

Richtlinien für Spektrum Iran

Einreichung der Beiträge

Beiträge für Spektrum Iran müssen in Word-Dateiformat eingereicht werden, möglichst zusätzlich auch als PDF. Formatierungen sollten auf das notwendige Minimum begrenzt sein. Texte mit nichtlateinischen Schriften bzw. mit diakritischen Sonderzeichen müssen dem Unicode-Standard entsprechen.

Der Textumfang darf bei Fachaufsätzen einschl. Literaturverzeichnis und ‚abstract‘ 6000 Wörter und bei Repliken sowie Besprechungen 2000 Wörter (jeweils einschließlich der Fußnoten!) nicht überschreiten. Besprechungen betreffen immer nur einen Titel bzw. ein Werk. Aufsätzen ist immer ein englisches und ein persisches ‚abstract‘ sowie Stichwörter voranzustellen.

Umschrift

Die Umschrift der persisch-arabischen Schrift erfolgt gemäß den Regeln der DMG (auf der nächsten Seite).

Formatierung

Die Titel der Bücher sollten *kursiv* sein. Hervorhebungen sollten *kursiv* erfolgen, aber nach Möglichkeit vermieden werden.

Literaturangaben

Bibliographische Angaben zu zitierter Literatur erfolgen gemäß den folgenden Beispielen:

-- Monographie:

Hermann, G. *Persische Urkunden der Mongolenzeit: Text und Bildteil*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2004.

-- Aufsatz in Sammelwerk:

Röhrborn, K. „Zum manichäischen Einfluß im alttürkischen Buddhismus“, In: Emmerick, R. E. u. a. (Hrsg.), *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*. Berlin: 2000 (Berichte und Abhandlungen, hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Sonderband 4), S. 494-499.

-- Zeitschriftenaufsatz:

Gaube, H. „Die Traditionelle Wasserversorgung von Kashan“, *Spektrum Iran* Nr. 1, 2018, S. 1-17.

Das arabisch-persische Alphabet (Unicode): Transkription nach DMG

		Arabisch	Persisch
آ		Hamzaträger (‘), ā	Vokal-, Hamzaträger, ā
ب		B	B
پ	(nur pers.)	-	P
ت		T	T
ث		<u>T</u>	<u>S</u>
ج		<u>G</u>	<u>G</u>
چ	(nur pers.)	-	Č
ح		ḥ	ḥ
خ		ḫ	ḫ
د		D	D
ذ		<u>D</u>	<u>Z</u>
ر		R	R
ز		Z	Z
ژ	(nur pers.)	-	Ž
س		S	S
ش		Š	Š
ص		ṣ	ṣ
ض		ḍ	Ž
ط		ṭ	ṭ
ظ		ẓ	ẓ
ع		-‘-	-‘-
غ		<u>G</u>	<u>G</u>
ف		F	F
ق		q	Q
ک		k	K
گ	(nur pers.)	-	G
ل		l	L
م		m	M
ن		n	N
ه		h	H
و		w, ū	w, ū
ی		y, ī	y, ī
َ (Fatha)		A	A
ِ (Kasra)		I	e oder i
ُ (Damma)		U	o oder u
ء (Hamza)		-’-	-’-
ـَـ (Waşla)		-‘- oder -’-	-‘- oder -’-
ة / ه	Arab./pers. Endung	A	e oder a

Wiederholungen werden in der Form „Autor Jahreszahl“ (z. B. Gaube 2018) wiedergegeben, bei mehreren Titeln eines Autors in einem Jahr sollte die Form 2018 a, 2018 b usw. gewählt werden.

Bei längeren Artikeln wird die Erstellung eines Literaturverzeichnisses empfohlen, auf das entsprechend Bezug genommen wird. Das Literaturverzeichnis muss alphabetisch nach den Familiennamen der Verfasser geordnet werden.

Stand: Juni 2018 (die aktuelle Version der Spektrum Iran-Richtlinien und weitere Informationen sind im Internet unter <http://www.spektrum-iran.de> zu finden.)

Das Paradoxon des Monotheismus

Henry Corbin

Aus dem Französischen übersetzt von Felix Herkert

Vorbemerkung des Übersetzers

Henry Corbin (1903-1978), dem wohl bedeutendsten Pionier in der Erforschung der spirituellen Überlieferung Persiens im 20. Jahrhundert, ist im deutschen Sprachraum noch immer nicht die ihm eigentlich gebührende Aufmerksamkeit zuteil geworden. Dies ist umso bedauerlicher, als Corbins Denken – das vor allem in seiner Frühphase der deutschen Philosophie- und Theologie-Tradition maßgebliche und bleibende Impulse verdankte – gerade für einen deutsch-iranischen Dialog sehr fruchtbare Perspektiven zu eröffnen bzw. noch unausgeschöpfte Potentiale zu bieten vermag. Nach wie vor liegt nur ein einziges – zumal längst vergriffenes – Buch des Franzosen in deutscher Sprache vor, das 1989 von Annemarie Schimmel übersetzte Werk *Die smaragdene Vision: Der Licht-Mensch im persischen Sufismus*. Nachdem Anfang der 90er Jahre in *Spektrum Iran* bereits ein Aufsatz Corbins erschienen war,¹ fernerhin eine von Daryush Shayegan verfasste biographische Skizze,² präsentieren wir mit vorliegender Übersetzung nun

¹ Vgl. H. Corbin, „Iranistik und Religionswissenschaft“, in: *Spektrum Iran* 1/1991, 3-27.

² Vgl. D. Shayegan, „Henry Corbin. Eine spirituelle Biographie“, in: *Spektrum Iran* 3/1992, 3-32. Mit Corbins Leben und Schaffen nicht vertraute Leser seien ausdrücklich auf diesen Beitrag verwiesen.

eine wichtige Spätschrift Corbins, nämlich seinen 1976 auf der Eranos-Tagung in Ascona zum Leitthema „Einheit und Vielheit“ vorgetragenen Text „Le paradoxe du monothéisme“. Der französische Text erschien erstmals im entsprechenden *Eranos-Jahrbuch*³ und wurde später – zusammen mit zwei anderen Vorträgen – in Buchform publiziert.⁴ Inhaltlich kann diese anspruchsvolle Schrift gleichsam als *summa* von Corbins Schaffen angesehen werden und vielleicht ist das Grundanliegen des späten Corbin in keiner anderen Schrift in derart umfassender wie zugleich komprimierter Form entfaltet; aus einer genauen Lektüre erhellt zudem, warum man den Franzosen als „bedeutendsten Theologen unserer Zeit“⁵ bezeichnen konnte.

Worum geht es im „Paradoxon des Monotheismus“? Die Schrift reagiert auf eine spezifische geschichtsphilosophische Situation, die durch jenen umfassenden Traditionsverlust gekennzeichnet ist, der im Westen häufig mit Begriffen wie „Nihilismus“ oder „Tod Gottes“ charakterisiert wurde. In dieser Lage sah Corbin sich zu einer tiefgreifenden Rückbesinnung auf die abrahamitische *res religiosa* veranlasst. Gesteht man zu, dass die geistige Krise des modernen Menschen faktisch aus den historischen Monotheismen hervorgegangen ist, so stellt sich die Frage, ob dem Monotheismus eine Tendenz zur Selbstverkehrung nicht wesentlich eingeschrieben sei. Damit sind wir bereits beim Kern vorliegender Schrift angelangt. Corbin sucht die Moderne, bzw. die in ihr zum Austrag kommenden Tendenzen wie Säkularisierung, Agnostizismus, Nihilismus, etc., dort als das Erbe eines verfehlten Monotheismusbegriffs kenntlich zu machen – als eine Gefahr, der gleichwohl nur durch eine vertiefte Wesensbesinnung auf den Monotheismus selbst sinnvoll begegnet werden könne. Der Titel von Corbins Schrift ist sehr wörtlich zu nehmen und impliziert eine Wesensvertiefung des Monotheismus *parà dóxan*, d. h. entgegen der gewöhnlichen Auffassung vieler seiner Vertreter. Die in der Moderne vorherrschende, zumeist von außen geführte, Kritik an verschiedenen Aspekten des Monotheismus wird von Corbin innerhalb desselben, nämlich

³ H. Corbin, „Le paradoxe du monothéisme“, in: *Eranos-Jahrbuch* XLV (1976), Leiden 1980, 69-133.

⁴ H. Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris 1981, 5-78; Neuauflage 2003.

⁵ J. Brun, „Un missionnaire protestant: Henry Corbin“, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 59/2 (1979), 187.

zwischen exoterischem und esoterischem Gottesverständnis, ausgetragen. Corbins Gewährsmänner in diesem ambitionierten Unterfangen sind in erster Linie islamische Mystiker in der Tradition Ibn Arabis, ferner Denker wie Sohrawardi, ismailitische Gnostiker, oder der Neuplatonismus eines Proklos.

Wie kaum ein zweiter war sich Corbin des Umstands bewusst, dass in der aktuellen Weltlage eine rein äußerliche Beschwörung von „Glaube“ und „Dogma“ – sprich: die dem exoterischen Monotheismus zu Gebote stehenden Mittel – als maßgeblicher Bezug zur Offenbarung nicht mehr genügen werden, um den Wahrheits- und Autoritätsanspruch der religiösen Überlieferungen auch künftig zu bewahren. Er meinte diesbezüglich einmal: „Die Dogmen können den erlebten Glauben nur übersetzen und objektivieren; sie degenerieren und sterben ab, wenn sie ihre mystische Quelle verlieren.“⁶ Diese Quelle ist es, auf die Corbin auch im „Paradoxon des Monotheismus“ hindeutet. In seiner Auslotung des rechten Verhältnisses von Absolutem und Relativem – dies ist der Kern einer jeden integralen Metaphysik, damit jedoch im Falle der Verfehlung zugleich die größte Gefahr derselben – besteht die entscheidende Pointe darin, dass – unter Wahrung der ontologischen Differenz – *Sein* und *Seiendes*, der imperativisch verstandene göttliche Seinsakt und die manifestierte Welt, sich wechselseitig bedingen. In der Bekundung der Einheit Gottes (*tawhid*) dürfe Gott einerseits nicht – wie von gewissen Theologen – als höchstes Seiendes vergegenständlicht werden, das zur Vielheit der Schöpfung gewissermaßen numerisch hinzuaddiert werden könne, noch auch falle Gott andererseits – wie eine pantheistische Interpretation des *wahdat al-wojud* seitens gewisser Mystiker implizieren könne – mit der Gesamtheit des Manifestierten zusammen. Der Entfaltung und näheren Begründung dieser These sind weite Teile des Textes gewidmet. Ein besonderes Augenmerk legt Corbin dabei auf das *Zusammenspiel* von Menschlichem und Göttlichem, anklingend im Motiv der „spirituellen Ritterschaft“, das er in der Tradition Persiens idealtypisch verkörpert sieht und das ein Leitmotiv seines gesamten Projekts einer *harmonia abrahamica* – bzw. der damit intendierten komparativen Forschung über die esoterischen Dimensionen der Buchreligionen – darstellt. Nicht zuletzt die recht langwierigen

⁶ H. Corbin, „Über die philosophische Situation der shi‘itischen Religion“, in: *Antaios* V/2 (1963), 183.

Ausführungen zu den göttlichen Hierarchien, zur Engellehre und den darin beschlossenen Problemen ontologischer *Vermittlung* sind in diesen Kontext zu stellen. Corbins „integrale Ontologie“ ist dabei auch von erheblicher Tragweite für das Verhältnis der religiösen Traditionen zueinander, was im Text vor allem aus der ausführlichen Diskussion der Diagramme des persischen Mystikers Haydar Amoli hervorgeht. Denn diese veranschaulichen eine esoterisch fundierte Ökumene, in der sowohl verschiedene innerislamische Zweige als auch die verschiedenen Weltreligionen als legitime Wege zu dem *einen* Gott anerkannt werden.

Es bleibt nun jedem Leser selbst überantwortet, Corbins Versuch der Entfaltung und Auflösung des „Paradoxons des Monotheismus“ in einer genauen Lektüre nachzuverfolgen.

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 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. Wohlgemerkt 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 wesentlich 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

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

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

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 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 hellsichtig 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 Isfahani⁴ (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 Tonkaboni⁵ – 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.

⁴ 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.

⁵ Zu Hosayn Tonkaboni vgl. *Anthologie des philosophes II*, 77-90 des französischen Teils.

Die Nichtigkeit dieser Schlussfolgerungen wird niemandem entgehen.“⁶

Der Theomonismus behauptet folglich nicht, dass das göttliche Sein das einzige *Seiende* sei, sondern das Eins-Sein [Un-*être*]; und genau diese *Einheit* [*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 Idolatrie⁷, 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

⁶ *Ibid.*, 88.

⁷ Vgl. H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabî*, Paris 21977, 108.

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 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 Unausprechlichen. 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 Einen⁸, 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

⁸ Man beachte die Referenzen bei J. Trouillard, *L'Un et l'âme selon Proclus*, Paris 1972, 95 ff., 108.

als solche unerkennbar sind.⁹ Man hat bereits Proklos' Theorie der göttlichen 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 intelligibel-intellektiven 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.¹⁰ 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

⁹ Vgl. Proclus, *Eléments de théologie*, übers. v. J. Trouillard, Paris 1965, § 162, p. 157.

¹⁰ Vgl. Proclus, *Théologie platonicienne*, Buch I, übers. u. hrsg. v. H. D. Saffrey u. L. G. Westerink, Paris 1968, LXIII ff. in der Einleitung.

Generation zu Generation schier endlos über den *tawhid* nachgedacht und reflektiert haben. Dieses Wort bezeichnet häufig das monotheistische 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“ [„unificence“] 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.¹¹ 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

¹¹ Vgl. Sayyed Haydar Amoli, *Le Texte des Textes (Nass al-Nusus), Commentaire des Fous al-hikam 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.

zweite Interpretation ist jene von Suhrawardis *Ishraqiyun* und der Schule Ibn Arabis. Hier stehen transzendentes Eines und transzendentes Sein in einem reziproken Verhältnis, spiegeln sich in Begriffen wie Licht der Lichte, 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.¹² 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 (*al-*

¹² 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.

Khalq), d. h. das Eine und das Viele zugleich bzw. in reziproker Weise 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 Akt-Seins (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.¹³

Auch wenn Haydar Amoli, ein Schüler Suhrawardis und Ibn Arabis, niemals den platonischen *Parmenides* und dessen Interpretation von Proklos

¹³ 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“.

gelesen hat, befindet er sich genau an dem Punkt, zu dem die initiatische Lehre des Proklos – welche das Geheimnis der Theogonie des *Parmenides* entschleiert – 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.“¹⁴ 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

¹⁴ Vgl. *En Islam iraniien*, Bd. I, 104 f.

Begriffe sinniert. Dies ist der exoterische „Standort“ des theologischen Monotheismus (*tawhid oluhi*), welcher die göttliche Einheit als eine solche des *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*.¹⁵ 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

¹⁵ Vgl. *Le Texte des Textes*, § 794 ff., p. 362 ff.

ontologischen Aspekt: *tawhid* der Essenz (*dhat*), *tawhid* der Namen und 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.¹⁶ 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 bezugte Kosmogonie - eine Kosmogonie, die wesenhaft eine Sukzession von Theophanien ist, deren Stufen allesamt in einer dreifachen Ur-Theophanie gründen.

1) Die erste Theophanie (*tajalli auwal*) ist die Theophanie der Essenz in Bezug auf sich selbst, d. h. des absoluten göttlichen Selbst zu sich selbst (*al-dhat 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 *Einstiftende* aller (*geeinten*) Einheiten ist, jene, die alle Monaden monadisiert (1 x 1 x 1 ...). Man könnte sagen, dass alle metaphysischen Entitäten (*haqa'iq*) so im henadischen Einen sind, wie der Baum im Samen ist, wobei das

¹⁶ 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.

henadische Eine das Mysterium der Mysterien (*ghayb al-ghoyub*) darstellt.

2) Die zweite Theophanie¹⁸ 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“* (*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 Namen – Formen, die als konkrete Träger der Offenbarung dieser göttlichen Namen fungieren, weil sie ihre jeweiligen Tätigkeiten (in der Schule

¹⁸ *Ibid.*, § 952, p. 443.

* [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“).]

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.¹⁹

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 al-robubiya* 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.²⁰ *Al-Lah* beispielsweise ist der Name, der die göttliche Essenz, bekleidet mit all ihren Attributen, bedeutet. *Al-Rabb*, der „Herr“, ist das 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

¹⁹ *Ibid.*, § 953-954 sowie *Soufisme d'Ibn Arabi*, 2. Aufl., 95 ff.

²⁰ Vgl. *Soufisme d'Ibn Arabi*, 93 ff.

²¹ *Ibid.*, 98 ff.

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:²² „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:²³ „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 Namens.²⁴ 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

²² *Le Texte des Textes*, § 966, p. 451.

²³ *Ibid.*, § 969, p. 452.

²⁴ Vgl. *Soufisme d'Ibn Arabi*, Index unter „Nom divin“.

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.“²⁵ 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 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*

²⁵ *Ibid.*, Index unter „sirr al-robubiya“ sowie *Le Texte des Textes*, § 969-970.

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 Einen 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 Einen 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*²⁶ 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“.²⁷ 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 Versuch des Nikolaus von Oresme (14. Jh.) vergleichbar, die Steigerung der inneren Seinsmodi und ihre Bezüge räumlich darzustellen.²⁸ Der Erfolg der Diagrammkunst Haydar Amolis zeigt sich in dem Umstand, dass man

²⁶ Vgl. unsere Studie „La Science de la Balance...“, in: *Temple et Contemplation*, Paris 1981.

²⁷ Vgl. *Le Texte des Textes*, 32 ff. des französischen Teils.

²⁸ Siehe unseren Aufsatz, „Comment concevoir la philosophie comparée?“, in: *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris 1977, 21-51, bes. 39 ff.

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).²⁹ 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 der Integration entspricht“, welche vermittels der Differenzierung realisiert wird, die auf die erste Integration folgt.

²⁹ Wie oben gesagt, trifft dies auf die Diagramme 14 bis 16 zu.

³⁰ *Le Texte des Textes*, 32 ff.

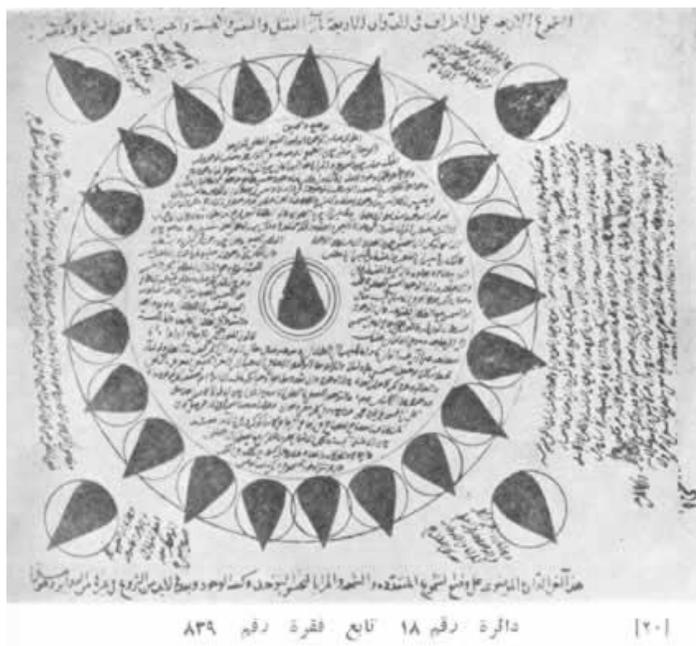


Diagramm 18

1) *Diagramm der Spiegel* (Nr. 18)³¹

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. 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

³¹ 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*.

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.³² „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 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

³² *Le Texte des Textes*, § 835, p. 382.

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 al-hal*) hin verliehen, die der Zustand der Diesheit, in die ein bestimmter göttlicher Name eingesetzt wird, selber stellt.³³ 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.³⁴ Man gewinnt den Eindruck,

³³ *Ibid.*, § 836.

³⁴ 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 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

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

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* ³⁶

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 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.

³⁶ *Ibid.*, § 841 u. 846. Diagramm 20 ist hier nicht abgedruckt; s. unsere Edition des Textes.

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 das *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.“³⁷

Ausgangspunkt bildet folglich das von Sharastani in seiner Enzyklopädie

³⁷ *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. 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.

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.³⁸ 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.³⁹ 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: ⁴⁰ „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 als einzige gerettet (*najiya*) sein wird? Die Antwort ergibt sich aus dem Zusammenhang dieser beiden Fragen wie von selbst.

³⁸ *Ibid.*, § 853, p. 391.

³⁹ *Ibid.*, § 854.

⁴⁰ *Ibid.*, § 869-874.

⁴¹ *Ibid.*, § 855.

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 Theomonismus⁴² 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 Eins-stiftende (*mowahhid*), der vollkommene Gnostiker (*'arif kamil*), dem nichts verschleiert ist. Diejenigen, die von den Schleiern befreit sind, bezeichnet man als die Familie des *tawhid* (*ahl al-tawhid*), die Angehörigen des Hauses des Propheten (*ahl al-bayt*).“⁴³ Im streng schiitischen Sinne sind letztere die

⁴² *Ibid.*, § 875.

⁴³ *Ibid.*, § 873 u. 874.

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.⁴⁴ 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);⁴⁵ 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.“⁴⁶

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 Einheiten.

Vergleichen wir die Sachlagen. *Diagramm 21*⁴⁷ trägt im Zentrum die *Ahl al-tawhid* und die *Ahl al-bayt*. Wir erkennen nun dessen Bedeutung. Außen

⁴⁴ *Ibid.*, § 856-859.

⁴⁵ *Ibid.*, § 861.

⁴⁶ *Ibid.*, § 860 u. 861.

⁴⁷ *Ibid.*, § 864.

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 Ispahani, 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 *Jüngerem Titirel* sich aus 72 Kapellen zusammensetzt, die um das Zentrum, das Gralsheiligtum, herum angeordnet sind)⁵², 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 Eins, kopräsent in den Vielen (1 × 1 × 1 ...), 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

⁵² 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.

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 al-mostaqim al wojudi*).⁵³

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 entrinnen – gleichermaßen Haydar Amoli, dem tiefschürfendsten 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.

⁵³ *Le Texte des Textes*, § 868.

Die göttlichen Hierarchien

Henry Corbin

1. *Das theogonische Drama*

Dem schönen Buch *Science de l'homme et tradition* unseres Freundes Gilbert Durand verdanke ich die Kenntnis eines Ausdrucks von Joseph de Maistre, der gut zu dieser Stelle unserer Untersuchung passt. Es handelt sich um den Ausdruck des „vernünftigen Polytheismus“, der den Rang und die Unverzichtbarkeit aller metaphysischen Hierarchien der Helferwesen und Vermittler zwischen den Welten hervorhebt.¹ Diese Vorstellung ist für uns von umso größerem Interesse, als sie – den *Dii gentium* und dem *Angelus rector*, „wichtig auch für die Astrologie Keplers“, Rechnung tragend – auch das mit einbegreift, was wir nunmehr zu erhellen suchen, indem wir gewissermaßen noch einmal auf die andere Seite des Paradoxons des Monotheismus zurückkommen.

Bis hierin haben wir die Vorstellung herausgearbeitet, dass die ontologische und esoterische Wahrheit des Monotheismus den Theomonismus zum entscheidenden Garanten der Vielfalt der *Seienden* macht, einer Vielfalt, die sich ihrer Natur nach als eine Ontologie der göttlichen Hierarchien konstituiert. Die ismailitischen Theosophen definieren den *tawhid* als „die geistige Erkenntnis der Ränge der himmlischen und irdischen Hierarchien sowie die Erkenntnis, dass jeder dieser Ränge in seiner Position jeweils

¹ G. Durand, *Science de l'homme et tradition, le "nouvel esprit anthropologique"*, Paris 1975, 157.

einzigartig ist.“² Nun führt uns die Existenz dieser Hierarchien ein theogonisches Drama vor Augen, dessen Akte durch die ewige Geburt ihrer Hypostasen konstituiert werden – als einem „Kampf im Himmel“, der die Anbindung der auf ihrem Rang notwendigen Vielfalt an das Eins-Sein bestimmt. Den Hinweis auf diesen Kampf finden wir bei Proklos genauso wie in der ismailitischen Theosophie und in jener der *Ishraqiyun*, der „Orientalen“ im metaphysischen Sinne des Wortes, d. h. Schülern von Suhrawardi. Die Entfaltung dieser Hierarchien mündet im Erscheinen einer Figur, nämlich des Heiligen Geist-Engels [Ange-Esprit-Saint] bzw. des Engels der Menschheit. Diese Figur verlangt also nach einer Phänomenologie des Heiligen Geistes als der letzten Ausfaltung eines Pluralismus – ein Sachverhalt, der, wie es scheint, nur von einigen wenigen umherirrenden Rittern der Philosophie ins Auge gefasst wurde, der uns jedoch ganz bestimmt vor allen Exzessen eines im Totalitarismus versinkenden absoluten Geistes bewahrt. Schlussendlich werden wir sehen, dass diese Vorstellung die Beziehungen einer menschlichen Gemeinschaft von Auserwählten zu einer himmlischen Entität fundiert, die Suhrawardi mit dem Namen des ersten Erzengels des Zoroastrismus belegt und als den königlichen Orden des Bahman-Lichtes bezeichnet.

Die Vorstellung, dass die göttlichen Hierarchien, der „vernünftige Polytheismus“, zu Beginn einen „Kampf im Himmel“ voraussetzen, finden wir wie gesagt bereits beim neuplatonischen Meister Proklos. Dieser hat die Bedeutung der dramatischen Rahmenhandlung in Platons *Parmenides* auf bewundernswerte Weise begriffen – des großen Dialogs über die Ideen im platonischen Wortverstand, der als Theogonie aufzufassen ist, da in *Parmenides* eigenen Worten „die Ideen Götter sind“.³ In seinem großen Kommentar zu diesem Dialog, der als einer der schwierigsten Dialoge Platons angesehen wird, gibt Proklos der Ankunft Zenons von Elea in Athen einen symbolischen Sinn. Und in der Tat kommt Zenon genau im Moment der Feier der Panathenäen in Athen an. Mit sich führt er sein eigenes Buch, das für Proklos die gleiche Rolle einnimmt wie der in der *theoria* bzw. der Prozession der Panathenäen getragene Schleier der Athene.

² Vgl. unsere *Trilogie ismaélienne* (Bibliothèque iranienne 9), Tehran-Paris 1961, 2. Abhandlung, p. 148 des französischen Teils.

³ Proclus le philosophe, *Commentaire sur le Parménide*, übers. v. A.-Ed. Chaignet, Bd. I, Paris 1900 (Frankfurt a. M. 1962), 162.

Dieser Schleier enthält die von den olympischen Göttern gefesselten Giganten. „Der Schleier enthält den Sieg Athenes, durch den sie zur Herrin aller geteilten und die Welt übersteigenden Ursachen wird und die sie mit ihrem Vater verbindet bzw. vereint. Gleichermäßen will diese Diskussion (d. h. Platons *Parmenides*) die ganze Vielfalt der Seienden an das Eins-Sein rückbinden und zeigen, wie – im Falle des Nichtseins des Einen – alles in Unordnung und einer wahrhaft gigantischen Verwirrung versänke.“⁴ Andernorts unterstreicht Proklos: „Der wahre Kampf der Giganten findet in den Seelen statt; wenn in ihnen Denken und Vernunft vorherrschen, dann haben die olympischen Kräfte sowie jene von Athene die Führung und das ganze Leben der Seele ist gewissermaßen königlich und philosophisch.“⁵ Bald sind die Seelen voll von Göttern (die „Enthusiasten“), bald werden sie Kinder der Erde, unterliegen Tyrannen und werden selbst zu Tyrannen.

Dies ist genau das Thema der vorliegenden Untersuchung: die tiefere Bedeutung derjenigen Verbindung, die wir zwischen der doppelten Integration erblickten – d. h. zwischen der den esoterischen *tawhid* vollendenden Integration, und jener Integration, die ein geeintes und ausgeglichenes *Sein*, Eins und Vieles, in dem sich die Pluralität von Kräften der Lichtes entfaltet, zum Zeugen des *eins-stiftenden* Einen macht.

Auch anderswo finden wir die Vorstellung dieses theogonischen Kampfes. Sie wäre mit dem Kampf gegen die Giganten, der uns im ersten Buch *Henoch* und in der manichäischen Kosmogonie berichtet wird, zu vergleichen. Ich werde dies hier zumindest flüchtig erwähnen, da es uns ins Zentrum bestimmter Kosmogonien der islamischen Gnosis führt, allen voran der ismailitischen Gnosis und jener der *Ishraqiyun*. Jede dieser Kosmogonien zeigt uns auf ihre Weise, wie aufgrund des „Kampfes im Himmel“ die göttlichen Hierarchien entspringen und ihre pleromatische *Einheit* bilden. Am Ende dieses Prozesses haben wir den erst kürzlich erwähnten Engel der Menschheit vor uns, die Figur des Fürsprechers und Vermittlers, der den Horizont des monolithisch-abstrakten Monotheismus, unter dem sich unsere theologischen und philosophischen Systeme seit vielen Jahrhunderten entwickelt haben, radikal verändert. Gleichwohl

⁴ *Ibid.*, 127. Vgl. auch unsere Untersuchung „Les Cités emblématiques“, das Vorwort zu H. Stierlin, *Ispahan, image du paradis*, Genf 1976.

⁵ Proclus, *op. cit.*, I, 133.

finden wir die Vorstellung dieses hierarchischen Pluralismus, als dessen Glanzstück genannte Figur erscheint, in gewissen Denkströmungen unserer Tage klar ausgesprochen.

Wir sind andernorts ausführlich auf die Lehren der Ismailiten und der *Ishraqiyun* eingegangen, weshalb ich mich hier auf einen kurzen Hinweis beschränke.⁶ Die von den schiitischen Ismailiten bezeugte Weltkonzeption wird grundsätzlich vom Thema der apophatischen Theologie (*tanzih, via negationis*) beherrscht. Wie in jeder Gnosis ist das als Quellen des Seins fungierende Prinzip (*Mobdi'*) selbst jenseits des Seins; es ist *hyperousion*. Es ist absolut unaussprechlich und unbeschreibbar; man kann ihm weder Namen noch Attribute verleihen (vgl. das *En-Sof* der jüdischen Kabbalisten). Es ist das eins-stiftende Eine. Dessen „Einheitsbezeugung“ besteht darin, ewig das Sein eines einzigen Seins in den Imperativ zu setzen – und dies ist der Uranfang (*Mobda'awwal, Protokristos*), der erste Erzengel oder das ursprüngliche Wort (*Kalima*), aus dem das Pleroma der cherubinischen Intellekte hervorgeht. Weil dem Prinzip kein Name verliehen werden kann, wird der höchste Name *Al-Lah* dem ersten unter den Cherubimen (*Karubiyun, Kerubim*) zuteil. Die ismailitischen Theosophen aber haben diesem Namen eine Etymologie verliehen, die der abgründigen Seinsweise dieses Erzengels, der die ursprüngliche Theophanie darstellt, Rechnung trägt. Er strebt nach der Erkenntnis seines Prinzips, von dem er jedoch stets nur denjenigen Seinsmodus erreicht, der in ihm davon verwirklicht ist; sein eigenes Sein ist die erste und einzig erreichbare Ipseität. Indem sie nun den Namen *Allah* (= *Wilah*) von der Wurzel *w-l-h* ableiten, haben die ismailitischen Theosophen die Nostalgie und Traurigkeit zum Vorschein gebracht, deren Mysterium der höchste göttliche Name seit jeher in sich birgt. Aus diesem ursprünglichen Intellekt geht ein zweiter cherubimischer Intellekt hervor, der im Grunde genommen die erste Emanation (*Monba'ith awwal*) darstellt, weil der ursprüngliche Erzengel keine Emanation des Prinzips, sondern dessen Imperativ ist. Beide vollziehen jeweils ihren *tawhid*, den Einigungsakt ihres Seinsprinzips. Aus den beiden emaniert ein dritter Intellekt des Pleromas und mit ihm beginnt die Katastrophe, das große Drama im Himmel.

⁶ Zum Folgenden s. unsere *Trilogie ismaélienne*, 2. Abhandlung, sowie unsere Studie „Epiphanie divine et naissance spirituel dans la gnose ismaélienne“, in: *Eranos-Jahrbuch* 23, Zürich 1954, 164 ff.

Dieser dritte Intellekt wird als der himmlische Mensch, der geistige (*ruhani*) oder metaphysische Adam, bezeichnet. Er ist ursprünglich der Erzengel der Menschheit, dessen metaphysische Tat das Geheimnis unseres Schicksals in sich birgt. Er wird die Katastrophe entfachen, doch zugleich auch der rettende Held sein. Durch ein Paradoxon, das unser Thema bestens zu veranschaulichen vermag, löst er die Katastrophe aus, gerade weil er sich als vollkommener exoterischer Monotheist gebärden will; er hat den Theomonismus noch nicht realisiert. Die ismailitische Gnosis definiert, wie ich vorhin ins Gedächtnis gerufen hatte, den *tawhid* als die Erkenntnis des eigentümlichen Ranges, den jedes Seiende in der Seinshierarchie einnimmt. Mithin handelt es sich um einen monadologischen *tawhid*. Auch der Engel Adam hat seinen *tawhid* zu erfüllen, doch weist er dies zurück und erkennt nicht, dass sein Einigungsakt lediglich das Einzige und die Einzigen erreichen kann, die ihm in der Seinshierarchie unmittelbar vorausgehen. Er beansprucht direkt und ohne Vermittlung den ihm unerreichbaren *tawhid* des Prinzips zu vollziehen bzw. zu erreichen. Kurz gesagt, seine Obsession für das Eine bringt ihn dahin, sich selber als ein Absolutes zu setzen, das den Pluralismus – das Geheimnis der hierarchischen Seinsstruktur selbst – ausschließt. Ich glaube, dass die ismailitische Gnosis hier in bestmöglicher Form die Wurzeln und Folgen dessen eingesehen hat, was wir das „Paradoxon des Monotheismus“ auf exoterischer Ebene nennen. Doch leider war es der ismailitischen Gnosis aufgrund ihres genuin esoterischen Charakters bislang kaum vergönnt, auf philosophische Denkströmungen Einfluss zu nehmen.

An besagtem Punkt ist unser Engel der Menschheit nun in Fassungslosigkeit erstarrt; ein Taumel des Stumpfsinns lähmt ihn und schließt ihn aus der hierarchischen Entfaltung des Seins aus. Die metaphysische Dauer dieser Fassungslosigkeit wird abgemessen durch die ohne ihn sich weiter vollziehende Entfaltung des Seins, d. h. der sieben cherubinischen Intellekte bzw. ursprünglichen Worte. Diese sieben Intellekte sind es, die ihn schließlich in seiner Not bemitleiden und ihn erwecken. Vom dritten Rang, den er ursprünglich eingenommen hatte, findet sich der geistige Adam, der Engel der Menschheit, allerdings auf den zehnten und letzten Rang des Pleromas herabgesetzt. Dies ist die „verspätete Ewigkeit“, in der die Phasen der Kosmogonie gründen – der Rhythmus der sieben Phasen des Zyklus der Prophetie, welcher nicht die

offizielle Geschichte der Menschheit, sondern ihre geheime und göttliche Geschichte, ihre Hierohistorie, konstituiert, deren Details ich hier nicht genauer nachzuzeichnen vermag.

Erinnern wir uns nur daran, dass der Engel Adam – durch seine „Brüder“ im Pleroma zum Bewusstsein seines eigenen Seins erweckt – seine Schuld begleichen will, indem er die Vielheit der menschlichen Entitäten auf derjenigen himmlischen Stufe, die sein eigenes Pleroma ausmacht, zusammenruft, auf dass ein jeder den ihm gemäßen *tawhid* vollbringen möge. Von einer kleinen Anzahl abgesehen, schlägt ihm wilde Ablehnung entgegen. Dadurch wird ein gigantischer Kampf entfesselt, analog zum Kampf der Giganten, den Proklos berichtet, und analog zum Kampf, den die manichäische Kosmogonie erzählt. Ein persisches vorisraelitisches Traktat beschreibt ihn uns als die sieben Kämpfe von Salman dem Reinen gegen 'Azazel.⁷ Wir behaupten, dass unser himmlischer Adam hier wie der Erzengel Michael erscheint, der über den Dämon triumphiert, der zuvor – d. h. bevor er ihn in den Abgrund stürzt – in ihm selbst versteckt war. Dann schreitet er fort mit der Schaffung der physischen Welt als eines Heilsinstrumentes für die in Verdammnis befindlichen Seinen; diesbezüglich besteht ein sehr klarer Anklang an die manichäische Kosmogonie.

Der entstandene Kosmos wird dem Rhythmus einer Aufeinanderfolge von Zyklen gehorchen – Zyklen der Epiphanie (*kashf*), in denen der Widersacher und seine Dämonen verborgen und unschädlich bleiben, und Zyklen der Verfinsterung (*satr*), in denen die Mächte des Lichts sich vor den entfesselten dämonischen Kräften verbergen. Der Hierarchie der zehn ursprünglichen cherubinischen Worte entspricht die Hierarchie der Ränge der esoterischen Bruderschaft, die ihrerseits in einer Entsprechung steht zur astronomischen Hierarchie der Himmel. Den sieben Worten, die hervorgehen, solange die Fassungslosigkeit des Engels Adam andauert, korrespondieren die sieben Perioden eines Zyklus der Prophetie. Von Zyklus zu Zyklus ist es dem Erzengel der Menschheit darum zu tun, alle die Seinen – Gefährten in ein und demselben Kampf – zurückzuführen, zur Wiedereroberung ihres himmlischen Ranges im verlorenen Paradies. Von

⁷ Vgl. *Ummu'l-Kitab* (= *La Madre del Libro*), introduzione, traduzione e note di P. Filippini-Ronconi, Napoli 1966, 65 ff.

Zyklus zu Zyklus erhebt sich die gesamte ismailitische Ritterschaft Stufe um Stufe in der Struktur des „Lichttempels des Imams“, wobei der Imam als irdischer Repräsentant des ursprünglichen Erzengels fungiert.

Hiermit haben wir die ismailitisch-schiitische Auffassung vom Drama der Menschheit und die Bedeutung von dessen geheimer Geschichte zumindest grob skizziert – einer Geschichte, die im Fehlverhalten des Engels, durch den die Menschheit mit dem Pleroma der Erzengel-Wesen in Beziehung treten kann, ihren Anfang nimmt. Entfesselt wird das Drama also von einem exoterischen Monotheismus, in dem der Anthropos sich selber als Absolutes setzt. Die gnostische Erlösung vollzieht sich vermittelt einer schrittweisen Wiederherstellung der mannigfachen Ränge, welche die ontologische Hierarchie des „Imamat-Tempels“ konstituieren.

Wir begegnen dieser Figur des Erzengels der Menschheit, nämlich als zehntes Pleroma der Erzengel, in der Kosmogonie Avicennas wieder, sowie – in noch dramatischerem Kontext – in derjenigen Suhrawardis (1191), dessen Werk eine entschiedene Restauration der Lichtphilosophie, die von den Weisen des alten zoroastrischen Persiens vertreten wurde, im islamischen Iran darstellte.⁸ Zwar finden wir hier keinen detailliert geschilderten „Kampf im Himmel“ wie bei den Ismailiten. Gleichwohl führt uns der Emanationsprozess der Seienden zu ein und demselben Ergebnis: der Situation des Menschen in der Finsternis einerseits, der heilbringenden Funktion des Engels der Menschheit andererseits. Der Hervorgang des Vielen aus dem Eins-Sein bietet sich uns im Werk Suhrawardis unter einem doppelten Gesichtspunkt dar, den ich kurz nachzeichnen will. *Einerseits* gibt es den Hervorgang des Vielen, so wie er ihn in seinem Hauptwerk, der *Philosophie der Erleuchtung (Hikmat al-Ishraq)* – frei vom Einfluss Avicennas – beschreibt. Die apophatische Theologie tritt hier zurück zugunsten von Aussagen, die vom Glanze des Lichtes des Ruhms, des mazdaistischen *Xvarnah*, durchdrungen sind. *Ab origine* besteht das Licht der Lichter, das er in seinem *Stundenbuch* mit dem Namen versehen wird, den es in der altiranischen Religion trägt: Ohrmazd (im Avesta: Ahura Mazda, der Herr

⁸ Zum Folgenden vgl. unser *Avicenne et le Récit visionnaire*, Paris 1979; H. Corbin, *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, in 4 Bänden, Bd. II: Sohravardi et les Platoniciens de Perse; Sohravardi, Shaykh al-Ishraq, *L'Archange empourpré, recueil de quinze traités et récits mystiques*, übers. aus dem Persischen u. Arabischen v. H. Corbin (Documents spirituels 14), Paris 1976.

der Weisheit). „Der einzige Gott, dem die absolute Einheit in jeder Hinsicht eignet ... jener, der jede Benennung transzendiert ... Gott der Götter, Licht der Lichter.“ Also einziger Gott und Gott der Götter zugleich (*Deuteronomium* 10, 17 wurde bereits in Erinnerung gerufen). Aus diesem Licht der Lichter geht der ursprüngliche Erzengel hervor, den Suhrawardi ebenfalls mit dem Namen versieht, den er im Zoroastrismus trägt: Bahman (Vohu Manah, Eunoia, Gutes Denken). Von da an vollzieht sich die Vervielfältigung der Lichthypostasen schnell ins Unüberschaubare, und zwar dank der multidimensionalen Bezüge, über welche die „orientalische“ Theosophie, d. h. die Theosophie des „aufgehenden Lichtes“ (*ishraq*), verfügt, namentlich Herrschaft und Gefolgschaft der Liebe, Unabhängigkeit und Bedürftigkeit, Kontemplation und Illumination, Ausstrahlung und Reflexion etc.⁹

Fassen wir kurz zusammen, dass die Angelologie Suhrawardis drei große Ordnungen umfasst: 1) Es gibt triumphierende, herrscherliche Lichter (*Anwar qahira*), transzendente cherubinische Intellekte, die keine direkte Beziehung zur Welt der Sinneswahrnehmung haben; dies sind die Erzengel, welche die „Welt der Mütter“¹⁰, die „längsgerichtete“ bzw. vertikale Reihe (*silsila tuliya*), bilden. 2) Es gibt die „horizontale Reihe“ (*silsila ardiya*) der Erzengel-Theurgen, Engel bzw. Herren der vielen Arten, welche deren jeweiliges Bild, Ikone oder „Theurgie“ darstellen. Dies sind die *Arbab al-anwa'* (im Singular: *rabb al-nu'*; man findet auch die weibliche Form *rabbat al-nu'*). Suhrawardi interpretiert die platonischen Ideen folglich im Sinne von Archetypen und mit Begrifflichkeiten der zoroastrischen Angelologie. Doch haben wir bei Proklos gehört, dass „die Ideen die Götter sind“. Der Engel der Menschheit steht nun an der Spitze dieser Herren bzw. Engel der Arten.¹¹ 3) Schließlich gibt es die Engel-Seelen, durch die die Engel, Herren der Arten, die Arten selber beherrschen. Hierher rührt ihr Name „regierende Lichter“ (*Anwar modabbira*; es gibt die Himmel bewegenden Seelen und es gibt menschliche Seelen); sie werden auch durch den der altiranischen Ritterschaft entlehnten Terminus *Espahbad* bezeichnet, dessen griechisches Äquivalent *hegemonikon* ist.

⁹ Vgl. *En Islam iraniien ...*, Bd. II, 121 ff.

¹⁰ *Ommahat*: Dies ist nicht zu verwechseln mit der Verwendung dieses Wortes im Sinne von „die Elemente“.

¹¹ *En Islam iraniien ...*, Bd. II, 125.

Andererseits gibt es das Schema der Angelologie avicennischer Provenienz, mit dem Suhrawardi sich in seinen anderen Büchern zufriedengibt. Dieses Schema steht zum gerade angeführten in keinerlei Widerspruch; indem es sich allerdings auf drei geistige „Dimensionen“ in jedem Intellekt beschränkt, erlaubt es, Rang und Funktion des Heiligen Geist-Engels, der – genau wie in der ismailitischen Theosophie – Engel der Menschheit (der zehnte Intellekt des Pleromas) ist, besser zu erfassen. Diese drei konstitutiven Dimensionen des erengelhaften Seins in jedem Rang des Pleromas bestehen aus drei Akten der Kontemplation, die jeweils die Stufen der Theogonie bzw. Genese der *Dii-Angeli*, der Psychogonie bzw. Genese der Seelen, sowie der Kosmogonie bzw. Genese der Welten, markieren. 1) Der erste emanierende Intellekt, den Suhrawardi mit dem Namen Bahman oder Bahman-Licht versieht (den er in der zoroastrischen Angelologie trägt), kontemplant sein *Prinzip*. 2) Er kontemplant seine eigene *Essenz*, die aus sich selbst heraus unvernünftig wäre, sich ihr Sein zu verleihen und die ihren Teil des Nichtseins in sich birgt. 3) Er kontemplant seinen eigenen *Seins-* bzw. Existenzakt, der – insofern er aus seinem Prinzip notwendigerweise folgt – frei von aller Kontingenzen ist.

