Prof. Dr. Roland Pietsch

Die Geburt der Seele –

Einführung in Mullā Ṣadrās Wissenschaft von der Seele

Ṣadr ad-Dīn Muḥammad Ibn Ibrāhīm aš-Šīrāzī, kurz Mullā Ṣadrā genannt, wurde im Jahr 1571 in Schiraz geboren und starb um 1640/ 41 während seiner siebenten Pilgerreise nach Mekka in Basra[1]. Er ist einer der bedeutendsten Philosophen, Theologen und Mystiker in der islamischen Welt. Grundlage und Ausgangspunkt seines umfangreichen Lebenswerkes bildet die Metaphysik, die von ihm als göttliche Wissenschaft oder göttliche Weisheit bezeichnet wird. In ihrem Mittelpunkt steht die Lehre oder Wissenschaft vom Sein, welches der transzendente Ursprung und zugleich das Ziel alles Seienden ist. In dieses Gefüge seiner allumfassenden metaphysischen Schau hat Mullā Ṣadrā auch die Wissenschaft der

[1]Einen ausführlichen Überblick über Leben und Werk von Mullā Ṣadrā enthält das Buch von Sajjad H. Rizvi, Mullā Ṣadrā Shīrāzī: His Life and Works and The Sources for Safavid Philosophy, Oxford 2007, (Journal of Semitic Studies Supplement 18).

Seele (´ilm al-nafs)[2] eingeordnet, denn die menschliche Seele ist göttlichen Ursprungs, und sie kehrt wieder zu Gott zurück. Bei der Ausarbeitung dieser Wissenschaft hat er, ebenso wie bei der Lehre vom Sein, auf der Grundlage der islamischen Offenbarung und seiner eigenen mystisch-metaphysischen Erfahrung die wichtigsten Lehrmeinungen der griechischen und islamischen Philosophen sowie die mystischen Lehre der Sufis über die Seele miteinander verknüpft, umgestaltet und ganzheitlich weiterentwickelt. Mullā Ṣadrā hat seine Wissenschaft von der Seele vor allem in seinem Hauptwerk „Die transzendente Weisheit über die vier geistigen Reisen (al-ḥikma al-mut'āliya fī l-asfār al-arba' a al-´aqliyya)" und in den „Göttlichen Bezeugungen (šawāhid al-rubūbīya)" entfaltet, darüber hinaus aber auch in anderen Werken wie zum Beispiel im „Buch von der Weisheit des göttlichen Thrones (kitāb hikmat al-´aršīyya)".

Eine wichtige Voraussetzung für das Verständnis von Mullā Ṣadrās Wissenschaft von der Seele ist seine Lehre von der substantiellen Bewegung (ḥaraka al-ǧawhariyya). Dabei geht er von Aristoteles aus, für den unter der Voraussetzung von Möglichkeit (gr. dynamis, lat. potentia) und Verwirklichung (gr. energeia, lat. actus) die Bewegung die Verwirklichung des seiner Möglichkeit nach auf eine Wirklichkeit hin sich erstreckendes Seiendes ist[3]. Bewegung ist somit das schrittweise Hervortreten aus der Möglichkeit (potentia) in die Wirklichkeit (actus). Sie ist auf natürliche Weise in der materiellen Substanz der Dinge eingewurzelt. Ohne eine solche schrittweise Bewegung könnte kein Samenkorn zu einem großen Baum aufwachsen. Substanz (ǧawhar) bedeutet in diesem

[2] Eine gründliche Darstellung von Mullā Ṣadrās Seelenlehre findet sich in Christian Jambet, L'Acte d'Être – La Philosophie de la Révélation chez Mollâ Sadrâ, Paris 2002, 221-276.
[3] Vgl. Aristoteles, Phys. 201 a 27.

