

The One God and the Many Gods – The Paradox of Monotheism

Henry Corbin¹

Abstract:

This article provides a profound examination of the fundamental paradox in the concept of monotheism from the perspective of Islamic mysticism. Drawing upon the works of Ibn Arabi and his major commentator Haydar Amoli, Henry Corbin presents a three-stage analysis of the evolution of monotheistic understanding. In the first stage, exoteric and conventional monotheism, which conceives God as a supreme being (Ens supremum), actually falls into the trap of "metaphysical idolatry." In the second stage, esoteric monotheism transcends this limitation to discover the "Oneness of Being" (wahdat al-wujud), where God is not an entity but pure Being and pure Act itself. Finally, in the third stage, through the establishment of "integral ontology," unity and multiplicity are reconciled in the divine realm. Corbin compares this intellectual journey with Proclus' Neoplatonic philosophy, which establishes a profound harmony between the One God and multiple divine manifestations. Through a meticulous analysis of Haydar Amoli's diagrams, the author demonstrates how this perspective can lead to a more comprehensive understanding of the relationship between ontological unity and apparent multiplicity in the realm of mystical theology.

Keywords:

Monotheism, Wahdat al-Wujud, Ibn Arabi, Haydar Amoli, Divine Manifestations, Neoplatonism, Integral Ontology, Mystical Theology

¹ . Theologian and Professor of Islamic Studies at the École pratique des hautes études in Paris



Copyright © The author(s); This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC-BY-NC) License. Homepage: www.spektrumiran.com

خدای یگانه و خدایان متعدد - تناقض توحید

هانری کربن^۱

چکیده مقاله:

این مقاله به بررسی عمیق پارادوکس بنیادین در مفهوم توحید از منظر عرفان اسلامی می پردازد. هانری کربن با تکیه بر آثار ابن عربی و شارح بزرگ او حیدر آملی، تحلیلی سه مرحله ای از سیر تکاملی درک توحید ارائه می دهد. در مرحله نخست، توحید ظاهری و متعارف که خدا را به عنوان موجودی برتر می انگارد، در واقع به دام "ابت پرستی متافیزیکی" گرفتار می آید. در مرحله دوم، توحید باطنی با عبور از این محدودیت، به کشف "وحدت وجود" نائل می شود که در آن خداوند نه یک موجود، بلکه خود وجود محض و فعل محض بودن است. سرانجام در مرحله سوم، با تأسیس "هستی‌شناسی یکپارچه"، وحدت و کثرت در ساحت الهی آشتی می یابند. کربن این سیر فکری را با فلسفه نوافلاطونی پروکلس مقایسه می کند که در آن هماهنگی عمیقی بین خدای واحد و تجلیات متعدد الهی برقرار است. نویسنده با بررسی دقیق دیاگرام های حیدر آملی، نشان می دهد که چگونه این نگرش می تواند به درک جامع تری از نسبت بین وحدت وجودی و کثرت ظاهری در ساحت الهیات عرفانی منجر شود.

کلمات کلیدی:

توحید، وحدت وجود، ابن عربی، حیدر آملی، تجلی الهی، نوافلاطونی، هستی‌شناسی یکپارچه، الهیات عرفانی

1. اسلام شناس و استاد مطالعات اسلامی در École pratique des hautes études در پاریس

Der eine Gott und die vielen Götter- Das Paradoxon des Monotheismus

Henry Corbin¹

Zusammenfassung:

Dieser Artikel untersucht grundlegend das Paradoxon des Monotheismus aus der Perspektive der islamischen Mystik. Unter Bezugnahme auf die Werke von Ibn Arabi und seinem bedeutenden Kommentator Haydar Amoli präsentiert Henry Corbin eine dreistufige Analyse der Entwicklung des monotheistischen Verständnisses. In der ersten Stufe verfällt der exoterische und konventionelle Monotheismus, der Gott als höchstes Wesen (Ens supremum) begreift, tatsächlich in die Falle der "metaphysischen Idolatrie". In der zweiten Stufe transzendiert der esoterische Monotheismus diese Begrenzung und entdeckt die "Einheit des Seins" (wahdat al-wujud), in dem Gott kein Wesen, sondern reines Sein und reine Tat selbst ist. Schließlich werden in der dritten Stufe durch die Etablierung einer "integralen Ontologie" Einheit und Vielheit in der göttlichen Sphäre versöhnt. Corbin vergleicht diesen gedanklichen Weg mit der neuplatonischen Philosophie des Proklos, die eine tiefe Harmonie zwischen dem einen Gott und den vielen göttlichen Manifestationen herstellt. Durch eine detaillierte Analyse der Diagramme von Haydar Amoli zeigt der Autor auf, wie diese Perspektive zu einem umfassenderen Verständnis des Verhältnisses zwischen ontologischer Einheit und scheinbarer Vielheit im Bereich der mystischen Theologie führen kann.

Schlüsselwörter:

Monotheismus, Wahdat al-Wujud, Ibn Arabi, Haydar Amoli, Göttliche Manifestationen, Neuplatonismus, Integrale Ontologie, Mystische Theologie

¹. Theologe und [Professor](#) für Islamwissenschaften an der [École pratique des hautes études](#) in Paris



Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

Der eine Gott und die vielen Götter

Henry Corbin

1. *Das Paradoxon des Monotheismus*

Im Laufe der 1920er Jahre erschien in Frankreich – namentlich in Paris – die Übersetzung einer doppelten Trilogie, das Werk eines prominenten russischen Philosophen und Schriftstellers: Dimitri Merejkowski. Die erste, mit *Der Tod der Götter* betitelte Trilogie erzählte das religiöse Drama Kaiser Julians. In ihrem Geiste dem großen Drama *Kaiser und Galiläer* von Hendrik Ibsen völlig entgegengesetzt, ließ sie den Leser in der Erwartung einer

Fortsetzung, welche die Wiederauferstehung der Götter darstellen würde. In der Tat war dies das Thema der zweiten Trilogie Dimitri Merejkowskis. In diesem Falle handelte es sich um das zugleich geistige, künstlerische und wissenschaftliche Epos Leonardo da Vincis, was den Titel *Wiedergeburt der Götter* rechtfertigte. Was aber durfte man letztendlich hierunter verstehen und was von dieser vergangenen Wiedergeburt erwarten? Vermochte sie lediglich ein berühmtes *Gebet auf der Akropolis* zu widerlegen, welches die toten Götter heraufbeschwor, die in ihrem purpurnen Leichentuch verborgen schliefen? Wenn eine derartige Macht existierte, so musste dieser Purpur nicht derjenige einer Abenddämmerung, sondern der einer Morgenröte sein. Bei der letztjährigen Lektüre des kraftvollen Buches unseres Freundes James Hillman, welches uns das Programm einer „revisionären“ Psychologie vorlegt, deren Titel ich gerne mit „Psychologie einer Wiedererscheinung der Götter“¹ übersetzen möchte, sagte ich mir, dass es sich durchaus um den Purpur einer Morgenröte handeln könnte, und dass diese vielleicht sogar – von uns unbemerkt – schon angebrochen sei; denn wie vermöchten wir ohne die Helle dieser Morgenröte auch nur die Botschaft ihres Herolds zu entziffern? In gewissem Sinne ist es das Phänomen der Mitternachtssonne im hohen Norden, das Phänomen einer in die aufgehende Morgenröte umschlagenden Abenddämmerung, welches

¹ James Hillman, *Re-Visioning Psychology*, New York 1975.

sich uns in jenem Phänomen darbietet, das ich hier als „Paradoxon des Monotheismus“ bezeichnen möchte.

Wir bedauern, dass das Wort „Monotheismus“ – wie viele andere Wörter auch – heutzutage so unbedacht verwendet wird. Man spricht beispielsweise von einer „monotheistischen“ Zivilisation, um eine Zivilisation zu bezeichnen, die man als „patronal“ charakterisiert. Das Wort wird in ähnlich absurder Weise verwendet wie der Begriff „Manichäismus“, zumal von Menschen, die seine Bedeutung völlig missachten. Wohlgermerkt können wir mitnichten von der unglücklichen und fälschlichen metaphorischen Verwendung des Wortes „Monotheismus“ eine Erhellung dessen erhoffen, was ich als sein Paradoxon bezeichne. Dieses Paradoxon ist von wesenhaft theologischer und philosophischer Natur. Wenn man von „monotheistischen Religionen“ spricht, so meint man in der Regel die Gruppe der drei großen abrahamitischen Religionen: Judentum, Christentum und Islam.

Um das hier angestrebte Paradoxon herauszuarbeiten wäre es zunächst angebracht, uns mit einigen Aspekten des jüdisch-biblischen Denkens zu befassen, welches gewissermaßen unser aller älteste Schwester ist. Man müsste die Bedeutung präzisieren, welche die esoterische Lehre der Verwendung des Wortes „Götter“ im Plural verleiht sowie einem so häufigen Ausdruck wie „die Söhne Gottes“ oder Vers 10, 17 von *Deuteronomium*: „Denn der Herr, euer Gott, ist der Gott über den Göttern und der Herr über den Herren.“² Ferner wäre auf die Angelologie der Essener einzugehen sowie auf die Gesamtheit der Bücher Henoch, auf den Engel YHWHs, auf den Cherubim auf dem Thron, den Engel Metatron, den Engel des Angesichts, die *Sephirot*, die alte und spätere Kabbala etc. Allein unsere jüdisch-kabbalistischen Kollegen vermögen der Komplexität dieser Angelologie und Kosmologie Rechnung zu tragen. Man wird sich erinnern, wie Fabre d'Olivet den Namen Elohim am Anfang der *Genesis* übersetzt hatte: „Er, die Götter, das Sein der Seienden“. Doch wäre hier auch an die umfangreichen Systeme der

² Vgl. auch *Ps* 82, 1: „Im Kreis der Götter hält er Gericht“; *Ps* 82, 6: „Wohl habe ich gesagt: Ihr seid Götter, ihr alle seid Söhne des Höchsten“; *Joh* 10, 34: „Heißt es nicht in eurem Gesetz: *Ich habe gesagt: Ihr seid Götter?*“; *Ps* 136, 3: „Dankt dem Herrn aller Herren“; *Offb* 17/14: „Denn es ist *der Herr der Herren*“; *Hiob* 1, 6: „Nun geschah es eines

Gnosis zu erinnern, von der ursprünglichen Gnosis bis hin zu den christlichen Kabbalisten, ohne fernerhin die Auffassung mancher griechischen Kirchenväter zu vergessen, für die das trinitarische Christentum von Monotheismus und Polytheismus gleich weit entfernt war. Leider ist hier weder der Ort noch der richtige Zeitpunkt, dies näher auszuführen. Ich werde mich daher auf den Bereich der islamischen Gnosis und Theosophie beschränken, die ich hier in Eranos bereits thematisiert habe. Davon ausgehend gedenken wir allerdings auf einige benachbarte Bereiche zurückzukommen und der Vergleich wird so zumindest angestoßen sein.

Wenn ich mithin vom „Paradoxon des Monotheismus“ spreche, so meine ich damit zuallererst die Situation, wie sie von den Gnostikern und Theosophen des Islam erlebt und überwunden wurde, insbesondere von der Schule des großen visionären Theosophen Muhyidin Ibn Arabi (gest. 1240). Ich werde dieses Paradoxon sehr kurz zusammenfassen, sodass wir – gemäß Ibn Arabi selbst und seinen Nachfolgern – dessen drei Phasen freilegen können. Hierbei werde ich mich im Besonderen auf Sayyed Haydar Amoli (gest. post 1385) beziehen, der zugleich als Kritiker und als größter schiitischer Schüler Ibn Arabis gelten kann. Auch sein bemerkenswertes Werk haben wir hier bereits verschiedentlich behandelt.³ Die drei Momente des Paradoxons sind die folgenden:

1) In seiner exoterischen Form, die im Glaubensbekenntnis *La Ilaha illa Allah* ausgedrückt ist, geht der Monotheismus in seinem eigenen Triumph unter,

Tages, da kamen die Gottessöhne ...“; *Dan* 3, 92: „... der vierte sieht aus wie ein Göttersohn“, etc.

³ Vgl. H. Corbin, „La Science de la Balance et les correspondances entre les mondes en gnose islamique, d'après l'œuvre de Haydar Amoli, VIIIe/XIV siècle“, in: *Temple et Contemplation*, Paris 1981.

zerstört sich selbst, indem er unwissentlich, *volens nolens*, zur metaphysischen Idolatrie wird.

