

TENDENZEN DER SCHIAFORSCHUNG:  
CORBINS AUFFASSUNG VON DER SCHIA

Von Egbert Meyer, Köln

Henry Corbin hat über die 12erschia zusammenhängend und ausführlich gehandelt im ganzen 1. Band von *En Islam iranien - Aspects spirituels et philosophiques* (1). Einmal mehr liefert der Autor damit einen Beweis für seine vorzügliche Kenntnis schiitischer Literatur. Zu dieser Kenntnis gesellen sich eine Intensität der Interpretation und ein persönliches Engagement, die wohl ihresgleichen suchen. Trotzdem oder auch deshalb fordert das gewonnene Gesamtbild seinen Voraussetzungen und Tendenzen nach Widerspruch heraus. Von Corbins Schiabild und möglicher Kritik daran soll in folgendem summarisch die Rede sein.

Vor allen Zielen einer Wissenschaft von der Schia, die in ihr selbst beschlossenen sein mögen, verfolgt Corbin mit seinen Forschungen ein moralisch-existenzielles. Wenn er - so seine Argumentation - das Spirituelle am Islam, dies Spirituelle ist eben die Schia, einsichtig macht als den Islam rettenden Faktor gegenüber der vom Abendland drohenden Säkularisierung, dann denkt er an rettende Defensive und Selbsthilfe der islamischen Welt. Doch sieht er zugleich die andere Seite der Medaille. Danach muß Europa durch Rückbesinnung auf eigenes spirituelles Erbe und durch Ansteckung von außen fähig werden, das Gegengift gegen die Entgötterung der Welt abzusondern. Diese geschichtsphilosophische These ist für das folgende im Auge zu behalten. Das Spirituelle, das er im Blick hat, ist nicht von freischwebender Art. Es ist auch nicht einfach eine Gegenposition, die lediglich den Säkularismus negieren würde. Vielmehr entspringt die Spiritualität als Grundeinstellung einer Hermeneutik des Heiligen Buches, das den, wie Corbin sagt, abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam gemeinsam ist. Wesentlich ist für diese Hermeneutik die Verbindung von Forschung und Erfahrung, von Philosophie und Selbstverwirklichung. Wie diese Verbindung sich innerhalb des Islam in einer Minorität, nämlich der Schia, bezeugt, so innerhalb des Christentums in gnostisch eingestellten Richtungen, die der offiziellen Kirche zuwiderlaufen.

Aber dieser Vergleich verdeckt trotz seiner Aktualität für Corbin Prinzipielleres: Die heilsbringende Erkenntnis, die Gnosis, ist an Gegenständen, nämlich Welt und Ich, orientiert, die im Eigentlichen über Raum und Zeit hinausliegen. Darüber gleich mehr. Zunächst sei nach der Methode gefragt, wie Corbin grundsätzlich Schiaforschung betreibt. Die Antwort auf diese Frage wird dann weiterleiten zum Raum und Zeit transzendierenden Gegenstand dieser Wissenschaft. Corbin hat seiner Methode den Namen Phänomenologie gegeben. Was versteht er darunter? Hören wir ihn selbst: "Es geht darum ..., das religiöse Faktum zu finden, indem man sich den religiösen Gegenstand so zeigen läßt, wie er sich denen zeigt, denen er sich zeigt" (2). Diese schlichte Formel bezeichnet mehr als das verständliche Bestreben, auch

die religiösen Subjekte, hier: die schiitischen Muslime, zu Wort kommen zu lassen. Die Formel meint, schiitische Phänomene müßten immer so gedacht und verstanden werden, wie spiritueller orientierte Schiiten sie denken und verstehen. Diese These ist in aller Gewolltheit extrem unkritisch.

