Sohrawardī, Ḥaydar Āmolī, Mollā Ṣadrā, etc.).

Man wird Corbins Schriften letztlich nur gerecht, wenn man sie als eigenständige, dabei genuin philosophische Antwort auf gewisse Probleme seiner Zeit versteht. Seine Beschäftigung mit philosophischen, theologischen und mystischen Texten ging weit über das gewöhnliche Maß eines bloß „akademischen Engagements“ hinaus, war stets von einem existentiellen Interesse am „Material“, von einer Suche nach Wahrheit getragen. Trotzdem – oder vielleicht: gerade deshalb – stellt sich die Frage, was uns die schiitische Tradition in der heutigen Welt sein kann (und mit *uns* meine ich sowohl der schiitischen Religion angehörige Muslime als auch jeden an religiösen und philosophischen Grundfragen Interessierten gleich welcher Provenienz), anhand kaum eines Werkes mit solcher Schärfe wie im Falle Corbins. Denn er erblickte in der schiitischen Überlieferung einen Wissensschatz von allgemeinem menschlichem Interesse, war der unverbrüchlichen Überzeugung, dass ihr „eine Botschaft für die gegenwärtige Menschheit“ zukomme, die „aktualisiert“ werden müsse (EII 1, X).⁸

7. J. Darvas, „Brückenbauer zwischen Ost und West – Henry Corbin: Ein biographisch-philosophisches Porträt“, in: H. T. Hakl (Hg.), *Octagon*, Bd. 1, Gaggenau 2015, S. 252-262, hier: 253.

8. Corbins vierbändiges Hauptwerk *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques*, Paris 1971-73, wird im Folgenden stets unter der Sigle EII + Bandnummer zitiert.

Im vorliegenden Beitrag wird es um einige Aspekte von Corbins Beschäftigung mit der Schia sowie um die Art und Weise besagten „Aktualisierungsversuchs“ gehen. Dies soll anhand von vier Themenkomplexen erfolgen. Zunächst ist (1) Corbins allgemeines Grundanliegen zu skizzieren; dann soll (2) auf seine phänomenologisch-hermeneutische Methode eingegangen werden. Hieran anknüpfend soll (3) Corbins schöpferisches Verständnis von Tradition ausgeleuchtet sowie (4) jene Typologie schiitischer Spiritualität, die sich aus seinen Werken rekonstruieren lässt, dargestellt werden. Denn erst vor diesem Hintergrund kann man die Frage beantworten, was Corbin in der Schia sah bzw. warum ihn die schiitische Religiosität in solch außergewöhnlichem Maße anzog.

1. Corbins Grundanliegen

Corbins Schaffen reagiert auf eine spezifische geschichtsphilosophische Situation, die durch jenen umfassenden Traditionsverlust gekennzeichnet ist, der im Westen von vielen als „spirituelle Krise“ wahrgenommen und häufig mit Begriffen wie „Säkularismus“, „Agnostizismus“, „Verwissenschaftlichung des Geistes“, „Entzauberung der Welt“, „Nihilismus“ oder auch „Tod Gottes“ assoziiert wurde. Hiermit ist eine Entwicklung bezeichnet, in deren Verlauf die Wahrheits- und Autoritätsansprüche aller religiösen Überlieferungen einer umfassenden Kritik unterzogen wurden. Dieser Vorgang wird – wie besonders eindrucksvoll von Martin Heidegger nachgezeichnet – zwar nur aus der Binnenlogik des abendländischen Denkens heraus verständlich, betraf (und betrifft immer noch) in zunehmendem Maße allerdings den gesamten Globus. Vor diesem Hintergrund lässt sich Corbins Grundanliegen als Versuch charakterisieren, die den abrahamitischen Traditionen zugrunde liegende „religiöse Substanz“ (*res religiosa*) gegen sämtliche reduktionistische Tendenzen (d. h. Historisierungs-, Sozialisierungs- und Politisierungstendenzen) zu bewahren (bzw. allererst wiederzugewinnen).

Im einleitenden Teil seiner Monographie über Ibn ‘Arabī äußert Corbin die Hoffnung auf das „Aufkommen eines integralen Humanismus“, der es ermöge, „den Horizont unserer klassischen Lehrpläne zu übersteigen“.⁹ Seine eigene Forschung sah er zweifellos als Beitrag zu seinem solchen

9. H. Corbin, *L'Imagination créatrice*, S. 57.

integralen Humanismus. Dieses Grundanliegen – der Glaube an eine kulturelle Mission der Religionswissenschaft –, wurde übrigens von einer Vielzahl von Religionswissenschaftlern im 20. Jahrhundert geteilt.¹⁰ In ihm spricht sich nicht zuletzt das Bewusstsein aus, dass der klassisch-humanistische Bildungshorizont durch die Erschließung außereuropäischer religiöser (und vor allem: esoterischer) Quellen in Frage gestellt wurde bzw. gleichsam zu eng geworden sei;¹¹ dass mithin auch der „spirituellen Krise“ des Westens nur durch positive Integration dieser Quellen sinnvoll zu begegnen sei. Die klassisch-humanistische Bestimmung der *humanitas*, die sich vor allem auf das griechische Erbe stützt, wäre – so die Implikationen von Corbins Projekt – um jene „Summe menschlicher Erfahrungen“¹² zu ergänzen, die in die mystischen Texte diverser Traditionen eingegangen sei. Denn gerade derartige Texte zeugen für Corbin von den höchsten Möglichkeiten des Menschseins, sind damit wegweisend für die Freilegung gewisser Tiefenschichten des menschlichen Wesens, die im Rahmen der Säkularisierung verschüttet wurden.

Im weiteren Sinne impliziert ein solches Projekt eine umfassende Rückbesinnung auf die Sinnstruktur vormoderner (und d. h. Religions-basierter) Traditionen und die ihnen entsprechenden Formen des Wissens, mithin einen Rückgang auf gewisse Fundamente traditioneller Weltauffassungen. Bei Corbin beinhaltet dies u.a. eine Rehabilitierung des Begriffs der Offenbarung (vor allem in seinen esoterischen Dimensionen), eine Rehabilitierung traditioneller Metaphysik sowie heute vermeintlich diskreditierter Wissenschaften wie etwa Alchemie, Kosmologie oder Astrologie. Corbins bevorzugte Gesprächspartner in besagtem Unterfangen sind islamische Mystiker, vor allem iranischer Herkunft. Dass gerade in der geschichtlichen Lage des 20. Jahrhunderts eine bloß äußerliche Beschwörung von „Glaube“ und „religiösem Gesetz“ – sprich: jener Mittel, die dem exoterischen Monotheismus zu Gebote stehen – nicht mehr genügen werden, um den Wahrheits- und Autoritätsanspruch religiöser

10. Vor allem freilich von jenen, die sich – wie Corbin – im Umfeld des Eranos-Kreises bewegten. Vgl. H. T. Hakl, *Eranos. Nabel der Welt. Glied der goldenen Kette. Die alternative Geistesgeschichte*, Gaggenau 2015.