2) Der Monotheismus findet seine Erfüllung und Wahrheit nur im Erreichen seiner esoterischen Form, die ihn für das naive Bewusstsein sogar zu destruieren scheint und deren Symbol des Glaubens sich in der Formel *Laysa fi'l-wojud siwa Allah* („im Sein gibt es nur einen Gott“) ausspricht. Der

exoterische Monotheismus erhöht sich dergestalt auf das esoterische und gnostische Niveau des *Theomonismus*. Doch wie das exoterische Niveau stets von der metaphysischen Idolatrie bedroht ist, so das esoterische Niveau von einer Gefahr, die aus Missverständnissen über die Bedeutung des Wortes *Sein* entspringt.

3) Diese Gefahr wird abgewendet durch die Begründung einer integralen Ontologie, die sich – wie wir sehen werden – als eine Integration auf zwei Stufen darstellt; diese doppelte Integration fundiert nun *eo ipso* den metaphysischen Pluralismus.

Die das zweite Moment betreffende Gefahr wurde oftmals hellstichtig angeprangert, namentlich von zwei unserer schiitischen Theosophen. Was nun die Situation anlangt, zu der uns die integrale Ontologie zurückführt, so entspricht sie der Situation des großen Neuplatonikers Proklos in dessen Kommentar zum *Parmenides* – eine perfekte Harmonie zwischen dem einen Gott und den vielen Göttern; ein Paradoxon, das für das naive Bewusstsein, dem die philosophische Besinnung fremd ist und das sämtliche Bedeutungsebenen verwechselt, offensichtlich schwierig zu erfassen ist. Als Beleg hierfür mag die Kampagne dienen, die in jüngerer Vergangenheit in Kairo gegen die – von unserem Freund Osman Yahya angestrebte – kritische Edition des monumentalen Werkes Ibn Arabis geführt wurde.

Was genau ist also die Gefahr, die auf der von uns als zweites Moment des Paradoxons des Monotheismus bezeichneten Stufe aufkommt? Es ist die Gefahr, die im Bekenntnis des Theomonismus selbst enthalten ist: „im *Sein* gibt es nur einen Gott“, was die Formel der transzendentalen Einheit des *Seins* ist, auf Arabisch: *wahdat al-wojud*. Die Katastrophe tritt ein, wenn im philosophischen Denken debile oder unerfahrene Geister diese Einheit des *Seins* (*wojud, esse, εἶναι, das Sein*) mit der sogenannten Einheit des *Seienden* (*mawjud, ens, ὄν, das Seiende*) verwechseln. Sogar Orientalisten sind verschiedentlich diesem Missverständnis erlegen und haben von „existentiellem Monismus“ gesprochen, d. h. von einem Monismus auf der Ebene des *Seienden* bzw. *Existierenden*, dem Niveau der Vielheit selber, dem Niveau, auf welches der Theomonismus den Pluralismus des *Seienden* gründet. An dieser Stelle wird die *contradicto in adjecto* offenbar nicht gesehen. Dies ist die Gefahr, die von einem der großen Theologen und

Philosophen der Schule von Isfahan, Sayyed Ahmad Alavi Isfahani³ (17. Jh.), mit Vehemenz angeprangert wurde; insbesondere einer gewissen Anzahl von Sufis wirft er vor, diesem Irrtum verfallen zu sein. „Dass bloß niemand auf die Idee komme, sagt er, dass das von den mystischen Theosophen (*Mota'allihun*) Geäußerte irgendetwas Derartiges beinhalte. Nein, sie alle bekunden die Bejahung des *Einen* auf der Ebene des *Seins* und die Bejahung des Vielen auf der Ebene des *Seienden*.“

Die genannte Verwirrung führt dazu, eine Einheit des *Seienden* bzw. Existierenden zu bekunden, die in den Pseudo-Esoterismen durch die Bejahung einer illusorischen Identität zum Ausdruck kommt, deren eintönige Wiederholung bei einem Kollegen des genannten Sayyed Ahmad – einer anderen großen Persönlichkeit der Schule von Isfahan aus dem 17. Jahrhundert, Hosayn Tonkaboni⁴ – verständlicherweise Verbitterung hervorgerufen hat. Zu Beginn seines Traktates über die Einheit des Seins schreibt er: „Ich war damit beschäftigt, etwas über die Einheit des Seins zu schreiben, die mit der Vielheit seiner Epiphanien (*tajalliyat*) und den Verzweigungen seiner Manifestationen einhergeht, ohne dass deshalb die konkreten Existenzen illusorisch wären, ohne Konsistenz und Dauer, wie es die Äußerungen nahelegen, die von gewissen Sufis berichtet werden. Im Sinne dieser Sufis verstanden, ist die ganze Angelegenheit nichts anderes als ein Sophismus. Hieraus würde folgen, dass Himmel und Erde, Paradies und Hölle, Gericht und Auferstehung – dass all dies nichts als Illusion sei.

Die Nichtigkeit dieser Schlussfolgerungen wird niemandem entgehen.“⁵

Der Theomonismus behauptet folglich nicht, dass das göttliche Sein das einzige *Seiende* sei, sondern das Eins-Sein [Un-être]; und genau diese *Einheit*

³ Zu dieser bedeutenden Person und ihrem Werk vgl. S. J. Ashtiyani/H. Corbin, *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours*, tome II (Bibliothèque iranienne 19), Tehran-Paris 1975, 7-31 des französischen Teils [Nachdruck in *La Philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris 1981]. Zur hier behandelten Frage bes. 22-23. Vgl. auch unsere Aufsätze: „L'Évangile de Barnabé et la prophétologie islamique“, in: *Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem* 3, Paris 1977; „Theologoumena Iranica“, in: *Studia Iranica* (1976, II), sowie unsere Kurszusammenfassung in: *L'Annuaire de l'École pratique des Hautes Études: Section des Sciences religieuses* (1976/77), 273-277.

⁴ Zu Hosayn Tonkaboni vgl. *Anthologie des philosophes II*, 77-90 des französischen Teils.

⁵ *Ibid.*, 88.

[*unitude*] des Seins begründet und ermöglicht die Vielzahl seiner Epiphanien, welche die *Seienden* bilden. Allein der *Existenzakt* verleiht den mannigfaltigen *Seienden* ihre Existenz, denn außerhalb des Seins gibt es nur das Nichts. Anders gesagt, ist das Eins-Sein die Quelle der Vielzahl von Theophanien. Die schon dem ersten Moment des Paradoxons des Monotheismus inhärente Gefahr besteht darin, Gott nicht als reinen Akt des Seins, als Eins-Sein, zu nehmen, sondern als ein *Ens*, ein *Seiendes* (*mawjud*), möge dieses auch unendlich höher stehen als die anderen *Seienden*. Gerade weil es bereits als *Seiendes* konzipiert ist, verfestigt die Distanz, die man zwischen dem *Ens supremum* und den *entia creata* zu errichten versucht, nur den Zustand des *Ens supremum* als den eines Seienden. Denn sobald man es mit allen vorstellbaren positiven Attributen – bis hin zu ihrer herausragendsten Stufe – versehen hat, ist es dem Geist verwehrt, noch weiter bzw. darüber hinaus zu gehen. Der Aufschwung des Geistes kommt aufgrund der Absenz des „Jenseits des Seienden“ vor einem *Ens*, einem *Seienden*, zum Stillstand. Dies ist die metaphysische Idolatrie⁶, die dem ontologischen Status des *Seienden* widerspricht, da es einem Seienden, einem *Ens*, unmöglich ist, *supremum* zu sein. Das *Ens*, das *Seiende*, weist nämlich seiner Natur nach über sich hinaus, auf den Akt des *Seins*, der es transzendiert und als Seiendes konstituiert. Der Gang vom Sein (*esse*) zum Seienden (*ens*) wird von den islamischen Theosophen als die Imperativsetzung des Seins verstanden (KN, *Esto*). Durch den Imperativ *Esto* wird dem *Seienden* der Akt des *Seins* verliehen. Deshalb ist das Seiende wesenhaft kreatürlich (es ist der passive Aspekt des Imperativs *Esto*). Die Quelle bzw. das Prinzip kann daher kein *Ens*, kein Seiendes, sein; und genau dies wurde von den mystischen Theosophen, vor allem den ismailitischen Theosophen und jenen der Schule Ibn Arabis, sehr klar gesehen.

Mit ihnen werden wir der Gefahr bzw. des Paradoxons, nämlich dass der Monotheismus des naiven Bewusstseins ausgerechnet in seinem eigenen Triumph untergeht, noch desto besser gewahr, wenn wir uns kurz – wie ich es angedeutet hatte – die Situation vor Augen stellen, die Proklos' Kommentar zum platonischen *Parmenides* von Anfang bis zum Ende durchzieht. Proklos versteht den *Parmenides* im Sinne einer *Theogonie*, zu der seine eigene „Platonische Theologie“ gleichsam als erweiterter Kommentar

⁶ Vgl. H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabî*, Paris ²1977, 108.

fungiert. Platons *Parmenides* ist gewissermaßen die Bibel, die Heilige Schrift der negativen, apophatischen und genuin neuplatonischen Theologie. Die negative Theologie, *via negationis* (auf Arabisch *tanzih*), ist diejenige, welche die Ursache jenseits aller Ursachen, das absolute Eine jenseits aller Einen, das Sein jenseits aller Seienden, verwirft. In der Präsenz des Seins in allen *Seienden*, des Einen in allen Vielheiten, ist diese Letztursache jedoch durchaus vorausgesetzt. Obgleich die negative Theologie die affirmative Theologie des dogmatischen Bewusstseins zu zerstören scheint, fungiert sie sogar als Schutz jener Wahrheit, die diese enthält, und hier sind wir beim zweiten Moment des „Paradoxon des Monotheismus“ angelangt. Es ist den griechischsprachigen Neuplatonikern genauso bekannt wie den arabischsprachigen. In beiden Fällen löst es sich in der Simultanität, der Kopräsenz des einen Gottes und den vielen göttlichen Gestalten auf. Der Vergleich zwischen den dabei jeweils verfolgten Vorgehensweisen ist noch weit davon entfernt, auch nur begonnen worden zu sein.

In Proklos' Vision, so behaupten wir, gebe es den einen Gott und die vielen Götter. Der eine Gott ist die Henade der Henaden. Das Wort *Eins* bezeichnet nicht dessen Wesen, sondern ist Symbol des absolut Unaussprechlichen. Das Eine *ist nicht* Eins, es besitzt nicht das Attribut Eins. Es ist wesenhaft *eins-stiftend*, *einigend* [*uni-fique, unifiant*], konstitutiv für alle Einsen, für alle Seienden, die nur *seiend* sein können, wenn sie zugleich *ein* Seiendes sind, d. h. geeint, in Einheiten gebildet gerade durch das eins-stiftende Eine. Diese *eins-stiftende* Bedeutung des Einen ist es, die bei Proklos mit dem Begriff *Henade* verbunden ist. Wenn dieses Wort im Plural verwendet wird, so bezeichnet es nicht die Produkte des Einen, sondern die Manifestationen des Einen⁷, die „Henophanien“. Die sich der Einheit hinzugesellenden Wesenheiten sind die göttlichen Namen, und diese Namen beherrschen die Vielfalt der Seienden. Ausgehend von den mit ihnen verbundenen Seienden ist es möglich, die göttlichen Substanzen zu erkennen, d. h. die Götter, die als solche unerkennbar sind.⁸ Man hat bereits Proklos' Theorie der göttlichen

⁷ Man beachte die Referenzen bei J. Trouillard, *L'Un et l'âme selon Proclus*, Paris 1972, 95 ff., 108.

⁸ Vgl. Proclus, *Eléments de théologie*, übers. v. J. Trouillard, Paris 1965, § 162, p. 157.

Namen und himmlischen Hierarchien mit der entsprechenden Theorie Pseudo-Dionysios Areopagitas verglichen.