Zusammenhang ein Seiendes, das für sich selbst besteht und nicht von anderen abhängig ist. Das Akzidens (´araḍ) dagegen ist immer von einer Substanz abhängig und kann deshalb nicht unabhängig von ihr existieren. Eine akzidentelle Bewegung setzt somit immer eine substantielle Bewegung voraus, die gleichsam den Kern für die äußeren akzidentellen Veränderungen bildet. Ausdrücklich betont Mullā Ṣadrā, dass die gesamte Schöpfung und in ihr alle Bewegungen ihren höchsten Ursprung und zugleich ihr Ziel in Gott haben, wie der Koran sagt: *„Siehe, wir sind Gottes, und zu ihm kehren wir zurück“*[4]. Der Vers zeigt, dass sich die ganze Schöpfung zwischen Ursprung und Vollendung befindet. Vor diesem metaphysischen Hintergrund stellt Mullā Ṣadrā fest, dass die substantielle Bewegung, die sich vom Ursprung bis zur Vollendung erstreckt, allen Seienden zu Eigen ist und untrennbar mit der Existenz aller natürlicher Körper verbunden ist. Die substantielle Bewegung ist somit auch in der Materie verwurzelt und mit der materiellen Substanz in ihr tief verbunden. Diese Verbindung ist so eng, dass die Materie mit der Substanz gleichgesetzt werden kann. Insgesamt kann diese substantielle Bewegung sowohl unter dem Anblick der Zeitlichkeit als auch unter dem Anblick der Ewigkeit betrachtet werden. Unter dem Anblick der Zeitlichkeit ist sie ein Auflösungsprozess, der von der Geburt bis zum Tod reicht. Unter dem Anblick der Ewigkeit dagegen bedeutet die substantielle Bewegung eine fortschreitende Reinigung der ganzen Schöpfung, die letzten Endes zu Gott führt, und darüber hinaus spiegelt sich in ihr die geheimnisvolle Gegenwart Gottes in der gesamten Weltordnung wider. Im Koran heißt es: *„Siehe, Gott ist der Spalter von Korn und Kernen. Er bringt das Lebendige hervor aus dem Toten und das Tote hervor aus dem Lebendigen“*[5]. Auf diese Weise

[4] Koran 2, 156.
[5] Koran 6, 95.

wirkt Gott durch die substantielle Bewegung auf die gesamte Schöpfung und führt sie und im Besonderen den Menschen und seine Seele aus der vergänglichen Zeitlichkeit in das unermessliche Licht seiner Ewigkeit.

1. Die Wissenschaft von der Seele

Die Grundfrage der Wissenschaft von der Seele ist die Frage nach dem Wesen der Seele. Was Mullā Ṣadrā unter dem Wesen der Seele versteht, ist von ihm in verschiedenen Ansätzen aufgezeigt worden. In seinem Buch „Göttliche Bezeugungen“ bestimmt er die Seele als „erste Vollendung eines organisch natürlichen Körpers, der potentiell Leben besitzt, dergestalt, dass sie universelle Wirklichkeiten wahrnimmt und vernünftige Handlungen ausführt“[6]. Damit schließt sich Mullā Ṣadrā fast wörtlich an die Bestimmung der Seele an, die Aristoteles in seiner berühmten Schrift „Über die Seele“ vorgenommen hat: „Deshalb ist die Seele die erste Vollendung (entelécheia) eines natürlichen Körpers, der in Möglichkeit Leben hat, und zwar von der Art, wie es der organische hat“[7]. Mit Entelecheia wird hier die im Organismus liegende Kraft bezeichnet, die ihn von innen her zur Selbstentwicklung und Selbstvollendung bringt. Im Arabischen wird Entelecheia mit „Kamāl“ übersetzt, was Vollendung bedeutet. Der Unterschied zwischen dieser allgemeinen Bestimmung der Seele und der Bestimmung der menschlichen Seele im Besonderen besteht darin, dass sich die Seele des Menschen gegenüber anderen Seelen durch Intelligenz oder Vernunft auszeichnet. Alles, was dem organisch natürlichen Körper Leben verleiht und die Seele von

