

Daryush Shayegan

Henry Corbin. Eine spirituelle Biographie*

Das Buch, das wir dem Leser vorlegen, ist weder die Biographie eines Denkers, noch die mehr oder minder umfassende Beschreibung seiner Werke und noch weniger die kritische Studie eines philosophischen Schreitens. Es ist vor allen Dingen ein ganz persönliches Bemühen, der Bahn einer außerordentlichen Erfahrung bei ihrer Suche nach Spiritualität zu folgen. Unser Weg der Annäherung vollzieht folglich die Windungen eines spirituellen Abenteurers, das von Anbeginn an eine Pilgerfahrt in einem verlorenen Kontinent bleibt. Es gibt den Menschen, seine Suche und die Welt, in die diese Suche führt. Was den vielseitigen Menschen, der Henry Corbin war, angeht, so ist es schwer, ihn mit einer erschöpfenden Bezeichnung zu charakterisieren. Philologe ist er durch die Strenge seiner wissenschaftlichen Arbeit; wir verdanken ihm die kritischen Editionen zahlreicher arabischer und persischer Texte, wie auch meisterhafte Übersetzungen von seltener Güte. Auch ist er Philosoph durch die Breite und Tiefe seines Denkens. In die Queste des Menschen auf der Suche nach dem Geist bringt Corbin einen wesentlichen Beitrag ein; er schöpft diesen Beitrag aus dem prophetologischen Bestand des irano-islamischen Denkens, aber, indem er daraus schöpft, erdenkt er es neu, und indem er es von neuem erdenkt, identifiziert er sich so sehr und so gut mit ihm, daß das Problem der iranischen Gnosis in gewisser Weise die existentielle Sehnsucht jedwedes Fremden auf der Suche nach seinem Engel wird. Orientalist ist er im Sohrawardischen Sinne des Wortes: *mostašriq*, d. h. der „Sucher des Orients“ oder der, der hinausstrebt aus seinem „abendländischen Exil“. Er ist all dies und dennoch mehr als das: ein Pilger, oder — wenn man will — ein *homo viator*. Das sagt er selbst im übrigen ohne Umschweife: „Meine Ausbildung ist ursprünglich ganz philosophisch, daher bin ich, genaugenommen, weder Germanist noch gar Orientalist, sondern Philosoph, der seiner Suche nachgeht, wo immer der Geist ihn hinführt. Wenn er mich nach Freiburg geführt hat, nach Teheran oder Isfahan, so bleiben diese Städte für mich im wesentlichen ‚sinnbildliche Städte‘, die Symbole eines immerwährenden Werdegangs.“¹

Diese Suche umfaßt daher mehrere Aspekte, deren Gesamtheit einen spirituellen Werdegang bildet, der von den durch Etienne Gilson wiederherge-

stellten mittelalterlichen Studien über protestantische Denker wie Luther oder Hamann und die existentialistische Philosophie eines Heidegger zur illuminativen Gnosis von Sohrawardî führt. Man kann dabei einen Corbin erkennen, der zugleich — wie R. Stauffer so treffend gesagt hat — ein „protestantischer Theologe“ ist, ein Heideggerscher Hermeneut, ein mit der Gnosis vertrauter Orientalist und ein Religionshistoriker. Auf diesem Wege gibt es keine Reihenfolge, denn die Tätigkeiten Corbins waren in gewissem Sinne zeitgleich. So, wie er sich einst gleichzeitig dem Arabischen und dem Sanskrit widmete, war er auch bereits ein Orientalist, als er sich in die Hermeneutik Heideggers einarbeitete. Der Übergang von Heidegger zu Sohrawardî, der so viel Neugier erregt hat, ergibt nur Sinn, wenn man ihn im Sinne eines epistemologischen Bruches begreift, wo das Heideggersche Dasein gewissermaßen übergeht in die eschatologische Dimension eines „Sein zum Jenseits des Todes“. Wir werden später darauf zurückkommen.

Die Stationen dieses erstaunlichen Weges weben das Muster einer spirituellen Topographie, in der die „sinnbildlichen Städte“, jede auf ihre Weise, die Stufen einer *progressio harmonica* darstellen: Von Paris nach Freiburg, von Teheran nach Isfahan — der Smaragd-Stadt —, der Reiseweg Corbins markiert die Stufen der Leiter des Seins. Ob Corbin ein Gnostiker war oder nicht, ob er persönlich von dem hermeneutischen Engel, dessen pädagogische Aufgabe hervorzuheben er nie aufgehört hat, initiiert worden ist — wir werden es nie erfahren. Wenn man jedoch mit einem umfassenden Blick seine Lebenskurve betrachtet, so ist man erstaunt über das synchrone Zusammentreffen der Ereignisse. Man gewinnt den Eindruck, daß Corbin, als er sie sich, wie am Ende seines Lebens, noch einmal vergegenwärtigte, darin den okkulten Willen einer unsichtbaren Hand sah. In der Tat verketteten sich alle Szenen, um die beredten Symbole eines außergewöhnlichen Lebensweges zusammenzustellen: Gilson und die mittelalterliche Welt, Bréhier, Plotin und die *Upanishaden*, Massignon und die Entdeckung von Sohrawardî, Baruzi und die protestantische Theologie, Cassirer und das mythische Denken, Heidegger und die Phänomenologie; und, indem man alles verknüpft, die Zusammenführung zweier Wahl-Welten: der „himmelfarbige“ Iran, bevorzugte Heimat der Mystiker und Poeten, und das alte Deutschland, „Heimat der Dichter und Denker“. Zwei Begegnungen, die sich im wesentlichen ergänzen. So, wie die Vorlesungen von Gilson ihn zum Studium des Arabischen und zur Entdeckung von Avicenna geführt hatten, bei dem er die Zusammengehörigkeit von Kosmologie und Angelologie erkannte — die für seine weiteren Forschungen so ent-

scheidend war —, so öffnete ihm der Appell von Baruzi das Ohr für die Stimme der protestantischen Spirituellen Deutschlands.

Doch auf allen verschiedenen Lebensstationen Corbins blieb sein vorherrschender Gedanke das Problem der Hermeneutik, bzw. dessen, was er später das „Phänomen des Heiligen Buches“ nannte. Deswegen, sagt er, „waren der Iran und Deutschland die geographischen Orientierungspunkte einer Queste, die sich tatsächlich in spirituellen Regionen vollzog, die auf unseren Karten nicht verzeichnet sind“².

Haman hatte ihn gelehrt, daß „Sprechen Übersetzen bedeutet: aus einer angelischen Sprache in eine menschliche Sprache“³; Heidegger hatte ihn mit dem Schlüssel zur Hermeneutik versehen; Swedenborg ließ ihn die „Wissenschaft der Entsprechungen“ erahnen; Sohrawardî aber war es, der ihm eine wahre Zuflucht bot. Denn die Welt, in die er ihn einführte, war keine andere als das geographisch zentral gelegene Persien, eine „Mittel- und Mittlerwelt“; Persien oder der alte Iran, sagte Corbin, „das ist nicht nur eine Nation oder ein Reich, das ist ein ganzes spirituelles Universum, eine Wiege der Religionsgeschichte“⁴. Persien, das ist ontologisch auch eine Welt der Mitte (des Zwischen-zwei-Dingen), eine Welt, in der das Bild als metaphysische Realität einen eigenen noëtischen Wert gewinnt, der sich erhebt auf die Ebene des Nirgendwo (*Nâ-koğâ-âbâd*), des bevorzugten Standplatzes seelischer Ereignisse und visionärer Erzählungen. Persien, das ist eschatologisch auch ein Land der Erwartung, das Land, wo der verborgene Imam in der Zwischenzeit der Verborgenheit die Stunde vorbereitet. Von da an ist das Schicksal Corbins besiegelt. Der Pilger ist in seinem Orient der Lichter angelangt, und der ganze weitere Lebensverlauf Corbins wird sich nun darauf richten, seine Kenntnisse dieser „Mittel- und Mittlerwelt“ zu vertiefen, wo philosophisches Wissen und spirituelle Erfahrung untrennbar bleiben.

Welche aber waren nun die Etappen dieses Weges? Um wenigstens einen kurzen Überblick über Corbins spirituelle Biographie zu geben, kann man nur das paraphrasieren, was er selbst in seinem „biographischen Post-Scriptum zu einem philosophischen Gespräch“ so treffend gesagt hat. Wir finden Corbin am Kreuzungspunkt der großen spirituellen Ereignisse unseres Jahrhunderts: die Erneuerung der mittelalterlichen Studien in Frankreich, das wachsende Interesse am Orientalismus, hervorgerufen durch die europäische Gewissenskrise, das Problem der Hermeneutik, das die Phänomenologie stellt.

Wie jeder wahre Gelehrte interessiert sich Corbin zweifellos bereits sehr früh für die Erforschung unbekannter Kontinente, und mit großem Wis-

sensdurst entdeckt er ab 1923—1924 die Lehren von Étienne Gilson im Fachbereich Religionswissenschaften der École Pratique des Hautes Études. Was er bei Gilson lernt, ist die Art und Weise, wie man alte Texte liest und interpretiert. Seine Bewunderung für diesen meisterhaften Unterricht ist so groß, daß Corbin bereits entschlossen ist, ihn zum Vorbild zu nehmen: Er wird später bei den arabischen und persischen Texten, die er herausgibt und kommentierend übersetzt, versuchen, dieselbe verständliche Strenge anzuwenden, mit der Gilson zur Erneuerung der lateinischen Texte beigetragen hatte. Sein Ziel war bereits festgelegt, aber er mußte noch den Schlüssel der Auslegung finden und andere Metamorphosen durchlaufen. Die Vorlesungen Gilsons lassen ihn eine andere, für seine weitere Entwicklung nicht weniger entscheidende Tatsache entdecken: die Bedeutung der in der Schule von Toledo seit dem XII. Jh. ins Lateinische übersetzten arabischen Texte; und unter diesen das Werk von Avicenna. Die Verträglichkeit einer Kosmologie, die sich als Angelologie äußert, mit einer Anthropologie, die sich der doppelten Hierarchie der Intelligenzen und der himmlischen Seelen fügt, öffnete ihm die weiten Perspektiven des Avicennismus. Um aber wirklich des unerhörten Wiederhalles bewußt zu werden, den die gnostische (*išrâqî*) Weiterführung des Avicennismus im Iran hatte, mußte er noch auf die Entdeckung einer anderen Schlüsselfigur des iranischen Islams warten: desjenigen, der dadurch, daß er die orientalische Philosophie Avicennas wieder aufnahm, eben die Theosophie der alten Weisen des Iran wiederbelebte: des Šaiḥ al-İšrâq Šihâboddîn Yahyâ Sohrwardî. Und es war Massignon, der Autor der *Passion d'al-Hallaj*, der ihm diese Tür öffnete.

