

Brückenbauer zwischen Ost und West
Henry Corbin:
Ein biographisch-philosophisches Porträt

Henry Corbins Verdienst um die Erforschung islamischer Theosophie und Mystik ist unumstritten. Zweifellos war er der bedeutendste westliche Kenner iranischer Spiritualität; mit den Texten dieser Tradition ging er Jahrzehnte lang in kongenialer Vertrautheit um. Er forschte stets so, dass er mit eigenen philosophischen und spirituellen Erkenntnisfragen an sie heranging. Liest man ihn, so bewegt man sich in einem Denken, in dem wissenschaftliche Kulturforschung – vieles ist von ihm überhaupt erst wiederentdeckt und bekannt gemacht worden – und Rückfragen an unsere modernen und postmodernen Erkenntnisparadigmen verknüpft sind. Auch seine Querverweise auf Themen abendländischer Esoterik sind von großer Ergiebigkeit. Corbins umfangreiches Werk ist heute eine unentbehrliche Quelle für jeden, der sich mit dem weitgehend unbekanntem Kontinent islamischer Spiritualität bekannt machen möchte. Wer sich um eine philosophisch fundierte Methodik der Esoterikforschung bemüht, findet in seinem phänomenologischen Ansatz vielfältige Anregungen.

Biographisches:
Von Paris nach Teheran und wieder zurück

Henry Corbin wird 1903 in Paris geboren. Seine Gymnasialbildung ist von theologischem Geist geprägt. 1922 erlangt er am Grand Séminaire ein Lizentiat in scholastischer Philosophie. Dieser Hintergrund gibt ihm das Instrumentarium einer begrifflichen Differenzierungskunst mit auf den Weg, das er später virtuos weiterentwickeln wird. Er studiert Philosophie an der Sorbonne und wird im Umgang mit den christlichen Denkern des Mittelalters auf die Bedeutung des Islam und islamischer Philosophenschulen aufmerksam. Die gängige Ansicht, islamische Philosophie habe in Averroës im 12. Jahrhundert ihren wichtigsten Repräsentanten und mit ihm ihren Abschluss gefunden, hält er für verfehlt. Früh wendet er sich dem Studium der Quellen zu und eignet sich an der „Ecole des langues orientales“ profunde Kenntnisse des Arabischen, Persischen und in anderer orientalischer Sprachen an – für einen Philosophen damals, und wohl auch

heute, eine durchaus ungewöhnliche Ergänzung. Sich selbst versteht er bald als einen zwischen den Disziplinen stehenden Forscher, wiewohl er zeitlebens in erster Linie Philosoph, nie Historiker oder Philologe sein wollte und war. In diesen Zeiten des Studierens findet er zum Protestantismus Karl Barths und wird einer der ersten Vermittler von dessen dialektischer Theologie in Frankreich. Die deutschen protestantischen Spiritualisten der Barockzeit wie Jakob Böhme, Sebastian Franck, Caspar Schwenckfeld, Valentin Weigel und der Schwede Emanuel Swedenborg treten in seinen Gesichtskreis. In den 1930er-Jahren ist er mehrere Male zu längeren Aufenthalten in Deutschland, begegnet bedeutenden Religionswissenschaftlern wie Rudolf Otto, dem Erforscher des Numinosen als Urphänomen alles Religiösen, oder Friedrich Heiler, dem Sucher und Verkünder eines überkonfessionellen Christentums. Er trifft mit Philosophen zusammen: mit Karl Löwith, der ihn auf Johann Georg Hamann, den „Magus des Nordens“, aufmerksam macht, und mit Ernst Cassirer, dem Philosophen der symbolischen Formen, vor allem aber mit Martin Heidegger, dessen hermeneutisch orientierte phänomenologische Ontologie richtungsweisend für ihn bleiben wird. Er gehört zu den ersten Übersetzern von Schriften Heideggers ins Französische¹. Parallel dazu hat aber schon seit den späten zwanziger Jahren ein Lebens- und Studienmotiv immer deutlichere Konturen angenommen. Der bedeutende Erforscher der islamischen Mystik Louis Massignon macht Corbin auf einen iranischen Philosophen des 12. Jahrhunderts aufmerksam, Shihâboddin Yahyâ Sohrawardî, der neben Heidegger und über Heidegger hinaus von nun an einen zentralen Platz in Corbins Forschen und Meditieren einnehmen wird. Eine erste Übersetzung aus dessen Werken, die Schrift „Das Rauschen der Flügel Gabriels“, erscheint.² Ein Stück intellektueller Einsamkeit kündigt sich an, als Karl Barth nach Lektüre des Buches freundlich, aber in völligem Verkennen des philosophisch-theosophischen Anliegens von Autor und Übersetzer, die Sache als „natürliche Theologie“ abtut. Auch später hat Corbin immer wieder damit zu tun, dass er den Theologen zu philosophisch, den Philosophen zu orientalistisch, den Orientalisten zu sehr weltanschaulich und den Historikern zu mystisch zu sein scheint. Und doch ist eine Fülle menschlicher Beziehungen zu den verschiedensten Vertretern der kulturellen Eliten im Paris der Vorkrieszeit da. Corbin war ein Mensch, der immer vielseitigen Umgang mit Freunden und Kollegen pflegte.