[6] Ṣadr al-Dīn Muḥammad Šīrāzī, Šawāhid al-rubūbīya, Maschad 1967, 199.
[7] Aristoteles, Über die Seele, II, 1, 412 a.

innen her zur Vollkommenheit (kamāl) bringt, hat letztlich seinen Ursprung in der höchsten Wirklichkeit Gottes. Darauf weist Mullā Ṣadrā in der Einleitung zu seiner Wissenschaft der Seele deutlich hin: „Wisse, dass die Vorsehung (`ināya) des Schöpfers allem zugutekommt, was aus der heiligen Ausgießung ins Dasein gebracht wird – und zwar entsprechend den Abstufungen von der edelsten und dann von der edleren nochmals bis zu den niedersten Stufen der einfachen Wirklichkeiten und ihrer niedrigen Stellung reicht“[8].

Die göttliche Vorsehung umfasst somit das ganze unendliche Wissen Gottes, das zugleich mit dem Willen und der Macht Gottes unlösbar verbunden ist, und durchdringt die aus ihr hervorgegangene Schöpfung mit Leben, dass in verschiedenen Stufen als Ernährung, Wachstum, Fortpflanzung, als Leben der Sinne und als Bewegung zum Ausdruck kommt und sich schließlich auf der Ebene des Menschen als ein Weg der Erkenntnis verwirklicht. Jede dieser Lebensformen enthält die Möglichkeit der Vollendung in sich. Diese Formen werden „Seele genannt. Die niederste ist die vegetative Seele, die mittlere Stufe der Seele ist die animalische und ihre höchste Stufe ist die denkende Seele“[9]. Mullā Ṣadrā betont in diesem Zusammenhang nachdrücklich die Einheit der Seele. Die Bezeichnung der Seele als Form und Vollendung sind für ihn lediglich zwei unterschiedliche Anblicke der einen Seele. Die Seele ist für ihn, wie gesagt, die erste Vollendung eines natürlichen Körpers, der Organe besitzt und Leben potentiell in sich hat. Zugleich ist die Seele eine immaterielle Substanz, die in ihrem Wesen unabhängig besteht. Diese immaterielle Seele verleiht

[8] Ṣadr al-Dīn Muḥammad Šīrāzī, Ḥikma al-muta’āliya fī l-asfār al-arba’a al-´aqqliyya, Qom 1378 / 1958-1959, (neun Bände), hier Bd. 8, 4. Im Folgenden abgekürzt als Al-Asfār.
[9] Al-Asfār, Bd. 8, 5 ff.

dem Körper sein Leben, und dieser Körper dient ihr dann als Werkzeug für ihre Tätigkeiten wie zum Beispiel Wahrnehmungen und Bewegungen. Auf diese Weise ist die menschliche Seele mit der Materie verbunden. Dieser Zustand ist aber nicht endgültig, sondern nur eine Zwischenstufe. Die Seele befindet sich nämlich in einer fortwährenden Bewegung, die von Stufe zu Stufe zur Vollendung führt. Mullā Ṣadrā unterscheidet insgesamt drei Stufen oder Zustände, in der sich die Seele befinden kann: 1. Die Seele in ihrem ursprünglichen Zustand vor Eintritt in die irdische Welt, 2. Die Seele in der irdischen Welt, verbunden mit Materie und 3. Die Seele nach ihrer Rückkehr aus der irdischen Welt ohne Bindung an eine Materie.