Welche primären Phänomene gehören nun dieser Phänomenologie zu? Genannt werden zwei. Da ist einmal das Heilige Buch in esoterischer Absicht, zum andern das Phänomen des sog. Spiegels. Wird aber das Heilige Buch esoterisch betrachtet (3), so heißt das klipp und klar: Die Betrachtungsweise der Esoteriker und die Corbins zugleich ist ahistorisch und muß ahistorisch sein. Die historische Wissenschaft - so Corbin - ist am Exoterischen oder Profanen orientiert, an einem Buchstaben, dem der Geist fehlt, an einem Unlebendigen. Dazu läßt sich prinzipiell sagen (über die konkreten Folgen später): Corbins Verständnis von historischer Wissenschaft ist extrem einseitig, er sieht sie ausschließlich in der Perspektive des Historismus aus dem 19. Jahrhundert. Er verkennt, daß Geschichtsphilosoph und Historiker, ohne Pneumatiker sein zu müssen, längst differenziertere hermeneutische Kategorien in Anspruch nehmen (4).

Nun zum Phänomen des Spiegels. Spiegel meint Spiegelwelt. Corbin sagt dafür häufig *mundus imaginalis*. Er setzt *imaginalis* statt *imaginarius*, um schon durch die Terminologie darzutun, diese Welt sei keine bloß imaginäre. Was zeigt sich in dieser Welt in der Weise der Spiegelung? Das, was sich von ihm selbst her niemals zeigen kann. Dies ist das göttliche Wesen. Es reflektiert sich in den Archetypen des Propheten, Fāṭimas und der 12 Imame. Und diese Spiegelung fängt nun die Seele des Gnostikers auf. Bedenklich ist nicht dessen Selbstausslegung als eines, der mit der inneren Anschauung eine objektiv existierende Welt erfasse. Bedenklich, ja befremdlich sind Träume von Geistersehern - Swedenborg ist Corbin ein lieber Bekannter - , wenn sie sich als wissenschaftlich gerieren, in Wirklichkeit ohne Distanz Nachvollzug einer gnostischen Schiaauffassung sind (5). Nicht nur ist damit die Geschichtlichkeit schiitischer Phänomene als unwichtig verworfen, es muß sich der Kritiker der gnostischen Auffassung sagen lassen, seine Kritik beruhe auf anti-pneumatischen Vorurteilen.

Zwei Beispiele mögen den jeweiligen Typ von Phänomen im Sinne von Corbins Argumentation illustrieren: "Was ihr 'soziales' Milieu angeht [gemeint sind hier die schiitischen Denker], so wissen wir nur zu gut von jedem einzelnen, was sie davon hielten; ihre Grundeinstellung in dieser Hinsicht war ein *tajrīd*, eine Trennung, die dem homo collectivus unserer Tage wie ein Skandal erscheinen mag, die aber eine Tatsache ist. Diese Leute nun erklären wollen durch das, von dem sie sich distanzieren haben ... , dieses Vorgehen käme uns wie ein unfruchtbares Paradox vor" (6). Hier liegt ein zweifacher Irrtum vor: Einmal wird historischer Interpretation pauschal unterstellt, sie sei einseitig milieudeterministisch, zum andern wird der tendenziell wissenschaftliche Begriff des Milieus naiv gleichgesetzt mit dem Weltlich-Diesseitigen als Bestandteil einer religiös-metaphysischen Konzeption.

Das andere Beispiel mündet in eine Polemik gegen die mit dem Namen Bultmann verbundene Entmythologisierung. Historie oder Mythologie - das ist nach Corbin die einzige Alternative für das säkularisierte europäische Denken. Die Inkarnation, die die offizielle christliche Theologie an die Stelle der (immateriellen) Theophanie setzte, war dabei der Anfang der Säkularisierung, ein Materialismus, dessen letzte Konsequenz der historische Materialismus

ist. Aber auch die mythologische Option ist falsch. Denn was das exoterische Symbol intendiere, das sei ein symbolisiertes Wirkliches, nicht bloß Mythisches. Wird dies Wirkliche aber als eine begriffliche Abstraktion genommen, so wird dafür die ismailitische Auffassung vom Sündenfall Adams bemüht, der das Esoterische vom Exoterischen befreien wollte. Einen ähnlichen Fehler begeht Bultmann, wenn er in Kosmologischem die Objektivation von existenziell zu Interpretierendem sieht und in der kosmologischen Objektivation die von der Gnosis apostrophierte Wirklichkeitssphäre (7).