Es wäre sehr lehrreich, einen genaueren Vergleich zwischen der Theorie der göttlichen Namen und der Theophanien, die die göttlichen Herren darstellen, durchzuführen – d. h. der Parallele, die, einerseits bei Ibn Arabi zwischen der Unaussprechbarkeit Gottes, des Herrn der Herren und den vielen Theophanien, welche die Hierarchie der göttlichen Namen bilden, besteht, andererseits bei Proklos, bei dem die Hierarchie in der Henade der Henaden wurzelt, sich in diesen Henaden selber manifestiert und sich durch alle Stufen der Seinshierarchie ausbreitet: Es gibt die transzendenten Götter, die intelligiblen Götter (auf der Ebene des Seins), die intelligibelintellektiven Götter (auf der Ebene des Lebens), die intellektiven Götter (auf der Ebene des Intellekts), die überkosmischen Götter (Herrscher und Assimilatoren), die innerkosmischen Götter (himmlische und sublunare), sowie die höheren Wesenheiten, Erzengel, Engel, Heroen, Dämonen.⁹ Doch diese mannigfachen Hierarchien setzen das einzige Eine voraus, welches die Einen transzendiert, weil es sie eint; das *Sein*, welches die *Seienden* transzendiert, weil es ihnen ihr Wesen verleiht; das Leben, welches die Lebenden transzendiert, weil es sie belebt. Bei Proklos resultiert die Harmonie aus dem Zusammentreffen zwischen den aus Klazomenai gekommenen Philosophen der ionischen Schule, und jenen der italischen Schule, d. h. der Schule des Parmenides und der des Zenon von Elea – ein Zusammentreffen, das sich in Athen anlässlich der Panathenäen ereignete. In der Schule Ibn Arabis resultiert sie aus der Konfrontation zwischen dem Monotheismus des naiven bzw. dogmatischen Bewusstseins und dem Theomonismus des esoterischen Bewusstseins, oder kurz gesagt: aus der Erhöhung des exoterischen bzw. theologischen *tawhid* (*tawhid oluhi*) auf das Niveau des esoterischen bzw. ontologischen *tawhid* (*tawhid wojudi*), ist doch genau dies die Form, die das Paradoxon des Einen und Vielen in der islamischen Theosophie annimmt.

Man kann sagen, dass die islamischen Theosophen und Mystiker von Generation zu Generation schier endlos über den *tawhid* nachgedacht und reflektiert haben. Dieses Wort bezeichnet häufig das monotheistische

⁹ Vgl. Proclus, *Théologie platonicienne*, Buch I, übers. u. hrsg. v. H. D. Saffrey u. L. G. Westerink, Paris 1968, LXIII ff. in der Einleitung.

Glaubensbekenntnis, welches in der Behauptung besteht, es gebe keinen Gott außer dem einzigen Gott. Haydar Amoli, ein Schüler Ibn Arabis, bezeichnet dies als theologischen *tawhid*. Die Theologen reflektieren *über* den Begriff Gottes. Der theologische *tawhid* setzt Gott bzw. setzt Gott bereits voraus als ein *Seiendes, Ens supremum*. Nun ist das Wort *tawhid* ein Kausativ; es bedeutet eins-machen, die Einswerdung veranlassen, einigen [faire-un, faire devenir un, unifier]. Selbstverständlich vermag der abstrakte Monotheismus, der darin besteht, sich *über* den Begriff Gottes zu äußern, dessen so vorgestellte Einheit nicht als ontologisch aus dem *tawhid* des Menschen resultierende zu durchschauen. Es handelt sich lediglich um eine Bezeugung der Einheit, nicht des Aktes des Eins-stiftenden, das sich in jedem Einen selbst als Eines bestätigt. Diese „Einheitsbezeugung“ [„unificience“] kommt erst mit dem und durch den ontologischen *tawhid* ins Spiel: Im Sein (im Akt-Sein) gibt es nur einen Gott (*laysa fi'l-wojud siwa Allah*), was nicht sagen will, dass es als Seiendes (*mawjud*) nur Gott gebe. Diese bereits angesprochene Verwechslung ist so unheilvoll, dass Haydar Amoli nicht zögert, ganz lapidar zu behaupten: Der *tawhid* besteht darin, das Sein (*wojud*, das Akt-Sein) zu bejahen und das *Seiende* zu verneinen.¹⁰ Doch handelt es sich nicht darum zu bestreiten, das Seiende sei seiend, sondern lediglich, es sei das Sein. Es geht mithin darum zu verneinen, das *Sein* sei das *Seiende* und dass der *tawhid* die Einheit eines *Seienden* bezeuge, wo er in Wahrheit doch die Einheit des Seins, des Akt-Seins, bezeugt.

Was man sich folglich zu vergegenwärtigen hat, ist das Verhältnis von *Sein* und *Seiendem*. Hierzu bestehen zwei Hypothesen: Transzendiert das Eine, das absolut Eine, sogar das Sein? Oder ist es vielmehr ein Begleitumstand des Seins, des Akt-Seins, welches die Seienden transzendiert? Erstere Interpretation ist diejenige Platons, wie sie von Proklos verteidigt wird. Wir finden sie ferner bei den ismailitischen Theosophen, in der Schule Rajab Ali Tabrizis sowie bei den Schaichisten. Die Quelle des Seins ist selber überseiend, jenseits des Seins, *hyperousion*. Was man also das Erste Sein nennt, ist eigentlich das Erste „gemachte“ Sein [le Premier fait-être]. Die zweite Interpretation ist jene von Suhrawardis *Ishraqiyun* und der Schule Ibn

¹⁰ Vgl. Sayyed Haydar Amoli, *Le Texte des Textes (Nass al-Nosus), Commentaire des Fosus alhikam d'Ibn' Arabi. Les Prolégomènes*, hrsg. v. H. Corbin u. O. Yahya, Bd. I: Text und Einleitung (Bibliothèque iranienne 22) Tehran-Paris 1975, § 769, p. 350.

Arabis. Hier stehen transzendentes Eines und transzendentes Sein in einem reziproken Verhältnis, spiegeln sich in Begriffen wie Licht der Lichter, Ursprung der Ursprünge, etc., wechselseitig wider. Doch in beiden Fällen ist die Entfaltung des Seins wesenhaft *Theophanie*. Im Abendland findet man diese Vorstellung bei Johannes Scotus Eriugena – und es ist genau jene Ibn Arabis. Bedauerlicherweise hat man die beiden noch nie verglichen.

Um sich verständlich zu machen, greifen unsere Autoren zu Vergleichen, z. B. dem der Tinte und den Buchstaben, dem Motiv der kosmischen Tinte und dem Ur-Tintenfass.¹¹ Die Tinte ist eine einzige, die Buchstaben vielfältig. Doch wäre es lächerlich, aus dem Sachverhalt, dass es nur eine einzige Tinte gibt, zu schließen, dass die Buchstaben nicht existierten. Denn dann gäbe es nichts mehr zu lesen und dies wäre die verheerende Verwechslung zwischen *wojud* und *mawjud* bzw. die Unfähigkeit, das Eine und die Vielen simultan zu betrachten. Das transzendente Eine ist folglich das Eins-stiftende, Einende, welches das Seiende als Seiendes konstituiert; denn wäre nicht jedes Seiende zugleich *ein* Seiendes (*eine* Pflanze, *eine* Farbe, *ein* Berg, *ein* Wald, *eine* Art, *eine* Gruppe), so herrschte bloßes Chaos und es gäbe überhaupt nicht *die* Seienden. Ein Seiendes zu sein heißt, als eines gebildet zu sein, vom eins-stiftenden Einen geeint zu sein. Dann aber sind die vielen ontologischen Akte, die die Seienden einen, stets das einzige Akt-Sein des Einen und müssen dargestellt werden durch $1 \times 1 \times 1 \times 1$ etc. Anders gesagt, ist die Einheit des eins-stiftenden Einen keine arithmetische, sondern eine ontologische Einheit. Die ist es, was *laysa fi'l-wojud siwa* eigentlich sagen will. Die vielen, vom eins-stiftenden Einen aktualisierten Seienden hingegen werden dargestellt durch $1 + 1 + 1 + 1$ etc. Wir haben hier also zwei Arten und Weisen vor uns, die *Kopräsenz* des Einen und der Vielen darzustellen. Hierzu wurde ich von dem bedeutenden Mystiker Ruzbehan Baqli von Shiraz angeregt.

Jetzt verstehen wir die ganze Tragweite solch lapidarer Aussagen wie der Haydar Amolis: Jener, der das Göttliche (*al-Haqq*) und das Kreatürliche (*alKhalq*), d. h. das Eine und das Viele zugleich bzw. in reziproker Weise

¹¹ Zur Bedeutung dieser *termini technici* vgl. die Diagramme von Semnani's Kosmologie in unserem Buch *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, Paris 1971-1972 (Neuaufgabe 1978), Bd. III, 330 u. 339.

schaut, ohne dass eines ihm das andere verschleiert – jener ist ein Unitarier, ein authentischer Theomonist (*mowahhid haqiqi*) im wahrsten Sinne des Wortes. Wer demgegenüber das Göttliche ohne das Kreatürliche, das Eine ohne das Viele schaut, der bezeugt vielleicht nur die Einheit der Essenz, aber integriert nicht die Ganzheit bzw. in ihm vollendet sich nicht tatsächlich diese Integration.

Deshalb werden die Weisen Gottes, die Theosophen, gemäß ihrer jeweiligen Schau klassifiziert: 1) Es gibt denjenigen, der Intellekt besitzt (*dhu'l-aql*, der Mensch des *'ilm al-yaqin*); er sieht das Kreatürliche als das, was manifestiert, sichtbar, exoterisch ist, und das Göttliche als das, was verschleiert, verborgen, esoterisch ist. Das Göttliche ist ihm der Spiegel, der die Kreatur sichtbar werden lässt, doch sieht er nicht den Spiegel, sondern nur die in ihm sich manifestierende Form. 2) Es gibt denjenigen, der die Schau besitzt (*dhu'l-ayn*, der Mensch des *'ayn al-yaqin*). Entgegen ersterem sieht er das Göttliche als das, was manifestiert und sichtbar, das Kreatürliche als das, was verschleiert, verborgen, unsichtbar ist. Für ihn ist also das Kreatürliche der Spiegel, welcher die Gottheit zu erkennen gibt; doch auch er sieht nicht den Spiegel, sondern nur die in ihm sich manifestierende Form. 3) Schließlich gibt es denjenigen, der Intellekt und Schau zugleich besitzt (der Mensch des *haqq al-yaqin*). Er ist der *hakim mota'allih*, der mystische Theosoph, der „Hieratische“ im neuplatonischen Sinne des Wortes. Er sieht zugleich die Gottheit in der Kreatur, das Eine im Vielen, und das Kreatürliche in der Gottheit, die Vielheit der Theophanien in der Einheit, die sich gleichsam „theophanisiert“. Er sieht die Identität des einenden AktSeins (das $1 \times 1 \times 1$ etc.) in allen Seienden, die in lauter Monaden oder Einheiten aktualisiert sind. Die henadische Einheit, die alle Monaden eint und alle Seiende in mannigfachen Einheiten konstituiert, macht ihn nicht blind für die Vielheit von Erscheinungsformen (*mazahir*), in denen sich die Einheit des Ur-Einen kundgibt. Hier spiegeln sich die beiden Spiegel wechselseitig wider.¹²

Auch wenn Haydar Amoli, ein Schüler Suhrawardis und Ibn Arabis, niemals den platonischen *Parmenides* und dessen Interpretation von Proklos gelesen hat, befindet er sich genau an dem Punkt, zu dem die initiatische Lehre des

¹² Vgl. zum Gesagten besonders *Le Texte des Textes*, § 789-790, p. 360. Bezüglich der Formel $1 \times 1 \times 1$ vgl. *En Islam iranien*, Bd. IV, Index unter „Un“.

Proklos – welche das Geheimnis der Theogonie des *Parmenides* entschleierte – den Mysten hinzuführen bestrebt ist. Ich bin der Überzeugung, dass diese Feststellung für die Auflösung des Paradoxons des Monotheismus von einiger Bedeutung ist.

Nun gilt es zu untersuchen, wie sich diese Integration vollzieht, oder genauer: wie sich die Idee einer Ontologie zu entfalten hat, die als *integrale Ontologie* bezeichnet werden könnte und die dem Prozess der Schöpfung als Theophanie selber entspricht. Dann werden wir in der Lage sein zu beurteilen, dass die Diagramme Haydar Amolis dieses Verhältnis zwischen Einem und Vielem in einer Weise veranschaulichen, die dem Verhältnis von *eins-stiftendem* Einem und *geeintem* Einem, von reinem Akt-Sein (*wojud, esse*) und Seiendem (*mawjud, ens*) – so wie wir es dargestellt haben – völlig gemäß ist: dem Verhältnis zwischen der Einheit der eins-stiftenden Henade und den von ihr in der Aktualisierung geeinten monadischen Einheiten. Diese Vision wird in einer Illustration kulminieren, welche an die Fensterrose einer Kathedrale gemahnt und in der Haydar Amoli die gesamte Geschichte der Religionen integriert.