Ein junger Student, der sich seit 1926—1927 an der École des Langues Orientales ins Studium des Arabischen und später des Sanskrit vertieft hatte, brauchte ein Refugium. Dieses Refugium wurde ihm von Massignon geboten. So wie Corbin neben seinem Studium der mittelalterlichen Philosophie nicht weniger beharrlich die Vorlesungen von Émile Bréhier über Plotin und den Einfluß der *Upanishaden* verfolgt hatte, und wie der Beitrag Indiens zum Neoplatonismus ihn weiterhin dazu gebracht hatte, Sanskrit zu lernen, d. h. zwei Disziplinen zu vereinen, die damals allgemein als durch und durch gegensätzlich galten, so setzte die Entdeckung von Sohrwardî, dank Massignon, dem indischen Abenteuer ein Ende. „Nach zwei Jahren auf dem Weg in den Orient sollte ich auf den ‚Wegweiser‘ treffen, der mir die entscheidende Richtung eines Weges ohne Wiederkehr wies; seither sollte meine Bahn durch die arabischen und persischen Texte führen.“⁵

Während einerseits Émile Bréhier als Erbe der Aufklärung der christlichen Philosophie, die Gilson gerade wiederbeleben wollte, eine klare Abfuhr erteilte, ließ Louis Massignon seinerseits seine Schüler hin und her schwanken zwischen der flammendsten Mystik und äußerst anekdotischem politischem Ereignis. Die sublimen Zweideutigkeiten Massignons über den Schiismus und der außerordentlich emotionale Tenor seiner Vorlesungen entzündeten die Flamme der Mystik in Corbins Seele: „Man konnte seinem Einfluß nicht entkommen. Seine feurige Seele, die verwegene Durchdringung der Geheimnisse des mystischen Lebens im Islam, wohin vor ihm noch niemand auf diese Weise vorgedrungen war, der Adel seiner Empörung gegenüber der Feigheit dieser Welt, all dies hinterließ unvermeidlich seine tiefen Spuren im Geiste seiner jungen Zuhörer.“⁶

Wenn Massignon auch ausdrücklich einen wesentlichen Beitrag Irans für die islamische Welt (die Tatsache, daß er sie von jeder rassischen und ethnischen Bindung befreit hatte) anerkannte, gestand er im übrigen ein, daß er sich dort nie recht zu Hause gefühlt habe. Corbin dagegen fühlte sich dort durchaus daheim und durch ein unerklärliches Paradox war es Massignon, der ihm dazu die Möglichkeit gab. Auf die wiederholten Fragen Corbins nach den Beziehungen zwischen der Philosophie und der Mystik überreichte ihm Massignon die lithographierte Ausgabe des Hauptwerkes von Sohrawardî, *Hikmat al-išrâq* (Die orientalische Theosophie), und sagte zu ihm: „Hier, ich glaube, in diesem Buch ist etwas für Sie.“ Dieses „etwas“, sagt Corbin, „war die Begleitung des jungen *Šaiḥ al-Išrâq*, der mich im Laufe meines Lebens nie wieder verlassen hat. Ich bin immer ein Platoniker gewesen (wohlgerne im weitesten Sinne des Wortes), ich glaube, daß man als Platoniker geboren wird, so wie man als Atheist, Materialist usw. geboren werden kann. Das unvorhersehbare Mysterium der präexistenziellen Auswahl — der junge Platoniker, der ich damals war, konnte gar nicht anders, als sich entflammen in der Berührung mit demjenigen, der der ‚Imam der Platoniker Persiens‘ war.“⁷ Sein Eintritt in die *École des Langues Orientales* führte ihn auch zur Nationalbibliothek, wo er als Orientalist ab November 1928 angestellt war, und es war, wie er sagte, „dieser Umweg durch die Nationalbibliothek, der schließlich paradoxerweise in meine endgültige Flucht in den Orient mündete“⁸.

Wenn die hieratische Gestalt des Meisters des Lichts (Sohrawardî) ihm am Horizont winkt und ihn einlädt, die Reise in den Orient zu unternehmen, so erlaubt ihm dagegen Deutschland, diesen unausweichlichen Übergang zu vollziehen: Indem er Luther, Hamann und die protestantischen Theologen durchstreift, wird er dank Heidegger die *clavis hermeneutica* der

hohen mystischen Spekulation finden. Hier geschieht die Begegnung zwischen Henry Corbin und Deutschland. Corbin war bereits der Übersetzer von Sohrawardî gewesen, ehe er zum Übersetzer von Heidegger und Barth wurde, aber der Zugang zur Welt von Sohrawardî erforderte eine einsichtsvolle Methode. Der Übergang von Heidegger zu Sohrawardî ist mehr als ein natürlicher Weg: Er ist ein Umschwung des Taktes der Horizonte in einen inneren Takt der Seele, und damit ein Bruch, aber ein solcher Bruch, daß Corbin niemals mehr auf der hermeneutischen Ebene blieb, die das Dasein der Heideggerschen Vision enthüllte. 1939 begibt er sich, begleitet von seiner Frau, in die Türkei, wo er von allen Manuskripten Sohrawardîs, die in den Bibliotheken Istanbuls verstreut sind, Kopien zu beschaffen beauftragt ist. Der Auftrag war für drei Monate geplant, er dauerte aber bis 1945. Denn inzwischen war der Zweite Weltkrieg ausgebrochen.

Der tägliche Dialog mit Sohrawardî und die lange Periode der Stille, die ihm dieses unfreiwillige Exil auferlegte, ließ ihn, sagt er, „die unschätzbaren Tugenden des Schweigens“ und die „Disziplin der Verhüllung“ erlernen.⁹ Er war vom Einfluß der philosophischen Schulen abgeschnitten und stürzte sich in das Studium der Werke des Šaiḥ, initiierte sich nach und nach in das Mysterium seines Denkens und ließ sich von dieser theosophischen (*išrâqî*) Atmosphäre erfüllen, die gewissermaßen zu seiner zweiten Natur wurde.

Bezüglich des Einflusses des deutschen Denkens auf Corbin muß man vor allem die entscheidende Rolle erwähnen, die die Brüder Baruzi spielten: Joseph, der ältere, und Jean, der jüngere, der Alfred Loisy am Collège de France vertrat, bevor er selbst Inhaber des Lehrstuhls für Religionsgeschichte wurde. Was in seinen Vorlesungen zur Tagesordnung gehörte, war die Theologie des jungen Luther, die in Deutschland im Schwange war, und in ihrem Gefolge die großen Spirituellen des Protestantismus: Sebastian Franck, Caspar Schwenkfeld, Valentin Weigel, Johann Arndt. „Ich begann“, sagt Corbin, „gewisse Zusammenklänge wahrzunehmen, wie den Ruf eines fernen Glockenspiels, das dazu einlädt, Gebiete zu erforschen, welche das, was ich später ‚das Phänomen des Heiligen Buches‘ nennen sollte, umfaßt. Es war der Weg der *Hermeneutik*, der sich bereits in den Morgennebeln öffnete.“¹⁰

Nun beginnt eine Reihe von Reisen nach Deutschland zwischen 1930 und 1936. 1930 begab sich Corbin nach Marburg an der Lahn. Er traf dort den berühmten Rudolf Otto, den Autor des Buches *Das Heilige*, welches in der Erforschung des Religiösen als numioses Phänomen Bedeutung erlangt hat. Otto hatte beim Herausarbeiten der Kategorien des Heiligen das Kon-

zept des *Ganz Anderen* der Idee der *anyaveda* in den *Upanishaden* entlehnt. Wenn das Numiöse Erstaunen hervorruft, dann, weil es sich nicht einpassen läßt in die gebräuchlichen und rationellen Kategorien des diskursiven Denkens. Das „Ganz Andere“ ist so die Grundlage einer apophatischen Theologie, es widersetzt sich nicht nur der Vernunft, sondern ist in jeder Hinsicht ihr Gegenteil. Im Grunde genommen ist das Heilige und die Mystik, die daraus resultiert, in erster Linie eine „Theologie des *mirum*: des *Ganz Anderen*“¹¹. Das Heilige ist das, was uns als *tremendum* abstößt, um uns gleichzeitig als *fascinans* anzuziehen, daher seine paradoxe Sprache, die unser Erkenntnisvermögen erschüttert und sich als Vereinigung der Gegensätze (*coïncidentia oppositorum*) ausdrückt. So sind die Idee der apophatischen und affirmativen Theologie, die in der esoterischen Einheit eingeschlossen sind, der ehrerbietigen Furcht, der Paradoxie, die aus der göttlichen Schönheit (*ğamâl*) und der Majestät (*ğalâl*) hervorgehen, alles Kategorien, die Corbin in der spekulativen Gnosis des Islam wiederfinden wird, und deren zahlreiche Konnotationen er zu ergründen versuchen wird.

Corbin trifft bei seiner Reise nach Deutschland auch den Französischlektor Albert-Marie Schmidt, der ihm ein Werk von Swedenborg schenkt: die französische Übersetzung des Buches *Über den Himmel und die Hölle*. Von da an sollte das Werk des visionären Schweden Corbin sein ganzes Leben lang begleiten. Später wird er von dieser Einführung Nutzen ziehen: In einer langen Konferenz über „Vergleichende spirituelle Hermeneutik (1. Swedenborg; 2. Ismaelitische Gnosis)“¹² untersucht Corbin die Theorie der Entsprechungen, der Menschenzeitalter, das *hexaémeron* der Schöpfung des spirituellen Menschen, und vergleicht dabei die interpretative Methode Swedenborgs mit dem schiitischen und ismaelitischen *tafsîr*, um zu einer „hermeneutischen Situation“ zu gelangen, die den Buchbesitzern gemeinsam ist, und zu der Art und Weise, wie die „Spirituellen, Mystiker oder mystischen Theosophen die Bibel im Christentum und den Koran im Islam gelesen haben oder lesen“.

Es ist Professor Theodor Siegfried, den Rudolf Otto habilitiert hat, von dem Corbin erstmals etwas über Karl Barth hört. Er entdeckt den Kommentar Karl Barths zu dem Brief an die Römer. Er stürzt sich, wie er es nennt, mit Feuereifer in das Studium der „Dialektischen Theologie“ Barths und wird, wie für Heidegger, der erste Übersetzer Barths ins Französische. Corbin verdanken wir die französische Version des Büchleins *Die Not der evangelischen Kirche*, die im Französischen unter dem Titel *Misère et grandeur de l'Église évangélique* erschienen ist.

Inspiziert von Barth für eine Erneuerung der protestantischen Theologie gründet Corbin 1931–1932 zusammen mit seinen Freunden Denis de Rougemont, Roland de Pury, Albert-Marie Schmidt und Roger Jezequel eine Zeitschrift namens *Hic et Nunc*. Richard Stauffer schätzt, daß die Zeitschrift den engen Rahmen des Barthismus überschreitet: „Wenn das Manifest, das im ersten Heft der Zeitschrift veröffentlicht wurde, auch das Leitmotiv der Theologie des jungen Barth aufnimmt, so zeigt es doch, daß das Redaktionskomitee keinesfalls allein seinen Ideen verschrieben sein wollte.“¹³ Tatsächlich sind die Prinzipien, die in dem Manifest verkündet werden, von allgemeiner Gültigkeit; sie erklären beispielsweise:

„Gegenüber *Philosophen*, die der Menschen spotten und dabei nicht einmal sehen, daß sie keine Antworten mehr zu geben haben auf ihre ewigen und dringenden Fragen, gegenüber Philosophen, die von Descartes bis Kant, von Hegel bis Marx, geglaubt haben, daß man uns von der Angst retten kann, indem man das menschliche Wesen auf sich selber gründet, auf die Intelligenz und den Willen, die man in Verfall geraten glaubte, ist es der rechte Ort, mit einem der Propheten dieser Zeit¹⁴ zu bezeugen, daß die Vernunft (*raison*) des Menschen nicht sein Daseinsgrund (*raison d'être*) ist: ‚*Cogitor ergo sum*‘ (Ich werde gedacht . . .).“¹⁵

Über das, was den Beitrag Corbins zu dieser Zeitschrift ausmacht, werden wir im nächsten Abschnitt zu sprechen kommen.