Das Eigentümliche seines Forschens und Schaffens führt ihn dennoch in eine Art geistige Isolation, die über Jahre hinweg auch äußerlich sein Leben bestimmen wird. Im Frühjahr 1939 wird er mit der Aufgabe betraut, alle Manuskripte

1 M.Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique*. Traduction de l'allemand par H.Corbin avec un avant-propos et des notes (Paris: Gallimard coll. „Les Essais“, VIII, 1938).

2 Suhrawardî d'Alep, „Le bruissement de l'aile de Gabriel (Awâz-e Parr-e Jabrâ'yêl). Traité philosophique et mystique“. Trad. du persan par H.Corbin et P.Kraus, *Journal asiatique* (juill.–sept. 1935).

des Sohrawardī, die in Istanbul Bibliotheken verstreut sind, zu fotokopieren. Die Mission sollte eigentlich am 1. September 1939 enden. Die Zeitereignisse zögern die Abfahrt hinaus. Nach langwierigen Verhandlungen gelingt es Corbin, Ende Oktober mit seiner Frau in die Türkei abzureisen. Wegen der Kriegsergebnisse werden aus den geplanten drei Monaten sechs Jahre, in denen Corbin als einziger Mitarbeiter eines kleinen französischen archäologischen Instituts seinen Studien nachgeht – sogar sein staatliches Monatsgehalt trifft regelmäßig ein. Während Krieg und Besetzung Frankreich und Europa heimsuchen, lebt er, trotz mancher Turbulenzen, die auch die neutrale Türkei erreichen, in einer Art entrückter Atmosphäre. In dieser Situation lernt er, wie er schildert, die unschätzbaren Tugenden des Schweigens kennen, die europäische Eingeweihte „Arkandisziplin“, die persischen „ketmân“ nennen. Sein innerer Weg, der ihn zu existentiellen Einsichten in Schichten des Erlebens führt, die jenseits des Alltäglichen liegen, ist begleitet von der Arbeit an alten Texten, die als kunstvolle Lithographien oder Manuskripte vor ihm liegen. Auf das Intime einer außergewöhnlichen Erlebnisebene deutet Corbin, wenn er erzählt, er sei in dieser Zeit der Zurückgezogenheit ein „Ishrâqi“ geworden – ein „Orientale“ im Sinne einer esoterisch-philosophischen Gottesfreundschaft – was aber für ihn keine Absage an westliche Wurzeln und an das Christentum bedeutet, sondern auf einen Orient verweist, „der auf keiner Landkarte verzeichnet ist“.

Istanbul, das ist für ihn auch Byzanz, Konstantinopel. Er arbeitet viel in der Hagia Sophia. Dort lagert eine Fülle arabischer und persischer Manuskripte. Ein amerikanischer Gelehrter, der sich der Restaurierung der Mosaiken widmet, wird ihm zum Führer in dem gewaltigen Bauwerk.