Von diesen beiden Prämissen - der ahistorischen Betrachtungsart und einer Welt der Imagination, die objektive Realität hat -, von diesen beiden Prämissen her lassen sich die wichtigsten Thesen und Themen von Corbins Schiaauffassung deduzieren. Mit dieser Deduktion soll sich der zweite Teil des Vortrags befassen. Darüber hinaus möchte ich auf Widersprüche in der Durchführung einzelner Komplexe hinweisen. Beides kann hier nur umrißhaft in Form von Hinweisen geschehen. Die Schia, 12er- und 7erschia, repräsentiert das Spirituelle am Islam. Diese zentrale These Corbins, die er nicht müde wird zu wiederholen, hat einen defensiven und einen offensiven Charakter. Die These ist defensiv, insofern sie die Schia gegen den eventuellen Vorwurf fehlender Spiritualität in Schutz nimmt; sie ist offensiv, indem sie Spirituelles im nichtschiiitischen Islam leugnet oder in seiner Bedeutung herabsetzt. Gehen wir kurz auf das ein, was wir den defensiven Teil der These genannt haben. Er läßt sich auf folgenden Kern reduzieren: Die Schia ist spirituell, solange es spirituell eingestellte Schiiten gibt. Daß es welche gibt, ist nicht zu beweisen, aber auch nicht zu widerlegen. Im übrigen gibt es die Überlieferungen der Imame. Die Frage, ob historische Kritik deren Echtheit bezweifeln könnte, ist irrelevant. Wichtig ist, daß es Schiiten gibt, die glauben, der Imam habe wie in dem und dem Text gesprochen. Widersprüchlichkeit innerhalb der Traditionen wird höchstens zur Kenntnis genommen im Sinne verschiedener hermeneutischer Perspektiven; ignoriert wird eine schiaimmanent entwickelte ḥadīth-Kritik (8). Sekundär greift Corbin freilich vielfach zu Ausdrücken wie "authentisch", "gesichert" usw.

Den Vorwurf fehlender Spiritualität könnte man auch der Schia der Safawidenzeit machen. Sofern die Schia zu dieser Zeit offizielle Schia, Staatsreligion, geworden ist, erhebt gerade Corbin diesen Vorwurf. Die spirituelle Schia ist gegen die Verlockungen weltlicher Macht und von Macht überhaupt resistent geblieben und hat in esoterischen Zirkeln überdauert. Diese Fortdauer spiritueller Schia ist für Corbin noch in einem anderen Sinne von Bedeutung: Nach ihm ist diese Tatsache die überzeugende Widerlegung der ja häufig zu hörenden Deutung, die Spiritualisierung der Schia beruhe auf der Frustration, die durch das weitgehende Fehlen politisch-staatlicher Macht entstanden sei.

Nun könnte man den defensiven Teil der Spiritualitätsthese noch schärfer formulieren und sagen, die 12erschia sei überhaupt in ihrem Eigenen nicht-exoterisch. Das aber hieße die ja unübersehbaren Elemente religiöser Praxis in den Lehren der Imame leugnen. Das hieße ferner - und diese Folge zeigt sich bei Corbin deutlich -, die Institution des muḡtahid, der für das Exoterische zuständig ist, würde nicht genügend berücksichtigt (9). Spiritualität knüpft Corbin an die Imame als ihre Garanten. Das aber ist eine dogmatische, keine diskussionsfähige Position mehr. Diese Position verkennt die Tatsache einer Hermeneutik des inneren Sinnes auch bei den Sunniten, wie sie in Teilen der sunnitischen Koranexegese und in der hermeneutischen Logik der uṣūl al-