Das barthesische Abenteuer war von kurzer Dauer: „Allerdings fühlte ich mich bald im ‚Barthismus‘ und der dialektischen Theologie nicht mehr wohl. Wir fühlten uns nun in der spirituellen Nachfolge Kierkegaards und Dostojewskis. Das war zwar gut, genügte aber nicht, um die Philosophie beiseite zu legen, wie meine Freunde zu tun gewillt waren. Sohrwardi hatte mir bereits ein Zeichen gegeben und mich darauf aufmerksam gemacht, daß, da dieser ‚Umsturz‘ auf Kosten einer Philosophie ging, die den Namen nicht verdiente, es an der Zeit sei, wieder Zugang zur *sophia* einer anderen Philosophie zu finden.“¹⁶ Tatsächlich konnte Corbin dem späten Barth, dem Autor von *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, nicht mehr folgen. Die Kluft zwischen „dem Kommentar zum *Römerbrief* mit den prophetischen Funken und der schweren, kolossalen *Dogmatik*“ war zu weit, als daß er sich hätte anschließen können. Was Corbin zu Beginn verzaubert hatte, war gerade dieser „Mantel des Propheten“, dessen sich Barth nun entledigen wollte, denn erklärte er nicht ganz offen, daß „er fühle, daß er weder das Recht, noch die Pflicht habe, den Mantel des Propheten zu hüten.“¹⁷ Die Philosophie Barths ließ Corbin vor einer „klaffenden Höhe“ erstarren, und dadurch, daß diese Philosophie die *res religiosa*

ignorierte, verkündete sie nicht, wie Keyserling gehofft hatte, die Zukunft des Protestantismus, sondern die „Theologie des Todes Gottes, die in eine Theologie der Revolutionen und schließlich in eine Theologie des Klassenkampfes entarten sollte.“

Zur gleichen Zeit, als er Barth kennenlernte, hatte Corbin den großen russischen Philosophen Nicolas Berdiaev, den Autor des *Essai de métaphysique eschatologique*, getroffen. Auch hier traf Corbin auf eine verwandte Seele, ein Denken, das Antwort auf seine geheimsten Sorgen gab: der Vorstellung eines eschatologischen Christentums, das den Versuchungen der Geschichte erlegen war, um sich auf ein historisches Christentum und die Säkularisierung zu reduzieren. Diese identifizierte sich seitdem mit dem äußeren Menschen und nicht mit dem inneren, dessen eschatologische Dimension eine Metaphysik der Rückkehr zu Gott ankündigte.

Da wir von russischen Denkern reden, lassen Sie mich auch berichten, daß Corbin sich in Freundschaft mit dem russischen Philosophen Alexander Kojévë verbunden fühlte, der für sein monumentales Werk über Jacob Boehme berühmt war, und mit Alexander Kojève (Kojevnikov), der mitverantwortlich für die Erneuerung der Hegelschen Studien in Frankreich war. Corbin nahm aktiv an den philosophischen Debatten teil, die die jungen Gelehrten der Zeit anregten. Gegenüberstellungen wie die der Phänomenologie Husserls mit der Heideggers und zwischen Heidegger und Jaspers waren an der Tagesordnung und nährten die Gespräche, die die langen Abende bei Gabriel Marcel füllten.

Zwei Aufenthalte in Hamburg brachten Corbin in Kontakt mit Ernst Cassirer, dem Denker der symbolischen Formen. Über ihn sagt Corbin, „daß er mir den Weg wies, den ich suchte und dumpf vorausahnte, und der später meine ganze Philosophie des *mundus imaginalis* werden sollte, deren Namen ich unseren Platonikern aus Persien verdanke.“¹⁸ Cassirer bewies tatsächlich, daß die Kategorien von Zeit, Raum und Kausalität sich auf der Ebene der mystischen Vision verwandelten und ganz andere Qualitäten annahmen als die, welche die Modalitäten der wissenschaftlichen Erkenntnis beherrschen. Das mystische Denken enthüllte eine Daseinsform, die ihre eigenen Kategorien von Zeit, Raum und Kausalität hat; wenn die Zeit darin umkehrbar ist und der Raum qualitativ gemäß den Ereignissen, die in ihm stattfinden, stellt sich die Kausalität wiederum viel mehr als das Zusammentreffen heterogener Elemente dar, als eine sequentielle (aufeinanderfolgende) Kausalität; der Teil ist mit dem Ganzen identisch nach dem Prinzip des *pars pro toto*. Alles kann aus allem hervorgehen, das Universum aus einer Lotosblüte, ebenso wie der Schöpfungsge-

danke aus einem Gründer-Demiurgen. Denn, meint Cassirer, der mystische Gedanke ist *konkret* in der etymologischen Bedeutung des Wortes (wenn man es ableitet von *con-crescere*: Zusammenballung im Verlaufe der Entwicklung). Während die wissenschaftliche Erkenntnis sich bemüht, auf das Zusammenhängen unterschiedlicher Elemente zu schließen, „läßt die mystische Intuition das, was sie verbindet, zusammentreffen und vereint die verschiedenen Elemente durch die Koinzidenz, sie ist eine Art Zement, der auch das Heterogenste zusammenfügen kann.“¹⁹ So ist die Welt des Sinnbildes, der *mundus imaginalis*, die Corbin in der irano-islamischen Gnosis enthüllten sollte, auch eine Welt der Koinzidenz zwischen zwei Wirklichkeitsordnungen, dem Fühlbaren und dem Intelligiblen, wo der Geist sich irgendwie vergegenständlicht und wo die Körper sich vergeistigen. Zweifellos entsprachen die Kategorien dieser Welt nicht genau dem, was Cassirer offenbarte, aber sie verkündeten dennoch eine Leiter des Seins, wo die qualitativen Zeiten und Räume sich unterscheiden, gemäß den Ebenen der Präsenz.

Im Frühjahr 1934 stattete Corbin Heidegger in Freiburg seinen ersten Besuch ab. Er skizzierte dabei den Plan einer Sammlung von kleineren Schriften, die unter dem Titel „Was ist die Metaphysik“ erscheinen sollten. Danach erlaubte ihm eine Versetzung, das Studienjahr 1935–36 in Berlin im „Französischen Akademikerhaus“ zu verbringen, dessen Direktor, Henri Jourdan, sein Freund war. Er hält sich im Juli 1936 abermals in Freiburg auf, um Heidegger einige Übersetzungsprobleme zu unterbreiten, aber, fügt er hinzu: „Er vertraute mir vollkommen, stimmte allen meinen französischen Neologismen zu und übertrug mir damit eine recht schwere Verantwortung.“²⁰

Darauf, inwieweit Heideggers Denken Corbin beeinflusst hat, werden wir im nächsten Abschnitt genauer eingehen. Hier genügt es zu sagen, daß Corbin sich nicht dem spirituellen Islam zuwandte, weil er von Heideggers Philosophie enttäuscht wurde, sondern, daß er bereits ein Orientalist war, bevor er das Werk Heideggers kennenlernte. Seine ersten Veröffentlichungen über Sohrawardî gehen auf die Jahre 1933 und 1935 zurück, und bereits 1929 hatte er das Diplom der *École des Langues Orientales* erhalten; seine Heidegger-Übersetzung erscheint 1938. Corbin geht seinen Studien in zwei Richtungen nach, die Begegnung mit dem deutschen Denken folgt unmittelbar der mit der iranischen Welt.

Daß er sich aber anderen Einflüssen nicht verschloß, als sein Schicksal bereits festgelegt schien, liegt daran, daß Corbin immer ein Abendländer geblieben ist, ein unruhiger Geist, bemüht, die großen Bewegungen zu

kennen, die den ersten Teil unseres 20. Jahrhunderts erschütterten. Selbst in Istanbul, versichert Madame Corbin, als er sich völlig von Rest der Welt isoliert hatte, vertieft wie er in das Werk von Sohrawardî war, arbeitete er weiter an der Übersetzung von *Sein und Zeit*, ebenso, wie er seinen Aufenthalt in Konstantinopel nutzte, um seine Kenntnisse der griechischen und russisch-orthodoxen Theologie zu vertiefen, und in dieser Zeit übersetzte er auch eine Schrift von Pater Bulgakov.²¹

Nach Habermas²² war Deutschland zwischen den Kriegen ein fruchtbares Feld für mehrere philosophische Strömungen, deren Einfluß auch über die Grenzen Deutschlands hinaus spürbar wird und auch noch die fünfziger und sechziger Jahre nach dem Krieg umfassen sollten:

1. Mit Husserl und Heidegger gibt es eine Phänomenologie, die teilweise auf eine transzendente Logik und teilweise auf eine fundamentale Ontologie gerichtet ist.
2. gibt es mit Jaspers, Litt und Spranger eine *Lebensphilosophie*, die auf Dilthey zurückgeht, mit einer teils existentialistischen, teils neo-hegelianischen Färbung;
3. gibt es mit Scheler und Plessner, und vielleicht auch mit Cassirer, eine philosophische Anthropologie, die die Prämissen für eine Philosophie des Geistes begründen möchte, die den Menschen vom Rest der Natur unterscheidet;
4. gibt es mit Lukacs, Bloch, Benjamin, Korsch und Horkheimer eine sozialkritische Philosophie, die eine Rückkehr zu Marx und Hegel bewirken möchte;
5. schließlich gibt es mit Wittgenstein, Carnap und Popper den logischen Positivismus, der vom Wiener Kreis inspiriert ist.

Zu diesen fünf Strömungen könnte man die Erneuerung des Protestantismus durch die theologischen Forschungen, die sich auf das Denken des jungen Luther zurückbeziehen, hinzufügen, ebenso wie die Weiterführung der Tiefenpsychologie Freuds in den deutschsprachigen Ländern, die mit C. G. Jung in der Schweiz einen allgemeineren Charakter annahm, so daß sie auch das Interesse der Religionshistoriker erweckte. Corbin interessierte sich für Phänomenologie, philosophische Anthropologie, für die deutsche historische Schule, die Erneuerung des Protestantismus; sein Hauptbedachtsein aber blieb die *res religiosa* als „allgemeine Theorie der Religionen“.