Weil keine Kluft zwischen Denken und Sein besteht, lassen diese drei Kontemplationsakte *eo ipso* das Sein entspringen. 1) Der erste Kontemplationsakt des ersten Intellekts ist dessen Dimension des reinen Lichtes. Er generiert hierdurch je schon einen zweiten Intellekt. 2) Die Kontemplation seiner eigenen, zur Verleihung des Seins aus sich selbst heraus unvernünftigen *Essenz* ist seine schattenhafte Dimension. Aus ihr geht der erste (oder neunte) Himmel, die Sphäre der Sphären, hervor, gewiss aus einer noch ganz subtilen Materie gebildet, doch die Geburt des Schattens mit sich bringend. 3) In der Kontemplation seines eigenen, durch den Hervorgang aus dem Prinzip bedingten Seinsaktes, entsteht eine Seele, nämlich die erste der *Animae caelestes*, die bewegende Seele des ersten (oder neunten) Himmels. Und so verläuft es von Intellekt zu Intellekt, da die drei Kontemplationsakte sich auf jeder Stufe wiederholen und eine neue Triade entspringen lassen. Jeder Himmel markiert gewissermaßen die Distanz, die einen jeweiligen Erzengel-Intellekt von dem Prinzip trennt, in dem er gründet. Die Seele, die aus ihm emaniert, ist die Bewegerin ihres Himmels, ihrer „Welt“. Sie ist demnach die Nostalgie selbst desjenigen Intellekts, aus dem sie emaniert; und sie hält ihren Himmel deshalb in der Bewegung ihres

Begehrens, um die durch die Nostalgie markierte Distanz auszugleichen. Dies auszudrücken wird Suhrawardi in einer seiner spirituellen Erzählungen die Symbole der Schönheit, Liebe und Nostalgie konzipieren.¹² Man erinnere sich hier daran, dass die Etymologie, welche die Ismailiten dem höchsten Namen zuschreiben, die Bedeutung von Nostalgie beinhaltet (vgl. oben).

Folgendes sei bemerkt: Die drei Kontemplationsakte konstituieren – indem sie sich von Intellekt zu Intellekt wiederholen – mit jedem Mal eine Welt, die vom entsprechenden astronomischen Himmel, der seine ihm eigene Kreisbewegung besitzt, repräsentiert wird. Mitunter haben die Historiker dieses in konzentrischen Sphären hierarchisierte Universum lächerlich zu machen versucht, da sie nicht zu sehen vermögen, dass dieses Weltsystem die Projektion des transzendenten *Imago mundi* darstellt.¹³ An dieser Stelle sei nochmals Proklos unser Gewährsmann. Denn er kennt die Gleichsetzung von Denkkraft und der um sich selbst kreisenden Sphärenbewegung nur zu gut; infolgedessen weiß er, dass das Denken des Seins eine sphärische Bewegung ist. Er weiß, dass der Welt diese sphärische Gestalt bereits vor ihrer Entstehung zukommt und dass sie bei den intellektiven Göttern (den Intellekten des avicennisch-suhrawardischen Kosmos) in noch vollkommenerer Form kontempliert wird. Ferner weiß er, dass die Theologen die „unkörperliche Zyklophorie“ kennen, hat die hellenische (orphische) Theologie vom ersten Gott, d. h. vom den manifestierten (*zahir*) Göttern vorgängigen verborgenen Gott, doch gesagt, „dass er eine Translationsbewegung gemäß einem unendlichen Kreis vollzieht, ohne dabei jemals zu ermüden“. Und die *Chaldäischen Orakel* behaupten, dass „alle Ursprünge und alle Prinzipien ... stets in einer

¹² Vgl. die Abhandlung „Vade-mecum des fidèles d'amour“ in unserer Sammlung *L'Archange empourré*.

¹³ Man wundert sich, dass Arthur Koestler in seinem monumentalen Werk *Les Somnabules*, welches in anderer Hinsicht Keplers Schicksal und Werk mit großer Klarheit Gerechtigkeit widerfahren lässt, die ersten hundert Seiten einer karikaturhaften Beschreibung des Ptolemäischen Systems gewidmet hat. Noch mehr wundert man sich freilich über den Spott und die Verdammung eines Weltsystems, das der Autor für die (tausendjährige) Verzögerung der Geburt einer Wissenschaft verantwortlich macht, die er selber am Ende seines Buches als beispiellose Katastrophe für die Menschheit anprangert.

unaufhörlichen kreisförmigen Bewegung verbleiben“.¹⁴

Damit aber haben wir den Kontext von Avicennas und Suhrawardis Weltsystem vor uns und sind zugleich darüber in Kenntnis gesetzt, dass das Wesentliche nicht die imaginären Sphären im astronomischen Himmel bzw. die Erklärung ihrer Bewegungen sind, sondern die der Entstehung der Welten vorgängige, dem Denken inhärente Bewegung, d. h. die Bewegung der unsichtbaren Himmel, die der spirituellen Astronomie bekannt sind, welche die Wechselfälle der physischen Astronomie, in der sie ihren Niederschlag fand, zu überdauern vermag.

Wenn wir das hier Gesagte nachvollziehen, so verstehen wir das Drama, das beim Entstehen der Erzengel-Hierarchien sich abspielt – ein Drama, das zwar weniger spektakulär beschrieben wird als in der ismailitischen Kosmogonie, das jedoch eine vergleichbare Situation wiedergibt. Die schattenhafte Dimension, angebrochen mit einem der Kontemplationsakte des ersten Intellekts, steigert sich im Laufe des Abstiegs der einzelnen hierarchischen Stufen. Sobald die Entfaltung der Intellekte beim zehnten angekommen ist, scheint es, der Lichtfluss sei erschöpft. Denn der zehnte Intellekt besitzt nicht mehr die Kraft, einen weiteren hervorzubringen. Seine Kontemplation bricht sozusagen als Vielheit der menschlichen Seelen hervor, die aus ihm entstehen und deren *NOUS patrikos* er ist – der Erzengel-Intellekt, gleichsam ihr „Vater“, wobei die subtile Materie der höheren Himmel zur finsternen Materie der sublunaren Welt übergeht. Doch der Eingang in bzw. Durchgang durch diese Materie ist zugleich Bewährungsprobe und wird letztlich auch der Erlösung dieser Seelen dienen.

Man sieht, dass dieser Sachverhalt uns zu jenem, der in der ismailitischen Kosmogonie beschrieben wird, zurückführt. Auch dort ist der zehnte Engel der Engel der Menschheit. (Schematisch betrachtet entspricht er dem Rang des zehnten *Sephirot* in der Kabbala). Als solcher ist er der Heilige Geist-Engel, Gabriel, zugleich Engel der Erkenntnis und Engel der Offenbarung. Er teilt das Schicksal der Menschheit, die sein göttliches Werk, seine „Theurgie“ darstellt. Auf die Frage des Visionärs antwortet er: „Derjenige, der dich vor langer Zeit im Netz gefangen hat ... hat auch mich in den

¹⁴ Proclus, *Commentaire sur le Parménide*, Bd. II, 390-391.

dunklen Brunnen geschleudert.“¹⁵ Und so erklärt der purpurne Erzengel seine Erscheinung in Analogie zum Purpur der Abenddämmerung, der Mischung von Tag und Nacht, gleich als ob die Kontaktaufnahme der Himmlischen mit den Irdischen sich in dieser Farbe manifestierte. Das bringt auch Suhrawardi in der faszinierenden Vision von den beiden Schwingen des Engels Gabriel zum Ausdruck: einer Schwinge des Lichts und einer verdunkelten Schwinge. Die heilbringende Gnosis der *Ishraqiyun* zielt nun genau darauf ab, die Dunkelheit zu zerstäuben und das verlorene Licht wiederzuerobern. Bislang habe ich noch keine Parallelisierung zwischen ismailitischer Gnosis und jener der *Ishraqiyun* zu unternehmen versucht. Doch sehen wir jetzt, dass die Rolle, die in beiden Fällen dem Engel der Menschheit zugesprochen wird, aus einer identischen Wahrnehmung des Urdramas und des heilbringenden Werkes der Gnosis erwächst. In beiden Fällen besteht zumal die gleiche Verbindung zwischen diesem Heilswerk und dem hierarchischen Pluralismus des Seins.

Zu Beginn der in Suhrawardis initiatischer Erzählung *Das Rauschen der Schwingen Gabriels* geschilderten Vision findet sich der Visionär in die Gegenwart einer Bruderschaft von zehn Weisen „von schöner und freundlicher Physiognomie, deren jeweilige Plätze eine aufsteigende hierarchische Ordnung bilden“, versetzt. Doch er bemerkt, dass diese – ungeachtet ihrer Schönheit, Pracht und Anmut – eine absolute Stille wahren. Er fragt den ihm am nächsten befindlichen jungen Weisen, der niemand anderer als Gabriel selber ist, der zehnte in der Hierarchie. Dieser antwortet: „In eurer gegenwärtigen Situation seid ihr, du und deinesgleichen, nicht fähig, in Beziehung zu ihnen [den anwesenden Weisen] zu treten. Ich bin ihr Vermittler, doch sie selber können mit dir und deinesgleichen nicht ins Gespräch treten.“¹⁶ Diese Mahnung ist von unschätzbare Tragweite. Sie belehrt den Visionär (und uns mit ihm) darüber, dass alle dem Engel der Menschheit höheren Welten, oder um die Symbolik einer anderen Erzählung zu verwenden: alle Sinais, die sich über dem mystischen Sinai, seinem Oratorium, erheben – dass also all diese Welten für uns, gleich noch nicht offenbarter Universen, unerreichbar sind. Sie werden uns nur durch Vermittlung des cherubinischen Intellekts, des

¹⁵ Vgl. *L'Archange empourpré*, 203.

¹⁶ *Ibid.*, 229-230.

Engels der Menschheit, zugänglich. Er ist uns Hermeneut dieser Universen, die uns ohne ihn für immer verschlossen blieben.

An diesem Punkt stoßen wir zum Zentrum unserer Untersuchung vor, namentlich zum Moment der Entstehung eines Pluralismus hierarchischer Universen, der sich stets einer jeden - atheistischen oder exoterisch-monotheistischen - Philosophie widersetzen wird, die den Anspruch erhebt, über die Geheimnisse des göttlichen Wissens oder über eine absolute universelle Vernunft zu verfügen. Wir müssen im Folgenden die Züge dieser Erzengel-Gestalt noch besser zu erfassen versuchen - dieses Vermittlers der Menschheit, der die Menschheit zur Auflösung eines Dramas hin geleitet, dessen Ursprünge ihrer irdischen Geschichte weit vorgängig sind. Denn diese irdische Geschichte ist lediglich Folge jenes Dramas, das sich „im Himmel“ abgespielt hat.

2. Zu einer Phänomenologie des Heiligen Geistes als des Engels der Menschheit

Wenn die *Ishraqiyun* vom Engel oder Herrn einer Art (*rabb al-nu'*) sprechen, so verstehen sie darunter eine Hypostase, eine geistige Entität, aus deren Denken als einer kontemplativen Aktion die materielle Art in Form einer *Theurgie* hervorgeht.¹⁷ Alle natürlichen Relationen und Proportionen, die in der körperlichen Art feststellbar sind, sind Schatten, Bild oder Ikone (*sanam*) der geistigen Verhältnisse und Lichtmodalitäten, durch die sich die Engel-Hypostase und deren noetische Aktivität auszeichnen. Jede Naturphilosophie muss sich folglich als eine Phänomenologie des Engel-Bewusstseins darstellen. Die Begriffe des Spiegels, der Erscheinungsform (*mazhar*) und der Erscheinungsfunktion (*mazhariya*) sind hier fundamental. Ebenso wie der Engel-Intellekt durch einen seiner Kontemplationsakte als Spiegel desjenigen Intellekts fungiert, der ihm vorangeht und aus dessen Kontemplationsakt er entstanden war, geht auch die Welt aus einem Kontemplationsakt des Engels hervor, als dessen Spiegel bzw. Erscheinungsform sie fungiert. Bei den höheren Rängen der Hierarchie handelt es sich um Universen, die durch die Himmel der Astronomie symbolisiert werden. Auf Ebene unserer menschlichen Welt handelt es sich

¹⁷ Vgl. *En Islam iranien ...*, Bd. II, 117; Bd. IV, Index sowie *L'Archange empourpré*, Index unter *Rabb al-nu'*, *Anges des espèces*, etc.

um das Menschengeschlecht als Gedanke ihres Engels, die in der Vielheit der aus ihm entstehenden Seelen „hervorbricht“ – ein aktives Denken, das aus dem Engel den „Vater“ des Menschengeschlechts macht.

In seinem *Buch der Lichttempel* schreibt Suhrawardi folgendes:¹⁸ „In der Hierarchie der erengelhaften, herrscherlichen Lichter (*Anwar qahira*) gibt es jenen, dessen Verhältnis zu uns sich analog zum Verhältnis eines Vaters zu seinen Kindern verhält. Er ist unser »Vater«, der Herr der Theurgie, die das Menschengeschlecht darstellt, und dabei zugleich die Quelle, aus der unsere Seelen emanieren und die ihnen ihre Vollkommenheit verleiht. Er ist der Heilige Geist (*Ruh al-Qods*), der von den Philosophen als wirkender Intellekt (*al-'Aql al-fa''al*) bezeichnet wird.“ Als Heiliger Geist wird dieser Engel demnach mit dem Engel Gabriel der Theologie identifiziert. Er ist zugleich Engel der Erkenntnis und Engel der Offenbarung, was die Berufung des Philosophen und jene des Propheten untrennbar miteinander verbindet, gründen deren jeweilige Erkenntnisse doch in ein und derselben Quelle.¹⁹ Ja dies ist sogar das charakteristische Merkmal, das unsere Theosophen der „Buchreligion“ ihrer Gnoseologie verleihen. Die Konsequenzen sind weitreichend. Noch viele andere Namen werden derselben Erzengel-Gestalt gegeben, u. a. auf Persisch z. B. *Javidan Kharad*, das wörtliche Äquivalent zum lateinischen *Sophia aeterna*. Als Engel der menschlichen Spezies (*Rabb al-nu' al-insani*) trägt er noch eine andere, durchweg charakteristische Bezeichnung. Suhrawardi bezeichnet ihn als „Engel des Geschlechts Christi“ (*Rabb nu'al-Masih*)²⁰, d. h. als *Christus aeternus*, der in allen Propheten von Adam bis hin zu Jesus von Nazareth und Mohammad, dem Siegel der Propheten, manifestiert ist. Wir finden hier die Spur jener Prophetologie des *Verus Propheta*, die vom Juden-Christentum Jerusalems und von den Ebioniten vertreten wurde – eine Prophetologie, die, vom Christentum definitiv zurückgewiesen, ein Erbe des Islam, genauer: der schiitischen Prophetologie, darstellte. Sie ist älter als das athanasische Trinitätsdogma, von dem sie keinerlei Spuren enthält. Für Suhrawardi gibt es das ursprüngliche Prinzip und das Pleroma der Engel-Geister, das zum Heiligen Geist-Engel, dem Engel unserer Menschheit,

¹⁸ *L'Archange empourpré*, 52.

¹⁹ Vgl. *ibid.*, Index unter Ange-Esprit-Saint, connaissance visionnaire (théorie de la), sowie *En Islam iranien ...*, Bd. IV, Index unter Intelligence agente, Gabriel, etc.

²⁰ *L'Archange empourpré*, 65 u. 87, Fn. 115.

hinführt. Der Shaykh al-Ishraq spricht aus, dass Jesus von Nazareth „der Sohn des Heiligen Geistes“ sei, ein Ausdruck, dem wir sowohl im Evangelium nach den Hebräern als auch in einem koptisch-gnostischen Text, dem Brief Jakobs, begegnen.²¹ Gleichwohl sind auch alle Menschen mit ihren Lichtseelen „Söhne des Heiligen Geistes“.

Gerade dies aber bestimmt den *Johannismus* der Theosophie Suhrawardis. Im Schlussteil des *Buches der Lichttempel* zitiert er sehr genau alle Verse des Johannesevangeliums, die die Ankunft des Parakleten ankündigen: „Ich gehe zu meinem Vater und zu eurem Vater, auf dass er euch den Parakleten (*al-Faraqalit*) sende, der euch den spirituellen Sinn offenbaren wird“ (*Joh* 14, 16; 15, 26; 20, 17). „Und er hat auch gesagt: Der Paraklet, den mein Vater euch in meinem Namen schicken wird, wird euch alle Dinge lehren“ (*Joh* 14, 26).²² Dass dieser „Vater“ der Heilige Geist-Engel, Gabriel, ist, aus dem unsere Seelen emanieren, wissen wir aus einem früheren Kapitel des *Buches der Lichttempel*. Die Kommentatoren betonen dies. So lesen wir auch in Suhrawardis *Stundenbuch* Strophen wie diese: „Preiset euren Vater, den herrlichen Prinzen von *Malakut*, den Heiligen Geist, Erzengel Serosh.“²³ Serosh ist der Name eines Erzengels im Avesta, den Suhrawardi mit Gabriel identifiziert. Wir lesen ferner: „So spricht unser Vater, der Heilige Geist, zu uns: Die, die ihr aus mir geboren seid, antwortet mir nicht ... O Seele! Du, die okzidentale, bist von hoher Geburt. Du bist die Tochter des Heiligen Geistes. Wie wirst du zu deinem Vater zurückkehren?“²⁴ Und so weiter; die Anzahl der „Strophen der Wiedererinnerung“ ist gleichermaßen vielsagend.

Wir befinden uns also in einer Lage, die offensichtlich das Zerbrechen des monolithischen Monotheismus markiert. Vermittels des Heiligen Geist-Engels kann das Menschengeschlecht zu höheren Universen gelangen und den offenen Weg, der zum Gott der Götter (*Ilah al-aliha*) führt, finden. Dieser Heilige Geist ist selber der *Christus aeternus*, dessen sukzessive *christophores* die Propheten waren. Er ist der *Dator formarum* im kosmogonischen wie im gnoseologischen Wortsinn, und d. h., dass im ganzen Prozess der

²¹ Vgl. unsere Studie „L'Évangile de Barnabé et la prophétologie islamique“, in: *Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem* 3, Paris 1977.

²² *L'Archange empourpré*, 65 u. 87, Fn. 115.

²³ *Ibid.*, 494.

²⁴ *Ibid.*, 496.

Erkenntnis das menschliche Bewusstsein als Spiegel fungiert, in den der Engel diejenigen Formen projiziert, deren Struktur und Verhältnisse sein eigenes Sein bilden – sein Sein, das selber Spiegel oder Epiphanie der höheren Engel-Bewusstseine im Pleroma ist. Auf unserer gegenwärtigen Seinsebene ist unser geistiges Zusammentreffen mit diesem Engel der Menschheit als des Heiligen Geistes und des wirkenden Intellekts sowohl für den Propheten als auch für den Philosophen notwendige Vorbedingung, keinesfalls aber letzter Schritt. Dieser Heilige Geist-Engel, der wirkende Intellekt, ist selber im Aufstieg zur glorreichen Majestät des Gottes der Götter begriffen. Seine Reise führt ihn zum Licht der Lichter, doch ist dieses Licht der Lichter seinerseits auf dem Weg zum Gott der Götter. Es eilt auf einer ewigen Reise ununterbrochen dahin, in einem Schwung, der es unablässig davonreißt, wie groß auch die Vielheit von Stufen, über die sich zu erheben es nicht ruht, sein möge. Denn Gott bezeichnet sich doch selbst als „die höchste über den höchsten Stufen“ (*Koran* 40, 15).²⁵

Worin aber besteht diese Aufstiegsbewegung? Sie besteht in nichts anderem als den Erkenntnisakten, deren Zunahme die Verdunkelung der linken Schwinge Gabriels aufhebt, so wie in der ismailitischen Theosophie der Engel durch diese Akte und mit Hilfe der Seinen wieder zum Rang des verlorenen Paradieses gelangt. „Mit Hilfe der Seinen“, behaupteten wir. Denn genau in diesem aktiven Denken, in diesen zunehmenden und aufsteigenden Erkenntnisakten, bestehen die Formen, die der Heilige Geist-Engel in unseren Seelen erleuchtet und durch die er sie – aus Unwissenheit und Bewusstlosigkeit befreiend – der Finsternis entreißt. Die Geschichte der Gnostiker in dieser Welt ist gewissermaßen die Autobiographie des Engels der Menschheit. Es ist eine Phänomenologie des Engel-Bewusstseins, des Heiligen Geist-Engels, der sich allmählich zum Horizont eines absoluten Bewusstseins erhebt, dessen Tag nur jenseits der Welten, von denen der Mensch noch nicht einmal die Namen kennt, anbrechen kann.

Hier eröffnet sich uns die Perspektive eines unendlichen Aufstiegs *post mortem*, was den grundlegenden Unterschied zu einer „Phänomenologie des Geistes“, wie wir sie im Westen zu konzipieren gewohnt sind, kenntlich

²⁵ Vgl. unsere Edition und Übersetzung von Molla Sadra Shirazi, *Le Livre des pénétrations métaphysiques (Kitab al-Masha'ir)* (Bibliothèque iranienne 10), Tehran-Paris 1964, 241 des französischen Teils.

werden lässt. Hegels Phänomenologie steht in direkter Linie des Monotheismus, der – gemäß der ismailitischen Sicht auf die Dinge – die Katastrophe im Pleroma herbeiführt, ebenso, wie sie in direkter Linie des *Homoousios*-Gedankens der offiziellen Christologie der Konzilien steht, obgleich sie deren Bedeutung auf eine perspektivische Höhe hinaufhebt, die dem exoterisch-theologischen Bewusstsein nicht vorhersehbar war. Doch es genügte Karl Marx, um – wie man sagt – Hegel auf den Kopf zu stellen und damit das eintrat, was eingetreten ist.

Der Kontrast, der aus dem Zerschneiden dessen, was wir das Paradoxon des Monotheismus genannt haben, hervorgegangen ist, scheint mir im Kontrast zwischen einer Phänomenologie des Engel-Bewusstseins, d. h. des Bewusstseins des Heiligen Geist-Engels, und einer Phänomenologie, die jene des absoluten Geistes sein will, zu bestehen. Wenn wir in hegelschen Termini behaupten, die Religion sei das Wissen, das Gott schrittweise von sich selbst gewinnt, die Selbst-Offenbarung des Geistes durch die Geschichte, das sich seiner selbst als absoluter Geist bewusst werdende Werden Gottes – so ist der endliche (und d. h. menschliche) Geist das Mittel, wodurch Gott zu diesem Absoluten gelangt. In den Worten einer Phänomenologie des Engel-Bewusstseins eines Heiligen Geistes, des Engels der Menschheit, ist die Bedeutung des Menschen und seines Schicksals als Partner seines Engels in der Wiedereroberung des verlorenen Paradieses eine ganz andere. Der Gott der Götter, der absolute Geist, bleibt in dieser Welt immer außerhalb des Wissens, welches die Religion von ihm haben kann. Die Geschichte ist nicht der Ort des Werdens des höchsten göttlichen Bewusstseins. Der Kontakt der göttlichen Erzengel-Mächte mit dem, was wir Geschichte nennen, lässt diese sich verflüchtigen und vollzieht sich zwischen Himmel und Erde. Dies ist der Sinn von Theophanien. Mit Theophanien macht man keine Geschichte. Ich gestehe ein, dass mir dieser Kontrast jahrelang keine Ruhe gelassen hat. In meinen Forschungen bin ich oftmals darauf gestoßen – und gerade jetzt erneut, wie Sie sehen. Ich wünsche, dass der Himmel mir die Zeit gewährt, das Buch zu schreiben, welches eine Phänomenologie dieses Kontrastes wäre. Doch vielleicht ist eine menschliche Hand nicht in der Lage, es zu schreiben.

An dieser Stelle und um unseren Gedankengang zu seinem Abschluss zu führen, möchte ich lediglich zwei Zeugnisse aus „privilegierten Inseln“ in

Erinnerung rufen, deren Geheimnis bislang kaum auch nur geahnt worden ist, die uns jedoch das Verständnis dessen erleichtern, was wir bei unseren „orientalischen“ Philosophen herauszuarbeiten versuchen.

Das erste Zeugnis finden wir in der Kosmologie jener heroischen Schicksalsgemeinschaft, die sich selber „Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage“ nennt, oder schlicht und einfach Mormonen. Deren Doktrin beinhaltet eine Theogonie, die Vorstellung eines ursprünglichen Gottes, des Gottes der Götter, der nicht der Schöpfer, sondern Erschaffer der anderen Götter ist. All diese haben eine menschliche Statur, da der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde. Die Haupttätigkeit dieser Götter besteht darin, Seelen für die Körper zu produzieren, die in dieser Welt und in anderen Welten erzeugt werden. Jede Welt hat ihren eigenen Gott; der Gott unseres Planeten ist der Adam, von dem das Buch der Genesis spricht und der schrittweise seinen gegenwärtig dominanten Status erlangt hat. Er ist der einzige Gott, mit dem wir zu tun haben. Alle Götter sind in einer fortschreitenden Entwicklung begriffen. Die Heiligen treten nach ihrem Tod in die Reihe der Götter ein. Zunächst ist ihr Rang sehr niedrig, doch schreitet ein jeder so weit voran, dass er sogar den Gott-Adam an Glanz und Macht übertrifft. Dies ist der Sinn der lapidaren Formulierung: „Das, was ihr seid, war Gott. Das, was Gott ist, werdet ihr sein.“ Durch den Körper – einen außerordentlich subtilen Körper – ist unser Gott im Raum. Durch seinen Heiligen Geist ist er omnipräsent.²⁶

Es ist auffällig, dass wir hier eine mit der monadologischen Hierarchie der ismailitischen Gnosis und der Gnosis der *Israqiyun* übereinstimmende Struktur vorfinden. Es gibt einen *Gott der Götter*, zurückgezogen ins Zentrum aller Universen und unerreichbar. Einem jeden Gott kommt die Funktion zu, die wir vorhin als *Dator formarum* definiert hatten. Es gibt einen Engel oder Herrn der menschlichen Spezies, der einzige Gott, zu dem wir unmittelbaren Zugang haben, unser Vermittler zu den anderen Welten. Dieser Engel-Adam wird von den Mormonen mit dem Adam der Genesis identifiziert. Bei den ismailitischen Theosophen ist der Adam der Genesis die Manifestationsform des geistigen, metaphysischen Adams, des himmlischen Menschen, des dritten Engels, der aus eigenem Verschulden

²⁶ Vgl. J. J. Herzog, „Artikel: Mormonismus“, in: *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Bd. XIII, 3. Aufl., 477.

zum zehnten wurde. Schließlich gibt es die Vorstellung des unbegrenzten Aufstiegs *post mortem*, die jener entspricht, die uns die ismailitische Theosophie als die von Welt zu Welt sich vollziehende Wiedereroberung des Paradieses unter der Führung des Engels der Menschheit beschreibt, dieses zehnten Engels des cherubinischen Pleromas, welcher der Führer des von „Orient“ zu „Orient“ – die uns noch nicht einmal ihren Namen nach bekannt sind – sich erhebenden *Ishraqi*-Pilgers ist. Wie mir scheint, kommen wir an diesem Punkt erneut auf die mormonische Adamologie zurück. Die Wiedereroberung des verlorenen Paradieses ist für die ismailitische Gnosis die Exaltation des „Lichttempels“ des Imams – dieses ewigen Imams, dessen Manifestation man in Melchisedek erkannt hat. Man wird nun an die priesterliche Rolle Melchisedeks bei den Mormonen denken, doch müssen wir uns hier auf solche kurzen Hinweise beschränken. Die Vergleiche wären indes näher zu verfolgen.

Das zweite Zeugnis findet sich bei einem britischen Schriftsteller, Philosophen und Romanschreiber, dessen tiefsinnige Originalität ihm nicht weniger originelle Freundschaften einbrachte: Samuel Butler (1835-1902). Da mir sein seltenes Buch über „Den bekannten Gott und den unbekanntem Gott“ leider unzugänglich war, beziehe ich mich hier auf eine Seite seines *Erewhon Revisited* (Erewhon ist das Anagramm von *no where*, was dem persischen und von Suhrawardi verwendeten *Na-Koja-abad*²⁷ entspricht; gleichwohl ist Erewhon keinesfalls dem gleichzusetzen, was Suhrawardi als „achte Sphäre“, „Land des Nicht-Wo“, das in dieser Welt nicht verortet werden kann, bezeichnet). In diesem Buch lesen wir eine Seite, auf der der Sohn des Helden von seiner ersten Reise nach Erewhon berichtet.

„Mein Vater hat ihnen [den Erewhonianern] einige vage Kenntnisse der Astronomie übermittelt und ihnen bestätigt, dass alle Fixsterne Sonnen sind wie die unsere, mit Planeten, die sich um sie drehen und die wahrscheinlich von intelligenten Lebewesen bewohnt sind, so verschieden von uns sie auch sein mögen. Aus diesen Angaben haben sie eine Theorie entworfen, nach der die Sonne der Herr unseres Planetensystems sei und als eine Person angesehen werden müsse, so wie sie auch den Gott der Luft, den Gott der Zeit und des Raumes, die Göttinnen der Hoffnung und der Gerechtigkeit und alle anderen im Buch meines Vaters aufgezählten Gottheiten als

²⁷ Zu *Na-Koja-Abad* s. *En Islam iranien ...*, Bd. IV, Index.

Personen ansehen. Sie haben ihren alten Glauben an die wirkliche Existenz all dieser Götter bewahrt, ordnen sie nunmehr jedoch alle der Sonne unter. Der einzige Punkt, an dem sie sich unserem Gottesverständnis annähern, ist, wenn sie sagen, dass er der Herr aller Sonnen des Universums sei, wobei die Sonnen im Hinblick auf ihn das sind, was die Planeten und ihre Bewohner im Hinblick auf unsere Sonne sind. Sie behaupten, dass sie sich für unsere Sonne und deren besonderes System nicht mehr als für jede andere beliebige Sonne interessieren. Alle Sonnen mit ihren jeweils von ihnen abhängigen Planeten werden als seine (d. h. des Herrn aller Sonnen) – unter sich gleichen – Kinder betrachtet, und er überträgt jeder Sonne die Pflicht, ihr eigenes System zu verwalten und zu erhalten. Daraus schließen sie, dass, wenn wir Gebete an den Gott der Luft oder an andere Gottheiten, sogar an die Sonne, richten können, wir diese nicht an [den einen] Gott richten sollen. Wir können ihm innerlich dafür danken, dass er die Sonnen überwacht, doch weiter sollen wir nicht gehen.“²⁸

In sokratischen und britischen Humor gekleidet, verbirgt sich in diesem Text eine sehr ernste Absicht und es ist kein Zufall, dass er von einem liberalen anglikanischen Denker des 19. Jahrhunderts stammt. Kurz gesagt geht es um die Bejahung eines kosmischen Pluralismus, das Zerschlagen jeder monolithischen Konzeption des geistigen Universums und hiervon ausgehend um alle theologischen Konsequenzen dieses Zerschlagens. Die Vervielfältigung der Welten – eine jede mit ihrer eigenen Sonne ausgestattet – lässt uns einen (angeblich antiplatonischen) Samuel Butler erblicken, der unwissentlich vom profunden Denken des späten Neuplatonismus eines Syrianus, des Meisters von Proklos, ergriffen ist: nämlich mit Blick auf die

²⁸ S. Butler, *Nouveaux Voyages en Erewhon, accomplis vingt ans après la découverte du pays, par le premier explorateur et par son fils*, übers. aus d. Engl. v. V. Larbaud, Paris 1934, 76. Die oben zitierte Seite scheint uns für Samuel Butlers „pluralistischen Theismus“ noch bezeichnender zu sein als das, was man vielleicht in *God the Known and God the Unknown*, London 1909, lesen könnte (ein Werk, das nicht mehr verfügbar ist und von dem wir M. Michael Innes, London, eine Fotokopie verdanken, wofür wir ihm an dieser Stelle unseren Dank aussprechen). Vgl. auch R. Ruyer, *La Gnose de Princeton*, Paris 1974, 72-78. Die angegebenen Seiten sind S. Butler und J. B. S. Haldane, der Vorstellung eines bekannten, auf unsere „Galaxie“ begrenzten Gottes sowie dem Baum des Lebens gewidmet. Dieses Werk fordert eine ausführliche vergleichende Studie (vgl. unten). Doch haben wir Zweifel, ob diese fruchtbar wäre, wenn man mit dem Wort „Mythos“ Missbrauch treibt, vom „groben Fehler“ Jakob Böhmes spricht (71) oder den „Amusements“ J. B. S. Haldanes (72).

Vorstellung von einer Astronomie, die die Sonne zu definieren weiß und daraus die notwendigen Attribute aller Sonnen abzuleiten vermag. „Wenn man dazu gelangt ist, die Sonne und den Mond zu erfassen – so Syrianus –, dann wird jede Eigenschaft, die in einer solchen Definition diesen Entitäten zugesprochen wird, allen Sonnen (und allen Monden) zukommen, selbst wenn es zehntausend Sonnen gäbe, da diese in ihrer Idee alle identisch wären.“²⁹ Hier haben wir erneut die platonische Harmonie zwischen dem einen Gott und den vielen Göttern vor uns.

Bei den Erewhonianern Samuel Butlers nimmt der Gott der Sonne unserer Welt – der einzige Gott, an den sich unsere Gebete eigentlich richten können – den Rang des Engels der Menschheit bei den ismailitischen Theosophen und den *Ishraqiyun* ein, bzw. den Rang des Engels oder Gott-Adams bei den mormonischen Theosophen. Man wird bemerken, dass der Engel der Sonne eine besondere Stellung in der Kosmologie sowie in der Hymnologie Suhrawardis einnimmt,³⁰ in der man mitunter ein Echo der Mithrasreligion zu vernehmen glaubt. Was die Vielzahl der anderen Götter in den jeweiligen Universen anbelangt, so entspricht diese Vorstellung jener, die uns die Theogonie der Mormonen und die Erzengel-Hierarchie bei Suhrawardi darbietet. Kurz gesagt stellt uns jede dieser Begegnungen einen bekannten und begrenzten Gott (bekannt, weil begrenzt, u. u.) vor Augen: Heiliger Geist-Engel, Engel-Adam, Sonne unserer Welt – sowie einen unbekannten und unerkennbaren Gott, Gott der Götter, dessen *sensorium* die Gesamtheit der Universen und Galaxien darstellt. Ist nun eine Phänomenologie des Geistes, der absoluter Geist dieses Gottes der Götter wäre, dem Menschen *hic et nunc* möglich? Oder ist nicht vielmehr eine jede dem Menschen entsprechende Phänomenologie wesenhaft die des Heiligen Geistes, des Engels der Menschheit?

Der Name Samuel Butlers hat mancherlei Resonanz hervorgerufen, ist er doch einer der heiligen Patrone jener Gruppe, die wir in erster Linie, um nicht zu sagen ausschließlich, aus dem schönen Buch Raymond Ruyers

²⁹ Syrianus, *In metaphysica commentaria*, ed. Kroll, 28, zitiert bei P. Duhem, *Le Système du monde de Platon à Copernic*, Bd. II, Paris 1914, 102.

³⁰ Vgl. die Hymne Suhrawardis an den zoroastrischen Erzengel Shahrivar, den Erzengel der Sonne, dessen „Theurgie“ Hurakhsh ist; *En Islam iranien ...*, Bd. II, 131 ff. Vgl. auch *L'Archange empourpré*, 493, 496, 505, 507 mit den dazugehörigen Anmerkungen sowie den Index unter „Hurakhsh“, „Shahrivar“.

kennen, das den Titel *La Gnose de Princeton* trägt.³¹ Gewiss enthält das Werk wohl einen Gutteil literarischer Fiktion, und wir sind in einer ähnlichen Situation wie unsere Vorfahren zu Beginn des 17. Jahrhunderts in Gegenwart der Manifeste der Rosenkreuzer-Bruderschaft. Ob die „Gnostiker von Princeton“ als Gruppe außerhalb dieses Buches existieren, ist nicht sicher. Das Thema „Gnosis von Princeton“ ist uns aber nun einmal in dieser Form gegeben, und es gibt mit Sicherheit „Gnostiker“, auf die es sich stützt. Wie es scheint, identifizieren sie sich bis zu einem gewissen Grad mit der „Gesellschaft der Freunde Samuel Butlers“, die sehr wohl existiert oder existiert hat. Deshalb verhalte ich mich, wenn ich von diesem Buch spreche, gleichsam wie ein unbedarfter Leser, der alles glaubt, was man ihm sagt und der „sich an die Spielregeln hält“.

Als „Gnostiker von Princeton“ bezeichnet Raymond Ruyer eine Gruppe von Wissenschaftlern (Astronomen, Physikern, Chemikern, Biologen³², Psychologen etc.), die mit dem von der Wissenschaft des vergangenen Jahrhunderts – und sogar von der unserer Tage, so müsste man ergänzen – vertretenen Szientismus und Positivismus radikal gebrochen haben. Diese Gelehrten haben die Bezeichnung als Gnostiker akzeptiert oder gewählt, und ihr Verhalten ist durch eine Verschwiegenheit geprägt, die zwar einem Gnostiker zur Ehre gereichen würde, die allerdings ihren Ansatz verkompliziert. Denn unsere gegenwärtige Situation würde eine (diskrete) Begegnung zwischen Forschern der traditionellen Gnosis und Forschern im Sinne der „Gnosis von Princeton“ eigentlich dringend fordern.

Ich habe bei Samuel Butler eine Vorstellung von der Struktur der Welt ausmachen können, die mit dem Pluralismus, der das Thema unserer Untersuchung ist, durchaus in Einklang steht. An dieser Stelle vermag ich lediglich einige ergänzende Hinweise vorzulegen in der Hoffnung, dass diese demnächst vertieft werden können. Diese Hinweise zielen vor allem auf den Begriff der „neuen Gnosis“ selbst ab, genauer: auf die Art und Weise, wie ein prinzipiell gnostisches Konzept wie jenes der Hypostasen

³¹ Vgl. R. Ruyer, *op. cit.*, 250.

³² Ich verwende absichtlich das Wort *Biologen* und nicht „*Biologisten*“ [*biologistes*], wie es ein gängiger Missbrauch im Französischen will, zweifellos in Kontamination durch das Englische. Allerdings sagen wir *Geologe*, *Archäologe*, *Psychologe*, *Soziologe*. *Psychologismus* und *Soziologismus* haben eine andere Konnotation als *Psychologie* und *Soziologie*. Was ist also der *Biologismus* des *Biologisten*?

oder *Äonen*, denen die Erzengel der ismailitischen Gnosis und der *Ishraqi*-Theosophie entsprechen, von dieser „neuen Gnosis“ gefasst wird. Was folgt letztlich – um die Sache abzuschließen – aus diesen Konzepten für die Gemeinschaft der Gnostiker in dieser Welt? Wir haben hier frappierende Analogien vor uns. „Die neue amerikanische Gnosis – eine verschwiegene, wenn nicht geheime, Bewegung – ist, so sagt uns R. Ruyer, zehn Jahre alt. Sie wurde in Princeton geboren ... Sie versteht sich religiös in ihrem Geiste, obwohl sie streng wissenschaftlich bleibt.“ „Die neue Gnosis radikalisiert die gnostische These. Der Geist sieht die Materie nicht als ein Gegenüber; er konstituiert sie, er ist ihr Stoff, ihr einziger Stoff.“ Wenn die neue Gnosis von der Kehrseite der Welt und der rechten Seite der Welt spricht, scheint es, dass dies genau den Begriffen *zahir* (sichtbar, exoterisch) und *batin* (verborgen, esoterisch) der islamischen Gnosis entspricht. „Das Universum besteht nur aus sich ihrer selbst bewussten Formen und der Interaktion dieser Formen durch wechselseitige Information. Denn das Bewusstsein ist Form und Information, jedoch die rechte Seite, nicht die Kehrseite, als Objekt-Struktur-in-einem-anderen-Bewusstsein.“³³

Vor allem bedarf es zunächst einer Besinnung auf die Bedeutung der Worte *Mythos*, *entmythisieren*. Wenn uns gesagt wird, „die neue Gnosis sei keine Mythologie“, und dass die neuen Gnostiker „den Mythos zugleich aufnehmen und streng reduzieren“,³⁴ so müssen wir beachten, dass es sich weder bei den Äonen der Gnosis, noch bei den *Dii-Angeli* des Proklos, noch auch bei den Engeln oder Herren der Arten um „Mythen“ handelt, zumindest wenn man den gewöhnlichen Wortsinn zugrunde legt, der ans Imaginäre und Irreale denken lässt. Es handelt sich vielmehr um Hypostasen, um ihrer selbst bewusste Formen. Wir für unseren Teil

³³ R. Ruyer, *La Gnose de Princeton*, 33-34. Vgl. auch: „Materialismus besteht darin zu glauben, »alles ist Objekt«, »alles ist äußerlich«, »alles ist Ding« [...]. Er nimmt die Kehrseite (*wrong side*) der Seienden für ihre rechte Seite (*right side*).“ Diese „rechte Seite“ verleiht den Seienden eine Wirklichkeit unabhängig von unserer Sichtweise und unseren Bemühungen. „Die riesigen Materiemengen von Sternen und Spiralnebeln sind Bewusstsein in einem pulverisierten Zustand, eine Art Bewusstseinschnee – ein Schnee, der aus Milliarden von Eiskristallen besteht und sichtbar gemacht wird, während das Eis (das Bewusstsein) transparent ist.“ *Ibid.*, 35. [Anm. d. Übers.: Die von Corbin aus R. Ruyers Buch angeführten Zitate und Termini wurden mit der deutschen Übersetzung desselben (*Jenseits der Erkenntnis. Die Gnostiker von Princeton*, Wien/Hamburg 1977) abgeglichen, dabei teils leicht modifiziert].

³⁴ *Ibid.*, 75 ff.

sprechen niemals von Mythologie, sondern von Hierologie, von Hierohistorie, von Ereignissen in der *imaginalen* Welt. Nachdem wir dies ein für allemal klargestellt haben, erkennen wir gleichsam in symphonischer Weise die Hauptanliegen der neuen Gnosis. Es gibt die Vorstellung von diversen, auf vielerlei Stufen konstituierten Universen, die die modernen Gnostiker als äquivalent zu den schwer überwindbaren Abgründen, von denen die antike Gnosis spricht, anzusehen geneigt sind. Gleichwohl müsste man sich einer jeden Tendenz verschließen, die diese höheren „Stufen“ als illusorisch auffasste. Wie aber ist die Kommunikation zwischen der Einheit bzw. dem kosmischen Bewusstsein (d. h. dem Gott der Götter) und der Vielzahl sich überlagernder Ebenen zu verstehen? In rein thematischer Weise, durch Impulse oder Aufträge? Oder eher durch Teilhabe an allen „domanialen Bewusstseinen“?³⁵

Letzterer Terminus ist eigentümlich. Die neue Gnosis spricht von großen domanialen Einheiten, von großen totalisierenden Domänen, sogar – in Verwendung eines von Arthur Koestler geprägten Begriffs – von *holons* (vom griechischen τὸ ὅλον, das Ganze, das Gesamte, das Universum).³⁶ Doch ist es hinreichend, dieses Wort zu verwenden, um die Äonen der antiken Gnosis gewissermaßen zu „entmythisieren“, und wäre diese Entmythisierung überhaupt vorstellbar oder wünschenswert? Damit die neue Gnosis ihre Absichten einlösen kann, glaube ich ganz im Gegenteil an die Notwendigkeit eines Rückgangs auf die (erst kürzlich entdeckten) Quellen der traditionellen Gnosis. Gewiss ist Gott nicht wahrnehmbar. Kann man aber den Begriff des Partizipierbaren mit dem des Unerkennbaren im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes zusammenbringen? Das wäre vielleicht das Bestreben einer neuen Gnosis, der man konstatieren könnte, „dass die psychologische, biologische und linguistische Erfahrung

³⁵ *Ibid.*, 55-58.