Die Hagia Sophia in Begleitung von Whitemore zu besuchen war Privileg, Abenteuer und Pilgerschaft zugleich. Er war hier daheim, ein Tempelhüter; er nahm einen in die Ehren des Hauses auf, verharrte lange mit dem Besucher vor dem inneren, von Stofflichkeit wunderbar befreiten Licht-Glanz der Mosaiken. Man musste in seiner Gesellschaft sein, um auf eine späte Zeichnung aufmerksam gemacht zu werden, hoch oben auf der westlichen Innenwand, und die wie eine Chiffre des Geheimnisses des Tempels der Heiligen Weisheit anmutete. Die Zeichnung stellt eine kleine Kuppel dar; die über sieben Stufen zu erreichen ist. Evokation des Weisheitstempels mit den sieben Säulen (Sprüche 9/1). ‚Sag der Sophia: du bist meine Schwester! Und nenne die Weisheit deine Freundin‘ (Sprüche, 7/4). Ein Ishrâqi ist in ganz spontaner Weise Sophiologe. Der Tempel der heiligen Sophia war für mich der Tempel des Heiligen Grals, zumindest eine Exemplifizierung seines Urbilds, das von vielen Suchern einer Gnosis erahnt wird. Es gab in einem großen Raum, der ehemals die Sakristei gewesen sein mochte, einen wertvollen Bestand arabischer und persischer Manuskripte. Dorthin ging ich oft, um zu arbeiten, und wenn ich den Tempel durchquerte,

summte ich leise die Motive des Grals oder des heiligen Abendmahls aus Wagners „Parsifal“ vor mich hin. Diese Gegenwart einer unsichtbaren sophianischen Ritterschaft – die auch den persischen Platonikern bekannt war – hat mich nicht mehr verlassen. Indizien dessen, was ihre Inspirationen waren, wird man bis in meine jüngsten Forschungen und Projekte hinein finden.³

Nach Ende des Krieges stellt sich für Henry Corbin eine äußere Lebenssituation ein, die ihm die Möglichkeit gibt, seinen inneren Auftrag voll zu verwirklichen. Rasch ergeben sich Kontakte nach Teheran, wo er, noch von Istanbul aus, nach einer mühseligen, aber begeisternden Autofahrt im September 1945 zum ersten Mal eintrifft. Ab 1947 wird er als Lehrbeauftragter am „Institut Français“ in Teheran ein „Département d’Iranologie“ gründen und leiten. Im Wintersemester ist er nun jedes Jahr in der iranischen Hauptstadt. Frühjahr und Sommer verbringt er in Paris, wo er islamische Studien an der Ecole Pratique des Hautes Études leitet.

Freundschaften und Weggenossenschaften mit anderen Akademikern, die sich der Erforschung spiritueller Themen widmen, findet er im Eranos-Kreis, der sich jährlich in Ascona trifft: mit C. G. Jung, Mircea Eliade, Gerschom Scholem und anderen mehr. Viele seiner bedeutenden Studien sind in den Eranos-Jahrbüchern erschienen.

In den letzten Jahren seines Lebens gründet Henry Corbin einen Kreis, dem er den Namen „Université Saint-Jean de Jérusalem“ (USSJ) gibt, der Gelehrte versammelt, die sich der spirituellen Hermeneutik der „Religionen des Buches“ – Judentum, Christentum, Islam – widmen möchten. Eine geistige Ökumene der abrahamitischen Religionen ist im Blick, die jenseits der Konfessionen eine Hinordnung zur urbildlichen Dimension einer unsichtbaren Kirche sucht, eines Geisttempels, in dem Ursprung und Wahrheit dieser Offenbarungen beheimatet sind. Corbin knüpft in dieser Gründung an der Idee einer „spirituellen Ritterschaft“ an, durch die in seinen Augen der Dualismus von Klerus und Laientum überwunden werden kann. Er lässt sich in die maurerischen, mit Motiven aus den geistlichen Ritterorden verbundenen „Rite Ecossais Rectifié“ aufnehmen. Zugleich beruft er sich auf Impulse des Straßburger Mystikers des 14. Jahrhunderts Rulman Merswin, der zum Kreis um den Gottesfreund vom Oberland gehörte. Nach dem Tod Corbins, ihres Spiritus Rector, sind diese Treffen nicht mehr lange fortgesetzt worden.

Der späte Corbin wird von Freunden als jemand beschrieben, der, bei unermüdlicher Aktivität, eine intime Beziehung zu jener Dimension des Übersinnlichen pflegte, die er in seinen ausgefeilten Darstellungen zu Metaphysik, Theosophie und Hierarchienlehre der Offenbarungsreligionen und ihrer esoterisch

3 Henry Corbin, „Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique“. In: *Cahiers de L’Herne* (Paris: Éditions de l’Herne, 1981), 46.

orientierten Interpreten meisterhaft dargestellt hatte. Das Hörgerät, das er zuletzt brauchte, stellte er in Gesellschaft gelegentlich ab und fügte, nicht ohne Humor, hinzu, dass er jetzt lieber dem Engel zuhören wolle.