2. Die integrale Ontologie und die Theophanien

Die Einführung der integralen Ontologie umfasst drei Momente und reicht bis hin zu dem Punkte, an dem man bemerkt, dass – wie Ibn Arabi schreibt – „es die Welt ist, die verborgen ist und niemals erscheint, während das göttliche Sein das Manifestierte und niemals verborgen ist“, oder kurz gesagt: der Moment der Antwort Adams, als man ihn fragte, wie er die Bürde auf sich nehmen konnte, welche die Himmel, die Berge und alle Kreaturen zurückgewiesen hatten: „Ich wusste nicht, dass es noch etwas anderes außer Gott gab.“¹³ Dies könnte die Formel der integralen Ontologie sein.

Es gibt 1) den Standpunkt (*maqam, Standort*), den man als Differenzierung oder Unterscheidung (*iftiraq, farq*) bezeichnet. Es ist jener des naiven Bewusstseins, das die Dinge außerhalb seiner selbst vorstellt und über ihre Begriffe sinniert. Dies ist der exoterische „Standort“ des theologischen Monotheismus (*tawhid oluhi*), welcher die göttliche Einheit als eine solche des

¹³ Vgl. *En Islam iranien*, Bd. I, 104 f.

Ens supremum, des alle anderen Seienden beherrschenden Seienden, verkündet, ohne die Frage zu durchschauen, die das Sein (der Akt des Seins) dieser Seienden aufwirft. Um ein geläufiges Bild zu verwenden sagen wir, dies sei der Standpunkt desjenigen, der den Wald vor lauter Bäumen bzw. die Tinte vor lauter Buchstaben nicht sieht. Es gibt 2) den Standpunkt, der Integration (*jam'*) genannt wird. Die verstreuten Einheiten sind in einem einzigen Ganzen versammelt und summiert. Die latente Gefahr liegt hier in der von einigen Sufis begangenen Verwechslung zwischen Einheit des Seins und Einheit des Seienden. Denn auf dieser Stufe gibt es keine Bäume mehr, sondern nur noch den Wald; keine Buchstaben mehr, sondern nur noch die Tinte und damit nichts mehr zu lesen. Alles vom einzigen Seienden Verschiedene, alles „Viele“ wird als illusorisch und inexistent angesehen. Es gilt also 3) das als Integration der Integration (*jam' al-jam'*) bezeichnete Niveau zu erreichen, d. h. vom undifferenzierten Ganzen erneut zum differenzierten Ganzen zu gelangen. Nach der Integration der Vielfalt in die Einheit muss die Integration der Einheit in die wiedergewonnene Vielfalt erfolgen. Dies ist die auf die erste Integration folgende zweite Differenzierung (*farq thani*). Solcherart ist die integrale Schau, die der integrale Weise besitzt: die integrale Schau des einen Gottes und der vielen göttlichen Formen. Die Bäume erscheinen aufs Neue; man sieht sowohl den Wald als auch die Bäume, sowohl die Tinte als auch die Buchstaben. Die integrierte Eins-Ganzheit [unitotalité] ist folglich selber in die Vielfalt ihrer Bestandteile integriert. Mathematiker sprechen von Funktionen. Hier haben wir die *mazhariya*, die Erscheinungsfunktion, welche das Verhältnis zwischen dem Eins-Sein und seinen Theophanien ausdrückt. Demnach ist der Übergang von der monolithischen, die „Vielen“ und damit auch jede Vorstellung von der Erscheinungsfunktion ausschließenden Einheit, hin zur henadischen Einheit, die Erklärung der „Vielen“, deren Erscheinungsfunktion sie fundiert. Um nochmals den von Proklos kommentierten *Parmenides* zu bemühen behaupten wir, dass die beiden ersten von uns beschriebenen Momente jeweils den Physikern der ionischen Schule und den Metaphysikern der italischen Schule, jener von Parmenides und Zenon von Elea, entsprechen. Die beiden Schulen treffen sich in Athen, wo sie zur Begehung des Festes der Panathenäen angereist sind. Das Feiern dieses Festes bedeutet, in der attischen Schule von Sokrates und Platon die Vermittlung gefunden zu haben, welche die zwei Extreme auf ein höheres

Niveau hebt. Athen symbolisiert diejenige Stadt, in der sich die theogonische Harmonie zwischen dem einen Gott und den vielen Göttern einstellt – jene Harmonie, die der „Integration der Integration“ im zuvor explizierten Sinne entspricht. Gewiss gab es unter den spirituellen Meistern der islamischen Theosophie und des Sufismus zahlreiche Diskussionen über das Verhältnis von einfachem *tawhid* (*sirf*) und integralem *tawhid*.¹⁴ Der Gang, der zur Integration der Integration, d. h. zur zweiten Differenzierung – jener, die auf die erste Integration folgt und schlussendlich den metaphysischen *Pluralismus* in seiner Wahrheit begründet – führt, umfasst verschiedene Spielarten, auf die hier nicht näher einzugehen ist; umso weniger, als diese Spielarten in ihrem jeweiligen Verhältnis eher als notwendige Ergänzungen zueinander erscheinen. Für die einen besteht die Integration der Integration in der gleichzeitigen Schau des einen Wesens *und* der vielen göttlichen Namen und Attribute. Dies ist die *Schau der Vielheit in der Einheit*. Für die anderen besteht sie in der Schau des göttlichen Seins *in* den vielen Theophanien (*mazahir*), in der Vielzahl der Gestalten, die die göttlichen Namen in ihrer Manifestation annehmen. Dies ist die *Schau der Einheit in der Vielheit*. Diese beiden Interpretationen ergänzen sich notwendigerweise gegenseitig: Die integrale Ontologie setzt beim vollkommenen Weisen die gleichzeitige Schau der Einheit in der Vielheit und der Vielheit in der Einheit voraus. Durch diese Gleichzeitigkeit erfolgt die „zweite Differenzierung“, eben jene, durch die der metaphysische Pluralismus sich – ausgehend vom Einen – fundiert sieht, und ohne die es keine „Vielen“ gäbe, sondern bloß Chaos und Ungesondertheit. Wir haben hier gleichsam den Schmelztiegel vor uns, in dem sich – und ohne den sich niemals – das exoterische Paradoxon des Monotheismus auflöst, allerdings nur um den Preis eines in den Augen des exoterischen Monotheismus neuen Paradoxons: des esoterischen Theomonismus, der ihn (den exoterischen Monotheismus) vor der metaphysischen Idolatrie bewahrt, der er gerade im Versuch, ihr zu entfliehen, verfällt – ein Fall, der das Aufkommen des Begriffs der „Häresie“ erlaubt.

Aus dem Gesagten lässt sich ferner die Bedeutung grundlegender Kategorien des esoterischen *tawhid* ersehen, d. h. des *tawhid* in seinem ontologischen Aspekt: *tawhid* der Essenz (*dhat*), *tawhid* der Namen und

¹⁴ Vgl. *Le Texte des Textes*, § 794 ff., p. 362 ff.

Attribute (*asma'* und *sifat*), *tawhid* der Tätigkeiten (*af'al*) oder der Theophanien. Haydar Amoli hat die *imaginale* Darstellung dieser drei Kategorien des *tawhid* in drei Diagrammen – in der Form von Bäumen – entworfen.¹⁵ Was nun die Frage nach der Entfaltung des einenden Aktes des *tawhid* unter diesen drei Aspekten betrifft, so lässt dieser sich erhellen durch Bezugnahme auf die von der Schule Ibn Arabis bezeugte Kosmogonie – eine Kosmogonie, die wesenhaft eine Sukzession von Theophanien ist, deren Stufen allesamt in einer dreifachen Ur-Theophanie gründen.

1) Die erste Theophanie (*tajalli awwal*) ist die Theophanie der Essenz in Bezug auf sich selbst, d. h. des absoluten göttlichen Selbst zu sich selbst (*aldhat li-dhat-hi*).¹⁷ Es ist das Niveau der henadischen Präsenz oder (wie Raimundus Lullus übersetzte) „Würde“ (*hazrat ahadiya*), das Niveau, auf dem der Akt des Seins in seinem reinen Zustand weder eine Definition noch eine Beschreibung, noch auch eine Benennung aufweist – dies umso weniger, als die henadische Einheit keiner weiteren Einheit bedarf, die sie einen bzw. als Einheit bestimmen würde, da sie im Gegenteil ja die *Einsstiftende* aller (*geeinten*) Einheiten ist, jene, die alle Monaden monadisiert ($1 \times 1 \times 1 \dots$). Man könnte sagen, dass alle metaphysischen Entitäten (*haqa'iq*)

¹⁵ Vgl. *Le Texte des Textes*, § 803 ff., 808-813, mit den Diagrammen 14, 15 und 16, die hier bedauerlicherweise nicht wiedergegeben werden konnten. Haydar Amoli hat sich vielfach über diese Diagramme ausgesprochen, deren Erfinder er ist und die seine Metaphysik der Imagination veranschaulichen. Bezüglich der Diagramme 14-16 konstatiert er beispielsweise: „Wir haben sie mit der Form und Struktur von Bäumen versehen, mit Wurzeln, Stamm, Ästen, Blättern, Früchten, Blüten, oder besser: wir haben sie gemäß der Struktur (*tartib*) von Gattungen, Arten, Individuen und Kategorien (*asnaf*) gestaltet, um die Wahrnehmung dessen zu erleichtern, was wir in sie inbegriffen haben, und um das Verständnis ihres Sinnes und ihrer Anspielungen zu erleichtern. Denn wenn man die Dinge der innersten Erfahrung durch intellektive Realitäten interpretiert, so nähern sich ihre Bedeutungen den Intellekten an. Und wenn man sie durch Objekte der sinnlichen Wahrnehmung interpretiert, so nähern sich ihre Bedeutungen der sinnlichen Wahrnehmung an. Kurz gesagt, [wollten wir] dem Sucher die Aktualisierung des Objektes seiner Suche erleichtern, um ihm seinem Weg, der zum Ziel führt, näher zu bringen. Wenn man dies wahrhaft versteht, so wird man bemerken, dass der Koran als ganzer dieser Struktur folgt, namentlich Vers 24, 35: Gott ist das Licht der Himmel und der Erde. Das Bild seines Lichtes ist wie eine Nische, in der eine Lampe steht, die Lampe ist in einem Glas, etc.“ *Ibid.*, § 809. Vgl. unten Kap. 3 dieses ersten Teils. ¹⁷ Vgl. *Le Texte des Textes*, § 951, p. 442.

so im henadischen Einen sind, wie der Baum im Samen ist, wobei das henadische Eine das Mysterium der Mysterien (*ghayb al-ghoyub*) darstellt.

2) Die zweite Theophanie¹⁶ ist jene der göttlichen Namen und Attribute. Wir bemerken, dass der Vorgang hier als eine Intensivierung von Licht, als eine fortschreitende innergöttliche Erleuchtung vorgestellt wird. Die zweite Theophanie ist die anfängliche Bestimmtheit (*ta'ayyon awwal*, auf Deutsch: *die Urbestimmtheit*). Hier wird die reine henadische Essenz kontemplativ, Zeuge ihrer selbst, d. h. ihrer ewigen Erkenntnisgegenstände. Dies sind alle Namen, unter denen sie genannt werden kann, und daher alle göttlichen Attribute, die diese Namen bezeichnen, z. B. der Erkennende und die Erkenntnis, der Wollende und der Wille, der Schauende und die Schau, etc. (Man kann an ein entsprechendes Niveau der Abfolge der göttlichen Namen im hebräischen *Henoch 3* oder derjenigen der Götter bei den griechischen Neuplatonikern erinnern). Der metaphysische und konkrete Inhalt, dem diese Namen und Attribute entsprechen, wird als die „ewigen Diesheiten“¹⁷ (*a'yan thabita*) bezeichnet, als Archetypen aller konkret individualisierten Existenzen (die „Sokratesheit“ des Sokrates). Diese ewigen Diesheiten antworten auf die Sehnsucht der göttlichen Namen, die zur Offenbarung streben bzw. dahin, an konkrete Existenzen verliehen zu werden, die ihre Träger sind. Es besteht ein Einverständnis zwischen den göttlichen Namen und diesen Diesheiten, ohne deren Aktualisierung die den jeweiligen Seienden verliehenen göttlichen Namen (welche durch den Plural *Götter* in dem Ausdruck *Ilah al-aliha*, Gott der Götter, bezeichnet sind) für immer unbekannt und unoffenbart blieben. Hier befinden wir uns im Herzen der Theogonie, die sich in einem dritten Moment entfaltet.

