

Pierre Rocalve

## **Louis Massignon und die Schia\***

Eines der bahnbrechenden Ergebnisse von Massignon in der islamischen Forschung, die ihm seinen Ruf als großer Islamwissenschaftler eingebracht haben, ist, daß er die wichtige Stellung, die die Schia im Islam und sogar in der heutigen Welt einnehmen würde, früh erkannt oder erahnt hat.

Dennoch scheint es, daß man die Einstellung Massignons zur Schia nicht immer richtig verstanden hat. Man hat ihm dazu zwei einander widersprechende Vorwürfe gemacht: einerseits ist er (beispielsweise durch einige seiner ehemaligen Schüler, wie Corbin) kritisiert worden, daß er sich der sunnitischen Orthodoxie gegenüber zu ehrerbietig gezeigt habe, daß er die Gedanken so bedeutender Philosophen wie Avicenna und Ibn ʿArabî nicht genügend gewürdigt habe und, allgemein gesprochen, die Schia vernachlässigt habe (vor einigen Jahren hat ein Artikel in *Le Monde* diesen Vorwurf erneuert); andererseits denken viele Orientalisten, daß er ein übertriebenes, ja geradezu krankhaftes Interesse an Nebenaspekten des Islam gehabt habe, an den extremistischen Sekten, den Qarmaten, Nusairis, Ismailiten, Drusen, Gnostikern, Hermeneutikern und anderen, die nicht eigentlich die Schia sind, aber zur großen Familie der Schiiten gehören.

Ich möchte versuchen, die Stellung aufzuzeigen, die die Schia in seinem Werk, in seinen Vorlesungen und Publikationen, bzw. in seinem Leben eingenommen hat (er hat darin Themen der Spiritualität gefunden, die — in gewissen Punkten — seiner eigenen religiösen Sensibilität entsprachen). Wir müssen aber auch versuchen, die Gründe der grundsätzlichen Zurückhaltung zu verstehen, die Massignon, alles in allem, trotz all dieser spirituellen Affinitäten gegenüber dem Schiitentum empfand.

### **I.1 Die Schia im Werk Massignons**

Als Islamwissenschaftler hat sich Massignon vor allem in die traditionelle Reihe der Arbeiten über den orthodoxen Islam gestellt. Eines seiner Grundanliegen war es zu zeigen, daß der Islam eine spirituelle, mystische Dimension hat, und daß es der sunnitische Islam durch den Koran ist, der sich besonders für diese Dimension eignet.

Vor diesem Hintergrund finden wir aber doch überall in seinen Werken, ob es sich um sein zentrales Forschungsthema, Ḥallâğ, handelt oder seine

Vorlesungen im Collège de France und an der École des Hautes Études, ebenso wie um seine unzähligen Reisen in den Iran, nach Syrien und Libanon, daß er überall immer wieder auf die Schia stößt.

1. Er hat von Anfang an im Zusammenhang mit Ḥallāğ, seinem ersten Forschungsobjekt und dem Thema seiner Doktorarbeit, die Schia bearbeitet, sei es, um Ḥallāğ in seiner Stellung zur Schia richtig einzuordnen, sei es als Historiker, um das historische Umfeld zur Zeit der Abbasiden zu zeichnen.

Massignon hat bewiesen, daß Ḥallāğ Sunnit war. Doch es stellte sich die Frage nach seinen Beziehungen zur Schia und insbesondere zu den extremistischen schiitischen Sekten, und Massignon hat selbst darauf hingewiesen, daß er 1927 auf der Durchreise in Bagdad (also um einiges später als seine Doktorarbeit von 1922) gewisse schiitische Bindungen bei Ḥallāğ habe aufschimmern sehen.

Ḥallāğ wurde in Persien, in der Nähe von Ahvâz, einem schiitischen Gebiet, geboren und war daher zunächst zweifellos Schiit. Später war er zwar offiziell als Sunnit bekannt, seine Predigten bei den Imamiten (wir sollten nicht die Stellung der Schiiten am abbasidischen Hof vergessen), seine zahlreichen Reisen in Persien (Ḥûzistân), in Ḥorâsân, besonders sein Aufenthalt in Ṭâleqân, einem Zentrum des schiitischen Extremismus (welches 309/922 bei der Nachricht über sein Martyrium revoltierte und ihn zum Mahdî erklärte), und die Reisen bis nach Indien und Transoxanien ließen ihn jedoch später als einen dieser Extremisten gelten. Bei seiner ersten Verhaftung in der Nähe von Wâsiṭ in Ḥûzistân hielt man ihn für einen zaiditischen oder qarmatischen Agenten. Massignon nimmt an, daß er „zunächst dem fatimidischen Ismailitentum zuneigte“, und daß er „ohne zu zögern die Terminologie seiner salmânischen schiitischen Gegner benutzte und sie berichtigte und bereinigte“. Er stellte eine lange Liste von Texten Ḥallāğs auf, die qarmatischen Ursprungs waren, und hob hervor, daß Ḥallāğ sie in seinen *Riwâyat* „links eingefärbt“ habe. In der Tat hat Massignon in der *Passion* angemerkt, daß Ḥallāğ diese *sînîya*-Fachausdrücke (sie kennen die Symbolik der drei Buchstaben *mîn*, *ain* und *sîn*, die von der schiitischen Gnostik mit Muḥammad, ʿAlî und Salmân assoziiert werden) entliehen habe und zwar nicht den schiitischen *sînîya* (Imamiten), sondern den sunnitischen *sînîya* (die Râwandîya).

