

Von Alessandro Topa

Henry Corbin ist einer der wenigen Europäer, nach denen in Teheran eine Straße benannt ist. Gesäumt von alten Villen und Lehmmauern geht die Gasse im Herzen des historischen Stadtzentrums von einer Allee namens Neauphle-le-Château ab. Eine kleine katholische Kirche sowie die Botschaften Italiens und Frankreichs liegen in unmittelbarer Nähe.

Neauphle-le-Château: Das ist das Dorf bei Versailles, in dem sich Ajatollah Chomeini ab dem 8. Oktober 1978 eine Kommunikationszentrale einrichten konnte, deren massenmediale Funktionalität nicht unwesentlich dazu beitrug, aus der iranischen eine islamische Revolution zu machen. Henry Corbin hingegen war tags zuvor in Paris gestorben. Von 1945 bis 1977 hatte der Professor der École Pratique des Hautes Études den Herbst in Teheran erlebt, um Manuskripte zu editieren und islamische Philosophie zu lehren. Nun tobte die Revolution, und bald würde jener Islam, den er für ein Phänomen der Verwestlichung halten musste, seinen grausamen Triumphzug beginnen: der politische.

Dem rechten Winkel, in dem Corbin und Chomeini im Teheraner Straßenschnitt aufeinanderprallen, entspricht in der Rhetorik der Ideengeschichte die Figur des Chiasmus: Während einer der bedeutendsten Orientalisten des zwanzigsten Jahrhunderts in seiner Forschung jahrzehntelang das Bild eines spekulativen Islams zeichnete, dessen Innerstes nicht durch die Scharia, sondern durch Mystik (erfan) und Theosophie (hekat ilahiya) zum Ausdruck kommen sollte, kehrte Chomeini wie ein Robespierre redivivus nach Teheran zurück, um sein Volk durch das Fegefeuer des politischen Terrors zur Theokratie zu führen. Am Schnittpunkt dieses Chiasmus wären Begriffe wie Imam, velayat und Antimodernismus zu verzeichnen, die im Denken beider zentral waren. Oder aber, in erster Annäherung an eine eigentümliche coincidentia oppositorum, drei philosophische Szenen.

Die erste markante Szene: Am 8. März 1947 wird Henry Corbin mit dem französischen Kulturattaché eine Audienz im Golestan-Palast gewährt. Es ist das erste Gespräch des damals Dreiundvierzigjährigen mit dem siebenundzwanzigjährigen Schah. Corbin war im Herbst 1939 zu einem kurzen Forschungsaufenthalt nach Istanbul entsandt worden, der am Ende sechs Jahre dauerte. Dem Schüler des Mediävisten Étienne Gilson und des Orientalisten Jules Massignon scheint das unbeabsichtigte, keinesfalls aber unfreiwillige Exil nicht weiter belastet zu haben, konnte er doch die Kriegsjahre nutzen, um sich in die Werke jenes Schihabaddin Suhrawardi zu vertiefen, dessen Manuskripte er ursprünglich bloß hatte sichten und ablichten wollen. Der iranische Theosoph, der 1191 auf Befehl Saladins mit nur siebenunddreißig Jahren als Ketzer in Aleppo hingerichtet wurde, sollte Corbins „geistiges Schicksal, diese Welt zu durchwandern“, nachhaltig prägen, denn die Synthese platonischer, islamischer und zoroastrischer Elemente, auf die er in dessen Denken stößt, erschließt ihm Iran als „mittlere und vermittelnde Welt“, mithin als Zentrum und Brücke zwischen Religionen, Kulturen und Zeiten. Noch 1945 gibt er den ersten Band der „Opera metaphysica et mistica“ Suhrawardis heraus.

Die Istanbuler Studien führen den Franzosen zu jener Generalthese, mit der er einen veritablen Paradigmenwechsel in der abendländischen Sichtweise der islamischen Philosophie bewirkt hat: Sah man deren Tradition bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts noch als eine an, die mit dem Tod des arabischen Aristotelikers Averroes (1126 bis 1198) ihre welthistorische Mission der „Fortpflanzung der Philosophie“ (Hegel) vollendet hatte, weil die – vom Corpus der griechischen Episteme geschwängerte – muslimische Mutter bald schon ein kräftiges christliches Kind in Gestalt des Thomismus zur Welt brachte, konnte Corbin zeigen, dass der philosophische Eros im islamischen Kulturkreis keinesfalls nach dem zwölften Jahrhundert erlosch. Vielmehr setzt schon mit der Illuminationsphilosophie Suhrawardis eine Entwicklung im ostislamischen Raum ein, die im siebzehnten Jahrhundert in der Lehre des großen Denkers des Safavidenreichs, Mullah Sadra, kulminiert und sich zu einer Systematik fortgestaltet, die noch heute in Iran tradiert wird.