Sozialphilosophie und Soziologie waren Randgebiete seiner philosophischen Beschäftigungen. Denn bei Corbin gibt es, wie wir am Ende dieses Buches sehen werden, eine eher negative Bewertung der historischen Ent-

wicklung des abendländischen Denkens. Es ist der Blick eines Spirituellen, mit dem Corbin den reduzierenden Rationalismus unserer Zeit kritisiert und der instrumentalisierten Vernunft der Aufklärung den gnostischen Gehalt derselben Vernunft entgegensetzt, der Inkarnation, die auf eine soziale Kollektivierung hinausläuft, die Theophanie dozetistischer Formen, und dem Historizismus die Heilsgeschichte der Ereignisse im Himmel, der Allegorie die Vieldeutigkeit der Symbole, dem Nihilismus unseres Jahrhunderts die apophatische Theologie. Das führt allerdings nicht dazu, daß er sich lossagt von der Befreiungsbewegung außerphilosophischer Strömungen, die das Zwischenkriegs-Europa durchläuft; das heißt, der Bemühung der großen Denker, einen gefährlichen Sprung über den Abgrund des Nichts hinweg zu versuchen: so von dem heldenhaften Eintauchen Heideggers in den vergessenen Grund des Seins, um dort das zu denken, was ungedacht geblieben war durch die Okkultation des Seins; so von dem Sprung von Jaspers, um den philosophischen Glauben wiederzufinden; so von der eschatologischen Philosophie Berdieaevs, um den unerhörten Reichtum des inneren Menschen wiederzuentdecken.

Corbin bleibt nicht von einem anti-abendländischen System befangen, wie Guénon, um dort nichts als den Geist des Bösen am Werk zu sehen. Er ist den Bewegungen des Denkens nicht abhold. Ganz im Gegenteil, er bleibt ein Philosoph, soweit er das Sein neu erdenkt und es einer grundlegenden Befragung unterwirft. „Was heißt philosophieren für uns?“, fragt er am Anfang seiner Laufbahn als Denker. Und der ganze Lauf seines Denkens wird darauf gerichtet sein, diese entscheidende Frage zu beantworten. Zuzuhören heißt, das Andere reden zu lassen, gleichgültig, ob dieses Andere der heilige Geist ist, der Engel oder der Jüngling der visionären persischen Erzählungen. Denken bedeutet, in dem geheimen Alkoven des Herzens ein Zwiegespräch zu führen; Denken heißt, auf den Ruf zu antworten, der uns ohne Unterlaß lockt. Man könnte sagen, daß alle Knoten seiner Lebenskurve sich schicksalhaft auf diese Begegnung mit dem Engel ausrichten, dessen zahlreiche Metamorphosen er bei den großen Spirituellen des Okzidents wie des Orients aufzuspüren sucht. Corbin hätte sich die Bemerkung von Heidegger, mit der dieser den berühmten Satz Nietzsches: „Gott ist tot . . .“ kommentiert, ebenfalls zu eigen machen können: „Gott als Wert zu denken, auch als den höchsten, ist nicht Gott . . . Daher ist Gott nicht tot, seine Gottheit lebt immer (noch), denn sie ist dem Denken näher als dem Glauben.“²³

Corbin wurde nie müde, das Phänomen des Glaubens zu denken, und weil er ein bemerkenswerter Denker war, konnte er auch, ausgehend von sei-

nen lebendigen Quellen, dem ganzen immensen Erbe der irano-islamischen Kultur folgen und es neu schöpfen; eine Aufgabe, die ein Iraner — sagen wir es offen — nicht hätte bewältigen können, weil er nicht den nötigen Abstand hätte, der es ihm erlaubte, die Entstehung seiner eigenen Tradition in der Perspektive zu sehen. Wenn es Corbin gelingt, diese Leistung zu erbringen, dann, weil er nicht nur ein Spiritualist war, sondern auch ein Denker, in dessen Verhältnis zu den westlichen philosophischen Disziplinen es einen Bruch gab, und der in eine Reihe von neuesten Schulen eingeweiht war, die in der Zwischenkriegszeit die traditionelle Landschaft des Denkens in Europa tiefgreifend veränderten. Während all der Jahre ab 1960, in denen ich die Gelegenheit hatte, ihn regelmäßig in Teheran zu treffen, war ich überrascht festzustellen, mit welchem Interesse er den Ereignissen unserer Zeit folgte: Ob es das aufschlußreiche Werk von Soltscheyn war oder ein Roman von Bulgakov oder gar die Gnosis von Princeton von Raymond Ruyer. Dies konnte man leider von unseren verehrten Scheichs nicht sagen, die außerhalb der Geschichte verharrten, in ihrem scholastischen Elfenbeinturm isoliert und erstarrt, in ich weiß nicht welcher verzauberten Einsamkeit, die sie sozusagen unzugänglich machte und gerade deshalb durch jede Neuheit des Denkens verwundbar.

Lassen Sie uns aber zu den Lebensabschnitten Corbins zurückkommen. Im August 1944 wird Corbin von Istanbul, wo er sich seit Beginn der Feindseligkeiten aufhält, nach Persien abgeordnet. Die Entsendung erfolgt noch durch das sogenannte „Gouvernement d'Alger“. 1945 bricht er in den Iran auf. Er reist mit der „strategischen“ Eisenbahn bis nach Bagdad und überquert dann mit dem Auto die Kette des Zagros-Gebirges. Hier erlebt er die begeisternde Schönheit der iranischen Hochebene mit ihrem Türkis-Himmel. Die wenigen Seiten, die Corbin Isfahan gewidmet hat, zeigen, wie sehr er für die Schönheit der Landschaft und der persischen Kunst empfänglich war. Er spricht von der „smaragdnen Vision“, vom Phänomen des Spiegels, das man ebenso in den fein geformten Nischen des Musikzimmers im Palast von Ali Kapu in Isfahan finden kann, wie auf dem „Wasserspiegel, der zugleich das Himmelsgewölbe, das die wahre Kuppel des *templum* ist, widerspiegelt, wie auch die vielfarbigen Fayencen, die die Fassade bedecken.“²⁴ Iran ist das Land, in dem die Begegnung von Himmel und Erde stattfindet. Und das Phänomen des Spiegels, das in der iranischen Moscheenarchitektur zentral ist, begründet gleichzeitig die Metaphysik des „Bildes“, zu der sich eine ganze Reihe von visionären Philosophen bekennt. So gibt es eine innere Bindung zwischen den verschiedenen Formen der iranischen Weltansicht, eine *Gestalt*, deren Epiphanie man eben-

so in der Architektur wie im qualitativen Raum von Miniaturen entdecken kann, „weil alle ihre Bilder Erscheinungen in einem Spiegel sind, auf der spiegelnden Fläche einer Wand oder einer Buchseite“²⁵.

Isfahan ist eine sinnbildliche Stadt: „Nach Isfahan zu kommen, bedeutet, in die königliche Moschee als Begegnungsort zwischen dem imaginalen Universum von Hürqalyâ, der erhabensten der ‚Smaragdstädte‘, und dem architektonischen Wunder, das die Sinne wahrnehmen, einzutreten. Es bedeutet auch, zu den *işrâq*-Philosophen zu kommen, deren Metaphysik der Vorstellung diese Begegnung gestattet, weil sie uns eine Zwischenwelt eröffnet, einen Mittler zwischen dem rein Intelligiblen und dem Sinnlichen.“²⁶

Wie ich schon gesagt habe, war Corbin äußerst einführend gegenüber der iranischen Topographie, welche er als die irdische und fühlbare Gestalt des *mundus imaginalis* betrachtete. Ich erinnere mich an eine Reise nach Isfahan, die wir zusammen unternahmen. Wir saßen in dem kleinen Frühstücksraum des Hotels Shah-Abbas, in dem mehr oder minder gut die kleinen leeren Nischen des Musikzimmers im Ali-Kapu-Palast nachgeahmt worden sind. Auf den Mauern und Wänden hatte man in die Leere ungezählte Silhouetten von Vasen, Flakons, Flaschen und Schalen eingeschnitten, die von einer überschäumenden Phantasie erfunden worden waren. Das gab diesen Räumen einen Eindruck des Schwebens, die Vorstellung, daß dort alles aufgehängt war; das ganze schien eine Erscheinung zu sein, die in jedem Augenblick wie ein Traum entschwinden konnte. Ich sah Corbin sich erheben, die Augen leuchteten wie von einer Art innerem Blick erhellt, dann nahm er mich bei meinem Arm und führte mich zu einer dieser leeren Nischen und sagte mir mit einer weichen, fast sinnlichen Stimme: „Das hier ist das Phänomen des Spiegels. Strecken Sie ihre Hand in die Nische aus, Sie werden dort keine Form berühren; denn die Form ist nicht dort: Sie ist anderswo, anderswo . . .“

Wenn ich diese eher anekdotische Episode erwähne, dann, um zu zeigen, wie weit die Entdeckung des Iran eine Offenbarung dessen war, was er bereits in sich trug. Alle Beschreibungen des Iran, die er im Verlauf seines Lebens anfertigen sollte, zeugen von dieser intuitiven Vision, die durch die Bilder hindurch liest, die jenseits der Erscheinung die metaphysischen Essenzen entdeckt. Die Hochzeit Corbins mit dem Iran war von den Sternen vorherbestimmt. Niemals habe ich einen Mann gesehen, der so tiefgreifend das lebte und fühlte, was ihm die Augen des Geistes offenbarten. Wenn man von Dostojewsky sagt, daß er seine Ideen lebte, dann könnte man von Corbin sagen, daß er seine Ideen in Bilder verwandelte. In all sei-

nen Überlegungen, die er über Dinge im Iran anstellte (ich bin oft mit ihm gereist und kann es daher bezeugen), gab es so etwas wie einen natürlichen *ta'wîl*. Er war mit einer angeborenen Gabe der Hermeneutik ausgestattet, und der Iran war nichts anderes als ein Übungsplatz für seinen Alchimistenblick. Er hatte aber auch die Gabe der Kommunikation. Die Orte, die man mit ihm zusammen entdeckte, waren nicht mehr dieselben; die Dinge, die man mit seinen Augen wiederentdeckte, zeichneten sich in der Aura einer neuen Präsenz ab: Alles wandelte sich unter seinem Blick, erhob sich zu einer höheren Seinsebene. Dies hat mich dazu inspriert, ihn in einem kleinen Artikel, den ich ihm gewidmet haben, als den „Mann mit der Wunderlampe“²⁷ zu beschreiben.

Corbin kommt also am 14. September 1945 in Teheran an. Unter den illustren Persönlichkeiten, denen er von seiner Ankunft an begegnen sollte, finden wir Namen wie Professor Pour Dâwûd, den Übersetzer der *Awesta* ins Persische. Pour Dâwûd hielt zu dieser Zeit Versammlungen bei sich ab, an denen die Elite Teherans teilnahm, wie beispielsweise der Schriftsteller Şâdegh Hedâyât (Autor von *Die blinde Eule*), Professor Moḥammad Mo^cin, der spätere Mitarbeiter von Corbin bei der Edition persischer Texte, und Mehdî Bayânî, der Konservator der Nationalbibliothek. Dieser organisierte in der Gesellschaft für Iranistik (Anġomân-e Îrân ŝenâsi) am 1. November 1945 eine Konferenz für Corbin. Das Thema der Konferenz war *Die zoroastrischen Motive in der Philosophie des Šaiḥ al-Îsrâq*²⁸. Diese Konferenz hatte ein aufsehenerregendes Echo: Sie markierte sozusagen den triumphalen Eintritt Corbins in die intellektuelle Welt des Iran.