Massignon nimmt an, daß „die Rolle, die dem *sîn*, dem Initiator, vorbehalten war, bei der gesamten Salmânîya, von den Qarmaten bis zu den Druzen, für die das *sîn* der Mahdî ist, . . . uns den Schlüssel zu den Texten gibt, in denen Ḥallāğ als ein politischer Agent einer legitimistischen Verschwö-

nung zugunsten eines °Aliden dargestellt wird“ (in dem qarmatischen Umfeld ging in der Tat die fatimidische Verschwörung um, die ankündigte, daß die legitimen Nachkommen des Propheten nun herrschen würden, nachdem sie sich während 309 Jahren wie die Siebenschläfer in der Höhle verborgen hätten; das Jahr ihrer Wiederauferstehung sei das Jahr 290/902, das nach dem *ğafr*, dem philosophischen Alphabet der arabischen Kabballa, zugleich die Zahl von *Fatir* [= Fâṭima] und von Maryam ist). Ḥallâğ, der 922, also acht Jahre vor dem Diebstahl des schwarzen Steins von Mekka durch die Qarmaten, zum Tode verurteilt wurde, kündigte einen Mahdî von der Art Salmâns an, der die Wiederkunft Jesu vorbereite, eines „aktuellen Zeugen“ des ewigen Zeugen, der er selbst zu sein er am Vorabend seines Märtyrertodes erklärte.

Der Verurteilung von Ḥallâğ lag eine Reihe von sehr komplexen Motiven zugrunde, die Massignon ausführlich analysiert hat. Einer der Schlüssel für seine Verurteilung liegt jedoch im Rahmen einer der großen theologischen Auseinandersetzungen der damaligen Zeit, die selbst, wie wir gesehen haben, mit dem qarmatische Aufstand in Zusammenhang steht: die *qibla* von Mekka. Für Ḥallâğ war die Pilgerschaft ein inneres Gebet und nicht eine große, ostentative Versammlung. Daher war der Prozeß gegen Ḥallâğ im Bagdad der letzten Abbasiden, das von extremistischen Aufständen und den Untergrundaktionen der Schiiten erschüttert wurde, auch der gegen einen Verschwörer, dessen genaue Verbindungen zu den Qarmaten und Schiiten man nie genau hat feststellen können. Die These Massignons, der nie aufgehört hat, das Problem zu untersuchen, insbesondere, nachdem er 1927 in Syrien Zugang zu nusairischen Manuskripten erhalten hatte, ist, daß Ḥallâğ die Klientel von Unzufriedenen in den Zentren des schiitischen und qarmatischen Aufstandes benutzte, bei denen er unter anderem im Gefolge der hellenistischen Philosophie „dasselbe Bedachtsein fand, die unsterbliche Immaterialität der Seele als Lehre festzuschreiben . . . indem er . . . die materialistische Terminologie der Vermischung beider Prinzipien vermied, die die Kosmogonie der ersten Theologen des Islam kontaminiert hatte.“

Mehrere Seiten der *Passion* befassen sich sogar mit dem Verhältnis Ḥallâğs zur schiitischen Astrologie. „Ḥallâğ — schrieb er — war fasziniert von dieser ‚zyklischen Vermengung‘ von Existenzen, die vorherbestimmt waren, sich zu der ihnen bestimmten Stunde in die unsterbliche Gravitation des Empyreums einzuordnen.“ Seine Schüler stellten „bestimmte koranische Daten fest (die Jahre 290 und 309), die ihn als den erwarteten Mahdî identifizierten.“

Ich habe besonderen Nachdruck auf diesen „Para-Schiismus“ von Ḥallâğ gelegt, weil er mit dazu beigetragen hat, Massignon zu immer fruchtbareren Forschungen nicht nur über die extremistischen Sekten, sondern auch über diese grundlegende Gestalt, die Salmân für ihn war, zu veranlassen. Im übrigen haßte die ältere schiitische Tradition Ḥallâğ als einen „Überläufer“, und die Imamiten exkommunizierten ihn, weil seine Theorien über die Heiligkeit die Grundlagen des Schiitentums, nämlich die Privilegien der Imame und das politisch-theologisch Mahditum der °Aliden zerstörten. Massignon berichtet auch, „daß im Laufe seiner öffentlichen Predigten Ḥallâğ auch nach Qum gekommen sei, welches damals das Zentrum der imamitischen Schiiten war“, und daß er „bezüglich der persönlichen und doktrinären Unfehlbarkeit ihrer Imame seine Theorie über die Heiligkeit durch die mystische Vereinigung“ entwarf. Diese Lehren brachten die Imamiten gegen ihn auf, die ihn vertreiben ließen, weil er behauptet hatte, daß sie keinen 13. Imam haben würden. Die imamitischen *aḥbârîya*-Theologen ordneten die Ḥallâğ-Anhänger sogar in die Kategorie der Exaltierten ein.

