MIR DAMAD UND DIE ISPAHANER SCHULE DER THEOLOGIE IM 17. JAHRHUNDERT

Henry Corbin

I. DIE ISPAHANER SCHULE

Der Name Mīr Dāmād ist in Persien jedermann, der ein Mindestmaß an philosophischer und theologischer Bildung besitzt, wohlbekannt. Vom Volksglauben wird er in gewissen Kreisen sogar als Heiliger verehrt. Doch scheint es — das kann man ohne übertriebenen Pessimismus sagen —, daß der Ruhm Mīr Dāmāds nicht über die Grenzen der iranischen Welt hinausreicht. Schon die Seltenheit der Manuskripte seiner Werke außerhalb der Gebiete, in denen das Persische als Kultursprache vorherrschte, weist auf diese Tatsache hin. Mehr noch, wenn wir in den Tabellen vergleichender Philosophiegeschichte nachschlagen, die zuweilen in unseren Philosophie-Handbüchern aufgestellt werden, so müssen wir leider feststellen, daß die Spalte, die dem mittleren Orient vorbehalten ist, nach dem Tode des großen Mystikers Dschāmī im Jahre 1495 im allgemeinen unerklärlicherweise leer bleibt.

Unbekannt bleibt dann auch, mit Mīr Dāmād, jene ganze Schule, deren geistiges Oberhaupt er während mehrerer Generationen war, und die wir als die *Ispahaner Schule* bezeichnen können. Die Entwicklung und Hochblüte dieser Schule fällt in die Safawidenzeit der iranischen Geschichte, das heißt in jene Periode, die sich von unserem 16. bis zum 18. Jahrhundert erstreckt, bis zu jenem Schicksalsjahr 1722, in dem Ispahan der afghanischen Invasion unterlag. Diese Schule hat immerhin eine ganze Reihe hervorragender Namen aufgewiesen und beachtenswerte Werke hervorgebracht, deren Einfluß noch heute in Persien spürbar und lebendig ist. Doch man findet in unseren Nachschlagewerken kaum eine flüchtige Notiz über diese Zeitgenossen von Descartes und Leibniz, von Giordano Bruno und von Jacob Boehme. Was mit ihren Werken unbekannt bleibt, ist nicht nur eine Provinz des

Geistes, ein Kapitel, das für die Philosophie- und Theologiegeschichte als solche interessant wäre; es ist ein ganzes Gebiet des religiösen Denkens, eine echte Form lebendiger Geistigkeit.

Es wäre indessen fruchtlos, uns länger dem Bedauern über die unterlassenen Forschungen hinzugeben. Denken wir lieber an all das, was noch zu tun bleibt! Gewiß ist diese Periode der iranischen Geistesgeschichte stark vernachlässigt worden, doch ist sie nicht die einzige. Überdies gab Edward Browne schon vor 30 Jahren seinem Bedauern darüber Ausdruck, daß eines der interessantesten Kapitel der schiitischen Theologie von den Orientalisten so wenig beachtet worden ist. Vielleicht ist der tiefere Grund für dieses mangelnde Interesse darin zu suchen, daß die Technik des Nur-Orientalisten der Aufgabe einfach nicht gewachsen ist. Denn es braucht dafür eine ganz bestimmte Vorschulung, außer der angeborenen Berufung: jene des Philosophen und Theologen. Doch zur Entschuldigung der Orientalisten sei gesagt, daß die Quellen nicht immer gerade leicht zugänglich sind. Viele Werke sind nur als Manuskripte erhalten, und es ist nicht immer sehr einfach, diese überhaupt zu finden! Andere wieder sind in engen Steindrucken, weder mit Inhaltsverzeichnis noch mit Index, herausgegeben worden, so daß der unglückliche Forscher glaubt, einen Zauberwald zu betreten, in dem er nicht mehr ein noch aus weiß. Kurz, die erste und dringlichste Aufgabe, nämlich die Wiederauffindung der Quellen, wird in Zukunft gemeinsam von Philosophen, Orientalisten und einer neuen Generation iranischer Philosophen ausgeführt werden müssen, damit ein Geistesgut, dessen Bedeutung und Aussage von bleibendem Wert ist, in unserer heutigen Welt lebendig erhalten bleibt.

Zuerst möchte ich jedoch ein Geständnis ablegen. Wenn heute der Philosoph und Theologe mit seinem Kollegen, dem Kunsthistoriker oder Archäologen, durch Ispahan bummelt, so muß er sich wohl davor hüten, einem Minderwertigkeitskomplex zu erliegen. Weiß er doch, daß in diesen Gärten, im köstlichen Schatten dieser alten Kollegiengebäude, Denker gelebt, meditiert und gelehrt haben, deren Namen er zwar kennt, aber auf deren Spuren er sehr oft nur unter größter Mühe stößt. Alle von uns, die eines schönen Abends im Herbst die nahen Hügel

im Süden der Stadt hinangestiegen sind, und die sich dann umwandten, um ein Schauspiel von unvergleichlicher Pracht vor Augen zu haben, werden André Godard zustimmen, wenn er den Gedanken ausspricht, es sei wohl unmöglich, die iranische Kunst, ja die Seele Persiens, völlig zu verstehen, »wenn man die ergreifende Schönheit dieser Stadt nicht kennt«. Wörtlich führt er aus: »Einsam in seinen Wüsten gelegen, voller Geheimnis, reich an Pracht und vom Gewicht einer großen Vergangenheit geprägt, ist Ispahan, mehr noch als Toledo und Aranjuez, ein Abbild beschwingter Enthobenheit der Seele in der Einsamkeit«.

»Beschwingte Enthobenheit in Einsamkeit« — diese Worte sind vielleicht am ehesten geeignet, die Art des zweiten mystischen Erlebnisses Mīr Dāmāds, dessen ausführlichen Bericht wir weiter unten wiedergeben werden, zu kennzeichnen. So wollen wir versuchen, zusammen mit unserem Meister der Theologie ein wenig in die *Civitas spiritualis* Ispahan vorzudringen, jene Stadt, deren äußeres Bild, wie wir soeben hervorhoben, noch heute so gut erhalten ist. Wir könnten uns keinen besseren Führer wählen. Erkundigen wir uns also zunächst nach seinem Namen und seinem Werk, nach seinen Lehrern und seinen Schülern. Diese Begleitumstände sind unerläßlich, wenn wir die beiden ekstatischen Bekenntnisse, die er uns hinterlassen hat, irgendwo einordnen wollen. Wir werden dann auch entdecken, daß wir im Herzen dieser civitas auf eines der innersten Geheimnisse der iranischen Geisteswelt stoßen.