Ziel der Mission Corbins war es, „langfristige Projekte und weitreichende Ideen“ ins Werk umzusetzen, wie er selbst sagt.²⁹ So schuf er die Abteilung für Iranistik am Institut Français und die Reihe der *Bibliothèque iranienne*, die ein wichtiges kulturelles Phänomen in der philosophischen Geschichte des heutigen Iran werden sollte. In dieser Phase wird Corbin ein Projekt durchführen, das bereits seit seiner Studentenzeit in seiner Vorstellung gekeimt war, als er an den Vorlesungen von Gilson an der Sorbonne teilgenommen hat. Die vordringlichste Aufgabe bestand, wie er sagte, darin, „Material zu sammeln, ein Büro für die Arbeit einzurichten und mit der Veröffentlichung zu beginnen. Die Arbeitsbedingungen in Teheran waren nicht so wie heute (. . .), wo man große Sammlungen von Manuskripten findet, die zudem auch katalogisiert sind. Man mußte auch ein wenig Glück haben; doch ist es richtig, daß das Glück am ehesten den hartnäckigen Forscher bevorzugt. Ich begann mit der Veröffentlichung der *Bibliothèque iranienne* und konnte sie mit Hilfe einiger Mitarbeiter in 25

Jahren bis Band 22 weiterführen. Jeder Band — und alle wurden gänzlich vor Ort fertiggestellt — erforderte eine kleine *tour de force*. Die Reihe war im wesentlichen eine Zusammenstellung nichtedierter Texte auf Persisch oder Arabisch (. . .). Ich glaube, daß es dieser Reihe, deren Bände heute fast alle vergriffen sind, gelungen ist, eine Schleuse zu öffnen.“³⁰

Wenn er sagt, daß diese Reihe „eine Schleuse geöffnet“ hat, ist Corbin wahrscheinlich noch sehr bescheiden. Tatsächlich vereinte die Reihe zwei Disziplinen, die selten in einer einzigen Person zu finden sind: die wissenschaftliche Strenge des Philologen, des Orientalisten als solchen, und die Tiefe des Philosophen, der, wenn er Texte liest, sie sich auf wundersame Weise aneignet, d. h. deren versteckten esoterischen Bedeutungen aufdeckt. Der Übergang von der Nationalbibliothek zur Iranischen Bibliothek³¹ war mehr als eine Kontinuität in der Zeit; der Faden, der die beiden Knoten verbindet, zeugt von einer Umwandlung von dem Einen in das Andere; wenn die erste zu den verehrungswürdigen Institutionen gehörte, bezieht sich die zweite vielmehr „auf die persönliche Verwirklichung einer wissenschaftlichen Sammlung.“³²

Seit den sechziger Jahren bildete sich um Corbin eine Plejade von jungen Wissenschaftlern, zu der auch ich selbst gehörte. Wenn ich hier von mir selbst spreche, dann deshalb, weil ich ein Augenzeuge von Corbins Wirken über mehr als 16 Jahre war, und das bis zu seinem Tode. Er hat nicht nur meine Forschungen beeinflußt, die Richtung meiner Studien bestimmt, da er mein Doktorvater war, sondern er war auch der Urheber einer spirituellen Bewegung, die danach strebte, eine Brücke zwischen dem traditionellen Iran und der Moderne zu bauen. Ich war von Hause aus nicht Islamwissenschaftler, sondern Indologe, doch die Begegnung mit Corbin erweckte mein Interesse am *religiösen Faktum*, an den Geistesphänomenen, gleich, ob diese sich in der mythologischen Sprache des indischen Denkens ausdrückten oder ob sie sich mit den imaginalen Formen der irano-islamischen Gnosis bekleideten, denn, sagte ich mir, sollte der Philosoph nicht seine Suche dort beginnen, wo der Geist weht?

Tatsächlich gab es im Iran eine kulturelle und soziologische Kluft zwischen zwei Welten, die voneinander durch undurchlässige Wände getrennt waren: der schiitische Iran von Qom mit seinen theologischen Schulen und der moderne Iran, der sich in einem atemberaubenden Tempo industrialisierte. Zwischen den beiden standen Gruppen von Intellektuellen, die durch ihre ideologischen Ausrichtungen zueinander im Gegensatz standen, und mitten zwischen diesen Gruppen die Plejaden von jungen Iranern, die im Ausland (USA, Frankreich, Schweiz) studiert hatten, die das

Werk von Guénon kannten, ihre Tradition entdeckt hatten und nun nach Hause zurückgekehrt waren mit dem Wunsch, diese Tradition zu vertiefen, die ihnen ein Rettungsanker in dem aufgewühlten Ozean der modernen Umstürze zu sein schien.

Andererseits waren die Theologen von Qom zumeist Doktoren der Rechte, und die unter ihnen, die sich für den spirituellen Islam interessierten, schrieben entweder in Arabisch oder in einem scholastischen Persisch, das der Jugend unzugänglich war. Folglich blieb der unerhörte Reichtum der iranischen philosophischen Tradition außerhalb der Reichweite der Jugend. Ein großer Teil der iranischen Intelligenz, der von der marxistischen Vulgata und den Nebenprodukten des Okzidents beeinflusst war, hatte weder Zugang zu den Schätzen der Tradition, noch zu den großen Schöpfungen der westlichen Kultur; er blieb im Leeren, unfähig, über das soziale Stadium ideologischer Debatten hinwegzukommen.

Dagegen war das Werk Corbins für diese Scharen von jungen Forschern eine Offenbarung. Es übertrug nicht nur die großen, herausragenden Augenblicke des iranischen Denkens in eine klare und begriffliche Sprache, sondern dadurch erschienen auch die alten Ideen in ein neues und glanzvolles Gewand gekleidet: Die Sequenzen erhielten einen Zusammenhang, seltene Perlen traten aus dem Moder einer verrotteten scholastischen Welt hervor, das iranische Universum erstand paradoxerweise in der klaren Sprache Descartes wieder auf; und indem diese Ideen sich in ein elegantes Französisch verwandelten, wurden sie fast modern. So war es ein Pilger aus dem Abendland, der in den Iran kam, um auf Französisch den jungen Iranern die Wunder zu offenbaren, die ihre illustren Ahnen angesammelt hatten. Dieses ist eines der unerhörten Paradoxa unserer Zeit. Übrigens zog das Werk Corbins diese jungen Geister nicht nur wegen seiner Sprache an, sondern auch wegen des Geistes, mit dem Corbin diese Tradition neu interpretierte. Ich erinnere mich, daß ich einmal meinen Freund Sayyed Jalâloddîn Ashtiyânî, einen Mitarbeiter Corbins bei der berühmten *Anthologie*, fragte: „Warum schreiben Sie nicht eine Geschichte der irano-islamischen Philosophie, um deren große Augenblicke aufzuzeigen und das Band der Entwicklung, das diese Ideen verbindet?“ Er blickte mich lange an, und seine Erwiderung hat mich sehr beeindruckt: „Ich bin nicht fähig, das philosophische Denken perspektivisch zu sehen; ich verfüge über keine adäquate Methode für diese Art von Forschung; in gewisser Weise verkörpere ich diese Philosophie.“ Ein mutiges Eingeständnis des Unvermögens, aber auch ein Beweis von Hellsichtigkeit, denn Ashtiyânî begriff sehr gut die unabweisbare Notwendigkeit dieser

wesentlichen Aufgabe; daher hat er später mit großer Bereitschaft den Vorschlag Corbins angenommen, eine Anthologie der großen iranischen Denker zusammenzustellen.

Wenn Ashtiyânî bezüglich seiner eigenen Tradition nicht genügend Abstand besaß, so war dieser Abstand für Corbin fast natürlich: Objektivität, Distanzierung, Kritik und Analyse wohnten der Haltung des westlichen Blickes inne. Neben der Tatsache, daß er Europäer war (und ich habe selten einen Menschen gekannt, der so sehr Europäer im humanistischen Sinne des Wortes war), verfügte Corbin außerdem in bewunderswerter Weise über den ganzen Apparat der mittelalterlichen und modernen Philosophie des Abendlandes. Er hatte die Brüche in Glauben und Wissen, in Theologie und Philosophie am eigenen Leibe gespürt; er hatte die Qualen der Säkularisierung erlebt, das Drama des „Todes Gottes“ hinnehmen müssen, und er war zum Pilger des Abendlandes geworden, um das Wort der Gottheit, ausgehend von der Zeit der Bedrängnis, wiederzufinden. Daher der moderne Tonfall in seiner Stimme, das Pathos seiner Queste, das jedes Wesen, das bemüht war, den Imperativen des Geistes Gehör zu schenken, berührte.

Corbin war, ohne es ausdrücklich zu wollen, zur Brücke zwischen dem Iran Sohrawardîs und dem Okzident Heideggers geworden. Es ist diese doppelte Dimension seines Denkens, die es ihm und den jungen Wissenschaftlern, die sich um ihn scharten, erlaubte, diese Annäherung zu vertiefen. Mit ihm fühlten wir uns keineswegs in der geschlossenen und geozentrischen Konstellation eines prägaliläischen Universums, sondern ganz und gar in den modernen Zeiten; über seinen Weg lernten wir, Dialoge mit den großen Denkern der westlichen Kultur zu führen: mit Meister Ekkehart, Jacob Böhme, Hegel, Wagner und Parzifal (den Corbin sehr mochte), Berdiaev, Blake, Rilke, Heidegger und vielen anderen.

In den sechziger Jahren waren wir eine kleine Gemeinschaft: Sayyed Ḥosein Naşr, Professor der Islamwissenschaften an der Universität Teheran, ʿÎsâ Sepahbodî, Professor für Französisch, Houshang Beshârat, Diplomat im iranischen Außenministerium, und ich selbst, Professor für Indologie an der Universität Teheran, die wir uns trafen im Garten von Zolmajd Ṭabâṭabâʾî, dem berühmten Anwalt und begeisterten Mäzen der Philosophie, der regelmäßig die wichtigsten Scheichs der traditionellen Philosophie empfing, vor allem den berühmten Sayyed Moḥammad Ḥosein Ṭabâṭabâʾî, Philosophieprofessor in Qom und einer der größten Korankommentatoren. Dort traf ich ganz zu Anfang der sechziger Jahre Corbin zum ersten Mal. Ich gestatte mir hier, noch einmal zu wiederholen, was ich bereits an anderer Stelle zu diesem Thema gesagt habe:³³

„Es war in Teheran, an einem frischen Sommerabend im Garten von Zolmajd Ṭabâtabâ'î. Wir waren eine kleine Gesellschaft, die in der Lichtung eines Gartens saß, den hohe Zypressen umgaben und den der Fächer eines Wasserstrahls kühlte, der sich bis über die Fläche eines kreuzförmigen Bassins ergoß. Die fast magische Atmosphäre, die sich mit dieser ersten Begegnung verbindet, war ein Bezugspunkt in meiner Erinnerung, und das Bild des Menschen, der mein Leben so prägen sollte, erscheint mir immer im Lichthofe dieser ersten Beschwörung.