3) Die dritte Theophanie ist zugleich kontemplativ und operativ, d. h. ontogenetisch (*tajalli wojudi shohudi*). Sie entspricht der Manifestation des Seins als Licht, der Theophanie unter den vielfachen Formen der göttlichen

¹⁶ *Ibid.*, § 952, p. 443.

¹⁷ [Anm. d. Übers.: Corbin spricht von „heccéités éternelles“. Der Begriff „heccéité“, lat. *haecceitas*, ist abgeleitet vom lat. Demonstrativpronomen *haec* („dieses“) und als solcher ein *terminus technicus* der Scholastik, der mit „Diesheit“, „Dies-Sein“ oder „Sosein“ zu verdeutschen ist. Er ist der *quidditas* („Washeit“) entgegengesetzt und betrifft in unserem Kontext die Existenz von Universalien von Einzelwesen (deshalb das Beispiel von der „Sokratesheit“ des Sokrates“).]

Namen – Formen, die als konkrete Träger der Offenbarung dieser göttlichen Namen fungieren, weil sie ihre jeweiligen Tätigkeiten (in der Schule Suhrawardis würde man sagen: „Theurgien“) sind. In den Termini einer sakralen Kosmologie wird diese in mannigfaltigen Formen und Gestalten sich entfaltende Theophanie als *Nafas rahmani*, Seufzer des Erbarmens, bzw. als *Nafas al-Rahman*, Atem des Barmherzigen, bezeichnet.¹⁸

Kurz gesagt, betrifft die erste Theophanie das Niveau des Mysteriums der henadischen Einheit (*ahadiya*), was nur von der apophatischen bzw. negativen Theologie (*tanzih*) erfasst werden kann und darstellbar ist durch $1 \times 1 \times 1 \dots$. Die zweite Theophanie betrifft das Niveau der monadisch konstituierten Einheit (*wahidiya*), der pluralisierbaren Einheit ($1 + 1 + 1 \dots$), welche Gegenstand der affirmativen bzw. kataphatischen Theologie ist, wenn diese die göttlichen Namen und Attribute aufzählt oder deduziert. Die dritte Theophanie betrifft das Niveau der Tätigkeiten (*af'al*), die die Theophanien selber sind. Es ist das Niveau, das als jenes der *robubiya* bezeichnet wird, der Herrschaftlichkeit [condition seigneuriale], weil hier die Pluralität der göttlichen Herren (*Arbab*) entsteht, welche die integrale Ontologie und den metaphysischen Pluralismus fundiert; es ist das Niveau der Integration der Integration, der zweiten Differenzierung, die auf die einfache bzw. reine Integration folgt, welche die Vielheit aufhob. Dies ist folglich die Vollendung der Theogonie, von der das Verhältnis zwischen dem eins-stiftenden einen Gott und den Theophanien oder vielen Göttern abhängt. Wir sagten, dieses Verhältnis sei als Herrschaftlichkeit, *robubiya*, definiert. Was ist damit gemeint?

Hier gilt es zu verstehen, was man mit dem terminus technicus *sirr alrobubiya* bezeichnet, das Geheimnis dieser Herrschaftlichkeit, das sie fundiert und ermöglicht und ohne das sie verschwände. Die göttlichen Namen haben nur durch und für diejenigen Seienden Bedeutung und Realität, für die sie Formen sind – Theophanien, durch welche die Gottheit sich ihrem Getreuen offenbart.¹⁹ *Al-Lah* beispielsweise ist der Name, der die göttliche Essenz, bekleidet mit all ihren Attributen, bedeutet. *Al-Rabb*, der „Herr“, ist das

¹⁸ *Ibid.*, § 953-954 sowie *Soufisme d'Ibn Arabi*, 2. Aufl., 95 ff.

¹⁹ Vgl. *Soufisme d'Ibn Arabi*, 93 ff.

²¹ *Ibid.*, 98 ff.

Göttliche, personifiziert und partikularisiert in einem seiner Namen bzw. einem seiner Attribute. Diese göttlichen Namen sind die „Herren“, die „Götter“²¹; hierher rührt der höchste Name wie „Herr der Herren“ (Gott der Götter, heißt es im Deuteronomium und bei Suhrawardi) oder „der beste der Schöpfer“, wie der Koran sagt.

Haydar Amoli erklärt dies folgendermaßen:²⁰ „Die Göttlichkeit (*oluhiya*) und Herrschaftlichkeit (*robubiya*) gewinnen nur Realität durch den Gott und durch jenen, dessen Gott er ist, durch den Herrn und jenen, dessen Herr er ist.“ Oder weiter:²¹ „Der absolut tätige Akteur (*al-fa'íl al-motlaq*) fordert ein absolutes Rezeptakel (ein *patiens*), gleich dem Verhältnis zwischen göttlichem Sein und dem Universum. Ebenso fordert der begrenzt tätige Akteur ein bestimmtes und begrenztes Rezeptakel, gleich dem Verhältnis zwischen den vielen göttlichen Namen und den ewigen Diesheiten. Dies verhält sich deshalb so, weil jeder göttliche Name, jedes göttliche Attribut, eine ihm eigene Form fordert – was als Verhältnis zwischen *rabb*, dem Herrn, und *marbub*, demjenigen, dessen Herr er ist, bezeichnet wird. Diese Hinweise bezeugen die Pluralität der Schöpfer und die Vielheit der Herren (*Arbab*).“

Das vorhin angesprochene Einverständnis zwischen dem göttlichen Namen und der ewigen Diesheit, in welcher der Name sich zu offenbaren strebt, führt zur Einsetzung dieses Namens in eine ihm entsprechende Manifestationsform (*mazhar*). Hierauf folgen die Akte einer Kosmogonie bzw. Theogonie, die nicht auf die Vorstellung der Inkarnation gegründet ist, sondern auf die einer theophanischen Einheit (von der das Abbild und der Spiegel Beispiele sind) – einer theophanischen Einheit von *lahut* und *nasut*, von göttlichem Namen und wahrnehmbarer Form, die der Spiegel ist, in dem der göttliche Name sichtbar wird. Die Integralität des göttlichen Namens besteht im Zusammen von Namen und dessen Spiegel, d. h. seiner Manifestationsform – nicht ist das eine ohne das andere, noch auch sind beide miteinander vermischt (etwa in Form einer hypostatischen Einheit). Beide zusammen bilden die Ganzheit und Wirklichkeit eines göttlichen

²⁰ *Le Texte des Textes*, § 966, p. 451.

²¹ *Ibid.*, § 969, p. 452.

Namens.²² Dies ist die integrale Ontologie, welche auf der das „Geheimnis der Herrschaftlichkeit“ stützenden Erscheinungsfunktion gegründet ist.

Dem Namen *Rabb* ist nun in der Tat eigentümlich, dass er das Verhältnis zu demjenigen, dessen Herr er ist, d. h. zu seinem *marbub* (der *marbub* „trägt“ den Namen; sein Name ist *theophor*), verlangt und impliziert. Ein großer Mystiker, Sahl Tostari, definiert das betreffende Geheimnis folgendermaßen: „Die göttliche Herrschaftlichkeit besitzt ein Geheimnis, und das bist du. Wenn dieses *du* beseitigt würde, so würde die Herrschaftlichkeit des göttlichen Herrn ebenfalls aufgehoben.“²³ Wir haben bereits anderweitig die Vorstellung vom ritterlichen Pakt hervorgehoben, die dem mystischen Verhältnis zwischen *Rabb* und *marbub*, zwischen dem Herrn und seinem Vasallen (seinem „Theophoren“), zugrunde liegt. Es besteht eine Interdependenz zwischen den beiden – einer könnte nicht ohne den anderen fortbestehen. Genau davon sind im Westen einige der schönsten Sprüche des Angelus Silesius inspiriert: „Gott lebt nicht ohne mich. Ich weiß daß ohne mich Gott nicht ein Nun kan leben.“ Hier haben wir das „Geheimnis der Herrschaftlichkeit“ vor uns. Man darf dieses Geheimnis nicht vergessen, wenn man – wie wir es am Anfang des Vortrags getan haben – die Worte vom „Tod“ und der „Wiedergeburt der Götter“ ausspricht.

So löst sich also der abstrakte Monotheismus, der ein göttliches *Seiendes* (*Ens supremum*) einem kreatürlichen *Seienden* gegenüberstellt, gleichsam auf. Dies letztere ist nunmehr in das Erscheinen der Herrschaftlichkeit seines Herrn integriert, ja ist selbst dessen Geheimnis. Beide sind Partner in ein und demselben theogonischen Epos. In Wahrheit gründet dieses Geheimnis in der anfänglichen Determination, mit der die Gesamtheit der göttlichen Namen sich zu entfalten beginnt, welche die Vielheit von Theophanien fordert, d. h. die Vielzahl von Verhältnissen zwischen *Rabb* und *marbub*, die allesamt durch dasselbe Geheimnis – die Erscheinungsfunktion des *marbub* – verbunden sind. Diese

Erscheinungsfunktion erstreckt sich auf das Niveau einer esoterischen Katoptrik (Wissenschaft der Spiegel). Diese kann – wir verstehen es jetzt – nur durch die integrale Ontologie wahrgenommen werden, die vermittels

²² Vgl. *Soufisme d'Ibn Arabi*, Index unter „Nom divin“.

²³ *Ibid.*, Index unter „sirr al-robubiya“ sowie *Le Texte des Textes*, § 969-970.

der Integration der Integration (*jam' al-jam'*) jede Antinomie von Einem und Vielem, von Monotheismus und Polytheismus, überwindet, indem sie das geeinte Ganze ins diversifizierte Ganze integriert. Die Gefahr der metaphysischen Idolatrie, der Verwechslung zwischen Einheit des *Seins* und Einheit des *Seienden*, ist nunmehr abgewehrt. Sayyed Haydar Amoli haben wir hier in Eranos bereits vor einigen Jahren thematisiert. Dessen geistreiche, ja geniale, Diagramme aus seinem umfangreichen Kommentar zu Ibn Arabis *Edelsteine der Weisheit der Propheten* werden einige Aspekte dieser Integration der Integration veranschaulichen, nämlich dergestalt, dass sie das wahre Verhältnis von eins-stiftendem Einem und seinen vielen Theophanien näher bestimmen – wobei das *eins-stiftende* Eine keinesfalls eine arithmetische Einheit ist, die den konkreten, von ihm *geeinten*, bzw. als Einheit aktualisierten, Einheiten hinzugefügt wäre. Deshalb ist es in den kreisförmigen Diagrammen stets im *Zentrum* angesiedelt.

3. Die Diagramme des eins-stiftenden Einem und der vielen Theophanien

Wir haben bereits an früherer Stelle auf Haydar Amolis Vorliebe für Diagramme (es gibt ihrer 28, die in seinem *Text der Texte*²⁴ jeweils eine ganze Seite einnehmen) hingewiesen sowie auf die Bedeutung dieser „Diagrammkunst“ als solcher, die bislang wenig beachtet wurde. Haydar Amoli setzt diese Kunst ausdrücklich zu seiner Metaphysik der Imagination in Beziehung. Gleiches könnte man über die von den ismailitischen Theosophen bevorzugten kosmologischen Diagramme sagen. Kurz gesagt geht es darum, auf Ebene der aktiven Imagination eine Struktur erscheinen zu lassen, die mit einem rein intellektiven Schema korrespondiert. Aus diesem Grund spricht Haydar Amoli von in den reinen *imaginalen* Raum projizierten „intellektiven Bildern“ oder „metaphysischen Bildern“.²⁵ Die Konstruktion eines solchen Raumes ist für ihn unumgänglich, will man das Verhältnis zwischen einendem *tawhid* und den vielen Theophanien verständlich machen. Wir erblicken hierin eine Art „Anamorphose“ *sui generis*, von der wir wünschten, dass sie einmal Gegenstand genauerer Untersuchungen werden würde. Das Ansinnen Haydar Amolis ist dem

²⁴ Vgl. unsere Studie „La Science de la Balance...“, in: *Temple et Contemplation*, Paris 1981.

²⁵ Vgl. *Le Texte des Textes*, 32 ff. des französischen Teils.