Andererseits stimmt es aber auch, wie Massignon festgestellt hat, daß zwei bedeutende schiitische Theologen, Naṣîr Ṭûsî im 13. Jahrhundert und Şadroddîn Şîrâzî, der Gründer der Uşûlîyûn, aus Ḥallâğ einen Heiligen gemacht haben, und zwar so sehr, daß es in bestimmten religiösen schiitischen Orden sogar eine Ḥallâğ-Tradition gibt. Die Nusairis wiederum haben Ḥallâğ exkommuniziert.

## 2. Die Schia in den Lehren Massignons

Zahlreiche Vorlesungen im Collège de France und an der École Pratique des Hautes Études haben sich im Laufe seines ganzen wissenschaftlichen Schaffens mit der Schia befaßt. Ich kann sie hier nur kurz erwähnen:

- 1930–1931 hat er ein Gemälde der Schia durch die Jahrhunderte entworfen, das offensichtlich im Rahmen seines „Annuaire du monde musulman“ entstanden ist.

Er definierte damals die Schia als „hervorgegangen aus einem kollektiven psychologischen Ursprung, einer Meditation, im Bewußtsein bestimmter früher Gläubiger über die Verhaltensregeln, die sich °Alî vor seiner Wahl zum Kalifen zu eigen gemacht hatte, über das Drama von Kerbela, über

den letztlichen Triumph der Gerechtigkeit und die moralische Bedeutung der Verkettung von Ereignissen in der Geschichte.“

- Im folgenden Jahr befaßte er sich mit demselben Thema, das er diesmal „kollektive Meditation der Schiiten, ausgehend von bisher nicht edierten nusairischen Texten“ nannte. Er behandelt das gnostische Vokabular der ersten schiitischen Kosmogonien (mit ihren mazdäischen, mazdakitischen Quellen, die sich durch die Islamisierung einer persischen Kolonie in Kufa seit dem 7. Jahrhundert erklären lassen).

- 1932—33 und 1933—34 untersucht er die Herausbildung des wissenschaftlichen Wortschatzes bei den qarmatischen Enzyklopädisten des 10. Jahrhunderts (*iḥwân aṣ-ṣafâ*)

- Gleichzeitig untersucht er am EPHE die „Kritik der Quellen des Waffenstillstandes von Siffin“ und die „ersten religiösen Auseinandersetzungen im Islam nach Dînawarî“.

- 1934—35 und 1935—36 fährt er am CdF fort, das religiöse Denken der extremistischen Schiiten auf der Grundlage drusischer und nusairischer Katechismen zu studieren, die im 18. Jahrhundert in Syrien als Reaktion auf die christliche Missionierung erschienen waren. Auch ʿAlî und seiner Rolle im Islam widmet er eine Vorlesung: Er stellt eine Alternative dar zwischen der eher farblosen Persönlichkeit („ein künstliches Bild, das die Ereignisse aus einer farblosen Persönlichkeit gezimmert haben“, vgl. Lammens) oder einer „Persönlichkeit, die eine authentische Reihe von originellen, wirklich ausgereiften Reaktionen vorstellt!“ Er tendiert zu „einer sehr langsamen und eingeschränkten, aber reellen Bewußtwerdung seiner Verantwortlichkeit als religiöser Führer, die deutlicher fühlbar ist als bei seinen Vorgängern.“ Weiter erforscht er die Genealogie der Familie ʿAlîs vor 686, die Mißhelligkeiten zwischen ʿÂîša und Fâṭima, um das Ausmaß des Druckes zu ermessen, den die weiblichen Familienmitglieder bei der Formung der Denkweise ʿAlîs ausübten. Er vergleicht die *ḥadîṭe* der Anhänger ʿAlîs mit der späteren Kritik, die von seinen angeblichen Anhängern geübt wurde.

- Dann hielt er eine Reihe von Vorlesungen über die Idee des Mahdî, den Fall des zwölften Imams und die eschatologischen Erzählungen der Schiiten, mit einer gleichzeitigen Untersuchung der jüdischen, christlichen und mazdäischen Apokalypsen, über die Sekte der Ḥârîğiten, die ʿAlî zugeschriebenen *ḥuṭbas*, die Vergöttlichung von Fâṭima, die *mubâhala* . . .