1. 1. Die Seele in ihrem ursprünglichen Zustand

Bevor die Seele in die irdische Welt eintritt, ist sie mit ihrer reinen Geistigkeit tief in das unermessliche Lichtmeer der göttlichen Einheit eingetaucht. Aus diesem ursprünglichen Zustand in der Ewigkeit steigt sie in die Zeitlichkeit der irdischen Welt hinab, um dort geboren zu werden. Mullā Ṣadrā nennt diesen Abstieg auch „Fall (hubūt)“ und hat ihn folgendermaßen kurz geschildert: „Wisse, dass die Schilderung vom Fall der menschlichen Seele aus der Welt der Heiligkeit (´ālam al-quds), welche die Wohnstätte ihres Heiligen Vaters[10] ist, in diese Welt, welche die Wohnstätte der körperlichen Natur und gleichsam die Wiege und Wohnstätte der animalischen Seele ist, welche ihre Mutter ist, in vielen Schriften mitgeteilt wurde, die vom Himmel offenbart wurden, in

[10] Es handelt sich hier um den „nous paterikos“, den väterlichen Intellekt, der bei Plotin auch Gott bedeutet.

Gleichnissen der Propheten, Hinweisen der Freunde Gottes und von großen Weisen“[11].

Mullā Ṣadrā hat diesen Fall und auch den Aufstieg der menschlichen Seele einer sehr genauen Deutung unterzogen, wobei er zuerst folgende Verse aus dem Koran anführt:

„Wir erschufen den Menschen in vollendeter Gestalt, alsdann machten wir ihn zum Niedrigsten der Niedrigen – außer denen, die glauben und gute Werke tun“[12].

„Wir sprachen: , Steigt von ihm herab, allesamt! Wenn dann Rechtleitung von mir zu euch kommt – wer dann meiner Leitung folgt, die brauchen keine Furcht zu haben und sollen auch nicht traurig sein!“[13].

„Er sprach: ‚Steigt herab! Ihr seid einander feind. Auf Erden sei euch eine feste Statt und Lebensgenuss für eine Zeit!‘“[14].

„Abgelenkt hat euch das Streben nach mehr. Sogar die Gräber habt ihr aufgesucht.

Nein! Ihr werdet’s schon bald wissen! Und nochmals: Nein! Ihr werdet’s schon bald wissen! Nein! Wenn ihr’s ganz sicher wüsstet, dann würdet ihr die Feuerhölle sehen!

Und nochmals: Ihr würdet sie ganz sicher sehen! Und nochmals: Ihr werdet ganz bestimmt an jenem Tag nach der Glückseligkeit gefragt!“[15].

[11] Al-Asfār, Bd. 8, 355.
[12] Koran 95, 4 ff.
[13] Koran 2, 38.
[14] Koran 7, 24.
[15] Koran 102, 1-8.

„Es gibt keinen unter euch, der nicht zu ihr herabsteigen müsste;
das ist bei deinem Herrn endgültig beschlossen.
Darauf erretten wir die, die gottesfürchtig waren,
und lassen die Frevler in ihr, auf Knien liegend“[16].

„So wie er euch ein erstes Mal erschuf, so kehrt ihr zurück.
Eine Gruppe leitete er recht, für eine andere aber wurde der Irrtum Wahrheit“[17].

Mullā Ṣadrā stützt sich ferner auf die Überlieferungen des Propheten Muhammad, die Überlieferungen des ersten Imams ´Alī ibn Abī Tālib, die Theologie des Aristoteles (Uṯūlūǧīya Arisṭāṭālis), die zum großen Teil aus paraphrasierten Übersetzungen von Plotins Enneaden ins Arabische besteht; dann auf die Erzählung Salāmān und Absāl, die Erzählung von der Ringeltaube in „Kalīle wa Dimne“, Ibn Sīnās Erzählung über Ḥayy bin Yaqzān, schließlich auf Ibn Sinas Ode über den Abstieg und die Rückkehr der menschlichen Seele (Al-Qaṣīdat al-´ainīya), deren erste Zeilen lauten:

„Herabgestiegen ist sie (die Seele) zu dir von einem höchsten Ort (al-mahalli al-arfa´)

die Taube (warqa´) voller Stolz und voller Unnahbarkeit“[18].

Darüber hinaus führt Mullā Ṣadrā auch entsprechende Aussagen vorislamischer persischer Weiser und altgriechischer Philosophen an, auf die hier nicht eingegangen werden kann.