Versuch des Nikolaus von Oresme (14. Jh.) vergleichbar, die Steigerung der inneren Seinsmodi und ihre Bezüge räumlich darzustellen.²⁶ Der Erfolg der Diagrammkunst Haydar Amolis zeigt sich in dem Umstand, dass man mitunter den Eindruck gewinnt, den Grundriss eines rund gebauten Tempels zu erblicken, in dem die eingezeichneten Kreise die Platzierung der Säulen darstellen. Auch gibt es Gärten (die Kategorien des *tawhid*, welche die Zweige von ineinander verschlungenen Bäumen bilden).²⁷ Schließlich entdeckt man eine ideale Topographie, die meditativ durchwandert werden will wie im Falle eines *Mandala*.

Haydar Amoli erläutert dies selber sehr treffend:³⁰ „Der Grund all dieser kreisförmigen Diagramme liegt darin, dass es extrem schwierig ist, den *tawhid* verständlich zu machen und das *Sein* zu erklären. Viele Philosophen sind in ihrem Bestreben, den *tawhid* (den einenden Akt) und das Sein zu verstehen, fehlgegangen; und in der Folge haben sie viele andere fehlgeleitet, die ihnen gefolgt sind.“ Es obliegt dem Gnostiker „zu integrieren *und* zu differenzieren“. Wird das eine vom anderen getrennt, so führen beide Tätigkeiten zur Katastrophe. „Es ist also an euch, die beiden zu vereinen, denn nur derjenige, der sie vereint, ist ein echter Einheitstiftender (ein Theomonist) (*mowahhid haqiqi*, der den *tawhid* in richtiger Weise praktiziert), und dies wird Integration der Integration (*jam' al-jam'*) genannt. Zu differenzieren (*tafriqa*, trennen) meint, die Kreaturen zu schauen ohne zugleich das göttliche Sein zu schauen. (Bloßes) Integrieren meint, das göttliche Sein (das Einzige) zu schauen, ohne zugleich die Kreaturen (das Viele) zu schauen ... Einer solchen Person bleibt die Schau des göttlichen Seins in seinen Erscheinungsformen (Schau des einen Gottes in den vielen Göttern) – Formen, in denen es sich einerseits zeigt, obgleich sie andererseits von ihm verschieden sind – versagt. Es ist daher wichtig, die gleichzeitige Schau des göttlichen Seins *mit* jener der Kreaturen zu besitzen bzw. die gleichzeitige Schau der Kreaturen *mit* der des göttlichen Seins. Kurz gesagt ist es entscheidend, das *Viele in der Einheit* dieser Vielheit (und die *Einheit in der Vielheit* dieser Einheit) zu sehen – die integrale Schau, die der Integration

²⁶ Siehe unseren Aufsatz, „Comment concevoir la philosophie comparée?“, in: *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris 1977, 21-51, bes. 39 ff.

²⁷ Wie oben gesagt, trifft dies auf die Diagramme 14 bis 16 zu.

³⁰ *Le Texte des Textes*, 32 ff.

der Integration entspricht“, welche vermittels der Differenzierung realisiert wird, die auf die erste Integration folgt.



Diagramm 18

1) *Diagramm der Spiegel* (Nr. 18)²⁸

Im Zentrum ist der eine Gott. Die vielen Flammen in den verschiedenen, ringsum befindlichen Spiegeln sind lauter Theophanien dieses einen Gottes: eins in sich selbst, vervielfältigt in seinen Theophanien, ohne dass die Wahrheit der Einheit jene der Vielheit aufheben würde, noch auch umgekehrt (vgl. bei Proklos den einen Gott und die vielen Götter). „Die Schau der Einheit in der Vielheit, erklärt Haydar Amoli, und der Vielheit in der Einheit wird nur im Bild eines einzigen Spiegels, in dem (*sic: fi-ha*) es eine einzige Kerze gibt, die in der Mitte platziert ist, wahrhaft verstanden.

²⁸ Wir finden hier eine Reproduktion dieses Diagramms. Vgl. *Le Texte des Textes*, § 838. Die Nummerierung dieser Diagramme entspricht unserer Edition von Haydar Amolis *Le Texte des Textes*.

Ringsherum stehen viele Spiegel, sodass in jedem Spiegel gemäß der Positionierung des einen Spiegels eine Kerze erscheint. Solcherart ist nun das wechselseitige Verhältnis zwischen dem *Sein (wojud)* und dem bestimmten *Seienden (mawjud)*, bzw. des eins-stiftenden Einen und den von ihm monadisierten Einheiten. Die Mehrzahl der Menschen bleibt ratlos vor dem Sein, seiner wesenhaften Einheit und seiner Vielheit hinsichtlich seiner Namen und Manifestationsformen (*mazahir*, seine Hypostasen). Die mystischen Theosophen begegnen der Frage durch die Schau des Einen in der Vielheit selbst und der Vielheit in der Einheit selbst. Denn jeder, der den einzigen, im Zentrum platzierten Spiegel, sowie die vielen, rundherum platzierten Spiegel betrachtet, sieht in jedem dieser Spiegel ein und dieselbe Kerze, jedoch dergestalt, dass diese einzige Kerze jedes Mal eine andere ist. Er wird nicht geblendet sein von dem Umstand, dass die Kerze im Zentrum eine einzige, jedoch in ihren Epiphanien (den Spiegeln) vervielfacht ist.“

Rekapitulieren wir: Jener, der ausschließlich differenziert, sieht zwar die Spiegel, nicht jedoch die einzige Kerze im Zentrum. So verhält es sich bei den meisten Menschen. Jener, der ausschließlich integriert, macht nichts anderes als alle Spiegel zu zerbrechen. Er sieht nur die einzige Kerze im Zentrum. Dies ist der Fall des exoterischen Monotheismus. Die Integration der Integration bedeutet, *alle* unterschiedlichen Spiegel und die Kerze im Zentrum zugleich zu sehen. Hier sind wir beim esoterischen Monotheismus, dem Theomonismus.

2) Diagramme der göttlichen Namen

A) Diagramm der Namen der Gnade und der Strenge

Diese Differenzierung zwischen den göttlichen Namen stellt eine fundamentale Dichotomie dar, die man gleichermaßen in den *Sephirot* der jüdischen Kabbala wiederfindet. Wir müssen uns hier leider sehr kurz fassen.²⁹ „Wenn der absolute Akteur einem der Rezeptakel seiner Namen, die als ewige Diesheiten (*a'yan thabita*) bezeichnet werden, das Sein verleihen will, so impliziert dies, dass er seit jeher dessen Quiddität, die wesenhafte

²⁹ *Le Texte des Textes*, § 835, p. 382.

Wirklichkeit, die Eigenheiten und Akzidentien, in denen seine Existenz bestehen wird, kennt ... (N. B. Diese Diesheiten bzw. Essenzen sind ungeschaffen und stets das, was sie in der göttlichen Erkenntnis sind). Also verleiht er (der absolute Akteur) ihnen die Existenz entsprechend der Erkenntnis, die er von ihnen besitzt und aufgrund einer Gerechtigkeit, die einem jeden das widerfahren lässt, was ihm gebührt (...). Zayd kann nicht gegen ihn einwenden: Warum hast du mich in dieser oder jener Weise geschaffen? Dieser Einwand würde sich selber umstoßen, weil das, was von Zayd manifestiert ist, in nichts anderem bestehen kann, als was schon immer zu seiner Essenz gehört hat und was in dieser oder jener Weise manifestiert zu sein beansprucht (...). Wenn ebenso der Schriftsteller irgendeinem Buchstaben Sein verleiht, sei dies mündlich oder schriftlich, so kann dieser Buchstabe nicht gegen den Schriftsteller einwenden: Warum hast du mich in dieser oder jener Weise existierend gemacht? Der Schriftsteller würde hier antworten: Deine ewige Individualität, deine Quiddität, ist es, die dies fordert. Mir ist es nur gestattet, dem Sein zu verleihen, was du bist (und nicht dem, was du nicht bist).“ Kurz gesagt wird der Akt des Existierens als Antwort auf jene stumme Frage (*lisan alhal*) hin verliehen, die der Zustand der Diesheit, in die ein bestimmter göttlicher Name eingesetzt wird, selber stellt.³⁰ Nun gibt es die Namen der Gnade (*asma' jamaliya*) und die Namen der Strenge (*asma' jalaliya*). Das ganze Geheimnis der Prädestination (*sirr al-qadar*) beruht also dem Geheimnis der Theophanie der göttlichen Namen selbst. Im *Diagramm 17* trennt der vertikale Durchmesser die Seligen von den Verdammten. Jeder Halbkreis trägt zwölf göttliche Namen: einerseits zwölf Namen der Gnade bzw. Milde, welche die „Herren der Nähe und Wiedervereinigung“ darstellen; andererseits zwölf Namen der Strenge, welche die „Herren der Distanznahme und Zurückweisung“ darstellen. Auf der einen Seite Adam, die Propheten und Männer Gottes bis hin zu den nützlichen Tieren und Pflanzen. Auf der anderen Seite Iblis-Satan, die Pharaonen und Nimrods bis hin zu den schädlichen Tieren und Pflanzen.³¹

³⁰ *Ibid.*, § 836.

³¹ Die Details der Liste in Diagramm 17 (hier nicht abgedruckt): Im Halbkreis, der von den Theophanien der Namen der Gnade (*jamal*) konstituiert wird, finden wir: 1) Adam, Vater der Menschheit. 2) Propheten und Männer Gottes. 3) Die *Awliya* und die Imame. 4) Die echten Weisen unter den Männern Gottes. 5) Alle Gläubigen. 6) Die Gnostiker Gottes. 7) Die Pole und *Abdal*. 8) Die Engel der Barmherzigkeit. 9) Menschen von guter

Man gewinnt den Eindruck, hier ein dualistisch-zoroastrisches Schema vor sich zu haben. Tatsächlich handelt es sich allerdings um das Schema einer zweifachen Kategorie göttlicher Namen. Die ewigen Diesheiten, in denen die Namen sich manifestieren, sind, was sie sind, und bilden die Theophanie. Es scheint, dass hier eine Metaphysik der unwandelbaren Essenzen postuliert werde und eine Umwandlung der Essenzen (*inqilab al-haqa'iq*) unvorstellbar sei. Doch wird Molla Sadra Shirazi (1640) genau diese Umwandlung zu begründen versuchen, indem er dem Akt des Existierens, dessen Intensivierungen und Minderungen die Essenzen selber bestimmen und zu verändern vermögen, eine Priorität zuspricht.

B) *Diagramm der Namen der Essenz, der Attribute und der Tätigkeiten* ³⁵

„Die göttlichen Namen sind die göttliche Essenz selbst und die göttlichen Attribute sind sein Akt des Seins selbst ...Aus diesem Grund schaut der mystische Theosoph keinen göttlichen Namen, ohne zugleich das von diesem Namen Genannte zu schauen“, d. h. die Essenz, die er bezüglich eines Attributes benennt, während dieses Attribut selbst auf eine Theophanie, eine bestimmte göttliche Tätigkeit, bezogen ist. Die Theosophie schließt all das aus, was in der Philosophie als Nominalismus bezeichnet wird. Es geht um ein Verhältnis zwischen dem Sein als aktivem Namen (*wojud*) und dem Seienden als passivem Namen (*mawjud*), ist dies doch das Rezeptakel, das *patiens*, des eins-stiftenden *Seins*, welches es als ein Seiendes konstituiert – was auf das Verhältnis der einen Kerze zu den vielen Kerzen im Diagramm der Spiegel verweist (s. oben Diagramm Nr. 18). Im Zentrum des hier beschriebenen, kreisförmigen Diagramms befindet sich die henadische Essenz (*dhat ahadiya*). Die Peripherie ist aus drei großen

Natur. 10) Nützliche Tiere. 11) Nützliche Pflanzen. 12) Nützliche Mineralien. Im Halbkreis, der von den Namen der Strenge (*jalal*) gestaltet wird, finden wir: 1) Iblis, Vater der Geister. 2) Pharaonen und Nimrods. 3) Die Ungläubigen und *moshrikun*. 4) Die falschen Weisen. 5) Die Verneiner. 6) Die Massen und Gemeinen. 7) Magier. 8) Engel der Bestrafung. 9) Menschen von böser Natur. 10) Schädliche Tiere. 11) Schädliche Pflanzen. 12) Schädliche Mineralien. Diese Theophanien der Namen der Strenge stellen ein großes Problem dar. Der Schöpfer kann einer Essenz keine andere Existenz verleihen als

diejenige, die diese Essenz fordert. Er besitzt von ihr eine ewige Erkenntnis, doch ist eine Veränderung der göttlichen Erkenntnisgegenstände unmöglich. Der (ihnen Existenz verleihende) Schöpfungsakt schafft nicht die Essenzen und ihre Vermögen, so wie diese von aller Ewigkeit her sind (vgl. § 836-837). Daher kommt es, dass die Theophanien der Namen der Strenge einen dämonischen Aspekt annehmen. Eine komparative Studie könnte diesbezüglich anknüpfen an die Kabbala von Isaac Luria, besonders ans Thema des „Zerbrechens der Vase“. In beiden Fällen gibt es eine Art *katharsis* (einen Reinigungsprozess des göttlichen Seins). Wir können an dieser Stelle allerdings nicht näher darauf eingehen.