Corbin stirbt 1978 in Paris. Die Wahrnehmung der politischen Umwälzungen im Iran, die ein Jahr später eine ganz andere Seite des schiitischen Islam zum Vorschein brachten, als diejenige, die er geliebt hatte und deren spiritueller Deuter er gewesen war, ist ihm erspart geblieben.

Hermeneutik des Seins und Hermeneutik des Heiligen Buches

Eines der schwierigsten, aber auch brennendsten Probleme der Gegenwart ist es, philosophisches Denken und Offenbarungen der Heiligen Schriften in ein Verhältnis zu bringen, das den Bedingungen des zeitgenössischen Bewusstseins gerecht werden kann. Dieses Bewusstsein fordert ja etwas wie radikale Denkautonomie. Dabei sperrt es aber den Inhalt religiöser Offenbarung fast zwangsläufig aus. Für die Immanenz des Denkens wird Transzendenz zum „ganz Anderen“, das nur dem Glauben zugänglich zu sein scheint. Im Gegenzug dazu wurde das Abendland in der Lehre von der Inkarnation Gottes von einem fatalen Gefälle erfasst: der Eintritt Gottes in die Geschichtlichkeit hat ein auf das Diesseits verengtes Denken zur Folge, so „dass das religiöse Bewußtsein mit wachsender Aufmerksamkeit immer mehr den historischen Sinn thematisieren wird, der mit dem wörtlichen Sinn als wahren Sinn der Schrift identifiziert wird“⁴. Daraus ergibt sich in letzter Konsequenz für das Christentum die heute dominierend gewordene Vermenschlichung der Heilandsgestalt und die Soziologisierung von Religion. Im legalistischen Islam wird nicht durch eine Inkarnation Gottes, sondern durch das Eingehen des göttlichen Wortes in den Wortlaut des Korans Offenbarungsgehalt zur bloßen „shari‘at“, zum Religionsgesetz, reduziert. Die „haqiqat“, Wahrheit und Weisheitsgehalt der Offenbarung, bleibt weitgehend ausgeblendet. Corbin findet nun an zwei Stellen den Zugang zu einer Überwindung des Grabens, der sich zwischen Denken und Offenbarung aufzutut: „Ein Philosoph vollzieht seine Suche an mehreren Fronten zugleich.“⁵ In der phänomenologischen Ontologie des frühen Heidegger findet er in Anknüpfung an Ausführungen in „Sein und Zeit“ den Weg zu einem unmittelbaren Gewahrwerden des Daseins als geistiger Gegenwärtigkeit. In der esoterischen Hermeneutik der Schia (aber auch in ähnlichen Methoden innerhalb des Christentums und des Judentums) entdeckt

4 „De Heidegger à Sohrevardi. Entretien avec Philippe Nèmo“. In *Cahiers de l'Herne* (Paris: Éditions de l'Herne, 1981), 29.

5 *Entretien*, 24.

er eine der Phänomenologie verwandte hermeneutische Methode, die als Kunst der „Rückführung zum Ursprung“ (tawîl) entwickelt wurde.

Verstehen ist im Sinne der Hermeneutik Wilhelm Diltheys und Martin Heideggers immer ein Akt des Vergegenwärtigens, das nicht nur das Objekt der jeweiligen Untersuchung, sondern ebenso das verstehende Subjekt selber in die Gegenwärtigkeit holt. Denn in jedem Akt wahrhaften Verstehens geschieht es, dass das Da-Sein sich als

Akt des Gegenwärtigseins, durch welches und für welches sich der Sinn in der Gegenwart entschleiern, jenes Gegenwärtigseins, ohne welches so etwas wie ein gegenwärtiger Sinn niemals offenbar wäre. Die Modalität dieses menschlichen Gegenwärtigseins ist dann eben die, offenbarend zu sein, aber so, dass in dem Offenbaren des Sinns das menschliche Gegenwärtigsein selber es ist, das sich offenbart. Dieses selbst wird offenbart.“⁶

Das bedeutet nichts anderes – in einem anderen Vokabular ausgedrückt – als das Innerwerden eines höheren Selbstes in jedwedem wirklichen Akt des Verstehens, auch und erst recht im Erkunden der heiligen Schriften.