---

[16] Koran 19, 71 f.
[17] Koran 7, 29 f.
[18] Siehe Abū ´Alī al-Husain ibn Abdullāh ibn Sīnā, Al-Qaṣīdat al-´ainīya – Über den Abstieg und die Rückkehr der menschlichen Seele, eingeleitet und aus dem Arabischen übersetzt von Roland Pietsch, in: Spektrum Iran – Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur, 23. Jg, 2, 2010, 97.

1. 2. Die menschliche Seele in der irdischen Welt

Wenn die menschliche Seele in die irdische Welt herabgestiegen oder herabgefallen ist, geht sie in einen Embryo ein und entfaltet sich von dort aus durch mehrere Stufen hindurch bis zu ihrer Vollendung. Mit dem Eingang der Seele in den Embryo beginnt die eigentliche Geburt der Seele. Sie ist körperlich und unterscheidet sich nur wenig von anderen körperlichen Dingen, wie zum Beispiel von Steinen oder Hölzern. Durch die substantielle Bewegung steigt sie allmählich stufenweise auf und wird zur vegetativen Seele, dann zur animalischen Seele und reift schließlich zur menschlichen, das heißt zur vernünftigen Seele, die nun ewig und unsterblich ist. Darüber hinaus kann die Seele durch geistige Übungen eine noch höhere Stufe erreichen, die von Mullā Ṣadrā heilige Seele oder eigentlicher Intellekt genannt werden. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Seele in der irdischen Welt zunächst als Körperliches entsteht und sich dann durch die substantielle Bewegung von der im bloßen Körper enthaltenen Potentialität zur Wirklichkeit der geistigen Seele weiterentwickelt. Auf diese Bewegung weisen folgende Verse aus der Sure „Die Gläubigen- al-mu'minūn" deutlich hin:

„Den Menschen schufen wir aus einem Extrakt aus Lehm und machten ihn zu einem Samentropfen an einem sicheren Platz. Dann formten wir den Samentropfen um zu einem Klumpen, dann formten wir den Klumpen um zu einem Fötus, dann formten wir den Fötus um zu Knochen, um dann die Knochen mit Fleisch zu umkleiden. Dann ließen wir ihn als andere Schöpfung erstehen. Voller Segen ist Gott, der beste Schöpfer![19]

[19] Koran 23, 12-14.

Und der große persische Mystiker Maulānā Ǧalāl ad-Dīn Muḥammad-e Rūmī (1207-1273)

dichtet in seinem großen Gedicht Mathnawi:

„Sieh! Ich starb als Stein und ging als Pflanze auf,
starb als Pflanz‘ und nahm drauf als Tier den Lauf;
starb als Tier und ward ein Mensch. Was fürcht ich dann,
da durch Sterben ich nie minder werden kann!
Wieder, wann ich werd‘ als Mensch gestorben sein,
wird ein Engelsfittich mir erworben sein,
und als Engel muss ich sein geopfert auch,
werden, was ich nicht begreif, ein Gotteshauch.
Das Nicht-Sein ruft mit Orgelton ‚Zu Ihm kehren wir zurück‘“[20].

Die menschliche Seele schließt in ihrer Entwicklung somit alles Seiende ein und damit auch die vegetative und animalische Stufe. Als Ganzes verfügt die Seele in ihrem irdischen Dasein über folgende Fähigkeiten oder Vermögen:

[20] Friedrich Rückert, Aus dem Mathnawi, in: Friedrich Rückert, Ausgewählte Werke, hrsg. von Annemarie Schimmel, Bd. 2, Frankfurt am Main 1988, 29. Die letzte Zeile hat Rückert ausgelassen.

1. Die vegetative Seele verfügt über folgende drei Fähigkeiten oder Vermögen:

- Ernährung,
- Wachstum,
- Fortpflanzung.