*

Wir wollen uns also zunächst den Hintergrund vor Augen führen, auf dem sich die Gestalt unseres Meisters abzeichnet. Der übliche Beiname, unter dem er allgemein bekannt ist, lautet *Moʿallem-e sālis*, »Magister tertius«, wobei unter *Magister primus* Aristoteles verstanden wird, während *Magister secundus* al-Fārābī meint, den Philosophen, der Avicenna sein Rüstzeug gab. Hierin können wir bereits eine gewisse Periodisierung der Philosophiegeschichte erblicken, die von der im Abendlande üblichen nicht wenig abweicht. Jedenfalls kann man sagen, wenn nach iranischem Empfinden ein Zeitraum von sechs bis

sieben Jahrhunderten verstreichen muß, bis nach al-Fārābī wieder ein Ereignis von genügend großer Bedeutung zu verzeichnen ist, daß es als die Erscheinung des »Dritten Meisters« aufgefaßt werden kann, so macht sich hier ein deutliches Gefühl für Erstrangigkeit, für grundlegende Originalität unseres Denkers bemerkbar. Diese Originalität nun, glaube ich, können wir folgendermaßen umschreiben. Mīr Dāmād und seine Schüler, wie auch deren eigene Schüler, sind alle als Philosophen Avicennianer. Zwei von ihnen, Mollā Sadrā Schīrāzī und Sejjed Ahmad 'Alawī, haben beide unter anderem einen eigenen Kommentar zu Avicennas *Schifā'* verfaßt; diese Kommentare kommen sowohl dem Gehalt wie dem Umfange nach einem persönlichen Originalwerk nahe. Aber diese Anhänger Avicennas haben außerdem auch Sohrawardī gelesen, sich von jener Licht-Philosophie *(Ischrāq)* durchdringen lassen, mit der es der junge, überragende Denker des 12. Jahrhunderts unternommen hatte, die Philosophie des alten zarathustrischen Iran wieder neu zu erwecken. Mīr Dāmād selbst nimmt den Decknamen *(tachallos)* »Ischrāq« an, eine Wahl, die schon durch sich selbst sprechend genug ist. Schließlich — oder vor allem — sind unsere Philosophen glühende Schiiten. Dies scheint mir sogar ihr vorherrschender Charakterzug zu sein; und unsere Untersuchungen sind noch zu wenig fortgeschritten, als daß wir alle ihre Resultate auf diesem noch so unzureichend erforschten Gebiete spiritueller Erfahrung voraussehen könnten: ich meine die Tatsache, daß unsere Denker innerhalb der von Avicenna vorgezeichneten, von Sohrawardīs *Ischrāq* beeinflußten Linie ihre eigentlich schiitische Philosophie und Theologie aufgebaut, ausgearbeitet und dargestellt haben. Damit berühren wir jene Geistesform, die recht eigentlich die iranische Geisteshaltung seit bald fünf Jahrhunderten kennzeichnet. Natürlich ist es unmöglich, diese Geisteshaltung mit ein paar Worten zu definieren; aber man kann mindestens auf jene ganz bestimmte Sehnsucht nach einer göttlichen Anthropomorphose hinweisen, der sich als Erwiderung, als Erfüllung ein ideales Urbild des vollkommenen Menschen in der Person eines ewigen Imām anbietet; und schon allein die immer wieder geübte Kontemplation dieses theophanischen Urbildes ist Grund genug dafür, daß sich die Form religiösen Erlebens im schiitischen

Islam scharf von allem andern abzeichnet. Alle Forschung, die nach den Anfängen fragt, nach jenen Keimen, die dann in der Ispahaner Schule zur Entfaltung kommen, müßte den folgenden Fäden nachgehen: Wie zum Beispiel das Denken des Andalusiers Ibn 'Arabī, dieses unvergleichlichen Meisters der mystischen Theologie im 13. Jahrhundert, vollständig in das imamitische Denken aufgenommen werden konnte (namentlich durch Ibn Abī Dschomhūr); wie es möglich ist, daß wir bei einem hervorragenden Denker des 15. Jahrhunderts, Heidar Āmolī (in dessen *Dschāme' al-asrār*) einen Satz lesen können, der, so verwirrend und erstaunlich er für die einen war, von den andern so begeistert aufgenommen wurde, daß nämlich »der echte Sufismus die Schī'a und die wahre Schī'a der Sufismus« sei. Ich glaube doch wohl, daß ein derartiger Satz nur von einem iranischen Sufi ausgesprochen werden konnte.

Es ist indessen noch zu früh, als daß wir all die Kraftlinien unterscheiden und abschätzen könnten, die in der Ispahaner Schule zum Zusammenfließen des Avicennismus, der Licht-Theosophie *(Ischrāq)* und des imamitischen Denkens geführt haben.

Auf jeden Fall stimmen aber diese großen Linien mit denjenigen überein, die dem geistigen Gesicht Mīr Dāmāds seine Züge verleihen. Er stand im Rufe eines abstrusen Philosophen und gilt noch heute als außerordentlich dunkel und schwierig. Seine beiden »ekstatischen Bekenntnisse« werden uns zeigen, daß er daneben auch etwas ganz anderes war. Oder, besser würden wir in Übereinstimmung mit seiner eigenen Lehre sagen: er war gerade darum voll und ganz Philosoph, weil seine Philosophie ihn bis zu ekstatischen Erlebnissen führte, und er war darum ein vollkommener Mystiker, weil ihm seine mystische Erfahrung dazu verhalf, eine Metaphysik aus Ekstase zu schaffen. Punkt für Punkt entspricht dies der Lehre und dem Ideal Sohrawardīs. Mīr Dāmād kann als die wegweisende Persönlichkeit innerhalb der geistigen Nachkommenschaft Sohrawardīs in Persien angesehen werden.

Was seinen Ruf als dunklen Philosophen betrifft, so gibt es dazu eine bezeichnende Anekdote; eine jener Geschichten, in denen der iranische Humor sich keinen Zwang auferlegt. Bekanntlich ist das erste, was

Er hat uns Werke von beträchtlichem Umfang hinterlassen, die noch lange nicht alle herausgegeben worden sind. Seine unmittelbaren Schüler, wie auch spätere, haben Kommentare dazu verfaßt. Bemerkenswert ist, daß er, wie übrigens fast alle seiner Kollegen, nicht nur in der »liturgischen Sprache«, dem Arabischen, schrieb, sondern auch auf persisch. Und er wäre kein persischer Gelehrter gewesen, wenn er nicht auch gedichtet hätte. Überhaupt war ihm kein Gebiet der islamischen Wissenschaften fremd. Im ganzen erscheint er uns als ein tiefer Denker, als ein Mann von gewaltiger Arbeitskraft, der von einer Energie und Strenge gegen sich selbst beseelt war, die an Selbstkasteiung grenzt. Er hatte Schüler, die von soviel Hingabe für sein Lebenswerk erfüllt waren, daß sie sich jahrelang der Aufgabe widmeten, es zu kommentieren. Als Menschen lernen wir ihn in jener tiefen Freundschaft kennen, die ihn Zeit seines Lebens mit dem berühmten Scheich Bahā' oddīn 'Āmelī (Scheich-e Bahā'ī) verband, einem andern Pfeiler der schiitischen Wissenschaft. Das sind zwei Anzeichen, die an sich schon für den Mann schlechthin sprechen. Nach übereinstimmendem Zeugnis aller Biographen waren seine vornehmsten Charakterzüge eine Frömmigkeit, die an Glaubensinbrunst grenzte, eine intensiv geistige Lebensführung, welche durch eine mystische Veranlagung unterstützt wurde, die ihn bis zu ekstatischen Erlebnissen führen konnte — wie uns das ja durch die beiden Texte, die wir lesen werden, beglaubigt wird. So also zeichnet sich uns das Bild des Mannes ab, der zu Recht »Magister Tertius«, *Mo'allem sālis,* genannt wurde.