- Als er infolge von Intrigen seiner Kollegen 1954 aus dem Institut für Islamische Studien entfernt wird, entscheidet er sich, sich mehr den irani-

schen Studien zuzuwenden, vorrangig intensiven Persischstudien. Er wird von den Iranisten aufgenommen: Bereits 1945 wird er Mitglied in der Iranischen Akademie und 1947 Präsident des Instituts für iranische Studien. Er hatte schon 1944 seine Vorlesung im CdF der Rolle Irans bei der Verbreitung des Islam gewidmet. 1945 hält er in Teheran seinen berühmt gewordenen Vortrag über die Rolle des iranischen Geistes bei der Erhaltung der Idee und bei der Herausbildung des technischen arabischen Wortschatzes. 1951 arbeitet er mit R. Grousset und H. Massé an einer Studie über „die internationale kulturelle Bedeutung der Mithilfe der iranischen Denker des Mittelalters beim Aufschwung der arabischen Zivilisation“.

● Danach benutzt er mehr und mehr schiitisch-iranische Quellen — Theologen wie Rûzbehân Baqlî Šîrâzî und die iranischen Exegeten —, er führt Corbin zur Suhrawardî und ermutigt ihn, Untersuchungen über die schiitischen Mystiker von der Art Ḥallâğs durchzuführen . . . Man weiß durch einen Brief, den er an Corbin geschrieben hat, von seinem Wunsch einer „Vereinigung“ von Schia und Sunna.

Nach 1945 werden seine Arbeiten über Themen, die der Schia nahestehen, so zahlreich, daß ich den Leser auf die *Opera minora* verweise, worin alle diese sehr bekannten Arbeiten aufgeführt sind. Ich halte es aber auch für notwendig, sorgfältiger die Hauptthemen in Verbindung mit der Schia zu untersuchen, die ihn im letzten Drittel seines Lebens beschäftigt haben.

## II. Themen in Verbindung mit der Schia im Werk Massignons

### 1. Das Leiden

Das Hauptthema, und das speziell schiitische, ist das Leiden, und, was ganz typisch für Massignon — und für seine Zeit — ist, die heilende Bedeutung des Leidens.

Massignon hat bezeichnenderweise Fâtîma und Ḥallâğ in einer Konferenz über das Leiden zusammengebracht, die 1955 im Eranos-Kreis in Ascona abgehalten wurde. Er zeigt, wie sie, der eine wie die andere, Gegenstand der Meditation über das Leiden waren; im Falle von Ḥallâğ für die sunnitischen Mystiker, im Falle von Fâtîma für die schiitischen. Beide haben, wie er darlegt, für die Unterdrückten, die *mustaḏʿafîn*, gebetet, gebetet um eine Änderung des göttlichen Willens.



Dieses Mitleid für die Opfer des Bösen, einschließlich der Opfer des zukünftigen Bösen, wird im einen wie im anderen Falle erst wirksam nach Darbringung einer Opfergabe. Für Massignon ist dies ein zentrales, ein vitales Thema, das an die Grundlagen seiner eigenen Berufung rührt. „Das Gelübde bei der Frau und das Opfer beim Mann — schreibt er — sind die Instrumente, die dem Leiden gegenüber dem Bösen seine heilende Bedeutung verleihen.“

Massignon verbindet so Fâtîma und die <sup>°</sup>alîdischen Opfer mit der Weihegabe Abrahams und stellt sich damit in eine Reihe mit den Schiiten, die in der Ermordung Ḥusains und dem gewaltsamen Tod der <sup>°</sup>Alîden die „Vollziehung des Opfers Abrahams sehen, so wie es im Moria angedeutet wurde“, wo „nicht Isaak, sondern Ismâ<sup>°</sup>il, der Ahne Muḥammads, geopfert wird“. Auf den Spuren Ḥallâğs, der an den Leiden der Sünder teilnimmt, und Fâtîma, die die <sup>°</sup>Alîden beweint, hat sich Massignon mehr und mehr im Laufe seines Lebens unter die Mitleidenden im Islam eingereiht, mit dem Ziel, daß eines Tages alle Menschen die Transzendens Gottes und sein Mysterium anerkennen.

## 2. Das Mitleid. Fâtîma

Wie man weiß, hat Massignon in Fâtîma das islamische Gegenstück zu Maria gesehen, und er hat die Annäherung beider unter dem Zeichen des Mitleids und des Leidens sehr weit getrieben. Die Kapelle von Zacharias, wo Maria Jungfräulichkeit gelobt, wird mit der Geburt von Fâtîma in Verbindung gebracht (als Muḥammad mit Ḥadîğa Fâtîma zeugte, hatte er gerade im Traum die Pilgerfahrt zum Tempel von Jerusalem vollzogen, dessen einziger erhaltener Teil nach dem Fall Jerusalems im Jahre 79, und der einzige im Koran erwähnte, die Kapelle von Zacharias ist).