Die Religionen des Buches haben, oft abseits des theologischen Mainstream, differenzierte Interpretationsmethoden entwickelt, bei denen das Gewährwerden des Sinns der jeweiligen Schriftstellen auf den Verstehenden selbst zurückverweist. Oder anders gesprochen: Sinnenthüllung ist solidarisch mit dem Reifegrad des Bewusstseins, durch welches und für welches diese Enthüllung geschieht. Die Verwandtschaft von hermeneutischer Phänomenologie und traditionell-esoterischer Schriftexegese ist für Corbin grundlegend und zukunftsweisend. In der Gnosis der Zwölferschia und des Ismaelismus – Corbins zentralen Forschungsgebieten – sind Reifestufen des Bewusstseins in exakter Korrespondenz zu den Sinnebenen der Heiligen Schrift beschrieben. Neben „tafsîr“, der Exegese dem Buchstaben nach, nimmt „tawîl“, die „Rückführung zum wahren Sinn“, eine bedeutende Stelle ein. „Tawîl“ ist jener bedeutsame Akt des Verstehens, der ein imaginales Bewusstsein in Gang setzt. Dieser Erkenntnisakt ist auch fruchtbar für das Verständnis von mystischen Epen und lyrischen Gedichten, an der die persische Tradition so überreich ist. Hier tut sich ein „mundus imaginalis“⁷ auf, die imaginale Welt des „Malakût“, die sich nicht in der toten Form der abstrakten Allegorie darstellen oder entschlüsseln lässt, sondern einen lebendigen Symbolbegriff ins Spiel bringt – ganz im Sinne Goethes, auf den sich Corbin immer wieder beruft.

Die Heideggersche Phänomenologie ist für Corbin ein Schlüssel, („clavis hermeneutica“), den er im eigenen Denkvollzug weiterbildet. Denn „einen Schlüssel

6 *Entretien*, 29.

7 Zu diesem zentralen Begriff in Corbins Philosophie, siehe vor allem das Vorwort zu *Corps spirituel et Terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite* (Paris: Buchet-Chastel, 1979).

benützen heißt doch nicht, dass man den Schlüssel mit dem Schloss verwechselt. Es handelte sich eigentlich gar nicht darum, Heidegger als Schlüssel zu benützen, sondern darum, einen Schlüssel zu benützen, den er selber benutzt hatte und der jedem zur Verfügung steht.“⁸

Corbin löst seine Phänomenologie denn auch – aus eigener Anschauung und in innerem Einklang mit östlichen und westlichen Spiritualisten – von der weltanschaulichen Färbung einer Ontologie ab, die am Horizont des Todes halt macht. Nicht das Heideggersche „Sein zum Tode“, sondern das „Sein zum Jenseits des Todes“ wird für ihn philosophische Perspektive und existentielle Grunderfahrung.

Corbin überschreitet auch die in *Sein und Zeit* gestellte Fragestellung nach dem Sein in eine bestimmte Richtung hin. Heidegger hat die abendländische Seinsmetaphysik einer „Destruktion“ unterworfen. Diese Metaphysik, so Heideggers Kritik, versäumte es, den Unterschied von Sein und Seiendem in den Blick zu bekommen. Sie klebte gleichsam an einem Seinsbegriff, der nur ein verabsolutiertes Seiendes ist. Zwischen der inkommensurablen Einheit des Seins und der beschreibbaren Vielfalt des Seienden klafft in Wirklichkeit eine „ontologische Differenz“. Verfälschend wird in monotheistischen Theologien und Glaubensvorstellungen Gott bloß als höchstes Seiendes erfasst. Heidegger lehnte deswegen jedes Sprechen über Gott ab. Corbin dagegen sucht nach der Überwindung dessen, was er „die Paradoxie des Monotheismus“⁹ nennt. Der als höchstes Seiendes sublimierte Einheits-Gott des exoterischen Monotheismus musste „sterben“. Denn als Seiendes verfällt er dem Schicksal alles Seienden, vergänglich zu sein. Die Inthronisation eines Seienden zu göttlichen Würden wird zwangsläufig selber zur Idolatrie, zum Götzendienst, der in Intoleranz und Totalitarismus mündet. Diese falsche Einheit führt zugleich dazu, die Vielfalt des Seienden zu unterdrücken: die Folge ist die Eliminierung der Hierarchien, der Welt der Engel, deren Mittlerfunktion für eine spirituelle Theologie in Corbins Augen unverzichtbar ist. Die alles Seiende übersteigende wahre Einheit des Seins faltet sich in ihren hierarchischen Emanationen in eine wesenhafte Vielfalt auf. Die hierarchischen Intelligenzen halten jene transzendente, unfassbare Einheit in adäquater Weise in der Vielfalt des Seienden präsent. Sie sind „Figuren der Theophanie“, Werkmeister der Gotteserscheinung. Deshalb gibt es auch eine Vielfalt der Theophanien, in welcher das unausdenkbar Eine durch hierarchische Wesenheiten zur Offenbarung kommt.