Es würde uns über unser Ziel hinausführen, wenn wir jetzt noch näher auf seine Schüler eingingen. Und doch ist es ihnen zu verdanken, daß das, was wir als Ispahaner Schule bezeichneten, Gestalt annimmt. Durch sie tritt jener so faszinierende und noch so wenig untersuchte Geistestypus ins konkrete Dasein, der in sich eine doppelte Überlieferung vereinigt: Sohrawardīs *Ischrāq* und die imamitische Tradition, wobei in der Gestalt des Imāms als zutiefst verwandte Grundform der Archetyp des Vollkommenen Menschen erkannt wird. Diese doppelte Überlieferung war die Erbschaft, die Mīr Dāmād antrat, und die er seinen Schülern weitergab, nachdem sie durch sein philosophisches Genie gefestigt und neu gestaltet worden war. Zwei von

ihnen haben wir bereits erwähnt: Mollā Sadrā aus Schīrāz und Sejjed Ahmad ʻAlawī. Da Mollā Sadrās Werke leichter faßbar sind, haben sie wohl diejenigen seines Lehrers etwas in den Hintergrund gerückt. Man kann in Schīrāz das kleine Zimmer in der Madrasa Chān aufsuchen, in dem er seine Vorlesungen hielt, und sich noch heute dort in die geistige Stimmung versenken, die von diesem Raum ausgeht. Sejjed Ahmad ʻAlawī war ein Vetter Mīr Dāmāds (durch seine Tante mütterlicherseits), wurde zuerst sein Schüler und schließlich sein Schwiegersohn. Auch er hat ein beachtliches Gesamtwerk hinterlassen. Ich möchte noch Mohammad Qotbaddīn Aschkevarī erwähnen, der uns eine Art arabische und persische Rhapsodie von ungeheurem Umfang hinterlassen hat, eine Geschichte der göttlichen Philosophie von den alten Weisen über die Philosophen des Islam bis zu den Heiligen Imāmen und den großen Gestalten der Schīʻa, deren Reihe, zu seiner Zeit wenigstens, mit seinem Meister abgeschlossen ist. Endlich müßte man auch die folgende Generation erwähnen, die großen Schüler Mollā Sadrās zum Beispiel: einen Mohsen Feiz, einen ʻAbdorrazzāq Lāhedschī, einen Qāzī Saʻīd Qommi, diesen vor allem, einen Meister der schiitischen Gnosis.

Um das Bild der Zusammenhänge abzurunden, sollten wir noch auf einen Umstand von gewichtiger Bedeutung für jene Zeit hinweisen: die gegenseitige Durchdringung, das außerordentlich rege Hin-und-Her der Beziehungen zwischen Persien und Indien. Ausschlaggebend dafür war die großzügige Religionsreform Schāh Akbars, dessen Umgebung bekanntlich von der *Ischrāq*-Philosophie Sohrawardīs stark beeinflußt war. Damals geschieht es auch, daß eine ganze Zoroastriergemeinde aus Schīrāz unter der Führung ihres Oberpriesters Āzar Keivān nach Indien auswandert; auch sie fanden in Sohrawardīs Werk eine Antwort auf ihr eigenes Suchen. Ein Mīr Abol-Qāssem Fendereskī auf der andern Seite arbeitet an den persischen Übersetzungswerken aus dem Sanskrit mit, die zu jener Zeit unternommen werden — ein Werk, das als Beispiel für die gegenseitige geistige Durchdringung zweier Kulturen mit den syrischen und arabischen Übersetzungen des 10. Jahrhunderts aus dem Griechischen, oder mit denjenigen aus dem Arabischen ins Lateinische, verglichen werden kann.

Es lohnt sich, darüber nachzudenken: Wenn wir diese Materialien methodisch bearbeiten würden, sie in Zusammenarbeit, und durch unser eigenes Erleben, zu neuem Leben erwecken könnten, so hätten wir schließlich alle Übergangsstufen vor uns; dann wäre es möglich, die verschiedenen Ausdrucksformen des Denkens, in denen sich die innere Unruhe des Menschen bekundet, von der lateinischen bis zur buddhistischen Welt miteinander in Beziehung zu bringen.

II. SCHIITISCHE SYMBOLIK UND EKSTATISCHE BEKENNTNISSE

Ich glaube, wir konnten uns die Schilderung dieser Zusammenhänge nicht ersparen. Die Namen und Werke, die ich als Anhaltspunkte erwähnt habe, existieren; sie sind greifbar vorhanden und warten nur darauf, daß ihre Bedeutung im Geistesleben wieder zur Geltung gebracht werde. Allerdings sind wir noch weit von diesem Ziel entfernt. Doch nachdem wenigstens das Programm einmal aufgestellt worden ist, darf man hoffen, daß wir mit den vereinten Anstrengungen aller Forscher, die sich der gleichen Sache verschrieben haben, dem Ziel, das uns vorschwebt, wenigstens näher kommen; daß es uns möglich wird, so, wie wir es im Abendland für unsere eigene Geistesgeschichte tun können, den Hauptfaden zu ergreifen, der sich durch das ganze Gewebe des religiösen Denkens der Perser, von Avicenna bis zu Mollā Hādī Sabzavārī im letzten Jahrhundert, hindurchzieht. Und man muß auch das fortlaufende Muster darin entdeckt haben, um ermessen zu können, welch tragischer Situation die geistige Lebenshaltung von dem Tage an gegenübersteht, da sie durch das Spiel äußerer Mächte gezwungen wird, mit dieser Tradition zu brechen.

Ebenso notwendig ist die Vertrautheit mit den großen Zügen dieses »Teppichmusters« zum Verständnis von Schriften, wie es die beiden kurzen Texte sind, denen Mīr Dāmād das Geheimnis seiner ureigenen innern Erfahrung anvertraut hat.

Von diesen beiden Texten wird uns der eine vor Augen führen, wie schiitisches Denken, wie diese besondere Frömmigkeit in ekstatisch-visionärer Schau zu voller Entfaltung und Reife gelangt. Die Bedeu-

tung des persönlichen Erlebnisses Mīr Dāmāds ist auch insofern von größerer Tragweite, als seine Vision den Ursprung eines Gebetes bildet, das noch heute häufig rezitiert wird. Der andere Text wird uns zeigen, wie eine systematisch ausgebaute philosophische Weltanschauung, nämlich der Avicennismus, durch die verborgenen Energien der Seele in die visionäre Wahrnehmung einer geistigen Bilderwelt umgewandelt wird; wie das, was Erkenntnistheorie war, Quelle und Form geistiger Erfahrung werden kann.

Wir können uns nun bereits ein gewisses Bild davon machen, daß der zu Recht oder Unrecht für die Absonderlichkeit seiner Spekulationen und seines Stils bekannte Philosoph noch etwas ganz anderes gewesen sein muß als das, was man heute gewöhnlich einen »Philosophen« nennt. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn wir — unter vielen andern ähnlichen Stellen — den folgenden Text aus dem »Buch der himmlischen Tautropfen« herausgreifen, der übrigens genau so auch bei Sohrawardī stehen könnte: »Die Seele muß einen Zustand erreichen, in dem sie das Betrachten der sinnlich wahrnehmbaren Welt mit dem Erschauen der Welt des Mysteriums vereinigt, in dem sie imstande ist, sich ihres Körpers wie eines Kleides zu entledigen, die Knoten der Stricke der körperlichen Natur zu lösen, um sich zur heiligen Welt zu erheben und sich zu vereinen mit den *Intelligentiae archangelicae*, die von ihrem Oriente her den Lichterglanz ihrer Erleuchtungen über sie leuchten lassen. Keiner wird wirklich in den Kreis der Weisen aufgenommen, solange er sich nicht die Regel zu eigen gemacht hat, sich von seinem Körper zu lösen, solange dieser für ihn nicht zu einem Gewand geworden ist, das er bald anzieht, bald ablegt.«