³⁶ *Ibid.*, 63 ff. Vgl. A. Koestler, *Les Racines du hasard* (= *The Roots of Coincidence*), übers. aus d. Engl. v. G. Pradier, Calmann-Levy 1972 (statt um Zufall handelt es sich eher um „Synchronizität“ im Sinne von Pauli und Jung), 144: „Diese Teilmengen, diese *holons* (vom griechischen *holos*) ... wie ich sie vorgeschlagen habe zu nennen, sind janusköpfige Entitäten, die zugleich Eigenschaften besitzen, die unabhängig von einem Ganzen sind, und solche, die abhängig von einem Teil sind.“ In welchem Sinne aber kann man bejahen: „die *holons* bzw. die großen kosmischen Seienden sind selber sterblich ...“? (Ruyer, *op. cit.*, 218) Unser Eindruck ist, dass jede westliche Neognosis die Ontologie des *mundus imaginalis* wiederfinden muss, um nicht jenem zu verfallen, dem sie eigentlich entrinnen will.

(und alle anderen Erfahrungen der Teilhabe, so ergänzen wir) eine Art von natürlicher *Offenbarung* mit religiöser Bedeutung ist.“ Und dies wäre *eo ipso* die Teilhabe an den Großen Wesen, „an den großen Domänen oder der höchsten Domäne, die uns übergeordnet ist“.³⁷

Der Zweck des skizzierten Schemas scheint uns hier in perfektem Einklang zu stehen mit jenem der göttlichen Hierarchien, das uns der Pluralismus der ismailitischen Theosophie und der *Ishraqi*-Theosophie darbietet, wie auch mit jenem der Theosophie der Mormonen oder Samuel Butlers. Wir stellen und also zwei komplementäre Fragen: 1) Was würden wohl die Alchemisten (wir sagen nicht „souffleurs“) tun, wenn ihnen das Material heutiger Laboratorien zur Verfügung stünde? Ich denke beispielsweise an einen John Dee oder einen Michael Maier, deren Werke – wie uns Frances Yates gezeigt hat – die „rosenkreuzerische Reform“ bilden. 2) Würden die Neognostiker etwas Ähnliches verfolgen, was auch jene getan hätten? Und wenn nicht, worin gründet der Unterschied?

Ob hier Übereinstimmung oder Differenz – zumal eine reduzible oder nicht – vorherrschen mag, in jedem Falle glaube ich, dass beide Optionen von der Bedeutung abhängen, die man den „Lichtpersonen“, die das übermenschliche Pleroma bilden, verleiht – jene großen „domanialen Einheiten“, die die Äonen der Gnosis und die Erzengel-Intellekte bezeichnen, die triumphierenden Lichter der *Ishraqi*-Theosophie, deren letztes der Vermittler und Engel der Menschheit ist.

Die Folgen der Vorstellung, die man sich von diesen übermenschlichen Entitäten machen kann, bestimmen sogar die Auffassung der gnostischen Gemeinschaft von sich selber. Und hier erblicken wir erneut eine so

³⁷ R. Ruyer, *op.cit.*, 129-130. „Die Gnostiker drehen Hobbes' Formulierung um. Dieser bemerkte: »Wenn jemand sagte, dass Gott zu ihm im Traume gesprochen habe, so ist dies, wie wenn er sagte, er habe davon geträumt, Gott habe zu ihm gesprochen«. Ja, antworten die Gnostiker. Doch der Satz ist zweischneidig ... Es ist sein *Daimon*, es ist Gott, der zu ihm im Traum gesprochen hat [...]. Die Gnosis besteht darin, das Partizipierbare und die Partizipation in die Wissenschaft wie in die religiöse Philosophie durch den Haupteingang einzuführen, nicht durch die Hintertür einer suspekten Psychologie...“; *ibid.*, 130. Auf's Neue drängt sich die Notwendigkeit auf, die Wirklichkeit des Subtilkörpers, *corpus spirituale*, wiederzuentdecken, ohne dass man diesbezüglich notwendigerweise auf indische Theorien rekurrieren müsste (*ibid.*, 182-183). Die islamische Gnosis und die alchemistische Tradition sind hierzu hinreichend deutlich.

frappierende Analogie, dass sie uns eine Gegenüberstellung, die jede Illusion von Mythos und sogenannter Entmythisierung überwindet, umso wünschenswerter erscheinen lässt. Im Bewusstsein, welches die neognostische „Gemeinschaft“ von sich selbst hat, finden wir jene Vorstellung wieder, die den geistigen Horizont Suhrawardis – des Wiedererweckers der Licht-Theosophie – erhellt und die von den Weisen des alten Persien vertreten wurde: die Vorstellung vom königlichen Orden des Bahman-Lichtes.

3. Der königliche Orden des Bahman-Lichtes

Den Gnostikern von Princeton, so berichtet uns Raymond Ruyer, graut es vor dem Klerikalismus der Wissenschaftler, der sich in politischen Ideologien äußert. „Sie bewahren sich, mit der Weisheit der Mönche des Hochmittelalters, die Oasen ihrer »Klöster« oder ihrer quasi-religiösen Korporationen. Einmal mehr bringen in der Geschichte die Beziehungen zwischen Meister und Geselle bzw. Schüler eine nicht-kirchliche, religiöse Gemeinschaft hervor, eine vom Staat abgekoppelte klösterliche Ordnung, analog derer im alten Tibet oder dem Berg Athos. Die »Gnostiker« betrachten die »Ideologen« in der Weise, wie die Mönche die kirchlichen Priester betrachten, als säkulare Kleriker, die in weltlichen Belangen verloren sind.“³⁸ „Die gnostische Bewegung ist eben ein Versuch, durch stille und verschwiegene Kooptation eine philosophische – und im sekundären Sinne soziale – Aristokratie zu bilden.“³⁹

Diese Ausführungen, in denen das Ideal der Neognostiker bezüglich des Verhältnisses von Meister und Geselle bzw. Schüler zur Sprache kommt, stehen in vollem Einklang mit den Bruderschaften, wie sie das profunde Denken der hochgeistigen islamischen Gnostiker konzipiert. Es ist die Form *par excellence*, die das jeweilige Verhältnis zwischen den Männern Gottes annimmt. Dies bezeichnet das arabische Wort *fotovat* und das persische

³⁸ *Ibid.*, 9. Auch das geistige Israel aus *Exodus* 19, 6 ist zu berücksichtigen: „Ihr seid für mich ein Königreich von Priestern, eine hochheilige Nation.“ Die *Vulgata* übersetzt: *regnum sacerdotale et gens sancta*.

³⁹ *Ibid.*, 241.

Wort *javan-mardi*, die „geistige Ritterschaft“.⁴⁰ Eine derartige Gemeinschaft kann nicht mit jener Menschheit identisch sein, deren Erkenntnis, die sie von sich selbst hat, mit dem absoluten Geist zu identifizieren wäre. Denn das absolute Wissen im hegelschen Sinne würde einen Rahmen ausfüllen, dessen Offenhaltung für den Geist lebensnotwendig ist. Eine menschliche Gemeinschaft, die sich auf ein Band gründet, wie die Neognostiker und die *fotovvat* es sich vorstellen, wird niemals ein totalitäres *Imperium* bilden, sei dieses ein Staat oder eine Kirche. Das macht es umso notwendiger, dass das diese Gemeinschaft vereinigende Band sowie die rein geistige Hierarchie, die seine Struktur konstituiert, dem Horizont dieser Welt enthoben sind. Eine solche Hierarchie muss die pluralistische Gesamtheit des Universums umfassen, sodass sich die Frage nach den großen kosmischen Seienden, die wir bereits als äquivalent zu den Äonen der antiken Gnosis gefasst haben, aufs Neue stellt. Begreift man diese Äonen als Mythen, die es zu entmythisieren gilt, so kann man sicher sein, dass das konstitutive Band der gnostischen Korporation sich auflösen wird. Sowohl die ismailitische als auch die *Ishraqi*-Theosophie, sowie im Übrigen auch die antike Gnosis und die der Neuplatoniker kannte äußerst komplexe göttliche Hierarchien, an die sich die Hierarchien der Gnostiker in dieser Welt anschließen. Die „geistige Ritterschaft“ (*fotovvat*) kann nur die irdische Verlängerung einer „himmlischen“ Ritterschaft sein, und es ist dafür umso bezeichnender, dass unser Suhrawardi die Struktur der himmlischen Hierarchien gerade als Exemplifizierungen des typischen Verhältnisses zwischen Meister und Geselle bzw. Schüler auffasst. Versuchen wir abschließend, die Begegnung zwischen *Ishraqi*-Gnosis und moderner Gnosis zu initiieren.

Wir sahen, dass Suhrawardi dem ersten Intellekt der Hierarchie dessen zoroastrischen Namen verleiht: Bahman. Und er fügt ihm schlicht das Attribut des „Lichtes“ hinzu. Für sein *Stundenbuch* hat er eine Ohrmazd-Liturgie konzipiert, „des Gottes der Götter, des Lichtes der Lichter, des Allerheiligsten, das jegliche Benennung transzendiert“. Hieran schließen sich die Liturgien der Götter-Erzengel an, an erster Stelle die des *Bahman-Lichtes* als erstem Intellekt: „bedeutendes Licht Gottes, höchste Schöpfung Gottes, Urbild, das Heiligste, Nächste, König der Engel, Prinz der triumphierenden Lichter, der Meister des Hauses von *Malakut* in der

⁴⁰ Vgl. M. Sarraf u. H. Corbin, *Traité des compagnons-chevaliers, recueil de sept «Fotovvat-Nameh»* (Bibliothèque-iranienne 20), Tehran-Paris 1973.

allerheiligsten Welt: Bahman-Licht“.⁴¹ In den „Strophen der Lichtwesen“ verkündet der Gott der Götter selbst: „Nichts ist mir verehrungswürdiger als das Bahman-Licht. Es ist das Erste, was ich erzeugte. Also brachte ich die höchsten Erzengel ins Sein.“ Wie als Antwort hierauf folgt diese Strophe: „Preist in langen Liturgien das Geschlecht des Bahman-Lichtes und die Könige der Familie des Bahman-Lichtes, die das uneinnehmbare Gebiet von *Jabarut* bevölkern.“⁴²

Diese Könige des Bahman-Geschlechts – der königliche Orden des Bahman-Lichtes – werden von allen Götter-Erzengeln des Pleromas gebildet, die das *Stundenbuch* preist. Auf dem letzten der absteigenden Ränge steht der Heilige Geist-Engel, Engel des Menschengeschlechts, Gabriel, das Band zwischen der himmlischen Ritterschaft und denen, die in dieser Welt von ihm stammen und auf seinen Ruf antworten, um die irdische Verlängerung dieses königlichen Ordens zu bilden.⁴³ Der Heilige Geist Gabriel, der himmlische Mensch, ist der vermittelnde Intellekt, der den Menschen und dessen Universum – die ihm entstammen – denkt, so wie er selbst der Gedanke des Gott-Erzengels ist, der ihm vorhergeht – und so weiter bis zum Gott der Götter. All diese Gesamtheit des Lichtpleromas, das ganze „königliche Geschlecht des Bahman-Lichtes“, bildet die Theophanie, die sich von Welt zu Welt ausfaltet. Und nur durch die Vermittlung des Engels der Menschheit vernehmen die menschlichen Lichtseelen, die seine „Theurgie“ sind bzw. deren „Vater“, *Nous patrikos*, er ist, seinen Ruf, um wieder zu ihren „Brüdern“ zurückzugelangen – einen Ruf, der die menschliche Einsamkeit und Verlassenheit durchbricht.⁴⁴

Die gesamte Struktur der mystischen Kosmologie ist in Abhängigkeit von den Rängen dieses königlichen Ordens des Bahman-Lichtes geordnet. Das Ende der *Erzählung vom westlichen Exil* lässt uns den mystischen Sinai erreichen, Wohnsitz oder Oratorium des Engels, unseres Heiligen Geistes. Über diesem Sinai erheben sich unergründliche weitere Sinais (dieser Plural scheint auf den Plural Elohim anzuspielden!) in die geistigen Höhen. Diese

⁴¹ Vgl. *L'Archange empourpré*, 487-488 u. 505, Fn. 43-45. Die Beschreibung des „Königs der Engel“ entspricht hier der Benennung des Erzengels Logos bei Philon als *Arkhe ton Angelon*.

⁴² *L'Archange empourpré*, 494.

⁴³ *Ibid.*, 509 mit Fn. 77-78.

⁴⁴ *Ibid.*, 475.

sich überlagernden Sinais sind die jeweiligen Wohnorte der Erzengel-Prinzen vom Geschlecht des Bahman-Lichtes. Der Mensch kann in seinem gegenwärtigen Zustand den geistigen Aufstieg nur unter Führung durch den Engel der Menschheit wagen. Andernorts werden diese Sinais auch als Burgen bezeichnet, welche die Hochburg (*shahrestan*) der geistigen Welt bilden.⁴⁵

Grundsätzlich sei bemerkt, dass die Abstammung der Erzengel, das Verhältnis eines jeden *Nous patrikos* zu dem ihm folgenden, von jedem Intellekt zu dem aus ihm hervorgehenden, als ein Verhältnis von Meister und Geselle bzw. Schüler dargestellt wird. In der visionären Erzählung, die Suhrawardi mit *Das Rauschen der Schwingen Gabriels* betitelt hat, erweist sich die Hierarchie des Ordens des Bahman-Lichtes als eine initiatische Bruderschaft von Weisen. Der erhabenste ist der Shaykh, Meister und Erzieher des zweiten Weisen, der unmittelbar nach ihm kommt. So geht es weiter von Weisem zu Weisem, bis die absteigende Ordnung beim Rang Gabriels, dem Heiligen Geist, angekommen ist, dessen Meister – der neunte der Weisen – seinen Namen ins Verzeichnis seiner Schüler geschrieben und ihm Mantel und Initiation verliehen hat. Die ganze Beschreibung des Ordens entlehnt ihre Symbole den Sitten und Gebräuchen der Sufis und der *fotoovat*: Es gibt den *Pir* (auf Arabisch: den *Shaykh*); die *khangah*, den Sitz der Sufi-Bruderschaft; es gibt die *jarida*, das Einschreibungsverzeichnis; die *khirqah*, den Mantel. Die Anordnung der Ränge des Erzengel-Pleromas ist so der Archetyp, der in seiner Verlängerung in dieser Welt, d. h. in der Ordnung der initiatischen Bruderschaft, abgebildet ist. Auch die ismailitische Bruderschaft ist gemäß dem himmlischen Archetypen des Pleromas der Intellekte geordnet.⁴⁶ Es handelt sich hier um ein von Jahrhundert zu Jahrhundert tradiertes esoterisches Gesetz, das die Existenz einer Gemeinschaft bestimmt, die weder die Form einer Kirche, noch die eines politischen Staates annehmen kann. Nun ist dies, wie R. Ruyer präzisiert, das geheime Bestreben der Neognostiker von Princeton.

Diese Vorstellung geht so weit, dass bei Suhrawardi die gesamte

⁴⁵ *Ibid.*, 287, Fn. 43. Bezüglich der sich überlagernden Sinais s. *ibid.*, das Ende des „Récit de l'Exil occidental“, 279 u. 334, Fn. 39.

⁴⁶ Vgl. *ibid.*, 229-231, die Passage, die dem *Bruissement des Ailes de Gabriel* entspricht, sowie den Kommentar, 245-246.

Kosmologie in astronomischen Symbolen, die in den Termini einer Bruderschaft formuliert sind, ausgedrückt ist. Die Konstellationen des Tierkreises, die Sternenhimmel, sind als Werkstätten versinnbildlicht, deren jeweilige Aktivität einem Meister (*ostad*) überantwortet ist.⁴⁷ Die zehn Götter-Erzengel sind als zehn Brüder dargestellt, die eine esoterische Bruderschaft bilden, deren neun erste Mitglieder die „neun Brüder“ unseres Heiligen Geist-Engels sind.⁴⁸ „Wisse, dass alle zehn eine Bruderschaft sind, bei der der Bruder niemals in Not gelassen und kein ihnen Vertrauter jemals von ihnen im Stich gelassen wird.“⁴⁹ Ihre Welt wird als *Bayt al-Maqdis* bezeichnet, als „Tempel“, himmlisches Jerusalem, oder als Ka’ba der geistigen Welt. Deshalb muss der Pilger des orientalischen Lichtes (der *mostashriq*), will er zu diesen „himmlischen Templern“ gelangen, sein Ethos nach ihrem Vorbild ausrichten. An ihnen ist es, ihn aufzunehmen, seine Bemühungen zu akzeptieren und ihm den schrittweisen Aufstieg bis zur Stadt Gottes, die in die Höhen emporragt, zu ermöglichen. Doch diese Aufnahme in den königlichen Orden des Bahman-Lichtes ist nur möglich durch die Vermittlung des Engels der Menschheit – für jene, die seinem Ruf antworten. So ermahnt er jeden von ihnen, wenn er sagt: „Deine Brüder im höchsten Pleroma erwarten deine Rückkehr.“ „Deine Brüder“, das sind die Götter-Erzengel, die – wie die menschliche Seele, selber die Tochter eines von ihnen, und zwar des Heiligen Geistes – „das königliche Geschlecht des Bahman-Lichtes“ bilden.⁵⁰

Dieser Heilige Geist wird, wie bereits angegeben, im *Brief der hohen Türme* auch mit dem genuin persischen Wort *Javidan Kharad* bezeichnet, dem wörtlichen Äquivalent zum lateinischen *Sophia aeterna*, sowie zu *piri javan*, dem spirituellen Meister von ewiger Jugend. Hier macht der Kommentator Mosannifak auf einen wesentlichen Aspekt der Spiritualität der *Ishraqiyun* aufmerksam. Der Engel wird deshalb als ihr Shaykh, ihr *morshed*, bezeichnet, so erklärt er uns, weil die *Ishraqiyun* von keinem menschlichen Meister, von keinem „Guru“, abhängig sind. Ihr einziger Meister und Führer ist jener, der sich selber der purpurrote Erzengel nennt, ihr Schicksals- und Kampfgefährte, ihr geheimer Meister, ihr Führer oder

⁴⁷ *Ibid.*, 209-210.

⁴⁸ *Ibid.* (*Livre d'Heures*), p. 345, Verse 6, 29, 30 sowie p. 354.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 355, Vers 30.

⁵⁰ *Ibid.*, 482, 486, 511, Fn. 98.

innerer Imam.⁵¹ Aufgrund dieser Eigentümlichkeit entzieht sich der königliche Orden des Bahman-Lichtes jeder menschlichen Genealogie, genau wie die Hierohistorie sich nicht innerhalb des Rahmens der exoterischen Geschichte abspielt.

Eben deshalb – und keineswegs zufällig – gemahnt die Vorstellung des königlichen Ordens des Bahman-Lichtes an die jenes Ordens, der in anderem Zusammenhang als der Orden des Propheten Elias bezeichnet wird.⁵² Elias ist derjenige, dessen Ankunft in der Bibel am Ende des Buches des Propheten Maleachi (4, 5) versprochen wird. Er ist der Meister all jener, die keinen menschlichen Meister haben. Seine Inspiration genügt, um eine als neu geltende Lehre zu authentifizieren. Diese Rolle besitzt er in der jüdischen wie auch in der islamischen Gnosis, wo er sogar die Investitur des Mantels vollziehen kann. Der Berg Karmel wird so zu einem symbolträchtigen Berg und der Orden von Elias schreibt sich in die christliche Esoterik ein, nämlich dergestalt, dass er – eine antike Tradition charakterisiert ihn als „Vater der Essener“ (*pater Essenorum*) – eine Prophetologie begründet, welche die ursprünglich jüdisch-christliche Vorstellung des *Verus Propheta*, eines als Heiligen Geist aufgefassten *Christus aeternus* – deren verstreute Zeugnisse man in allen drei Zweigen der abrahamitischen Tradition auffinden kann –, noch erweitert. Es wäre also von großem Interesse, wenn die amerikanische neue Gnosis uns wieder etwas Vergleichbares ins Gedächtnis rief.

In der Tat lernen wir von R. Ruyer, dass die Bewegung im Geheimen Schritt für Schritt an Boden gewinnt, bis sie sogar die anglikanischen Bischöfe der Hochkirche, in der Folge „gnostische Bischöfe“, für sich gewinnt! Weiterhin gäbe es zahlreiche Neognostiker jüdischer und christlicher Herkunft, die einen gemeinsamen Standpunkt verträten, zweifellos noch geheimer als alle anderen, da sie nichts Geringeres anstreben als eine Art Rückorientierung des Christentums auf dessen Ursprünge, d. h. zum Judentum, hin.⁵³ All dies vollzöge sich, als ob die neue Gnosis unwissentlich dazu tendierte, auf gnostischer Basis den dreizehnten Stamm, der sich in der Wüste verlor, als er sich von Moses losmachte, aufs Neue zu errichten. Unter dem Namen

⁵¹ *Ibid.*, 359, Fn. 19 sowie p. 369.

⁵² Zum „Großen Orden des Elias“ vgl. unsere Studie „*L’Evangile de Barnabé*“ (Kap. V).

⁵³ R. Ruyer, *La Gnose de Princeton*, 27-28.

dieses Stammes präsentiert uns Arthur Koestler in seinem neuen Buch das außergewöhnliche Abenteuer des Königreiches der Chasaren vom 8. bis 12. Jahrhundert, das Abenteuer eines nicht-semitischen Volkes, das sich aus freien Stücken zur jüdischen Religion bekannte.⁵⁴ Ich weise hier nur deshalb darauf hin, weil es mir sehr auffällig erscheint, dass eine gnostische Gruppierung unserer Tage spontan dazu tendiert, die Situation des ursprünglichen Juden-Christentums wiederzubeleben, und zwar die jener Gemeinschaft, die sich in Jerusalem um „Jakobus den Gerechten, den Bruder des Herrn“ gruppierte – dies alles freilich vor der späteren Spaltung in Judentum und Christentum.

Umso auffälliger ist, dass die neue Gnosis – die objektive Welt der Wissenschaft als Kehrseite einer rechten Seite auffassend – dazu neigt, noch jenseits der rechten Seite etwas wiederzufinden, was man „das Rechte des Rechten“ nennen könnte und was – man müsste dies allerdings genauer untersuchen – mit jenem zu korrespondieren scheint, was die islamischen Gnostiker (z. B. die Schaichisten) als *batin al-batin*, das Innere des Inneren, das Esoterische des Esoterischen, bezeichnen; dies ist im Übrigen vielleicht nichts anderes als ein Aspekt jener Integration der Integration, von der wir anfangs sprachen. Wenn das Bewusstsein die rechte Seite (das Innere, das Esoterische, *batin*) der Kehrseite (das Sichtbare, *zahir*) des sichtbaren Körpers ist, so muss es – wie R. Ruyer sagt – auch „eine rechte Seite dieser rechten Seite geben“, denn „die *natura naturans* bleibt so mysteriös wie die *natura naturata*“. Vielleicht ist das Sehen noch ein „blinder Fleck des Auges“. Und es liegt eine tiefe Bedeutung in dem Faktum, dass „die Volksweisheit die Hellsicht gerade den Blinden zuschreibt“.⁵⁵ Um der

⁵⁴ A. Koestler, *La Treizième Tribu*, Paris 1976. Man geht vielleicht zu weit, wenn man den Ursprung aller jüdischen Gemeinden in Russland, Osteuropa und Deutschland auf die Chasaren zurückführt, auch wenn dies auf manche von ihnen zutreffen mag. Andererseits ist nicht einzusehen, warum dies – wie der Autor am Ende seines Buches glaubt – den Begriff „Volk Gottes“ aufheben sollte. Der Anschluss der Chasaren ans Judentum integrierte sie *eo ipso* ins Volk Gottes. Es scheint uns ein agnostisches Vorurteil zu sein, dieses Faktum als Säkularisierung anzusehen.

⁵⁵ Vgl. R. Ruyer, *op. cit.*, 283-285. R. Ruyer (285) glaubt, dass „die Weisen bzw. antiken Gnostiker in Ermangelung einer wissenschaftlichen Phase, die in Folge dann zu »bekehrten Wissenschaftlern« führen könne, sich nur in einer vagen und verworrenen Weise auf ein Jenseits des Bewusstseins beziehen konnten“. Ich bin der Auffassung, dass Ähnliches auch für die „neue Gnosis“ gilt. Es gibt eine Phase, die sie nicht versäumen darf.

Gegenwart des königlichen Ordens des Bahman-Lichtes oder des Ordens des Propheten Elias gewahr zu werden, bedarf es einer Art des Sehens jenseits des Sehens – so wie es eines Sehens jenseits des Sehens bedarf, um das „Paradoxon des Monotheismus“ zu verstehen.

Die Vortrefflichkeit dieser visionären Hellsicht vermag uns selber hellsichtig zu machen hinsichtlich eines prophetischen Symbols, das André Neher uns in seinem Buch *L'Exil de la Parole* in einer ganz anderen Weise als der bisherigen zu verstehen einlädt: „Vor den beiden Statuen des Südportals der Kathedrale zu Straßburg – so schreibt er – war mehr als ein Christ beeindruckt von der fesselnden Schönheit der *Synagoga*, dieser erstaunlich jungen Frau, deren Band um ihre Augen sie am Sehen hindert und die ganz bestimmt weder etwas wahrgenommen hat noch etwas wahrnimmt, während sie einem inneren Traum folgt, dessen Stille mehr weiß als der vielsagende Blick der *Ecclesia*.“ Das Band über den Augen der jungen Frau gibt uns zu erkennen, dass ihr Sehen jenseits des gewöhnlichen Sehens sich vollzieht. Die Gewissheit dieser visionären Hellsicht ist so stark, dass sie einen großen Eindruck auf einen deutschen Dichter, Christen und Theologen unserer Tage gemacht hat, dessen Zeugnis uns André Neher berichtet. Der Dichter Albrecht Goes glaubte zu spüren, dass die metaphysische Dimension der *Synagoga* nicht nur *schöner*, sondern auch *wahrer* als die exoterische *Ecclesia* sei – was ihn zu sagen veranlasste: „*Sie ist's, die sieht.*“⁵⁶

Pfingstmontag (7. Juni 1976)

⁵⁶ A. Neher, *L'Exil de la Parole*, Paris 1970, 50.

Die Perle aus der Muschel des Weltalls

Wolfram von Eschenbachs Parzival und der Orient

Roland Pietsch

سالها دل طلب جام جم از ما می کرد
وان چه خود داشت ز بیگانه تمنا می کرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است
طلب از گمشدگان لب دریا می کرد

Viele Jahre hat mein Herz
nach dem Ğamšīd-Becher (Gral) verlangt;
es hat gesucht, was es selbst bei sich besaß.
Die Perle, die aus der Weltall-Muschel
verschwand,
suchte es bei denen, die sich am
Meeresstrand verirrtten.

Hafiz

Wolfram von Eschenbachs¹ Heldenepos „Parzival“ ist die bedeutendste deutsche Dichtung des abendländischen Mittelalters. In diesem Epos ist, wie kurz vorher in den altfranzösischen Dichtungen von Chrétien de Troyes und Robert de Boron, zum ersten Mal im Abendland die Rede vom Gral (als Stein, Becher oder Kelch). Dementsprechend steht im Mittelpunkt dieses vielschichtigen und umfangreichen Werks Parzivals Suche nach dem Gral, seine Berufung zum Gralkönigtum und seine Herrschaft über ein großes und weltumfassendes Friedensreich. In ihm finden sich zahlreiche Hinweise auf Einflüsse aus altiranischen, gnostischen und islamischen

¹ Über sein Leben und Werke siehe: Joachim Bumke, Wolfram von Eschenbach, 8. Aufl., Stuttgart 2004; Joachim Heinzle (Hrsg.), Wolfram von Eschenbach. Ein Handbuch, 2 Bde., Berlin 2011.

Überlieferungen, die mit christlichen Überlieferungen verknüpft sind. Mit Parzivals Gral ist eine Botschaft verbunden, deren eigentliche Bedeutung sich vor allem in einer überhistorisch-symbolischen Betrachtungsweise erschließt. In diesem Zusammenhang dienen Symbole im Wesentlichen dazu Wahrheiten auszudrücken, die jenseits des historischen Denkens liegen und die nicht mit Hilfe der gewöhnlichen Sprache ausgedrückt werden können. Es ist allein der Geist (νοῦς / intellectus), der in einem Akt unmittelbarer Erkenntnis diese jenseitigen Wahrheiten erkennen kann, die sich auf der gleichsam überbewussten Ebene von Ursprüngen und Prinzipien befinden. Auf dieser Ebene ist der Akt der geistigen Erkenntnis eins mit dem Akt des Seins. Das griechische Wort Symbol (σύμβολον) leitet sich vom Verb συμβάλλειν bzw. συμβάλλεσθαι ab, die zusammenwerfen, zusammenfügen, sammeln und vergleichen bedeuten; und diese Verbformen weisen so auf einen Akt der Vereinigung und des Erkennens hin, der plötzlich entsteht „wie ein Feuer, das von einem übergesprungenen Funken entfacht wurde (ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει)“². Im Lichte dieses aufblitzenden Funkens werden alle Teilinhalte in eine lichtvolle Einheit zusammengefasst. Auf ähnliche Weise vollzieht sich auch der Übergang vom Sichtbaren und Sinnhaften zum Unsichtbaren und Geistigen. Wegen dieses Sinnhaften kann das Symbol auch mit Recht als Sinnbild bezeichnet werden. Das Sinnen- und Bildhafte zeigt im blitzhaften Übergang auf den eigentlichen geistigen Gehalt und Sinn des Symbols hin. Es steht in entschiedenem Gegensatz zur Abstraktheit der logischen Begriffssprache. Symbole sind vielmehr Elemente einer vieldeutigen und dynamischen Bildersprache, deren Kern zu einem ursprünglichen metaphysischen Bereich gehört. Deshalb können allein die Symbole die verschiedensten Elemente zu einem einheitlichen Ganzen verbinden. Diese blitzhafte symbolische Erkenntnis vermag dann auf jenen „einen göttlichen Grund“ von Überlieferungen und Religionen hinzuweisen, der auch als die eigentlich wahre Religion oder Urüberlieferung bezeichnet werden kann, „denn die Sache, die jetzt christliche Religion genannt wird, hat es bereits bei den Alten gegeben, ja, sie fehlte seit dem Beginn des menschlichen Geschlechts nicht, bis Christus selbst im Fleisch erschien. Von da an begann die wahre Religion, die es schon gab, die christliche genannt zu werden.

² Platon, Siebenter Brief, 341 cd.

(*Nam res ipsa, quae nunc christiana nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque ipse Christus veniret in carne, unde vera religio quae iam erat, coepit appellari christiana*)³. Weitaus mehr Hinweise auf die Urüberlieferung finden sich im Sufitum, das die verschiedenen Religionen als Ausstrahlungen der einen göttlichen Sonne betrachtet. So dichtete der große persische Mystiker Ġalāl ad-Dīn Muhammad Balḫī-yi Rūmī (1207-1273) in seinem Diwan:

„Ich bin weder Christ noch Jude, auch Parse und Muslim nicht;
Vom Osten nicht, noch vom Wesen, vom Festland nicht, noch vom Meer,
nicht stamm ich vom Schoß der Erde und nicht aus des Himmels Licht.
Ich bin nicht aus Staub oder Wasser, aus Feuer nicht, noch aus Wind,
vom Sein nicht, vom Werden, vom Thron nicht, nicht saß ich auf Teppichen
schlicht.

Nicht Indien hat mich geboren, nicht China, Saq̄sīn und Bulghar,
nicht gegen Iraq noch das Ostland erkenne ich Sohnespflicht.
Rizwān nicht noch Eden, noch Hölle ist heimatlich mir vertraut,
das Diesseits nicht noch das Jenseits, noch Adams und Evas Gesicht.
Mein Ort ist da, wo kein Ort ist, mein Zeichen ist ganz ohne Mal,
nicht Körper bin ich noch Seele – ein Glanz nur von Seinem Licht.
Die Zweiheit habe ich verworfen, ich sah in zwei Welten nur eins:
Ich suche und kenne und rufe nur Ihn, bis das Auge mir bricht.
Er ist der Erste und Letzte, ist Schale und Kern“⁴.

Vor dem Hintergrund dieser universalen Geistesschau wird im Folgenden zu zeigen versucht, wie zahlreiche Einflüsse aus dem altiranischen und islamischen Orient auf Wolfram von Eschenbachs Epos „Parzival“ eingewirkt haben. Im Einzelnen werden dann Gemeinsamkeiten aber auch Unterschiede zwischen den christlichen und dem altiranischen Gralsmysterium dargestellt, und zum Abschluss wird auf das mystisch-islamische Gralsmysterium hingewiesen, in dem altiranische, christliche und andere Gralsvorstellungen „aufgehoben“ sind. Zuvor wird aber ein

³ Aurelius Augustinus, Die Retraktionen in zwei Büchern – *Retractationum Libri duo* in deutscher Sprache von Carl Johann Perl, Paderborn 1976, S. 63.

⁴ Maulānā Dschelāladdīn Rūmī, Aus dem Diwan. Aus dem Persischen übertragen und eingeleitet von Annemarie Schimmel, Ditzingen 1964, S. 61.

kurzer Überblick über den Handlungsablauf in Wolframs Epos „Parzival“ gegeben, in dem der schwierige Weg Parzivals zum Gral geschildert wird.

1. Überblick über den Handlungsablauf

Wolfram von Eschenbachs „Parzival“ ist in 16 Bücher mit insgesamt 24810 Versen gegliedert.

1. 1. Prolog

Im Prolog zeichnet Wolfram ein Bild vom Menschen, der wie eine Elster schwarz und weiß ist, denn Himmel und Hölle haben an ihm teil. Der unstete Mensch dient der Finsternis und Hölle. Wer aber innere Festigkeit bewahrt, der hat am Himmel teil.

1. 2. Erstes und Zweites Buch

Im ersten und zweiten Buch erzählt Wolfram die Geschichte von Gahmuret als Vorgeschichte zum eigentlichen Parzival-Epos. Weil Gahmuret als jüngerer Sohn seines Vaters Gandin, König von Anschouwe (Anjou) nach dessen Tod entsprechend altfranzösischem Recht vom Erbe ausgeschlossen war, zieht er in den islamischen Orient, um als Ritter zu kämpfen und die Gunst (minne) der Frauen zu erlangen. Dort kämpft er für den Baruch, den Kalifen von Bagdad, der mit Babilon (Alt-Kairo) Krieg führt. Weitere erfolgreiche Kämpfe finden im Orient zwischen Marokko und Persien statt. Auf einer seiner Seereisen wird er an die Küste des Königreichs Zazamanc verschlagen, dessen Hauptstadt von zwei Heeren belagert wird. Gahmuret bietet der schwarzen Königin Belakane seine Hilfe an, und sie nimmt diese Hilfe auch an. Er besiegt dort die Führer beider Heere. Gahmuret und Balkane heiraten. Nach kurzer Zeit zieht es ihn wieder zu neuen ritterlichen Taten in die Welt hinaus, und er verlässt Balkane, die schwanger ist und bald ihren Sohn Feirefiz zur Welt bringt. Ein Jahr später landet Gahmuret in Sevilla, und reist von dort nach Toledo und weiter nach Konvoleiz, wo er Herzelayde, der Königin des Landes begegnet, die ein Turnier ausgeschrieben hat. Er besiegt zahlreiche Ritter und Herzelayde heiratet ihn. Eines Tages erreicht ihn der Hilferuf des Kalifen von Bagdad, der von seinen Feinden erneut bedrängt wird. Gahmuret verlässt Herzelayde und eilt zum zweiten Mal in den Orient. Er fällt im Kampf und wird in Bagdad

feierlich begraben. Vierzehn Tage danach bringt Herzeloide Parzival zur Welt. Das erste und zweite Buch umfasst somit im Wesentlichen die Ehe Gahmurets mit der schwarzen morgenländischen Königin Belacane und seine Ehe mit der abendländischen und christlichen Königin Herzeloide. Darüber hinaus stellt Wolfram am Beispiel von Gahmurets Leben die Einheit von morgenländischem und abendländischem Rittertum dar.

1. 3. Drittes und Viertes Buch

Herzeloide zieht mit ihrem Sohn Parzival in die Waldeinsamkeit von Soltane, um ihn vor dem Rittertum zu bewahren. Sie unterrichtet ihn über die Grundlagen des Gottesglaubens: Gott ist ganz Licht und hilft den Menschen. Während einer Hirschjagd erblickt Parzival mehrere Ritter. Er hält den Anführer von ihnen für Gott und kniet nieder. Der Ritter klärt ihn auf, und auf die Frage Parzivals, wer die Ritterschaft verleiht, wird ihm geantwortet: König Artus. Als die Mutter von diesem Treffen ihres Sohnes mit den Rittern erfährt, fällt sie in Ohnmacht. Parzival will die Ritterschaft erlangen und sie kann ihm diesen Wunsch nicht verweigern. Nach dem Abschied von ihrem Sohn verliert Herzeloide das Bewusstsein und stirbt. Davon bemerkt Parzival nichts. Er reitet in die Welt und verbringt die erste Nacht im Wald. Bei allen Begegnungen, die er dann erfährt, macht er Fehler, weil er nicht gelernt hat sich in der Welt zu benehmen. Unterwegs trifft er auf Sigune, die den toten Schionatulander beweint. Sie erklärt ihm seinen Namen: „Deiswâr du heizest Parzivâl. der name ist ‚Rehte enmitten durch‘. (Wahrlich, du heißest Parzival. Der Name ist recht mitten durch)“⁵. Parzival kommt dann zum Artushof. Vor dem Hof kommt es zum Kampf mit dem roten Ritter, den er tötet. Parzival reitet weiter und kommt zu der Burg des Ritters Gurnemanz, der ihn die Regeln des höfischen Lebens und des Rittertums lehrt. Er verlässt Gurnemanz und dessen Tochter Liaze. Er kommt nach Pelrapeire, in die Hauptstadt von Brobarz, wo die Königin Condwiramurs herrscht. Weil sie von einem feindlichen Heer bedrängt wird, bittet sie Parzival um Hilfe. Er besiegt den Gegner, worauf die Hochzeit mit Condwiramur stattfindet. Nach einiger Zeit verlässt Parzival seine Frau unter dem Vorwand, seine Mutter besuchen zu wollen.

⁵ P 140, 16 f.

1. 4. Fünftes und Sechstes Buch Parzival auf der Gralsburg und seine unterlassene Frage

Parzival kommt am Abend an einen See, wo er in einem Boot den herrschaftlich gekleideten Fischerkönig sieht, dessen Hut mit Pfauenfedern geschmückt ist. Er fragt ihn, ob es in der Nähe eine Herberge gibt. Der Fischerkönig verneint und lädt ihn auf seine Burg ein, die sich in der Nähe befindet. Parzival nimmt die Einladung an und gelangt zur Burg, wo er freundlich empfangen wird. Er wird in einen prächtigen Saal geführt, wo in drei Marmorkaminen drei große Feuer brennen. Hundert Tische sind aufgestellt, an denen Ritter sitzen. Dann wird der Gralskönig, das ist der Fischerkönig, hereingetragen. Er bittet Parzival an seiner Seite Platz zu nehmen. Die Tür öffnet sich, und ein Knappe trägt eine blutige Lanze vorbei. Von den Klagen der Ritter begleitet trägt der Knappe sie rings durch den Saal und geht durch die Tür hinaus, durch die er hereingekommen war. Danach öffnet sich wieder die Tür, und es treten zwei schöne Jungfrauen in den Saal; jede von ihnen trägt einen goldenen Leuchter mit einer brennenden Kerze in der Hand, gefolgt von einer Herzogin mit ihrer Begleitung, die zwei Elfenbeinstützen vor den König stellen. Darauf erscheinen weitere acht Edeldamen. Vier von ihnen tragen große Kerzen, anderen tragen eine kostbare Tischplatte aus Granathyazint, die auf die Elfenbeinstützen gelegt wird. Zwei weitere Jungfrauen kommen mit zwei silbernen Messer, die vor dem König hingelegt wurden. Zum Abschluss erscheint die Königin mit fünf Jungfrauen. Sie alle zusammen sind 25. Die Königin trägt auf grüner Achmardiseide *„den wunsch von pardis, / bêde wurzeln unde rîs. / daz war ein dinc, daz hiez der Grâl, / erden wunsches überwal. (des Paradieses Vollkommenheit, Wurzel war es zugleich und Reis. Das war ein Ding, das hieß der Gral, alles Erdensegens Überschwang)“*⁶. Anschließend werden Vorbereitungen für das Festmahl getroffen. Wolfram beschreibt ausführlich das Speisewunder des Grals: Jeder bekommt aufgrund der Kraft des Grals das, was er wünscht. *„wan der grâl was der saelden vruht, / der werlde süeze ein sölh genuht, / er wac vil nâch gelîche / als man saget von himelrîche. (Denn der Gral war der Seligkeiten reife Frucht, einen solche Fülle irdischer Süßigkeit, daß er fast dem gleichkam, was man vom Himmelreiche sagt)“*⁷. Am Ende des Festmahls schenkt Amfortas dem schweigenden Parzival sein

⁶ P 235, 21 ff.

⁷ P 238, 21 ff.

Schwert. Wolfram beklagt dieses Schweigen: „ôwê daz er niht vrâgte dô! / des bin ich vür in noch unvrô. / wan do erz enpfienç in sîne hant, / dô was er vrâgens mit ermant. / ouch riuwet mich sîn süezer wirt, / den ungenâde niht verbirt, / des im von vrâgen nu ware râ. (O weh, daß er da nicht fragte! Das macht mich heute noch traurig für ihn. Denn als er es in seiner Hand empfing, sollte es ihn mahnen, zu fragen. Auch tut mit sein lieber Wirt [Amfortas] leid, den Ungnade [Krankheit] nicht verschont. Durch die Frage wäre er dessen ledig geworden)“⁸.

1. 5. Fünftes und sechstes Buch Erwähnung von Feirefiz

Parzival hat angesichts des kranken Burgherrn versäumt die Mitleidsfrage zu stellen und verbringt eine unruhige Nachtruhe. Am nächsten Morgen findet er die Burg leer und reitet unter dem Fluch eines Burgknappen davon. Er trifft wieder auf Sigune, die ihn verflucht und reitet dann weiter zu den Artusrittern, die ihn in ihre Tafelrunde aufnehmen. Da erscheint die hässliche Gralsbotin Cundrie und verflucht Parzival, weil er den Gralskönig nicht erlöst habe. Die Artusritter versuchen ihn zu trösten. Eckuba, die heidnische Königin von Janfuse erscheint und stellt Parzival als Cousine von Belakane vor und berichtet ihm von seinem Bruder Feirefiz. Parzival schließt sich selbst aus der Tafelrunde von König Artus aus und sagt sich von Gott los.

1. 6. Siebentes und Achstes Buch

Wolfram erzählt im siebenten und achten Buch die Abenteuer von Gawan, ein Ritter ohne Fehl und Tadel. Gawan war von Landgraf Kingrimursel von der Burg Schanpfanzun beschuldigt worden, seinen Herrn hinterrücks erschlagen zu haben. Von diesem Vorwurf kann sich Gawan durch einen Zweikampf mit Kingrimursel reinigen. Auf dem Weg nach Schanpfanzun begegnet Gawan einem Heer, das in Richtung Burg Bearosche unterwegs ist, wo der Fürst Lyppaut residiert. Meljanz, der König von Liz, hatte um die älteste Tochter, Obie, des Fürsten um ihre Liebe gebeten, wurde aber spöttisch abgewiesen. Meljanz gab dafür dem Fürsten Lyppaut die Schuld und erklärte ihm den Krieg. Gawan vermeidet jede Auseinandersetzung und lässt sich unterhalb der Burgmauer von Bearosche nieder. Obilot, der jüngeren Tochter des Fürsten gelingt es, Gawan als ihren Ritter zu

⁸ P 240, 3 ff.

gewinnen, der auf der Seite des Fürsten und nimmt im Kampf König Meljanz gefangen. Auf der anderen Seite kämpft der rote Ritter, das ist Parzival. Er nimmt König Schirniel und Herzog Marangliez gefangen und verlangt von ihnen, sich um die Auslösung von König Meljanz zu bemühen. Gawan seinerseits übergibt Meljanz an Obilot; diese gibt ihn weiter an Obie, die den König auffordert, den Streit mit Meljanz zu beenden und sie zu heiraten. Obie und Meljanz versöhnen sich und heiraten. Danach reitet Gawan weiter nach Schanpfanzun, wo er Antikonie, der Schwester von König Vergulaht begegnet, dessen Vater er erschlagen haben soll. Weil er sich Antikonie unziemlich annähert, was von einem Ritter beobachtet wird, kommt es zwischen ihm und der Stadtmannschaft zu heftigen Kämpfen. Erst Kingrimusel kann diesen Auseinandersetzungen Einhalt gebieten, und es folgen lange Beratungen darüber, was mit Gawan geschehen soll. Schließlich wird vereinbart, dass der Gerichtskampf mit Kingrimusel um ein Jahr verschoben wird und Gawan zur Gralssuche verpflichtet wird.