fiqh zu finden ist. Zugestanden wird islamische Spiritualität außerhalb der Schia in der Mystik. Doch ist das eine Scheinkonzession. Die nicht-schiitische Mystik ist, da sie kein Imamats kennt, eine Schia, die ihren wahren Namen nicht nennt - ein Satz, der einem in Corbins Werk häufig begegnet. Nun beruft sich Henry Corbin für die Gleichsetzung von wahren Sufi mit wahren Schiiten auf Ḥaidar Āmulī (14. Jahrhundert) als einen Hauptzeugen (10). In- des ergibt eine Überprüfung des Ḡāmi<sup>c</sup> al-asrār: Beides - Sufi und Schiit - sind Wechselbegriffe, die also füreinander eintreten können. Gleichwohl hat das Sufitum, das Ḥaidar Āmulī allerdings idealtypisch konstruiert, Priorität. Jedenfalls ist Ḥaidar Āmulī's Position nur möglich vor dem Hintergrund von An- sichten unter den Schiiten über eine Reihe dogmatisch wichtiger Themen, die zu der Zeit noch sehr im Fluß waren.

Ein weiteres Beispiel für die zwiespältige Behandlung des Sufitums durch Corbin ist Ibn <sup>c</sup>Arabī (12. - 13. Jahrhundert), dem er ja eine in vielen Stük- ken brillante Monographie gewidmet hat (11). Dieser Sufi, dessen Werk be- kanntlich gerade in der Schia große Resonanz gefunden hat, hat aber über die wilāya (= Amt, Funktion und Struktur des Imamats) dermaßen von der Schia divergierende Ansichten, daß Corbin dies mehrfach mit Mißmut vermerkt (12). Zweierlei sei hier lediglich angemerkt: Einmal verstößt Corbin gegen seinen eigenen Grundsatz, Phänomene sich so zeigen zu lassen, wie sie sich dem dar- an Glaubenden zeigen. Das müßte genauso für Ibn <sup>c</sup>Arabī gelten. Zum andern verliert er, da er das Imamats wie ein Dogma festhält, strukturelle Gemein- samkeiten von Sufitum und Schia gerade im Hinblick auf die Vermittlung von Gott und Mensch aus dem Blick.

Das zentrale Thema der Schiaforschung Corbins ist wie gesagt der Begriff des Spirituellen. Diesen Begriff entfaltet er im Reichtum seiner Bezüge. Ei- nige Andeutungen müssen hier genügen. Zu bedenken ist zunächst immer, daß der Vorgang der Auslegung auf den verborgenen Sinn hin primär keine abstrak- te, rein gedankliche Operation meint, sondern zugleich eine Veränderung im Sein des Auslegenden. Diese Veränderung ist nicht zufällig, sondern wesent- lich. Ferner ist die Ganzheit des Vorgangs nach seiner sachlichen und seiner persönlichen Seite hin nicht ihrerseits reflektiert im Bewußtsein kritischer wissenschaftlicher Methode. So ergeben sich zwar faszinierende, aber in ih- rer unkritischen Unmittelbarkeit zugleich befremdende Thesen. Phänomenolo- gie gerät zum Aufweis des verborgenen Sinnes, der das Phänomen fundiert. Dieser Aufweis sei nichts anderes als kašf al-maḥḡub oder auch ta'wīl, d.h. Rückführung einer Sache auf ihren Ursprung. Der Auslegende, der den inne- ren Sinn findet, findet sich selbst. Er kann aber diese doppelte Findung nicht vollziehen, wenn er sich nicht vom zu Findenden anleiten läßt. Dieses zu Fin- dende ist zwar auch satzmäßig Artikulierbares, es ist aber in eigentlicher In- stanz eine Person, nämlich der Imam. Der Imam verwahrt die göttliche Of- fenbarung, die er im gewissen Sinne selber ist. Er ist der Redende und die Rede dieser Offenbarung.

Der in die wahre Auslegung Eingeweihte hat diese seinerseits zu wahren. Er hat Arkandisziplin zu beobachten. In dieser Disziplin sieht der Orientalist in erster Linie eine in Zeiten der Verfolgung der Schia gewonnene Schutz- haltung. Corbin sieht darin vor allem - unter Übernahme schiitischer Selbst- auslegung - den Respekt gegenüber der sakralen Sphäre, die nicht profaniert werden darf. Politisch-Soziales verwirft Corbin eben als irrelevant. Ihn in- teressiert nur die rein religiöse Idee aus dem Umkreis der schiitischen Imame.