Dieselbe Idee einer Entkleidung, einer zeitweiligen gedanklichen Loslösung vom Körperapparat, stellt unser Autor als Titel an den Anfang des zweiten seiner beiden ekstatischen Bekenntnisse. Er hat in diesen Berichten mit der ganzen Genauigkeit und Sorgfalt, die einem *Diarium spirituale* (Geistlichen Tagebuch) eigen zu sein pflegt, die Begleitumstände seiner Erlebnisse aufgezeichnet. Die beiden Ereignisse liegen zeitlich etwa zwölf Jahre auseinander. Das erste geschah im Jahre 1011 H. (1602—1603) in Qomm; das zweite in Ispahan oder Umgebung,

im Jahre 1023 H. (1614). Das erste führt uns in ganz besonderer Weise in die Vorstellungswelt eines innig gläubigen Schiiten ein, denn es bringt die dem frommen Gemüte vertrauten Gestalten mit einem Mal auf der Ebene der visionären, inneren Imagination zum Durchscheinen. Aber auch im zweiten Bericht, demjenigen, der den Verlauf einer Meditation im Geiste Avicennas schildert, hat diese schiitische Frömmigkeit — nicht zuletzt in dem besondern Datum, das das Erlebnis auszeichnet — ihre Spur zurückgelassen.

Die Kenntnis des ersten Berichts verdanke ich dem Buche des getreuen Schülers Moh. Q. Aschkevarī, den ich oben erwähnt habe. Während des Monates Ramazān des Jahres 1011 H. (1602), zu einer Zeit also, da er sich als junger Mann bereits in Ispahan fest niedergelassen hatte, hielt sich Mīr Dāmād in der heiligen Stadt Qomm auf. Er hatte sich dorthin begeben, um, wie er sagt, vor der politischen Unbeständigkeit der Zeit sicher zu sein (Schāh ʿAbbās war damals in offenen Krieg mit dem türkischen Osmanenreich verwickelt). Eines Tages nun, nach dem Nachmittagsgebet, verweilt er etwas länger in der Moschee. Er verharrt kniend auf seinem Platz, immer der *Qibla* zugewandt. Langsam, immer stärker werdend, bemächtigt sich seiner eine tiefe Betäubung, die plötzlich in einen Zustand von Verzückung übergeht. »Da sah ich vor mir ein glänzendes, durchsichtiges Licht (nūr schaʿ-schaʿānī, der Ausdruck ist typisch für den Wortgebrauch Sohrawardīs wie auch der Ismaeliten) von strahlendem Glorienschein, das den Schattenriß einer auf der rechten Seite liegenden menschlichen Figur vor mir erscheinen ließ. Und ich sah auch eine andere Lichtform von erhabenem Schein, von überwältigender Schönheit in ihrem schillernden Glanz, in ihrer strahlenden Helle, von der alles Umliegende erleuchtet war. Da wußte ich ohne weiteres, wie von selbst, oder wie wenn es mir jemand anders mitgeteilt hätte (das sind jene Traumgewißheiten, jene Erkenntnisse, die man ohne jeden rationalen Beweis erlangt), daß von jenen beiden Lichtformen die liegende Gestalt *Moulānā* der Fürst der Gläubigen war, d. h. der Erste Imām, und daß die hinter ihm sitzende Figur *Sejjed-nā* der Prophet war.« Er versucht dann, in Worte zu fassen, welch unsagbaren Trost der Imām seiner Seele einflößte, die damals, in einer Zeit der Angst und Qual, in jene

tiefe Trauer versunken war, die Mīr Dāmād sein ganzes Leben lang heimgesucht zu haben scheint. Das Hauptereignis der Vision besteht sodann darin, daß der Imām seinen Jünger in eine Schutzgebet-Formel einweiht *(do'ā-ye hafz)*, die er ihn mehrmals wiederholen heißt. Dieses Gebet ist eine Anrufung der »Vierzehn Makellosen« (d. h. des Propheten, seiner Tochter Fātima und der zwölf Imāme); der Betende versammelt sie sozusagen als einen unsichtbaren Schutzwall um sich: vor sich den Propheten, zur rechten Seite den Ersten Imām, links die elf andern Imāme, und hinter sich die fünf Gefährten des Propheten. In beherrschender Lage über dem Ganzen, über dem Mittelpunkt, in dem sich der Visionär selbst befindet: Fātima die Hell-Strahlende, die makellose Tochter des Propheten, sie, die das Geschlecht der Heiligen Imāme begründet, die *»Madschma' on-Nūrein«* genannt wird (»der Zusammenfluß der beiden Lichter«, gemeint ist das Licht der Prophetie und das Licht der Heiligkeit). Der Kreis, den diese hierophanischen Figuren bilden, wird von einem Kranz von Engeln beschlossen.

Viele dieser Angaben sind von größtem Interesse für die Religionspsychologie. Es muß für Mīr Dāmād ein sehr tiefes persönliches Erlebnis gewesen sein, das da am Ende einer langen Inkubationszeit, durch jahrelanges Meditieren vorbereitet, plötzlich in der Eröffnung dieser visionären Szenerie zum Ausbruch kam. Er hatte dabei ein so inniges Gefühl von Gegenwärtigkeit empfunden, daß er nach dem Aufhören dieses Zustandes der Verzückung, wie er sagt, »die Sehnsucht nach meiner Vision bis an den Tag der Auferstehung behalten sollte«.

Was die Religionspsychologie betrifft, so möchte ich ganz kurz drei Motive hervorheben, die in diesem Zusammenhang Beachtung verdienen. In erster Linie stelle ich fest, daß uns hier, in der Aufstellung der Gestalten innerhalb eines Kreises, den ein Engelkranz beschließt, erlebnismäßig vordemonstriert wird, was uns von anderswo unter dem Namen *Mandala* wohlbekannt ist. Das Mandala ist eine Figur, die besonders in der buddhistischen Meditation von Bedeutung ist. Es ist ein Kreis, dessen Inneres symbolische Vergegenwärtigungen der verschiedenen Weltteile und übernatürlicher Wesen enthält. Es ist ein Symbol der *Ganzheit*, d. h. der Ganzheit des gedanklichen Weltalls des Meditierenden; es ist das, worauf dieser seine Meditation projiziert,

wobei er in zunehmendem Maße dem Mittelpunkt dieses Kreises, der sein höheres oder himmlisches Ich vertritt, näherkommt, und in dem er unumstößliche Sicherheit und vollkommenes Gleichgewicht findet. Wer befindet sich nun — unser zweites Motiv — im Zentrum dieser mystischen Versammlung? Der Visionär selber, gewiß; aber über diesem Mittelpunkt, in beherrschender Lage, also als seine transzendente Dimension: die Person der »Fātima Zahrā«, Fātima die Hellstrahlende. Sie also vertritt hier das höchste Symbol des Selbst. So wird uns in der persönlichen Erfahrung Mīr Dāmāds die gereifte Form einer Frömmigkeit gegenwärtig, die die Person Fātimas in den Rang derjenigen erhebt, die in der christlichen Gnosis als die Schöpferische Weisheit, als die Himmlische Sophia vorgestellt wird; und diese Frömmigkeit ist allen Formen der Schī'a gemein, der Zwölfer-Schī'a wie den Ismaeliten. Später werden wir noch sehen, was für eine genau bestimmte Bedeutung Fātima bei der Umwandlung der Philosophie Avicennas in mystische Erfahrung erhält. Jedenfalls erfährt die analytische Psychologie durch dieses Symbol eine Bestätigung ihrer neuesten Forschungen, und zwar vor allem dessen, was technisch unter dem Begriff *Archetyp* zusammengefaßt wird. Das führt uns zu unserem dritten Ansatzpunkt: Daß wir hier einen Archetyp vor uns haben, geht schon daraus hervor, daß sich die schiitische Volksfrömmigkeit darin wiedererkannt hat. Man findet diese Anrufung noch heute in den Gebetsbüchern, und zwar in genau den Wendungen und Ausdrücken, wie es Mīr Dāmād während der Ekstase gelehrt worden ist. Nachdem ich der Sache etwas nachgegangen bin, glaube ich, daß man mit Sicherheit sagen kann, daß das mystische Erlebnis Mīr Dāmāds tatsächlich die Quelle dieses Gebets ist.