Unmittelbar nach Kriegsende wird Corbin nach Teheran entsandt, um dort neue philologische Goldadern zu entdecken. Schon im Frühjahr 1946 erscheinen „Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi“ in zweisprachiger Ausgabe. Der Franzose erwirbt sich bei den so dankbaren wie stolzen Iranern schnell den Ruf des Wiederentdeckers ihrer verlorenen philosophischen Tradition und wird demgemäß verehrt: „Henry Corbin“, so liest man denn auch in der Vorrede von 1946, „hat unsere Herzen erleuchtet und den Glanz des alten Iran wiederaufscheinen lassen.“ Als sich 2008 Corbins Todestag zum dreißigsten Mal jährte, waren es nicht der „Figaro“ oder „Le Monde“, sondern die – inzwischen verbotene – iranische Tageszeitung „Kargozaran“, die ihm unter dem Titel „Erkundungen in einem verlorenen Kontinent“ einen ganzseitigen Artikel widmete.

Die zweiwöchige Unterhaltung Henry Corbins mit dem Schah von Persien, deren Ver-

lauf Corbins Gattin Stella in Stichworten festhält, kreist erst spenglerianisch um Leben und Sterben der Zivilisationen, bevor der Zustand Irans ins Auge gefasst wird. Mit diesem ist Mohammed Reza Pahlewi sechs Jahre nach der – durch Briten und Russen erzwungenen – Abdankung seines autokratischen Vaters alles andere als glücklich. Der Monarch zeigt sich von der Notwendigkeit der Herausbildung einer Elite überzeugt und hegt wenig Zweifel daran, was deren Entstehen behindert hat: „Kein Denker, nicht ein Dichter in den letzten Jahrhunderten. Warum nur? Ist vielleicht der Islam dafür verantwortlich?“

Als man schließlich auf die Möglichkeit eines atomar verursachten Weltuntergangs zu sprechen kommt, beginnt Corbin womöglich, dem jungen Herrscher eschatologischen Ho-

scheit mit großzügiger finanzieller Unterstützung iranischer Ministerien Corbins monumentale Summe seiner Studien unter dem programmatischen Titel „En Islam Iranien“.

Das vierbändige Werk des Philosophen und das Hundert-Millionen-Dollar-Event des Schahs ergänzen sich perfekt: Der Theosoph am Pfauenthron dokumentiert mit der Akribie des Meisterdenkers genau das für die Geschichte des iranischen Geistes, was der Monarch so maß- wie substanzlos in der politischen Dimension zu inszenieren bemüht ist, wenn er sich Ruhm und Herrlichkeit seiner Ahnen wie ein Goldenes Vlies aus Xvarenah royal umwirft. War Henry Corbin also, wie der Judaist Steven Wasserstrom in einer einflussreichen Studie argumentiert hat, letztlich dies: ein faschistoider Orientalist, dessen „spi-

wandern könnten. Um die acht Personen, so Dinani, nahmen an den Gesprächen zwischen Corbin und dem quietistischen Ajatollah Allameh Tabatabai teil, der als einer der bedeutendsten schiitischen Philosophen und Koranexegeten des zwanzigsten Jahrhunderts gilt. „Tabatabai war stark am Denken des Okzident interessiert, das Corbin uns näherbrachte, wohingegen dieser davon profitierte, zentrale Lehren der schiitischen Theologie von einer Koryphäe wie Tabatabai exponiert zu bekommen“, fasst Professor Dinani die günstige Kommunikationslage zusammen. „Für viele war es das erste Mal, überhaupt nur die Namen von Kant, Hegel oder Kierkegaard zu hören.“

Die spirituelle Hermeneutik, die Corbin von der Existentialontologie Heideggers und

qih) – nicht den Sinn politischer Vormundschaft hat, sondern qua „initiatorisches Charisma der Freunde Gottes“ die theologische Grundlage darstellt, auf der die heiligen Imame dem Zyklus der Prophetie einen Zyklus spiritueller Initiation folgen lassen. „In Corbins Sicht des Schiismus war es entscheidend, dass vermittels der velayat die Beziehung des Menschen zu Gott nie abreißt“, erläutert Gholam-Hossein Dinani. „Mit Politik hatte das für ihn nichts zu tun.“