Schiitische Agitation und Massenbewegung korrespondieren bloß der falschen Subsumierung der Schia als "politischer Legitimus" (13).

Schia als politisches Phänomen bedeutet für Corbin Eliminierung des Esoterischen und damit Koinzidenz von religiösem Konzept und sozialem System. Aus dieser Koinzidenz zieht er einen weitreichenden Schluß auf Gegenwart und Zukunft des Islams. Ist einmal die Struktur der traditionellen islamischen Gesellschaft zerstört, ist es dann auch um das religiöse Konzept geschehen. Der Gesamtvorgang ist für Corbin epochal: "Die sharī'at im Sinne der legalistischen und sozialen Religion und die Natur, die von der Technik in Frage gestellt und ausgebeutet wird, sind nichts als zwei Aspekte desselben Verfalls. Laizierung und Sozialisierung des Spirituellen gehen Hand in Hand mit dem Willen zur Macht einer utilitaristischen und agnostischen Wissenschaft. Daher droht die äußere Gefahr durch die Technik des Westens dem traditionellen schiitischen Islam nur in dem Maße, wie dieser das göttliche Depositum ... ver-raten hätte" (14).

Repräsentativ für eine ausgewogene schiitische Einstellung zum Problem des inneren Sinnes ist eine Stelle in Mullā Ṣadrās (16. - 17. Jahrhundert) Kommentar zu Kulainis Uṣūl: "Ich sage nicht, das mit solchen Symbolen (amṭāl), wie sie im Koran vorkommen, Gemeinte sei zu suchen in ihrem inneren, noetisch erfassbaren Sinn mit Ausschluß ihrer Realisierung durch sinnlich wahrnehmbare Formen, wie die Batiniten behaupten. Keineswegs. Wir sagen vielmehr, das, worauf es bei den Symbolen ankommt, ist der Übergang von den äußeren Erscheinungen zu den Entsprechungen, von den (äußeren) Formen zum verborgenen Sinn" (15). Mir scheint, Corbin hält in seiner Interpretation der Schia diese Mitte, die er zweifellos sieht, nicht genügend ein und kommt so zu einer faktischen Abwertung des sog. Exoterischen. Mullā Ṣadrā hat nicht zufällig an anderer Stelle die exoterische Seite der šarī'ca stark betont (16).

Um den Ansatz von Corbins Schiaauffassung noch von einem anderen Punkt aus in den Blick zu fassen, soll abschließend das Thema Prophetie und Imamat kurz betrachtet werden. Mit Corbin kann man sagen: Die Menschen haben nach schiitischer Auffassung die Frage: Bin ich nicht euer Herr? mit Ja beantwortet (17). Dieser Pakt, den Gott mit den präexistenten Seelen der Menschen geschlossen hat, gibt dem gegenwärtig-diesseitigen Leben einen sinnvollen Bezug. Dies Leben ist der Beweis für die Treue des Menschen diesem Pakt gegenüber. Die prophetische Sendung hat das Ziel, an diesen Pakt zu erinnern. Damit ist die Frage nach dem Sinn aber erst gestellt, keineswegs schon beantwortet. Der Sinn ist nicht offenkundig, sondern unter dem Wortlaut der prophetischen Offenbarungen verborgen. Über Corbin hinausgehend, möchte ich sagen: Von der intellektuellen Struktur her gesehen ist das schiitische metaphysische Denken ein Kompromiß zwischen absoluter Gottferne und absoluter Gottnähe (18). Dieser Kompromiß ist kein reines Gedankending, sondern al-ḥaqīqa al-muḥammadīya in ihrer psychophysischen Realität. Worin besteht nun der Unterschied zwischen Prophetie und Imamat, zwischen Prophet und Imam? Den Unterschied könnte man abstrakt ausdrücken als den zwischen einem abgeschlossenen und einem unabgeschlossenen Kompromiß von der eben genannten Art. Das kann man folgendermaßen konkretisieren: Die Prophetie legt sich auseinander in Propheten, deren letzter, nämlich Muḥammad, sie abschließt. Die gesetzgebende Prophetie ist mit ihm komplett. Die universelle wilāya steigert sich in die Person ḥAlīs zur vollen Manifestation. Der Prophet hat das Esoterische sozusagen hinter sich, das Exoterische