Das zweite »ekstatische Bekenntnis« unseres Meisters der Theologie berichtet von einer Begebenheit, die sich etwa zwölf Jahre später abspielte. Wir stehen einer veränderten Situation gegenüber. Mīr Dāmād befindet sich in Ispahan; er ist ein Magister geworden, und seine innern geistigen Erfahrungen haben sich noch vertieft. Die Vision findet diesmal nicht in einer Moschee, sondern an einem einsamen Ort statt, und zwar während einer persönlichen Klausur. Leider fehlen genaue Angaben über den Ort, zu dem wir ihm in Gedanken folgen möchten.

Als erstes fällt an diesem Bericht auf, mit welch peinlicher Genauigkeit das Datum des Ereignisses festgehalten wird; zum andern ist der besondere *Zikr* (die gedankliche Litanei) ungewöhnlich, den Mīr Dāmād als Hilfsmittel zu seiner Meditation gewählt hat. Tatsächlich geben diese beiden Besonderheiten dem Erlebnis auch seine eigenartige doppelte Prägung: schiitisch und avicennistisch.

Das Datum lautet auf Freitag, den 14. Scha'bān des Jahres 1023 H. (1614); das bedeutet also, daß die Vision achtzehn Jahre bevor Mīr diese Welt verließ, stattgefunden hatte, zu einer Zeit, da er in der vollen Kraft der Reife stehen mußte. Dieses Datum ist durch eine ganz besonders reiche Beziehungsdichte ausgezeichnet. Der Monat Scha'bān als solcher, und die geistigen Exerzitien, die man mit Vorliebe in diesem Monat ausführt, genießen in allen Formen der Schī'a eine Vorzugsstellung. Für die Zwölferschī'a *(isnā 'ascharī)* erreicht die Heiligkeit dieses Monats ihren Höhepunkt in der Nacht vom 14. auf den 15., durch die der Mondmonat in zwei Hälften geteilt wird. Denn es ist dieselbe Nacht, in der im Jahre 255/869 der Imām unserer Zeit, der Zwölfte, der Verborgene Imām, geboren wurde; derjenige, dessen Mutter nach der Heiligenlegende eine christliche Prinzessin aus Byzanz gewesen ist — derjenige, den zu erkennen heilbringende Gnosis bedeutet, und dessen erwartete Parusie eines Tages die Welt verklären soll. In der ismaelitischen Schī'a anderseits wird dieselbe *nox sacra* — in wirklich erstaunlicher, sinnentsprechender Übereinstimmung — als für die Mitglieder der Familie des Propheten *(Ahl-e Beit)* gestiftet angesehen, so wie jene andere sakrosankte Nacht, die Nacht des Schicksals *(leilat al-Qadr)* für den Propheten selbst, und seinetwegen, gestiftet wurde. Die ismaelitische Anschauung typisiert nun beide Nächte in der weiblich-archetypischen Person Fātimas. Wir sahen soeben, daß es ebenfalls Fātima war, die in der früheren Vision Mīr Dāmāds in der Moschee von Qomm das Feld dominierte. Doch die Nacht in der Mitte zwischen den beiden Hälften des Monats Scha'bān kennzeichnet im besondern auch den Trennpunkt zwischen dem Tag des Buchstabens der durch den Propheten offenbarten positiven Religion (das *tanzīl*) und der Nacht der esoterischen Symbolik (das *ta'wīl*), deren Kenntnis der Imām vermittelt. Es ist somit bezeichnend, daß Mīr Dāmād aus-

gerechnet im Vorfeld dieser besonderen Nacht, die das Geheimnis des Imāms ist (eben weil sie den Scheitelpunkt zwischen *tanzīl* und *ta'wīl*, zwischen *scharī'at* und *haqīat* bezeichnet), jenes Erlebnis hatte, das er in seinem zweiten »ekstatischen Bekenntnis« aufzeichnet, und daß er diesem Bericht den Titel »Sendschreiben über das Bloßlegen, oder über das Entkleiden der Sinninhalte« voranstellt *(Risālat al-chal'īja)*. Die Bedeutung des Datums reicht weit über die Tragweite einer harmlosen Zeitangabe hinaus. Das, was nun aber anderseits seinen Zustand der Verzückung, jene totale Erschütterung des Seins, deren Erinnerung das Sendschreiben festhält, hervorrief, war das stetige Wiederholen eines *Zikr*, der im Gedenken der beiden Gottesnamen *al-Ghānī* — was wir in Übereinstimmung mit dem Wortgebrauch Avicennas als »Derjenige, der sich selbst genügt« übersetzen wollen — und *al-Moghnī* — »Derjenige, der das Nichtsein kompensiert, der Sich-selbst-Genügen im Sein schafft« — bestand. An diese Mitbedeutungen der beiden Gottesnamen schließt sich in Gedanken unmittelbar die avicennische Kosmologie an; und somit ist dann auch die Voraussetzung dafür geschaffen, daß sich diese Kosmologie in einer ergreifenden und dramatischen Vision fast gewitterartig entladen kann.

Obwohl dieses Sendschreiben durch mehrere Manuskripte bekannt ist, ist ihm die Ehre der Drucklegung bis jetzt noch nicht zuteil geworden. Allerdings darf ich auch wieder nicht behaupten, es sei überhaupt noch nie herausgegeben worden. Denn ich bin tatsächlich in einem der engbeschriebenen Foliobände der lithographierten Ausgabe des *Bahār al-Anwār* (Ozean der Lichter) jener großen schiitischen Enzyklopädie aus dem 18. Jahrhundert, in deren Labyrinth ich mich verfangen hatte, mit großer Überraschung und voller Verwunderung auf eine sorgfältige Abschrift des Schreibens gestoßen. Mit Verwunderung, weil es immerhin recht paradox ist, den großen Theologen der Orthodoxie, Madschlesī, den unerbittlichen Gegner der Sufis, dabei zu entdecken, wie er dem Ekstatiker Mīr Dāmād Ehre erweist. Man könnte versucht sein, darin eine Art Triumph jenes Geheimnisses zu erblicken, das Mīr Dāmād seinem Schüler Mollā Sadra im Traume anvertraut hatte. Wie dem auch sei, Madschlesī schickt jedenfalls seiner Abschrift diese einführenden Worte voraus: »Das Sendschreiben, das ich hier bringe,