Die Ehrengäste dieses Abends waren zwei Persönlichkeiten aus dem Okzident und dem Orient: der Franzose Henry Corbin und ein Iraner, Scheich Moḥammad Ḥosein Ṭabâtabâ'î (. . .). Worüber haben wir wohl an diesem Abend gesprochen? Bedeutende Themen der spekulativen Gnosis, die uns jenes ganze Jahr, wie auch das folgende, beschäftigen sollten, und auch noch die fünfzehn Jahre, die dieser ersten Begegnung folgten; Themen von unerhörtem Reichtum, die mit den wesentlichen Problemen zusammenhängen, die seit undenkbaren Zeiten die Menschheit geängstigt haben.

An diesem Abend, erinnere ich mich, sprach Corbin das Thema der Erbsünde an, des Falles des Menschen, und, indem er sie in den Rahmen des Christentums einordnete, fragte er den Scheich: ‚Erkennt auch die islamische Gnosis die Erbsünde an?‘ Dann zitierte er einen französischen Autor, dessen Namen ich vergessen habe, und fügte hinzu: ‚Zweitausend Jahre der Erbsünde haben aus euch willfähige Schuldige gemacht.‘ Ich weiß nicht einmal, ob mein Zitat wortgetreu ist, dennoch hat mich dieser Satz stark berührt. Der Scheich hatte eine sehr leise Stimme, die man kaum hörte, und er murmelte wie zu sich selbst als Antwort: ‚Der Sturz ist weder ein Mangel noch ein Defekt und noch weniger eine Sünde: Wäre nicht die verbotene Frucht des Baumes gewesen, so hätten die unerschöpflichen Möglichkeiten des Seins niemals offenkundig werden können.‘ Ich werde niemals das zustimmende Lächeln Corbins vergessen; dieses Lächeln, das einem sofort die Spontaneität eines großzügigen Denkens vermittelte. ‚Weil der Okzident das Gespür für den *ta'wil* verloren hat‘, sagte Corbin, ‚können wir nicht mehr in die Geheimnisse der Heiligen Schriften eindringen und demythologisieren die geheiligte Dimension der Welt.‘

Hier ermaß ich zum ersten Mal die unvermutete Weite dieses Begriffes, den Corbin häufig benutzte, und der, wie man weiß, der Schlüsselbegriff all seiner Meditation war. ‚Kann man‘, bemerkte der Scheich, ‚von diesen Dingen überhaupt reden, ohne den *ta'wil* (die spirituelle Hermeneutik) zu berücksichtigen? Ohne *ta'wil* gibt es keine wahre Spiritualität.‘

Die Übereinstimmung der beiden Männer, trotz der Schwierigkeiten des Gesprächs (der Scheich sprach sehr leise und darüber hinaus noch mit einem azerbeidschanischen Akzent, den Corbin nur schwer verstand), war vollkommen. Erst später sollte ich die ungeheuren Möglichkeiten dieses „Konzepts“ erfassen und die Implikationen, die darin enthalten waren. Ich begriff damals, daß das ganze Leben Corbins in gewisser Weise ein zielstrebigem Versuch war, die Kunst des *ta'wil* zu entschlüsseln, d. h. das *meditative Denken par excellence*, von dem er bereits einige Aspekte in der phänomenologischen Methode entdeckt hatte. Was sich aber hier mit Husserl und Heidegger als eine verspätete Entdeckung im westlichen Denkprozeß darstellte, war für die iranischen Denker der unerläßliche Schlüssel jeder Meditation gewesen. „Das ist es“, sagte mir Corbin, „was der Begriff des *kaşf al-mahğûb* so treffend zusammenfaßt, nämlich das Enthüllen des Verborgenen.““

Diese Treffen fanden auch nach Corbins Abreise weiter statt. Inspiriert von dem Geist der Synthese Corbins durchlebten wir während zweier Jahre zusammen mit Scheich Ṭabâṭabâ'î, der inzwischen ein sehr enger Freund geworden war, eine im Iran einmalige Erfahrung, und zwar die vergleichende Untersuchung der verschiedenen Religionen der Welt unter der Leitung eines traditionellen schiitischen Scheichs. Wir lasen nacheinander die Übersetzungen der Evangelien, die persische Version der *Upanishaden*, die Dârâ Shokûh angefertigt hatte, die *Sûtras* des Buddhismus und das *Tao Te Ching*, ein Buch, das Naşr und ich in aller Eile übersetzten und mit dem Scheich zusammen lasen. Dieser kommentierte die Texte mit dem Scharfblick eines spirituellen Meisters, der sich in der hinduistischen Gedankenwelt ebenso zu Hause fühlt, wie in der buddhistischen und chinesischen. Niemals sah er einen grundlegenden Widerspruch zum Geist der islamischen Gnosis, wie er ihn gekannt und gelebt hatte. Überall sah er die großen Augenblicke des Geistes, und als wir die Lektüre der schwindelerregenden und so wunderbar paradoxen Gedanken von Lao Tseu beendet hatten, bemerkte er, daß von allen Texten, die wir zusammen studiert hatten, dieser bei weitem der tiefgründigste, der reinste sei. Später hat er uns immer wieder aufgefordert, die Übersetzung dieses Textes zu veröffentlichen, aber unglücklicherweise sind Text und Anmerkungen, die ich bei unseren Versammlungen notiert hatte, durch einen Brand verlorengegangen, der meine Bibliothek am 25. Dezember 1963 verwüstet hat. Weder Naşr noch ich hatten später das Herz, abermals eine Übersetzung zu fertigen.

1954 wurde Corbin Nachfolger von Louis Massignon in der Abteilung für Religionswissenschaften an der École Pratique des Hautes Études. Zu dieser Ernennung bemerkt Corbin: „Der gute Massignon war an dieser Wahl nicht unbeteiligt. Ich kannte seine Vorbehalte, was aber auch immer unsere Differenzen im Denken waren, so hielt er mich doch für den ihm Nahestehendsten, um die Richtung weiterzuführen, die er den Forschungen gegeben hatte, wenn nicht in ihrem Inhalt, so doch in Sinn und Geist.“³⁴

Ein anderes Ereignis von grundlegender Bedeutung sollte ebenfalls den Gang von Henry Corbins Leben beeinflussen: die Zugehörigkeit zum Eranos-Kreis. 1949 erhielt er eine Einladung von Olga Fröbe-Kapteyn, an den Konferenzen teilzunehmen, die in jenem Jahr unter dem Thema *Der Mensch und die mythische Welt* standen. Der erste Beitrag Corbins zu Eranos hieß: *Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran (recherche angéologique)*. Ein Vierteljahrhundert lang war er danach regelmäßiger Teilnehmer. Corbin wurde im Laufe der Zeit einer der Pfeiler dieses eher hermeneutischen Kreises. Er lernte dort C. G. Jung kennen, der gewissermaßen der „Schutzgeist“ war. Karl Kérenyi, Mircea Eliade, Adolph Portmann, den Biologie-Wissenschaftler, Gerhard von der Leeuw, den niederländischen Phänomenologen der *res religiosa*, D. T. Suzuki, den Meister des Zen-Buddhismus, Ernst Benz, den Theologen aus Marburg, Gilbert Durand, James Hillman und Gershom Scholem, T. Izutsu, den japanischen Islamwissenschaftler, der auch Meister des Buddhismus war, und viele andere illustre Persönlichkeiten.

Jede kirchliche, akademische oder universitäre Orthodoxie war dem Geist von Eranos fremd. Jeder Teilnehmer brachte seinen Beitrag ein wie in einem Laboratorium, wo er die erste Skizze einer neuen Untersuchung vorlegte. „Fast alle diese Versuche“, sagte Corbin, „haben sich in Bücher verwandelt.“ Corbin umriß dort selbst die großen Themen seiner Werke, die später unter verschiedenen Titeln veröffentlicht werden sollten, wie *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, das monumentale *opus magnum* in vier Bänden, *En Islam iranien*, um nur einige zu nennen.

Für den umformenden Blick Corbins hatte alles einen symbolischen Sinn, und in demselben Geist schrieb er zwei kleine Artikel mit den Titeln *De l'Iran à Eranos* (1953) und *Temps d'Eranos* (1956). Das Band, das den Iran und Eranos vereinte, war keine zufällige Assonanz, „sondern ein Einverständnis, das dazu aufforderte, die geheime Zuvorkommenheit zu kosten, die die Stadien vorbereitete, indem sie den Weg einer einzigartigen Pilgerfahrt vorzeichnete“³⁵. Hier war es Rudolf Otto, der als synchrones Verbindungsglied diente. Er war es im übrigen, der 1933 Frau Fröbe-Kapteyn,

die sich auf der Durchreise in Marburg aufhielt, Sinn, Form und Namen des Projektes Eranos vorgeschlagen hatte, dessen *spiritus rector* er, wenn man so will, wurde. 1930 war auch Corbin in Marburg, ebenso wie ein junger japanischer Buddhist, Schüler der Reinen Erde von Sukhavati, der zu Rudolf Otto gekommen war, auf den Spuren Luthers, des „Buddha des Okzidents“, weil die Lehre des großen deutschen Theologen von der Erlösung durch die Gnade ihn an das Erbarmen von Amitabha, dem Buddha des unendlichen Lichtes, gemahnte. Im übrigen, bemerkt Corbin, verkörperte der Iran, das Land von Fravarti (dem Engel) und die Reine Erde dieselbe Realität (. . .), denn am Ursprung der Reinen Erde mit dem unendlichen Licht leuchtet das Licht des Heiligen Ruhms, das *Xvarnah* der iranischen Hierophanien.“

Als Corbin in die iranische Vision von den Erzengeln des Lichts eingeführt war, war es Eranos, dem er regelmäßig seine Beiträge entrichtete. Von da an haben sich all diese nicht kausal verbundenen Sequenzen — Rudolf Otto, der Autor einer vergleichenden Untersuchung über die Mystiker des Orients und des Okzidents (Sankara und Meister Eckehart), die Reine Erde von Sukhavati, der Iran, Land der Fravartis und des *Xvarnah* — jenseits von Zeit und Raum synchron versammelt, und dies außerhalb jeden kausalen Zusammenhanges, um die eigentliche Gestalt dessen zu schaffen, was Corbin die „Zeit von Eranos“ genannt hatte; eine Zeit, die das „Vergegenwärtigen“ von durch Zeichen übersäten Ereignissen war. Eranos wurde sozusagen der Mittelpunkt der Zeichen. Zu Eranos zu kommen, war gleichbedeutend damit, die Bedeutung dieser Zeichen zu interpretieren, weil, wie Corbin sagt, „Eranos selbst ein *Zeichen* war. Es kann jetzt und später nur verstanden werden, wenn man es als ein *Zeichen* interpretiert, das heißt, eine Präsenz, die immer und unaufhörlich auf ‚das Gegenwärtige‘ zurückführt. Es *ist* seine Zeit, weil es in die Gegenwart versetzt, ebenso wie jedes Subjekt, das handelt, seine Zeit *ist*, d. h. eine Präsenz, die alles vergegenwärtigt, was sich auf sie bezieht.“³⁶

Der Kreis von Eranos erinnert auch an die Geschichte einer besonderen Freundschaft: die von Jung und Corbin. Man muß einmal nach Ascona pilgern, um sich bewußt zu werden, wie sehr der Geist des Zauberers von Zürich an diesen Stätten gegenwärtig ist. Hören Sie, was Corbin selbst dazu sagt: „Die Treffen mit C. G. Jung waren etwas Unvergeßliches. Wir führten lange Gespräche in Ascona, Küsnacht, Bollingen und in seiner Festung, wohin mich mein Freund Carl-Alfred Meier führte. Was soll ich über diese Gespräche sagen, auf die ich keinerlei Verdacht der Zweideutigkeit kommen lassen möchte? Ich war Metaphysiker, nicht Psychologe.