Die dritte markante Szene: Daryush Shayan ist ein langjähriger Freund Henry Corbins und dessen iranischer Meisterschüler. Bei den Gesprächen mit Ajatollah Tabatabai übersetzte er oft, da Corbin Farsi zwar lesen, nicht aber sprechen konnte. Der weltgewandte franco-iranische Philosoph erinnert sich an

Vorsitzender der Pfauentruppe

Der französische Philosoph Henry Corbin (1903 bis 1978) fand seine spirituelle Heimat in Iran unter der Herrschaft von Schah Reza Pahlewi. Man sollte meinen, nach der Islamischen Revolution von 1979 wäre er dort als Denker diskreditiert. Doch Corbin gilt für die Perser immer noch als großer Mittler.



Er spielte mit im Konzert der Geistesgrößen: Henry Corbin (links) und der Schweizer Psychologe C. G. Jung in den fünfziger Jahren.

Foto Margarethe Fellerer, mit freundlicher Genehmigung der Eranos Foundation, Ascona

nig um den Mund zu schmieren. „Henry“, so notiert Stella Corbin, „unterstreicht, dass der Begriff des Weltuntergangs zoroastrischen Ursprungs ist: die Zersetzung der Welt der Finsternis ist der ultimative Triumph des Lichts.“ Kein anderer als Zarathustra, so belehrt der Gründer des Teheraner Institut Français für Iranologie den Schah, habe erstmals die Erklärung der Welt verkündet und dem Tod so den Charakter einer „finalen Katastrophe“ genommen. Besagtes Licht des Heils ist das zoroastrische Xvarenah: eine göttliche Emanation, halb Gloria, halb Fatum, aus der Ahura Mazda alles Leben erschafft und „kraft der die Kreaturen in einer Hierarchie geordnet sind, die eine jede das ihr eigentümliche Werk vollbringen lässt“, wie es mit platonischen Untertönen bei Suhrawardi heißt.

Man kann sich kaum vorstellen, dass Corbin dem jungen Monarchen kein Exemplar seiner vieldiskutierten „Motifs zoroastriens“ mitgebracht haben sollte. Denn an wen, wenn nicht an ein kommendes „Licht der Arier“, das im aufziehenden Sturm des Kalten Kriegs flackert, könnte sich ein Buch wenden, das unter dem Begriff des „Xvarenah royal“ die Suhrawardische Theorie des vollkommenen Führers als sakrale Legitimation charismatischer politischer Herrschaft interpretiert?

Als Corbin im Anschluss von seinem Glück berichtet, mit dem Studium arabischer und persischer Texte seiner philosophischen Berufung folgen zu können, unterbricht ihn der in militärischen Institutionen erzogene Mohammed Reza Pahlewi gerührt, um alle zu preisen, die ihrer Berufung folgend ein erfülltes Leben führen können. Ein Vierteljahrhundert später, pünktlich zu den pompösen Zelebrationen der iranischen Monarchie, die der König der Könige 1971 in Persepolis feiern lässt, er-

ritueller Iran dem imperialen Iran des Schah diene?“

Die zweite markante Szene: „Er war ein lebendes Paradoxon“, lacht Gholam-Hossein Dinani. Der siebzehnjährige Philosoph sitzt im Hörsaal der ehemaligen „Kaiserlichen Akademie für Philosophie“, an der Corbin in den letzten Jahren seines Lebens lehrte. „Außerlich war er Europäer, stets elegant, mit Krawatte und Anzug. Doch in seinem Inneren lebte ein orientalischer Mystiker. Da ich mich gern neben ihn setzte, hörte ich ihn zuweilen Mantras wiederholen, die wir dhikr nennen und von Personen rezitiert werden, die von einem Meister in die schiitische Mystik initiiert werden. Sogar sein Exemplar von ‚Sein und Zeit‘ war voller arabischer Randnoten, mit denen er sich das Denken Heideggers erschloss, obwohl er ihn ja kennengelernt und sogar ins Französische übersetzt hatte.“

Man merkt es dem hellwachen Professor Dinani an, dass er in theologischen Seminaren das Denken im Takt dialektischer Streitgespräche erlernt hat. Begriffsbestimmungen werden dialogisch durchgeführt, und wenn der lebenswerte Philosoph fragt, was wohl der Glaube ohne das Fundament der Vernunft wäre, möchte man glatt mit einem „Gewiss nichts, oh Gholam-Hossein“ antworten. „Wenn Corbin in Teheran war, fuhr ich mit meinem Lehrer Allameh Tabatabai jeden Donnerstag aus Ghom zu ihm“, erinnert sich der damals frischgebackene Rechtsgelehrte, der den Turban bald wieder ablegte, weil ihm das privilegierte Leben der Mullahs missfiel. „Diese Treffen waren etwas Besonderes für uns, denn damals war selbst die schiitische Philosophie kaum Bestandteil unseres Studiums.“