Jene ursprüngliche Einheit – die nicht „einzig“ (unique), sondern „eins-stiftend“ (unifique) ist, weil sie in jedem individuell Seienden die Signatur des einen Seins präsent hält ohne je darin aufzugehen – erfährt eine erste, ursprüngliche

8 *Entretien*, 25.

9 Henry Corbin, *Le Paradoxe du monothéisme* (Paris: Éditions de l'Herne, 1981).

Theophanie als oberster Hierarch. Der „deus absconditus“, kommt zu theologischer Geburt als „deus revelatus“ in Form einer göttlichen Person, die in den abrahamitischen Religionen unter verschiedenen Namen verehrt wird.

Das Hervorgehen Gottes aus dem Ugrund als Person steht in wesenhafter Konkordanz zur geistigen Gottesgeburt im Menschen auf dem Weg initiatischer Seinserfahrung. In dieser Erfahrung löst das Subjekt sich nicht in einem Unpersönlichen auf, sondern kommt gerade so erst zu seinem wahren, tieferen Selbst. Schließlich wird auch eine andere zentrale Kategorie Heideggers – die der Geschichtlichkeit des Daseins – auf eine höhere Ebene gehoben, und zwar diejenige,

... die ich später ‚hiéro-histoire‘, sakrale Geschichte, genannt habe, die nicht die äußeren Tatsachen einer ‚heiligen Geschichte‘, einer ‚Heilsgeschichte‘ meint, aber etwas Ursprünglicheres, nämlich das Esoterische unter dem Phänomen der äußeren, buchstäblichen Erscheinung der heiligen Schriften. Unsere kabbalistischen jüdischen Freunde zum Beispiel sprechen von den Geheimnissen der ursprünglichen Tora, der Tora-Sophia, die die Urbilder der Schöpfung enthalten, welche der Allheilige Jahrtausende lang kontemplierte, bevor er unsere Welt erschuf. Was er kontemplierte, war die ‚neschama‘, der intimste spirituelle Mittelpunkt der Tora und des Menschen, die Tora, wie sie auf der Ebene der höchsten Welt existiert, der Welt von ‚atsilut‘. Und dies ist es, was die spirituelle Hermeneutik der Bibel zu lesen lehrt.¹⁰

In den zuletzt zitierten Aussagen, aber auch aus vielen anderen, wird zweierlei deutlich: Erstens, dass Corbins Philosophie zugleich „Anthroposophie“ ist. Gemeint ist hier nicht speziell die Anthroposophie Rudolf Steiners – die Corbin kannte und schätzte. Wenn der Terminus „Theosophie“ Lehren bezeichnet, die übersinnliche Weltprozesse gleichsam abgelöst vom Menschen von Gott her darstellen, wäre Anthroposophie ein Gattungsbegriff für Anschauungen, in denen Schöpfung und Mensch, kosmische Sophia und die menschliche Geistseele phänomenologisch-hermeneutisch nicht unabhängig voneinander erfasst werden: eine im Menschen, vom Menschen her und auf den Menschen zu sich vollziehende Spiritualität, die sich gleichwohl als Spiegel und Akteurin im Weltprozess erfährt. In diesem Sinne bezeichnet der Potsdamer Judaist und Kabbala-Forscher Karl Erich Grözinger etwa die Lehren des osteuropäischen Hassidismus als „anthroposophisch“.¹¹ Im rechten Vollzug eines solchen Erfassens wird bloße Spekulation überschritten: es vollziehen sich im Menschen – und mögen die Schritte auch noch so anfänglich und bescheiden sein – Wandlung und Er-

10 *Entretien*, 28.