Jung war Psychologe und nicht Metaphysiker, wenn er auch oft die Metaphysik gestreift hat. Unsere Ausbildung und unser jeweiliger Blickwinkel waren ganz verschieden, und dennoch haben wir uns im Laufe der Zwiegespräche verstanden, so sehr sogar, daß ich, als seine *Réponse à Job* erschien, die wütend von allen konfessionellen Seiten verrissen wurde, sie in einem langen Artikel³⁷ loyal interpretieren wollte, was mir seine Freundschaft eintrug. Dieser Artikel machte aus ihm gewissermaßen einen Interpreten der *Sophia* und der Sophiologie. Soll ich es wagen zu sagen, daß die Lehre und das Gespräch mit Jung jedem Metaphysiker, jedem Theologen eine unschätzbare Gabe brachten, vorausgesetzt, daß man sich im rechten Moment davon lösen konnte? Ich denke an die Regel von André Gide: „Jetzt, Nathanaël, wirf mein Buch fort . . .“³⁸

Was Corbin in der Psychologie Jungs verführte, war, daß sie es wagte, mutig „die Worte ‚Seele‘ und ‚den Menschen zur Entdeckung seiner Seele anregen“³⁹ aussprach. Das Denken Jungs unterscheidet sich von der Phänomenologie des historischen Gewissens, die seit Hegel üblich war, dadurch, daß sie unaufhörlich die *Vorgeschichte* der Seele offenbart, in einer Art und Weise, daß sie nicht in einer abgelaufenen Vergangenheit zurückgelassen wird, sondern sich immer „am Anfang“ befindet⁴⁰. Die Bedeutung Jungs liegt darin, daß er die symbolische Sprache dieser *Vorgeschichte* aufgezeigt hat, sie unterschieden hat von der Allegorie und vor allen Dingen eine Verbindung hergestellt hat zwischen dem Symbol und den Strukturen der Seele selbst. Die Symbole sind daher die Kristallisation der Archetypen, die ihrerseits die „Organe einer Prärationalen Psyche“ darstellen. Der Archetyp an sich hat keinen Inhalt, er ist unsichtbar, er kann mit dem magnetischen Feld der Liebenden verglichen werden;⁴¹ und wenn er sich manifestiert, dann in der Gestalt des Symbols. Woraus folgt, daß das Symbol die sichtbare Gestalt eines unsichtbaren Archetypus ist. So ihres psychologischen Inhalts entkleidet, kann man die Archetypen mit den Göttlichen Ideen vergleichen, mit dem *Imago Dei*, mit den „bestimmten Essenzen“ (islamische Gnosis), kurz, mit allen archetypischen Formen, die die Theophanien des Geistes als Kleidung nehmen.

Die Exegese der Seele aber und die Begegnung mit dem uranfänglichen Archetypus ist für denjenigen, der diese numinose Erfahrung macht, eine Individuation, in der das *Ich* in gewisser Weise im Unbewußten als *hierogamos* integriert ist, dessen Frucht z. B. im christlichen Kontext die Geburt des göttlichen Kindes ist. Jung definiert die *Individuation* in einem Artikel, der in *Eranos*⁴² erschienen ist, als die Erfahrung des Selbst, das in gewisser Weise das Zentrum dieser Integration wird. Das Selbst ist nicht

der zentrale Punkt, sondern der Umkreis, der das Unbewußte wie das Bewußte umfaßt; es ist das Zentrum dieser Gesamtheit, ebenso wie die „Mandalasymbolik“. Das Mandala ist so das Symbol des Selbst im Prozeß der Individuation und dies stellt die Einheit der Gegensätze und die Schöpfung des archetypischen Körpers (des *corpus incorruptibile* der Alchemie) dar.

Einer der Schüler Jungs, Erich Neumann, nahm dasselbe Thema in einer Konferenz über „den mystischen Menschen“ auf⁴³ und assimilierte die Erfahrung des Selbst mit der Begegnung mit dem „schöpferischen Punkt des Nichts“, der die numinose Erfahrung ist. Dank dieser Begegnung werden die beiden Pole unseres gesamten Seins einander gegenübergestellt, d. h., das Ich dem Nicht-Ich, und sie verwandeln sich, um in gewisser Weise eine dritte Einheit zu bilden, die dem mystischen Menschen die metaphysische Gleichung des „Das-bist-du“ (*tat tvam asi*) offenbart. Indem das *Das* dieser grundlegenden Gleichung das zerstörende (annihilierende) Zentrum des Nichts ist, ist es zugleich nicht weniger der Gründungspunkt des Umkreises des Seins. Folglich ist diese Erfahrung in Bezug auf das Ich, das zunichte wird, eine Annihilation, in Bezug auf die Gesamtheit aber, die daraus hervorgeht, ist sie das Selbst, d. h. das *temenos*, die Ausgangsstruktur und Gestalterin des *mandala*: „dort, wo die mystische Theologie und die mystische Anthropologie ein und dieselbe Sache werden“⁴⁴; dort, wo schließlich, nach den islamischen Mystikern, sich der Schlußpunkt des Aufstiegs mit dem Ausgangspunkt des Abstiegs vereint.⁴⁵

So suggeriert Corbin die Erfahrung des Selbst als Individuation, ohne es jedoch damit zu verwechseln, das Phänomen der Begegnung mit dem Engel, deren zahlreiche Beispiele er in der irano-islamischen Gnosis nachzeichnet. Die mystische Erfahrung, ob es die des Propheten oder des gnostischen Philosophen ist, kann nur durch die verwandelnde Gegenwart des Engels als innerem Führer erlebt werden. Der Fortschritt auf dem Wege beider ist daher das Ergebnis einer engelischen Pädagogik, die sich innerlich überträgt durch die Begegnung mit dem Engel-Selbst. Dieser innere Führer kann verschiedene Namen annehmen und mal als Erzengel Gabriel, mal als die Vollkommene Natur (Sohrawardî und die hermeneutische Tradition), mal als Himmlischer Partner (gnostische Tradition) oder auch als der Held von Avicennas visionärer Erzählung *Ḥayy b. Yaqzân* erscheinen. In welcher Gestalt auch immer der Engel sich manifestieren will, seine pädagogische Aufgabe bleibt die gleiche: die Seele als Fremde in dieser Welt erwecken und die Verbindung der Zwei-Einheit der Seele

mit ihrem himmlischen Alter-Ego anregen. Es ist somit der doppelte Aspekt dieser Verbindung, die die Individuation schafft und das Aufkeimen der polaren Dimension herbeiführt, dank der der himmlische Gegenpart der Seele sich für den Mystiker *in singularibus* manifestiert.

Wenn Corbin die Erfahrung des *Selbst* definiert, nimmt er an, daß Jung das innere Sinnbild und die wesentliche Sprache des Symbols positiv bewertet, gegen die „Auflösung der Seele, zu der die Psychoanalyse von Freud, die Psychologie-Laboratorien und so viele andere Erfindungen, die unsere agnostische Welt in Fülle hervorbringt, ganz unbefangen hinführen.“⁴⁶ Von Jung hat man unglücklicherweise nichts anderes zurückbehalten als das kollektive Unterbewußtsein und dabei zugleich den Prozeß der Individuation vernachlässigt, der das zentrale Thema aller seiner Arbeiten über die Alchemie war. Diese offenbarte andererseits die „Welt der subtilen Körper“, deren ontologische Grundlage Corbin in dem irano-islamischen Denken enthüllt hatte: nämlich die Welt der Bilder-Archetypen (*‘alam al-mi‘âl*), dem *malakût* der Seele, wo die Körper sich spiritualisieren und die Geister leibwerden. Es ist jedoch hier, wenn ich das so sagen darf, wo der inhärente essentielle Unterschied der beiden psychologischen, respektive metaphysischen Methoden zwischen Jung und Corbin auftritt. Um sich vom Imaginären unterschieden zu können, brauchte dieser *mundus imaginalis* eine eigene und autonome Grundlage. „Aber“, so urteilt Corbin, „der abendländische Psychologe kann noch nicht über diese Grundlage verfügen oder über diesen metaphysischen Rahmen, die ontologisch die Funktion dieser Mittlerwelt sicherstellen.“⁴⁷ Denn da es keine kosmologische und ontologische Grundlage gibt, neigt diese Welt dazu, in die Unordnung des Imaginären zu entarten. Deshalb ersann Corbin den Begriff des *Imaginalen*, um es klar von dem Imaginären zu unterscheiden. Das *Imaginale*, lassen Sie mich das noch einmal festhalten, hat keine Realität, es sei denn, es ist sorgfältig eingepaßt in eine kosmologische und platonische Vision der Welt, wo die inneren Realitäten des Menschen ihren ontologischen Gegenpart im Äußeren haben und wo der Übergang von einem zum anderen — d. h. von dem Zeitalter der Horizonte (*âfâqî*) zu einem inneren Zeitalter der Seele (*anfôsî*) — durch einen Bruch stattfindet, der auch eine Umkehr ist, bzw. ein *ta’wîl*. Mangels dieser gnostischen Erfahrung hat das *Imaginale* alle Voraussetzungen, um sich zu einem imaginären Rausch zu erniedrigen. Es ist also ein wahrer Kampf, den die Weltseele bestehen muß, sagt Corbin, und in dieser Dimension kann „die Psychologie Jungs sehr gut das Schlachtfeld vorbereiten, aber der siegreiche Ausgang der Schlacht hängt von anderen Waffen als denen der Psychologie ab“⁴⁸.

Um diese Einführung zu beenden, müssen wir nun an die letzten wichtigen Augenblicke dieser spirituellen Biographie erinnern. Es war in Teheran im Herbst 1964, als Corbin mit seinem Freund und Kollegen Sayyed Jalâloddîn Aštîyânî (Theologieprofessor an der Universität Mašhad) den Plan entwickelte, eine der großen, unvollbrachten Aufgaben seines Lebens ins Werk zu setzen: die Ausarbeitung einer umfassenden *Anthologie der iranischen Philosophen seit dem 17. Jh. bis heute* (*Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVIIe siècle jusqu' à nos jours*), beginnend mit Mîr Dâmâd, dem Denkmeister der Schule von Isfahan, ungefähr in der Zeit des Übergangs vom 16. zum 17. Jahrhundert. Es sollten 40 bis 50 Denker vorgestellt werden, deren Namen zwar nicht in Vergessenheit geraten waren, deren Werke aber schwer zugänglich und von der übrigen Welt fast übersehen geblieben waren. Anfangs wollten sie etwa fünf Bände zusammenstellen, wurden sich aber bald klar, daß es sechs oder sieben sein müßten. Der erste Band erschien 1971, der zweite 1975, der dritte Band war fertig und der vierte fast vollendet. Corbin hatte leider nicht mehr die Zeit, diesen Korpus zu vollenden. Er hatte aber noch die Absicht, die französischen Partien daraus in einem eigenen Band zusammenzufassen. Dieser Band erschien 1981, nach dem Tode Corbins, unter dem Titel *La philosophie iranienne islamique aux XVIIe et XVIIIe siècles* bei Buchet-Chastel.