1. 7. Neuntes Buch

Nachdem Parzival viele Jahre durch die Welt gezogen ist und nach dem Gral gesucht hat, trifft er Sigune, die inzwischen über dem Grab von Schionatulanders als Einsiedlerin lebt. Sie verzeiht Parzival und erzählt ihm, dass die Gralsbotin Cundrie ihr einmal in der Woche vom Gral Essen bringt. Parzival sucht die Spur von Cundrie und folgt ihr nach. Unterwegs trifft er auf einen Gralsritter, gegen den er sich verteidigen muss. Später begegnet er einem grauen Ritter, der sich mit seiner Familie auf einer Wallfahrt begeben hat und ihn darauf hinweist, dass Karfreitag ist und sich in der Nähe eine Klausur befindet, wo er beichten könne. Parzival reitet zu der Einsiedelei, wo er dem Einsiedler Trevrizent begegnet. Bevor Wolfram das Treffen und die Gespräche mit Trevrizent schildert, schiebt er einen Bericht über den Provenzalen Kyot ein, der in Toledo eine alte Schrift von Flegetanis gefunden habe, der ein Heide war und in den Sternen von einem „Ding namens Gral“ gelesen habe. Kyot habe in lateinischen Büchern nach dem Gralsgeschlecht geforscht und in einer Chronik von Anschouwe gelesen, dass der Gral von Titurel und über Frimutel zu Anfortas gekommen sei. Nach diesem Einschub schildert Wolfram, wie Parzival zu Trevrizent und von ihm empfangen wird. Parzival spricht über seinen

Gotteshass. Trevrizent antwortet ihm, dass Gott unendlich barmherzig ist. Er erklärt ihm die Heilsgeschichte vom Höllensturz Luzifers, vom Sündenfall des ersten Menschen und seiner Erlösung. Dann eröffnet er ihm das Gralsmysterium. Den Gral kann nur der erlangen, der dazu berufen sei. Nach diesen Belehrungen teilt Parzival Trevrizent mit, wer sein Vater war und dass er Ither, einen nahen Verwandten, unwissend im Kampf erschlagen habe. Dadurch weiß Trevrizent, dass Parzival der Sohn seiner Schwester Herzeloide ist. Trevrizent klärt ihn dann über das Leiden des Gralskönigs auf und sein Versäumnis der Mitleidsfrage. Schließlich erlangt Parzival von Trevrizent die Vergebung seiner Sünden und findet zu Gott zurück.

1. 8. Zehntes bis Zwölftes Buch

Vom zehnten bis zum zwölften Buch erzählt Wolfram erneut von Gawan, der inzwischen mehrere Jahre lang vergebens nach dem Gral gesucht hat. Bei der Stadt Logroys trifft er auf eine weinende Frau mit einem schwer verwundeten Ritter, der von ihm medizinisch betreut wird. Am Burgberg von Logroys begegnet er der schönen Herzogin Orgeluse von Logroys, in deren Dienste er tritt, obwohl sie ihn verhöhnt. Sie reitet aber mit ihm fort, weil sie seine Ergebenheit prüfen will. Begleitet werden sie von Orgeluses hässlichem Knappen Malcreature, den Bruder der Gralsbotin Cundrie. Am Fuß der Burg Schastel marveile, dem Zauberschloss Clinschora, kommt es zum Kampf mit Orgeluses Minneritter Lischoy, den Gawan gewinnt. Nach dem Sieg übernachtet er bei dem ritterlichen Fährmann Plippolinet, der ihm erzählt, dass derjenige, der das Zauberschloss erlöst, Herr des Landes wird. Am nächsten Morgen gelangt Gawan in das Schloss und wird in ihm in viele Kämpfe verwickelt. Schließlich kämpft er mit Löwen und besiegt sie. Damit ist der Zauber gebrochen. Gawan sinkt ohnmächtig nieder und wird von der alten Königin Arnive wieder gesundgepflegt. Am nächsten Tag steigt Gawan in der Burg auf einen Turm, wo sich eine Wundersäule befindet. Dort trifft er die Königin Arnive, ihre Töchter und Enkel. In der Säule erblickt er Orgeluse mit ihrem neuen Begleiter Turkoyte. Sofort greift er zu den Waffen, lässt sich vom Fährmann übersetzen, kämpft und siegt. Orgeluse behandelt ihn aber weiter mit Hohn und Spott. Sie stellt ihm aber ihre Liebe in Aussicht, wenn er über die wilde Schlucht springt und im Garten von König Gramoflanz Zweige für einen Kranz pflückt. Gawan

springt, stürzt aber beinahe ab. Er kommt in den Garten und pflückt die Zweige für den Kranz. Dort trifft er auch Gramoflanz. Weil Gawans Vater den Vater von Gramoflanz angeblich heimtückisch erschlagen haben soll, will sich Gramoflanz an Gawan rächen. Sie vereinbaren einen Zweikampf in der Nähe der Stadt Joflanze. Nach seiner Rückkehr zu Orgeluse bittet diese Gawan um Verzeihung für ihren Spott und Hohn, und beide reiten zurück nach Schastel marveile. Gawan schickt heimlich einen Boten zu König Artus und lädt ihn nach Joflanze ein.

1. 9. Dreizehntes Buch

Am nächsten Tag beruft Gawan eine festliche Versammlung aller Bewohner von Schastel marveile. Beim Festmahl überwinden Männer und Frauen, die durch den Zauber von Clinschor radikal voneinander getrennt wurden, diese Trennung. Inzwischen ist der Bote Gawans bei Artus eingetroffen, der mit seinem Gefolge an Schastel marveile vorbei sogleich nach Joflanza aufbricht. Am nächsten Tag entfernt sich Gawan unbemerkt vom Lager und trifft auf einen Ritter, den er für Gramoflanz hält. Dieser Ritter ist Parzival.

1. 10. Vierzehntes Buch

Gawan kämpft mit dem fremden Ritter. Die Boten von König Artus kommen bei ihrer Rückkehr von Rosche Sabbins, wo Garmoflanz gerade zum Zweikampf mit Gawan aufbrach, an den Kämpfenden vorbei. Sie rufen den Namen Gawans, worauf Parzival sofort den Kampf abbricht. Weil beide vom Kampf erschöpft sind, wird der Kampf gegen Gramoflanz verschoben. Dann wird Parzival von König Artus empfangen und wieder in die Tafelrunde aufgenommen. Am nächsten Tag treffen sich Garmoflanz und Gawan zum Kampf, der aber abgebrochen wird und für einen Tag verschoben wird. Inzwischen hat Itonje erfahren, dass ihr Bruder Gawan mit ihrem geliebten Garmoflanz kämpfen soll. Sie bittet deshalb ihren Onkel Artus den Kampf zu verhindern. Artus gelingt es, die feindlichen Parteien miteinander zu versöhnen. Orgeluse und Garmoflanz geben sich den Versöhnungskuss, und Garmoflanz heiratet Itonje. Gawan heiratet Orgeluse.

1. 11. Fünfzehntes Buch

Parzival trifft im Wald auf einen Ritter, der, wie Wolfram berichtet, ein mächtiger Heidenkönig sein soll. Sie beginnen sogleich miteinander zu kämpfen. Als der Kampf eine dramatische Wende nimmt, fragt der heidnische Ritter Parzival nach seinem Namen. Weil aber Parzival seinen Namen nicht nennt, nennt der fremde Ritter seinen Namen: Feirefiz Anschewin. Er nimmt seinen Helm ab und Parzival erkennt seinen schwarzweiß gefleckten Bruder. Sie versöhnen sich und gehen zum Artushof, wo ein großes Fest veranstaltet wird. Dann erscheint die Gralsbotin Cundrie, bittet Parzival wegen ihrer Verfluchungen um Verzeihung und teilt ihm mit, dass er zum Gralskönig berufen ist. Cundrie, Parzival und Feirefiz brechen zur Gralsburg auf.

1. 12. Sechzehntes Buch

Dort treffen sie auf den todkranken Anfortas, und Parzival stellt ihm die entscheidende Erlösungsfrage. Daraufhin wird Anfortas sofort gesund. Parzival wird zum Gralskönig ernannt. In der Zwischenzeit ist auch Parzivals Frau Condwiramurs mit den Zwillingen Loherangrin und Kardeiz zum Gral unterwegs. Im Wald, wo Parzival die drei Blutstropfen im Schnee gesehen hat, soll ein Lager errichtet werden. Dort holt Parzival seine Frau ab und gemeinsam reiten sie zur Gralsburg. Dort werden sie feierlich empfangen. Feirefiz vermag aber den Gral nicht zu sehen, weil er Heide ist. Er lässt sich taufen und bekommt Repanse zur Frau. Nach elf Tagen kehrt er mit ihr zu seiner Flotte zurück. Sie wird in Indien einen Sohn gebären, den man Priester Johannes nennen wird. Zum Abschluss weist Wolfram von Eschenbach auf Kyot hin, der im Unterschied zu Chrétien de Troyes die Geschichte von Parzival richtig erzählt habe.

Der lange und gefahrenreiche Weg Parzivals zum Gral aus einem Zustand der Tumpheit, über die Zweifel bis zum Glück erinnert *mutatis mutandis* an das Lied von der Perle, dass auf eine vorchristliche iranische Gnosis zurückgeht⁹.

⁹ Vgl. Geo Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, Köln 1960, S. 27.

Exkurs – Das Lied von der Perle

Das Lied von der Perle ist in den apokryphen Thomas-Akten enthalten, die im 3. Jahrhundert in Edessa (heute Urfa oder Şanlıurfa in der Türkei) entstanden sind. Das Perlenlied ist aber wesentlich älter und geht offensichtlich auf einen gnostischen Mythos zurück. In ihm wird erzählt, wie sich ein parthischer Königssohn auf die Suche nach der Perle macht, die in die Gewalt eines Drachens geraten ist. Bevor er sich auf den Weg macht, wird dem Königssohn sein scharlachrotes Lichtgewand abgenommen. Auf seinem Weg muss er dann zahlreiche Kämpfe bestehen und Gefahren überwinden.

„Als ich ein kleines Kind war
Und im ›Reiche‹, dem Hause meines Vaters wohnte
...
Sandten mich meine Eltern aus dem Osten, unserer Heimat,
Mit einer Wegzehrung fort,
...
Und sie zogen mir das ›Strahlen(kleid)‹ aus,
Das sie in ihrer Liebe mir gemacht hatten,
Und meine scharlachrote Toga,
Die meiner Gestalt angemessen gewebt war,
Und machten mit mir einen Vertrag
Und schrieben ihn mir in mein Herz, dass ich (ihn) nicht vergessen sollte:
Wenn du nach Ägypten hinabsteigst und die eine Perle ›bringst‹,
Die im Meere ist,
Das der schnaubende Drachen umringt,
Sollst du dein Strahlen(kleid) (wieder) anziehen
Und deine Toga, die darüber liegt,
Und mit deinem Bruder, unserm Zweiten,
›Erbe‹ in unserem Reiche ›werden‹.
Ich verliess den Osten und stieg hinab,
Geleitet von zwei ›Kurieren‹.

...
Als er endlich dann die Perle gefunden hat, darf er wieder in das Lichtland des Ostens zurückkehren, wo er wieder vor dem König der Könige erscheinen darf.

...

Ich neigte mein Haupt und betete an
Den Glanz des Vaters, <der> mir es (das Kleid) gesandt hatte,
Dessen Gebote ich ausgeführt hatte,
Wie auch er getan, was er verheissen hatte.
Am Tore seiner Satrapen
Mischte ich mich unter seine Grossen.
Denn er freute sich über mich und empfing mich,
Und ich war mit ihm in seinem Reich.
Und mit <Orgel>klang
Priesen ihn alle seine Diener.
Und er verhies mir, dass ich wieder zum Tore
Des Königs der Könige mit ihm reisen
Und mit meiner Gabe und mit meiner Perle
Mit ihm vor unserem König erscheinen sollte¹⁰.

Dieses „Lied“ kann in der Tat als ein Mythos verstanden werden, in dem eine Seele aus dem Lichtreich in die finstere Welt ausgesendet wird, um zahlreiche Gefahren zu bestehen und dann erlöst in das Lichtreich zurückkehrt.

2. Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Abendland und islamischer Welt

Wolfram hat sein Epos „Parzival“ in der Zeit nach dem letzten allgemeinen Kreuzzug gegen den Islam (1202-1204) gedichtet. Er verwendet dabei die im Mittelalter übliche Einteilung in Christen, Juden und Heiden. Die Muslime und die anderen Vertreter östlicher Religionen wurden schlechthin als Heiden bezeichnet. Im Unterschied zu den zum Teil sehr gehässigen Auslassungen über Muslime wurden diese ungefähr ab 1200 als „edle Heiden“ anerkannt. Im Islam werden im Allgemeinen alle Nicht-Muslime

¹⁰ Die Übersetzung stammt von Günter Bornkamm, in: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung hrsg. von Wilhelm Schneemelcher, Bd. 2, Tübingen 1989, S. 344-348.

als „Kuffār“, das heißt Ungläubige oder Leugner bezeichnet¹¹; dennoch sind sie Geschöpfe Gottes. Die christliche Auffassung, dass die Heiden Geschöpfe Gottes sind, findet sich durchgehend in den Dichtungen Wolframs. Was den Inhalt des Islam betrifft, sind bei ihm offensichtlich keine wirklichen Kenntnisse vorhanden. Für ihn sind die Muslime Polytheisten, die zahlreiche Götter verehren, darunter auch die griechisch-römischen Gottheiten Apollo, Jupiter und Juno; außerdem Mohammed und die unbekanntenen Götter Kahun und Tervagant. Auch große Helden, wie zum Beispiel Gahmuret, werden in der islamischen Welt als Gottheiten verehrt¹². Trotz dieser eindeutig falschen Darstellung der islamischen Religion schildert Wolfram in seiner Dichtung die Muslime nicht nur als Vorbilder für die Christen, sondern beginnt darüber hinaus „den politischen und sogar den religiösen Orient als einen Bereich eigener Ordnung zu erzählen“¹³ und anzuerkennen, wie er dies an der Figur des Kalifen von Bagdad deutlich gezeigt hat. Was das Christentum betrifft, so öffnet für ihn die Taufe, die er als „Erleuchtung“ versteht, den Blick auf den Gral. Wolfram geht es im Grunde genommen nicht um eine mehr oder weniger genaue dogmatische Wiedergabe von christlichen und muslimischen Lehren, sondern vielmehr um eine einheitliche Grundlage, auf die eingangs¹⁴ hingewiesen wurde.

Eine bedeutsame Gemeinsamkeit zwischen der christlich-abendländischen und der islamisch-morgenländischen Welt bildete das Rittertum, das fast gleichzeitig in Ost und West aus dem vorchristlichen und vorislamischen Kriegertum¹⁵ entstanden war. „Beider Hauptmerkmal war die Verwandlung des Kampfes aus einem Vernichtungskampf in einen Wettkampf der Ehre unter ehrenhaften Bedingungen: Ausschluß eines Kampfes mit allen Mitteln, Ausschluß eines Kampfes ohne vorherige Ansage, Unterstellung

¹¹ Vgl. Nadia Abou-El-Ela, *ôwê nu des mordes. der dâ geschach ze bêder sît: Die Feindbildkonzeption in Wolframs ‚Willehalm‘ und Usâmas ‚Kitâb al-î‘tibâr‘*, Würzburg 2001, S. 21 ff.

¹² Vgl. Heiko Hartmann, *Wolfram’s Islam. The Beliefs of the Muslim Pagans in Parzival and Willehalm*, in: *East meets West in the Middle Ages and Early Modern Times*, ed. by Albrecht Classen, Berlin / Boston 2013, S. 427-440, besonders S. 433 ff.

¹³ Raucheisen, S. 103.

¹⁴ Vgl. Anm. 3.

¹⁵ Vgl. Georges Dumézil, *Aspekte der Kriegerfunktion bei den Indogermanen*, Darmstadt 1964.

der Kampfesweisen unter beide Kämpfer verbindende Gesetze, Achtung vor einem als gleichgesinnt erkannten Gegner, Versöhnungsbereitschaft und Schonung, ja Pflege des Besiegten und aller Wehrlosen“¹⁶. Die Gemeinsamkeit zwischen christlichem und islamischen Rittertum bestand somit im gemeinsamen Standesethos und in der Zugehörigkeit zur höfischen Schicht. Die Idee einer Verständigung zwischen Ost und West wäre ohne diese Grundauffassung nicht zu denken und zu verwirklichen. Die Verbindung des Rittertums mit der christlichen Glauben führte unter anderem zur Ausbildung des abendländischen Ordensrittertums, im islamischen Morgenland zur Ausbildung des Futuwwa- Rittertums (arab. Futuwwa, pers. Javānmardī = Jungmannen-tum), das zum Teil auch mit der islamischen Mystik verknüpft ist¹⁷. Wolfram schildert den Weg des Ritters Parzival. Sein Weg, der in Wirklichkeit ein Initiationsweg zum Gralsmysterium ist, bewirkt eine seelisch-geistige Entwicklung und Reifung, die von der Tumpheit¹⁸ zum Zwīvel¹⁹ und schließlich zur Saelde (Glück) führt, in der sich schließlich alles vollendet²⁰.

3. Einflüsse aus der islamischen Welt

Neben den kurz aufgezeigten Gemeinsamkeiten zwischen christlicher und islamischer Welt, gibt es in Wolframs „Parzival“ zahlreiche Elemente, die auf einen unmittelbaren Einfluss aus der islamischen Welt hindeuten. Diese Einflüsse hat Wolfram auf Wegen empfangen, die wohl weitgehend verborgen bleiben. Er hat sie in sein Epos aufgenommen und damit deutliche Hinweise für eine gegenseitige Anerkennung geliefert.

¹⁶ Léon Gautier, *La chevalerie*, Paris 1884, Nachdruck Puiseaux 1989 ; Paul Du Breuil, *La Chevalerie et l’Orient. L’influence de l’Orient sur la naissance et l’évolution de la chevalerie européenne au Moyen Age*, Paris 1990; Rudolf Fahrner, *West-Östliches Rittertum – Das ritterliche Menschenbild in der Dichtung des europäischen Mittelalters und der islamischen Welt*, hrsg. von Stefano Bianca, Graz 1994, S. 8.

¹⁷ Franz Taeschner, *Islamisches Ordensrittertum zur Zeit der Kreuzzüge*, in: *Die Welt als Geschichte*, 11, 1938, S. 382-408; Ders., *Das Futuwwa-Rittertum des islamischen Mittelalters*, in: *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft*, hrsg. von Richard Hartmann und Helmuth Scheel, Leipzig 1944, S. 340-385. Vgl. auch Henry Corbin, *La chevalerie spirituelle*, in: Ders., *En Islam iranien*, Bd. 4, Paris 1972, S. 390-460.

¹⁸ Vgl. Alois M. Haas, *Parzivals tumpheit bei Wolfram von Eschenbach*, Berlin 1964.

¹⁹ Heinrich Hempel, *Der ‚zwīvel‘ bei Wolfram und anderweit*, in: *Erbe der Vergangenheit*, Festgabe für Karl Helm, Tübingen 1951, S. 157-187.

²⁰ Vgl. Peter Wapnewski, *Wolframs Parzival. Studien zur Religiosität und Form*, Heidelberg 1955, besonders S. 114-133.

3. 1. Kyot und Flegetanis - der Ursprung der Gralsgeschichte im Orient

Der Ursprung der Gralsgeschichte²¹ liegt für Wolfram von Eschenbach eindeutig im islamischen Orient. Er beruft sich zunächst auf seinen Gewährsmann Kyot, den er sechsmal erwähnt²². Kyot war ein Provenzale, der in altfranzösischer Sprache dichtete und arabische und lateinische Texte lesen konnte. Ihm verdankt er die Nachricht von der Erstfassung der Gralsgeschichte²³. Die Gestalt des Kyot mit Guoit de Provins in Verbindung gebracht. *„Kyôt ist ein Provenzâl, / der dise âventiur von Parziuâl / heidensch geschriben sach. / swaz er en franzoyz dâ von gesprach, / bin ich niht witze laz, / daz sage ich tiutschen vürbaz. (Kyot ist ein Provenzale. Er fand diese Erzählung von Parzival arabisch niedergeschrieben, und was er davon in französischen Worten mitgeteilt hat, will ich, wenn mein Können ausreicht, in deutscher Sprache*

²¹ In der Wolfram-Forschung ist auch die These vertreten worden, dass die Grundstruktur der Parzivalgeschichte iranisch-manichäischen Ursprungs sei. Siehe: Franz Rolf Schröder, *Die Parzivalfrage*, München 1928; Friedrich von Suhtscheck, *Die iranischen Quellen in Wolframs Parzival*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, N. F., Bd. 7 (Bd. 82), 1928, S. LXXXII-LXXXIV; Ders., *Wolframs von Eschenbach Pârsiwalnâmâ-Uebersetzung*, in: *Forschungen und Fortschritte*, 7. Jg. Nr. 10, 1931, S. 139-141; Ders., *Wolframs von Eschenbach Reimbearbeitung des Pârsiwalnâmâ*, in: *Klio. Beiträge zur alten Geschichte*, Bd. 25, 1932, S. 50-71; Hans Reichelt, *Das Pârsiwalnâmâ*, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Bd. 40, 1933, S. 37-49; Max Semper, *Der persische Anteil an Wolframs Parzival*, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 12, 1934, S. 92-123; Walter Henning, *Neue Materialien zur Geschichte des Manichäismus*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 90 (N. F. Bd. 15, 1936), S. 1-18; Werner Wolf, *Der Vögel Phönix und der Gral*, in: *Friedrich Panzer zum 80. Geburtstag*, hrsg. von Richard Kienast, Heidelberg 1950, S.73-95. Im Folgenden abgekürzt: Wolf; Jes P. Asmussen, *Der Manichäismus als Vermittler literarischen Gutes*, in: *Temenos* 2, 1966, S. 5-21; Martin Plessner, *Orientalische Bemerkungen zu religionshistorischen Deutungen von Wolframs Parzival*, in: *Medium Aevum*. Bd. 36, 1967, S. 253-266; Walther Hinz, *Persisches im ‚Parzival‘*, in: *Archäologische Mitteilungen aus dem Iran*, N. F. 2, 1969, S. 177-18. Im Folgenden abgekürzt: Walther Hinz; Franz Rudolf Schröder, *Kyot und das Gralproblem*, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 97. Bd., 1975, S. 263-311; Walter Slaje, *Friedrich von Suhtscheck und das ‚Pârsiwalnâmâ‘*, in *ZDMG*, Bd. 139, 1989, S. 93-103.

²² P 416, 20 ff.; P 431, 2; P 453, 5 ff.; P 716, 10; P 805, 10; P 227, 1-14.

²³ Über die Gestalt des Kyot siehe: Ernst Kolb, *Munsalvaesche. Studien zum Kyotproblem*, München 1963; Ders., *Guido militiae Templi magister*, in: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, 223 Bd., 1986, S. 337-344.

erzählen)²⁴. Über die heidnische, das heißt arabische Handschrift, die Kyot fand, der getauft war und aufgrund seiner arabischen Sprachkenntnisse diese auch lesen und verstehen konnte, sagt Wolfram: „*Kyôt der meister wol bekannt / ze Dôlet verworfen ligen vant / in heidnischer schrifte / dirre âventiure gestifte. (Kyot, der berühmte Meister der Dichtkunst fand in Toledo in einer unbeachteten arabischen Handschrift die Erstfassung dieser Erzählung)*²⁵. Der Verfasser dieser Handschrift ist der Heide Flegetanis²⁶, der väterlicherseits arabischer und mütterlicherseits jüdischer Herkunft war. Über ihn heißt es: „*Ein heiden Flegetânîs / bejagte an künste hôhen prîs. / der selbe fisîôn / was geborn von Salmôn, / ûz israhêlscher sippe erzilt / von alter her, unz unser schilt / der touf wart vûrz helleviur. / Der schreip von des grâles âventiur. / Er war ein heiden vaterhalp*“²⁷. (Einst lebte ein Heide mit Namen Flegetanis, der für seine Gelehrsamkeit hoch berühmt war. Dieser Naturforscher stammte von Salomon ab und war von altem israelischem Geschlecht. Seine Abstammung läßt sich zurückverfolgen bis in die Zeit vor der Menschwerdung Christi, als die Taufe unser Schutz vor dem Höllenfeuer wurde. Dieser Mann zeichnete die Geschichte des Grals auf. Väterlicherseits war Flegetanis ein Heide)²⁸.

Dann schildert Wolfram, auf welche Weise Flegetanis Kenntnis vom Gral erlangt hat: „*Flegetânîs der heiden / kunde uns wol bescheiden / ieslîcher sternen hinganc / unt sîner künfte widerwanc; / wie lange ieslîcher umbe gêt, / ê er wider an an sîn zil gestêt. / mit der sternen umbereise vart / ist gepüfel aller menschlîch art. / Flegetânîs der heiden sach, / dâ von er blûweclîche sprach, / im gestirn mit sînen ougen / verholenbaeriu tougen. / er jach, ez hiez ein dinc der grâl; / des namen las er sunder twâl / imme gestirne, wie der hiez. / ein schar in ûf der erden liez: / diu vuor ûf über die sterne hôch. / ob die ir unschult wider zôch, / sît muoz sîn pflegen*

²⁴ Wolfram von Eschenbach, Parzival - Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von Karl Lachmann. Übersetzung und Nachwort von Wolfgang Spiewok, Stuttgart 1981, P 416, 25. Im Folgenden abgekürzt: P. Außerdem wurde die deutsche Prosa-Übersetzung von Wilhelm Stapel verwendet.

²⁵ P 453, 11 ff.

²⁶ Joseph Görres (1776-1848) hat den Namen Flegetanis als Felekdaneh, d. h. Himmelskundige oder Astronom gedeutet. Siehe: Lohengrin, ein altdeutsches Gedicht, nach der Abschrift des Vatikanischen Manuscriptes von Ferdinand Gloekle. Hrsg. von J. Görres, Heidelberg 1813, S. VI. Walther Hinz, S. 178, Anm. 3, korrigiert das persische felek daneh in fäläk dān, das ist ein Himmelskundiger. Wilhelm Deinert, Ritter und Kosmos in Parzival. Eine Untersuchung der Sternkunde Wolfram von Eschenbachs, München 1960, S. 164 ff. folgt dieser Deutung.

²⁷ P 453, 23 ff.

²⁸ P 453, 23 ff.

getouftiu vruht / mit alsô kiuschlîcher zuht: / diu menscheit ist immer wert, / der zuo dem grâle wirt gegert.' / Sus schreip dervon Flegetânîs. (Der Heide Flegetanis besaß Kenntnisse über die Bahnen der Sterne und ihre Umlaufzeit. Mit dem Kreislauf der Sterne ist aber das Geschick der Menschen eng verbunden. So entdeckte der Heide Flegetanis in der Konstellation der Gestirne verborgene Geheimnisse, von denen er nur mit Scheu erzählte. Er erklärte, es gäbe ein Ding, das ‚der Gral‘ hieße; diesen Namen las er klar und unzweideutig in den Sternen. ‚Eine Schar von Engeln ließ ihn auf der Erde zurück, bevor sie hoch über die Sterne emporschwebte und vielleicht, von ihrer Schuld befreit, wieder in den Himmel gelangte. Seit her müssen ihn die Christen mit ebenso reinem Herzen hüten. Wer zum Gral berufen wird, besitzt höchste menschliche Würde.‘ Dies schrieb Flegetanis darüber)²⁹.

Weil die Angaben in der Handschrift von Flegetanis offensichtlich nicht vollständig sind, werden diese von Kyot ergänzt: „Kyôt, der meister wîs / diz maere begunde suoehen / in latînschen buochen, / wâ gewesen waere / ein volc dâ zuo gebaere / daz ez des grâles pflaeg / unt der kiusche sich bewaeg. / er las der lande chrônîcâ / ze Britâne unt anderswâ, / ze Francrîche unt in Yrlant: / ze Anschouwe er diu maere vant. / er las von Mazadâne / mit wârheit sunder wâne: / umb allez sîn geslehte / stuont dâ geschriben rehte, / unt anderhalb wie Tyturel / unt des sun Frimutel / den grâl braechte ûf Amfortas, / des swester Herzeloide was, / bî der Gahmuret ein kint / gewan, des disiu maere sint. (Kyot, der gelehrte Meister, suchte nun überall in lateinischen Büchern nach Hinweisen, wo es ein Volk gegeben habe, das dank seiner Reinheit zum Schutz des Grals berufen wurde. Er durchforschte die Chroniken von Britannien, Frankreich, Irland und anderen Ländern. Schließlich fand er die gesuchte Kunde in Anjou. Er las die authentische und ausführliche Geschichte von Mazadan und den Schicksalen seines Geschlechts. Auch las er, daß Titurel und sein Sohn Frimutel den Gral auf Anfortas vererbten und daß Herzeloide seine Schwester war. Sie schenkte Gahmuret einen Sohn, den Helden dieser Erzählung)³⁰.

3. 2. Gahmuret - ein christlicher Ritter im Dienst des Kalifen von Bagdad

Gleich im ersten Buch des Parzival-Epos wendet Wolfram seinen Blick in

²⁹ P 454, 9 ff.

³⁰ P 455, 2 ff.

den islamischen Orient³¹, den er damit in seine Idee von einem universalen Friedensreich einbezieht, dass auf einem Ausgleich zwischen islamischem Osten und christlichem Westen gegründet ist. Diese Idee geht auf das römische Reich und alle früheren Weltreiche bis auf Babylon und das Perserreich zurück. Mit dieser Idee ist bei Wolfram der Weg Parzivals eng verbunden, dessen Vater Gahmuret, Sohn des im Kampf gefallenen Königs Gandin von Anjou, als christlicher Ritter in den Dienst des mächtigsten muslimischen Herrschers der Welt, Bâruc³² von Baldac (Kalif von Bagdad) tritt. Baruc, dessen Gunst Gahmuret in Bagdad gewinnt, ist nicht nur weltlicher Herrscher über zwei Drittel der Erde, sondern zugleich geistiges Oberhaupt über alle Muslime. Wolfram vergleicht ihn in dieser Hinsicht mit dem Papst in Rom: *„seht wie man cristen ê begêt / ze Rôme, als uns der touf vergiht. / heidensch orden man dort siht: / ze Baldac nement si ir bâbestreht / (daz dunket si âne crümbe sleht), / der bâruc in vür sünde / gît wandels urkünde. (Wie die Leitsätze christlichen Lebens, zu denen uns die Taufe verpflichtet, in Rom festgelegt werden, so werden dort die religiösen Lebensregeln der Heiden festgelegt. Sie nahmen in Bagdad ohne Widerrede ihren gleichsam päpstlichen Rechtsspruch entgegen, und der Baruc erteilte ihnen Ablass für ihre Sünden)“*³³.

Gahmuret, der nach seiner Ankunft in Bagdad in den Dienst des Kalifen getreten ist, kämpft siegreich zuerst gegen die zwei Brüder von Babylon, Pompejus und Ipomidon, die dem Baruc Ninive zu entreißen versuchen. Dann kämpft er *„ze Marroch unt ze Persîâ (in Marokko und in Persien)“*³⁴, *„ze Dâmasc und ze Hâlap, / und swâ man ritterschaft dâ gap, / ze Arâbîe und vor Arâbî, / daz er was gegenstrîtes vrî / vor ieslichem einem man. / disen ruoft er dâ gewan (so in Damaskus, in Aleppo, in ganz Arabien und vor der Stadt Arabie, kurz überall dort, wo ritterlicher Streit ausgetragen wurde. Am Ende gewann er solchen Ruf, daß ihm kein Held mehr entgegenzutragen wagte)“*³⁵.

Gahmuret gelangt nach einer stürmischen Seereise nach Patelamunt, die

³¹ Vgl. Holger Noltze, Gahmurets Orientfahrt, Würzburg 1995; Alfred Raucheisen, Orient und Abendland. Ethisch-moralische Aspekte in Wolframs Epen Parzival und Willehalm, Frankfurt am Main 1997.

³² Baruc ist ein hebräisches Wort und bedeutet „der Gesegnete“. Die arabische Entsprechung lautet: al-Mubâarak oder Mabrûk.

³³ P 13,26-30 und 14, 1.

³⁴ P 15, 17.

³⁵ P 15, 19-24.

Hauptstadt des Königreichs Zazamanc, wo die schöne dunkelhäutige Königin Belakane herrscht. Die Stadt wird von zwei Heeren belagert, und Gahmuret verteidigt die Königin, von deren Schönheit er tief beeindruckt ist. Er besiegt die feindlichen Heere und heiratet Belakane. Nach einer bestimmten Zeit zieht es Gahmuret aber wieder hinaus zu weiteren ritterlichen Kämpfen. Er verlässt heimlich die Königin und begründet dies in seinem Abschiedsbrief: sie sei ja nicht getauft³⁶. Belakane bringt danach ihren Sohn Feirefiz zur Welt, der „*zweier varwe was, / an dem got wonders war enein: / wîz und swarzer varwe er schein (einen zweifarbigem Sohn, an dem Gott ein Wunder getan hatte: seine Haut war nämlich weiß und schwarz gescheckt)*“³⁷. Gahmuret landet nach einer längeren Seefahrt in Sevilla und begibt sich von dort nach Valois, um an einem Turnier vor Konvoleiz teilzunehmen. Das Turnier ist von Herzeloyde, der Königin von Valois, ausgeschrieben worden. Gahmuret siegt in allen Kämpfen, und Herzeloyde erzwingt nach einigen Verwicklungen durch einen Schiedsspruch die Ehe mit ihm. Nach einiger Zeit hört er, dass Baruc in Bagdad von den beiden Königen von Babylon, Ipomidon und Pömpejus überfallen worden sei. Sogleich macht er sich auf die Reise und wird im Heerlager Barucs mit Freude empfangen. In den folgenden Kämpfen fällt Gahmuret. Seine Leiche wird nach Bagdad überführt, wo er nach christlichem Ritus feierlich begraben wird. In einer Inschrift wird seine Treue und Tapferkeit gerühmt: „*er truoc den touf und cristen ê:/ sîn tôt tet Sarrazînen wê. (Er trug die Taufe und Christenordnung. Aber sein Tod war auch den Sarazenen ein aufrichtiger Schmerz)*“³⁸.

3. 4. Trevrizent und das Mysterium des Grals

Das eigentliche Mysterium des Grals wird Parzival erst von dem Einsiedler Trevrizent eröffnet. In einem Gespräch spricht Parzival von seiner Sehnsucht nach dem Gral; der Einsiedler erklärt ihm, dass niemand den Gral von sich aus erreichen kann, sondern dass er dazu vom Himmel berufen wird. Dann spricht er von den Templeisen, die als Gralsritter den Gral schützen. Und weiter: „*si lebet von einem steine: / des geslâhte ist vil reine. / hât ir des niht erkennet, / der wirt iu hie genennet. / er heizet lapsit exillîs. / von des steines craft der fênîs / verbrinnet, daz er ze aschen wirt: / diu asche im aber*

³⁶ Vgl. P 55, 17 ff.

³⁷ P 57, 16 ff.

³⁸ P 108, 21 f.

leben birt. / sus rêrt der fênîs mûze sîn / unt gît dar nâch vil liechten schîn / daz er schoene wirt als ê. (Sie leben von einem Steine, der von ganz reiner Art ist. Wenn Ihr ihn nicht kennt so soll er Euch hier genannt werden. Er heißt Lapsit exillis. Durch dieses Steines Kraft verbrennt der Phönix zu Asche. Die Asche aber macht ihn flugs wieder lebendig. Diese Erneuerung aus der Asche ist beim Phönix³⁹ dasselbe, was bei anderen Vögeln die Mauserung ist. Danach beginnt er hell zu strahlen und wird wieder schön wie zuvor. Dieselbe Kraft wie beim Vogel Phönix bewährt der Gral bei den Menschen)⁴⁰. Damit meint Trevirezent die erneuernde Kraft des Grals. Wenn nämlich ein Mensch den Stein erblickt, dann wird er vollständig erneuert und verjüngt. Die höchste Kraft des Steins, der Gral genannt wird, besteht darin, dass an einem jeden Karfreitag auf dem Stein eine Botschaft erscheint. Trevrizent berichtet weiter: „Ez ist hiute der karvritac, / daz man vür wâr dâ warten mac, / ein tûbe von himel swinget: / ûf den stein diu bringet / ein cleine wîze oblât. / ûf dem steine si die lât: / diu tûbe ist durchliuhtec blanc, / ze himel tuot si widerwanc. / (Es ist ja heute Karfreitag, da erwartet man auf Munsalwäsche eine Taube, die sich vom Himmel herabschwingt. Sie bringt auf den Stein eine kleine, weiße Oblate herab. Die läßt sie auf dem Steine. Die Taube ist durchscheinend weiß. Sie schwingt sich wieder in den Himmel hinauf)⁴¹. Durch die Herabkunft der Taube empfängt der Stein eine besondere lebensspendende Kraft, die alle Nahrung auf Erden hervorbringt. Auf die Frage, wie man erfährt, wer zur ritterlichen Gralsbruderschaft gehört, antwortet Trevrizent: „hoert wie die werdent bekannt. / ze ende an des steines drum / von karacten ein epitafum / sagt sînen namen und sînen art, / swer dar tuon sol die saelden vart. (Hört! Rings am Rande des Steines erscheint ein Epitaphium von Buchstaben, das den Namen und das Geschlecht dessen kundtut, der der Glücksfahrt zum Gral antreten soll)⁴². Das können junge und alte Menschen sein, Männer und Frauen, Arme und Reiche aus vielen Ländern: „vor sündebaren schanden / sint si immer mêt behuot, / und wirt ir lôn ze himel guot. / swenn in erstirbet hie daz leben, / sô wirt in dort der wunsch gegeben. / die newederhalp gestuonden, / dô strîten begunden / Lucifer unt Trinitas, / swaz der selben engel was, / die edelen unt die werden /

³⁹ Adolf Rusch, Phoinix, in: Paulys Real-Encyclopädie des Classischen Altertums, 39. Halbband, Stuttgart 1941, S. 414-423; Vgl. Wolf, S. 73-95; Francesco Zambon / Alessandro Grossato, Il Mito della Fenice in Oriente e in Occidente, Venedig 2004.

⁴⁰ P 469, 7 ff.

⁴¹ P 470, 1 ff.

⁴² P 470, 23 ff.

muosen ûf die erden / zuo dem selben steine. / der stein ist immer reine. / ich enweiz ob got ûf si verkôs, / oder ob er si vûrbaz verlôs. / waz daz sîn reht, er nam si wider. / des steines pfligt iemer sider / die got derzuo benande / unt in sîn engel sande. / hêr, sus stêt ez umbe den grâl. (Vor Sünd' und Schanden sind sie immer mehr behütet als andere, und sie erhalten ihren Lohn im Himmel: wenn ihnen hier das Leben erstirbt, so wird ihnen dort Vollkommenheit gegeben. Die edlen Engel, die damals, als Luzifer und die Trinität miteinander kämpften, weder auf der einen noch auf der anderen Seite standen, mußten zur Erde herniedersteigen zu diesem Steine. Was auch immer geschah, der Stein ist immer rein. Ich weiß nicht, ob Gott ihnen verzieh oder ob er sie noch mehr vernichtete – war es sein Recht, so nahm er sie wieder an. Seitdem hüten den Stein immerfort die, welche Gott dazu berief und denen er seinen Engel sandte)“⁴³. Damit weist Wolfram erneut auf die Gralshüter, die den Gral für alle Zeit bewahren sollen. „Dâ wont ein werdiu bruoderschaft: / die hânt mit werlîcher craft / erwert mit ir handen / der diet von al den landen, / daz der grâl ist unerkennet, / wan die dar sint benennet / ze Munsalvaesche an des grâles schar. (Es wohnt dort in der Tat eine edle Bruderschaft. Die hat mit wehrhafter Kraft das Volk aus allerlei Ländern abgewehrt, so daß der Gral noch von niemandem erschaut wurde außer von denen, die da zu Munsawäsche in des Grales Schar berufen worden sind)“⁴⁴. An ihrer Spitze steht der Gralskönig, dessen Amt erblich ist. Ihm unterstehen Ritter und Jungfrauen.

3. 5. Feierefiz und Parzival

Feierefiz ist der gemeinsame schwarz-weiß gefleckte Sohn von Gahmuret und Belakane⁴⁵. Einen ersten Hinweis auf den zum Mann und Ritter gereiften Feierefiz gibt die Gralsbotin Cundrie, als sie Parzival verflucht⁴⁶. Weitere Hinweise sind in der Rede der Heidin (Muslima) von Janfuse an Parzival enthalten: „ Cundrîe nante uns einen man, / des ich iu wol ze beuoder gan. / des craft ist wît unde breit. / zweier crône rîcheit / stêt vorhteclîche in sîner pflege / ûf dem wazzer und der erden wege. / Azagouc und Zazamanc, / diu lant sint creftec, ninder cranc. / sîme rîchtuom glîchet niht / ân den bâruc, swâ mans giht, / und âne Tribalibot. / man bettet in an als einen got. / sîn vel hât vil spaehen glast: / er ist aller mannes varwe ein gast, / wîz unde swarz [ist er] erkant. (Cundry

⁴³ P 471, 10 ff.

⁴⁴ P 473, 5 ff.

⁴⁵ P 57, 16 ff.

⁴⁶ Vgl. P 317, 3 ff.

*nannte uns den Namen eines Mannes, den ich Euch als Bruder gönne. Er ist ein großer Herrscher. Zwei mächtige Königreiche sind ihm untertan, wo man zu Wasser und zu Lande seine Herrschaft anerkennt: es sind die blühenden und keineswegs unbedeutenden Reiche Azagouz und Zazamanc. Abgesehen vom Baruc und von Tribalibot [Indien], kommt nichts seinem Reichtum gleich. Er wird wie ein Gott verehrt. Seine Haut sieht allerdings sonderbar aus, anders als bei anderen Menschen; er ist nämlich weiß und schwarz gefleckt)*⁴⁷.

Zu Beginn des fünfzehnten Buchs erzählt Wolfram dann, dass Feirefiz aus dem Morgenland ins Abendland gekommen ist, um seinen Vater Gahmuret zu suchen. Feirefiz ist aber nicht allein gekommen: „*er hete vüinf und zweizec her, / der deheinez des andern rede vernam, / als sîner rîcheit wol gezam: / Alsus manec sunder lant / diende sîner werden hant, / môr und ander Sarrazîne / mit ungelîchem schîne. (Er führte fünfundzwanzig Heere, von denen keines die Sprache des andern verstehen konnte. Das entsprach seiner Macht, denn ebenso viele einzelne Länder dienten ihm, Mohren und andere Sarazenen von verschiedenem Aussehn)*“⁴⁸. Feirefiz trägt eine prächtige Rüstung, die mit vielen strahlenden Edelsteinen aus allen Weltgegenden geschmückt ist. Auf seinem Helm trägt er einen Emicedon⁴⁹, das ist eine aufgerichtete Schlange. Er erscheint auf diese Weise gleichsam als Vertreter der orientalischen Welt und darüber hinaus auch der ganzen Welt und Menschheit. Wolfram geht dann über zur Schilderung des Kampfes zwischen Parzival mit seinem Bruder Feirefiz und betont, dass dieser Kampf der schwerste Kampf seines Lebens sein wird. „*ich sage alrêst sîn arbeit. / swaz sîn hant ie gestreit, / daz was mit kinden her getân. / möht ich dises maeres wandel hân, / ungerne wolt ich in wâgen: / des kunde ouch mich betrâgen. / nu bevilhe ich sîn gelücke / sîme herze, der saelden stücke, / dâ diu vrâvel bî der kiusche lac, / wand ez nie zageheit gepflac. / daz müeze im vestenunge geben, / daz er behalde nu sîn leben; / sît ez sich hât an den gezogen, / in bestêt ob allem strîte ein vogt / uf sîner unverzagten reise. / der selbe curteise / was ein heidnischer man, / der toufes künde nie gewan. (So werde ich Euch aber zunächst von seiner Mühsal erzählen. Was er bisher gekämpft hat, das war nur ein Kinderspiel. Könnte ich diese Märe von mir aus ändern, so wollte ich meinen Helden ungern so aufs Spiel setzen. Das wäre mir selbst nicht recht.*

⁴⁷ P 328, 3 ff.