³⁵ *Le Texte des Textes*, § 841 u. 845, p. 385 ff. Diagramm 19 ist hier nicht abgedruckt, findet sich aber in unserer Edition von Haydar Amolis Text.

konzentrischen Kreisen gebildet: a) der innerste Kreis ist der der Namen der Essenz (*al-Lah, al-Rabb* etc.), insgesamt 36 Namen; b) der mittlere Kreis ist der der Attribute (*sifat*), auf den 24 kleine Kreise, welche die 24 Namen der Attribute tragen, eingezeichnet sind; c) was den größten Kreis betrifft, so handelt es sich bei ihm um den der Namen der Aktivität bzw. Tätigkeit (*af'al*). Auf ihn sind 33 kleine Kreise eingezeichnet, die 33 Namen tragen. Das Diagramm wird vervollständigt durch das folgende.

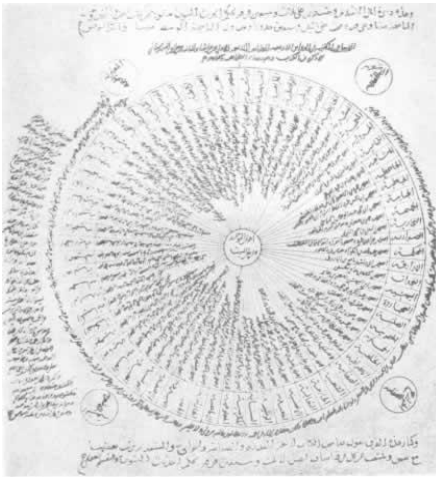
C) Diagramm der die Zahlen und Buchstaben betreffenden göttlichen Namen ³²

Dieses Diagramm regt zur Kontemplation des göttlichen Seins in den Zahlen und Buchstaben an, deren numerischer Wert die Grundlage der Wissenschaft von den Buchstaben (*'ilm al-horuf*) ist, die gewissermaßen eine philosophische Algebra darstellt. „Die Kopräsenz (*ma'iyā*) des göttlichen Seins mit der Welt ist nichts anderes als die Kopräsenz der Eins mit den Zahlen bzw. die Kopräsenz des *alif* mit den Buchstaben, oder die der Manifestation der Tinte mit der Form dieser Buchstaben.“ Im Zentrum unseres Diagramms steht der *tawhid*, das einigende Wesen des Einen im Verhältnis zu den Formen der Zahlen und der Buchstaben, die am Einen teilhaben. Dann folgen, wie im vorigen Diagramm, drei große konzentrische Zirkel: a) der innerste Kreis trägt auf seinen Radien die Namen einer doppelten Serie von kosmogonischen Entitäten eingeschrieben ($28 + 28 = 56$); b) und c) ein doppelter peripherischer Kreis trägt 28 eingezeichnete kleine Kreise, die den 28 kosmogonischen Entitäten entsprechen. Jeder kleine Kreis wird mittels einer durch seinen Mittelpunkt verlaufenden Linie in zwei Hälften geteilt. In

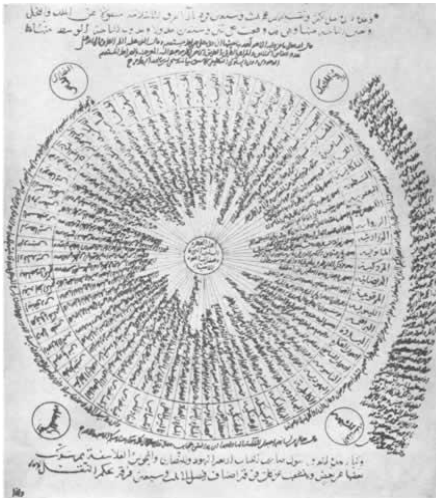
³² *Ibid.*, § 841 u. 846. Diagramm 20 ist hier nicht abgedruckt; s. unsere Edition des Textes.

der unteren Hälfte befindet sich je einer der 28 Buchstaben des arabischen Alphabets, in der oberen Hälfte der numerische Wert dieses Buchstabens. Die Methode des theosophischen Gebets setzt hier also die philosophische Algebra ins Werk. Auch in diesem Falle hat die Meditation des Diagramms sich nach dem Diagramm der Spiegel zu richten.

3) *Diagramme der Religionen* (Nr. 21 u. 22)



شاذرة رقم ٢١ تابع فقرة رقم ٨٦٧ [٢٢]



شاذرة رقم ٢٢ تابع فقرة رقم ٨٦٨ [٢٢]

Das Ziel dieser Diagramme besteht darin, uns vermittels einer imaginativen Struktur das Gebäude der Geschichte der Religionen in ihrer Gesamtheit „sehen zu lassen“, anders ausgedrückt: die Integration der Integration zu leisten. Eines ist jedoch bedauerlich: Das Material, das Haydar Amoli zur Verfügung stand, ist in seiner Gänze Sharastanis (gest. 1153) Enzyklopädie der Geschichte der Religionen (*Kitab al-Milal*) entnommen, eines aufrichtigen Historikers, dem wir zwar die Kenntnis vieler Quellen verdanken, ohne dass diesen Quellen jedoch zum damaligen Zeitpunkt bereits jene entsprechende Auswertung zuteil geworden wäre, die das von Haydar Amoli verfolgte Projekt eigentlich voraussetzen würde. Zunächst sei daran erinnert, dass in diesen Diagrammen die im Zentrum befindliche Einheit nicht eine Einheit ist, die anderen hinzugefügt wäre. Wie in den vorhergehenden Diagrammen ist sie die *Eins-stiftende*, die Erzeugerin aller bestimmten Einheiten ringsum als individueller Einheiten. Das Zentrum ist keine arithmetische Einheit neben anderen. Es ist die *Kopräsenz* des Einen mit allen Einheiten und eben diese Situation erlaubt eine Homologie zwischen der Struktur, die das Verhältnis der innerislamischen Schulen und Sekten zueinander darstellt, und jener Struktur, die das Nämliche mit Blick auf die Gesamtheit der anderen Religionen darstellt.

Dies war eine sehr mutige Absicht; nur ein Esoteriker, ein Theomonist, konnte sie ersinnen. Haydar Amoli war sich dessen völlig bewusst. Über die zwei kreis- bzw. rosettenförmigen Diagramme (Nr. 21 u. 22) sprechend, welche die Zweige der islamischen Religion mit jenen der Gesamtheit der Religionen (d. h. der *res religiosa* der Menschheit) in Entsprechung bringen, schreibt er folgendes: „Mein Ziel ist, ihre Wahrnehmung im imaginativen Vermögen zu erleichtern ... In der Konzipierung dieser beiden Diagramme – insbesondere, was ihre Anordnung (die Struktur, die es erlaubt, sie in Übereinstimmung zu bringen) betrifft – hatte ich keinerlei Vorläufer.“ In jedem Diagramm finden wir 72 „Felder“. „In dieser Zahl, so Haydar Amoli, liegen für uns esoterische Geheimnisse, subtile Realitäten, geheime Prägungen (Eindrücke) beschlossen.“³³

³³ *Ibid.*, § 866 u. 867. Zur Bedeutung und Verwendung des Wortes „Prägungen“ vgl. Suhrawardis *Épître des haute-tours* (in unserer Sammlung *L'Archange empourpré, recueil de quinze traités et récits mystiques*, Paris 1976). Lebendig ist bei unseren traditionellen Philosophen das Bewusstsein, für einen wesentlichen Aspekt keinen Vorläufer zu haben.

Ausgangspunkt bildet folglich das von Sharastani in seiner Enzyklopädie der Geschichte der Religionen bereitgestellte Material, auf das sich im Laufe der Jahrhunderte quasi jeder bezogen hat, da es Zeugnis von Dingen gibt, die seither verschwunden sind. Amoli beginnt, indem er diejenigen Seiten ins Gedächtnis ruft, in denen Sharastani die verschiedenen Arten und Weisen, die Religionen zu klassifizieren, erwähnt.³⁴ Die einen klassifizieren sie gemäß der sieben Klimata der traditionellen Geographie; andere teilen sie ein nach den Gegenden der Welt (Nord, Süd, Ost, West); wieder andere nach den Reichen (Perser, Araber, Byzantiner, Inder); noch andere schließlich gemäß den Ansichten und Lehren (der jeweiligen Völker). Aus dieser komplexen Vielfalt ziehen wir hier nur jene Anmerkung in Betracht, die den vier Gemeinschaften des Buches (*Ahl al-Kitab*) vorbehalten ist, und zwar aufgrund der arithmosophischen Bedeutung der Zahl ihrer Zweige.³⁵ Uns wird berichtet, dass die Mazdäer 70 Zweige umfassen, die Juden 71, die Christen 72 und die Muslime 73 - eine Zahl mit offensichtlich arithmosophischer Bedeutung. Leider werden uns die Gründe für die arithmetische Reihe von 70 bis 73 nicht erklärt. Indessen ist die Wichtigkeit der Zahlen 70 und 72 in der gnostischen Tradition sowie in der jüdischen Apokalyptik hinlänglich bekannt.

Diese Arithmosophie erinnert zumal an eine berühmte Überlieferung, nach welcher der Prophet sich in folgenden Worten äußert: ³⁶ „Meine Gemeinschaft wird sich in 73 Zweige teilen; ein einziger wird gerettet werden, die anderen der Verdammnis anheimfallen.“ Hier kommen sogleich zwei Fragen auf: Erstens, warum die Zahl 73? Haydar Amoli bemerkt in weitschweifigen Untersuchungen, dass alle Arten arithmosophischer Ableitung, seien diese der Anthropologie, der Kosmologie, der Astronomie oder Hierohistorie entlehnt, allesamt zur Zahl 72, und nicht zur 73, führten. Wir können auf die Details seiner Argumentation an dieser Stelle leider nicht näher eingehen.⁴¹ Zweitens, welches ist dieser Zweig oder diese Sekte, die

Haydar Amoli behauptet es hier (§ 866), wie auch Suhrawardis es seinerseits behauptet, namentlich in einem Kapitel seines *Verbe du soufisme*. Diese Meister „überliefern“ kaum je etwas, ohne dabei zugleich etwas Neues zu erschaffen.

³⁴ *Ibid.*, § 853, p. 391.

³⁵ *Ibid.*, § 854.

³⁶ *Ibid.*, § 869-874.

⁴¹ *Ibid.*, § 855.

als einzige gerettet (*najiya*) sein wird? Die Antwort ergibt sich aus dem Zusammenhang dieser beiden Fragen wie von selbst.

Der Geniestreich besteht hier nämlich darin, dass die einzige rettende und gerettete Sekte nicht die im arithmetischen Sinne 73. Sekte ist, sondern dass sie die 73. genannt wird, weil sie nicht Teil der arithmetischen Einheit der 72 ist. Sie ist ontologisch – wie das Zentrum – das Eins-stiftende dieser 72, also etwas völlig anderes als eine dieser 72 bloß hinzugefügten arithmetischen Einheit. Es genügt, die beiden Diagramme genau anzuschauen. Beide haben 72 Felder. Wäre die rettende Sekte schlicht bzw. arithmetisch eine 73. Sekte, so würde sie ein 73. Feld neben den anderen einnehmen. Doch so verhält es sich nicht; sie ist im Zentrum, oder besser, sie bildet das Zentrum. Beziehen wir uns also nochmals auf das Beispiel des Spiegels der Spiegel. Die gerettete bzw. heilbringende Sekte verhält sich bezüglich der 72 genau so, wie das Sein sich zum Seienden verhält bzw. das eins-verleihende Eine zu den Einheiten, die es zu solchen Einheiten monadisiert (sein einendes Wesen wird durch $1 \times 1 \times 1 \dots$ dargestellt). Die

73. Sekte – jene, die allein rettet – ist nicht $72 + 1$, sondern das Zentrum der 72. Der Grund der 72 ist nur verständlich im Bezug auf dieses Zentrum, so wie die Vielen nur verständlich sind, wenn sie auf das Eins-Sein zurückgeführt werden. Denn die Vielheit der Religionen ist das Geheimnis der Vielheit der Theophanien selbst. Ebenso wie das Diagramm mit der einen Kerze, die in den verschiedenen Spiegeln zu vielen Kerzen vervielfältigt wird, so impliziert und fundiert auch dieses Diagramm – ganz getreu dem Theomonismus Ibn Arabis – die Vielzahl der Theophanien. Es ist der ontologische *tawhid*, das einende Wesen des Einen, das als Garant des Theomonismus³⁷ sowie der Bedeutung von Ausdrücken wie „Herr der Herren, Gott der Götter“ fungiert.