vor sich; der Imam hat das Exoterische hinter sich, das Esoterische vor sich. Mit dem verborgenen Imam hat sich die Bindung des Esoterischen an das Exoterische stark gelockert. Mit der Wiederkehr des verborgenen Imams zerreißt das Band, das Esoterische wird exoterisch, der innere Sinn wird offenbar. In der mehr gedachten als wirklichen Sukzession von Exoterischem und Esoterischem, anders ausgedrückt: in der eschatologischen Perspektive, liegt m.E. die strukturelle - natürlich nicht die historische - Wurzel für die Versuchung, das Verhältnis zwischen Prophetie und Imamat zugunsten des letzteren zu verschieben. So weit geht Henry Corbin weniger in der konkreten Darstellung schiitischer Themen als vielmehr in der radikalen Einfügung dieses verschobenen Verhältnisses in sein Grundverständnis von Religion und Theologie. So, wenn er sagt, die Schia habe mit Hilfe der esoterischen Prophetie (= wilya) die Prämissen einer allgemeinen Theologie der Religion und der Geschichte der Religionen gesichtet (19). Andererseits zitiert er Mull adrs Satz: "Die Seite der Prophetie beim Gesandten [d.h. seine wilya] hat höheren Rang als die Seite seiner Sendung, weil die erste zur Vollkommenheit des theoretischen, die zweite zu der des praktischen Intellekts gehört" (20). Aber er versteht diesen Satz nicht konsequent als Ausgewogenheit von Esoterischem und Exoterischem in der Gestalt des Offenbarungsempfngers, des Propheten, während in dieser mehr erkenntnistheoretischen Fassung die wilya nur mit dem theoretischen Intellekt verbunden wird.

In a-awhid ar-rubbya erklärt Mull adr: "Wer an das Exoterische der arca herangeht ohne ihr Esoterisches, der ist wie ein entseelter Körper, der sich bewegt ohne Ziel wie ein geschlachteter Vogel ... Wer aber an die wahren Wissenschaften und die vernunftmäßigen Ansichten herangeht, ohne darauf zu achten, daß er die gesetzmäßigen äußeren Formen verrichte und den pflichtgemäßen religiösen Riten folge, der ist wie ein lebendiges Wesen, dessen Leben aus seinem Leib gewichen und das der Bedeckung seiner Blöße ledig geworden ist" (21). Noch deutlicher ist der bald folgende Satz: "Prophetie und Sendung sind, was ihr Wassein und ihre Qualifikation angeht, weder beendet, noch ausgelöscht. Beendet ist nur die dem Gesandten und Propheten zustehende Offenbarung in der Weise, daß der Engel auf sein Ohr und sein Herz herabsteigt. Weder zum mutahid noch zum Imam kann man Prophet oder Gesandter sagen" (22). Diesen Satz möchte ich - und damit darf ich schließen - als Absage an eine zu radikale Eschatologie werten. Der exoterische Islam erscheint hier primär als seine Äußerung, seine Darstellung, nicht als seine Verfallsform.

#### Anmerkungen

1. 4 Bde, Paris 1971-72. Die Bezugnahme geschieht im folgenden meist un-ausdrücklich.
2. En Islam iranien I, XXVII f. - Vgl. im übrigen J. Waardenburg (ed.) Classical Approaches to the Study of Religion. Bd. 1, The Hague-Paris 1973, p. 639 ff., ferner Heidegger, Sein und Zeit, § 7. Zu bedenken ist schließlich, daß der wissenschaftliche Begriff von Phänomenologie an einer bestimmten Wahrheitsauslegung orientiert ist. So kann K.H. Volkmann-Schluck mit deutlichem Bezug zu unserem Thema sagen (Mythos und Logos, Berlin 1969, p. 112): "Nehmen wir einmal an, die Wahrheit sei überhaupt nicht als aletheia erfahren worden, sondern als etwas Verborgenes. Dann