⁴⁸ P 736, 28 ff.

⁴⁹ Vgl. P 736, 10. Ecidemon ist von dem griechischen Wort ἐχιδνιον abgeleitet und bedeutet Schlange.

*Nun aber befehle ich sein Glück, seinen Anteil am Heil, seinem Herzen, in dem die Verwegenheit bei der Selbstbeherrschung lag, da er sich nie verzagt erwies. Das möge ihm Festigkeit geben, damit er sein Leben behalte. Denn es hat sich dahin gezogen, daß ihm auf seinem unverzagten Wege ein Herr, der allen Kampfes Meister ist, bestehen wird. Dieser courtoisievoll Herr war ein Heide, der nie das Zeichen der Taufe gewonnen hat)*⁵⁰.

In einem Wald trifft Parzival auf Feirefiz. Beide Brüder erkennen sich aber nicht und beginnen sogleich miteinander zu kämpfen. Wolfram, der Feirefiz als den vollkommenen Ritter schildert, ruft seinen Hörern und Lesern zu: „*got ner dâ Gahmurets kind. Der wunsch wirt in beiden, dem getouften und dem heiden: die nante ich ê vür einen. (Gott behüte die Söhne Gachmurets! Dieser Wunsch gilt beiden, dem Christen wie dem Heiden, sind sie doch, wie schon gesagt, im Grunde eins)*“⁵¹. Der Kampf wird immer heftiger. Parzival holt zum entscheidenden Schlag aus, aber das Schwert zerbricht am Helm von Feirefiz. Wolfram sieht darin ein Gottesurteil. Feirefiz kämpft nicht gegen den wehrlosen Parzival, denn dies würde ihn entehren. Beide setzten sich, und Feirefiz fragt Parzival auf Französisch mit arabischem Akzent nach seinem Namen. Im folgenden Gespräch erkennen sich die Brüder und geben sich schließlich den Bruderkuss. Wolfram deutet hier eine geheimnisvolle Begegnung zwischen Ost und West an. Der Kampf war nicht nur eine Begegnung zwischen zwei Rittern, sondern darüber hinaus eine Überwindung der eigenen Ichhaftigkeit, was zu ihrer Einheit führt. Feirefiz spricht zu Parzival: „*Mit dir selben hâstu hie gestriten. / gein mir selben ich kom ûf strît geriten, / mich selben hete ich gern erslagen: / done kundestu des niht verzagen, / dune wertest mir mîn selbes lîp. / jupiter, diz wunder schrîp: / dîn craft tete uns helfe kunt, / daz si unser sterben understunt. (Mit Dir selbst hast Du hier gekämpft. Um mit mir selbst zu kämpfen, bin ich ausgeritten. Mich selbst hätte ich gern erschlagen, da hast Du unverzagt mir mein eigenes Leben verteidigt. Jupiter, schreib dieses Wunder auf! Deine Kraft half uns und verhinderte unseren Tod!)*“⁵². Parzival und Feirefiz ziehen dann zum Lager von König Artus, wo Feirefiz in die Tafelrunde aufgenommen wird. Beim Festmahl erscheint plötzlich die Gralsbotin Cundrie; sie bittet Parzival wegen ihrer Verfluchungen um Verzeihung und verkündet, dass er zum Gralskönig

⁵⁰ P 734, 17 ff.

⁵¹ P 742, 14 ff.

⁵² P 752, 15 ff.

berufen ist: „Wol dich des hôhen teiles, / du crône menschen heiles! / daz epitaſjum ist gelesen: / du solt des grâles hêrre wesen. (Wohl Dir, da Du hoher Ehre teilhaftig geworden bist. Du Krone des Menschenheiles, das Epitaphium wurde gelesen: Du sollst des Grales Herr sein)“⁵³.

Parzival stellt so den vollendeten Menschen dar. Cundrie nennt ihm dann sieben Planetennamen in arabischer Sprache⁵⁴: „Si sprach ‘nu prüeve, Parziuâl. / der hôhste plânête Zvâl, / und der snelle Almuſtrî, / Almaret, [und] der liehte Samsî, / erzeigent saelekeit an dir. / der vünfte heizet Alligafir, / unde der sehste Alkitêr, / und uns der nehste Alkamêr. / ich enspriche ez niht ûz eime troum: / die sint des firmamentes zoum, / die enthalden sîne snelheit: / ir criec gein sîme loufte ie streit. / sorge ist dînhalp nu wise. / swaz der plânêten reise / umblouft, [und] ir schîn bedecket, / des sint dir zil gestecket / ze reichen und ze erwerben. / dîn riuwe muoz verderben. / wan ungenuht al eine, / dern gît dir niht gemeine / der grâl und des grâles craft / verbietet valschlîch geselleschaft. / du hetes junge sorge erzogen: / die hât kumendiû vröude an dir betrogen. / du hâst der sêle rouwe erstriten / und des lîbes vröude in sorge erbiten. (Sie sagte: ‚Nun merke, Parzival! Zwal [arab. Zuhâl, der Saturn], der höchste der Planeten, und der schnelle Almuſtri [arab. Al-Muſtarî, der Jupiter], Almaret [arab. Al-Mirrîh, der Mars] und der leuchtende Samsi [arab. Aſ-Šams, die Sonne] verkünden Dir Glück! Der fünfte heißt Alligafir [arab. Az-Zuhara, die Venus]. Unter ihnen steht als sechster Alkiter [arab. Al-‘Uġārîd, der Merkur] und, uns am nächsten, Alkamer [arab. Al-Qamar, der Mond]. Was ich sage, ist nicht geträumt. Sie zügeln den Lauf des Firmaments, sie hemmen seine Schnelligkeit. Ihr Widerstand kämpft gegen seinen Schwung an. Die Sorge ist nun bei Dir verwaist. Alles, was im Umkreis der Planeten ist und was ihr Glanz bescheint, ist Dir zu erreichen und zu erwerben bestimmt. Dein Schmerz muß nun vergehen. Nur allein das gierige Ungenügen schließt Dich aus der Gemeinschaft aus, denn der Gral und des Grales Kraft verbieten Dir unaufrichtige Freundschaft. Du hattest Dir in der Jugend die Sorge großgezogen, aber die nahende Freude hat sie um ihre Hoffnung gebracht. Du hast der Seele Ruh’ erstritten und des Lebens Freude in Sorgen erharrt“⁵⁵.

Parzival antwortet und dankt Gott: „‘vrouwe, solhiu dinc / als ir hie habt

⁵³ P 781, 12 ff.

⁵⁴ Vgl. Paul Kunitzsch, Die Planetennamen im “Parzival”, in: Zeitschrift für deutsche Sprache, Bd. 25, 1969, S. 170-174.

⁵⁵ P 782, 5 ff.

*genennet, / bin ich vor gote erkennet, / sô daz mîn sündehafter lîp, / und hân ich kint, dar zuo mîn wîp, daz diu des pflihte sulen hân, / sô hât got wo zuo mir getân. (Herrin, bin ich vor Gott solcher Dinge, wie Ihr sie mir genannt habt, gewürdigt, so daß ich sündiger Mensch und die Kinder, so ich solche habe, und mein Weib mit mir Anteil daran haben sollen, so hat Gott wohl an mir getan)*⁵⁶.

Damit schließt sich der Kreis zwischen den arabisch-astrologischen Schriften von Flegetanis und Kyot, in denen der Ursprung der Gralsgeschichte beschrieben ist, und Cundries Aufzählung der sieben Planeten, über deren Wirkungen Parzival nun zu herrschen vermag.

Cundrie will Parzival nach seinen Dankesworten sogleich auf die Gralsburg führen und sagt zu ihm: *„ein man soll dîn geselle sîn. / den wel (Ein Mann nur soll Dein Begleiter sein, den wähle selbst!)“*⁵⁷. Parzival wählt Feirefiz. Beide Brüder werden von Cundrie zur Gralsburg geleitet, wo Anfortas noch immer schwere Schmerzen ertragen muss, zumal sich die Bewegungen bestimmter Planeten zu diesem Zeitpunkt besonders negativ auf seine Wunde auswirken. Wolfram beschreibt diese Zusammenhänge sehr deutlich: *„Nu hete diu wîle des erbiten, / daz Mars oder Jupiter / wâren komen wider her / al zornec mit ir loufte / (sô was er der verkoufte) / dar si sich von sprunge huoben ê. / daz tete an sîner wunden wê / Anfortase, der sô qual, / magede und ritter hörten schal / von sîme geschreie dicke, / unt die jâmerlîchen blicke / tet er in mit den ougen kunt. / er war unhelfecliche wunt: / si mohten im gehelfen niht. (Nun hatte die Zeit darauf gewartet, daß Mars und Jupiter in ihrem Laufe wiederum zornig zu ihrem Ausgangspunkte zurückkamen, von dem sie entsprungen waren – dann war er immer der Verkaufte. Denn dann fühlte Anfortas den Schmerz seiner Wunde. Er litt schwer. Jungfrauen und Ritter hörten oft seine Schreie hallen, und er sah sie mit den Augen jämmerlich an. Er war so wund, daß niemand ihm helfen konnte)*⁵⁸. Nachdem Parzival bei Anfortas angekommen ist, stellt er die entscheidende Frage: *„Oeheim, waz wirret dir? (Oheim, was fehlt dir?)“*⁵⁹. Darauf ist Anfortas sofort geheilt, und Parzival wird sofort zum Gralskönig erhoben. Inzwischen hat Cundrie Parzivals Frau Kondwiramur die Nachricht zukommen lassen, sich mit ihren Kindern auf dem Wege zur Gralsburg zu machen. Die Begegnung zwischen Parzival

⁵⁶ P 783, 4 ff.

⁵⁷ P 783, 28 f.

⁵⁸ P 789, 4 ff.

⁵⁹ P 795, 29.

und Kondwiramur findet an der Stelle statt, wo Parzival die drei Blutstropfen im Schnee gesehen hat. Er verleiht seinem Sohn drei Königreiche; Konwiramur, Feierfiz und seinen zweiten Sohn Lohengrin nimmt er mit auf die Gralsburg, wo ein großes Fest gefeiert wird. Wieder ziehen die Jungfrauen feierlich mit dem Gral ein.

„Ihr habt gehôrt ê des genuoc, / wie man in vür Anfortasen truoc: / dem siht man nu gelîche tuon / vür des werden Gahmuretes sun / und ouch vür Tampenteires kint. / juncorouwen nu niht langer sint: / ordenlîch si kômen über al, / vünf unt zweinzec an der zal. / Der êrsten blic den heiden clâr / dûhte und reideloht ir hâr, / die andernschoener aber dâ nâch, / die er dô schierest komen sach, / unde ir aller cleider tiure. / sÛeze minneclîch gehiure / was al der meide anlÛtze gar. / nâch in allen kom diu lieht gevar / Repanse de schoye, ein magt. / sich liez der grâl, ist mir gesagt, / die selben tragen eine, / und anders deheine. / ir herzen was vil kiusche bî, / ir vel des blickes flôrî. (Ihr habt früher ausführlich gehört, wie man den Gral vor Anfortas trug. Genau so verfuhr man jetzt vor des edlen Gahmuret Sohn und vor Tampenteires Kind. Die Jungfrauen verzogen nicht länger, sie kamen der Reihe nach, fünfundzwanzig an der Zahl. Rein und schön erschien dem Heiden der Anblick gleich der ersten, und lockig ihr Haar. Die andern, die er alsbald danach eintreten sah, schienen ihm noch schöner, und kostbar ihrer aller Kleider. Süß, minniglich und lieblich war all der Mägdlein Antlitz. Nach ihnen kam strahlend die Jungfrau Repanse de Schoye. Der Gral ließ sich, wie mir erzählt wurde, nur von ihr tragen und sonst von niemandem. Ihr Herz war sehr rein, und ihre Haut florierte von Glanz)“⁶⁰. Angesichts ihrer Schönheit wird Feirefiz von einer tiefen Liebe zu ihr erfüllt. Den Gral vermag er aber nicht zu erblicken, weil er ein Heide ist. Nur wenn er sich taufen lässt, kann er den Gral sehen und die Gralsträgerin heiraten. Die Taufe wird im Gralstempel durchgeführt. Der Stein des Grals selber spendet das Taufwasser. „Von wazzer boume sint gesaft. / wazzer vrÛht al die geschaft, / der man vür crêatiure giht. / mit dem wazzer man gesiht. / wazzer gît maneger sêle schîn, / daz die engel niht liehter dorften sîn. (Vom Wasser haben die Bäume ihren Saft. Wasser fruchtet all das Geschaffene, das man Kreatur nennt. Mit dem wasser blickt das Auge. Wasser gibt mancher Seele einen solchen Schein, daß die Engel nicht lichter sein können)“⁶¹. Diese Taufe ist nach frühchristlicher Auffassung eine Erleuchtung

⁶⁰ P 803, 23 - 809, 14.

⁶¹ P 817, 25 ff.

(φωτισμός)⁶², und Wolfram übersteigt damit die kultische Form und verweist damit auf den alle Formen überschreitenden geistigen Gehalt.

Nach der Taufe darf Feirefiz Repanse de Schoye heiraten und reist mit ihr nach Indien. Dort gebärt Repanse einen Sohn, dem der Name Johannes gegeben wird. Er wird zum Priesterkönig berufen und vereint als rex regum, als König der Könige geistige mit weltlicher Macht und wird so zum Sinnbild des unsichtbaren Weltkönigs⁶³.

4. Albrecht von Scharfenbergs Beschreibung des Graltempels

Albrecht von Scharfenberg, der um die Mitte des 13. Jahrhunderts lebte, berichtet in seinem Epos „Der Jüngere Titurel“, dass König Titurel im Land Salvaterre, in dem sich der Berg Monsalvatsche erhebt, eine Gralsburg erbaut hat. Die Gralsburg sollte als Tempel für den Gral dienen, der noch keine feste Stätte hatte und, von Engeln gehalten, in der Luft schwebt. Für den Bau werden kostbare Steine verwendet, die nach der Kunst des Pythagoras und dem Wissen des Herkules ausgewählt sind. Auf dem Onyx-Platte eingeritzt erscheint eines Morgens der Bauplan, nach dem dann der Tempel in Form einer weiten und hohen Rotunde mit 22 Chören errichtet wird. Das Material für den Bau wird auf göttliche Anweisung von unsichtbaren Wesen bearbeitet, so dass sich alles in großer Stille vollzieht. Das Hauptgewölbe symbolisiert das Himmelsgewölbe. Zugleich ist der Graltempel ein Abbild des Menschen. In der Mitte des Tempels befindet ein kleiner Tempel, der ein verkleinertes Abbild des Universums darstellt. Im Allerheiligsten befindet sich der Gral, der zugleich auch in der Seele des Menschen wohnt und den Menschen so zu einem Tempel Gottes⁶⁴ macht. Die Wände des Tempels sind im Inneren mit kostbaren Edelsteinen verziert, aber auch die Außenwände sind geschmückt. Der Gralstempel ist auf diese Weise in seiner Ganzheit ein Symbol des Kosmos, in dem Himmel, Erde

⁶² Vgl. Die Apologien des heiligen Justinus, Philosophen und Martyrs, Kempten 1871, S. 102. Vgl. auch: Justin Apologien, übersetzt und erklärt von Jörg Ulrich, Freiburg i. Br., 2019, S. 460-477.

⁶³ Vgl. Ulrich Knepfelkamp, Die Suche nach dem Reich des Priesterkönigs Johannes, Gelsenkirchen 1986; Wilhelm Baum, Die Verwandlungen des Mythos vom Reich des Priesterkönigs Johannes, Klagenfurt 1999.

⁶⁴ Vgl. 1 Kor 3, 16.

und Meer umfasst sind und dessen verborgene Mitte der Gral ist⁶⁵. Gegen Ende des „Titurel“ schildert Abrecht, wie der Gral wegen der wachsenden Sündhaftigkeit der abendländischen Christenheit nach Indien übertragen wurde⁶⁶. Dieser Vorgang markiert entsprechend der im Mittelalter vorherrschenden typologischen Auffassung „das Ende eines Weltzeitalters, des christlichen Weltzeitalters“⁶⁷. Die bis in kleinste Einzelheiten gehende genaue Beschreibung des Graltempels von Albrecht, die hier nur in sehr verkürzter Form wiedergegeben wurde, war für den finnisch-schwedischen Kunsthistoriker und Iranisten Lars-Ivar Ringbom (1901-1971)⁶⁸ Ausgangspunkt für gründliche und weitreichende Untersuchungen, um eine Entsprechung oder ein Vorbild des Graltempels in der äußeren Wirklichkeit zu finden. Er fand diese Entsprechung im Atur Gušnasp, dem berühmtesten Feuerheiligtum des ganzen Sasanidenreiches; „und der Ort, an dem der Thron Khosraus und das Feuer des Atur Gušnasp sich befanden, war keineswegs eine Grosstadt des Reiches, sondern Šiz, - die heilige Stadt, nach sasanidischer Auffassung die Geburtsstätte Zarathustras in der Mitte des Erdkreises. Dort brannte durch Jahrhunderte das himmlische Königsfeuer, sorgsam von Königen und Priestern gehütet“⁶⁹. Seit dem Ende der Mongolenzeit im Iran ist dieser Ort unbewohnt und eine Ruine. „Diese vergessene Stadt hat man heute in der entfernten Gebirgsgegend von Azerbeidjan (römisch Atropatene) im nordwestlichen Iran wiedergefunden. Sie liegt hoch auf dem Berg, der den Namen Takht-i-

⁶⁵ Vgl. Werner Wolf, Eileitung, in: Albrechts von Scharfenbergs Jüngerer Titurel, Bd. I (Strophe 1-1957), hrsg. von Werner Wolf, Berlin 1955, S. XXXV f.

⁶⁶ Vgl. Klaus Zatloukal, Salvaterre. Studien zu Sinn und Funktion des Gralsbereiches im „Jüngerer Titurel“, Wien 1978, S. 237-299.

⁶⁷ Alison G. Thornton, Weltgeschichte und Heilsgeschichte in Albrecht von Scharfenbergs Jüngerem Titurel, Göppingen 1977, S. 166.

⁶⁸ Lars-Ivar Ringbom, Graltempel und Paradies. Beziehungen zwischen Iran und Europa im Mittelalter, Stockholm 1951. Im Folgenden abgekürzt: Ringbom. Siehe außerdem: Lars-Ivar Ringbom, Paradisus Terrestris. Myt, Bild och Verklighet, Helsingfors 1958. Ringbom hat sich im Großen und Ganzen auf die Methode des bedeutenden Basler Altertums- und Mythenforschers Johann Jakob Bachofen (1815-1887) gestützt. Siehe: Johann Jakobs Bachofens gesammelte Werke mit Benützung des Nachlasses, Bd. 6, hrsg. Emanuel Kienzle, Basel 1951.

⁶⁹ Ringbom, S. 86. Vgl. auch Klaus Schippmann, Taht-i Sulaimā, Aserbajdschan, in: Die iranischen Feuerheiligtümer, Berlin 1971, S. 309-357. Im Folgenden abgekürzt: Schippmann.

Suleiman, ‚Thron Salomos‘ trägt“⁷⁰. Lars-Ivar Ringbom hat sich bei der Rekonstruktion des Heiligtums auf Untersuchungen einer Amerikanischen Expedition von 1937 stützen können. In den folgenden deutschen Ausgrabungen konnten weitere Einzelheiten, wenn auch nicht abschließend, geklärt werden⁷¹.

5. Das kosmische Herrscherheiligtum der sasanidischen Könige in Šīz

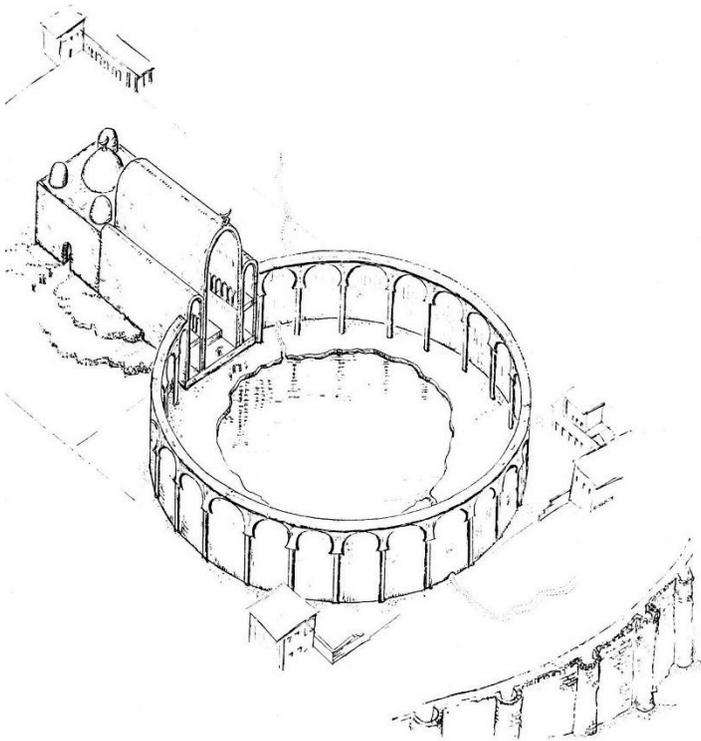
In Šīz reihen sich ein Feuerheiligtum, eine Thronhalle und ein Paradies, das heißt eine Vorhalle aneinander. Außerdem befindet sich dort „ein eigentümlicher, kraterähnlicher See, dessen Tiefe ‚unermesslich‘ ist, dessen Wasserspiegel sich zu allen Jahreszeiten gleichbleibt“⁷², der von unter-irdischen Quellen gespeist wird. Das Feuerheiligtum ist ein Gebäude aus gebrannten Ziegel und „bildet im Innern einen *čahar taq*, d. h. einen Vierbogenbau, bei dem eine grosse Kuppel von vier massiven Eckpfeilern getragen wird. Die Wände zwischen diesen Pfeilern öffnen sich in je einem Bogen. Enge, gewölbte, vielleicht zweigeschossige Nebenräume umschliessen den Mittelraum auf allen - oder nur drei - Seiten. In der Mitte des Gebäudes steht jene grosse, runde Säule, die durch die Tür auf der Südseite teilweise von aussenher sichtbar ist. Südlich vom Heiligtum, diesem sich unmittelbar anschliessend, steht die Thronhalle. Wie ein Iwan ist sie gegen die Seeseite hin offen und seitlich in zwei Stockwerke gegliedert, - eventuell den Nebenräumen des Heiligtums entsprechend. Das Obergeschoss wird durch eine Arkadengalerie gegen die Halle durchbrochen. In drei hohen Stufen fällt der Fussboden gegen den See hin ab. Über der offenen Halle erhebt sich ein grosser Bogen, der auf beiden Seiten von Türmen oder Halbkuppeln flankiert wird. Wahrscheinlich ist dieser Bogen ein Tonnengewölbe, und der ‚bogenähnliche Thron‘, *Takht-i-Taqdis*, erscheint als eine verkleinerte Wiederholung des ‚Bogens des Khosrau‘, *Taq-i-Kisra*, der gewaltigen Audienzhalle in Ktesiphon“⁷³.

⁷⁰ Ringbom, S. 86.

⁷¹ Vgl. *Takht-I-Suleiman*, Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen 1959, hrsg. von Hans Henning von der Osten und Rudolf Naumann, Berlin 1961; Vgl. Schipperges, S. 328-338; Karen-Maria Petersen, *Zum Grundriß des Galtempels*, in: *Festschrift für Kurt Herbert Halbach*, Göttingen 1972, S. 271-306; Ulrich Mann, *Persien auf neuen Wegen*, in: *Die Karawane*, 18. Jg., 1977, H.1.

⁷² Ringbom, S. 86.

⁷³ Ringbom, S. 104 f.



Lars-Ivar Ringbom: Rekonstruktion des Heiligtums von Šiz⁷⁴.

Mit dem iranischen Königsheiligtum ist auch der „königliche Glücksglanz, avestisch: Chvarenah“ verbunden gewesen. Weitere Übersetzungen von Chvarena sind: mystischer Glanz der iranischen Königskrone, Feuerglanz der göttlichen Majestät, Machsubstanz, Herrschafts- und Siegesfeuer, Herrschaftsglanz oder Glücksglorie⁷⁵. Ein weiteres Symbol, das zum iranischen Königtum gehört, ist die Perle, die in vielen Kulturen und Überlieferungen ein bedeutsames Symbol ist⁷⁶. „Für ‚Perle‘ besitzt das

⁷⁴ Ringbom, S. 106.

⁷⁵ Vgl. Ringbom, S. 112 f. Vgl. dazu: Bruno Jacobs, Das Chvarna – Zum Stand der Forschung, in: Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin, 1987, S. 215-243.

⁷⁶ Vgl. Odo Casel, Die Perle als religiöses Symbol, in: Benediktinische Monatsschrift, 6. Bd., 1924, S. 321-327; Hans Rommel, Margaritai, in: Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, 14. Bd., Stuttgart 1930, Sp. 1682-1702; Friedrich Ohly, Die Perle des Wortes. Zur Geschichte eines Bildes für Dichtung, Frankfurt a. M. und

Mittel- und Neupersische das Wort *gohr*, *Gohar*, *djauhar*, das ausserdem noch ‚Juwel‘, ‚Grundstoff‘, ‚Substanz‘, ‚Innerstes‘ etc. bedeuten kann⁷⁷. Es kann angenommen werden, dass im Heiligtum von Šīz „die Perle allem Anschein nach gleichzeitig das Gohar des Königs und das Gohar Zarathustras sinnbildlich dargestellt haben“⁷⁸. Darüber hinaus bedeutet das Heiligtum in Šīz die Mitte der Welt, die „durch eine Kugel im Kelch des ‚mystischen Brunnens‘ versinnbildlicht“⁷⁹ wird.

6. Entsprechungen zwischen altiranischem Gohar-Mysterium und christlichem Hostienwunder

Wenn also die Perle, das Gohar, den Leib Zarathustras versinnbildlicht, stellt sich die Frage, ob es sich zwischen diesem Leib Zarathustras und bei der Oblate oder Hostie, die den Leib Christi versinnbildlicht und der bei Wolfram von einer Taube auf den Gralsstein herabgebracht wird⁸⁰, um eine symbolische Entsprechung handelt. Der schwedischen Religionshistoriker Carl-Martin Edsman (1911-2010) hat festgestellt, dass im Syrischen das Wort Perle auch gleichzeitig Hostie bedeutet⁸¹. „Ferner werden Teile des sakramentalen Brots von *Johannes Chrysostomos* (Liturg. P. 771 c, 798 c) ausdrücklich *margaritai*, d. h. ‚Perlen‘ genannt. Vor allem aber entwickelten die syrischen Theologen in ausführlicher Weise eine Symbolik, nach der die wunderbare Entstehung der Perle ein natürliches Gleichnis für die Geburt Christi ergab: die Jungfrau Maria wurde so mit der Muschel – auch sonst einem Symbol der Jungfräulichkeit – verglichen, der befruchtende Himmelstau oder Blitz bedeutete den heiligen Geist, und unter der Perle war der Erlöser selbst zu verstehen. Wie Hermann Usener zeigt, hat u. a. Ephraem der Syrer eine ganze Homilie auf diesem Gleichnis aufgebaut, um so alle Rätsel der Menschwerdung Christi sowie der unbefleckten Empfängnis Marias erklären zu können. Er ruft aus: ‚Ich kenne Christus als Wahrheit, und in der Perle bewundere ich ihn als Gott, der aus der Jungfrau

Leipzig, 2002, Im Folgenden abgekürzt: Ohly; Joel Walker, Die Perle, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 26, Stuttgart 2016, S. 147-178.

⁷⁷ Ringbohm, S. 485.

⁷⁸ Ringbom, S. 489.

⁷⁹ Ringbom, S. 508.

⁸⁰ Vgl. P 470, 1 ff.

⁸¹ Vgl. Carl-Martin Edsman, *Le baptême de feu*, Leipzig-Uppsala 1940, S. 192, Anm. 6. Im Folgenden abgekürzt : Edsman.

den Menschen angenommen hat... Die Perle entsteht nicht durch Begattung der Schnecken, sondern durch eine Mischung des Blitzes und des Wassers: also ist auch Christus empfangen in der Jungfrau ohne Fleischeslust, indem der heilige Geist aus dem gemischten Stoff der Jungfrau für Gott die körperliche Ergänzung herstellte.⁸² In den apokryphen Apostelakten wie auch sonst mehrmals in der altchristlichen Literatur, wird denn auch Christus mit einer köstlichen, einzigartigen Perle verglichen oder geradezu die Eine Perle genannt. So benützt u. a. der christliche Perser *Aphrahat* in seinen Homilien das Wort ‚Perle‘ ohne weitere Erklärung für den Heiland. Das Lied von der Perle, das sich in den apokryphen Apostelakten findet, geht aber, wie gesagt, auf eine vorchristliche iranische Gnosis zurück⁸³. Aus der symbolische Entsprechung zwischen Gohar-Mysterium und Oblaten- oder Hostienwunder, die hier kurz aufgezeigt wurde, können folgende Schlüsse gezogen werden: „Die Perle hat sich als eine elementare Substanz erwiesen, die gerade denjenigen kosmischen, religiösen und königlichen Symbolwert besitzt, den man von einem Gral-Mysterium in Šiz erwarten darf; sie zeigt jedoch gleichzeitig, wie auch der abendländische Gral, einen Hostiencharakter. Das Gohar Zarathustras formten syrische, vielleicht auch armenische Geistliche zur Christus-Perle um. – In gleicher Weise ergründete, laut Wolfram, der getaufte Kyot im Gral des Heiden Flegetanis einen christlichen Sinn. Das von einer Engelschar auf den Berg Monsalvatsche gebrachte ‚Ding‘, dessen Art und Namen der Kalbanbeter Flegetanis erkannt hatte, war mit der himmlischen Perle, die nach iranischem Glauben von Erzengeln auf die Erde gebracht und von Zarathustras Eltern in Šiz durch die Milch einer Jungkuh empfangen worden war, ursprünglich identisch. Der von König Titurel auf dem Onyxberg Monsalvatsche aus Feuer- und Wassersteinen errichtete Gral-tempel war ebenfalls ursprünglich ein Abglanz jenes auf dem Marmorplateau zu Šiz gelegenen königlichen Feuer- und Wasserheiligtums, in dem Ritter und Magier des Gohar-Mysterium als Perle des Erlösers Zarathustra sowie des guten Königs gehütet hatten. Es liessen sich also mit einiger Kühnheit Wolframs wiederholt zitierte Worte folgendermassen variieren: *Es war ein Ding, das hiess Gohar*“⁸⁴.

⁸² Vgl. Edsman, S. 191.

⁸³ Vgl. Anm. 9.

⁸⁴ Ringbom, S. 492.

7. Zum Abschluss – das mystisch-islamische Gralsmysterium

Die symbolische Entsprechung von altiranischem Goharmysterium und christlichem Hostienwunder wie es von Wolfram dargestellt wurde⁸⁵, wird vom islamisch-mystischen Perlen- oder Goharmysterium noch erweitert und überhöht. Diese Erweiterung beruht auf einem Durchbruch oder einem Übersteigen der Erscheinungsformen der Religion, denn „jede Religion besitzt eine Form und einen Gehalt... Der Gehalt besitzt alle Rechte, er geht aus dem Absoluten hervor; die Form ist verhältnismäßig, ihre Rechte sind somit begrenzt“⁸⁶. Der Durchbruch oder das Überschreiten der Erscheinungsformen ereignet sich vor allem in der Mystik, im Besonderen in der islamischen Mystik (Sufitum). So können Symbole aus früheren Religionen in diese Erweiterungen mit einbezogen und anverwandelt werden. Der berühmte persische Mystiker Šams ad- Dīn Moḥammad Ḥāfez-e Šīrāzī (um 1320-1389 oder 1390), kurz Hafiz genannt, hat in seinen Ghaselen Symbole aus der altiranischen Religion und auch aus dem Christentum übernommen und mit seiner mystischen Schau durchdrungen⁸⁷. In dem 136. Ghasel vereint er das Symbol des Ğamšīd-Bechers, das heißt des Gral-Kelchs mit der Perle aus der Muschel des Weltalls und weist in diesem Zusammenhang auch auf den ebenfalls persischen Mystiker Husain ibn Mansūr al-Ḥallaġ (857-922) und auch den Messias Jesus Christus hin. Das Ghasel 136 lautet in der Übersetzung von Joachim Wohlleben:

- 1 „Jahrelang hat das Herz den Jamshid-Becher von mir gefordert; (gerade) was es selbst besaß, hat es vom Fremden gewünscht.
- 2 Die Perle, die aus der Muschel des Weltalls verschwunden ist, suchte es bei Leuten, die sich am Meeresstrand verirrt haben.
- 3 (Dieses) Problem habe ich gestern dem alten Magier vorgelegt, ob er mit seinem Scharfsinn die Lösung des Rätsels finde.
- 4 Ich sah ihn fröhlich und vergnügt, den Pokal in der Hand, und auf dem Spiegel ließ er hundert Sorten Erscheinungen spielen.

⁸⁵ Vgl. P 470, 1 ff.

⁸⁶ Frithjof Schuon, Form und Gehalt in den Religionen, Hamburg 2017, S. 20.

⁸⁷ Über die vielfältige und vielschichtige Symbolik der Perle in der islamischen Mystik vgl. Ohly, S. 75-133, 217-285.

5 Ich fragte: Wann hat dir der Weise diesen weltenschauenden Pokal geschenkt?

Er antwortete: Am Tag, da er diese (ganze) Email-Kuppel schuf.

6 Er sprach: Jener Freund, durch den der Galgen zu hohen Ehren kam – sein Verbrechen war, daß er die Geheimnisse verriet.

7 Falls sich die Gnade des heiligen Geistes noch einmal zur Hilfe herabläßt, wird ein anderer auch (genau) das tun, was der Messias tat.“⁸⁸.

Dieses Gedicht voller Symbole hat Joachim Wohleben mit einigen Hinweisen kurz zu deuten versucht: „Der Becher des Jamshid (Vers 1) ist der Ort, wo die Grenzen des Verstandes überschritten werden. Die Perle (Vers 2) ist das absolut Gesuchte (letztlich Gott und die Vereinigung mit ihm). Das Herz (Vers 1) steht noch am Anfang der mystischen Reise, er kennt sich nicht. Der Alte Magier (Vers 3) ist der perfekte Morshed (geistliche Führer), der Dichter sein Morid (geistlicher Jünger). Der Alte bezieht sein Tiefenwissen aus der Ewigkeit (Vers 5). Dann, unvermittelt, ein Hinweis auf Mansur al-Hallāj (Vers 6), der im Jahr 922 in Bagdad als Ketzler gehängt wurde und für Hafiz eine der größten mystischen Herausforderungen des orthodoxen Islam darstellt. Schließlich der Griff gar über den Islam hinaus (Vers 7)“⁸⁹.

Der mystisch bedeutsamste Inhalt dieses Ghasels besteht darin, dass der Gral-Becher oder -Kelch der Perle gleichgesetzt wird. Die Perle symbolisiert das innerste Wesen des Menschen und kann nicht in der äußeren Erscheinungswelt, in der leeren Muschel des Weltalls, gesucht und gefunden werden. Der Gral symbolisiert bei Wolfram von Eschenbach, Albrecht von Scharfenberg, in der altiranischen und in der islamisch-iranischen Mystik die innerste Mitte des Menschen, in der Gott auf geheimnisvolle Weisheit gegenwärtig ist. Der Weg zu dieser Mitte ist der eigentliche Weg zum Gral, auf dem es viele Gefahren zu bestehen gilt. Wenn dieser Weg folgerichtig beschritten wird, führt er zu einer Verwandlung, die letztendlich eine Vereinigung mit dem Göttlichen bewirkt. Dieser Weg nach Innen darf aber keineswegs als eine Weltflucht abgetan werden, im Gegenteil: die Verwandlung im Inneren wirkt notwendig auch auf die äußere Erscheinungswelt.

⁸⁸ Wohleben, S.209.

⁸⁹ Wohleben, S. 209, Anm. 9.

Von Balkh bis Țanġa – Geschichte und Geschichten um Adaption und Akkulturation zwischen dem 08. und 12. Jahrhundert

Gabriele Dold-Ghadar

„Zuwanderung bereichert“ lautete das Motto des Bundesbildungsministeriums zum „Wissenschaftsjahr 2013“ angesichts des Ressentiments der „einheimischen“ Bevölkerung gegenüber den damals zuwandernden ausländischen Bevölkerungsanteilen. Das Phänomen „Wanderung“ und „Massenvertreibung“ hat in der Menschheitsgeschichte permanent „Konjunktur“ und anhaltende Aktualität. So spricht Migrationsforscher Timo Tonassi in einem Spiegel-Interview vom 20.09.2019 nicht nur über „Chancen“, „Leitkultur“, „westliche Werte“, „Anpassung“ und potenzielle Konfliktthemen, sondern auch über die diesbezügliche Perspektive der „Alteingesessenen“ und konstatiert, dass man bislang nur wenig über die Sicht derjenigen wisse, die in den vergangenen Jahren hierhergekommen sind. Diese Lücke könnte Jan Assmann schließen, der am Beispiel der sogenannten *lieux de mémoire* (Mnemotope, Orte der Erinnerung) eine kollektive Mnemotechnik aufzeigt, mit der emigrierte Gruppen oder Individuen außerhalb ihres Herkunftslandes ein sogenanntes „portatives Vaterland“ schaffen und mit Hilfe einer „verinnerlichten und vergeistigten Form von Identität“ in die Lage versetzt werden, dadurch die „Grenzen zwischen Heimat und Fremde in einen anderen als den geographischen Raum“ zu ziehen.¹

Die sogenannten „Alteingesessenen“ hierzulande entstammen tatsächlich

¹ Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München, 1999, S. 213 ff

selbst oft aus damals ungeliebten „Zuwandererfamilien“, die ab 1945 am Ende eines verlorenen Krieges massenhaft in Flüchtlingstrecks nach Westen (zurück-)strömten. Die im zerbombten Nachkriegsdeutschland von einem niedersächsischen Pfarrer als hungrige „Kartoffelkäfer“ abgestempelten Flüchtlinge lassen sich kaum mehr mit den „Vorzeigemarken des neuen Aufschwungs“ in Verbindung bringen, als die sie später die sogenannte „Boom-Gesellschaft“ bezeichnete.²

Migration ist vielschichtig und nachhaltig. Nicht nur in der neueren Geschichte Deutschlands. Und sie bezieht sich nicht allein auf die Menschen, die sich über weite Distanzen bewegen, sondern auch auf das mit ihnen gewanderte Kulturgut, die reziproke Akkulturation und ihre Auswirkungen auf „Geber“- und „Nehmerkultur“. Nach George Foster treffen sich Kulturen niemals, sondern nur Menschen, die sie tragen. So spiele innerhalb einer interkulturellen Kommunikation der Umfang präsentierter migrierter Elemente und deren Interpretation seitens des „Empfängers“ eine große Rolle und selbst das wenige, das „Überträger“ durch die verhüllende Fassade an die Rezipienten preisgäben, könne wenig bis gar keine transkulturelle Bedeutung haben. Dagegen könne eine Kontaktsituation neue Ideen und Dinge hervorbringen, die nicht Teil der vorher existierenden Kulturen waren und „Empfänger“-Völker erheblich beeinflussen.

Den überwiegenden Anteil kulturellen Wandels schreiben Thomas F. Glick und Oriol Pi-Sunyer der non-formalen Akkulturation jenseits politischer Grenzen zu, deren Elemente ungeplant auf eine Gesellschaftsordnung treffen. Dies habe in der Geschichte entweder durch „Händler, Reisende, Soldaten, Gelehrte oder Unterhaltungskünstler“, oder durch „unbelebten“ Ideentransfer durch „Bücher“ geschehen und lediglich selektiv und innerhalb eines vom Rezipienten bestimmten Umfangs stattfinden können. So werde jedes immigrierende Individuum zu einem Kanal für kulturelle Übertragung an das Kontaktgebiet und stelle durch persönliche Selektion Teile seiner Gewohnheiten, seines kulinarischen Imports, der Medizin, Folklore und Musik, aber auch Glauben und Aberglauben, Hoffnungen und Sehnsüchte zur Disposition. Die „Geber“- Kultur präsentiere dabei niemals

² Christian Habbe, Der zweite lange Marsch, in: Stefan Aust/Stephan Burgdorff (Hrsg), Die Flucht, Über die Vertreibung der Deutschen aus dem Osten, Bonn, 2005, S. 244 ff.

das gesamte Repertoire ihres Lebensstils, betonen Glick/Pi-Sunyer. Foster führt aus, dass dies aus Gründen politischer Kontrolle oder des Prestiges mitunter bewusst geschehe. Dass die „Empfänger“-Kultur das Angebotene nach Nützlichkeit und Attraktivität sortiere, resümieren Glick/Pi-Sunyer.³

In anderen Worten: Nicht alles wird angeboten und nicht alles, was angeboten wird, akzeptiert.

Im „Gepäck“ der im untersuchten Zeitraum ans westliche Mittelmeer wandernden Kultur-Träger, deren Lebenswege oft unfreiwillig durch politische und/oder wirtschaftliche Zwänge nach Westen führten, finden sich iranische Elemente, wie zu zeigen sein wird, insbesondere aus den Themenbereichen Religion, Mythologie, Architektur, Dichtung und Medizin.

Auch Wörter passieren ohne Visum Ländergrenzen – in den Truhen von Händlern, Tornistern von Soldaten, in den Ärmeln der Talare von Geistlichen oder im Diplomatengepäck überschreiten diese „blinden Passagiere“ mühelos und unkontrolliert Wegsperrern und Schlagbäume. Der für diese Art von „Grenzgängern“ angewendete Terminus „Lehnwort“ beschreibt im Grunde gänzlich zu Unrecht den Umstand, dass Begriffe aus einem fremden Sprachraum „auf Dauer“ adoptiert werden: Weder werden sie jemals wieder zurückgegeben, noch von deren „Erstbesitzern“ vermisst oder zurückgefordert.

Bert Fagner stellt in seiner „Persophonie“ fest, dass die erfolgreiche Entstehung von persisch beeinflussten „islamisierten Sprachen“ in der Zeit vom 10. bis 18. Jahrhundert sich kongruent zum Ausbreitungsgebiet der persischen *Lingua franca* und ihres hohen Prestiges verhalte und deckungsgleich sei mit den historischen Grenzen der persischen Großreiche und dem Verlauf der Seidenstrassen.⁴ Durch das Persische als Verkehrs- und Handelssprache – hier wäre das Judaeo-Persische als Vehikel zur Ausbreitung persischen (Handels-)Sprachschatzes zu nennen – so Fagner,

³ George M. Foster, *Culture and Conquest*, Chicago, 1960/1960, S. 8-11, Thomas F. Glick / Oriol Pi-Sunyer, *Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History*, in: *Comparative Studies in Society and History*, Vol. II, Cambridge, 1969, S. 153

⁴ Bert G. Fagner, *Die "Persophonie": Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens*, Berlin, 1999, S. 36 ff

haben sich islamische Elemente der Religion, Urbanität und frühe islamische Mystik weitertransportieren können.

Gegen Ende des 10. Jahrhunderts erfuhr das Persische, das vor allem unter Samaniden und Būyiden als Verwaltungssprache wieder an Bedeutung gewann, einen Prestigezuwachs. In der Mongolenzeit reichte die Administrationssprache Persisch von Anatolien über das iranische Hochland bis nach Indien, Transoxanien und Khwārezmien und in das Gebiet des heutigen chinesischen Xinjiang. Durch die Vermittlung der Seefahrer im Persischen Golf, denen Persisch als „*Technolekt*“ diente, gelangten persische Toponyme auch an den Indischen Ozean, wo bis zur Mitte des 7. Jahrhunderts persische Schiffe dominierten.⁵ Persische Kapitäne, sogenannte *nāhodāh*, die ihre maritimen Kenntnisse aus dem Roten Meer, dem Golf und dem Indischen Ozean vermittelten,⁶ waren auch in den Häfen Südspaniens bedeutend.⁷

Hier wird die Rolle des Handels als „Motor“ deutlich: Neben der Wissenschaft nahmen auch Elemente der Kunst die Routen der Händler und Heere nach Westen und im Schlagschatten der Kaufmannsfamilien folgten jüdische und islamische, nicht selten bis zur Undifferenzierbarkeit modulierte Splittergruppen, die der Orthodoxie - und damit ihrem Zentrum im Osten - den Rücken kehrten.