11. Vgl. zu dieser Grundproblematik: F. Herkert, „‘Third Humanism’ vs. ‘Traditionalism’? – The Correspondence between Werner W. Jaeger and Ananda K. Coomaraswamy“, in: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 86/1 (2020), S. 328-343.

12. H. Corbin, *L'Imagination créatrice*, S. 57.

Überlieferungen auch künftig zu bewahren, hiervon war Corbin überzeugt. Seine Ansicht über die Zukunftsträchtigkeit von Religion im Allgemeinen und der Zukunft des Islam im Besonderen, ließe sich – in Anlehnung an einen Buchtitel von Éric Geoffroy¹³ – auf die Formel bringen: „Die Religion wird spirituell sein oder überhaupt nicht mehr sein.“ Legt man die in der Schia verschiedentlich formulierte Dreiteilung legitimer Erkenntnismittel, d. h. die Unterscheidung zwischen rationalem Vernunftgebrauch (*'aql*), autoritativem Bezug auf die religiöse Tradition (*naql*) sowie esoterischem Weg (*kašf*), welche letzterer spirituelle Praktiken, einschließlich einer esoterischen Koran-Hermeneutik (*ta'wīl*), beinhaltet, zugrunde,¹⁴ so war Corbin vor allem an letzterem, dem esoterischen Weg – bzw. den mit ihm verknüpften Formen des Wissens – interessiert. In diesem Weg erblickte er den eigentlichen Garanten dafür, die Botschaft der Offenbarung lebendig zu halten und die Sinnhaftigkeit der holistischen Weltauffassung traditioneller Metaphysik auch heute noch plausibilisieren zu können.¹⁵

Nun ist gerade dieser Weg mit Erkenntnisweisen verknüpft, die in der modernen Philosophie vernachlässigt wurden: zuvörderst mit jenem Erkenntnisorgan, das von Corbin als *aktive Imagination* (*ḥayāl, taḥayyol*) bezeichnet und dem ein genuin „noetischer Wert“ – eine Erkenntnisweise *sui generis* – zugesprochen wird. Diesem Erkenntnisorgan entspreche, so Corbin, bei den islamischen Mystikern eine eigene ontologische Sphäre, für die er den Terminus *mundus imaginalis* (*'ālam al-miṭāl*) geprägt hat.¹⁶ Diese

13. Vgl. É. Geoffroy, *L'Islam sera spirituel ou ne sera pas plus*, Paris 2009. Der Verfasser nimmt dort verschiedentlich positiv auf Corbin Bezug.

14. Vgl. S. H. Amuli, *Épître Sur la Quintessence de la Connaissance de l'Être*, übers. u. komm. v. M. Moustafa, Paris 2017, § 5; W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany 1989, S. 159-170. Zur entsprechenden Dreiteilung bei Mollā Šadrā vgl. Z. Moris, *Revelation, Intellectual Intuition and Reason in the Philosophy of Mulla Sadra: An Analysis of the al-Hikmah al-'Arshiyya*, London/New York 2003. Vgl. ferner die Erläuterung der besagten drei Wege bei A. S. M. H. Tabatabai, *Shi'a*, Qom 1971, S. 89-120.

15. In Anlehnung an Ḥaydar Āmolī bezeichnet Corbin *'aql* und *naql* als „von außen erlangtes Wissen“ (*'ulūm al-kašbiyya*) bzw. „exoterisches Wissen“ (*'ilm al-zāhir*), *kašf* hingegen als „inneres Wissen“ (*'ulūm al-irḡiyya*) bzw. „esoterisches Wissen“ (*'ilm al-bātin*). Vgl. H. Corbin, „Actualité de la philosophie traditionnelle en Iran“, in: *Acta Iranica* I (1968), 1-11; *EII* 3, S. 170-172.

16. Vgl. H. Corbin, *Swedenborg and Esoteric Islam*, West Chester 1995, S. 9: „Es gibt eine Zwischenwelt, die von unseren Autoren als *'alam al-miṭhal*, als Welt der Bilder, als *mundus imaginalis* bezeichnet wird: eine Welt, die ontologisch ebenso real ist wie die

zwischen intelligibler und sinnlicher Welt vermittelnde Zwischensphäre seider eigentliche Ort religiöser Erfahrung, d. h. von Theophanien, Visionen, eschatologischen Begebenheiten, etc. Tatsächlich hat kaum jemand die Wichtigkeit der Imagination zur Erklärung religiöser Erfahrung – und damit im weiteren Sinne: die kulturtragende bzw. kulturschöpferische Funktion der Imagination – so stark betont wie Corbin. Ich werde – wenngleich eher am Rande – noch auf manche Implikationen dieser Auffassung zu sprechen kommen.

2. Corbins Methode: Phänomenologie und schöpferische Hermeneutik

Corbins Zugang zur schiitischen Tradition war ein genuin philosophischer, wobei philosophisch hier im traditionellen Wortverstand zu nehmen ist, der nicht auf rationalen Vernunftgebrauch beschränkt ist, sondern mystische Erfahrungen und das Streben nach spiritueller Verwirklichung miteinschließt. Corbin selbst meinte, dass einerseits

eine philosophische Forschung, die nicht zu einer persönlichen spirituellen Verwirklichung führt, eine leere Zeitverschwendung sei, und dass [andererseits] die Erforschung einer mystischen Erfahrung ohne eine vorgängige und ernsthafte philosophische Ausbildung stets Gefahr läuft, sich in Absurditäten, Illusionen und Abwegen zu verlieren.¹⁷

In der schiitischen Philosophie bzw. Mystikerblicke er eine gelungene Synthese dieser Elemente (vgl. *EII* 1, X); desgleichen zielt sein eigenes Werk auf solche Synthese. Corbin selbst hat sich bekanntlich gerneschlicht als „Phänomenologen“ bezeichnet. Dies meint bei ihm weniger die Zugehörigkeit zu einer spezifischen Schule, als vielmehr eine Grundvertrautheit mit verschiedenen Strömungen der philosophischen Phänomenologie (etwa Husserl oder Heidegger)¹⁸ sowie der

Welt der Sinne und die des Intellekts. Diese Welt erfordert eine eigene Wahrnehmungsfähigkeit, nämlich die Einbildungskraft, eine Fähigkeit mit einer kognitiven Funktion, einem noetischen Wert, der ebenso real ist wie der der Sinneswahrnehmung oder der intellektuellen Intuition.“ Dazu ausführlich: A. Shariat, „Henry Corbin and the Imaginal: A Look at the Concept and Function of the Creative Imagination in Iranian Philosophy“, in: *Diogenes* 39 (1991), S. 83-114.

17 H. Corbin, „Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique“, in: *Henry Corbin (Edition de l'Herne)*, hrsg. v. Ch. Jambet, Paris 1981, S. 38-56, hier: S. 53.

18. Corbins Verhältnis zu Heidegger wird ausführlich beleuchtet bei F. Herkert, „Heidegger und Corbin – Ansätze zu einer Verhältnisbestimmung“, in: *Heidegger Studies* 36 (2020), S. 215-252.