Er bringt die Tränen von Fâtîma und Maria in Konstantinopel (die Vision des heiligen Andreas Salus in der Blachernen-Kirche), in La Salette und in Unserer Lieben Frau von Fatima einander nahe.

In einem Brief von 1956 an die Badaliya äußert er die Vermutung, daß Unse-  
re Liebe Frau vom Schleier (von Prokov, die Stadtpatronin von Moskau)  
„zugleich die Rückkehr des kommunistischen Rußland zu Christus und die  
des Islam zu Maria vollbringen wird“. In diesem Brief fordert er die Vereini-  
gung der Gebete mit denen der persischen Schiiten, die den 700. Geburtstag  
von Naşîr ad-Dîn Ṭûsî feiern, dem Autor eines Gebets zu Fâtîma, der  
„Schmerzensfrau“, das dem „Stabat Mater“ entspricht.

Fâṭima ist für Massignon auch ein Symbol der Verbindung zwischen den arabischen und nichtarabischen Gläubigen, weil sie bei der *mubâhala* in Medina anwesend war und die Patronin der *mawâlî* ist; die Schiiten haben aus der *mubâhala* die Feier der spirituellen Adoption der arabischen Klienten gemacht, die sich zum Islam bekehrt hatten. Massignon hat gezeigt, daß das Schiitentum auf die *mubâhala* zurückgeht, weil die legitimen Erben an jenem Tage eingesetzt wurden. Seitdem „wird diese feierliche rechtliche Einsetzung alle Liebe der Hingabe, alle Hoffnung auf Gerechtigkeit, die die wahren Freunde Muḥammads ihm geweiht hatten, (auf die fünf der *mubâhala*) übertragen; und entsprechend auch aller Haß, alle Rachegefühle für ihre heidnischen Toten, die am Tage der Schlacht von Badr gefallen waren, die die Umayyaden gegen die Gründer des Islams nährten.“ „Die wahre Achse“ der muhammadanischen Geschichte des Islams, fügt er hinzu, „ist die verzweifelte Forderung nach einem °alîdischen Mahdî, der immer wieder gebrochene und erneut erhobene Anspruch der obersten exekutiven Macht zugunsten der legitimen Erben, die am Tage der *mubâhala* eingesetzt worden sind.“ „Dieses Gottesurteil“ zugunsten des Propheten und der Seinen, der °Alîden, schreibt er weiter, „bedeutete für diejenigen, die die Tragweite verstanden, eine Art initiierte Adoption (*nasab-e rūḥânî*).“

In der *Passion* bemerkt Massignon, daß, wenn man auch verneinen muß, daß Muḥammad ausdrücklich den °Alîden die politische Macht übertragen habe, man aber „anerkennen muß: Sie waren nicht nur nach arabischer Sitte seine privaten Erben, sondern auch und vor allem sind sie öffentlich als seine ‚Nacherben‘ im rechtlichen Sinne eingesetzt worden, als die sie sowohl gegenüber seinen Klienten als auch bei der Blutrache handelten . . . Ein Mandat für die ‚Wiedergutmachung von Unrecht‘, dies war die erste Bedeutung, die die °Alîden ihrer Einsetzung durch den Propheten zuschrieben.“

Man kann gar nicht genug Nachdruck legen auch die Wichtigkeit, die Massignon am Ende seines Lebens der Spiritualität beimaß, die er aus der Annäherung zwischen Fâṭima und Maria ableitete: „Ich zähle auf Sie“, schrieb er 1959 an Corbin, „daß Sie die geheiligte Freundschaft verteidigen, die Gott mir für Ḥallâğ und für Fâṭima Zahrâ eingegeben hat, und durch sie für Salmân und für Muḥammad.“ Er hatte einen Corpus über Fâṭima für die französischsprachigen Iranisten erstellen wollen.



### 3. Die Stellvertretung. Salmân

Leiden und Mitleiden sind bei Massignon ganz selbstverständlich mit seinem Lieblingsthema, der Stellvertretung, verbunden. Er macht daraus nicht ein speziell schiitisches Thema, denn es ist Ḥallâğ, in dem er das Vorbild des „Stellvertreters“ gefunden hat, der sich aus Solidarität mit dem Leiden der Sünder, für die er die göttliche Vergebung erflachte, als Opfer anbot, und weil es das sunnitische Sufitum war, in dem sich die Theorie der *abdâl*, der apotropäischen Stellvertreter, ausbildete. Aber wir haben gerade gesehen, daß die Anfänge der islamischen Stellvertretung sich bei den Schiiten finden: ʿAlî war der erste Stellvertreter, Fâṭima ist das weibliche Beispiel dafür und Salmân-e Pâk, dessen Rolle bei den Schiiten, insbesondere *bei den Extremisten*, bekannt ist, war der erste (oder zweite) apotropäische Stellvertreter dieser ununterbrochenen spirituellen Kette, die nach dem Werk der Erlösung des Menschengeschlechtes strebt.