Wie eng die Mechanismen der Politik, des Handels und der Gelehrsamkeit traditionell ineinandergreifen, zeigen religiöse Strömungen, die bereits ab Ende des 7. Jahrhunderts entweder parallel oder in kurzer Folge denselben Ost-West-Kurs innerhalb des Islamischen Imperiums einschlugen. Das Tauziehen um die Macht zwischen den Metropolen Bagdad, Kairo und Córdoba führt uns deutlich vor Augen, wie geschmeidig Regierungsverantwortliche zugunsten des politischen Vorteils auch über weite Distanzen auf aktuelle Gegebenheiten reagieren. Die politische Landschaft mag sich fortwährend verändert haben - nicht aber die Richtung des Trends, der sich flexibel daran anpasste.

⁵ Bert G. Fagner, 1999, S. 62-63, Gabriel Ferrand, *L'Élément Persan dans les Textes nautiques Arabes*, Paris, 1924, S. 194-256

⁶ M. Lombard, *L'Islam dans sa première grandeur*, Montreal, 1971, S. 65

⁷ Thomas Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, New Jersey, 1979, S. 221-222

Von Zerubbabel bis 'Obhedel – jüdisch-persische West-Migration

Die nachfolgenden Ausführungen zur West-Migration lassen bezüglich religiös-politischer Bewegungen auf Grund deren inhaltlicher Nähe mitunter den Eindruck entstehen, als habe die eine die andere nach sich gezogen – innerhalb der allgemeinen Verunsicherung einer politisch unruhigen Zeit, in der die traditionelle Orthodoxie den Menschen weder Halt sein, noch ihre Bedürfnisse befriedigen konnte und religiöse Splittergruppen jeglicher Denomination wie Pilze aus dem Boden schossen. Dies gilt nicht nur für die auf 73 bezifferten muslimischen Sekten im Osten, die von Ignaz Goldziher gar noch für eine Untertreibung gehalten wurden,⁸

sondern auch für separatistische Entwicklungen im Verlaufe der wechselvollen Geschichte des Judentums, die Iranisches in den Westen gelangen ließ.

Insbesondere während der Verfolgungen der ausgehenden Sāsānidenzeit waren die im Iran ansässigen jüdischen Händlerclans und Gemeinden zur Emigration gezwungen. Belege hierfür finden sich in der Kairiner Geniza (manichäisch-mittelpersisch: *gnz*, pers.: *ganġ* für „Schatz/Lager“)⁹, deren Schriftstücke, die seit dem 8. Jahrhundert in einem Hohlraum der Ben-Esra-Synagoge in Kairo verwahrt wurden. Im 18. Jahrhundert wurden sie entdeckt und von Solomon Schechter und Shlomo Dov Goitein im 19. Jahrhundert geborgen und der Wissenschaft zugänglich gemacht. Letzterem erschloss sich durch sie die damalige Bedeutung des „Wirtschaftsraumes Mittelmeer“¹⁰ in ihrer gesamten Breite.

Migration war kein Novum für die seit dem Babylonischen Exil und der persischen Annexion Mesopotamiens 538 v. Chr. in Kontakt mit Kilikiern und Elamitern getretenen Juden. Zerubbabel, Sohn des Schealtiel, war

⁸ Ignaz Goldziher, *The Spanish Arabs and the East. The Place of the Spanish Arabs in the Evolution of Islam as Compared with the Eastern Arabs*, Budapest, 1877; Reprint-Ausgabe: Ignác Goldziher, *Gesammelte Schriften*, Hg. Desomogyi, Vol. 1, Hildesheim, 1967, S. 417

⁹ MacKenzie, D.N., *A concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971, S. 35

¹⁰ Goitein, S.D., *A mediterranean Society*, Los Angeles, 6 Vols., London, 1999
ders. *Jews and Arabs*, New York, 1955

ders. *Letters of Medieval Jewish Traders*, Princeton, 1973

ders. *Studies in Islamic History*, Leiden, 2010

Satrap der persischen Provinz Judah und Enkel von dessen vorletztem König Jojachin. Im ersten Regierungsjahr des Großkönigs Kyros (538-520 v. Chr.) – nach anderen Darstellungen in der Zeit des Dareios (522-486) – führte er eine Pilotgruppe mit den Tempelgefäßen aus dem Babylonischen Exil nach Jerusalem, wo er den Grundstein des Zweiten Tempels legte. Ob ihm oder Sheshbazzar die Gefäße des Tempels übergeben worden sind, wird in der Literatur nicht eindeutig bewertet.¹¹ Angesichts der Bedeutung dieses Ereignisses für die spätere jüdische Geschichte verwundert nicht, dass unter der überbordernden apokalyptischen jüdischen Literatur das „Buch des Zorobabel“ im Hohen Mittelalter beträchtliche Popularität genoss.¹²

Wie sein Nachfolger Kambyses hatte auch schon Kyros, der lediglich anwies, Material zum Wiederaufbau des Heiligtums zur Verfügung zu stellen und die geraubten Kultgegenstände zurückzugeben, kein spezielles Interesse an den jüdischen Deportierten in Babylonien oder am Geschehen in Jerusalem, wo er nicht wie etwa in Babylon oder Ur als Wiederhersteller der angestammten Kulte und legitimer Vertreter der Stadtgötter gelten konnte. Trotz beschriebener Versuche einer Machtbescheidung der Priesterkaste durch die Bestallung persischer Gouverneure, waren jüdische Hohepriester weiterhin für die Steuereinzahlung, die Verwaltung des Zivilrechts und den Friedenserhalt verantwortlich und vermutlich „von den Persern selbst in diese Position berufen worden“.¹³ Für die achaimenidische Zeit beobachtet Oded Irshai einen sprunghaften Anstieg von Mischehen und eine Synkretisierung von Kultur und Religion. Nicht anders als andere Deportierte auch sollen jüdische Gruppen über das ganze Land verteilt worden sein, an dem sie teilweise Anteil bekamen. Sie wurden in Administration und lokale Wirtschaft eingebunden, nahmen babylonische Namen an und sprachen das in den persischen Gebieten geläufige Reichs-Aramäisch.¹⁴ Auch die sāsānidische Zeit brachte Wanderungen, die den jüdischen Bevölkerungsanteil im Iran schließlich verdoppelte: Unter Shāpūr

¹¹ Nicholas de Lange, *The illustrated History of the Jewish People*, London, 1997, S. 12-13

¹² Israel Levi, Arthur Marmorstein, *L'Apocalypse de Zorobabel et le Roi de Perse Siroes*, in: *Revue des Etudes Juives*, Nr. 68, Paris, 1914

¹³ Seth Schwarz, *Beginnings*, in: Nicholas de Lange, *The illustrated history of the Jewish People*, London, 1997, S. 15

¹⁴ Oded Irshai, *The Making of the Diaspora*, in: Nicholas de Lange, 1997, S. 56

II. (309-379) gab es Verschleppungen von Ktesiphon und Armenien und unter Yazdegerd I. (399-420) von Alexandria nach Iṣfahān und in die Susiana. Dennoch scheint sich unter letzterem die Situation der Juden kurzfristig entspannt zu haben: Die Heirat mit Shushana (Shushandokht), der Tochter des Direktors der Akademie von Pumbeditha, soll die „freundschaftlichen“ Beziehungen zu der „jüdischen Provinz“ Babylon befördert und unter dem gemeinsamen Sohn Bahram Gur (421-440) weiter stabilisiert haben. Unter Peroz (457-483) und der schwindenden materiellen und militärischen Stärke des Landes nach dem Hephtaliteneinfall verstärkten sich die Repressalien erneut und mündeten in ein Massaker an den Juden Iṣfahāns.¹⁵ Angesichts innen- und außenpolitischer Schwierigkeiten überrascht die Projektion auf einen inneren Feind nicht und so stehen die Übergriffe auf eine Minderheit möglicherweise nicht zuletzt in Zusammenhang mit Mazdaks Bewegung und dem Versuch Kavads (487-531), den Klerus zu entmachten.

Mar Zutra, der von 495-520 als Exilarch der babylonischen Judenschaft einer siebenjährigen Gegenbewegung vorstand, wurde schließlich von Kavad exekutiert, das von wohlhabenden Juden bewohnte *Maḥozā* geplündert und von seinen überlebenden Bewohnern zugunsten eines Exils in Jerusalem aufgegeben. Der Tod von Hormizd I. löste zu Beginn der Regierungszeit von Ardashīr I. eine jüdische Emigrationswelle nach Indien und China aus. Der Schließung der Akademien in Sura und Pumbeditha durch Hormizd IV. im Jahre 581 folgte abermals eine Auswanderungswelle. Cecil Roth schildert in diesem Zusammenhang die auf der Wanderbewegung mitgeführte „jüdische Kultur“ und „Zivilisation“.¹⁶ Eine detaillierte Monographie von Alexander Kohut über religionsbezogene und kulturelle Adaptionen aus den zoroastrischen Glaubensvorstellungen¹⁷ unterstreichen die Mechanismen der Akkulturation.

Den Diskriminierungsgesetzen des letzten Sāsānidenherrschers folgte eine neue Vertreibung in muslimischer Zeit nach dem Feldzug von Qutaiba b.

¹⁵ Habib Levy, *Comprehensive History of the Jews of Iran-The outset of the Diaspora*, Costa Mesa, 1999, S.146

¹⁶ Cecil Roth, *Geschichte der Juden*, Stuttgart, 1954, S. 189/204

¹⁷ Alexander Kohut, *Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen ?*, in: ZDMG, XXI, 4, 1869, S. 552-591

Muslim (670-715). Zuflucht fanden Juden aus Babylonien, dem Byzantinischen Reich und Khwārezmien im khazarischen "Schmelztiegel der Völker und Religionen", das zwischen 750 und 760 mit dem Land zwischen Āmū Daryā und Syr Daryā gar einen gemeinsamen Staat bildete.¹⁸ Die Protektion der dortigen, zum jüdischen Glauben bekehrten Aristokratie sicherte jüdischen Kaufleuten zahlreiche Vorteile und mit der Erweiterung ihres Handelsnetzes ins muslimische Spanien kontrollierten sie den größten Teil des Seidenhandels. Deren Handelswege führten von der Pyrenäenhalbinsel nach Sirāf, dem großen Verladehafen am Persischen Golf, von Nordafrika bis Alexandria, dem Roten Meer bis Dschidda und Maskat.¹⁹

Überliefert sind uns auch die über Handelsbeziehungen gespannten späteren Migrationswege der Händlerfamilie Kujik von Iran nach Ägypten und die Chronologie des karäischen Händlerclans der Tustarī, die im ersten Drittel des 9. Jahrhunderts an der Wirtschaftsblüte von Tustar teilhatten und vermutlich als Folge der būyidischen Diskriminierungspolitik (945-1055) und dem sozialen, religiösen und wirtschaftlichen Umbruch Ḥūzistān den Rücken kehrten. Auf ihrem Weg nach Fuṣṭāṭ machten sie Station in Baghdad, wo es ein sogenanntes "Tustar"-Viertel gab.²⁰ Nach den Ausführungen Cecil Roths muss man davon ausgehen, dass unvorteilhafte Umstände dort eine Weiterwanderung in Betracht ziehen ließen und einen "raschen Rückgang jüdischer Besiedlung in Mesopotamien" zur Folge hatte. "Familie um Familie" habe die Gegend nach der Ankunft von Sa'adyā Ben Yōsēf im Jahr 921 und dessen Wahl zum Oberhaupt der Akademie von Pumbeditha verlassen.²¹ Eine andere Sicht auf die Vorgänge vermittelt P.-B. Fenton, der eine Aufgeschlossenheit gegenüber einer intellektuellen Bereicherung durch wissenschaftliche und philosophische Neuerungen beobachtet sowie eine stufenweise "Arabisierung" der in einem Übergang befindlichen jüdischen Gesellschaft. Der "Genius" Sa'adyā Ben Yōsēf habe von 938 an positiv auf diese Situation reagieren können, wie auch auf

¹⁸ Eliyahu Ashtor, *The Jews of Moslem Spain*, 3 Vols., Philadelphia, 1984/5745, S. 202

¹⁹ Luce Boulnois, *Die Straßen der Seide*, Wien/Berlin/Stuttgart, 1964, S. 226-229, Gabriele Dold-Ghadar, *Pers-Andalus*, Berlin, 2016, S. 114-169,

²⁰ Walter J. Fischel, *Jews in the Economic and Political Life of Medieval Islam*, New York, 1969, S. 69/70

²¹ Cecil Roth, *Geschichte der Juden*, Stuttgart, 1954, S. 187

Gefahren für die jüdische Gemeinschaft, die muslimische schismatische Bewegungen mit sich brachten.²²

Händlerclans in der Diaspora – Strömungen, Bewegungen und Splittergruppen

Als Produkt eines iranisch-schiitischen Umfelds identifiziert sodann Daniel Lasker sektiererische jüdische Bewegungen, wie auch die der Karäer, deren Ursprung er auf Grund der Namen und Herkunft ihrer Wortführer in Persien als "Heimat pseudo-messianischer Rebellen und Häretiker" verortet.²³ Nicht nur das Konzept der Verborgenheit teilten die Karäer mit der Schia, auch die formale Vorgehensweise zur Rechtsfindung, wie *qiyās* und *iġtihād*, den Lasker auch bei „Astrologen, Magiern und Dualisten“ konstatiert, zeige Parallelen zum islamischen Rechtskorpus.²⁴ Cecil Roth, Moshe Perlmann²⁵ und Miguel Asín Palacios stellen weiter fest, dass die karäische Bewegung von Mesopotamien auf die Nachbarländer übergriff und sich vermutlich bereits Mitte des 9. Jahrhunderts nach Westen hin bis Spanien ausbreitete.²⁶

Eliyahu Ashtor beschreibt die Gründung von jüdisch-babylonischen Gemeinden in Syrien und Ägypten, das einen blühenden Indien-Handel verzeichnete, innerhalb einer "ersten Welle" im 10. Jahrhundert. Dass es sich hierbei vornehmlich um karäische Gruppen aus dem Iran handelte,²⁷ legt deren dokumentierte Migration von Dāmġān nach Jerusalem Ende des 9. Jahrhunderts nahe.²⁸

S.D. Goiteins Untersuchung der Kairiner Geniza gibt weitere Details dieser Emigrationshistorie preis: Neben den seit dem 10. Jahrhundert mit dem

²² P.-B. Fenton, Sa'adyā Ben Yōsēf, in: EI-online, abgerufen am 26.09.2014

²³ Daniel J. Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, Leiden, 2008, S. 147 Fn 36, 148, 231

²⁴ Daniel J. Lasker, *Islamic Influences on Karaite Origins*, in: William Brinner /St. Ricks, *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, Vol. II, Atlanta, 1989, S. 23-47

²⁵ Cecil Roth, 1954, S. 185-186

²⁶ Abraham b. Daud, *Sefer Ha-Qabbalah*, Gerson D. Cohen, Philadelphia, 1967/5728, S. XLVI/XLIX

²⁷ E. Ashtor, *Prolegomena to the Medieval History of Oriental Jewry*, in: *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 50, Philadelphia, 1959, S. 63/65

²⁸ David Yeroushalmi, *The Jewish Persian Community*, EIr-online, abgerufen am 23.07.2014

Zusatz *al-‘Ağamī* (der Perser) versehenen Familiennamen Bābād, Babshād und Bafshād, Bakhtaway, Khodādād, Khoshnām, Kujik, Rozbih, Shāhīn, Shahryār oder Yazdād, offenbart sie auch die Namen der iranischen Städte und Distrikte, aus denen Emigranten in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts stammten: Āmul, Ahwāz, Arrajān, Barzanj, Dāmḡān, Hamadān, Hormshir, Hulwān, Kāzerūn, Khorāsān, Kirmān, Marāgha, Nihāwand, Nishabūr, Qūmis, Samarqand, Shīnīz, Sinān, Sīrāf, Sirjān, Tawwaz, Ṭūs oder Tustar.²⁹ Urkunden belegen Verschwägerungen vom Iran über Syrien, den heutigen Libanon, Palästina und Ägypten bis Spanien.

Aus einem Verlobungsdokument geht hervor, dass Japhet b. Abraham b. Sahl, Sohn von Abū Sa‘d al-Tustarī und Enkel des zusammen mit zwei Brüdern aus dem Südiran nach Ägypten emigrierten Sahl b. Israel b. Jacob, nach 1047 zum Islam konvertierte, sich fürderhin Ḥasan nannte und – wie Ibn Killis – ein Wesirsamt im Fāṭimidenstaat bekleidete. Für etwa dieselbe Zeit ist verzeichnet, dass Ḥusn b. Ḥayyīm II., Enkelin des ebenfalls karäischen und persischstämmigen Bankiers Sahlawayh b. Ḥayyīm I, eine Mitgift von dreihundert Dinar erhielt. Ein vergleichbarer Betrag ging 1080 an die Tochter eines Regierungsschatzmeisters (hebr.: *gizbar*, pers.: *ḡāhbadh*), die in Šūr einen Mann aus Damaskus ehelichte. Eine Klageschrift aus einem 951 am judaeo-persischen Gerichtshof in Ahwāz anhängigen Erbschaftsstreit gelangte vermutlich auf Grund eines emigrierten Prozessbeteiligten in die Kairiner Geniza. Die Bücher aus dem Nachlass eines Mitglieds der perso-jüdischen Ibn Ezra-Familie in Fustāt prüfte 1057 der ebenfalls persischstämmige Bankier Ibn Sha‘yā b. at-Tawwazī. Mit den Menschen kamen auch deren Bräuche und Lebensart im Mittelmeerraum an und wurden nicht nur an die Nachkommenschaft weitertradiert, sondern auch an das neue Umfeld der Kolonisten vermittelt. So brachten Bräute in Ramlah und Ägypten in Anlehnung an den in sāsānidischer Zeit von den halbautonomen Herrschern von Ṭabaristān zunächst an den König, später an den Baghdader Kalifen abgeführten jährlichen Tribut, eine Kiste, den sogenannten *bayt Ṭabarī* in die Ehe mit ein.³⁰

Der kollektive Terminus “Karäer” soll mit Benyāmin b. Mose Nehāvandi im 9. Jahrhundert aufgekommen sein, als die Schriften des aus Ostiran

²⁹ S.D. Goitein, *A Mediterranean Society*, Los Angeles, London, 1999, S. 400

³⁰ S.D. Goitein, 1999, S. 11, 65, 136, 192, 289-290, 304-305

stammenden Hiwi³¹ al-Balḥī Juden, Muslime und Zoroastrier zu einem frühen interreligiösen Diskurs anregen.³² Die Namenskonfusion um die vom orthodoxen „mainstream“ abgekoppelten und in Richtung Westen migrierten Karäer scheint Programm. Simultanität und Gemeinsamkeiten mit Splittergruppen anderer religiöser Denominationen machen dies deutlich. Nicht zuletzt ist die Vielfalt des jüdischen Schismas, analog zu dem anderer Gruppierungen, an der Verwirrung über deren Bezeichnungen und der breiten Palette an Charakterisierungen abzulesen. Dies bringt W. Bacher zu der lapidaren Feststellung, man könne kaum zwei Karäer mit derselben Überzeugung antreffen.³³ Die von ‘Ānān b. David (um 760 A.D.), einem Mitglied der rabbinischen Aristokratie Mesopotamiens gegründete ‘Ānāniyya, wird nicht selten auf Grund der Informationen aus polemischen Quellen als *mu‘tazilitisch* eingestuft. Ibn Ḥazm (994-1064), der von Mitgliedern der ‘Ānāniyya in Toledo und Talavera berichtet,³⁴ setzt sie mit Karäern gleich, deren Doktrinen sich bei andalusischen Juden großer Popularität erfreuten.³⁵ Für Maimonides waren ägyptische Karäer gleichbedeutend mit Sadduzäern und Boethusiern und wurden von spanischen Rabbaniten blutig verfolgt, die sie als Bedrohung empfanden.³⁶

Politisch unruhige Zeiten fördern traditionell messianische Erwartungen, die vornehmlich in synkretistischen Bewegungen Niederschlag finden. So trat der auch als ‘Obhadya oder ‘Obhedel bekannte Abū ‘Īsā Obadiah (‘Abd Allāh) al-İṣfahānī, der als ihr frühester Führer gilt und die Bewegung von seiner Heimatstadt Nisibis nach İṣfahān verbreitete, Anfang des 8. Jahrhunderts als jüdischer Messias auf.³⁷ In einer von ihm organisierten bewaffneten Revolte gegen ‘Abd al-Malik fand er den Tod und analog zu schiitischen eschatologischen Vorstellungen wird angenommen, er sei in die Verborgenheit entrückt worden, von wo er dereinst wiederkehre. Dies legte

³¹ Oder: *hayyoy*, bzw. *hayoy* – judaeo-aramäische Abkürzung für pers.: *hayuyeh*

³² Steven M. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew*, Princeton, 1995, S. 148

³³ W. Bacher, *Qirqisani, the Karaite, and His Work on Jewish Sects*, JQR, Vol. 7, Nr. 4. (1895), S. 692

³⁴ Moshe Perlmann, *Eleventh century authors on the Jews of Granada*, PAAJR, XVIII, 1949, S. 278

³⁵ Steven M. Wasserstrom, 1995, S. 88, Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal*, Cairo 1317-21, Nachdruck Bagdad, 1969, Vol. 4, S. 189/191

³⁶ Daniel J. Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi*, Leiden, 2008, S. 147,155,156

³⁷ Bernard Lewis, *Die Juden in der islamischen Welt*, München, 1987, S. 90

den Grundstein für die spätere 'Īsāwiyya/Iṣfahāniyya, deren Verbreitungswege Steven Wasserstrom innerhalb des „persischen Orbits“ bis Transoxanien und über Mesopotamien und Syrien nach Palästina und bis Andalusien nachzeichnet.³⁸ Als einzige bis heute existierende Sekte ihrer Art breitete sich gemäß Shlomo Dov Goitein die Bewegung der *Qārā'im*, oder *bēne miqrā'* Mitte des 8. Jahrhunderts von Ḥarūn ar-Rašīds runder Stadt Bagdad nach Tustar und Khorāsān sowie nach Syrien, Palästina, Ägypten und Spanien aus, womit die traditionellen Gelehrtenzentren im Irak und Iran schließlich an Bedeutung verloren. Als deren herausragende Vertreter gelten der palästinensische Malik ar-Ramlī und Daniel al-Qūmisī aus Dāmḡān, der sich in Jerusalem niederließ, wo er 946 starb. Seiner Polemik gegen die *Ananiten*, die er zunächst als *rosh ha-mashkilīm* (Spitze/Kopf der Erleuchteten), später als *rosh ha-kasilīm* (Spitze/Kopf der Dummköpfe) bezeichnet haben soll, lässt sich die changierende Natur der Beziehungen zwischen den Fraktionen entnehmen. Auch von internen Querelen ist – nicht selten lediglich zwischen den Zeilen – zu lesen.

Fromme Sagen, Mythos und Mythologie

Angesichts der Fülle von Legenden, die uns die Mandäer in Khuzestan hinterlassen haben, urteilt Jorunn Jacobsen Buckley: „Mythological traditions contain grains of history“.³⁹

Manche Lücken in Überlieferungen versuchen tatsächlich mythenhafte Anekdoten mit diesem „Quentchen“ Geschichte zu schließen, bezüglich derer ich Jan Assmans Definition vorausschicken will.

„Mythos ist eine fundierende Geschichte, [...] die erzählt wird, um eine Gegenwart vom Ursprung her zu erhellen. [...] Völlig unabhängig von der Frage seiner Historizität [...] gehört er ins kulturelle Gedächtnis des Volkes. Durch Erinnerung wird Geschichte zum Mythos. Dadurch wird sie nicht unwirklich, sondern im Gegenteil erst Wirklichkeit im Sinne einer fortdauernden normativen und formativen Kraft. Die Beispiele haben gezeigt, dass der kulturellen Erinnerung etwas Sakrales anhaftet.“⁴⁰

³⁸ Steven M. Wasserstrom, 1995, S. 88 ff.

³⁹ Jorunn Jacobsen Buckley, *The Mandaean*, Oxford, 2002, S. 3

⁴⁰ Jan Assmann, 1999, S. 52-53/84

Dies trifft insbesondere auch auf die jüdische Geschichte zu. So ranken sich vielerlei „fromme“ Sagen um die Gaonatsverlegung von Ost nach West und die Entsendung von Moses b. Hanokh (-965) nach Spanien, wodurch das jüdische Gelehrtenzentrum von Babylonien dorthin transferiert wurde. Nach Ibn Dauds (1110-1180) Legende, „die ihrerseits bereits bekanntes legendenhaftes Material“ enthält, soll das Schiff des Rabbi von Bari nach „Sefastin“ zu einem Gelehrtenkongress in Babylonien unterwegs gewesen sein, als es vom umayyadischen Admiral Ibn Rumāhīs aufgebracht wurde, der mit seiner Flotte Palästina angesteuert hatte und im „Griechischen Meer“ kreuzte. Dabei wurde die junge Frau des Rabbis entführt und Moses und sein junger Sohn nach Córdoba verschleppt. Unter Mitwirkung von Hasdāy b. Šaprūt (ca. 905-975)⁴¹ sollen Vater und Sohn von der jüdischen Gemeinde 945 oder 948 ausgelöst worden sein. So habe der Rabbi gegen seinen Willen Córdoba erreicht,⁴² wo er „zur großen Freude des Kalifen“ durch die Eröffnung einer Talmudakademie die Abhängigkeit vom mesopotamischen Gaonat beendete.⁴³

Derartige Mythen sind als Mittel zur Schönung und Verschleierung nicht erst eine Erfindung des Mittelalters. Schon von Herodot kennen wir die Heranziehung von Mythologien bei Erklärungsnotstand. So habe der über seine Mutter mit Xerxes I. und Dareios I. verwandte Kavalleriekommandeur und Navigator Sataspes sich lediglich durch eine riskante Afrika-Umsegelung der Todesstrafe entziehen können, zu der man ihn wegen der Entführung einer Adelsstochter verurteilt hatte. Seine Entschuldigung, eine zwergenhafte, in Palmblätter gekleidete Gestalt habe ihn an der Weiterfahrt gehindert, konnte nach erfolgloser Rückkehr durch die Säulen des Herkules nach Ägypten seine Exekution nicht abwenden.⁴⁴ Gerade von Herkules weiß die Mythologie, dass auf seiner Suche nach dem Garten der

⁴¹ Jüdischer Universalgelehrter und Würdenträger am Hof von Córdoba, Oberhaupt (Nasī) der durch seine Aktivitäten administrativ und kulturell vom babylonischen Gelehrtenzentrum unabhängig gewordenen spanischen Juden. Er pflegte enge Kontakte vornehmlich zum Khazarenreich und dessen Regenten Joseph, an dessen Hof hebräische Gelehrte und Poeten im Dienst standen.

⁴² Eliyahu Ashtor, 1984/5745, S. 234

⁴³ Ibn Da'ud, *Libro de la Tradición*, trsl. Lola Ferre, Barcelona, 1990, S. 83 ff., Abraham b. Daud, *Sefer Ha-Qabbalah*, Gerson D. Cohen, Philadelphia, 1967, S. 63-66

⁴⁴ Theodor Braun, *Das Geschichtswerk des Herodot*, Frankfurt a.M., 2001, 4. Buch „Melpomene“, Kapitel 43

Hesperiden einen „Perser namens Pharusi“ an der Seite hatte.⁴⁵ Dies entspricht dem spanischen Wort *peri* für Fee/Wohltäterin (pers.: *parī*, guter Geist) und konnotiert durch die Nähe zu pers.: *parr* (Flügel) mit „Schutzengel“.

Um Helden und Abenteuer im Mittelmeer geht es auch in *Asadī Tūsīs* 1066 mutmaßlich „Abū Dolaf, dem Herrscher von Naḡḡavān“ gewidmeten *Garshāsp-Nāmeḥ*, das Clément Huart und Henri Massé⁴⁶ ins Französische brachten und von dem Helmhart Kanus-Credé eine deutsche Übersetzung anfertigte.

Be čügān-e farhang⁴⁷ -

Der „andalusische Edelmann“ im *Garshāsp-Nāmeḥ*

Möglicherweise war Ibn Daud Material zugänglich, das auch *Asadī Tūsī* (ca. 1072-73) in sein Heldenepos einarbeitete und welches später Eingang in die Abschriften von Firdausīs (940-1020) *Shāhnāmeḥ* fand. Denkbar ist eine gemeinsame mündlich tradierte Quelle aus Sīstān, der auch das im anonymen *Tārīḡ-e Sīstān* zitierte *Ketāb-e Garšāsp* von Abū 'l-Mo'ayyad Balḡī entstammt. Werner Sundermann verweist, wie auch Richard N. Frye, auf die vermutlich durch die vielfältigen Abschriften überkommenen mehr als achtzig Blätter Text aus *Asadī Tūsīs* „Buch vom *Garšāsp*“⁴⁸ in der Handschrift Ms. Or. Fol. 4251 und die Aufnahme „anachronistischen Sagenguts aus dem Avesta“ in Firdausīs *Shāhnāmeḥ*, in dem epischer Stoff aus Sīstān verarbeitet ist. Selbiges gilt für das *Garshāsp-Nāmeḥ*, dessen Verfasser ebenso wie Firdausī aus Khorāsān stammte, und in dem man neben dem „zeitwidrigen“ erzählerischen Rahmen auf Orte und Personen stößt, die aus ihrem bekannten Umfeld gerissen sind: Dem im 9. Jahrhundert heiß umkämpften Ort Naḡḡavān wird seit dem frühen Islam

⁴⁵ Plinius Major, *Naturalis Historia*, Buch III, 24 und Buch V, 1, 21 („Pharusi, quodam Persae, comites fuisse dicuntur ad Hesperidas Tendentis“)

⁴⁶ Clément Huart, Hg., *Le Livre de Gerchāsp, Poème persan d'Asadī junior de Ṭoūs*, Vol. 1/2, Paris, 1926/1951, Helmhart Kanus-Credé, *Das Geršāsp-Nāmeḥ*, in: *Iranistische Mitteilungen* 27/Nr. 3, Allendorf, 1997

⁴⁷ Helmhart Kanus-Credé, *Das Geršāsp-Nāmeḥ*, in: *Iranistische Mitteilungen* 27/Nr. 3, Allendorf, 1997, S. 329, 340, 353: „mit dem Schlagstock der Bildung“

⁴⁸ V. Enderlein, W. Sundermann, *Schāhnāme, Miniaturen und Texten der Berliner Handschrift von 1605*, Leipzig/Weimar, 1988, S. 9, 84, Richard Nelson Frye, *The Heritage of Persia*, Costa Mesa, 1993, S. 246

eine wechsellvolle Geschichte attestiert. Er liegt in einer Gebirgsregion Südarmaniens. Abū Dolaf al-Qāsem b. ʿĪsā b. Idrīs al-ʿIḡlī, dem das Heldenepos gewidmet sein soll, und dem neben einer schiitischen Gesinnung auch Sympathisantentum mit den Muʿtāziliten nachgesagt wurde, lebte zwei Jahrhunderte vor Asadī Ṭūsī und hatte seine Wurzeln bei den eng mit den ʿAbbāsiden verbundenen Banū ʿIḡl in Ḥīra im Südirak. Möglicherweise war sein Großonkel in die Umtriebe um Abū Muslim verwickelt, der, wie gesehen, ebenfalls Klient der Banū ʿIḡl in Kūfa war. Vermutet wird weiter, dass sein Vater als Brigant von Kūfa nach Iṣfahān kam, wo er sich in Karaḡ, einem Ort zwischen Iṣfahān und Hamadān noch während der Regierungszeit von al-Mahdī (775-785) niederließ. Ḥārūn ar-Rašīd (786-809) ernannte Abū Dolaf zum Gouverneur der Provinz Ġibāl, wo er einen gewissen *Qarqūr* überwältigte, der die Gegend um Karaḡ unsicher machte. Im Bürgerkrieg, der nach Ḥārūn ar-Rašīds Tod zwischen dessen Söhnen al-Amīn und al-Maʿmūn entbrannte, war er zunächst al-Amīn loyal. Nach dessen Tod 813 arrangierte er sich mit al-Maʿmūn, wehrte daylamitische Angriffe gegen Qazvīn ab und islamisierte die Daylamiten, bzw. unterwarf sie der *ḡizya*. Nach dem Tode al-Maʿmūns wurde er von al-Muʿtaṣim (833-42) protegiert, als dessen Kommandeur er in den Kämpfen gegen Bābak in Azerbaidŝchan (836-37) eine Freiwilligentruppe aus Baŝra befehligte. Eine Zeitlang war er Gouverneur von Damaskus und starb vermutlich 839-40 in Baghdad. Mehr Reputation jedoch als seine politische Karriere sollen ihm sein Charisma und seine literarischen Qualitäten eingebracht haben – unter anderem die Abfassung eines sogenannten „Prinzenspiegels“.⁴⁹

Der Plot

Asadī Ṭūsī platziert die Geburt seines Helden Garshāsp (Karšāsp/Keresāspa) in die Regierungszeit des mystischen Königs *Žahhāk* (*Azhi-dahāka*, *Azhdahag*) und lässt ihn anachronistische Abenteuer im Mittelmeerraum bestehen, wo er einen Schiffbrüchigen aufnimmt, der sich als andalusischer Edelmann (oder Kaufmann?) zu erkennen gibt. Er besiegt den „König von Kairouan“, kommt nach Córdoba und kehrt nach einer entscheidenden Schlacht gegen den „König von Tanger“ und der Tötung

⁴⁹ F. Mac Graw Donner, Abu Dolof Ejli, in: EIr-online, abgerufen am 09.09.2014

eines „weiteren Drachen“ nach Sīstān und Zābulistān zurück, wo er stirbt. Die von Helmhart Kanus-Credé übersetzte Version beinhaltet Garshāsp's Krieg gegen *Koṭrī*, den König von Alicante (*Lāqaṭae*) und dessen Tod. Eine Insel namens *Qarqare* mit ihrem König *Kūšmār* (*Kišmar*) bildet die Kulisse für eine Schlacht, in der die „kühnen (Männer) von Iran“ töteten und plünderten und schließlich dessen Gattin zusammen mit „geschmückten, guten [Mädchen]“ entführten. Mit vierzig Schiffen Beutegut kehrten sie nach Alicante zurück, wo ihnen ein glanzvoller Empfang bereitet wurde. Eine Schlacht mit dem Heer des „Königs von Kairouan“ bei Fès soll der „Himmel“ entschieden haben, womit das „ganze Reich von Byzanz bis zum Lande Indien (und) bis zum Meer von Sind zerschlagen“ wurde.⁵⁰ Von dort kehrte Garshāsp nach *Qarātīje* zurück (Kanus-Credé schlägt eine Synonymisierung mit Córdoba vor) und führte das Heer „über das Land von Rūm und das Mittelländische Meer in die Gegend von Schīzar“ wieder nach Andalusien zurück.

... und dessen Deutungsvielfalt

Mit dem Motto „Tales are great travelers“, leitet Herskovits seine Untersuchung gleichartiger, über die Welt verstreuter Geschichten und Gleichnisse ein.⁵¹ Über Bezüge des Garshāsp-Nāmeḥ zu geschichtlichen und politischen Vorgängen im Mittelmeerraum mit der Involvierung Irans kann deshalb hier nur spekuliert werden. Zusammenhänge mit dem im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts in Spanien gängigen *Libro de Alejandro* oder dem *Libro del Patriarca José* aus dem 15. Jahrhundert, die ihrerseits Adaptionen des Eskandar-Nāmeḥ von Nizāmī und des Yūsuf und Zulaikha von Ğāmī sind,⁵² können ausgeschlossen werden. Vorstellbar wäre eine Interpretation des „andalusischen Edelmannes“ als der „Kaufmann der Fremden“,⁵³ der bei Ibn Qūṭīya für Graf Julian steht. Ob nun der Rückgriff auf die Helden der Kayaniden, den sogenannten *pīš-dadiān*, mit der Bedrängnis des letzten Samanidenherrschers ‘Abd al-Malik durch Mahmūd von Ghazna im Jahre 999 (letzterer prellte Firdausī um den gerechten Lohn für sein Lebenswerk) oder dessen Bedrohung durch die Qarakhaniden in

⁵⁰ Helmhart Kanus-Credé, *Das Königsbuch*, Glückstadt, 1967, S. 341/346/351/365

⁵¹ M. Herskovits, *Cultural Anthropology*, New York, 1966, S. 269

⁵² Rafael Cansinos Asséns, *Antología de Poetas Persas*, Madrid, 1991, S. 58

⁵³ Ibn al-Qūṭīya, *Tarīḥ iftitāḥ al-Andalus*, Beirut, 1994, S. 33

Verbindung steht, muss ebenso dahingestellt bleiben wie eventuelle Bezüge zu den Umtrieben von Abū Muslim und der 'Abbāsīdischen Revolution durch den Hinweis auf die Zugehörigkeit zu einem Spross des Stammes Iḡl. Dies und die Intention des Garshāsp-Nāme – denkbar wäre die Funktion als Fürstenspiegel – könnte allenfalls eine gesonderte Untersuchung erbringen. Auch die nachfolgenden Gedanken sollen hierzu lediglich Anregung sein.

Beschreibungen der „Berge, die bis zum Mond reichten und auf deren schneebedeckten Gipfel je eine dunkle Wolke“ lag, könnte auf Granada hinweisen, von wo aus der Held nach Córdoba zog, in dessen Nähe ein „tiefer Strom“ floss, „dessen Schönheit die Seele im Leib erquickte“. Abū Dolafs Domizil *Karaḡ* zeigt eine phonologische Nähe zu den im Garshāsp-Nāme erwähnten Lokalitäten *Qarātīje* oder *Qarqare*, wohingegen der Name seines Gegenspielers *Qarqūr* nicht ohne Weiteres mit dem *Kūšmār*⁵⁴ des Epos' in Verbindung zu bringen ist. Dass es sich in Asadī ʿŪsīs Epos um eine mythologisierte Aufbereitung verschiedener geschichtlicher Ereignisse handelt, die in den Mittelmeerraum verortet wurden, ist jedoch offensichtlich. Ob nun mit den erwähnten „Iranern“⁵⁵ als einem der iranischen Truppenteile innerhalb der muslimischen Eroberungsheere auf die Eroberungszüge im Allgemeinen abgestellt wird, die, wie auch Garshāsp, von „Tanger“ zur „grünen Insel“ Andalusien übersetzten, oder auf Berberrevolten, die von 'Ubayd Allāh b. al-Ḥabḥāb provoziert waren, ist hier nicht zu entscheiden. Letzterer übte nach einem Pendlertum zwischen Khorāsān und Nordafrika schließlich Einfluss bis al-Andalus aus und rief durch ungerechte Besteuerung der Berber und „Versklavung der schönsten ihrer Frauen“ nach Damaskus schlussendlich deren Führer Maysara al-Maṭḡarī auf den Plan, einen mutmaßlichen Anhänger der Šufriyya.

Die Überlieferungen lassen mehrere Deutungen zu. In der offenen Rebellion, zu der es 739-40 in der Gegend von Tanger – nach Ibn Khordādhbeh in der Gegend um Gabès, dem *madīnat al-Afāriqa al-a'ḡīm*⁵⁶ kam, hatte Maysara die berberischen Stämme der Miknāsa und Barḡawāta und Teile der latinisierten christlichen Afāriqa um sich geschart. Die

⁵⁴ Petra Kümmerle wies mich auf die Wortgleichheit mit dem französischen *cauchemar* hin, das mit Alptraum übersetzt wird.

⁵⁵ Helmhart Kanus-Credé, 1997, S. 331, 340

⁵⁶ M. Talbi, Qābis, in: EI-online, abgerufen am 05.06.2014

Aufstände breiteten sich mit der „hāriğitischen“ Lehre bis Andalusien aus.⁵⁷ Unter dem Kommando von Ḥālid b. Ḥamīd az-Zanātī Hatūrī nahmen die „lediglich mit *sarāwilāt* bekleideten“ berberischen Verbände 123/741 Tanger ein und töteten dessen umayyadischen Gouverneur.⁵⁸ Dies hatte ein blutiges, aber letzten Endes doch erfolgloses Eingreifen des spanischen Gouverneurs ‘Uqba b. al-Ḥağğāğ zur Folge. Auch Sūs war von Maysara erobert und dessen Gouverneur getötet worden. Nach Maysaras Tod weiteten sich die Unruhen nach Osten hin aus und bereiteten insbesondere in Marokko der direkten Verwaltung aus dem Orient ein Ende.

Zur Niederschlagung des Aufruhrs spanischer Flüchtlinge und ihrer Initiatoren, die zehn Jahre lang in Alexandria für Unruhe sorgten, wurde der Ṭāhiridenspross und Gouverneur von Khorāsān sowie des Gebietes zwischen Raqqa und Ägypten, ‘Abd Allāh 826-7 von al-Ma’mūn nach Ägypten beordert, wo er „die Ordnung“ wiederherstellte.⁵⁹

Auch spätere – „staatsgefährdende“ – Umtriebe könnten dem Epos Nahrung gegeben haben: Das Zusammentreffen mit einem Eremiten⁶⁰ („*brahman*“) weist möglicherweise auf den Philosophen und Asketen Ibn Masarra al-Ġabalī (883-931) hin, der eine mu‘tazilitische Bewegung ins Leben gerufen und das mondäne Córdoba schließlich gegen eine klosterähnliche Gemeinschaft in der unzugänglichen Bergregion der Sierra von Córdoba eingetauscht hatte – nicht zuletzt auf Grund der „Inquisition“ vonseiten der mālikitischen Rechtsgelehrten.⁶¹

Der Bezug zu den babylonischen Akademien

Entführungen scheinen zur damaligen Zeit der wirtschaftlichen Notwendigkeit geschuldet und an der Tagesordnung gewesen zu sein. Gemäß Maurice Lombard gab es eigens einen Beauftragten für den „Rückkauf von Gefangenen“ und einen für das Mittelmeer einheitlichen

⁵⁷ G. Yvers, Berbers after Islam, in: EI-online, abgerufen am 15.03.2014

⁵⁸ Ibn-‘Abd-al-Ḥakam, *Futūḥ Ifriqiya wa’l-Andalus*, trsl. Albert Gateau, 1948, S. 123, 125, 127, 129

⁵⁹ E. Marin, ‘Abd Allāh b. Ṭāhir, in: EI-online, abgerufen am 19.04.2014

⁶⁰ Helmhart Kanus-Credé, 1997, S. 375

⁶¹ Miguel Asín Palacios, *Ibn Masarra y su Escuela*, in: *Tres Estudios sobre Pensamiento y Mística Hispanomusulmanes*, Madrid, 1992, S. 1 ff.

Tarif.⁶² Allfällige Geiseln wurden von den großen jüdischen Gemeinden in Kairouan und Alexandria oder der Gemeinde in Córdoba gegen beträchtliche Summen ausgelöst.