Religionsphänomenologie seiner Zeit (etwa Otto, Van der Leeuw, Eliade). Phänomenologie fungiert bei ihm grundsätzlich als Bezeichnung für einen *nicht-reduktionistischen* Ansatz des Studiums von Religionen.¹⁹ Sie wendet sich vor allem gegen sämtliche Versuche, das Phänomen Religion in Soziologie oder Geschichte auflösen zu wollen. „Es geht darum, das religiöse *Faktum* zu finden, indem man sich den religiösen *Gegenstand* so zeigen lässt, wie er sich denjenigen zeigt, denen er sich zeigt“ (EII 1, XXVII f.). Das *religiöse Faktum* soll mithin vom erlebenden *religiösen Subjekt* her gedacht werden. Es handelt sich für Corbin dabei um ein *Urphänomen*, eine „ursprüngliche Gegebenheit“, welche sich niemals durch etwas anderes erklären lasse (vgl. EII 1, 9f.). Die moderne Trennung von physischen und spirituellen Tatsachen – oder genauer: die Leugnung letzterer – hielt er phänomenologisch betrachtet für unstatthaft. Mit Blick auf Sohrawardī bemerkt er:

[Sohrawardī] stellt fest, dass die peripatetischen Philosophen, wenn es um die Astronomie geht, den Beobachtungen eines Ptolemäus ebenso vertrauen wie denen der Chaldäischen Astronomen. Nun beanspruchten dieselben Weisen aus Chaldäa, wie auch die Weisen des alten Griechenland, eine eigene Sicht auch auf die geistigen Dinge. Warum sollten wir uns auf ihre Erfahrung verlassen, wenn es um Beobachtungen der physischen Welt geht, und ihre Erfahrung zurückweisen, wenn es um die geistige Welt geht?²⁰

Die religiösen Zeugnisse der Mystiker, deren Studium der Franzose so viel Zeit gewidmet hat, künden i.d.R. von solchen „Erfahrungen der geistigen Welt“ (wenn man so will: spirituellen Tatsachen), die ernst zu nehmen seien und denen man sich phänomenologisch-hermeneutisch annähern könne. Einem wissenschaftlich-neutralen Zugang zu derartigen Zeugnissen stand Corbin zeitlebens ablehnend gegenüber. Seine hermeneutische Maxime hat er in einem Brief vom 25.04.1956 an seinen russischen Kollegen Vladimir Ivanow folgendermaßen beschrieben:

Meiner Ansicht nach muss der Philosoph sich den Ideenbestand seines Autors aneignen und auf ein Höchstmaß an Bedeutsamkeit bringen.

19. Vgl. R. Revello, *Ciò che appare nello specchio. Docetismo e metafisica dell'immagine* in Henry Corbin, Napoli-Salerno 2019, S. 42f.

20. H. Corbin, EII2, S. 113. Vgl. auch EII 1, S. 6: „Wenn wir hier von spirituellen Tatsachen sprechen, handelt es sich um wirkliche Tatsachen, deren Realität nicht die der äußeren historischen Tatsachen ist, weil die Wirklichkeit nicht an die äußere Chronologie gebunden ist.“

Henry Corbins schöpferische Annäherung an die schiitische Tradition

Ich habe [es geht im vorliegenden Fall um ein Werk von Nāṣir-e Ḥusrau] den Ismailismus in seiner Gesamtheit vor Augen und habe dessen Philosopheme kommentiert und ausgeweitet, als ob ich selbst ein Ismailit wäre. Dies ist nur möglich durch eine angeborene Sympathie [sympathie congénitale]. Ist diese Sympathie nicht vorhanden, so läuft der fehlgeleitete Philosoph im Gegenteil Gefahr, den Autor oder seine Schule auf die äußerste Platitude herabzudrücken.²¹

Dieser sympathetische Zugang, der auf das Zutage-fördern eines *höchstmöglichen Sinnpotentials* der interpretierten Texte zielt, ist nun immer auch ein kreativer Prozess. Den in der modernen Wissenschaft (und auch in den Geisteswissenschaften) vorherrschenden „Objektivitätsanspruch“, der darauf hinausläuft, eine Dissoziation zwischen Denken bzw. Forschen einerseits und Sein bzw. Handeln des Forschers andererseits zu postulieren, erachtete Corbin nicht nur für nicht wünschenswert;²² er erachtete ihn – jedenfalls im Falle der Geisteswissenschaften – für eine schlichte Unmöglichkeit, eine Verkennung ihres auf Verstehen abzielenden Verfahrensmodus.²³ So erinnert er daran, „dass *Hermeneutik* ein Verstehensmodus, *modus intelligendi*, in Abhängigkeit von einem bestimmten Seinsmodus, *modus essendi*, ist“ (EII 1, 212). Beide sind wechselseitig aufeinander bezogen. Verschiedenen Seinsweisen entsprechen verschiedene Verstehensweisen. Man kann nicht vom Dasein des Forschers bzw. Interpretieren

21. *Correspondance Corbin-Ivanow*, hrsg. v. S. Schmidtke, Paris 1999, S. 126. Vgl. auch H. Corbin, *L'Imagination créatrice*, S. 28: „Der einzige Weg, um ihn [Ibn 'Arabi] zu verstehen, besteht darin, für eine Zeit lang zu seinem Schüler zu werden“.

22. Vgl. H. Corbin, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Teheran/Paris 1977, S. 49: „Wenn die Gelehrten [clercs] Verrat begehen, bleibt jener Menschentyp übrig, der aus der entsakralisierten modernen Kultur hervorgegangen ist, der gemeinhin als ‚Intellektueller‘ bezeichnet wird und für den das Wort Spiritualität meist keine Bedeutung mehr hat, weil der Agnostiker den inneren Menschen in ihm zerstört hat. Das bedeutet, dass bei ihm eine Dissoziation zwischen Denken und Sein, zwischen Sein und Handeln besteht. Sohrawardi wollte genau diese Dissoziation verhindern, indem er seine Idee des vollkommenen Weisen verkündete, der philosophisches Wissen und spirituelle Erfahrung in sich vereinen muss.“

23. Wie wenig hermeneutisch fundiert Begriffe wie Objektivität, Exaktheit, etc. – und d. h. die Kriterien historisch-philologischen Arbeitens – eigentlich sind, ja dass eine unreflektiert auf derartige Kategorien rekurrierende Methode u. U. naiver und voraussetzungsreicher ist als jede vermeintlich „subjektiv“ verfahrenende Hermeneutik, habe ebenfalls Heidegger dargetan. Vgl. dazu B. Vedder, „Die Faktizität der Hermeneutik: Ein Vorschlag“, in: *Heidegger Studies* 12 (1996), S. 95-107, bes. 104 ff. Es wäre gewiss lohnenswert, Corbins Verfahrensweise einmal im Lichte von Heideggers diesbezüglichen Äußerungen genauer zu betrachten.