11 Karl Erich Grözinger, „Der osteuropäische Hassidismus – Ein anthroposophisch-mystisches Modell der Kabbala“, in K.E. Grözinger, *Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik*. Band 2: Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hassidismus (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, o.J.) 683ff.

höhung. Hier wird das Thema einer Theophanie angeschlagen, die das Sein und das Bewusstsein des individuellen Menschen in Tiefenschichten ergreifen und verändern kann.

Zweitens ist die von ihm angestrebte Annäherung zwischen einer Phänomenologie, die dem heutigen Bewusstsein gemäß ist, und traditionellen Methoden esoterischer Exegese der Offenbarungsschriften ein Programm, das in die Zukunft der Religionsforschung und Religionserkenntnis weist. Der interreligiöse Dialog, der heute im Zusammenleben und Zusammentreffen der Kulturen auch im exoterischen Sinne gepflegt wird, dürfte sich kaum ohne diese Dimension des Forschens voll entfalten können.

Corbin als Platoniker – Perspektiven einer Angelologie

Man kann in den Höhenflügen spirituellen Denkens, die Corbin vollzieht, gelegentlich ein Übermaß an Platonismus empfinden. Als Platoniker, im weitesten Sinne, hat Corbin sich auch dezidiert selber verstanden. Die Fülle seiner geharnischten Gelehrsamkeit mag im Umgang mit seinen Büchern oft als erdrückend erlebt werden. Die Dichte der denkerischen Diktion in seinen Schriften wird manchen Lesern als Hindernis erscheinen. Beides ist aber auch ein Schutz. Corbin erschien es vor allem fragwürdig, ohne Denkschulung an esoterische Dinge heranzugehen. Mit der Menge des gewissenhaft verarbeiteten historischen Materials, an dessen Fremdartigkeit man sich als Laie nur langsam gewöhnen kann, wird der vornehmlich an reinen Erkenntnisfragen Interessierte in der Regel seine Mühe haben. Die Mühe lohnt sich aber, weil Corbins Kraft des Konzipierens und Kontemplierens an der Konvergenzstelle von Denken und Offenbarung einzigartig in der Gegenwartsphilosophie dasteht.

Und schließlich: Corbins Forschen, Denken und Meditieren stößt in Bereiche vor, die anhand von Phänomenologie und Textexegese Aspekte des Christentums – und damit der europäischen Kulturgrundlagen – berühren, die neu bedacht werden müssten. Corbin hat gerade die seit dem Konzil von Nizäa im 4. Jahrhundert verfügte Festlegung der Christologie auf die abstrakte Formel der Wesensgleichheit (Homousie) des Sohnes mit dem Vater in der Person Jesu als schicksalhaft für den Verlust eines kosmischen Ausblicks angesehen. In der nizäanischen Formel ist nämlich eine Paradoxie veranlagt. Denn die zwei Naturen Christi – die menschliche und die göttliche – werden, ohne Durchblick auf eine hierarchisch sich durchdringende Engelsphäre, so ineinandergeschoben, dass sie am Ende wieder auseinandergerissen werden: die Gestalt Christi wird einerseits vollständig in eine vaterähnliche Ferne und Transzendenz entrückt (eine starke Tendenz innerhalb der Ostkirche); andererseits verschwindet deren kosmische Dimension aus dem Blick, weil sie im Menschen Jesus von Nazareth vollständig