Ähnlich wie der Sufismus war diese dem Klerus ein Dorn im Auge, da man Gedanken fürchtete, die die Geltung der Scharia unter-

der Tradition Suhrawardis beeinflusst entwickelt, setzt bei dem Phänomen der Buchreligion an. Für diese ist eine Situation konstitutiv, in der die Frage nach dem wahren Sinn der Schrift in den Mittelpunkt des Glaubens rückt und eine neue „spirituelle Kultur“ in den abrahamitischen Religionen hervorbringt. Eigentümlich an dieser ist näherhin der hermeneutische Zirkel, kraft dessen sich das Wort Gottes nur in dem Maße erschließt, in dem es sich entzieht: „Die Weise des Verstehens“, so schreibt Corbin in seiner „Histoire de la philosophie islamique“, „ist von der Daseinsweise des Verstehenden bedingt, wie auch umgekehrt das innere Dasein des Gläubigen durch seine Verstehensweise.“

Die in diesem Zirkel angelegte Unendlichkeit des Interpretationsprozesses, der auf die Auslotung des spirituellen Schriftsinnes in seiner Totalität abzielt, sah Corbin im Rahmen des Christentums durch die kirchliche Autorität des Magisteriums blockiert, während der sunnitische Islam einseitig als Verkörperung starrer Gesetzesreligiosität interpretiert wird, die sich nach dem „Siegel der Propheten“ mit dem buchstäblichen Schriftsinn als positive Religiosität in Gestalt der Scharia bei der Regelung des praktischen Lebens beruhigt. Einzig im Schiismus sah Corbin ein religiöses Bewusstsein, das sich in Gestalt der zwölf Imame als „Hüter des Buches“ dem Problem des wahren inneren Sinnes der Offenbarung stelle und so als Nährboden einer „prophetischen Philosophie“ dienen könne.

Im Zentrum dieser Spekulation, deren Grundzüge schon mit den ersten Imamen nach dem Tod des Propheten feste Konturen annehmen, steht das komplexe Konzept der velayat, das für Corbin – anders als in Chomeinis theokratischem Prinzip der „Herrschaft des obersten Rechtsgelehrten“ (velayat-e fa-

einen Mann, der von seiner Arbeit absorbiert war. „Er hatte etwas Mönchisches, konnte sich aber wie ein Kind an Scherzen freuen und war furchtbar schwerhörig.“ Shayegan interpretiert Corbins Werk als spirituelle Topographie des iranischen Islam, die in ihrer Synopsis der religiösen, philosophischen, erotisch-mystischen und künstlerischen Dimensionen der persischen Geistesgeschichte unübertroffen sei, gleichwohl der Franzose einen recht selektiven Zugang zu Land und Leuten gepflegt habe.

„Corbin hat sich nicht für den Volksglauben oder die Alltagskultur interessiert, geschweige denn für soziale Probleme. Iran war für ihn das archetypische Land der Dichter und Mystiker“, urteilt Shayegan, der die Rolle der symbolisierenden Einbildungskraft und ihres religiösen mundus imaginalis in den systematischen Mittelpunkt des Werks Corbins gerückt sehen möchte. Dies wird auch dessen Antimodernismus gerecht, der die „Katastrophe des Geistes“ darin sah, dass eine materialistische Menschheit, die in nichts mehr die Zeichen ihres Schöpfers zu erkennen vermag, des göttlichen Feuers verlustig geht, das sie in sich trägt. Corbin wollte dies Feuer aus dem Geiste der esoterischen Traditionen der abrahamitischen Religionen wiederentfachen – „Häretiker der Welt vereinigt euch!“, soll er einmal bei einer Tagung ausgerufen haben.

„Als ich ihn im Spätsommer 1978 in Paris besuchte, war er schon bettlägerig und konsterniert ob der Geschehnisse in Iran. ‚Wogegen protestieren denn die Menschen?‘, fragte er mich. ‚Kannst du mir erklären, was da los ist?‘ Wir wussten, dass es unsere letzte Begegnung sein würde und hatten Tränen in den Augen.“ Aber die Politik, so urteilt Daryush Shayan nachträglich über seinen Lehrer und Freund, „war ganz und gar nicht sein Garten“.