Insofern bekommt die Legende, deren Protagonisten ebenfalls historisch fassbar sind, einen für die Zielgruppe realen Rahmen. Der Umstand, dass die vier Rabbiner,⁶³ die nach Ibn Daud, der etwa ein Drittel seines Werkes der spanischen Diaspora widmete, als Sendboten unterwegs waren und im Auftrag der babylonischen Akademien Sura und Pumbeditha Geld für die Aussteuer mittelloser Bräute sammelten (auch dies soll innerhalb des „Fundraisings“ üblich gewesen sein), dürfte sie – neben allfälligen politischen Motiven – zum lukrativen und deshalb begreiflichen Ziel gemacht haben. Zwei der Entführungsoffer könnten mit dem an der Küste von Ifriqiya freigekauften Rabbi Chushiel b. Elchanan von Kairouan⁶⁴ und dem in Alexandria ausgelösten Rabbi Shemarya b. Elchanan identisch sein. In einem Brief, der in der Kairiner Geniza gehoben wurde, hatte letzterer Rabbi Chushiel b. Elchanan seinen Besuch angekündigt. Rabbi Chushiel b. Elchanan wurde nach Wiedererlangung seiner Freiheit in Kairouan zum Haupt der Akademie berufen.⁶⁵

Ibn Dauds Legende kann als Erklärung der Gaonatsverlegung und Legitimierung des neuen spirituellen Zentrums in Spanien verstanden werden, in der eine Entführung quasi als „höhere Gewalt“ gleichzeitig die Beteiligten von der Verantwortung entband und das Ansehen der alten Autoritäten bewahrte.⁶⁶ Wie auch im persischen Pendant identifiziert sie die anachronistische Vermengung von Realem. Lokale Lehrzirkel in Nordafrika und Spanien wurden von emigrierten Gelehrten der alten Akademien Sura und Pumbeditha betrieben, die ihren Lebensunterhalt oft als erfolgreiche Händler bestritten und nicht selten an der Spedition der Responsen

⁶² Maurice Lombard, *Blütezeit des Islam. Eine Wirtschafts- und Kulturgeschichte* 8.-11. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1992, S. 210

⁶³ Über die Vierzahl und die iranische Bezüge des Materials und der Form, s. Maria Subtelny, *The Tale of the Four Sages who entered the Pardes*, in: JSQ, Vol. 11, Tübingen, 2004, S. 3 ff., 24

⁶⁴ S. Schechter, *A Letter of Chushiel*, in: JQR XI, 1899, S. 643-650

⁶⁵ Gerson D. Cohen, *The Book of Tradition*, (Sefer ha-Qabbalah), Philadelphia, 1967/5728, S. 64

⁶⁶ Gerson D. Cohen, 1967, S. 292

zwischen Mesopotamien und der Diaspora beteiligt waren – die internationalen Postwege entlang der Handelsstrassen nutzend. So soll, nachdem Kairo 1060 durch Nahrai b. Nissim zum halakhischen Zentrum geworden war, die religiöse Autorität eine Generation später auf Isaac ben Samuel in Spanien übertragen worden sein,⁶⁷ wo zeitgleich mit dem Kollaps des Gaonats im sāsānidischen Iran als ursprünglicher Nukleus jüdischer Autorität ein Anwachsen der karäischen Bewegung zu beobachten war.⁶⁸

Die durch die Auslösung der Geiseln in Córdoba festgelegte zeitliche Einordnung der Entführung lässt sich nicht mit der Datierung des Briefes und der Amtsausübung Shemaryahs von 1002 harmonisieren. Ihre zeitliche Nähe zur Abfassung des Garshāsp-Nāmeḥ macht den Bezug zu Asadī Tūsīs Werk zwar zweifelhaft, die Symbolik um die konkurrierenden Akademien hingegen findet im Typus der Rahmengeschichte mit vier Gelehrten ihren Niederschlag und folgt nach Maria Subtelny einem iranischen Vorbild.⁶⁹

Gelehrsamkeit – von Gondi-Šapūr, Pumbeditha und Sura nach Córdoba und Lucena

Bereits während der Regierungszeit Anūširwāns (531-579) entwickelte sich die Gelehrtenschmiede Gondi-Šapūr unter dem Einfluss der nach der Schließung der Philosophenschule von Athen 529 dorthin emigrierten griechischen Gelehrten zu einem universellen Geisteszentrum und existierte bis 880.

„Was die Perser betrifft, so spielten bei ihnen die rationalen Wissenschaften eine große und weit ausgreifende Rolle, da ihr Staat weit ausgedehnt war und ihre Herrschaft sich ununterbrochen fortsetzte. Über die Leute im Osten ist uns berichtet worden, dass diese Wissenschaften in reichem Maße bei ihnen vorhanden sind, besonders im nichtarabischen Irak und in dem dahinterliegenden Transoxanien.“

„Als Persien von den Arabern erobert wurde, schickte Sa‘d b. Abī Waqqās die Anfrage an den Ḥalifen ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, was mit den unzähligen persischen

⁶⁷ S. Paul Johnson, A History of the Jews, London, 1987, S. 183

⁶⁸ Peter J. Haas, Responsa – Literary History of a Rabbinic Genre, Atlanta, 1996, S. 101/102

⁶⁹ Maria E. Subtelny, 1920, S. 24

Manuskripten zu geschehen habe, die in die Hände der Araber gefallen seien und ob man sie übersetzen dürfe. Die Antwort war abschlägig – der Kalif bezog sich auf das einzig richtige Buch – den Koran – und veranlasste, die Manuskripte dem Wasser oder dem Feuer zu überlassen, womit die gesamte persische Wissenschaft unwiederbringlich zerstört wurde.“⁷⁰

Die pessimistische Konklusion Ibn Khaldūns bezüglich des Schicksals der persischen Gelehrsamkeit hat sich nicht bewahrheitet. Die „ausgreifende“ Rolle der Wissenschaften bestand auch nach der Islamischen Eroberung ungebrochen fort und gewann durch die Expansion des Islamischen Imperiums deutlich an Reichweite.

Den Beginn der Übersetzungen wissenschaftlicher Literatur aus dem Griechischen und der von Buzurgmihr für Khosrō Anūširwān angefertigten Pahlavī-Schriften ins Arabische setzt Juan Vernet Ginés mit dem Bau des „synkretistischen“ Quṣair ‘Amra, dem „kleinen Palast“, einer Art Jagdschloss in der jordanischen Wüste, im frühen 8. Jahrhundert an⁷¹. Eine Migration von Gelehrten zwischen dem 11. und dem frühen 13. Jahrhundert berechtige zur Annahme eines iranischen Kultureinflusses in Syrien, führt Lorenz Korn aus.⁷²

Zwischenstation Baghdad

Zunächst aber scheinen Gelehrte aus dem Iran im 09./10. Jahrhundert vornehmlich die Gelehrtenschmiede in Baghdad angesteuert zu haben. Darunter findet sich nach Brockelmann Abū Ḥanīfa Aḥmad b. Dāwūd b. Wanand ad-Dīnawarī (-895), der seine philologischen Studien in Baṣra und Kūfa fortsetzte, der Grammatiker Ibn Durustawayh al-Fasawī, (871 Fasā/Iran-958 Baghdad), Abū Sa‘īd al-Ḥasan b. ‘Abd Allāh b. al-Marzubān as-Sīrāfī (893-979), der seine Studien im Oman begann und sich in Baghdad mit Grammatik und Qur‘ān-Exegese befasste sowie der aus Hamadān stammende Ibn Ḥālawayh (- 980). Der 854 in Rayy geborene Arzt, Philosoph und Alchemist Abū Bakr Muḥammad b. Zakariyyā ar-Rāzī (Rhazes) stand

⁷⁰ Ibn Khaldūn, Muqaddima, trsl. Alma Giese, 2011, S. 449, 452

⁷¹ Juan Vernet Ginés, La Cultura Hispanoarabe en Oriente y Occidente, Barcelona, 1978, S. 15

⁷² Lorenz Korn, The Sultan stopped at Ḥalab, Artistic exchange between Syria and Iran in the late 5th/11th century, in: Die Grenzen der Welt, Wiesbaden, 2008, S. 107

dem Hospital von Rayy vor, bevor er eine entsprechende Stelle in Baghdad besetzte.⁷³

Ibn al-Muqaffaʿ, mit ursprünglichem Namen Rōzbeh, kam als Spross einer zoroastrischen Familie aus Ğūr, dem heutigen Firūzabād, im Kindesalter nach Bašra, wo sein Vater Dādōe Steuereintreiber unter al-Ḥağğāğ oder Ḥālid al-Qasrī war. Als Sekretär der umayyadischen Gouverneure in Kirmān und dem ʿabbāsiden Gouverneur von Bašra und Kūfa, kam er unter anderem 756 mit Baššār b. Burd⁷⁴ in Kontakt. Trotz seines frühen Todes, den ihm Sufyān b. Muʿāwiya al-Muhallabī, Spross einer aus Khorāsān stammenden Dynastie, die Gouverneursposten von Bašra bis Ahwāz und von Azerbaidšchan bis Khorāsān, Sind (Balūčistān/Rāğāstān) und Nordafrika innehatte,⁷⁵ 756 in Bašra bereitete, hinterließ er ein beträchtliches Werk an Übersetzungen. Stellvertretend sei die Fabelsammlung *Kalīla wa-Dimna* genannt, die Ibn al-Muqaffaʿ aus dem Pahlavī ins Arabische brachte und damit dessen „Migration“ in den Westen ermöglichte. In Toledo wurde 1251 eine spanische Übertragung aus dem arabischen Text erstellt.

Ibn al-Muqaffaʿs Parteinahme für die khorāsānische Militärelite und Vorschläge zu einer Gesetzesreform, die der Benachteiligung verschiedener ethnischer Gruppen entgegenwirken sollte, trugen ihm Diskrepanzen mit dem Kalifen ein. In dieser Hinsicht kann er als Wegbereiter der *Šuʿūbiyya* gelten,⁷⁶ aus deren Reihen sich vermutlich eher weniger der damalige enorme Bedarf an Panegyrikern decken ließ, den Carl Brockelmann für den kalifalen Hof ermittelte. In einer langen Aufstellung listet er neben Baššār b. Burd, Alī b. Ğabala al-ʿAkauwak (-828), as-Sāmī ʿAlī b. Ğahn (-863) aus Khorāsān, den in al-Baiḏāʿ bei Šīrāz geborenen ʿAmr b. ʿOṭmān b. Qanbar/Sībawahī a. Bišr (-793), ʿUbaida Maʿmas b. al-Muṭamā (728-825), einem Sohn jüdisch-persischer Eltern aus Bāğarwān, al-Aḥfaš al-Ausat Abū Saʿīd b. Masʿada (-835) aus Balkh und Schüler von Sībawayhī und

⁷³ Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Band I, Leiden, 1943, I, S. 72 ff.

⁷⁴ Baššār b. Burd (-783), Sohn eines iranischen Sklaven aus Khorāsān oder Toḥaristān, Poet und Sympathisant der *Šuʿūbiyya*

⁷⁵ Ulrich Haarmann, 1987, S. 271, Patricia Crone, *Muhallabids*, in: *EI-Online*, abgerufen am 15.02.2014

⁷⁶ F. Gabrieli, *Ibn al-Muqaffaʿ*, in: *EI-online*, abgerufen am 23.09.2014

schließlich Ḥātim Sahl b. M. b. 'Oṭmān as-Siğistānī (-864) auf. Als Poeten, deren Vorfahren Brockelmann als „Araber“ identifizierte, „die sich gewiss stark mit persischem Blut vermischt“ hatten, gelten 'Abbās b. al-Aḥnaf (-806) mit Vorfahren aus Khorāsān, der in Ahwāz als Sohn eines „Arabers“ und einer persischen Wollwäscherin geborene Ibn Hānī' al-Ḥakamī Abū Nuwās (756-806), der bereits seine Kindheit in Baṣra verbracht hatte, wie auch der 897 in Iṣfahān geborene Abū 'l-Farağ al-Iṣfahānī, der auf Grund seiner marwanidischen Abstammung enge Beziehungen zum Umayyadenhof in Spanien unterhalten haben soll.⁷⁷ Wissenschaftler waren meist Universalgelehrte und durch ihren Kontakt mit Gelehrten jeglicher Couleur gleichzeitig auch Überträger von philosophischem Material. So sollen mit dem medizinischen Lehrbuch des Ibn Ḡazla (-1100) aus dem al-Karḥ-Viertel in Bagdad, das der aus Sizilien stammende jüdische Arzt Farağ b. Sālim 1280 ins Lateinische übertrug, rationalistische Doktrinen der Mu'taziliten und Bāṭiniten nach Córdoba gekommen sein.⁷⁸

Córdoba – estación terminal, iṣṭgāh-e āḡer

„Philosophie ist eine in Spanien gehasste Wissenschaft, die lediglich im Geheimen studiert werden kann. [...] Andalusier verfolgen fleißig und erfolgreich alle Wissenschaftszweige mit Ausnahme der Naturphilosophie und der Astronomie. Wer es dennoch studiere, müsse damit rechnen, auf der Strasse geschlagen zu werden. Die Menge würde ihn unverzüglich als Ungläubigen brandmarken und möglicherweise sein Haus in Brand setzen. [...] Die Geschichte der arabischen Wissenschaften beginnt mit ihrem Kontakt und ihrer Vermischung mit den Persern, und die Initiatoren dieser wissenschaftlichen Bewegung, die sich später zu einer eigenen Disziplin des Islam entwickelte, waren zumeist nichtarabische Fremde, insbesondere Perser...“⁷⁹

Den Austausch von Gelehrten und Studenten zwischen Persien und Spanien belegen die Aufzeichnungen von al-Maqqarī und Ibn Baṣkuwāl. Al-Maqqarī listet 86, Ibn Baṣkuwāl 50 Biografien von im muslimischen

⁷⁷ Carl Brockelmann, 1943, I, S. 72 ff., 152

⁷⁸ Miguel Asín Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers*, Leiden, 1978, S. 27

⁷⁹ Ignaz Goldziher, 1877/1967, S. 415/418

Spanien etablierten sogenannten *Mašāriqa* auf,⁸⁰ unter denen man „Glücksritter“ aus dem Osten verstand, die ab 740 vom Maghreb aus den „Sprung“ über die Meerenge wagten. Unter der Rubrik „*wa-min al-ğurabā*’ *fī haḍa ‘l-ism*“ erscheinen sie bei Ibn Baškuwāl.⁸¹ So z.B. der unter der Nr. 264 verzeichnete Išhāq b. al-Ḥasan b. ‘Alī b. Aḥmad b. Maḥdī al-Ḥorāsānī, dessen Immigration nach Andalusien als Händler u.a. durch einen gewissen Abī Našr al-Balḥī bezeugt ist. Unter der Nr. 418 wird ein im Jahre 425 H. nach Sevilla eingewanderter Dāwūd b. Ibrāhīm b. Yūsuf b. Kaṭīr al-Išbahānī geführt.⁸²

Maria Luisa Avila filterte unter 1144 namentlich aufgelisteten Immigranten aus dem Osten auch Menschen iranischer Provenienz heraus: Ahwāz, Dīnāwār, Hamadān, Harrān, Mā wara’ an-Nahr, al-Madā’in, Nāsībīn und Raqqa. Mehrfache Erwähnung finden die Herkunftsorte Buḥāra, Marw und Nīsābūr.⁸³ In al-Maqqarī’s Fundus der sich in Al-Andalus Niedergelassenen finden sich eine Reihe von Gelehrten, Poeten und Kaufleuten mit der Nisba al-Fārsī, al-Khorāsānī (Nr. 51 in Vol. III, S. 65), al-Išbahānī, an-Naisābūri (Nr. 53/54, S. 66), aṭ-Ṭaleqānī, al-Kāzerūnī oder al-Barmakī (Nr. 52, S. 66).⁸⁴

So kann al-Andalus als Vermittler des philosophischen und wissenschaftlichen Erbes des alten Persien und Griechenlands entweder direkt oder über den „Zwilling“ Sizilien nach Nordeuropa gelten, wobei Córdoba mit seiner Übersetzertradition als Zentrum jüdischer Kultur, in der jüdische Ärzte und Händler überwogen, die Rolle Baghdads als wissenschaftliches Zentrum übernommen hatte⁸⁵ und damit in Konkurrenz zu Kairo getreten war. Eine separate Untersuchung könnte die

⁸⁰ Al-Maqqarī, *Nafh at-ṭīb min ǧuṣn al-Andalus ar-raṭīb*, Vol. III, Beirut, 1968, S. 5-149, Ibn-Baškuwāl, *Kitāb aš-Šila*, Vol. 1, Kairo, 1966, S. 84ff., Lucien Bouvat, *Les Noms Persans de l’Espagne et du Portugal*, in: *Al-Andalus III*, 1935, S. 194

⁸¹ *Gurabā*’ bezeichnete in osmanischer Zeit ein niedriges Kavallerieregiment, das sich aus „fremden“ Kämpfern persischer, turkmenischer oder ägyptischer Provenienz zusammensetzte und damit auch in späteren Zeiten die ethnische Zusammensetzung militärischer Einheiten der Eroberungszeit in Nordafrika reflektiert.

⁸² Ibn-Baškuwāl, *Kitāb aš-Šila*, Vol. 1, Kairo, 1966, S. 111/183

⁸³ Maria Luisa Avila, *La Sociedad Hispanomusulmana al Final del Califato*, Madrid, 1985, S. 75, 83, 93-180

⁸⁴ Al-Maqqarī, S. 65/66

⁸⁵ Shojaeddin Shafa, *De Persia a la Espana Musulmana (Iran dar Espaniya: Naghshe Iran dar Tamadon va Farhange Espaniya va Oroupa)*, Huelva, 2000, S. 122, 124

Übermittlerrolle des an Gelehrten reichen Ġabal Nafūsa und des ibādītischen Tāhert klären, die Pierre Philippe Rey möglicherweise zu Unrecht gänzlich in Abrede stellt.⁸⁶

Aus den Dokumenten der Kairiner Geniza geht hervor, dass sich der Lehrkörper in Ägypten aus den Reihen der Flüchtlinge aus dem Iran, bzw. aus Mesopotamien rekrutierte.⁸⁷ Unter den jüdischen Gelehrten aus Palästina und dem Irak, die – hierzu ermutigt durch die glanzvolle Karriere Ḥasday b. Šaprūtš (915-970) am Hofe ‘Abd ar-Raḥmāns III. – den Weg nach Spanien antraten,⁸⁸ befand sich auch der Dichter Dunash b. Labrāt, der 925 in Babylon geboren wurde und nach dem Tode von Sa‘adyā Gaon 945 und der Schließung der Lehranstalt von Sūra nach Fès emigrierte und 995 schließlich in Córdoba starb.

In der sechzig Kilometer von Córdoba entfernten Akademie von Lucena, das wie Granada und Tarragona als „jüdische Stadt“ empfunden wurde, wirkten Ibn Gabirol und Moshe b. Ezra sowie Yehuda Ha-Levi.

Nicht wenige arabischsprachige Arbeiten persischer Wissenschaftler wurden von jüdischen Übersetzern in Spanien ohne lateinische Vermittlung ins Hebräische gebracht. So wurden Werke von al-Ḥwārazmī, al-Ġazzālī, al-Bīrūnī (übersetzt von Abraham ben Me‘ir ben ‘Ezra’, 1092-1167), al-Fārābī, al-Farghānī, Ibn Sīnā und ar-Rāzī dem Westen zugänglich.⁸⁹

Feuertempel, Moscheen und Kirchen – sāsānidische Kunst von China bis an den Atlantik

Augenscheinlich und begreiflich weil anfassbar, werden Adaptionen aber vornehmlich in der Kunst mit in den in Stein gehauenen „Übersetzungen“.

⁸⁶ Pierre Philippe Rey, *Al-Andalus: Scientific Heritage and European Thought*, in: *The Routes of al-Andalus*, <http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001144/114426eo.pdf>, S. 4, abgerufen am 28.09.2014

⁸⁷ S.D. Goitein, 1999, S. 53/188

⁸⁸ Bettina Münzel, *Feinde, Nachbarn, Bündnispartner*, Münster, 1994, S. 8

⁸⁹ Charles Burnett, *The Translating Activities in Medieval Spain*, in: Salma Khadra Jayyusi, Manuela Marín: *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, 1992, S. 1036 ff.

Je energischer eine Kunst, desto größer sei ihre Überlebenschance und ihr Einfluss auf „fremdem Boden“, meint Roman Ghirshman bezogen auf die sāsānidische Kunst, die über ein Gebiet von China bis an den Atlantik ausgestrahlt und als deren Erbe besonders nachhaltig die mittelalterliche Kunst im Westen beeinflusst habe.⁹⁰ Bert Fagner stellte im Zusammenhang mit der sprachlichen Untersuchung innerhalb der Gebiete der „Persophonie“ eine „besonders intensive“ Übermittlung künstlerischer Elemente fest.⁹¹ Erweitert wird dies durch die Beobachtungen Kurt Erdmanns an der Konstruktion der 806 erbauten Kirche von Germigny-des-Prés bei Orléans, in der er den Plan eines Feuertempels erkennt und deren Lebensbaum-Freskos an den Wänden er mit denen in der Grotte von Tāq-e Bustān vergleicht: Die Darstellung des Königs mit ausgestreckter rechten Hand und abgewinkeltem Zeigefinger gelte am Sāsānidenhof als Gestik des Respekts. Durch die innerasiatischen, stark iranisierten Reitervölker Asiens sei aus dem iranischen Kulturkreis bereits an die Ostgoten weitergegeben worden, was der persische Traditionen beinhaltenden islamischen Kunst mit ihrem Rückgriff auf den altiranischen und achaimenidischen Ideenreichtum schließlich eine „ungeheure Fernwirkung nach Osten und Westen“ verliehen habe und die „äußere und innere Berührung und Ähnlichkeit frühmittelalterlicher und sasanidisch-islamischer Kunstwerke“ erkläre.⁹² Über den sāsānidischen Ursprung der architektonischen Besonderheiten islamischer Baukunst in Spanien scheint allenthalben Einigkeit zu herrschen. Die Interpretation ekliptischer oder eiförmigen Kuppeln, halbkreisförmiger Bögen und spiralförmiger Türme⁹³ zielt dabei auf aus allen Regionen der Islamischen Welt zusammengetragenes Material, Handwerker und nicht zuletzt auf griechische, syrische und persische Meister ab, die mit den konstruktiven und dekorativen Prinzipien der Spätantike vertraut waren und den nach Kühnel sieben strukturellen

⁹⁰ Roman Ghirshman, *Iran from the earliest Times to the Islamic Conquest*, Harmondsworth, 1978, S. 337-339

⁹¹ Bert Fagner, *Die "Persophonie": Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens*, Berlin, 1999, S. 94

⁹² Kurt Erdmann, *Neue Wege zur Erforschung der sasanidischen Kunst in: Der Orient in deutscher Forschung*, 1944, S. 170 ff., 180 ff., Ernst Kühnel, *Ergebnisse und Aufgaben der islamischen Archäologie*, ebd. S. 255 ff.

⁹³ P. K. Hitti, *History of the Arabs*, New York, 1951, S. 419

Bogenformen der indo-persischen Architektur.⁹⁴ Bezüglich der Großen Moschee in Córdoba vermutet Alfred Renz in dem aus Byzanz geordneten Mosaikhandwerker zwar einen in östlicher Handwerkskunst versierten Künstler, in dessen Arbeiten „sich aber nichts Byzantinisches, sondern immer nur die Variation des persischen Lebensbaum-Motivs zur Gabelblattranke“ finde.⁹⁵ Nach Louis Massignon lassen sich iranische Techniken an den „von iranischen Baumeistern konstruierten“ romanischen Kirchen Kataloniens erkennen.⁹⁶ „Zweifelsfrei sāsānidischen, bzw. samanidischen Ursprung“⁹⁷ wird der Sägezahntechnik und dem Fischgrätenmuster⁹⁸ des Ziegelbaus der *Seo-Kirche* von Zaragoza und der *Cristo de la Luz-Moschee*⁹⁹ in Toledo attestiert, wo über den gerippten hufeisenförmigen Bögen und dem darüberliegenden Band von dekorativen, verschlungenen Bögen, Ziegel im Fischgrätenmuster verbaut wurden und sich erstmalig die gelappten Bögen (*lobulados*)¹⁰⁰ und die gerippten Kuppeln (*cúpulas de nervaduras*) finden. Shojaeddin Shafa geht auf Grund des ursprünglichen Namens *Masġid Bāb-e Mardom* eindeutig von persischer Provenienz aus.¹⁰¹ Deren 1899 entdeckte Bauinschrift von 999 sorgte für heftige Interpretationsdebatten zwischen Manuel Gómez-Moreno, Evariste Lévy-Provençal, Gonzáles Simancas und Amador de los Ríos bezüglich der Transkriptionen, der ursprünglichen Bestimmung der Moschee sowie des

⁹⁴ E. Kühnel, *Lo Antiguo y lo Oriental*, in: *Al-Mulk*, Anuario de Estudios Arabistas, Córdoba, Vol. IV, 1964, S.8

⁹⁵ Alfred Renz, *Geschichte und Stätten des Islam*, München, London, New York, 2001, S, 170

⁹⁶ Louis Massignon, *Les Penseurs Iraniens et l'Essor de la Civilisation Arabe*, in: Georges Contenau, *L'âme de l'Iran*, Paris, 1990, S. 80

⁹⁷ Arthur U. Pope, *Persian Architecture*, New York, 1965, S. 145

⁹⁸ Abb. b

⁹⁹ Die Moschee liegt nahe dem namensgebenden Stadttor Bāb-e Mardom (oder arab. Bāb al-Mardūm), das im Laufe der (christl.) Jahrhunderte verschiedene Benennungen erhielt, die fast alle auf den (unverstandenen) alten Namen zurückverweisen, z.B. Puerta de Valmardón, Balmardón, Valmadrón, Malbadrón (s. S. 302) oder auch Puerta de Mayordomo, siehe <http://toledoolvidado.blogspot.de/2009/10/la-puerta-de-valmardon.html>, abgerufen am 12.05.2016, Abb. c

¹⁰⁰ Michael McClain, *Persian Traditions and The Influence of Shiism in Spain*, Qom, 2011, Vol. I, S.396, Ramon Menendez Pidal, *España Musulmana, 711-1031*, Instituciones y Arte, Historia de España, Vol. V, Madrid, 1965, S. 487-491, Abb. d

¹⁰¹ Shojaeddin Shafa, 2000, S. 255

Gründungsdatums.¹⁰²

Zahlreiche spanische Sakralbauten werden in einschlägigen Untersuchungen mit sāsānidischen Feuertempeln verglichen, wobei auf Grund der Kuppelkonstruktionen auf quadratischem Unterbau mit darauf versetzten Ecknischen und den oktogonalen oder dekagonalen Kuppelgewölben und sich kreuzenden Rippensektoren wissenschaftlicher Konsens bezüglich der Vergleichbarkeit mit dem von Bahram V. (reg. 420-438) erbauten Palast in Sarvistān südöstlich von Shīrāz besteht.¹⁰³ Gleiches gelte für den durch Rippengewölbe verstärkten Dom im Tympanon der Kathedrale von Jaca/Aragon aus dem 11./12. Jahrhundert, die kleine Kirche von San Quirce bei Burgos, die Kathedrale von Zamora (beide 12. Jahrhundert) ¹⁰⁴ sowie für das System der Rippenkuppeln der Cordobesischen Mezquita aus dem 10. Jahrhundert. Obgleich von Handwerkern aus Konstantinopel gefertigt, glichen sie denen der Freitagsmoschee in Işfahān, urteilt Talbot Rice.¹⁰⁵ Die konischen Gewölbe der drei Dome des Mihrāb in Córdoba vergleichen Michael McClain und Georges Marçais, der viele iranische Parallelen zu Bauten in Frankreich und auf den Kykladen aufzeigt, mit dem Stützgewölbe des *čahār tāg* am *ātesškadè* von Neisar¹⁰⁶, dem „Kopf des Röhrichts“ aus der Zeit Ardashīrs I., das von einem „einfachen Maurer aus Kāšān“ über die Ecken der rechteckigen Basis gespannt konstruiert wurde und als erstes seiner Art gilt.¹⁰⁷

McClain näherte sich dem Phänomen „Feuertempel“ über die Keltenforschung, verfolgte den Kulturtransfer nach Westen und ging der indo-germanischen Linie bis nach Andalusien nach.

Er versuchte, durch die philologische Übereinstimmung der Termini für Feuertempel (av.: *atarsh*, pahl.: *atūr*), über die nach Westen emigrierten indogermanischen Kelten eine Parallele zu den sakralen Feuern Irlands in Tara und Uisnech zu ziehen, die wie im Iran dreifach vorhanden waren und

¹⁰² Manuel Ocaña-Jimenez: Crónica arqueológica, in: al-Andalus, Vol. XIV, 1949, S. 175-183

¹⁰³ A. Steiger, Zur Sprache der Mozaraber, Romanica Hevetica, Bd. 20, Genève-Zürich, 1943, S. 236/237

¹⁰⁴ Michael McClain, 2011, Vol. I, S. 435/444

¹⁰⁵ Talbot Rice, Islamic Art, London, 1975, S. 77-81

¹⁰⁶ Abb. 1

¹⁰⁷ A. Godard, Voutes Iraniennes, in: Āthar-é Īrān, Vol. IV, Enschede, 1949, S. 191-239 ff.

die man, wie später noch die heilige Flamme in Kildare und analog zu zoroastrischen Vorschriften, vor Atemkontakt geschützt habe.¹⁰⁸

Das galizische, an das avestische *atarsh* oder pahl. *ādur/ 'twr* erinnernde *aturuxo* (aturusho) bezeichnet einen folkloristischen Tanz, der nach McClain Ähnlichkeit aufweise mit einem rituellen Tanz um ein sowohl Druiden als auch Magiern heiliges Feuer.

Maġūs

Nach Spanien gelangten Informationen über die *maġūs* durch 'Īsā b. Aḥmad ar-Rāzī (-977), den jüngsten Spross der „hispano-persischen“ Historikerfamilie ar-Rāzī, der die Auffassung vertrat, Andalusier seien *maġūs*.¹⁰⁹ Dessen Großvater Muḥammad b. Mūsā ar-Rāzī (-890) war als Händler und mutmaßlicher „Spion in Nordafrika“ aus Rayy nach Andalusien gekommen, wo er mit dem *Kitāb ar-rāyāt* seine Chronistenkarriere begründete. Sein Sohn Aḥmad b. Muḥammad ar-Rāzī (887-937 oder 955), latinisiert Moro Rasis, führte die Tradition als Verfasser des *Aḥbār mulūk al-Andalus* fort. Er war als Dreijähriger nach dem Tode des Vaters an den Hof von Córdoba verbracht worden, wo er zusammen mit 'Abd ar-Raḥmān III. erzogen wurde.¹¹⁰

Die Bezeichnung des in seinen Grenzen nicht mit der heutigen Definition übereinstimmenden Teils der Pyrenäenhalbinsel *Alandaluš* soll sich gemäß Aḥmad ar-Rāzī, der auch den Terminus „*al-Andalus al-aqṣā*“¹¹¹ verwendet, von seinen ersten vorrömischen Bewohnern ableiten, die zwar von Japhet abstammten und die „iranische Religion“ der *maġūs* praktizierten,¹¹² aber

¹⁰⁸ Michael McClain, 2011, Vol. I, S. 59

¹⁰⁹ Pascual de Gayangos, History of the Muhammadan Dynasties in Spain, Vol. I, Buch 1, Kapitel 1, London, 1840, S. 23, 24, 26, Al-Maqqarī, *Nafḥ at-ṭīb min ḡuṣn al-Andalus*, 1968, S. 220 ff.

¹¹⁰ Carl Brockelmann, 1943, S. 156 ff.

¹¹¹ E. Lévy-Provençal, La description de l'Espagne d'Aḥmad al-Rāzī, in: *Al-Andalus XVIII*, 1953, S. 61

Ar-Rāzī übernahm den 197 v. Chr. von Orosios für die römische Provinz „Hispania ulterior“ im Süden und Westen der Iberischen Halbinsel geprägten, ursprünglich von Plinius stammenden Terminus.

¹¹² R.P.A. Dozy, *Recherches sur l'Histoire et la Littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge*, Vol. I, Amsterdam, 1965, S. 301-303

im Ungehorsam bezüglich der göttlichen Gebote lebten.¹¹³ Insofern mag die imigrierte Familie ar-Rāzī lediglich aus der Heimat bereits Bekanntes in die Charakterisierung der Bewohner von al-Andalus eingebracht haben.

Vor welchem Hintergrund die „Nordvölker“ in den Quellen als „*Mağūs*“ bezeichnet wurden und worin sich die terminologische Übereinstimmung mit der zoroastrischen Priesterschaft begründet, soll im Folgenden näher beleuchtet werden. Insofern fallen sie zwar nicht unter die Rubrik „Grenzgänger“, geben aber durch die mit ihnen verbundene Namensunsicherheit Gedankenanstöße hinsichtlich des Verlaufs der indogermanischen Linie und einen weiteren Beleg für die während der Westwanderung entstandenen Bedeutungsverschiebungen und sprachlichen Umformungen. Eine Herleitungsvariante des Namens der Goten konnotiert tatsächlich mit den *Mağūs* und den religiösen Praktiken im Iran: Das indogermanische Verb *gheu* (für „gießen“ im Zusammenhang mit Opferhandlungen) und die als *gutu-atar* bezeichnete gallische Priesterklasse.¹¹⁴ Ob und inwiefern pahl.: *zōt*¹¹⁵ (erster ausübender Priester im Amt) mit der Wortfamilie „Gote“ in Zusammenhang steht, müssten weitere philologische Untersuchungen zeigen.

In Ibn Ḥayyāns *Muqtabis*, von dem Teile bei Īsā b. Aḥmad ar-Rāzī erhalten sind,¹¹⁶ wird *al-mağūs* synonym für „Wikinger“ und *al-mağūs al-urdumāniyyūn* für Normannen gebraucht, die nach den beigelegten Auseinandersetzungen zwischen Richard I. und Thibaud von Chartres in den 960ern, in die sie involviert waren, gleichermaßen das christliche Galizien wie das muslimische Spanien attackierten, wo man annahm, sie lebten als „Feueranbeter“ auf einer großen Insel im Ozean und seien bis auf wenige, die immer noch ihre Mütter und Schwestern heirateten, zum Christentum konvertiert. Sitten und Gebräuche der Skandinavier mussten in al-Andalus zwangsläufig Erinnerungen an Überliefertes von zoroastrischen *Mağūs* wecken. Man soll im Spanien des 10. Jahrhunderts sogar davon ausgegangen sein, dass der erste Frankenkönig Chlodwig

¹¹³ Al-Maqqarī, *Nafh at-tib min gusn al-Andalus ar-raṭib wa dīkr wazīrihā Lisān ad-Dīn Ibn-al-Ḥaṭīb*, II, Cairo, 1949, trsl. Gayangos, 1840, Vol. I, S. 23, Vol. II, S. 39

¹¹⁴ Gerd Kampers, *Geschichte der Westgoten*, Paderborn, 2008, S. 25

¹¹⁵ MacKenzie, 1971, S. 99

¹¹⁶ E. García Gómez, *Anales palatinos del Califa de Córdoba al-Hakam II*, Madrid 1967, S. 76, 88, 101, 116-7

(Qulūdwiḥ) ursprünglich ein *maḡūsī* war. Uneinigkeit scheint indes darin bestanden zu haben, ob die „mit tausend Mann Besatzung alle 200 Jahre“ an den andalusischen Küsten angelandeten Schiffe von den *Rūs* oder den *Maḡūs* stammten, die al-Idrīsī (-1166) in seinem *Nuzḥat al-muštāq* in die vierte Sektion der siebten Zone „ar-Rūsiyya“ verortete, was die Konfusion um deren Charakter und Herkunft noch verstärkte. Ibn Sa‘īd al-Maḡribī (-1274), der in seinem *Baṣṭ al-arḍ fi ṭūlihā wa ‘l-‘arḍ* ausführt, dass die Bewohner der „großen Insel der *ṣaqḻab*“ auf Grund der dort herrschenden Kälte, immer noch das Feuer anbeteten, dürfte die Unsicherheiten um deren Identität weiter vergrößert und mit den *ṣaqāliba*, den ebenfalls nicht eindeutig zuzuordnenden „blonden, rötlich konstituierten Völkern des Nordens“ um eine weitere Komponente erweitert haben. Mit letzteren wurde in Spanien – anders als im iranischen Osten – der immense Bedarf an Eunuchen gedeckt.¹¹⁷ Auf deren politische Rolle soll an dieser Stelle nicht eingegangen werden, es sei lediglich erwähnt, dass sie sich im Zusammenhang mit der sogenannten *šū‘ūbiyya* in Spanien in die Gruppe der aufbegehrenden Benachteiligten einreihen. Der Fund zahlreicher Samanidenmünzen in Russland, den baltischen Staaten und Finnland belegt den von Ibn Faḍlān beschriebenen intensiven Kulturaustausch über Handelskontakte ans Kaspische Meer und über die Wolga nach Khorāsān,¹¹⁸ der nach Richard Frye bereits für die Skythen, Sarmaten und Goten durch deren „wichtige Kanäle für den Austausch von Ideen wie von Waren“ sowie den „starken Einfluss der Iranier über Südrußland auf Europa“ feststellbar ist.¹¹⁹

Granatapfel, Lebensbaum und Löwen

Analog den Begriffen machten auch Kunstelemente gelegentlich Umwege – wie die Hufeisenbögen, die vermutlich über byzantinische und westgotische Vermittlung nach Spanien gelangten.¹²⁰ Die sāsānidischen

¹¹⁷ Arne Melvinger, *Les Premières Incursions des Vikings en Occident d'après les Sources arabes*, Uppsala, 1955, S. 9, 60 ff., 63, Guichard/Meouak „*Ṣaqāliba*“, in: EI-online, abgerufen am 17.09.2014

¹¹⁸ Wilhelm Heyd, *Histoire du Commerce du Levant au Moyen-Age*, Paris, 1885, S. 57

¹¹⁹ Richard Frye, *Persien*, Essen, 1975, S. 321

¹²⁰ Ramon Menendez Pidal, *España Musulmana, 711-1031, Instituciones y Arte*, Vol. V, Madrid, 1965, S. 364-5

Granatapfel-Motive in deren Ecken stellen nach Arthur Pope beinahe exakte Kopien sāsānidischer Stuckarbeiten dar – ebenso wie die geschnitzten Dekorationen mit dem „Lebensbaum“-Thema und die gepunkteten Bögen, die an persischen Brücken des 8. Jahrhunderts zu finden sind.¹²¹

Die zwölf wasserspeienden Löwen, deren Kanäle ein Kreuz bilden und denen der „Patio de los Leones“ der Alhambra seinen Namen verdankt, inspirierten immer wieder aufs Neue die Phantasie der Gelehrten, befeuerten Spekulationen und brachten erstaunlich vielfältige Interpretationen auf den Weg. Das selbe Arrangement findet sich im muslimischen Palast von Castillejo bei Murcia. Eine Konnotation mit den zwölf Stämmen Israels erkennt Alfonso de Borbon, Principe de Condé, der ausführt, es handle sich um das Geschenk eines Būyidenherrschers an den Zīridenwesir und graue Eminenz Samuel b. Naghrella, für den der Löwe König David verkörpere.¹²² Aus den Ruinen des Naghrella-Anwesens habe sie der Nasridenkönig Muḥammad V. (1354-1391) mit anderen Artefakten fast drei Jahrhunderte später in die Alhambra verbracht. Gute Beziehungen sollen gemäß McClain zwischen den Zīriden als Abkömmlinge der Sanhāḡa, die – in Folge der von den Fāṭimiden arrangierten Invasion der Banū Hilāl Nordafrika in Richtung al-Andalus verlassen mussten – und den zwölferschītischen Būyiden bestanden haben, die in den ismāʿīlischen Fāṭimiden politische Rivalen sahen. Letztere mag die schiitische Symbolik über ʿAlī b. Abī Ṭālib's Namenszusatz „Asad“ oder „Ḥaydar“ und die zwölf Imāme mit den Löwen verbunden haben. Das Relief des Bassins, das vermutlich aus Madīnat az-Zahrāʾ stammt und dessen Wasserspeier Bargebuhr als „*shadrawān*“ (mp: *šadurwān*, Springbrunnen) bezeichnet, zeigt vier Löwen, die vier Gazellen angreifen. In die Zeit Almanzors datiert man vergleichbare Bassins in Marrakesch und Madrid, von denen vermutet wird, es handle sich um Kopien eines sāsānidischen Originals, das „irgendwie“ den Weg nach Granada gefunden hat.¹²³

Als eine der Gelenkstellen für die Übermittlung sāsānidischen Kulturgutes und höfischen Protokolls weist sich in vielen Untersuchungen Syrien aus. Insofern spielen die von Heinz Gaube auf Entstehungszeit und Funktion

¹²¹ Arthur U. Pope, *Persian Architecture*, New York, 1965, S. 65, 239

¹²² Frederick P. Bargebuhr, *The Alhambra*, Berlin, 1968, S. 151-176, speziell S. 163

¹²³ Michael McClain, 2011, Vol. I, S.395

untersuchten „Wüstenschlösser“ eine Rolle. Bezüglich der umayyadischen Herrscher von Qaṣr al-Ḥair al-Ġarbī, die sich auf Münzen „als Triumphatoren über Kaiser und Ḥusrō gefielen“ vermutet er, dass sie nicht abgeneigt gewesen wären, auch den „Paradeisos“ (hier Übersetzung für al-Ḥair) zu übernehmen, der in Tāq-e Bustān und Bīsotūn in der Umgebung von Kirmānshāh deutlich erhalten ist.¹²⁴ Daniel Schlumberger unterstreicht diese Einschätzung und merkt an, dass in Qaṣr al-Ḥair al-Ġarbī sowohl im länglichen öffentlichen, als auch im quadratischen privaten Saal der Prinz ob seiner Kleidung und Haltung wie ein sāsānidischer König erscheine.¹²⁵

Die vegetabile Dekoration des in der Zeit von ʿAbd ar-Raḥmān I. (169-170/785-786) entstandenen San Esteban-Portals der Großen Moschee in Córdoba vergleicht Torres Balbás mit dem syrischen Kastell von Qaṣr al-Abyaḍ.¹²⁶ Arnald Steiger führt die die polyloben Bögen der Moschee auf einen Prototyp im Palast der Sāsānidenhauptstadt Ktesiphon zurück und deren gekreuzte Bögen (*arcos entrecruzados*) auf die Stuckportalumrahmung von Qaṣr al-Ḥair al-Ġarbī, deren dreidimensionale Gewölbekonstruktion auf die persische Ziegelarchitektur zurückgehe. Die Arabeskenornamentierung der Wandverkleidungen der Alhambra in Granada habe profane umayyadische Bauvorbilder in Ḥirbat al-Mafḡar, Quṣair ʿAmrāʾ, Rusāfa oder Ġebel Seis.¹²⁷ Henri Terrasse stellt bauliche Übereinstimmungen auch mit Mšatta, Qalʿat Simʿān und dem Kaṣīl ʿAmmān in Rabat fest ¹²⁸ und Keppel A.C. Creswell mit der Fassadenornamentik in Palmyra (32 n. Chr.).¹²⁹ Dem Vorbesagten fügt Henri Stern noch Analogien zwischen den umayyadischen Palästen Qaṣr Ḥarrāna, Ḥirbat al-Mafḡar, Qaṣr Ṭūbā, Ḥirbat al-Minya, Qaṣr al-Uḡaidir bei Kerbela, Qaṣr al-ʿĀṣiq und den sāsānidischen Palästen Firūzābād und Qaṣr-

¹²⁴ Heinz Gaube, Ein arabischer Palast in Südsyrien Ḥirbet El-Baiḍa, Beirut/Wiesbaden, 1974, S. 123

¹²⁵ D. Schlumberger, Les fouilles de Qaṣr el-Jayr el-Garbi, Syria, XX, 1939, S. 352, Ausgrabungen

¹²⁶ Leopoldo Torres Balbás, La portada de San Esteban, in: Al-Andalus, XII, 1947, S. 127, 135, 143/144

¹²⁷ A. Steiger, Zur Sprache der Mozaraber, Romanica Helvetica, Bd. 20, Genève-Zürich, 1943, S. 242-3, 248, 253, 256

¹²⁸ Henri Terrasse, L'Art hispano-mauresque des Origines au XIIIe siècle, Paris, 1932, S. 67-69

¹²⁹ K.A.C. Creswell, Early Muslim Architecture, Oxford, 1940, S. 156

e Šīrīn im Iran hinzu.¹³⁰ Ernst Kühnel führt aus, dass sich achaimenidische und sāsānidische Baukunst in den umayyadischen Wüstenschlössern Qaṣr al-Ḥair und Ḥirbat al-Mafḡar sowie der spanischen Umayyadenkunst des 11. und 12. Jahrhunderts wiederfinde.¹³¹

Von Samarqand bis Gibraltar – Architekten, Handwerker, persisches Know-How?

An den Interpretationen der architektonischen Phänomene in Spanien lässt sich ablesen, wie relativ rasch und vielschichtig sich die Übermittlung vollzog und vor allem, welchen Weg sie nahm. Eines von vielen Beispielen hierfür ist der *muqarnas*, dessen Ursprung im Ostiran des 9. Jahrhunderts vermutet wird und dessen nordafrikanische Gegenstücke bauliche Übereinstimmungen zwischen Khorāsān und Andalusien unterstreichen.