Massignon, der erklärt hat, daß er von der Authentizität der Persönlichkeit Salmâns überzeugt ist, sieht in ihm tatsächlich den spirituellen Vorfater der Schia, das Symbol des Vorläufers, des Initiators, des Mittlers, des *ʿağamî*, der in der „Sure der Bienen“ erwähnt wird. Aus schiitischer Sicht ist Salmân der bevorzugte Ratgeber des Propheten, er ist von diesem an ʿAlî weitergegeben worden, der von ihm nach Muḥammad „den supraangelischen, unerschaffenen Charakter des Heiligen Geistes zurückbehalten hat“. Nach der schiitischen Tradition ist er es sogar, der in ʿAlî den legitimen Führer anerkennen ließ, den Imam, und der der einzige war, „der letzteren, als dieser zögerte, ermahnte, sich seiner Pflichten als Führer nach göttlichem Recht bewußt zu werden.“ So ist er es, der das Problem des legitimen Imams aufgebracht hat, wie es auch das Urteil beweist, das ihm anlässlich der Wahl von Abû Bakr zugeschrieben wird: „Er hat getan, und doch hat er nicht getan.“ Außerdem ist er das Symbol der Treue (vgl. das Gebet des schiitischen Pilgers an seinem Grab: „Daß ich leben und sterben möge so treu wie du, der du niemals Verrat geübt hast“). Er ist einer von den sieben, durch die ʿAlî Fâṭima heimlich beerdigen ließ. Nach dem Tode des Propheten hat er die ʿAlîden beraten und war der Verteidiger ihrer Rechte. Die schiitische Ergebenheit für Salmân muß etwa um 113–121/731–738 begonnen haben, aber sie wird besonders wichtig für die Ismailiten, als deren eigentlicher Gründer er gilt.

Massignon hat gezeigt, daß die volkstümlichen Themen, die in den Schriften der Nusairîs, die er studierte, aufgenommen wurden, eine sehr alte

schiitische Tradition übermitteln, die aus Kufa und Madâ'in (Ktesiphon) stammte, die der *muḥammisa*, deren legendärer Gründer Salmân war. Seit dem Beginn des 2. Jahrhunderts setzen die Nusairîs Salmân mit dem göttlichen Prototyp des *rûḥ al-amr* gleich, den man mit seinem Anfangsbuchstaben *sîn* benennt. So wird er das *missing link* zwischen Muḥammad und ʿAlî, das *sîn* zwischen dem *mîn* und dem ʿ*ain*.

„Besser als auf jeden anderen läßt sich auf diesen Fremden das Wort von Imam Ğaʿfar anwenden: ‚Der Islam hat im Exil begonnen und er wird im Exil zurückkehren und glücklich jene Mitglieder der Gemeinschaft, die ins Exil gehen (um den Qâyim zu treffen)‘: ein schiitischer Aufruf an das weltliche Heldentum.“ Denn Salmân ist der Prototyp des „Exilierten“, jener *mawâlîs* (= Adoptierten), die vom Islam aufgenommen worden sind und die ihn weiterverbreitet haben, unter die sich einzureihen Massignon, der wie Salmân (*min ahl al-bait*) vom Islam adoptiert und ein moderner Zeuge der Wahrhaftigkeit Muḥammads ist, wie es scheint, keinen Augenblick gezögert hat.

#### 4. Der Mahdî, das Jüngste Gericht, die Auferstehung

Massignon hat aufgezeigt, wie die Sehnsucht nach zeitlicher Gerechtigkeit, die das Schiitentum kennzeichnet, und die Ergebenheit für die ʿalîdische Sache und den erwarteten Mahdî sich bei Salmân wiederfinden. Dieses Thema des Mahdî, das starke schiitische Anklänge hat, nimmt in seinem Werk eine besonders wichtige Stellung ein.

Er hat nämlich gezeigt (*Passion* 1/345), daß die muslimische Konzeption des Mahdî aus früheren Vorstellungen überlebt hat, die von Koran übernommen worden sind. Dieser hat das Thema des Mahdî aufgegriffen (in zahlreichen apokalyptischen und eschatologischen Versen). Er sagt, das „sei ein Thema von einer spezifischen originellen Struktur mit schiitischer Färbung. Dieser erwartete Führer wird im Triumph und in hoher Stellung auftreten; er wird der *qâ'im* sein, der . . . die Rechte Gottes rächen, alle die großen Schuldigen im Angesicht ihrer Opfer hinrichten wird, dank der *rağ-ʿa*, einer Art erster Auferstehung, die das Überleben der Seelen in dieser archaischen Gestalt bestätigt, während sie die Auferstehung beim letzten Gericht erwarten . . .“ „Der Tag, an dem er auferstehen wird (Koran 14,42), wird mehr sein als eine einfache Wiederherstellung der Ordnung, die der Prophet verkündet hat, er wird ihre Vollendung, ihre Krönung sein . . .“ „Man erahnt — fährt er fort — alles, was dieses Mahdî-Thema an Beunruhi-