2. Die animalische Seele verfügt über zwei Grundvermögen: Begehren und Wahrnehmung:

- Bewegung
  - Begehrendes Strebevermögen
  - Zornmütiges Strebevermögen
- Wahrnehmung
  - äußere Sinne
    - Tastsinn
    - Geschmackssinn
    - Geruchssinn
    - Gehörsinn
    - Gesichtssinn
  - innere Sinne
    - Gemeinsinn (sensus communis)
    - Vorstellung (imaginatio)
    - Einschätzungsvermögen
    - Gedächtnis

3. Die menschliche Seele verfügt über ein praktisches und ein theoretisches Vermögen:

- praktisches Vermögen
  - Einhaltung der Gesetze einer bestimmten Religion
  - Reinigung der Seele
  - Erleuchtung der Seele mit Erkenntnis und Tugenden
  - Entwerden (fanā´) und Einheit der Seele mit Gott

- theoretisches Vermögen
  - Intellectus materialis oder potentialis (´aql hayūlānī)
  - Intellectus in habitu (´aql bi al-malaka)
  - Intellectus actualis (´aql bi al-fi‘ al)
  - Intellectus aquisitus oder Intellectus sanctus (´aql mustafād)

Dieser schematische Überblick über die Fähigkeiten der Seele zeigt die Stufen an, welche die menschliche Seele in ihrer Entwicklung und Vervollkommnung bis zur geistigen Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit durchlaufen muss. Dabei schließt jede Stufe die ihr vorausgegange Stufe mit ein. Mullā Ṣadrā versteht in Anlehnung an Aristoteles unter Gemeinsinn das allgemeine Wahrnehmungsvermögen, welches die Tätigkeit der äußeren Sinne zusammenfasst. Was die geistige Erkenntnis betrifft, so ist zunächst festzustellen, dass die menschliche Seele die Fähigkeit zur geistigen Erkenntnis im Intellectus materialis oder potentialis nur als Möglichkeit enthält, mit welcher sie allein Formen erfassen kann. Auf der nächsten Stufe, dem Intellectus in habitu ist die Erkenntnis von einfachen Wahrheiten a priori möglich. Die Erkenntnis mit Hilfe des Intellectus actualis ist dem Menschen vom Himmel verliehen worden, wodurch er zur geistigen Beweisführung befähigt wird. Auf der nächsten und höchsten Stufe des theoretischen Erkenntnisvermögens, die Intellectus acquisitus oder Intellectus sanctus genannt wird, vermag die Seele die höchste Wirklichkeit Gottes zu erkennen und sich mit dem Licht der göttlichen Einheit zu vereinen.

1. 3. Die Seele nach ihrer Rückkehr aus der irdischen Welt

Auf dem Weg der menschlichen Seele zu ihrer Vollkommenheit wird sie in der irdischen Welt nicht vom Körper getragen, vielmehr ist die Seele Trägerin des Körpers. Nach den Worten Mullā Ṣadrās gleicht der Körper dann einem Schiff und die Seele dem Wind. Wenn es keinen Wind mehr gibt, bleibt das Schiff stehen und bewegt sich nicht mehr. Dieser Stillstand des Schiffes bedeutet den Tod des Körpers. Der Körper wird dadurch aber nicht zerstört,