und das zu den merkwürdigen *(gharība)* unter den Abhandlungen Mīr Dāmāds gehört, ist ein Anzeichen der Vergöttlichung *(ta'alloh:* das griechische θέωσις) seines innersten Bewußtseins; es zeigt, wie die Heiligkeit und die Form seines inneren Lebens beschaffen waren.«
Das Sendschreiben ist auf arabisch abgefaßt, und zwar in einer Sprache, die man am liebsten als »mīr-dāmādisch« bezeichnen würde — also in einer Sprache, von der man nicht erwarten darf, daß sie einfach und leicht zu verstehen sei. Wenigstens hat man den ganz bestimmten Eindruck, daß jedes Wort, so seltsam es auch sein mag, beabsichtigt ist und bewußt zum Festhalten einer bestimmten Nuance verwendet wird. Der Text ist kurz: er füllt kaum zwei Seiten. Da er noch nie übersetzt worden ist, scheint es mir angebracht, hier die Übersetzung folgen zu lassen. Ich habe dabei versucht, die Absichten und feinen Nuancen möglichst getreu wiederzugeben. Wenn die Übersetzung also von gewissen Seltsamkeiten nicht ganz frei ist, so entspricht dies nur den ungewöhnlichen Wendungen des Textes.
»Eines Tages im Laufe des gegenwärtigen Monats, nämlich am Freitag, dem 14. des hohen Scha'bān, des Monates des Propheten Gottes, im Jahre 1023 nach seiner allerheiligsten Hidschra, befand ich mich in einer meiner Klausuren; damit beschäftigt, über meinen Herrn nachzusinnen, verdoppelte ich meine gedanklichen Litaneien und meine Rezitationen Seines Namens ›Der sich selbst genügt‹. Indem ich ständig wiederholte ›O Du, der Du Dir selbst genügst! O Du, der Du Sich-selbst-Genügen schaffst!‹, war ich so jeder andern Sorge enthoben, außer derjenigen, mich ins Heiligtum Seines Mysteriums zu versenken und mich in der Strahlung Seines Lichts ausgelöscht zu fühlen. Plötzlich war mir, als ob das Aufblitzen einer göttlichen Ekstase, auf mich zueilend, mich vom Lagerplatz meines Körpers emporzöge. Da brach ich die Ringe, die die Netze der sinnlichen Wahrnehmung zusammenhalten, entzwei; ich löste die Knoten der Schlingen der natürlichen Natur; und ich begann, mich auf dem Flügel der Ehrfurcht zu meinem Wegflug in den Himmel der Engelwelt der Wahren Wirklichkeit aufzumachen. Es war, als ob ich mich meines Körpers entkleidet und meinen gewöhnlichen Aufenthaltsort aufgegeben hätte, als ob ich die Klinge meines Denkens geschärft hätte und aus der Schwertscheide meines Körpers herausgezogen worden

wäre, als ob ich das Klima der Zeit auf sich selbst zurückgedreht hätte und in die Welt der Ewigkeit gelangt wäre. Da befand ich mich plötzlich in der Stadt des *Seins*, unter den Archetypen der Völker, die zusammen die kosmische Harmonie bilden: die uranfänglichen und die im Werden begriffenen Existenzen, die göttlichen und die natürlichen, die himmlischen und materiellen, die ewigen und die zeitlichen Existenzen; die Völker des Unglaubens und jene des Glaubens, und die Nationen der Unwissenheit und jene des Islams; die Männer und Frauen derer, die an der Spitze marschieren, wie auch derer, die zurückbleiben, jene Männer und Frauen, die in den Zeitläufen der Zeitläufe der Vergangenheit und der Zukunft voraufgehen wie auch jene, die ihnen darin nachfolgen. Kurz, die Monaden der Verbindungen des Möglichen und die Atome der Welten der existierenden (Dinge und Wesen), alle, gesamthaft, mit allen ihren Gesichtern, die Großen und die Geringen, die Dauernden und die Vergänglichen, die Untergegangenen und die noch Auftretenden, alle waren sie da, Truppe an Truppe, Schar an Schar, und es fehlte kein einziger in ihrer Versammlung. Und alle drehten sie das Gesicht ihrer eigenen Wesenheit Seiner Schwelle zu, und alle richteten sie den Blick ihrer eigenen Existenz auf den Zugang zu Ihm – und doch wußten sie dies selbst gar nicht einmal. Aber alle sprachen sie in der Not ihres eigenen, seinsberaubten Wesens, alle fanden sie Worte in der Pein ihrer entschwindenden Selbstheit, alle zusammen benannten sie Ihn, schrien zu Ihm, beschworen Ihn und riefen Ihn an, in der Einstimmigkeit ihres Angstschreis und ihres Hilferufens: ›O Du, der Du Dir an Deinem Sein genügst! O Du, der Du im Sein Sich-selbst-Genügen schaffst!‹, – und auch dessen waren sie sich selbst gar nicht bewußt. Da begann ich, in diesen nur für den Geist ertönenden Stimmen, in diesem ungeheuren Rufen im Verborgenen, in Ohnmacht zu fallen, und unter der heftigen Gewalt der Trauer und der Betäubung verlor ich nahezu das Gefühl meines eigenen denkenden Ichs und entschwand fast ganz dem Blick meiner unkörperlichen Seele. Ich war nahe daran, weit aus der Wüste des Landes des Werdens auszuwandern und ein für allemal den Strand zu verlassen, an dem sich die Region der Existenz hinzieht. Aber da verließ mich diese flüchtige Ekstase bereits wieder und ließ mir als Andenken an sie nur Heimweh und liebevolle Sehnsucht zurück. Diese blitzartige Verzückung überließ mich dort mei-

ner Trauer, seufzend, allein und voller Betrübnis. So kehrte ich für einmal noch auf die Erde der Ruinen, ins Land der Verwüstung, ins Feld der Lüge, ins Land der Täuschung zurück...«

III. »JENES GROSSE RUFEN IM VERBORGENEN...«

Diese sehr schönen Zeilen aus Mīr Dāmād sind in zweierlei Hinsicht ungewöhnlich: Einmal in der zunehmenden Intensität der Gefühlsbewegung wie auch andererseits durch den unerschöpflichen Reichtum der Sprache, die das Erlebte in Worte übertragen, es vermitteln möchte — ein Erlebnis, das ja sowohl visueller als auch auditiver Art war. Es brauchte einen mystischen Maler, um die Symbole zur Darstellung zu bringen, und einen Musiker, der ihnen tönende Kraft verleihen würde. Mīr Dāmād ist es dank den vielfältigen Möglichkeiten seines reichen Wortschatzes immerhin gelungen, eine gewisse Vorstellung von diesem visuellen und sonoren Urbild, das ihn derart erschüttert hatte, zu übermitteln. Auffällig sind im Gange der Erzählung die vielen einleitenden »Als ob« vor den Vergleichen, die er zu Hilfe nimmt, um seinen Zustand anzudeuten. Bemerkenswert ist auch, daß die einzelnen Phasen dieser ekstatischen Schilderung parallel zu denjenigen verlaufen, die wir aus den Berichten Sohrawardīs kennen. Schon ganz am Anfang tauchen gewisse Reminiszenzen auf, nachdem der *Zikr* und die geistige Konzentration den Zustand der Schwerelosigkeit hervorgerufen haben. Wir denken dabei an Avicennas »Bericht des Vogels« (ich brach die Ringe entzwei... ich löste die Knoten des Netzes... ich machte mich zu meinem Wegflug auf). Noch deutlicher sind die Spuren der berühmten, in den Enneaden überlieferten Ekstase Plotins; wir finden sie hier in der Form, in der sie über den arabischen Text der damals dem Aristoteles zugeschriebenen *»Theologie«* unseren Geistigen bekannt war: »Oft erwecke ich mich zu mir selber, indem ich meinem Körper entweiche; allem andern gegenüber fremd, erblicke ich in meinem eigenen Innern eine Schönheit von einer Pracht, die nicht übertroffen werden kann.« Die Wendung »es schien mir, ich sei meines Körpers wie eines Kleides entledigt«, die Mīr Dāmād gebraucht, findet sich wörtlich im Text der Theologie; sie hat ja auch den Titel zu diesem kurzen Sendschreiben abgegeben.