abstrahieren. Entsprechend hat Corbin das lateinische Wort *comprehendere* („verstehen“) von *comprehendere* abgeleitet: „Nehmen wir das lateinische Wort *comprehendere* in seiner hier beispielhaften Bedeutung: enthalten, einbeziehen. Eine Bedeutung zu verstehen heißt, sie selbst auf die eine oder andere Weise in die eigene Seinsweise einzubeziehen“ (EII 1, 138). Zurecht wurde folglich betont, „daß der Vorgang der Auslegung“ bei Corbin „primär keine abstrakte, rein gedankliche Operation meint, sondern zugleich eine Veränderung im Sein des Auslegenden. Diese Veränderung ist nicht zufällig, sondern wesentlich.“²⁴ Forschung wird hier zu einem Prozess der Selbsttransformation des Forschers, einer kreativen Verinnerlichung des überkommenen Materials.²⁵ Dieses Material soll damit zugleich aus seiner Vergangenheitlichkeit befreit werden, um „die Zukunft, die in der vermeintlich überholten Vergangenheit liegt, zu eröffnen und zum Erblühen zu bringen“.²⁶

3. Corbins schöpferisches Verständnis von Tradition

Mit dem zuvor Gesagten aufs Engste verknüpft ist Corbins schöpferisches Traditionsverständnis. Er betonte vielfach, dass die Bewahrung einer lebendigen Tradition stets auch die Notwendigkeit einer Re-creation bzw. Neuschöpfung impliziert. Der letzte Satz seiner *Histoire de la philosophie*

-
24. E. Meyer, „Tendenzen der Schiaforschung: Corbins Auffassung von der Schia“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, suppl. III/1 (1977), S. 551-558, hier: S. 554. Vgl. auch Ch. J. Adams, „The Hermeneutics of Henry Corbin“, in: *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. by R. C. Martin, Tucson 1985, S. 129-150; A. Berger, „Cultural Hermeneutics: The Concept of Imagination in the Phenomenological approaches of Henry Corbin and Mircea Eliade“, in: *The Journal of Religion* 66/2 (1986), S. 141-156.
25. Ebendies behauptete auch M. Eliade, *Die Sehnsucht nach dem Ursprung*, Frankfurt / M. 1989, S. 13, der von einer „inneren Wandlung des Forschers und, hoffentlich, des willigen Lesers“ spricht. „Was man die Phänomenologie und Geschichte der Religionen nennt, kann man unter jene sehr wenigen humanistischen Disziplinen rechnen, die zugleich propädeutische und spirituelle Techniken sind.“
26. H. Corbin, „De Heidegger à Sohrawardī“, in: *Henry Corbin (Edition de l'Herne)*, hrsg. v. Ch. Jambet, Paris 1981, S. 23-37, hier: S. 27. A. Berger, „Cultural Hermeneutics“, 141 f., zufolge stellt Corbins „Art und Weise, Texte zu lesen, eine vollständige Methodik dar, die es dem Interpreten ermöglicht, das Wesen aller anderen kreativen Erfahrungen zu erfassen und gleichzeitig neuen Schöpfungen Gestalt zu geben. Ein solcher Ansatz verbindet poetische und mystische Ekstase mit wissenschaftlicher Forschung und vereint zwei eng miteinander verbundene Bereiche: Religion und Literatur (d. h. Kreativität und die Methode, Kreativität durch Schöpfung zu verstehen).“

islamique lautet: „Eine Tradition ist nur dann lebendig bzw. überliefert nur dann etwas Lebendiges, wenn sie eine kontinuierliche *Neugeburt* ist.“²⁷ Die Geschichte iranischer Philosophie bzw. Spiritualität und deren Kontinuität vom altpersischen Zoroastrismus bis zur modernen Schia erscheint aus dieser Perspektive als Geschichte einer Tradition, die sich die Fähigkeit zu solchen Neugeburten stets erhalten hat. In seinem Vortrag „Actualité de la philosophie traditionnelle en Iran“ – 1967 an der Universität Teheran gehalten – ist Corbin auf die Frage, wie ein lebendiger Bezug zur eigenen Überlieferung aussehe, näher eingegangen. Das moderne Missverständnis des Begriffs „Tradition“, diesen bloß mit etwas „Vergangenem“ zu konnotieren, wird dort einer radikalen Kritik unterzogen. Tradition, wie Corbin sie versteht, ist wesentlich *Ereignis im Hier und Jetzt*, nämlich Aneignung der geistigen Überlieferung in der Gegenwart, genauer: in der Seele des Einzelnen. Diese Aktualisierung von Tradition ist freilich wiederum ein genuin hermeneutischer Akt, der im Sich-Aneignenden eine *Verwandlung* bzw. *Transformation* bewirken soll.

Tradition in diesem Sinne schließt Neuschöpfung nicht nur nicht aus, sondern ausdrücklich mit ein. Dies ist einer der Gründe für Corbins Faszination für Sohrawardi, den persischen „Meister der Erleuchtung“. In ihm, der sowohl Überlieferungsinhalte des vorislamischen Zoroastrismus als auch der griechischen Philosophen (insbesondere der platonischen Tradition) in den schiitischen Islam eingeführt hatte, erblickte Corbin gleichsam den Idealtypus einer „Vermittlerfigur“ zwischen den Traditionen.²⁸ In seinen eigenen Worten:

Dieses Werk ist die denkbar gelungenste Bezeugung der Identität von Tradition (Trans-mission) und Wiedergeburt. [...] Gerade die mystischen Erzählungen Suhrawardis ermöglichen uns, die

27. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1986, S. 499.

28. Vgl. die Selbstverortung Sohrawardis in § 4 von dessen Philosophie der Erleuchtung (Hikmat al-išrāq) sowie zum vorislamischen und griechischen Hintergrund Sohrawardis: H. Corbin, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardi*, Teheran 1946; EII 2; J. Walbridge, *The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks*, Albany 2000. Der Übergang von vorislamischer zu islamischer Tradition betrifft gewisse Inhalte von Sohrawardis Lichtmetaphysik nicht weniger als den literarischen Übergang vom heroischen zum mystischen Epos (wiederum eine Kontinuität stiftende Transformation von Überlieferung). Vgl. zu letzterem: H. Corbin, „De l'épopée héroïque à l'épopée mystique“, in: *Eranos-Jahrbuch XXXV* (1966), S. 177-239.

Gehaltlosigkeit der üblichen Entgegensetzung von *Tradition* und *Neuschöpfung* zu entlarven. Niemand war traditioneller als Suhrawardi, da es ihm gelang, die ‚östliche‘ (*ishraqi*) Tradition des islamischen Iran mit der ‚östlichen‘ Tradition des zoroastrischen Iran zu verbinden, als deren ‚Erbe‘ er sich fühlte. Zugleich ist allerdings wahr, dass kaum ein Denker kreativer als er sein könnte, da ohne ihn diese ‚östliche‘ Tradition überhaupt nicht mehr existierte; ihre Renaissance hätte niemals stattgefunden. Es muss ferner betont werden, dass *Tradition* eine stetige *Re-Kreation* und Neugeburt erfordert; andernfalls wäre sie nicht mehr als eine ‚De-Kreation‘ bzw. dasjenige, was wir weiter oben als Leichenzug bezeichnet hatten.²⁹