gendem beinhaltet, nicht nur für die etablierte Herrschaft, sondern auch für die schiitische Orthodoxie; es ist ein revolutionärer und gleichmacherischer Geist, der gegen alle profanen Privilegien zu Felde zieht, insbesondere gegen die Vorherrschaft der arabischen Rasse als einzigem Nutznießer des Heiligen Krieges, seiner Beute und der Einkünfte aus Grundbesitz. Die Klasse der unterdrückten Bekehrten (*mustaḏʿafin*) hat als erste das Thema des Mahdī durchdacht . . . Noch bevor ʿAlī Kalif wurde, ist es dieser Geist, der gegen die Günstlingswirtschaft von ʿUṭmān eine schiitische Anklage hervorrief.“

Massignon war besonders dann, wenn er Beiträge für *Dieu Vivant* oder für den Eranos-Kreis schrieb, und gegen Ende seines Lebens in seinen Briefen an die Badaliya seit 1947, der schiitischen Eschatologie, ihrer Geschichtsphilosophie, die den Akzent auf die Gerechtigkeit der endgültigen Auferstehung legt, vielleicht näher als der sunnitischen Orthodoxie, für die das Ende eine Erinnerung an den Beginn ist, eine Rückkehr zum Ursprung, zu Gott.

Massignon hat in seiner Untersuchung über den „vollkommenen Menschen im Islam und seine eschatologische Originalität“ 1948 ein sehr gelehrtes Inventar der schiitischen wie auch der sunnitischen Traditionen aufgestellt, die den Mahdī und das Jüngste Gericht betreffen. Er stellt fest, daß, während in den ersten Jahrhunderten des Islam der Mahdī auch Jesus sein konnte, die Mehrheit der Muslime 900 Jahre später glaubte, daß er zur Familie des Propheten gehören würde, ein ʿAlīde sein werde und, noch eingeschränkter, ein Fatimide. Jedoch war Massignon der semitischen Konzeption des Islam zu sehr verbunden (für ihn war das Wesen des Prophetentums semitisch), um nicht die Ableger, die er als arisch, gelegentlich auch mazdäisch oder iranisch und dem Schiitentum verbunden, einstuft, zurückzuweisen.

Aber der Glaube an den sozialen Anspruch des Jüngsten Gerichts hat sich in ihm immer weiter entwickelt. Wie für die Schiiten war für ihn die Auferstehung mehr und mehr eine Wiedergutmachung der Unterdrückung, eine Verurteilung der Verfolger und eine Rehabilitierung der Verfolgten: ein Weihnachtsbrief 1956 an die Badaliya wirft ein Licht auf die „Übereinstimmung der Sehnsucht nach sozialer Gerechtigkeit bei den Muslimen“ mit der der Badaliya-Angehörigen, die dazu aufgerufen sind, „eschatologisch“ zu leben. „Wir wollen die demütige Erfahrung der armen muslimischen Arbeiter teilen, die Erfahrung an einem Tage der Gerechtigkeit, der Schwelle des ewigen Lebens“, Daher auch die Bedeutung, die er den Siebenschläfern beimißt, in denen er das Symbol der „apokalyptischen Unge-

duld der Exilierten, der Armen, der Verfolgten sieht, die Hunger und Durst nach Gerechtigkeit haben.“

In Verbindung mit den Siebenschläfern hat auch das Thema von Elias, *al-Ḥaḍir* (der Grüne), Anklänge im Schiitentum. Der Glaube an die unsichtbare und tröstliche Vermittlung von al-Ḥaḍir/Elias (wobei er nicht bezweifelt, daß es sich um ein und dieselbe Person handelt) ist tief in die Gläubigkeit der frommen Schiiten eingegraben. In einer Studie von 1955 zählt er Beispiele für die schiitische Verehrung für Elias auf, besonders in Bagdad. Die Schiiten glauben, daß Ḥaḍir zusammen mit den Siebenschläfern am Ende der Zeiten wiederkommen wird „an der Spitze der Vorhut der Armee des Mahdî, um sie nach Jerusalem zu führen und dorthin Jesus, den Sohn der Maria, zurückzubringen.“ Er zählt eine lange Liste der Erscheinungen von Ḥaḍir in den schiitischen Traditionen auf, vor dem Propheten, vor Fâtîma und den °Alîden, einschließlich der Erscheinung vor Ḥusain in Kerbela.