Dennoch bestehen unverkennbare Unterschiede. Die plotinische Vision, die auch von einem Sohrawardī erlebnismäßig nachvollzogen worden war, ist eine Ekstase der Freude und Heiterkeit; es ist das Eindringen in die Sphären oder Himmel der Lichter (Aflāk nūrānīja), die Zulassung zu einer Welt und zu einer Gemeinschaft von Wesen, deren Strahlenglanz gegen alle Trübheiten der niederen Welt gefeit ist. Die Ekstase Mīr Dāmāds dagegen gipfelt gewissermaßen in einem Paroxysmus der Traurigkeit, in einem Trauerfieber, das durch die Audition und Vision einer totalen Angst und Bedrängnis hervorgerufen worden war, wobei die Meditation, das stetige Wiederholen des dazu besonders ausgewählten *Zikr* die nötigen Voraussetzungen geschaffen hatte. Wie bei einer ansteckenden Krankheit greift der *Zikr* um sich; Mīr Dāmād ist nicht mehr der einzige, der ihn rezitiert. Die Anrufung wiederholt sich in einer gewaltigen Symphonie, an der alle Welten mit allem, was in ihnen ist, teilnehmen. Oder, besser gesagt, es ist die Person des Visionärs selbst, die zu ihrem Organ wird, zu ihrem Instrument, das davon ertönt, bis er darüber in Ohnmacht fällt. Das Wahrnehmungsorgan ist hier natürlich nicht das der körperlichen Sinne, die dazu da sind, ein äußeres Objekt aufzunehmen, sondern die aktive Imagination, die allein dazu fähig ist, jene nicht-materielle Resonanz wahrzunehmen, sich das gewaltige Rufen im Verborgenen gegenwärtig zu machen, dessen beklommenes Echo sich von den Abgründen bis zu den Höhepunkten des Mysteriums des Seins fortpflanzt. Gegenstand dieser ergreifenden Anrufung ist letztlich nichts anderes als das Geheimnis des Ursprungs des Seienden, und zwar als solches, wie es von der avicennischen Kosmologie gesehen wird, nämlich als das Fortschreiten des Schattens vom urersten Anfang bis zu unserer irdischen Welt. Nur daß seitdem die theoretische Beschreibung in einem grenzenlosen Schauspiel zum Ausbruch gekommen ist, von dessen unvermitteltem Anblick der Mystiker überwältigt und dadurch dem vertrauten Wohnsitz seiner Person entrissen wird.

Doch im tiefsten Grunde dieser Trauer verbirgt sich dennoch eine zwar verhaltene, aber triumphierende Freude. Denn wenn jene Wesen kein Bewußtsein von Demjenigen haben, der das Nichtsein ihres Seins kompensiert, so erfährt doch wenigstens er selber, der Visionär, dessen Gegenwart; er weiß, daß jenes große Rufen im Verborgenen nicht um-

sonst ertönt. Wenn wir die dem mystischen Erleben Mīr Dāmāds zugrunde liegenden Gegebenheiten besser erfassen wollen, so müssen wir das Werk zweier seiner Schüler, die wir bereits erwähnt haben, beiziehen. Darin können wir nämlich eine ganz bestimmte Struktur feststellen, die von zwei wie die beiden Seiten eines Diptychons zusammengehörigen Elementen entscheidend geprägt ist: von Anrufung und Antwort.

Der eine der beiden Schüler, Sejjed Ahmad 'Alawī, erklärt in seinem Kommentar zum *Schifā'* das Hervorgehen des Seins und der »Intelligenzen« nach der Lehre Avicennas und verweist dabei ausdrücklich auf den altiranischen *Zervanismus*. Die Kosmologie des Zervanismus bringt das schicksalhafte Verhängnis zum Ausdruck, aus dem der Bereich des Schattens hervorgeht, wobei aber zugleich auch das Licht aufgerufen ist, hervorzubrechen. Die solchermaßen hergestellte Analogie zwischen den Gestalten der beiden Kosmologien ist bedeutend genug, um die Dramatik der zervanitischen Weltentstehungslehre auch in derjenigen Avicennas als latent vorhanden erkennen zu lassen.

Die Antwort, gewissermaßen eine Vorahnung des letzten Aktes, wird uns der Biograph Moh. Aschkevarī erteilen. Dieser andere Schüler Mīr Dāmāds setzt nämlich an einer Stelle die *zarathustrische* Vorstellung vom *Saoschiant* (dem Erlöser, der am Ende unseres *Αἰών* die Welt verklären soll) zur schiitischen Vorstellung vom 12. Imām, dem Verborgenen, dem Erwarteten, in Parallele. Hier handelt es sich nun keineswegs etwa um irgendeinen Einfall eines modernen vergleichenden Religionswissenschaftlers, sondern um die Ahnung und um das Zeugnis eines erlebten, in seiner Echtheit unanfechtbaren Glaubens. Im Gegenstand dieses Glaubens — dieser Erwartung — können wir eine seit den frühesten Zeiten vorhandene Konstante der iranischen Geistigkeit erfassen; wir können damit auch den Sinn des Datums besser verstehen, welches Mīr Dāmād ausdrücklich als das seines mystischen Erlebnisses hervorhebt: Die Geburtsnacht des 12. Imām.

*

Zu Beginn dieser kurzen Untersuchung sprachen wir die Hoffnung aus, es werde uns gelingen, mit Mīr Dāmād als Führer ins Herz der civitas spiritualis Ispahan vorzudringen. Vielleicht können wir jetzt erahnen,

wie diesem Ziel näherzukommen wäre. Damit würden wir aber, wie bereits am Anfang angedeutet wurde, zugleich auch dem eigentlichen Geheimnis jener Geisteswelt auf die Spur kommen, deren Erforschung von uns zu lange vernachlässigt worden ist. Es beginnt sich jetzt abzuzeichnen, wie die Vereinigung von Avicennismus und Schī'a vor sich geht. Der Avicennismus hat sich selber verwandelt: von einem philosophischen System mit der Welt als Objekt der Betrachtung in eine Lehre, die das geistig-geistliche Leben zum Ziel hat, in eine bestimmte Form erlebter Erfahrung; und es ist gerade dieser Aspekt, der im Abendlande, wie es scheint, auf wenig Verständnis stößt.