Hier zeigt sich, dass Corbins Identifikation mit Sohravardī mit nicht nur auf Gehalt und Struktur von dessen Lichtmetaphysik zu beziehen ist, sondern desgleichen auf Sohravardī's hermeneutische Verfahrensweise bzw. seinen Umgang mit Traditionsbeständen. Es ist gewiss kein Zufall, dass die Frage „Was ist Tradition?“ in besagtem Vortrag vor allem unter Bezugnahme auf den persischen Mystiker erörtert wird und diese Erörterung gewissermaßen unter dem Motto „Kontinuität durch Transformation“ steht. Und man wird bemerken, wie nahe dies Corbins eigenem Umgang mit dem spirituellen Erbe Irans kommt: Auch sein Gesamtwerk muss als schöpferische Anverwandlung, als *An-verwandlung*, dessen betrachtet werden, was dieser Tradition an Sinnpotential von allgemeinem menschlichem Interesse innewohnt. Die „Aktualität“ einer Schrift oder einer Lehre bemisst sich hiernach eben an der Fähigkeit des Interpreten, diese zu aktualisieren. Sie ist in genau dem Maße aktuell, wie der Interpret es versteht, sie für sich selbst (und ggf. für andere) zum Sprechen zu bringen.³⁰ In diesem Sinne könnte man sagen: Das Paradigma von Corbins eigener Hermeneutik ist bei Sohravardī präfiguriert – was auch heißt: Corbins Zugang zu den Quellen ist dem Geist dieser Quellen womöglich gemäßer bzw. näher als jede historisch-kritische oder rein philologische Rekonstruktion.³¹ In diesem

29. H. Corbin, „Actualité de la philosophie traditionnelle en Iran“, 4 u. 6.

30. Vgl. H. Corbin, *EII* 1, S. 33: „Für Leben oder Tod spiritueller Dinge sind wir verantwortlich. Sie werden nur durch unseren Verzicht auf die Metamorphosen, die ihre Erhaltung ‚in der Gegenwart‘ für uns mit sich bringen würde, ‚in die Vergangenheit‘ versetzt.“

31. Corbins schöpferischer Zugang zur persischen Tradition – die Verbindung von Gelehrsamkeit und einer stark existenziell motivierten Fragestellung – wärez. B. auch vergleichbar mit Alain Daniélous' Zugang zur indischen Tradition. Vgl. A. Navigante, „Alain Daniélou: User's Guide“, in: *FIND Transcultural Dialogues* 5 (Sept. 2020), S. 3-15, dessen auf Daniélou bezogene Ausführungen zum kreativen Umgang

Sinne hat man den Franzosen nicht zu Unrecht als „Sohravardī *redivivus*“³² bezeichnet.

4. Corbins Typologie schiitischer Spiritualität

In einem Gespräch mit Allāmah Ṭabāṭabā'ī bekannte Corbin 1959: „Nach meiner Ansicht spricht sich in den Religionen eine einzige Wahrheit aus, allerdings ist es allein die schiitische Schule, die in klarer und einleuchtender Weise erklärt, wie diese Wahrheit lebendig bleiben kann. Meines Erachtens hat die Schia den ewigen Charakter dieser beständig zwischen menschlicher und göttlicher Welt vermittelnden Wahrheit gut verkörpert.“³³ In der Tat steht – in systematischer Hinsicht – das *Problem der Vermittlung* im Zentrum von Corbins Denken, was insofern nicht verwunderlich ist, als die gelungene Vermittlung zwischen Gott und Mensch den Kern jeder lebendigen Religiosität ausmacht.

Typologisch betrachtet erblickte Corbin in der Schia eine Form von Spiritualität, die den persönlichen Bezug des Einzelnen zu Gott ins Zentrum stellt, und d. h. eine Form von Vermittlung, die individuell-vertikal orientiert ist, niemals aber über andere Menschen vermittelt erfolgen kann. Sein Interesse an den metaphysischen Implikationen der schiitischen Imamologie und Angelologie (Engellehre) war dieser Vermittlungsproblematik geschuldet (Imam und Engel sind archetypische Vermittlertypen). Nun setzt der Vorgang vertikaler Vermittlung eine grundsätzliche Kontinuität zwischen menschlicher und göttlicher Welt voraus (wie sie in den neuplatonisch inspirierten Ontologien der islamischen Mystiker besteht). Konkrete Beschreibungen dieses Vorgangs finden sich etwa im literarischen Genre der sogenannten „initiatischen Erzählung“, wie Corbin sie beispielsweise bei Avicenna und Sohravardī studiert hat.³⁴ Im

mit den Quellen in gewissem Grad auch für Corbin Gültigkeit hätten, obgleich dieser sehr viel stärker innerhalb des akademischen Milieus agiert und philologisch mit Sicherheit gewissenhafter gearbeitet hat als Daniélou.

32. R. Revello, *Ciò che appare nello specchio*, S. 75.

33. A. Tabataba'ī, *Islam sciita: dialoghi con Henry Corbin*. In *Appendice: Il Messaggio spirituale dell'Islam*, San Demetrio Corone 2014, S. 10.

34. Vgl. H. Corbin, „Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran (recherche angéologique)“, in: *Eranos-Jahrbuch XVII* (1949), S. 127-187; *Avicenne et le récit visionnaire*, 2 Bde., Teheran / Paris 1954; *Sohravardī, L'Archange empourpré*, übers. v. H. Corbin, Paris 1976. Vgl. auch D. Shayegan, *Henry Corbin. Topographie spirituelle de l'Islam iranien*, Paris 1990, S. 179 ff.

Zentrum solcher Erzählungen steht stets die Suche nach und Begegnung mit einer archetypisch-personalen, himmlischen Gestalt.³⁵ Die Begegnung mit dieser Gestalt – man mag sie als Engel, Heiligen Geist, *intellectus agens*, Vollkommene Natur, Himmlisches Selbst, Imam, Ḥaḍīr, *insān al-kāmil*, etc., bezeichnen – symbolisiert die Enthüllung einer Tiefendimension des menschlichen Wesens, wenn man so will: der transzendenten Verlängerung der menschlichen Individualität. Corbin zufolge ist „jedes menschliche Wesen auf die Suche seines unsichtbaren und persönlichen Führers hin orientiert“.³⁶ Ontologisch gründet diese Auffassung in einer komplexen Metaphysik der Göttlichen Namen und deren Entfaltung in einer Mannigfaltigkeit von Theophanien, welche wiederum eine Vielzahl von Verhältnissen zwischen göttlichen „Herren“ (*rabb*) und deren „Vasallen“ (*marbūb*) implizieren.³⁷ Jeder Kreatur (*marbūb*) entspricht ein spezifischer göttlicher Herr (*rabb*) als derjenige „Anblick“ Gottes (als *deus revelatus*), welcher einer Kreatur allein zugänglich ist. Hierauf ist der von Corbin so gerne zitierte *ḥadīṭ* zu beziehen: „Wer sich selbst kennt, kennt seinen Herrn“. In der Integration von *rabb* und *marbūb* realisieren sich die Göttlichen Namen in der Schöpfung, der *marbūb* fungiert als Erscheinungsort seines *rabb*. Corbin begreift dies als Vorgang einer *reziproken Vermittlung*, deren Pointe eben darin besteht, „dass die Form, in der ein Mystiker Gott erkennt, zugleich die Form ist, in der Gott ihn erkennt, weil sich Gott in dieser Form in ihm [dem Mystiker] zu sich selbst offenbart“.³⁸ Dieser Vermittlungsprozess sei das Vermögen der aktiven Imagination gekoppelt:

Die Grundidee der mystischen Theosophie von Ibn ‘Arabī und aller ihr verwandten Theosophien [wie jene der iranischen Mystiker] liegt

35. Vgl. H. Corbin, *L’Imagination créatrice*, S. 42. Vgl. *Avicenna and the Visionary Recital*, Princeton 1988, S. 20: „Sobald die Seele sich als Fremdling allein in der ihr vormals vertrauten Welt wiederfindet, erscheint ein *personales* Wesen am Horizont, ein Wesen, das sich der Seele *persönlich* kundgibt, da es *mit* der innersten Seelentiefe korrespondiert. In anderen Worten: Die Seele entdeckt, dass sie der irdische Widerpart eines anderen Wesens ist, mit dem sie eine dual strukturierte Ganzheit bildet. Die beiden Elemente dieser komplementären Verbindung [*dualitude*] könnten als Ego und Selbst, oder auch als transzendentes himmlisches Selbst und irdisches Selbst, bezeichnet werden, oder noch anders.“ Dazu ausführlich: A. Bonifacio, *La Trasfigurazione della terra. Henry Corbin e la dualitudine angelica*, Rom 2016.

36. H. Corbin, *L’Imagination créatrice*, S. 54.

37. Zu diesem Hintergrund ausführlich: H. Corbin, „Das Paradoxon des Monotheismus“, in: *Spektrum Iran* 1-2/2020, S. 5-71.

38. H. Corbin, *L’Imagination créatrice*, S. 83.

Henry Corbins schöpferische Annäherung an die schiitische Tradition

darin, dass die Schöpfung im Wesentlichen eine *Theophanie* (*tajallî*) darstellt. Als solche ist die Schöpfung ein Akt der göttlichen Imaginationskraft: Diese göttliche schöpferische Imagination ist ihrem Wesen nach theophanisch. Die aktive Einbildungskraft der Gnostiker ist ebenfalls eine theophanische Imagination; die Wesen, die sie ‚erschafft‘, existieren mit einer unabhängigen Existenz *sui generis* in der Zwischenwelt, die zu dieser Existenzweise gehört. Der Gott, den sie ‚erschafft‘, ist keineswegs ein unwirkliches Produkt unserer Phantasie, sondern ebenfalls eine Theophanie, denn die aktive Einbildungskraft des Menschen ist lediglich das Organ der absoluten theophanischen Einbildungskraft (*takhayyol motlaq*). Das Gebet ist eine Theophanie par excellence; als solche ist es ‚schöpferisch‘; aber der Gott, an den es sich richtet, weil es Ihn ‚erschafft‘, ist genau der Gott, der sich ihm in dieser Schöpfung offenbart, und die Schöpfung ist in diesem Augenblick eine jener Theophanien, deren wirkliches Subjekt die Gottheit ist, die Sich zu Sich Selbst offenbart.³⁹

Der Mensch ist hiernach primär Austragungsort eines kreativen, göttlichen Geschehens, in dem er als Mitwirker am Schöpfungsprozess fungieren und dergestalt die transzendente Verlängerung seiner Individualität integrieren soll. So fremd dem durchschnittlichen heutigen Leser diese Vorstellung erscheinen mag – sie bildet die Quintessenz jener *integralen Anthropologie*, die Corbin aus dem Studium der islamischen Mystik gewann; damit aber auch die Grundlage dessen, was eingangs als *integraler Humanismus* bezeichnet wurde.⁴⁰ Ziad Elmarsafy hat in seiner jüngst erschienenen Studie zu Corbin dessen Position treffend zusammengefasst, wenn er bemerkt,

dass der Ort der Gewissheit für Corbin notwendigerweise individuell (im Gegensatz zu kollektiv), innerlich (im Gegensatz zu sozial), persönlich (im Gegensatz zu institutionell) und spirituell (im

39. H. Corbin, *L'Imagination créatrice*, 196f. Vgl. auch S. 227 f.: „Unsere aktive Imagination ist ein Moment der göttlichen Imagination, die das Universum darstellt, welches selbst eine umfassende Theophanie ist. [...] Die Schöpfung erfolgt nicht ex nihilo, sondern ist eine Theophanie. Als solche ist sie Imagination. Die schöpferische Einbildungskraft ist eine theophanische Einbildungskraft, und der Schöpfer ist mit der imaginierenden Kreatur verbunden, denn jede schöpferische Einbildungskraft ist eine Theophanie, eine Wiederkehr der Schöpfung. Psychologie ist von Kosmologie nicht zu unterscheiden; die theophanische Imagination vereint beide zu einer Psycho-Kosmologie.“

40. Auch das im Spätwerk Corbins so präzise Ethos der „spirituellen Ritterschaft“ ergibt sich genau hieraus (vgl. „Juvénilité et chevalerie (Javânmardî) en Islam iranien“, in: *Eranos-Jahrbuch XL* (1970), S. 311-356; *EII4*, S. 390-460; dazu auch Z. Elmarsafy, *Esoteric Islam in Modern French Thought*, S. 86-92).

Gegensatz zu historisch und materiell) ist. Die Quelle der Wahrheit kann nicht von außen kommen: Sie kann nur eine persönlich und geistig erfasste bzw. verwirklichte Realität sein.⁴¹

Der Weg zu diesem Ort der Gewissheit ist – bezogen auf die drei oben genannten klassischen Erkenntnismittel –, was in der Mystik als *kašf* bezeichnet wird (und in der „initiatischen Erzählung“ bildhaft ausgedrückt ist). Diese rein verinnerlichte Haltung zur spirituellen Autorität sah Corbin schon insofern besonders klar in der Schia artikuliert, als im Zeitalter der „großen Verborgenheit“ (*ġaybat al-kubrā*) der Bezug zum Imam gleichsam per definitionem allein ein innerer, in der Seele eines jeden Gläubigen zu verwirklichender Bezug sein könne. Insofern die *res religiosa* in die Verborgenheit eingegangen, das Göttliche gewissermaßen nur *incognito* präsent sei, sei auch jegliche Sozialisierung und Materialisierung desselben verunmöglicht (vgl. *EII* 1, S. 21, 35f., 306). Der auf das „Siegel der Propheten“ folgende Zyklus der *velāyat* ist der Zyklus individuellvertikaler Vermittlung – eben hierin besteht die esoterische Rolle der Imame. In diesem Sinne steht ein jeder Gläubige unmittelbar zu Gott, oder besser gesagt: zu seinem göttlichen Herrn (resp. Imam, Engel, etc.), der ihm nur als „innerer Führer“ zugänglich sei – „den Sinnen unsichtbar, jedoch im Herzen präsent“ (*EII* 1, 91). Aus genuin schiitischer Perspektive bildet also die aus der „großen Verborgenheit“ sich ergebende Verinnerlichung der Imamologie die Grundlage für Corbins mystische Anthropologie.⁴² Dass er die reale Möglichkeit der Begegnung mit dem „inneren Führer“ mittels des Konzepts des *mundus imaginalis* zu begründen sucht – als jenem Ort, der „vom mysteriösen Propheten Khezr beherrscht wird“ bzw. wo „der verborgene Imam gegenwärtig lebt“⁴³ – bezeugt erneut die Wichtigkeit dieser ontologischen Zwischensphäre in Corbins Phänomenologie religiöser Erfahrung.⁴⁴

41. Z. Elmarsafy, *Esoteric Islam in Modern French Thought*, S. 59.

42. Vgl. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, 1964, S. 73.

43. H. Corbin, *Corps spirituel et terre céleste*, Paris 2005, S. 99; vgl. *Histoire de la philosophie islamique*, 1964, S. 104f.