Folgendermaßen lautet das Glaubensbekenntnis des Theosophen Haydar Amoli: „Der Gerettete (*naji*), so sagt er, ist der Zeuge der Integralität des Seins (*esse*) als des einzigen Akt-Seins ... Wem die 72 ein Schleier sind, dem wird das Wahre (*Haqq*) verborgen bleiben. Der Gerettete ist der Einsstiftende (*mowahhid*), der vollkommene Gnostiker (*'arif kamil*), dem nichts verschleiert ist. Diejenigen, die von den Schleiern befreit sind, bezeichnet man als die

³⁷ *Ibid.*, § 875.

Familie des *tawhid* (*ahl al-tawhid*), die Angehörigen des Hauses des Propheten (*ahl al-bayt*).“³⁸ Im streng schiitischen Sinne sind letztere die heiligen Imame; im gnostischen Sinne sind es alle, die mit ihnen den Tempel (*bayt*) des *tawhid* bilden.

Gewiss gab es viele Proteste bezüglich der namentlichen Identifikation dieses pseudo-dreiundsiebzigsten Zweiges.³⁹ Für Haydar Amoli jedoch, wie übrigens für alle schiitischen Theosophen, besteht hier überhaupt kein Zweifel. Die gerettete Gruppe ist das Pleroma der Propheten und der makellosen Imame (die sieben großen Propheten, Manifestationen des *Verus Propheta*, ein jeder von ihnen in esoterischer Begleitung durch zwölf Imame);⁴⁰ und mit ihnen alle Gläubigen, die im gleichen Tempel versammelt sind, dem gleichen Haus bzw. der gleichen Familie (*ahl al-bayt*). „Denn bei den makellosen Imamen des Hauses des Propheten gibt es folgende Überlieferung: Das Bild meines Hauses (meiner Familie, meines Tempels, *mithl bayti*) ist ähnlich der Arche Noah. Wer auch immer an Bord geht, ist gerettet. Wer zurückbleibt, wird untergehen.“⁴¹

Die Arche Noah ist nicht bloß eine 73. Arche gemäß arithmetischer Ordnung. Sie ist das einzige Zentrum. Die 72 hören auf, Schleier zu sein, wenn man – ausgehend von dem einen oder anderen Feld – ans Zentrum gelangt ist. Nicht geht es darum, von einem Feld ins andere überzugehen, d. h. zu „konvertieren“, sondern das Zentrum zu erreichen, da nur es allein seine Wahrheit an die Gesamtheit bzw. an jedes der 72 Felder verleiht. In der Wahrheit zu sein heißt, das Zentrum erreicht zu haben (die *Kopräsenz* des Zentrums, von der weiter oben die Rede war). Dies meint, einen Platz in der Arche Noah eingenommen zu haben. Man kann von jedem der 72 Felder aus an Bord gehen, sind diese doch genau hierauf ausgelegt. Würde man nun den Philosophen fragen, wie dieser Schritt zu vollziehen sei, so würden wir sagen, dies sei im Rückgriff auf den Dialog zwischen Sokrates und Zenon im *Parmenides* möglich: die Integration der Vielen ins Eine, die vor Unordnung und Chaos bewahrt; Ausstrahlung des Einen in die

³⁸ *Ibid.*, § 873 u. 874.

³⁹ *Ibid.*, § 856-859.

⁴⁰ *Ibid.*, § 861.

⁴¹ *Ibid.*, § 860 u. 861.

⁴⁷ *Ibid.*, § 864.

Einheiten.

Vergleichen wir die Sachlagen. *Diagramm 21*⁴⁷ trägt im Zentrum die *Ahl altawhid* und die *Ahl al-bayt*. Wir erkennen nun dessen Bedeutung. Außen herum befinden sich die 72 Sekten oder Schulen des Islam. Sie führen zum Zentrum zurück (zur *Kopräsenz* des Zentrums), wo sie aufhören, Schleier zu sein. Was *Diagramm 22*⁴⁸ anbelangt, das diejenigen betrifft, die als „Menschen der Sehnsucht“⁴⁹ bezeichnet werden, d. h. diejenigen, die zu nicht-islamischen Religionen gehören, so findet man dort Yeshuaniten⁵⁰, Karäer, Samaritaner, Melkiten, Jakobiten, Nestorianer, Zoroastrier, Manichäer, Mazdakiten, Daysaniten (Schüler des Gnostikers Bardesanes), Brahmanen, die alten Araber sowie alle griechischen Weisen von Thales von Milet bis hin zu Plotin, Porphyrios und Proklos.⁵¹ Offensichtlich ist in dieser Passage das gesamte Material von Sharastani entlehnt, weshalb Haydar Amoli in einige Achtlosigkeiten verfällt. Die gravierendste ist die folgende: Im *Diagramm 22* sind, homolog zu den *Ahl al-bayt* von *Diagramm 21*, die „Männer Gottes mit von Grund auf reiner Natur, die der Ruf der Propheten niemals erreicht hat“, ins Zentrum gestellt. Warum aber befinden sich unter ihnen jüdische und christliche Gruppen? Dies stimmt kaum mit der schiitischen Prophetologie Haydar Amolis überein: Juden und Christen sind das vierte bzw. fünfte Moment im Zyklus der Prophetie, deren Siegel Mohammad ist.

Nach Äußerung dieses Vorbehaltes würde ich vorschlagen, dass das Hauptaugenmerk in Haydar Amolis hier verfolgter Intention anderswo liegt:

⁴⁸ *Ibid.*, § 865. Die Diagramme 21 und 22 sind hier abgedruckt.

⁴⁹ *Ahl al-ahwa'*: Ich glaube nicht, dass man den Begriff hier mit dem einfachen Äquivalent „Menschen, die ihren Leidenschaften folgen“ übersetzen kann, was auch die griechischen Weisen und die Christen mit einbegreifen würde. Auch ist der Terminus *hawa* (Pl. *ahwa'*) mehrdeutig. Er kann verwendet werden, um eine schlechte Leidenschaft, jedoch auch, um die von Mystikern erfahrene brennende Leidenschaft zu bezeichnen. Deshalb haben wir es hier mit „Menschen der Sehnsucht“ übersetzt (in Anklang an L.-C. de Saint-Martin).

⁵⁰ Von Yishu = 'Isa = Jesus. Wer ist damit gemeint? Shahrastani beschreibt die '*Isawiya* als Schüler des Abu Isa ibn Ya'qub Isphahani, dem jüdisch-christlichen messianischen Propheten während des Abbasiden-Kalifats von al-Mansur (754-775); *Kitab al-Milal*, lithogr. Tehran 1288, 104.

⁵¹ Die griechischen Weisen sind in folgender Reihenfolge angeführt (§ 865): Thales, Anaxagoras, Anaximenes, Empedokles, Pythagoras, der göttliche Platon, Sokrates der Asket, Plutarch, Xenophanes, Zenon der Große, Demokrit, Heraklit der Weise, Epikur, Hippokrates, Ptolemäus, Euklid, Chrysipp, Aristoteles, Themistios, Theophrast, König Alexander, Diogenes, Porphyrios, Plotin (*as-shaykh al-yunani*, der griechische Shaykh), Proklos, Alexander von Aphrodisias.

1) Es liegt auf der in den *Diagrammen* 21 und 22 eingeführten Korrespondenz zwischen der mohammedanischen Totalität, die um die Familie bzw. den Tempel der makellosen Imame (*Ahl al-bayt*) herum gruppiert ist und der Gesamtheit der Religionen, die um jene Menschen herum gruppiert ist, deren ursprünglich von Grund auf reine Natur bewahrt wurde (*fitra salima*). Die *fitra salima* ist die menschliche Natur, das *Imago Dei*, so wie es „aus den Händen des Schöpfers hervorgegangen“ ist, ohne jemals zerstört worden zu sein – was nach einem Vergleich mit der Konzeption des Schicksals des *Imago Dei*, wie es in den verschiedenen theologischen Schulen des Christentums aufgefasst wurde, ruft, und was in jedem Falle die Vorstellungen von einer natürlichen Religion und eines natürlichen Rechtes, die von der Flut des Historizismus und der dialektischen Soziologie im Westen schon längst hinweggeschwemmt wurden, impliziert. Diese Vorstellungen sind nämlich erforderlich, soll eine mögliche Homologie bestehen zwischen denjenigen, die den Ruf der Propheten vernommen haben (also denen des Zyklus des *Verus Propheta*) und jenen, die – ohne dass dieser Ruf sie erreicht hätte – demgegenüber Zeugnis geben von einem Ruf der von Grund auf reinen Natur des Menschen, und zwar in dem Sinne, dass der Mensch bereits im Zentrum der Schöpfung Prophet Gottes steht.

2) Das Interesse Haydar Amolis liegt ferner in der Anordnung der 72 um das Zentrum herum gruppierten Felder (es sei daran erinnert, dass der Rundbau des Gralstempels auf Montsalvasch im *Jüngeren Titurel* sich aus 72 Kapellen zusammensetzt, die um das Zentrum, das Gralsheiligtum, herum angeordnet sind)⁴², die genau der Anordnung des Spiegel-Diagramms (s. oben *Diagramm* 18) entspricht. Der Kontemplierende „sieht in jedem Spiegel eine andere Kerze“ und eine einzige Kerze im Zentrum. Alle rundherum befindlichen Spiegel sind Epiphanien der einen Kerze: Das Eine ist immer

⁴² Vgl. das Kapitel „Le Temple et les Templiers du Graal“ in unserer Studie „L'Imago Temple face aux normes profanes“, in: *Temple et Contemplation*, Paris 1981.

Eins, kopräsent in den Vielen ($1 \times 1 \times 1 \dots$), das *Sein* immer eins in den vielen Seienden. So ist demzufolge auch die Lage der einzigen heilbringenden Sekte, wie Haydar Amoli eher unauffällig suggeriert. Das Zentrum ist der Punkt des Anfangs und des Zurückgangs der Radien. Es geht nicht darum, von einem Feld ins andere überzugehen, gleichsam zu „konvertieren“, sondern das Zentrum von irgendeinem der Felder aus zu erreichen; „im-Zentrum-sein“ heißt nämlich, die Wahrheit aller Felder zu verstehen, ihre „Arche des Heils“ zu sein. Eine einzige Gruppe kann diese Arche sein: das Zentrum. Ein Ausspruch des Propheten verkündet: „Die Wege zu Gott sind so zahlreich wie die Atemzüge der Kreaturen.“ Sayyed Haydar erklärt dies wie folgt: Es handelt sich nicht um den von den gesetzlichen Pflichten vorgegebenen Weg, sondern um den einem jeden Sein – und nach Maßgabe der seinem Sein eignenden inneren Norm – eigentümlichen Weg, ist dies doch „der ontologisch rechte Weg“ (*al-sirat almostaqim al wojudi*).⁴³

Ich denke, dass wir – wenn auch recht schnell – dem Gang jener Frage, die das Verhältnis des einen Gottes und der vielen Götter, die gleichzeitige Wahrheit des Einen und Vielen, das vom Einen bedingte Viele, aufwirft, nachgegangen sind. Bemerkenswerterweise hat uns der *tawhid*, das unitarische Glaubensbekenntnis, die erhabene spekulative Theosophie des Islam auf den Weg der Probleme des platonischen *Parmenides* geführt, und wir reichten – um den unglaublichen dialektischen Schwierigkeiten zu entinnen – gleichermaßen Haydar Amoli, dem tiefeschürfendsten schiitischen Kommentator Ibn Arabis, und Proklos, dem profundesten Kommentator Platons, unsere Hand. Hierüber, so fürchte ich, war man sich bislang nicht voll im Klaren.

Nunmehr steht uns allerdings nichts mehr im Wege, um die Bedeutung der göttlichen Hierarchien wiederzugewinnen, deren Vermittlerfunktion der offiziellen Wissenschaft unserer Tage wohl mit am befremdlichsten vorkommen mag.

⁴³ *Le Texte des Textes*, § 868.

Henry Corbin