Und doch ist dieser Vorgang leicht zu analysieren. Die avicennische Erkenntnislehre wird von einer beherrschenden Figur dominiert: der *Intelligentia activa*, dem *Nous poietikos* der Aristoteliker. Aber im Unterschied zur klassisch griechischen Schule der Peripatetiker ist diese Intelligentia activa bei al-Fārābī und bei Avicenna eine *abgesonderte* »Intelligenz«, d. h. ein engelartiges Geistwesen; sie ist in der Engelhierarchie diejenige, die uns am nächsten steht, der Engel unseres Menschseins, wie Sohrawardī sie nennt. Es ist dieselbe »Intelligenz«, die unsere Philosophen mit dem Heiligen Geist identifiziert haben, wobei festzuhalten ist, daß der Heilige Geist selber von der koranischen Offenbarung mit dem Erzengel der Offenbarung und Verkündigung identifiziert wird. Wenn diese Intelligentia activa, als der Heilige Geist, die Erkenntnisformen in die menschliche Seele projiziert, so ist es dieser Heilige Geist, der in der menschlichen Seele sich selber denkt und dort eine Form seiner selbst erzeugt, wobei er den menschlichen Intellekt von der Potenz in den Aktzustand übergehen läßt. Hier taucht nun die Idee vom geistigen Kinde auf *(walad ma'nawī)*, dem neuen, wahren Wesen, das unser Streben nach einem stets ansteigenden Horizont der Erkenntnis und der Liebe in zunehmendem Maße erzeugt. Mīr Dāmād hat dieses Motiv in einem bewundernswerten Text verwendet, worin er die Erfahrung des Mystikers in der Person Marjams bei der Verkündigung typisiert. Vielleicht gewinnen wir nun, in diesem Zusammenhang, einen tieferen Einblick in die Bedeutung der Stellung Fātimas innerhalb des *Mandala*, das sich in der Moschee von Qomm vor dem geistigen Auge unseres Meisters abgezeichnet hatte. Auch könnten sich noch unvermutete Perspektiven

auf Entsprechendes in unserer eigenen Geistesgeschichte im Abendlande auftun. Was hier ein Mīr Dāmād deutlich machen will, haben auf der andern Seite ein Meister Eckhart, ein Angelus Silesius mit unerreichter Tiefe zu Worte gebracht.

Und da wir schon dabei sind, von dem neuen Aufblühen der Erkenntnistheorie Avicennas in einer Lehre vom geistigen Leben zu sprechen, müssen wir noch auf eine wichtige Parallele hinweisen: darauf, wie im Abendland das Meditieren über dieselbe Gestalt der Intelligentia activa die Gefährten Dantes dazu führte, in ihr die Züge der himmlischen Weisheit oder Sophia wiederzuerkennen; letztlich war es diese Gestalt, der sie den Namen *Madonna Intelligenza* gaben.

Noch eines möchten wir betonen. Der wunderbare Text Mīr Dāmāds, von dem ich zuletzt gesprochen habe, birgt in keiner Weise ein vereinzeltes, für sich allein dastehendes Geheimnis. Dieses Geheimnis prägt im Gegenteil jene ganze Geistigkeit, auf deren Spuren wir uns befinden. Denn in genau gleichem Sinne wie Mīr Dāmād die Verkündigungsszene meditativ erfaßt, verwertet sie auch Moulānā Dschalāladdīn Rūmī an einer der schönsten Stellen seines *Masnawī* (wobei es übrigens sehr wohl möglich ist, daß diese Stelle dem Meister zu Ispahan in der Erinnerung gegenwärtig war). Marjam wird dabei der Archetyp der mystischen Erfahrung, eines Erlebens, das nach langer Vorbereitungszeit den Mystiker unvermittelt jener *Person* gegenüberstellt, die zugleich sein *eigentliches Selbst* und sein *außer-eigentliches Selbst* (»son Soi-même et son Soi-autre«) ist und der gegenüber seine erste Reaktion Furcht und Flucht wäre, wenn er nicht alsbald erkennen würde, daß gerade da sein Zufluchtsort ist. Es ist dies die Geburt eines neuen Wesens im Menschen: die Eröffnung der göttlichen Dimension seines Wesens, sein himmlisches, transzendentes Wesen, ja sein Wesen überhaupt — jedoch in der »zweiten Person«. Dieses Bild führt uns schließlich auf die mazdaistische *Fravarti*-Idee zurück, die wohl am ehesten das aussagt, worum es hier geht, es jedenfalls sehr viel besser und anschaulicher ausdrückt, als es die Begriffssymbole zu tun vermögen, zu deren Verwendung sich die heutige Tiefenpsychologie genötigt sieht.

Es ist also nicht weniger als angezeigt, wenn wir uns hier einige dieser großartigen Verse aus dem Masnavī in Erinnerung rufen.

Vor der Erscheinung einer übermenschlichen Schönheit,
vor jener Gestalt, die wie eine Rose vor ihr aus dem Boden sproßte,
wie ein Urbild, das seinen Kopf aus dem Herzen emporhebt

sucht Marjam, außer sich, ihre Zuflucht in der göttlichen Obhut. Doch da spricht der Engel sie an:

Du fliehst vor meiner sichtbaren Gestalt ins Unsichtbare ...
In Wahrheit ist mein eigener Herd und Wohnsitz in diesem Unsichtbaren.
O Marjam, schau gut hin, denn ich bin eine schwer zu erkennende Gestalt.
Ich bin Neumond und ich bin Urbild im Herzen.
Wenn ein Urbild in dein Herz kommt und sich dort festsetzt,
so entfliehst du vergebens, dieses Bild bleibt in dir,
es sei denn, es wäre ein eitles, nichtiges Bild,
das kommt und geht wie eine trügerische Morgenröte.
Ich aber bin wie der wahre Morgen, bin das Licht deines Herrn,
denn keine Nacht kreist um meinen Tag herum.
Du nimmst deine Zuflucht vor mir zu Gott;
ich aber bin von aller Ewigkeit her das Urbild des einzigen Zufluchtsortes.
Ich bin der Hort, der schon oft deine Erlösung war;
du nimmst Zuflucht vor mir, und ich bin selbst jene Zuflucht.

Über diesem schönen Text wollen wir unsere Ausführungen abbrechen. Wir möchten es vermeiden, den reichen Gehalt der dichterisch spielenden Bildersprache mit Kommentaren zu verwässern. Man könnte ihn ohnehin nicht mit ein paar Worten erklären. Es brauchte dazu ein ganzes Buch; doch letzten Endes kann dieses Buch nur dasjenige unseres eigenen Lebens sein — das Buch, das vom Gewissen eines jeden von uns geschrieben werden muß, das sein Leben selbst ist. Und wenn wir in diesem Sinne am Beispiel Mīr Dāmāds etwas zu lernen haben, eine Lehre, die jener Ispahaner Schule, deren erster Lehrer er gewesen ist, das Gesicht gab, so ist es die Einsicht, daß wir Philosophiegeschichte und Geistesgeschichte nie voneinander trennen sollten.

(Aus dem Französischen übersetzt von Hermann Landolt)

Das Vorliegende ist der Text zu einem früher gehaltenen Vortrag. Es beruht auf einer weiter ausgearbeiteten Studie (»Confessions extatiques de Mîr Dâmâd«), die seitdem im 1. Band der *Mélanges Louis Massignon*, Institut français de Damas, 1956, pp. 331–378, erschienen ist. Da dort auf die Bibliographie, sowie auf verschiedene, noch unedierte Quellen verwiesen wird, schien es uns unnötig, diese Angaben hier zu wiederholen. Man vergleiche auch unser Buch *Avicenne et le Récit visionnaire* (Bibliothèque Iranienne,

Band 4 und 5), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1954 [englische Übersetzung: *Avicenna and the Visionary Recital*, New York 1960, Bollingen-Series LXVI, Anmerkung des Übersetzers] sowie unsere »Prolégomènes II« zu den *Oeuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardī* (Bibl. Iranienne Band 2), 1952.

Anmerkung des Übersetzers: Für die Umschrift der orientalischen Namen und Wörter trägt der Übersetzer die Verantwortung. Im Unterschied zur französischen Vorlage werden die fremden Laute hier so wiedergegeben, daß sie der deutschsprachige Leser ohne weiteres annähernd richtig ausspricht (und zwar in ihrer persischen Form, auch wo es sich um ein ursprünglich arabisches Wort handelt). Zu beachten ist indessen, daß z immer stimmhaft, s immer stimmlos auszusprechen ist.