44. Auch die schiitische Eschatologie trägt in Corbins Deutung stark verinnerlichte Züge, insofern die Rückkehr des verborgenen Imam – esoterisch gedeutet – sich nicht eines Tages als äußeres Ereignis, sondern im Inneren der Gläubigen selbst vollziehe (vgl. *Histoire de la philosophie islamique*, 1964, S. 105).

Ausdem Gesagten ergibt sich ferner Corbins Kritik an jeglicher Institutionalisierung von Esoterik, z. B. in Sufiorden. Bereits dort sah er eine Tendenz zur „Verweltlichung“ bzw. „Inkarnation“ des Spirituellen, dessen Verfestigung in innerweltlichen Machtstrukturen, am Werk. Die Institutionalisierung des Sufismus zu bestimmten Orden basieren nämlich auf der Vorstellung der irdischen Repräsentierbarkeit von spiritueller Autorität; dabei habe, so Corbin, der Scheich als Oberhaupt eines jeweiligen Ordens gewissermaßen die Rolle des verborgenen Imam usurpiert.⁴⁵ Demgegenüber bilde die Schia gleichsam als solche bereits eine „initiatische Gemeinschaft“. Corbin hat oftmals hervorgehoben, dass viele der von ihm geschätzten iranischen Mystiker formal keinem Orden angehörten.

In der Tat repräsentiert Sadrâ Shîrâzî neben vielen anderen [z. B. Sohravardî] denjenigen Typus des spirituellen Schiiten, der zwar die technische Sprache des Sufismus spricht, jedoch keiner organisierten *tariqat* (Bruderschaft) angehört, da die Schia, *'irfân-e shî'î*, bereits *die tariqat*, d. i. der spirituelle Weg, ist, und da die Verbindung der persönlichen Hingabe mit den heiligen Imâmen bereits der Auftakt zur Initiation ist.⁴⁶

Vor dem Hintergrund dieser personal-vertikalen Vermittlung erhellt, warum Corbin behaupten konnte, „die schiitische Imamologie sei vom abstrakten Monotheismus des sunnitischen Islam ebenso weit entfernt wie vom Christentum der historischen Inkarnation“.⁴⁷ In der Tat sind mit diesen beiden Polen gewissermaßen Corbins Skylla und Charybdis bezeichnet: einerseits ein „abstrakter Monotheismus“, der zwischen Gott und Mensch eine so große Kluft postuliert, dass das Moment der Vermittlung sich auf die äußere Implementierung eines göttlichen Gesetzes (d. h. auf eine

45. Vgl. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, 1964, S. 266f.; *EII* 1, S. 17 f.

46. H. Corbin, *EII* 4, 77; vgl. *EII* 1, X f., XXIX, 83 f., S. 129-131. Typologisch fällt eine Figur wie Ibn 'Arabî für Corbin eher ins Feld der „schiitischen Spiritualität“, und es ist auffällig, wie stark er in seinem Ibn-'Arabî-Buch – vor allem im allgemeineren einleitenden Teil – auf die iranische Tradition rekurriert. Ibn 'Arabî und Sohravardî werden „ein und derselben spirituellen Familie zugehörig“ erachtet (*L'Imagination créatrice*, 41; vgl. S. 31). Nicht ohne Grund akzentuiert Corbin die Rolle der schöpferischen Imagination und präsentiert Ibn 'Arabî nicht in erster Linie als Schüler irgendwelcher menschlichen Meister, sondern als Schüler des Ḥaḍîr. Archetypisch aber korrespondiert Ḥaḍîr – als „unsichtbarer Meister“ – mit dem „verborgenen Imam“ und wurde von manchen Schiiten ausdrücklich mit ihm identifiziert (vgl. *EII* 1, 250 Fn. 233; *EII* 4, 357 Fn. 37; vgl. ferner P. Franke, *Begegnung mit Khidr*, Beirut 2000, S. 293-298).

47. H. Corbin, *L'Imagination créatrice*, S. 109.

legalistische Exoterik) beschränkt; andererseits die „Inkarnation“ im Sinne einer historischen Menschwerdung Gottes, die auf den er ersten Blick eine erfolgreiche Vermittlung zwischen Gott und Mensch zu leisten scheint, der jedoch bei genauerem Hinsehen jene Aufwertung der Geschichte, die letztlich in religionsauflösenden Historisierungs-, Sozialisierungs- und Politisierungstendenzen enden sollte, bereits eingeschrieben ist.

Worum es hier geht, sind – religionsphänomenologisch betrachtet – verschiedene Modelle der Vermittlung. Allein das – oben beschriebene – *theophanische Modell*, das Corbin in der schiitischen Esoterik (aber auch bei Ibn ‘Arabī) idealtypisch verkörpert sah, erachtete er als tragfähig genug, einen lebendigen Bezug zwischen Mensch und Gott dauerhaft aufrecht zu erhalten (und dem „Paradoxon des Monotheismus“ angemessen zu begegnen).⁴⁸ Hier – wie an vielen anderen Stellen in Corbins Werk – wird deutlich, dass seine Beschäftigung mit dem schiitischen Islam stets auch eine implizite Beschäftigung mit gewissen Grundproblemen des Christentums war; dass er in der Schia Antworten auf gewisse religiöse Fragen fand, die er im Christentum vergeblich gesucht hatte.⁴⁹ Man muss hier außerdem sehen, dass Corbin die moderne Welt und deren antireligiöse Stoßrichtung letztlich als *Resultat einer gescheiterten Vermittlung* begreift, die sich in verschiedenen Antithesen (Glaube und Wissen, Geist und Materie, etc.) widerspiegeln, philosophisch wohl am klarsten im cartesianischen Dualismus.

Schluss

Bevor ich die Ergebnisse des Untersuchungsganges rekapituliere, sei noch ein Wort zu Corbins Selbstverortung *im* iranischen Islam gesagt. Der Titel seines vier bändigen *opus magnum* lautet bekanntlich *En Islam iranien* – also wörtlich „Im Iranischen Islam“, nicht etwa „Über den Iranischen Islam“

48. Corbin hat oftmals unterstrichen, dass die schiitischen Imame weder in ihrer historischen noch in ihrer mystischen Dimension als göttliche Inkarnationen, sondern als Theophanien aufzufassen seien (vgl. *Histoire de la philosophie islamique*, 1964, S. 75; dazu ausführlich: R. Revello, *Ciò che appare nello specchio*, S. 125 ff.).