- hätten die Gewißheit niemals das Wesen der Wahrheit übernehmen können. Dann gäbe es auch keine Wissenschaft im europäischen Sinne. Wäre die Wahrheit etwas Verborgenes geblieben, dann hätte es zwar auch ein Wissen geben können, jedoch nur ein dem Verborgeneitscharakter der Wahrheit entsprechendes Geheimwissen. Das Wissen der europäischen Wissenschaften aber ist ein öffentliches Wissen, weil zu seinem Wesen die Ausweisbarkeit seiner als eines Wissens gehört."
3. "Dieser innere Sinn ist den Menschen unbekannt, und den hat Schwedenberg, dessen Innerstes aufgethan ist, den Menschen bekannt machen wollen. Mit allen andern Dingen der sichtbaren Welt ist es eben so bewandt, sie haben, wie gesagt, eine Bedeutung als Sachen, welches wenig ist, und eine andere als Zeichen, welches mehr ist." Kant, *Träume eines Geistersehers*, Akademieausgabe, Bd. II. Berlin 1912, p. 364.
  4. Vgl. beliebig z.B. G.E. von Grunebaum, *The Sources of Islamic Civilization*, in: *The Cambridge History of Islam*, Bd. 2, Cambridge 1970, p. 469 ff. - Schon Nietzsche, alles andere als ein Pneumatiker (vgl. *Menschliches, Allzumenschliches*, Bd. 1, Zif. 8), hat den Historismus in aller Schärfe attackiert (in: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*).
  5. Den äußersten Gegensatz zu einer solchen Assimilation bezeichnet etwa Nietzsches Kritik an des Paulus Theophanie als an einer Halluzination oder gar Erfindung (*Der Antichrist* Zif. 42).
  6. *En Islam iranien I*, XVIII.
  7. *En Islam iranien I*, 163 f. Im übrigen vgl. man etwa K. Jaspers/R. Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung*, München 1954. - Übrigens erkennt gerade die Religionsphänomenologie das Mythische als etwas eigenes an, vgl. G. van der Leeuw, *Die Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956<sup>2</sup>, § 60.
  8. Vgl. A. Falaturi, *Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten*, in: *Festschrift Werner Caskel*, Leiden 1968, p. 71.
  9. Vgl. *En Islam iranien IV*, Index s. v. - Vgl. Sabzawārī's Formulierung: *al-muğtahidūn maẓāhir an-nubūwa bi-mā hiya hiya*, in: *Mullā Ṣadrā, aš-Šawāhid ar-rubūbiya*, Mašhad 1346, p. 823.
  10. Vgl. meine Rez. von P. Antes, *Zur Theologie der Schi<sup>c</sup>a*, Freiburg 1971, in: *ZDMG* (im Druck). S.H. Nasr ist auch in dieser Thematik stark an Corbin orientiert, vgl. *Le shī<sup>c</sup>isme et le soufisme. Leurs relations principielles et historiques*, in: *Le shī<sup>c</sup>isme imāmīte*, Paris 1970.
  11. *L'Imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn <sup>c</sup>Arabī*, Paris 1958.
  12. Den Träger der universellen wilāya sieht Ibn <sup>c</sup>Arabī in Jesus, den der mohammedanischen wilāya in sich selbst (in der 12erschia stehen dafür <sup>c</sup>Alī und der wiederkehrende 12. Imam).
  13. *En Islam iranien I*, p. 16f.
  14. *En Islam iranien I*, p. 108.
  15. K. al-ḥuḡḡa, 7. bāb, 9. ḥadīṡ, schon zitiert *En Islam iranien I*, p. 316, Anm. 307.
  16. Im nubūwa-Kapitel von aš-Šawāhid ar-rubūbiya.
  17. Koran 7, 172.
  18. Hegel begreift diese Entgegensetzung von Gott und Mensch als einen gemeinsamen Schritt von Religion und Philosophie; da aber die Religion anders als die empirischen Wissenschaften nicht "durch die formelle

Seite des selbständigen Denkens mit der Philosophie verwandt" ist, hebt der Mensch in ihr diesen Gegensatz durch Andacht und Kultus auf (s. Einleitung in die Geschichte der Philosophie, ed. J. Hoffmeister, Hamburg 1959<sup>3</sup>, p. 166 f.).