Die freundschaftlichen Beziehungen zwischen Corbin und Aštîyânî waren ausgezeichnet. Aštîyânî bewunderte Corbin vorbehaltlos. Ich erinnere mich, daß er im Herbst 1977 einige Tage bei mir wohnte. Das Appartement, das ich ihm überlassen hatte, ging auf den Garten hinaus, und wir betrachteten die ersten Anzeichen des Herbstes und im Hintergrund die magische Kette des Alburz, der die Träume von Höhe auf den weiten Flächen der Wüste ausstreute. Mit Aštîyânî zu diskutieren war oft ein unvergeßliches Privileg: Er hatte die Gabe, einen mit einem Flügelschlag zu unsichtbaren Horizonten und unerforschten Räumen fortzutragen. Eines Tages bat er mich, ihm einige Seiten zu übersetzen, die Corbin Mollâ Şadrâ Şîrâzî gewidmet hatte. Ich fertigte schlecht und recht eine freie und paraphrasierte Fassung an und versuchte dabei, das ins Persische zu übertragen, was im Französischen so meisterhaft ausgedrückt worden war. Aštîyânî war buchstäblich entzückt; das Denken von Şadrâ zeigte, dank der Umwandlung, die es durch Corbin erfahren hatte, eine ungeahnte Anziehungskraft, eine aktuelle Färbung. Er hörte still zu und sagte dann zu mir: „Er hat wirklich den Grundgedanken hervorragend erfaßt.“

Als Corbin 1973, wie er es selbst ausdrückte, die „Altersgrenze erreicht hatte“ und folglich auf seine regelmäßigen Aufenthalte im Iran hätte verzichten

müssen, entstand wie „durch Vorsehung“ eine „Kaiserliche Iranische Akademie der Philosophie“, geleitet von seinem Freund und Kollegen Ḥosein Naṣr, der ihn sofort als Mitglied aufnahm. So blieben seine Aufenthaltsmöglichkeiten unverändert. Corbin konnte regelmäßig in den Iran kommen, seine Forschungen weiterführen und Vorlesungen an der Akademie halten. Andererseits hatte man gerade 1977 in Teheran ein „Iranisches Zentrum für das Studium der Zivilisationen“ gegründet, dessen Leitung mir übertragen wurde. So hatte Corbin die Wahl: Jeder stand mit offenen Armen bereit, ihn in seiner Institution aufzunehmen. Seine jungen Freunde leiteten nunmehr Forschungseinrichtungen, die sich in den Gleisen bewegten, die er so geduldig angelegt hatte.

Als ich 1977 in Teheran ein Kolloquium organisieren wollte mit dem Titel *L'impact de la pensée occidentale rend-il possible un dialogue réel entre les civilisations?*, trat ich an ihn heran, und er wurde sozusagen der *spiritus rector*. Das Kolloquium kreiste um seine strahlende Persönlichkeit und wurde eine beeindruckende Würdigung des Menschen, der so viel für den Iran und seine Kultur gewirkt hatte. Leider wurde dies der letzte Aufenthalt Corbins im Iran und ich bin glücklich, daß er von Erfolg gekrönt und von Ruhm überstrahlt war; denn er schätzte die Zeichen der Ehrerbietung und Freundschaft, die ihm jeder entgegenbrachte, sehr: von seiten der größten und auch der einfachsten Menschen. Der Beitrag Corbins zu dem Kolloquium: *Die apophatische Theologie als Gegenmittel zum Nihilismus (La théologie apophatique comme antidote au nihilisme)* ging direkt ins Zentrum der Debatte und hob, wie immer, das Problem auf die geistige Ebene. Die beiden Namen, die man am häufigsten im Laufe der folgenden Gespräche hörte, waren die von Corbin und Heidegger. So vollendete sich ein großer Zyklus, die Queste von Heidegger bis Sohrawardî fand so ihre Auflösung und Apotheose. In seiner Schlußansprache faßte Corbin den Geist des Kolloquiums so zusammen: „Zum erstenmal habe ich bei einem Kolloquium wie dem unseren gehört, daß Seite an Seite westliche und traditionelle iranische Philosophen zitiert wurden. Für einen Forscher, der von Anfang an von der Überzeugung bewegt war, daß die iranische Philosophie einen spirituellen Schatz birgt, und daß es der Mühe wert sei, die Arbeit eines ganzen Lebens dafür hinzugeben, sie neu zu beleben, ist dies eine geheime, private Belohnung.“⁴⁹

Während eines Zwischenaufenthaltes in Paris 1978 auf dem Rückweg nach Hause sah ich Corbin zum letztenmal. Ich kam von einer Mission nach Lateinamerika zurück. Corbin lag in seinem Bett, krank und ein wenig beunruhigt über den Verlauf der Ereignisse im Iran, denn die iranische

Revolution war voll im Gange. Ich kann gar nicht sagen, wie froh wir waren, uns wiederzusehen. Ich umarmte ihn und ließ mich an seinem Bett nieder. „Was geschieht denn nun im Iran, mein kleiner Daryush?“ Ich wußte selbst nichts näheres. Meine vierzig tägige Abwesenheit hatte mich völlig aus den Geschehnissen gebracht, die inzwischen eine rasante Geschwindigkeit angenommen hatten. Die wenigen Brocken an Information, die ich aus der mexikanischen und peruanischen Presse entnommen hatte, brachten mich auch nicht weiter. Ich weiß nicht mehr, was ich ihm gesagt habe, so sehr war ich bewegt. Als ich ihn verließ, waren meine Augen voller Tränen, denn ich wußte, daß ich ihn nicht wiedersehen würde. Im Taxi, das mich zum Flughafen brachte, hatte ich dumpfe Vorahnungen. Ich wußte, daß der nahe Tod Corbins das Ende einer Welt ankündigte, daß das Land „in der Farbe des Himmels“, die Heimat der Dichter und Philosophen, in einen Abgrund stürzte, und daß es bald eine der dunkelsten Seiten seiner Geschichte erleben würde. Selbst 10 Jahre später, nachdem ich mich zurückgezogen habe, empfinde ich die gleiche Angst, wenn ich an diese intensiven Minuten zurückdenke. Und wenn ich nun diese Zeilen schreibe und an den dahingegangenen Freund denke, höre ich seine Stimme, die mir „eine Welt, in der die Liebe jeder Kenntnis vorausgeht, und wo das Gefühl des Todes nichts als die Sehnsucht nach der Auferstehung ist“, ankündigt.

Anmerkungen:

- * Kapitel 1 des Buches: *Henry Corbin. La Topographie Spirituelle de l'Islam Iranien*. Editions de la Différence. Paris 1990.
- 1. „De Heidegger à Sohrawardi“, *L'Herne*, hrsg. von Ch. Jambet, Paris 1981, S. 24. (Die vollständigen Titel der Werke, Erscheinungsort und -datum werden in der Bibliographie der Werke von Henry Corbin am Ende des Buches angegeben.)
- 2. „Post-Scriptum biographique à un entretien philosophique“, *L'Herne*, S. 42.
- 3. „Aesthetica in Nuce“, übers. von Corbin, *L'Herne*, S. 196.
- 4. „Post-Scriptum . . .“, (Anm. 2), S. 41.
- 5. *Ibid.*, S. 40.
- 6. *Ibid.*
- 7. *Ibid.*, S. 41.
- 8. *Ibid.*, S. 39.
- 9. *Ibid.*, S. 40.
- 10. *Ibid.*

11. Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in dem Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1963, neue Ausgabe, S. 31.
12. *Eranos Jahrbuch XXXIII/1964*, wieder aufgenommen in *Face de Dieu, face de l'homme*, S. 41–151.
13. „Henry Corbin: théologique protestant“, *L'Herne*, S. 187.
14. Es handelte sich um Karl Barth.
15. *Hic et Nunc* 1, Nov. 1932, S. 1 f.
16. „Post-Scriptum . . .“, (Anm. 2), S. 45.
17. Richard Stauffer, „Henry Corbin, théologien protestant“, *L'Herne*, S. 189.
18. „Post-Scriptum . . .“, (Anm. 2), S. 43.
19. *Philosophie des formes symboliques*, übers. von Jean Lacoste, Paris 1972, Bd. II, S. 131.
20. „Post-Scriptum . . .“, (Anm. 2), S. 43.
21. Corbin hatte auch Russisch gelernt.
22. *Profils philosophiques et politiques*, übers. von F. Dastur, J. R. Ladmiral und Marc de Launay, Paris, Gallimard 1974, S. 23 f.
23. Zitiert von Wilhelm Weischedel: „Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus!“, in: *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der Wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*; hrsg. von Dieter Arendt, Darmstadt 1974, S. 16.
24. Henri Stierlin, *Ispahan, Images de Paradis*, Vorwort von Henry Corbin, Bibliothèque des Arts, Lausanne/Paris 1978, S. 6.
25. *Ibid.*
26. *Ibid.*, S. 10.
27. Daryush Shayegan, „L'Homme à la lampe magique“, in: *Mélanges offerts à Henry Corbin*, Teheran 1977.
28. Veröffentlichung der Gesellschaft für Iranistik, Nr. 3, Teheran 1946.
29. „Post-Scriptum . . .“, (Anm. 2), S. 47.
30. *Ibid.*
31. *Humanisme actif, Mélanges d'art et de littérature offerts à Julien Cain*, Paris 1968.
32. *Ibid.*, S. 309.
33. „Le sens du ta'wil“, *L'Herne*, S. 84 f.
34. „Post-Scriptum . . .“, (Anm. 2), S. 47.
35. „De l'Iran à Eranos“, *L'Herne*, S. 261.
36. „Le Temps d'Eranos“, *L'Herne*, S. 258.
37. „La Sophia éternelle. A propos d'un livre de C. G. Jung“, in: *Revue de culture européenne*, Nr. 5, 3. Jg., 1. Trimester 1953, Paris, S. 11–44.
38. „Post-Scriptum . . .“, (Anm. 2), S. 48.
39. Nachwort von H. Corbin in C. G. Jung, *Réponse à Job*. Paris, Buchet-Chastel 1964, S. 249.
40. *Ibid.*
41. C. G. Jung, *L'homme à la recherche de son âme*, Paris 1962, S. 60–70; *Psychologie de l'inconscient*, Paris 1963, S. 171.
42. „Traumsymbole des Individuationsprozesses“, in: *Eranos Jahrbuch*, 1936, S. 13 f.
43. Erich Neumann, „Der mystische Mensch“, in: *Eranos Jahrbuch*, 1948.

44. *Ibid.*, S. 329.
45. D. Shayegan, „De la pré-éternité à la post-éternité, le cycle de l'Être“, in: *Eranos Jahrbuch*, 1981, S. 108 f.
46. „Post-Scriptum . . .“, (Anm. 2), S. 48.
47. *Ibid.*, S. 49.
48. *Ibid.*
49. *L'impact planétaire de la pensée occidentale rend-il possible un dialogue réel entre les civilisations?* Veröffentlichung des Iranischen Zentrums für das Studium der Zivilisationen, Berg International, Paris 1979, S. 401.