sondern er löst sich einfach auf. Nach der Ablösung oder Trennung vom Körper beschreitet die Seele bei ihrer Rückkehr zur göttlichen Wirklichkeit denselben Weg, den sie bei ihrem Ausgang oder „Abfall“ von dieser Wirklichkeit beschritten hat. Die Seele erhält in der jenseitigen Welt einen geistigen Körper und ihre Substanz enthält alles, was sie während ihres irdischen Lebens durch die Fähigkeit der Imagination gesammelt und gespeichert hat. Im Jenseits erscheint das menschliche Bewusstsein als ein geistiger Körper, der eine Seele mit allen Eigenschaften wie in der irdischen Welt hat. Die Ähnlichkeit des geistigen Körpers mit dem einstigen irdischen Körper besteht aber nicht der Materie nach, sondern nur im Hinblick auf die Form. Alle Menschen im Jenseits können sich mit ihren geistigen Körpern gegenseitig sehen und wahrnehmen. Der wichtigste Unterschied zwischen diesseitigem und jenseitigem Leben des Menschen besteht aber vor allem darin, dass es in der geistigen Welt keine Begrenzungen mehr durch Materie und Zeit gibt. Das Jenseits besteht aus zwei Bereichen, dem Paradies und der Hölle. In der irdischen Welt schafft der Mensch die Voraussetzungen dafür, ob er in das Paradies oder in die Hölle kommen will. Durch gute Handlungen, die vor allem in der Reinigung von allen Trübungen des Herzens und in der Überwindung der Unvollkommenheiten der Seele und des Leibes bestehen, vermag der Mensch im Jenseits die vollkommene Glückseligkeit im Paradies zu erlangen und in das unermessliche Licht der göttlichen Einheit einzutauchen.

Die Verdammnis zur Hölle dagegen betrifft im Wesentlichen nur die Heuchler, die ihrer Natur nach zur höchsten Erkenntnis bestimmt waren, diesen Weg der Gotteserkenntnis aber nicht beschritten haben. Ihr Unglück besteht deshalb vor allem darin, dass sie Gott nicht schauen können. Alle anderen Verfehlungen werden weitaus geringer bestraft. Der Ausgang und die Rückkehr

der menschlichen Seele zurück zur göttlichen Wirklichkeit vollzieht sich für Mullā Ṣadrā in einer kosmischen Gesamtbewegung, deren letzte und höchste Ursache in der Vorsehung Gottes, das heißt in der Allmacht und im Willen Gottes liegt.

Mullā Ṣadrā behandelt im Zusammenhang seiner Seelenlehre auch die Frage nach der Seelenwanderung. In seinen „Glossen zur Metaphysik des 'Buches der Genesung' (ta'liqāt ´alā-l-ilāhiyyāt min Kitāb al-Šīfā)" von Ibn Sīnā schreibt er: „Wisse, dass es einen Unterschied zwischen der Rückkehr (ma`ād) und der Seelenwanderung (tanāsuḫ, gr. metempsychosis, lat. transmigratio) gibt. Die Rückkehr bedeutet den Übergang (intiqāl) der Seele von der sinnlichen Welt zur übersinnlichen Welt … Die Seelenwanderung (dagegen) bedeutet den Übergang des Geistes und seines Kommens und Gehens in dieser (irdischen) Welt von einem materiellen Körper in einen anderen (materiellen Körper). Der Übergang eines menschlichen Körpers in einen anderen Körper wird als Wiedergeburt (Reincarnatio) bezeichnet... . Wir gehen davon aus, dass die Seelenwanderung grundsätzlich nicht möglich ist , sei es in der Form eines Abstiegs, wie sie der Verfasser (Suhrawardī) von Buddha und anderen fernöstlichen Lehrern berichtet, sei es in der Form eines Aufstiegs, wie sie von anderen dargestellt wird und zu der sich die Lauteren Brüder (Ihwān aṣ-Ṣafā) hingezogen fühlten; oder sei es, wie es die Lehre einer anderen Schule besagt, dass sich die Seelen in einem fortwährenden Kommen und Gehen in den materiellen Körpern befinden, ohne jemals zur Welt des Lichts durchdringen zu können".[21] Die radikale Verneinung der Wiedergeburt als ein

[21]Ṣadr ad-Dīn Muḥammad Šīrāzī, Ta'liqāt ´alā-l-ilāhiyyāt min Kitāb al-Šīfā, lith. Ausgabe, Teheran 1303 (A.H.), 476.