19. En Islam iranien I, p. 248 f.

20. Šarḥ Uṣūl al-Kāfī, K. al-ḥuḡḡa, 2. bāb, 4. ḥadīṭ, zitiert En Islam iranien I, p. 250, Anm. 233.

21. aš-Šawāhid ar-rubūbiya p. 376.

22. aš-Šawāhid ar-rubūbiya p. 377.



## ZUM MENSCHENBILD IM MODERNEN ISLAM

Von Tilman Nagel, Bonn

In der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts erlag die islamische Welt dem Expansionsstreben der europäischen Großmächte: Indien geriet fest in britische Hand, in Zentralasien und im iranischen Raum rangen Briten und Russen um größtmöglichen Einfluß; die formell noch bestehende Oberhoheit des Osmanischen Reiches über die meisten Gebiete der arabischen Welt konnte kaum die Tatsache verschleiern, daß auch in diesen Regionen die fremden Interessensphären schon abgesteckt wurden.

In Europa kommentierten viele Zeitgenossen den politischen Verfall des Nahen und Mittleren Ostens mit einer unnachsichtigen Abwertung all dessen, was sie als typisch islamisch ansahen. Renan verkündete, daß der Islam seine historische Rolle, die in der Übergabe der antiken Wissenschaften an Europa zu sehen sei, seit Jahrhunderten ausgespielt habe. Es sei darum notwendig, daß er von der Bühne der Geschichte abtrete, da er dem Fortschritt nur hinderlich sei (1).

Hanotaux, der bekannte französische Staatsmann (2) und Verfechter einer imperialistischen Politik, hatte in Abhandlungen über den Islam die Meinung geäußert, Frankreich solle der islamischen Welt das "Salz der Zivilisation" bringen (3). Es gebe, so argumentierte er, zwei Arten von Religionen, die sich in ihrem jeweiligen Menschenbild grundsätzlich voneinander unterscheiden. Die eine gehe von der Unendlichkeit der Macht und Größe Gottes aus und müsse dementsprechend das Konzept eines schwachen und machtlosen Menschen vertreten. Die andere erhöhe den Menschen derart, daß sie ihn der Gottheit beinahe gleichsetze, zumindest was seinen Willen und seine Schöpferkraft betreffe. Diese "prometheische" Auffassung vom Menschen sieht Hanotaux aus verschiedenen Gründen im abendländischen Christentum zur Entfaltung gebracht; sie erkläre dessen politische und zivilisatorische Überlegenheit. Im Islam dagegen lebe der erstgenannte Typus fort. Die Nichtigkeit und der Mangel an persönlicher Entschlußkraft, die das islamische Menschenbild charakterisierten, fänden ihren Ausdruck im Glauben an die Vorherbestimmung der Taten (4). Der Apathie, die sich aus dieser Grundüberzeugung ergeben müsse, sei die Unterlegenheit der islamischen Welt gegenüber Europa zuzuschreiben. Hanotaux hat mit diesen Gedanken einen Weg gefunden, die europäische Machtergreifung in islamischen Gebieten als eine natürliche Folge unterschiedlicher religiöser Konzeptionen zu rechtfertigen.

Hanotaux' Ansichten wurden schnell in der islamischen Welt bekannt. Der türkische Literat Ahmet Midhat (5) erhob Einwände gegen die Behauptung, im Islam sei der Mensch in seinen Taten völlig unfrei und trage auch keine Verantwortung für sein Handeln. "Jeder Muslim muß sich selbst beobachten. Vor niemand anderem als dem Schöpfer hat er einen Rechenschaftsbericht für seine Worte und Taten abzulegen." Weder Muḥammad noch sonst irgendjemand könne sich eine Gewalt anmaßen, wie sie der Klerus im Christentum bean-