absorbiert erscheint (am deutlichsten in bestimmten Ausgestaltungen des Protestantismus). Diese nizäische Formel ist für Henry Corbin Symptom einer Bewusstseinslage, welche die ursprüngliche spirituelle Dimension des Christentums aus den Augen verliert, die aber seiner Überzeugung nach im Urchristentum bekannt war. Und gerade dort, in den verschiedenen urchristlichen Schriften, Strömungen und deren später verstreut bewahrten Spuren, sucht und findet Corbin jene „Engelchristologie“, die eine ganz andere Weise des Zugangs zur Frage der Göttlichkeit offen hält. In seiner großangelegten späten Studie „Nécessité de l'Angéologie“¹² (Notwendigkeit der Engellehre) entfaltet Corbin dieses Thema. Während die altkirchlich-hellenistische und die frühkatholisch-römische Theologie – selbstverständlich aus einer inneren Notwendigkeit heraus, aber nicht ohne tragische Komponente – in fortschreitender Konzentration auf die physische Inkarnation das Übersinnliche verschleiert, wird, vermittelt über Strömungen wie den judenchristlichen Ebioniten oder den iranisch-gnostischen Manichäern, Urchristliches im esoterischen Islam vor allem im Iran aufgenommen und weitergetragen. Und im geographischen und kulturellen Raum des Iran vollzieht sich zugleich eine Rückbesinnung auf die altiranische Ur-Angelologie des Zoroastrismus, deren Offenbarungen lange vor Judentum, Christentum und Islam den geistesgeschichtlichen Hintergrund aller späteren Angelologien bilden. Corbin hat in Sohravardī den wichtigsten Wiederentdecker und Gestalter dieses Zusammenhangs mit der vorislamischen Spiritualität Persiens gewürdigt.

Man wird an jenes Ereignis der abendländischen Gralstradition erinnert, von dem gesagt wird, dass, nach dem Scheitern der christlichen Gralshüter in Europa, der Gral von Engeln in den Osten entrückt worden sei. Corbin selbst wies wiederholt auf diese Überlieferung hin.

Corbins Anleitungen zu differenzierten Sichtweisen auf den Islam als einem großen, unentbehrlichen spirituellen Weltkulturerbe der Menschheit, sind hilfreich auch im Hinblick auf die aktuellen Weltereignisse. Islam insgesamt als bloß legalistisch zu sehen und ihn mit einem verhängnisvollen, konstitutionellen Hang zu politischer Gewalt behaftet zu beurteilen, dürfte kaum den Ansprüchen genügen, die der Fülle seiner Erscheinungsformen entspricht. Gerade die Vehemenz, mit der fundamentalistisch-legalistische Strömungen heute die Szene zu beherrschen scheinen, fordert energisch dazu heraus, sich nicht vordergründig von Gegenbildern festbannen zu lassen, sondern nach verborgenen Lichtern zu suchen, die Wege heraus aus der spirituellen und materiellen Krise unserer Zeit weisen können.



12 Henry Corbin, „Nécessité de l'angéologie“. In: *Le Paradoxe du monothéisme* (Paris: Éditions de l'Herne, 1981), 81ff.

Bibliographicauswahl

- Corbin, H. *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris: Adrien-Maisonneuve (coll.: „Bibliothèque iranienne, 4 et 5), 1954. Neuauflage Lagrasse: Éditions Verdier (coll. „Islam spirituel“), 1999.
- Corbin, H. *Corps spirituel et Terre céleste. De l'Iran mazdén à l'Iran shi'ite*. Paris: Buchet-Chastel, 1979.
- Corbin, H. *Histoire de la philosophie islamique*, Paris: Gallimard 1964/1974 (Neuauflage in einem Band: 1986).
- Corbin, H. *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*. Paris: Éditions Présence, 1993 (Neuaufl.).
- Corbin, H. *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi*. Paris: Éditions Médicis-Entrelacs, 1993 (Neuauflage).
- Corbin, H. *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, 4 Bände. Paris: Gallimard, 1971.
- Corbin, H. *Le Paradoxe du monothéisme*. Paris: Éditions de l'Heme, 1981.



János Darvas

... geboren 1948 in Budapest; aufgewachsen in Wien.

Studium der Philosophie in Wien und Paris.

Seit 1973 Tätigkeit als Waldorflehrer mit den Schwerpunkten Geschichte, Kunstgeschichte, Literatur und Religion sowie in der Lehrerbildung in Frankreich, Deutschland und der Schweiz. Seit 1993 an der Freien Waldorfschule Eckernförde. 1995–2003: Fachlicher Leiter des Instituts für Waldorfpädagogik in Solymár/Ungarn.

Zur Zeit Engagement im Aufbau jüdischen Lebens in Schleswig-Holstein und in interreligiösen Initiativen. Publikationen: Kommentare und Essays zu zeitgeschichtlichen, spirituellen und religiösen Fragen in verschiedenen deutsch- und französischsprachigen Zeitschriften.

Lyrik und Belletristik online. Buchpublikation:

Gottenserfahrungen. Perspektiven der Einheit (Frankfurt a. M. 2009).

jdarvas009@gmail.com