49. J. A. Antón Pacheco, *Intersignos. Aspectos de Louis Massignon y Henry Corbin*, Sevilla 2015, S. 34, meint sogar, dass „Corbins Werk über den spirituellen Islam im Grunde eine Untersuchung über Christologie, Ekklesiologie und Pneumatologie, d. h. eine Suche nach dem Eigensten des Christentums“, sei.

oder schlicht „Der Iranische Islam“ –, was für ein wissenschaftliches Werk eher ungewöhnlich, aber gewiss mit Bedacht gewählt ist. Er zeigt die Perspektive an, aus welcher der Verfasser hier zu sprechen gedenkt: aus der Binnenperspektive der iranischen Tradition selbst. Wie diese Art von Binnenperspektive näherhin zu verstehen ist, macht Corbin zu Eingang des ersten Bandes selbst deutlich:

Kurz gesagt: die *conditio sine qua non* [...], um die Schia zu durchdringen und ihren Geist zu leben, besteht darin, ihr geistiger Gast [hôte spirituel] zu werden. Um jedoch Gast in einem spirituellen Universum zu sein, muss man damit beginnen, ihm in uns selbst eine Heimstatt zu schaffen. Es ist nicht möglich, im geistigen Universum der Schia – oder in irgendeinem anderen geistigen Universum – zu leben, [...] wenn dieses nicht auch in uns selbst lebt. Ohne diese Verinnerlichung wird man stets nur von außen und wahrscheinlich fehlerhaft darüber sprechen; denn man vermag kein Gebäude zu beschreiben, in das man niemals eingetreten ist.⁵⁰

Corbin verortete sich also *im* iranischen Islam, jedoch als *Gast*. Wie wichtig ihm dieser Sachverhalt war, zeigt sich auch darin, dass er nicht allein am Anfang des ersten Bandes, sondern auch ganz am Ende des letzten Bandes von *En Islam iranien* darauf zu sprechen kommt und behauptet, erst aus der reziprok verstandenen Gastfreundschaft ergebe sich die Möglichkeit wechselseitigen Verstehens (vgl. *EII* 4, S. 460). Man könnte an diese Überlegungen eine ganze Theorie der interkulturellen Begegnung – als Metaphysik der Gastfreundschaft – anknüpfen, was an dieser Stelle nicht weiterverfolgt werden soll.⁵¹ In jedem Falle ist Corbins Haltung einerseits abermals von jener der wissenschaftlich-neutralen Betrachtung einer Sache „von außen“ abzugrenzen, andererseits jedoch auch von der Gewinnung einer religiösen Innenperspektive durch formale Konversion. Die vor allem in Iran verschiedentlich diskutierte Frage, ob Corbin zum Islam konvertiert sei, erledigt sich m. E. vor diesem Hintergrund von selbst. „Konversion“ war keine Kategorie, in der er dachte, ebenso wenig wie

50. H. Corbin, *EII* 1, S. 7f. Freilich fügt er sogleich hinzu, dass dieses Gastsein sich nicht in dem eines „Wochenendbesuchers“ erschöpfen könne, sondern das eines „dauerhaften“, gewissermaßen „adoptierten“, Gastes meine.

51. Vgl. Z. Elmarsafy, *Esoteric Islam in Modern French Thought*, dessen Buch im Zeichen dieser Problematik steht und der zurecht darauf hinweist, dass Corbin hier seinem Lehrer Louis Massignon verpflichtet bleibt, der einmal schrieb: „Um den anderen zu verstehen, darf man ihn nicht vereinnahmen, sondern muss zu seinem Gast werden“ (L. Massignon, *Écrits memorables*, Bd. 2, hrsg. v. Ch. Jambet, Paris 2009, S. 248).

„Orthodoxie“.⁵² Warum aber bin ich abschließend überhaupt auf das Motiv der Gastfreundschaft zu sprechen gekommen? Weil sich in der wechselseitigen Verschränkung von Gast und Gastgeber – und man bedenke, dass schon rein sprachlich das französische *hôte* sowohl Gast als auch Gastgeber meinen kann – Corbins hermeneutisches Modell (kein *comprendre* ohne *comprehendere*!) widerspiegelt, ebenso wie das Modell reziproker Vermittlung zwischen Mensch und Gott, die er in der aktiven Imagination verortet.

Rekapitulieren wir: Vorliegender Beitrag beschäftigte sich mit Henry Corbins Zugang zur schiitischen Tradition. Als Leitfaden diente das Problem der *schöpferischen Vermittlung*, das unter zumindest vier Gesichtspunkten in den Blick genommen wurde:

1. in Corbins eigenem Umgang mit religiösen/esoterischen Quellen, der in vieler Hinsicht selektiv und kreativ ist und persönlichen Präferenzen folgt;
2. in Corbins (vor allem anhand von Sohrawardī gewonnenem) Traditionsverständnis, das Tradition als schöpferische Neuaneignung von Überlieferungsbeständen im Hier und Jetzt begreift;
3. in Corbins Typologie der schiitischen Spiritualität als einer gelungenen Vermittlung zwischen Mensch und Gott (hier liegt sein Fokus auf der schöpferischen Imagination, denn was Corbin aus seiner Beschäftigung mit dem esoterischen Islam nicht zuletzt zog, war eine *Theorie des Schöpferischen*, eine Einsicht in die poetische Grundlage des menschlichen wie göttlichen Geistes);
4. als Paradigma interreligiösen Verstehens, bzw. der Begegnung mit dem „Anderen“ im weiteren Sinne (reziproke Gastfreundschaft).

52. Dies unterscheidet ihn auch von der traditionellen Schule René Guénons. Zwar war auch diese Schule stark auf die Esoterik fixiert, dabei aber peinlich darum bemüht, den „orthodoxen“ Charakter der großen Esoteriker herauszustellen. Für Corbin indes hatte jeder große Mystiker etwas Inkommensurables an sich bzw. kann seine Norm nur aus sich selber schöpfen (vgl. *L'Imagination créatrice*, S. 27). Zu Corbins Verhältnis zur traditionellen Schule ausführlich: F. Herkert, „Henry Corbin, der Traditionalismus und die asiatische Metaphysik“, in: *GNOSTIKA* 67 (2021), S. 55-90.

Henry Corbins schöpferische Annäherung an die schiitische Tradition

Will man abschließend die Frage stellen: „Was sah Corbin in der Schia?“, so könnte man m. E. folgende Antwort geben: eine im Kern esoterische Tradition, der es primär um Realisierung des inneren Sinnes der Offenbarung zu tun ist, die den individuell-vertikalen Bezug zur göttlichen Welt ins Zentrum stellt und die daher gegen Historisierungs- und Säkularisierungstendenzen besonders gewappnet sei - allgemeiner formuliert: ein Sinnpotential, das zu erschließen einen maßgeblichen Beitrag zur Bewältigung der spirituellen Krise der Moderne leisten könne.