Das Thema der Heiligkeit bringt somit Massignon der schiitischen Empfindsamkeit nahe. Gegenüber dem die Mehrheit darstellenden Sunnitentum ist der schiitische Glaube hingebungsvoller, empfänglicher für den Heiligenkult, den der orthodoxe Islam ablehnt. Aber als Dichter und Sänger des sunnitischen Sufitums, der Massignon war, konnte er der Schia nicht auf das Gebiet der *wilâya*, das heißt auch nicht der Imamologie, folgen. *Denn das Sufitum schließt das Imamatus aus.*

### III. Die Vorbehalte Massignons gegenüber der Schia

Was auch immer tatsächlich die Affinitäten waren, die Massignon für die schiitische religiöse Empfindsamkeit hatte, gab es doch zwischen ihm und der Schia einen grundlegenden Unterschied, einen wesentlichen, unüberwindlichen Einschnitt, der mit der Qualität der Mystik zusammenhängt. Seine ganze Laufbahn beruht auf seiner Überzeugung, daß der *orthodoxe* Islam in Wahrheit der Träger des Mystischen ist. Der Sufismus ist die Frucht der spirituellen Erfahrung des Propheten, des *mi°râġ*, der „Ekstatischen Himmelfahrt“. Der Islam ist für ihn eine Religion, die im Wesentlichen eine spirituelle Botschaft enthält: den *tauhîd*, die göttliche Einheit, die Transzendenz, von der ausgehend sie die Entwicklung einer spirituellen Askese erlaubt hat.

Man sieht nun all das, was Massignon vom Schiitentum trennt. Er ist der semitischen, transzendenten Mystik verbunden, dem, was er „bezeugten Monismus“ nennt, der des Ḥallāğ. Er hegt ein tiefes Mißtrauen gegen Dualismen, aber auch gegen den existentiellen Monismus der Qarmaten und nach ihnen der Schiiten oder der dem Schiitentum nahestehenden Denker, die eine immanente, nämlich pantheistische, ästhetische Vorstellung von der mystischen Vereinigung haben (alles geht aus Gott hervor). In Wirklichkeit ist die persische Mystik für ihn keine Mystik, sondern eine Gnosis: „Der Semit bezeugt unmittelbar die göttliche Transzendenz, wie Abraham es getan hat. Der Indoeuropäer, der Perser, der vom Manichäismus, vom Mazdäismus geprägt ist, sucht nach einer symbolischen Interpretation des Universums, dessen Bedeutung er dank einer Initiation zu durchdringen versucht . . . Bei dem Schiiten, beim extremistischen Schiiten, erreicht die Seele Gott durch eine Reihe von Initiationen oder besser, Reinkarnationen, unter der Leitung des Imams der Zeit; er ist auf der Suche nach der Kenntnis, die er durchdringen will, während für den Sufi die Seele direkt durch Gott erreicht wird.“ Der Sufismus ist für das Schiitentum nutzlos, weil dieses in sich selbst esoterisch ist. Das schiitische Milieu ist eigentlich initiatisch (um so mehr, als es eine Renaissance des schiitischen Sufismus im 13. Jahrhundert gegeben hat und die Mehrzahl der *ṭarīqât* als Ausgangspunkt der Imame hatten). Seine Einstellung zu dieser Frage ist immer gleich geblieben: 1922 stellt er in dem *Essai* dar, daß die „Desintegration“ der muslimischen Gesellschaft entstanden sei aus der „Scheidung, die sich zwischen den Reserven der spirituellen Energie, die in den mystischen Neigungen konzentriert waren, und den Sekten der islamischen Gemeinschaft vollzogen hat, die sie nicht wiederbelebt haben.“ 1959 gestand er bei einem Kolloquium in Straßburg, daß er, „da er die Islamwissenschaft anfangs bei den sunnitischen Freunden der *Salafiya* in Kairo und Bagdad studiert habe, gelernt habe, philosophisch gesehen den Ummayyaden gegen die <sup>o</sup>Aliden recht zu geben.“ Er mißtraute den Sekten und allen Ableitungen der neoplatonischen Philosophen, allen hellenistischen Einflüssen, die die extremistischen Sekten nach den *Ihwân aş-Şafâ* durchtränkt hatten.

Wenn man in die schiitische Religiosität tiefer eindringt, stellt man fest, daß ihre *desperatio fiducialis* Massignon stören mußte. Das Schiitentum wartet ab, während Massignon, im Gefolge Ghandis, immer ungeduldiger die immanente Gerechtigkeit erhoffte. Für ihn gibt das messianische Versprechen der Geschichte einen Sinn, während die Geschichte für den schiitischen Islam nur eine spirituelle, esoterische Vertiefung der Wahrheit ist.

Bleibt zu sagen, daß es der schiitische Islam war, in dem Massignon die klarsten Zeichen für die Annäherung zwischen der islamischen und christlichen Spiritualität gefunden hat: Fâṭima — Maria, Jesus — der Mahdî, die Siebenschläfer und das Jüngste Gericht, die Gerechtigkeit für die Enterbten. Seine Religion war, wie die der Schiiten, mehr und mehr schmerzhaft, sühnend, während die islamische Orthodoxie in einem Klima des Wohlsens gedeiht, das Massignon fremd war.

### **Anmerkungen:**

- \* Erstmals erschienen in: Luqmân, VII/2, Frühjahr/Sommer 1991.