Kommen und Gehen der Seelen von einem materiellen Körper in einen anderen, die Mullā Ṣadrā in dem angeführten Text zum Ausdruck bringt, bezieht sich aber nicht auf die Wiedergeburt als solche, die er - ähnlich wie im 13. Traktat des Corpus Hermeticum - eigentlich als eine neue Geburt versteht.[22]

2. Zum Abschluss

Mullā Ṣadrā hat im vierten Teil seines Hauptwerks "Die transzendente Weisheit über die vier geistigen Reisen" den Ursprung und das Ziel der menschlichen Seele im Zusammenhang seiner metaphysisch-mystischen Gottes- und Weltanschauung kurz zusammengefasst. Die folgende Übersetzung aus dem vierten Teil stammt aus der Feder des deutschen Orientalisten Max Horten (1874-1945), der sich als erster in Deutschland und Europa eingehend mit Leben und Werk Mullā Ṣadrās beschäftigt hat.

„Wenn du würdig und befähigt bist, in die göttlichen Geheimnisse und die wahrhaften Erkenntnisse einzudringen, dann erkennst und verstehst du, dass jede Kraft, Entelechie, Form, Schönheit, die in dieser niederen Welt existiert, in Wahrheit nur einen Schatten und ein Abbild der höheren Welt bedeutet. Diese Formen stiegen von jener Welt hernieder, wurden getrübt und verkörperten sich, nachdem sie rein, klar heilig und frei von jedem Mangel und Fehler waren, frei von Trübungen und erhaben über jede Beschädigung, Beschränkung, Verwirrung, Schwäche, Vernichtung und Zersetzung. Alle Formen der dem Werden unterworfenen Dinge, wie auch die Substanzen der immateriellen, vom Werden freien Wesen sind Wirkungen und ausströmende Lichter des wahren Seins, des ewigen substantiellen Lichtes. Dieses ist die Quelle der absoluten Schönheit und vollkommensten Majestät. Die Formen

[22] Vgl. dazu Christian Jambet, a. a. O., 251.

aller der Liebe werten Objekte und die Schönheit aller geistigen und körperlichen Dinge sind nur ein Tropfen im Vergleich zur Sonne jener Erhabenheit und Majestät. Existierten nicht die von Gott ausströmenden Lichter und Strahlen in den Wesensformen der existierenden sichtbaren Welt, dann könnte man auf dem Wege des Erkennens nicht zu dem Licht der Lichter gelangen, das das absolute göttliche Sein darstellt. Die Seele vernichtet sich in dem scheinbaren Objekt der Liebe, das in einer gewissen Weise ein reales Objekt ist, und dadurch gelangt sie zu dem wahren Geliebten, dem Absoluten, das das Fundament für alle Dinge und der Zufluchtsort alles Lebenden ist. Sie verbindet sich dadurch mit der Quelle der Lichter und dem Ursprung aller Wirkungen. Dadurch gelangt der Mensch zu der göttlichen Majestät. Sein Inneres wird durch das göttliche Licht erleuchtet, so dass er die universellen Dinge und die unkörperlichen, rein geistigen Wesensformen erkennt. Dadurch wird die Seele des Menschen zu einem reinen Geist, der von Natur aus das Abstrakte erfasst. Die Wirkungen der göttlichen Lichter, die in der irdischen Welt der Gottesherrschaft in die Erscheinung getreten sind, indem sie von den höheren Seinsstufen der reinen Geisterwelt herabstiegen, leuchteten in den Wesensformen der individuellen Dinge auf und wurden dort als schön, edel und nobel bezeichnet, obwohl sie durch die Verbindung mit der Finsternis der Körperlichkeit geschwächt und durch die Dichtigkeit der Materie verhüllt wurden, nachdem sie rein durchsichtig und unkörperlich gewesen waren. Wie sehr sind die geistigen Wesen von ihnen entzückt und die Suchenden angespornt, jene Lichter zu erreichen“[23].

[23] Max Horten, Das philosophische System von Schirazi (1640 +), Straßburg 1913,VII f. Horten übersetzte aus der 1864 in Teheran erschienenen lithogr. Ausgabe von „Al-Asfār“, fol. 115 a.