In den sich rasch entwickelnden islamischen Zentren im Westen, so Arthur Pope, seien persische Handwerker und Konstrukteure für den Bau von Moscheen von Samarqand bis Gibraltar engagiert worden, die Bauten der byzantinischen Christen oder sāsānidischen Könige nachempfunden waren.¹³² Zu denken wäre hierbei an persische Handwerker, die den rustamidischen Emiren nach Nordafrika gefolgt waren oder an die als Konstrukteure nach Palästina emigrierten beiden Großväter des Jerusalemer Geographen al-Muqaddasī (- ca. 990), dessen mütterliche Linie aus Biyār, einer kleinen Stadt in Khorāsān stammte. Der Großvater väterlicherseits erstellte im Auftrag von Ibn Ṭulūn die maritimen Wehranlagen von Akko.¹³³

Lorenz Korn identifiziert die für den Fāṭimidenwesir Badr al-Ġamālī im späten 11. Jahrhundert erbaute *Mašhad al-Ġuyūšī* und die für dessen Sohn al-Afḡal errichtete *Ibn-Ṭulūn-Moschee* in Kairo als Werk iranischer Handwerker¹³⁴ und Georges Marçais macht am *muqarnas/muqarbaṣ*, dessen

¹³⁰ H. Stern, Notes sur l'Architecture des Chateaux Omeyyades, in: *Ars Islamica*, XI-XII, 1946, S. 72-98

¹³¹ E. Kühnel, Lo Antiguo y lo Oriental, in: *Al-Mulk*, Anuario de Estudios Arabistas, Córdoba, Vol. IV, 1964, S.8

¹³² Arthur Pope, *An Introduction to Persian Art since the seventh Century A. D.*, Westport, 1977, S. 8

¹³³ A. Miquel, al-Muqaddasī, EI-online, abgerufen am 28.12.2013

¹³⁴ Lorenz Korn, The Sultan stopped at Ḥalab, Artistic exchange between Syria and Iran in the late 5th/11th century, in: *Die Grenzen der Welt*, Wiesbaden, 2008, S. 110

persische Herkunft aber zweifelsfrei sei, den Übertragungsweg der „*manière de la Perse*“ während der Fāṭimidenerzeit über Ägypten in die übrige muslimische Welt fest.¹³⁵ Gemäß Arthur Pope findet sich im Begräbnisturm Gunbad-e Qabus in Khorāsān aus dem frühen 11. Jahrhundert ein Baumuster für den *muqarnas* in Nordafrika.¹³⁶ Henri Terrasse hingegen sieht in den anhaltend angespannten politischen Beziehungen zwischen dem fāṭimidischen Kairo und dem umayyadischen Córdoba den Grund dafür, warum die Mittlerrolle Ägyptens nach der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts zugunsten einer Direktübermittlung aus Mesopotamien und Persien entfiel.¹³⁷

Baumaterialien eines globalisierten Baumarkts – philologische Anleihen von *azarcón* bis *quiosco*

Deutlich werden Adaptionen aber nicht zuletzt in der Terminologie. Zu der Übernahme der Begriffe *azarcón* für Mennige (ár.hisp.: *azzarqún*, pers.: *zargūn*, goldfarben oder pers.: *ādar-gūn*, feuerfarben), gesellte sich *azul* als Bezeichnung der Farbe kornblumen- oder himmelblau und deren substantivierte Form *azulejos* für die berühmten blauen Fliesen (pers.: *lāzuward*, *lāḡaward*), die durch Vermittlung über den in Persien gewonnenen und in arabischen Steinbüchern unter *lāzwardī* verzeichneten Lazurstein zunächst nach Italien, dann in andere europäische Sprachen gelangte.¹³⁸ Später fand das persische *kāhrubā/kahrubā* (ár.hisp.: *qáhraba*, mp.: *kahrupāi*) als *carabe* für gelb/bernsteinfarben/strohfarben Eingang in den spanischen Sprachgebrauch. *Quiosco* als Synonym für *pabellón* (Kiosk) von pers.: *kušk/košk*, pahl.: *kōšk* oder *gūše* gelangte über tk.: *kōšk* in den spanischen Wortschatz und *baranda* etablierte sich aus pers.: *bar-āmda*, *barāmadan* (heraufsteigen/sich erheben) für Veranda.

Schlussbetrachtung

¹³⁵ Georges Marçais, *L'Art Musulman*, Paris, 1981, S. 92-93

¹³⁶ Arthur U. Pope, 1965, S. 431-432

¹³⁷ Henri Terrasse, *Notes sur l'Art des Reyes de Taifas*, *Crónica arqueológica de la Espana musulmana*, in: *Al-Andalus*, XXX, 1965, S. 177-180

¹³⁸ Jamshid Ibrahim, *Persisches Lehngut in europäischen Sprachen*, Wiesbaden, 1991, S. 108, Enno Littmann, *Morgenländische Wörter im Deutschen*, Tübingen, 1924, S. 91, Karl Lokotsch, *Etymologisches Wörterbuch der europäischen (germanischen, romanischen und slavischen) Wörter orientalischen Ursprungs*, Heidelberg, 1927, S. 104

”و نهذه تايكحلا ريئك لا يى نأ تركذ اذه ردقلا لائثما و طعاوم ربتعيل لقلأاب. ١٣٩“

„Von diesen Geschichten gibt es noch viele; wir haben diese Anzahl nur als Beispiele angeführt und zur Ermahnung, damit man das Mehrere nach dem Wenigeren in Beachtung ziehe.“¹⁴⁰

Hinsichtlich des Austausches innerhalb des islamischen Kulturraums lässt sich feststellen, dass während des Mittelalters, wie auch schon zuvor, eine beträchtliche gegenseitige Interferenz stattgefunden hat, die sich durch kriegsbedingte Kontakte und Migration, die „Suche nach Weidegründen“ oder Flucht vor Naturkatastrophen ergab und nicht zuletzt in Handelskontakten manifestiert hat. Zu allen Zeiten haben sich auf diese Weise Völker, Philosophien, Religionen und Ideen gegenseitig beeinflusst und vermischt. Dies hinterlässt Spuren – insbesondere auf dem wirtschaftlichen, kulturellen und strategischen Sektor sowie im Alltag der Menschen.

Akkulturierte Anteile aus dem Osten scheinen dabei eher Zufalls- oder Abfallprodukt eines übernommenen staatstragenden Instrumentariums denn politisches Programm gewesen zu sein. Innerhalb der internationalen wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Beziehungen und durch Migration der Sprecher wanderte Sprache in allen Epochen nicht nur in den Osten, sondern auch in westliche Richtung. Die aramäische *Lingua franca* der Achaimenidenzeit, deren Anteile ebenfalls in die Sprachenübermittlung einfließen, erschwert eine Aus- und Bewertung. Im Spanischen heimisch gewordene und als „persisch“ identifizierte Begriffe existieren auch im sahidischen oder demotischen Koptisch. Dass sie in Spanien als „persisch“ empfunden werden, lässt vermuten, dass sie über persische Sprecher innerhalb der Heere, der Händlergilde, oder gar des „fahrenden Volkes“ indo-iranischen Ursprungs, vornehmlich über Ägypten dorthin gelangten. Die Konfrontation der Machtblöcke Córdoba, Kairo und Baghdad und die Durchsetzung jeweiliger politischer Interessen bedingten durch die Multiethnizität der Truppen sowie die Konfrontation mit dem Gegner eine

¹³⁹ Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad at-Tūsī al-Ġazālī, *Ad-Durra al-fāḥira fi kašf ‘ulūm al-āḥira*, Beirut, 1987, S. 40

¹⁴⁰ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Die kostbare Perle im Wissen des Jenseits*, trsl. M. Brugsch, Kandern, 1924, Neufassung Spohr, 2003, S. 42

gegenseitige Anpassung der Kontrahenten. Gelehrte und Künstler folgten aus unterschiedlichen Beweggründen auf den vorgezeichneten Routen des Militärs dem Ruf aus dem Westen und persische Handwerker, die sich innerhalb des bis ins 13./14. Jahrhundert im islamischen Raum üblichen Handwerker austausches in Granada ansiedelten, standen auch in Sevilla unter Vertrag.¹⁴¹

Die „Syrisierung“ ‘Abd ar-Rahmān I.¹⁴² brachte beträchtlichen Influx an Menschen aus dem Osten ins „blühende“ Spanien. Ein buchstäblicher „Strom von Handel und Kommerz floss von Ost nach West durch das Mittelmeer“ und spülte vermittels „Syrer und andere Kaufleute aus dem Osten“ Reichtum an dessen Küsten und ständig Waren nach Spanien und Frankreich.¹⁴³

Vorteilhafte Verschwägerungen und wirtschaftsfördernde „Joint Ventures“ brachten „Know-How“ und dazugehörigen technischen Wortschatz von der achaimenidischen „Königstraße“ an die Straße von Gibraltar und ließen neben einem „mediterranen“ einen „andalusisch-marokkanischen Binnenraum“ mit einem hochentwickelten Geldmarkt, einer analogen Währung und einer ausgefeilten Logistik für Güter-, Informations-, und Personenströme entstehen, der einer sprachlichen und juristischen Einheit im neu erwachsenen Islamischen Imperium förderlich war.

Neben den Sprachdenkmälern sind bauliche Relikte heute noch feststellbar, die sich, vergleichbar dem iranischen Anteil an den syrischen „Wüstenschlössern“, durch entweder iranisches Know-How oder iranische Handwerker bereits unter ‘Abd ar-Rahmān I. in Andalusien niederschlugen. Wie das mannigfache akkulturierte Gut aus dem iranischen Vermächtnis, gelangte beides über Nordafrika an das westliche Ende der damaligen Islamischen Welt. Zu dem hier Ausgeführten verweise ich auf die diesbezüglichen Kapitel in „Pers-Andalus, Iranische Kulturdenkmäler in „al-Andalus al-aqsā“. Bewertung der Forschungsergebnisse für das 8.-12.

¹⁴¹ Michael McClain, 2011, Vol. I, S. 434

¹⁴² Pierre Guichard, *Al-Andalus, Estructura antropológica de una Sociedad Islámica en Occidente*, Barcelona, 1976, S. 203

¹⁴³ Archibald Lewis, *Naval Power and Trade in the Mediterranean 500-1100*, New York, 1951, S. 87

Jahrhundert“, dem die in diesem Artikel behandelten Themenkreise in abgewandelter Form entnommen sind.¹⁴⁴ Andere, gesellschaftlich und politisch nicht mehr unmittelbar relevante Anteile aus diesem Erbe sind uns lediglich aus Überlieferungen zugänglich. Vieles davon ist Opfer des „Zeithobels“ geworden, der Relikte bis zur Unkenntlichkeit an- und ausgleicht. Erst in der Rekonstruktion werden sie wieder sicht- und wahrnehmbar.

¹⁴⁴ Gabriele Dold-Ghadar, *Pers-Andalus*, Berlin, 2016

Abbildungen

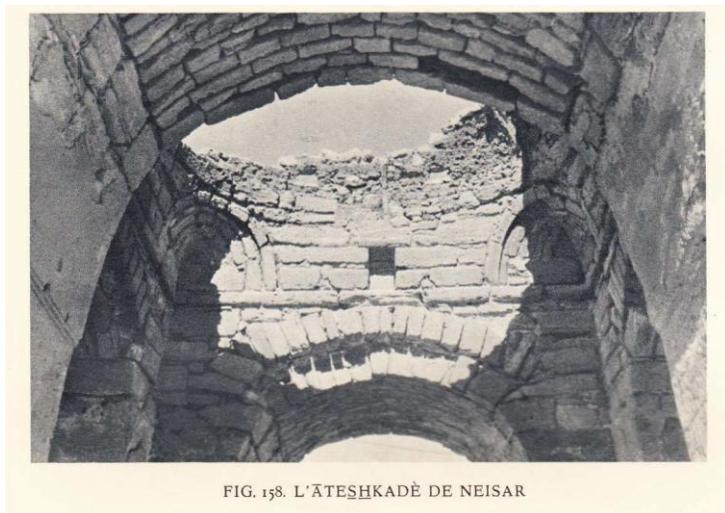


Abb. a



Abb. b



Abb. c



Abb. d

Vladimir Sergeevič Solov'ev und seine Stellung zum Islam

Roland Pietsch

Исповедуемая мною религия Св. Духа шире и вместе с тем содержательнее всех отдельных религий: она не ест ни сумма, ни экстракт из них, как целый человек не ест ни сумма, ни экстракт отдельных органов¹.

Die Religion des Heiligen Geistes, zu der ich mich bekenne, ist weiter und gleichzeitig inhaltsreicher als alle Einzelreligionen: Sie ist weder ihre Summe noch ein Extrakt aus ihnen, so wie der ganze Mensch weder die Summe noch der Extrakt seiner einzelnen Organe ist.².

Vladimir Sergeevič Solov'ev

¹ Vladimir Sergeevič Solov'ev, Pis'ma Brief an Vasilij Vasil'evič Rozanov vom 28. November 1892), Bd. 3, St. Petersburg 1911, S. 44.

² Übersetzt von Ludolf Müller, in: Solowjews Leben in Briefen und Gedichten, hrsg. Von Ludolf Müller und Irmgard Wille, München 1977 = Ergänzungsband der Deutschen Gesamtausgabe der Werke Wladimir. Solowjews, Brief Solov'ievs an Vasilij Vasil'evič Rozanov vom 28. November 1892, S. 154.

Vladimir Sergeevič Solov'ev³ ist nicht nur der bedeutendste russische Philosoph des 19. Jahrhunderts, sondern „das bei weitem größte philosophische Genie, dessen sich die slawischen Völker rühmen können“⁴. Wahre Philosophie ist für Solov'ev ein Weg zum wahrhaft Seienden (*istino sušĉee*), und die Vereinigung mit diesem absolut Seienden bedeutet für den Menschen das höchste Glück. Diese ganzheitliche Philosophie bezieht sich im Grunde genommen auf die Idee und Erfahrung der All-Einheit (*vseedinstvo*)⁵, die im Absoluten gründet und alle Gegensätze in der Welt, zwischen den Völkern, Menschen, den philosophischen Weltanschauungen und den Religionen überwindet und miteinander versöhnt. Eine grundlegende Voraussetzung für die Überwindung dieser Gegensätze ist die metaphysische Einsicht in die allem Seienden zugrundeliegende Einheit, die – was die Religionen betrifft – sich in deren gemeinsamen sittlichen Grundsätzen zeigt. Mit dieser Zielrichtung hat sich Solov'ev in seinen religionsphilosophischen und theologischen Studien intensiv in das Christentum und seiner Mystik vertieft; darüber hinaus hat er sich aber auch mit dem Judentum, dem Islam und östlichen Religionen beschäftigt. In diesem Zusammenhang soll nicht unerwähnt bleiben, dass sein Einfluss und der Einfluss anderer russischer Religionsphilosophen und Theologen auf Henry Corbin (1903-1978), den großen französischen Gelehrten persischer Mystik und Metaphysik beachtenswert ist⁶.

Bevor im Folgenden dargelegt wird, wie Solov'ev den Islam, den Propheten Muhammad und seine Lehre erklärt und deutet, wird zunächst ein kurzer Überblick über sein Leben und Werk gegeben.

³ Die Schreibweise Solov'ev entspricht der wissenschaftlichen Transkription. In einigen Büchern und Übersetzungen finden sich aber auch folgende Schreibweisen: Solowjew, Solowjow oder Solovjeff

⁴ Wladimir Szykarski, *Das philosophische Werk von Wladimir Solowjew. Zum 50. Todestag des großen russischen Philosophen am 12. August 1950*, München 1950, S. 3.

⁵ Vgl. Alexis P. Kozyrev, *Pour l'histoire du concept d'« unitotalité » chez Soloviev*, in : *Istina*, 27 (1992), S. 243-252.

⁶ Siehe Hadi Fakhoury, *Henry Corbin and Russian Religious Thought, Part I: Early Encounters*, in: *Dionysius*, Vol. XXXII, New Series, Dez. 2014, S. 173-218. Ders., *Henry Corbin and Russian Religious Thought, Part II: Themes and Variations*, in: *Dionysius*, Vol. XXXIII, Dez. 2015, S. 223-275.

1. Leben und Werk von Vladimir Sergeevič Solov'ev

Im Leben und Werk von Vladimir Sergeevič Solov'ev sind deutlich zwei unterschiedliche Anblicke zu erkennen: 1. das philosophische Denken und 2. die Mystik, die durchgehend seine ganze Philosophie und Handeln gleichsam von innen her durchdringt⁷.

1. 1. Kindheit, Jugend und Studium

Vladimir Sergeevič Solov'ev wurde am 16. (28.)⁸ Januar 1853 in Moskau als Sohn des berühmten Historikers Sergej Michajlovič Solov'ev und seiner Gattin Poliksena Vladimirovna Romanova geboren, die einer ukrainischen Familie entstammte und mit dem bedeutenden ukrainischen Philosophen Gregor Skovoroda (1722-1794) entfernt verwandt war. Während seiner Gymnasialzeit durchlebte er, wie viele andere junge Leute in Russland, eine Phase des Atheismus und Materialismus. 1869 begann er an der Physikalisch-Mathematischen Fakultät der Universität Naturwissenschaften zu studieren. Weil er hier keine Antwort auf seine Fragen nach dem Sinn des Lebens fand, begann er die Werke Platons, Spinozas, Jacobis, Schellings, Schopenhauers und Eduard von Hartmanns zu studieren. Außerdem las er Bücher von Petr Jakovlevič Čaadaev (1794-1856) und Aleksej Stepanovič Chomjakov (1804-1860), einem der Begründer des Slawophilentums⁹, und findet durch sie 1870 zum Glauben zurück. 1872 wandte er sich dem Studium der Philosophie an derselben Universität zu, wo er bei Pamfil Danilovič Jurkevič (1826-1874), mit dem ihn bald eine tiefe Freundschaft verbandt, Vorlesungen hörte und 1873 das Kandidatsexamen mit der Arbeit *Der mythologische Prozess im alten Heidentum (Mifologičeskij process v drevnem jazyčestve)*¹⁰ ablegte. Von Jurkevič hat er wichtige philosophische

⁷ Nikolaj Berdjajev hat 1911 als erster auf diese beiden Anblicke im Leben und Werk Solov'evs hingewiesen. Vgl. Nikolaj Berdjajev, *Problema vostoka i zapada v religioznom soznanii* VI. Solov'eva, in: Ders., *Tipy religioznoj mysli v Rossii*, Paris 1989, S. 214-241.

⁸ Das erste Datum bezieht sich auf den damals in Russland geltenden julianischen Kalender, das zweite in Klammern gesetzte Datum entspricht dem heute geltenden gregorianischen Kalender.

⁹ Vgl. dazu den Überblick: Nicholas V. Riasanovsky, *Russland und der Westen - Die Lehre der Slawophilen*, München 1954.

¹⁰ Alle Titel und Texte aus den Werken Solov'evs werden nach f. Ausgaben zitiert: 1. Russische Ausgabe: *Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'eva*, Bd. 1-10, St. Petersburg 1911-1914 (Nachdruck: Brüssel 1966-1970; abgekürzt: SS. 2. Deutsche

Grundlehren vor allem für seine Erkenntnislehre und ihren Zusammenhang mit der Moral übernommen¹¹.

1. 2. Die theosophische Periode (1873-1881)

Das Studienjahr 1873/74 verbrachte Solov'ev an der Moskauer Geistlichen Akademie im Dreifaltigkeitskloster in Sergiev Posad, wo er unter Anleitung von Philosophieprofessor Viktor Dimitrievič Kudrjavcev-Platonov (1828-1891) sich intensiv mit theologischen Fragen auseinandersetzte und vor allem die Werke des Origenes, Gregors von Nyssa, des Athanasius des Großen, des Dionysius Areopagita und des Maximus Confessor studierte. Daneben beschäftigte er sich wieder mit Jacobi, Schelling, Jakob Böhme und dessen Lehre von der göttlichen Sophia. Der Beweggrund für diese umfangreichen Studien an der Moskauer Universität und der Moskauer Geistlichen Akademie lag darin, dass Solov'ev seine Lebensaufgabe darin sah, eine universale Synthese von positiver Wissenschaft, Philosophie, Theologie und Religion zu erarbeiten. 1874 erwarb er mit der Promotionsschrift *Die Krise der westlichen Philosophie (Krizis zapadnoj filosofii)*¹² den akademischen Grad eines Magisters, der damals dem deutschen Dokortitel entsprach. Im Dezember desselben Jahres wurde er auf Antrag von Jurkevič als Dozent für Philosophie an die Moskauer Universität berufen. Nachdem er Anfang 1875 seine Antrittsvorlesung gehalten hatte, wurde ihm eine 15-monatige Auslandsreise bewilligt. Er reiste Ende 1875 zuerst nach London, wo er in der Bibliothek des Britischen Museums die *Kabbala Denudata* des Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689), gnostische Schriften und Werke von Georg Gichtel (1638-1710), Gottfried Arnold (1666-1714), John Pordage (1607-1681) und vor allem von

Übersetzung: Solowjew, Wladimir, Deutsche Gesamtausgabe der Werke, Bd. 1-8. Hrsg. von Wladimir Szylkarsi u. a., München / Freiburg i. Br. 1953-1966, Ergänzungsband München 1977; abgekürzt: GA. Das obengenannte Werk ist enthalten in: SS, Bd. 1, S. 1-26.

¹¹ Über Leben und Werk von Pamfil Jurkevič siehe: Roland Pietsch, Beiträge zur Entwicklung der Philosophie bei den Ostslawen im 19. Jahrhundert – Pamfil D. Jurkevyč (1826-1874), Humboldt-Studienzentrum, Universität Ulm 1992; Roland Pietsch, Einleitung in Leben und Werk von Pamfil Danylovyč Jurkevyč, in: Pamfil Jurkevyč, Ausgewählte Werke. Hrsg. und eingeleitet von Roland Pietsch. Übersetzt aus dem Russischen von Roland Pietsch unter Mitarbeit von Günter Kollert, München 2017, S. 7-13.

¹² Solov'ev, SS, Bd. 1, S. 27-170.

Jakob Böhme (1575-1624) studierte. Hier wurde ihm eine Vision zuteil, in der er das Antlitz der göttlichen Sophia erblickte und von ihr die Aufforderung erhielt: Auf nach Ägypten. Er folgt diesem Aufruf und reist 1875 nach Ägypten, wo ihm 1876 in der thebaischen Wüste eine weitere Sophia-Vision als Erfahrung der All-Einheit zuteilwurde:

„Ich sah das All, und alles war nur Eines,
War meiner ew'gen Freundin holdes Bild,
Und von dem Glanze dieses Himmelsscheines
War alles um mich her und war mein Herz erfüllt“¹³.

Diese Sophia-Visionen¹⁴, über die er 23 Jahre später in dem Gedicht *Drei Begegnungen – Tri svidanija (Moskau-London-Ägypten 1862-1875-1876)*¹⁵ berichtet hat, waren für ihn eine Bestätigung seiner Berufung und Lebensaufgabe, die in Gott gegründete All-Einheit in allen Lebensbereichen zu verwirklichen. In der Zeit von Februar bis März schrieb er in Kairo in französischer Sprache eine Reihe von Dialogen und Abhandlungen unter der Überschrift *La Sophia. Principes de la doctrine universelle* nieder. In seinem Brief vom 1. (13) Mai 1876 an seinen Vater bezeichnet er dieses Werk als *Principes de la religion universelle*¹⁶, das aber erst 1978 in der Schweiz veröffentlicht wurde¹⁷; sein Inhalt kann aber gleichsam als der innere mystisch-metaphysische Kern seines weiteren äußeren philosophischen Denkens und Wirkens betrachtet werden. Solov'ev kehrte im Juni 1876 über Italien und Frankreich nach Russland zurück, wo er an der Universität Moskau sein Abschiedsgesuch einreichte und nach St. Petersburg übersiedelte, wo er Mitglied des Gelehrten Komitees beim Ministerium für

¹³ Solowjew, GA, Ergänzungsband, S. 273.

¹⁴ Über die vielfältigen Bedeutungen des Begriffs Sophia bei Solov'ev siehe: Aleksej Michajlovič Karpeev, *Mnogoznačnost' termina „Sofija“ v filosofii V. S. Solov'eva (Problema smyslovoj interpretacii filosofskogo opredelenija Sofii)*, Samara 2007.

¹⁵ Siehe Vladimir Solov'ev, *Stichotvorennija*, Moskau 1974, S. 125 f. GA, Ergänzungsband S. 267 ff. Die erste Sophia-Vision hatte er im Alter von neun Jahren während des Gottesdienstes beim Erklängen des Cherubim-Hymnus.

¹⁶ Vgl. Ergänzungsband S. 63.

¹⁷ Siehe Vladimir Soloviev, *LA SOPHIA et les autres écrits français*, hrsg. von Francois Rouleau, Lausanne 1978 sowie Vladimir Solov'ev, *Polnoe sobranie sočinenij i pisem v dvadcati tomach*, Bd. 2, Moskau 2000, S. 8-181. Vgl. dazu auch Aleksej P. Kozyrev, *Paradoksy nezaveršennogo traktata. K publikacii perevoda francuzskoj rukopisi Vladimira Solov'eva „Sofija“*, in: *Logos. Filosofsko-literaturnyj žurnal*, 2, 1991, S. 152-170.

Volksbildung wurde. In der Zeitschrift dieses Ministeriums (*Žurnal ministerstva narodnogo prosvješćenija*) veröffentlichte er 1877 die Arbeit *Die philosophischen Prinzipien ganzheitlichen Wissens (Filosofskie načala cel'nago znanija)*¹⁸. Im selben Jahr, in welchem Russland am 12. April der Türkei den Krieg erklärt hatte, veröffentlichte er auch seinen geschichts-philosophischen Vortrag *Drei Kräfte (Tri sily)*¹⁹, in dem er sich zum ersten Mal auch mit dem Islam auseinandergesetzt hat. Von 1878 bis 1881 hielt er Vorlesungen, die unter dem Titel *Vorlesungen über das Gottmenschentum (Čtenija o Bogočelovečestvo)*²⁰ veröffentlicht wurden. Im April 1880 verteidigte er an der Petersburger Universität seine Habilitationsschrift *Kritik der abstrakten Prinzipien (Kritika otoločenyh načal)*²¹, in der er u. a. ausführte, „dass jedem philosophischen System und jedem Irrtum und jeder Häresie eine Wahrheit zugrunde liegt. Von dieser Wahrheit lebt sie; aber ihr Irrtum besteht darin, dass sie diese Wahrheit, die nur in der konkreten Einheit mit allen anderen Wahrheiten, mit der ganzen Wahrheit – Wahrheit ist, verabsolutiert und sie zu einem ‚abstrakten Prinzip‘ macht. Aufgabe der Kritik ist es nun, die Wahrheit jeder Meinung zu zeigen, aber sie aus einem abstrakten Prinzip wieder zu einem dienenden Glied der Gesamtwahrheit zu machen; wie der einzelne Mensch seine Seele nur gewinnt, wenn er bereit ist, sie zu verlieren, so ist auch die Wahrheit nur fruchtbar, wenn sie nicht im Selbstsein beharren will, sondern bereit ist, in die große Synthese der All-Einheit einzugehen“²². Im Herbst des Jahres 1880 hielt er seine Antrittsvorlesung an der Universität Petersburg mit dem Titel *„Die geschichtlichen Leistungen der Philosophie (Istoričeskie dela filosofii)*²³.

¹⁸ Solov'ev, SS, Bd. 1, S. 250-406.

¹⁹ Solov'ev, SS, Bd. 1, S. 227-239. Der Aufsatz wurde zum ersten Mal in der Zeitschrift „Pravoslavnoe obozrenie“, Nr. 1, 1877, S. 53-63 veröffentlicht. Dt. Übersetzung: Wladimir Solovjef, *Der Islam, der Westen und das Slawentum*, übersetzt von Karl Nötzel, in: *Die Tat. Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur*, 8. Jg., 1916/17, S. 531-544. Im Folgenden abgekürzt: Solovjef, *Der Islam. Eine weitere dt. Übersetzung: Wladimir Solovjef, Drei Kräfte*, in: *Ders., Ausgewählte Werke aus dem Russischen von Harry Köhler (eigentlich Freiin Harriet von Vacano)*, Bd. 1/ 2. Teil, Stuttgart 1922, S. 293-311.

²⁰ Solov'ev, SS, Bd. 3, 1-181; GA, Bd. 1, S. 537-750.

²¹ Solov'ev, SS, Bd. 2, S. V-XVI und S. 1-397; GA, Bd. 1, S. 13-535.

²² Solowjew, GA, Ergänzungsband, S. 24.

²³ Solov'ev, SS, Bd. 2, S. 399-413.

1. 3. Die theokratische Periode (1881-1890)

Nach der Ermordung von Zar Alexander II. am 1. März 1881 forderte er in einem öffentlichen Vortrag, die Zarenmörder nicht hinrichten zu lassen. Daraus entstanden für ihn eine Reihe von Schwierigkeiten; er bat deshalb beim Volksbildungsministerium um seine Entlassung, die ihm auch sogleich gewährt wurde. In den Jahren 1882 bis 1884 schreibt er an dem Buch *Geistliche Grundlagen des Lebens (Duchovnye osnovy žizni)*²⁴. Nachdem Solov'ev 1881 bei der Universität Petersburg seinen Abschied eingereicht hatte, hält er 1882 dort seine letzte Vorlesung, verlässt die Universität und lebte von da an von den Honoraren für seine Schriften. In der Folge veröffentlichte er eine Reihe von Büchern, in denen er sich mit gesellschaftlichen, politischen und religiösen Fragen und ihren möglichen Lösungen im Sinne der All-Einheit auseinandersetzte. Im Jahr 1883 erschien *Der große Streit und die christliche Politik (Velikij spor christijanska politika)*²⁵; ein Jahr später seine Stellungnahme *Die Juden und die christliche Frage (Evrejstvo i christianskij vopros)*. In den Jahren 1885 – 1887 erschien seine *Geschichte und Zukunft der Theokratie (Istorija i buduščnost' teokratii)*²⁶ und im selben Zeitraum wurde *La Russie et l'Église Universelle*²⁷ niedergeschrieben und 1889 in Paris veröffentlicht.

1. 4. Die theurgische Periode (1890-1900)

Solov'ev erkannte aber bald, dass die russische Kirche, die sich der weltlichen Macht stumm untergeordnet hatte und deshalb ihre gesellschaftliche Aufgabe nicht wahrnehmen konnte, für Reformen nicht offen war. Mutatis mutandis galt dies auch für sein späteres Verständnis der römischen Kirche und des Protestantismus. Enttäuscht gab er seine Pläne zu einer Vereinigung der drei christlichen Konfessionen auf, da er überall Eigensucht und Starrsinn sah. Dann wandte er sich wieder der Philosophie zu. In den Jahren 1892-1894 entstand seine Abhandlung *Der*

²⁴ Solov'ev, SS, Bd. 3, S. 299-421; GA, Bd. 2, S. 7-152-

²⁵ Solov'ev, SS, Bd. 4, S. 133-185; GA, Bd. 4, S. 551-619.

²⁶ Solov'ev, SS, Bd. 4, S. 241-633; GA, Bd. 2, S. 361-481.

²⁷ Vladimr Soloviev, *La Sophia et les autres écrits française*. Édités et présentés par François Rouleau, Lausanne 1978, S. 123-297 ; GA, Bd. 3, S. 145-419.

*Sinn der Liebe (Smysl ljubvi)*²⁸ 1894-1896 entstand *Die Rechtfertigung des Guten. Eine Moralphilosophie (Opravdanie dobra. Nравstvennaja filosofija)*²⁹. Solov'ev hat in diesem Werk - offensichtlich auf Anregung von Pamfil Jurkevič - phänomenologische Ansätze Max Schelers vorweggenommen. Im Jahr 1896 veröffentlichte er die Abhandlung *Mohammed, sein Leben und seine religiöse Lehre (Magomet, ego žizn' i religioznoe učenie)*³⁰, in den Jahren 1897-1899 entstand und erschien seine unvollendet gebliebene *Theoretische Philosophie (Teoretičeskaja filosofija)*³¹, die als eine seiner philosophisch bedeutsamsten Arbeiten gelten kann. In diesem Werk überprüft Solov'ev zunächst seine Stellung zu Descartes und verabschiedet sich von dessen Philosophie. Dieser Abschied lässt sich mit dem Abschied Husserls vom Cartesianismus vergleichen: „Was für diesen im zweiten Teil der Vorlesungen über ‚Erste Philosophie‘ (Wintersemester 1923/24) ‚das einzige absolute Sein ... aber Subjektsein, als für sich selbst ursprünglich Konstituiertsein, und das gesamte absolute Sein ... das Universum transzendentaler Subjekte, die miteinander in wirklicher und möglicher Gemeinschaft stehen‘ (Husserliana Bd. VIII, S. 190; vgl. S. 482 ff.), woran Husserl auch in seinen ‚Cartesianischen Meditationen‘ (1930) festhielt, so erweist sich dieses „transzendente Subjektsein“ für Solov'ev bereits im ‚Sinn der Liebe‘ (1892-1894) als „eine Individuation der Alleinheit, die jeder dieser ihrer Individuationen unteilbar innewohnt“ (Werke, russ. Bd. VII, S. 45). Insofern ist für ihn wie später für Husserl ‚die transzendente Subjektivität als das seiner Freiheit bewußte Subjekt nicht selbst das Absolute, sondern der Ort seiner Erfahrung‘³². Die praktische Seite dieser Philosophie zeigte sich bei Solov'ev immer wieder in seinen Bestrebungen zur Verwirklichung der All-Einheit. Im Blick auf das seiner Auffassung nahende Weltende veröffentlichte er 1899-1900 sein letztes Werk: *Drei Gespräche über Krieg, Fortschritt und das Ende der Weltgeschichte, mit Einschluss einer kurzen Erzählung vom Antichrist (Tri razgovora o vojne, progrese i konce*

²⁸ Solov'ev, SS, Bd. 7, S. 1-60; GA, Bd. 7, S. 201-272.

²⁹ Solov'ev, SS, Bd. 8, S. V-XXXIX und S. 1-516; GA, Bd. 5, S. 7-707.

³⁰ Solov'ev, SS, Bd. 7, S. 201-281. Eine deutsche Übersetzung liegt bislang nicht vor.

³¹ Solov'ev, SS, Bd. 9, S. 87-166; GA, Bd. 7, S. 7-105.

³² Helmut Dahm, Grundzüge russischen Denkens. Persönlichkeiten und Zeugnisse des 19. und 20. Jahrhunderts, München 1979, S. 134.

vsemirnoj istorii, so vključenim kratkoj povesti ob antichriste)³³. Das eschatologische Denken, das in diesem Werk so deutlich zum Ausdruck kommt, war - wie Solov'evs gesamtes Denken und Wirken - immer in seinen mystischen Grunderfahrungen der All-Einheit gegründet. Diese mystischen Erfahrungen übersteigen - auch im Bereich der Religionen und Konfessionen - alle Beschränkungen und Begrenzungen.

Über diese innere mystische Dimension hat er sich in seinem Brief vom 28. November 1892 an den russischen Religionsphilosophen Vasilij Vasil'evič Rozanov (1856-1919) sehr offen geäußert: „Die Religion des Heiligen Geistes, zu der ich mich bekenne, ist weiter und gleichzeitig inhaltsreicher als alle Einzelreligionen: Sie ist weder ihre Summe noch ein Extrakt aus ihnen, so wie der ganze Mensch weder die Summe noch der Extrakt seiner einzelnen Organe ist“³⁴.

Am 31. Juli (13. August) 1900 starb Vladimir Sergeevič Solov'ev, einer der größten Philosophen Russlands, am 31. Juli (13. August) 1900 bei seinem Freund Sergej Trubeckoj (1862-1905) auf dessen Landgut Uskoe bei Moskau und wurde am 3. (16.) August im Novodevičij (Neujungfrauen)-Kloster in Moskau beigesetzt.

2. Vladimir Solov'ev und seine Stellung zum Islam

Vladimir Solov'ev hat sich zweimal zum Islam geäußert; das erste Mal in seinem Vortrag *Drei Kräfte*, den er im April 1877 in einer Versammlung der „Gesellschaft für Freunde der russischen Literatur“ in Moskau gehalten hat und der noch im selben Jahr gedruckt wurde. Zum zweiten Mal in seinem Werk *Der Prophet Muhammad, sein Leben und seine religiöse Lehre*, das 1896 in St. Petersburg veröffentlicht wurde.

2. 1. Der Islam und seine Stellung in der Weltgeschichte

Solov'ev hat seine erste Darstellung des Islam unter dem Einfluss der slavophilen Ideologie³⁵ in seinem Vortrag *Drei Kräfte*³⁶ vorgelegt. Grundlage

³³ Solov'ev, SS., Bd. 10, S. 83-221; GA, Bd. 7, S. 115-294.

³⁴ Vgl. Anm. 1 und 2.

³⁵ Alexander Koschewnikoff (Alexandre Kojève) unterscheidet drei Perioden der Geschichtsphilosophie Solov'evs: 1. Die slavophile Periode (1873-1885), 2. die

für diese Betrachtungen ist vor allem seine *Allgemeinesgeschichtliche Einführung (Über das Gesetz der historischen Entwicklung)* zu seinem unvollendet gebliebenem Werk *Philosophische Grundlagen ganzheitlichen Erkennens (Filosofskie načala cel'nago znanija)*³⁷. Die historische Entwicklung oder die Geschichte der Menschheit wird nach Solov'ev von drei ursprünglichen Kräften gelenkt. Die erste Kraft „strebt danach, sie [die Menschheit] in allen ihren Sphären und auf allen Stufen ihres Lebens einem obersten Grundsatz zu unterwerfen, in seiner, keine Ausnahme gestattenden Einheit die ganze Vielgestalt der Einzelformen miteinander zu vermischen und in eines zu gießen, und die Selbständigkeit der Person und die Freiheit des persönlichen Lebens zu unterdrücken“³⁸. Daraus folgt, dass, wenn diese Grundkraft die alleinige Vorherrschaft erlangen würde, die Menschheit einer totalen Einförmigkeit und Unbeweglichkeit ausgeliefert wäre. Damit aber die Menschheit unter dem Einfluss der ersten Kraft nicht erstarrt, steht ihr eine zweite ursprüngliche Kraft entgegen, und diese „strebt danach, die Veste der toten Einheit zu zerschmettern, überall Freiheit zu geben den Einzelformen des Lebens: Freiheit der Person und ihrer Tätigkeit; unter ihrem Einfluß werden einzelne Elemente der Menschheit zu Ausgangsmomenten des Lebens, wirken sie ausschließlich aus sich heraus und für sich, verliert das Allgemeine die Bedeutung eines realen wesentlichen Seins, verwandelt es sich in etwas Abstraktes, Leeres, in ein formales Gesetz und verliert endlich auch völlig jeden Sinn. Allgemeiner Egoismus und allgemeine Anarchie, eine Vielheit getrennter Einheiten ohne jedes innere Band – das ist der äußerste Ausdruck dieser Kraft“³⁹. Wenn diese zweite Grundkraft allein über die Menschheit herrschen würde, wäre sie einem Krieg aller gegen alle ausgeliefert und würde sich selber vernichten. Beide Kräfte können als solche der Menschheit, die ein Organismus ist, nichts geben. Deshalb ist eine dritte

„katholische“ Periode (1885-1897) und 3. den Standpunkt in der letzten Schrift Solov'evs „Drei Gespräche“ (1897-1900). Vgl. Alexander Koschewnikoff, Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjews, in: Der russische Gedanke, 1. Jg., 1929-1930, S. 306-324.

³⁶ Vgl. Anmerkung 16.

³⁷ Solov'ev, SS, Bd. 1, S. 250-406. Vgl. dazu Alexander von Schelting, Rußland und der Westen im russischen Geschichtsdenken der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Wiesbaden 1989, S. 141-154.

³⁸ Solovjeff, Der Islam, S. 531.

³⁹ Solovjeff, Der Islam, S. 531.

Kraft notwendig, um die erste Kraft mit der zweiten zu versöhnen und auf diese Weise eine ganzheitliche Menschheit zu schaffen. Mit Blick auf die gegenwärtige Lage der Menschheit stellt Solov'ev fest, dass es drei Welten und Kulturen gibt, die unter dem Einfluß der drei genannten Grundkräfte stehen, nämlich den islamischen Osten, die westliche Zivilisation und die slawische Welt.

2. 1. 1. Der islamische Osten

Es gibt für ihn keinen Zweifel, dass sich der islamische Osten „unter dem vorherrschenden Einfluß der ersten Kraft befindet – der Kraft der ausschließlichen Einheit. Alles ist dort dem einzigen Grundsatz der Religion unterworfen, und dabei offenbart diese Religion selber einen aufs äußerste ausschließlichen Charakter, der jede Vielheit der Formen, jede individuelle Freiheit verneint“⁴⁰. Im Islam ist alles der absoluten Macht Gottes unterworfen, und wegen dieser ausschließlichen Einheit aller Lebensbereiche hat nach Solov'evs Auffassung in der islamischen Welt auch keine Entwicklung stattgefunden. „Der Islam erhielt sich unveränderlich in dem Zustand, in dem er sich unter den ersten Kalifen befand, er konnte sich aber nicht die frühere Macht erhalten. Denn nach dem Gesetz des Lebens blieb er gerade dadurch, daß er nicht voranschritt, zurück“⁴¹.

2. 2. 2. Die westliche Zivilisation

Im Gegensatz zum islamischen Osten gibt es in der westlichen Zivilisation eine „rasche und ununterbrochene Entwicklung, ein freies Spiel der Kräfte, Selbständigkeit und ausschließliche Selbstbetätigung aller Einzelformen und individueller Elemente – Anzeichen, die zweifellos beweisen, daß sich diese Zivilisation unter dem vorherrschenden Einfluß des zweiten von den drei Grundsätzen befindet“⁴². Diese Zivilisation war aber von Anfang an durch den Dualismus von katholischem Christentum und dem „Grundsatz unbedingter individueller Freiheit“⁴³ einem fortwährenden Auflösungsprozess ausgeliefert. „Jedes Tätigkeitsgebiet, jede Lebensform

⁴⁰ Solovjeff, Der Islam, S. 532 f.

⁴¹ Solovjeff, Der Islam, S. 534.

⁴² Solovjeff, Der Islam, S. 535.

⁴³ Solovjeff, Der Islam, S. 535.

im Westen sondert sich ab und trennt sich erst von allen anderen und strebt dann danach, in dieser seiner Gesondertheit absolute Bedeutung zu erhalten, alle anderen auszuschleifen, allein alles zu werden – und gelangt statt dessen nach dem unabänderlichen Gesetz des endlichen Seins in seiner Isoliertheit zur Ohnmacht und Nichtigkeit“⁴⁴. Solov'ev verdeutlicht diesen Zerfall mit zahlreichen Beispielen, die hier aber nicht im Einzelnen angeführt werden. Zusammenfassend stellt er fest, dass der Islam „nur einen ‚menschenlosen‘ Gott behauptet, so strebt hinwiederum die westliche Zivilisation zu allererst nach einer ausschließlichen Bestätigung eines ‚gottlosen‘ Menschen“⁴⁵. Dieser Zivilisation droht am Ende ihrer Entwicklung der Nihilismus.

2. 2. 3. Das Slawentum als dritte Kraft

Wenn aber die Menschheit nicht in dieser Nichtigkeit untergehen soll, dann bedarf sie einer neuen historischen Kraft, die imstande ist „die einander feindlichen, in ihrer Feindschaft toten Elemente zu beleben und zu durchgeistigen durch einen höchsten versöhnenden Grundsatz, ihnen allen einen allgemeinen absoluten Inhalt zu geben und sie damit zu befreien von der Notwendigkeit einer ausschließlichen Selbstbestätigung und gegenseitigen Verneinung“⁴⁶. Dieser höhere versöhnende Grundsatz, der über dem Menschen und der äußeren Natur steht und Ausdruck der dritten Kraft ist, ist „eine bedingungslose, göttliche Welt, ... die unendlich wirklicher, reicher und lebendiger ist als diese Welt der durchsichtigen, oberflächlichen Erscheinungen“⁴⁷. In dieser göttlichen Welt hat der Mensch seinen Ursprung, an den er sich aber in der irdischen Welt nicht mehr zu erinnern vermag. „Demnach kann die dritte Kraft, die der menschlichen Entwicklung ihren absoluten Inhalt geben soll, nur die Offenbarung einer höchsten göttlichen Welt sein, und die Menschen und das Volk, durch das sich diese Kraft offenbaren wird, müssen nur die ‚Vermittler‘ sein zwischen der Menschheit und jener Welt: ein freies, bewußtes Werkzeug der letzteren. Ein solches Volk darf nicht irgendeine beschränkte, besondere Aufgabe haben, es ist nicht dazu berufen, herumzuarbeiten an den Formen

⁴⁴ Solovjeff, Der Islam, S. 535.

⁴⁵ Solovjeff, Der Islam, S. 540.

⁴⁶ Solovjeff, Der Islam, S. 541.

⁴⁷ Solovjeff, Der Islam, S. 541 f.

und Elementen des menschlichen Daseins, vielmehr dazu, lebendige Seele mitzuteilen, Leben und Ganzheit zu geben der zerrissenen und erstarrten Menschheit durch ihre Vereinigung mit dem höchsten göttlichen Anfang“⁴⁸. Von einem solchen Volk, das Träger und Werkzeug der dritten Kraft sein soll, wird „Gleichmut verlangt zu diesem ganzen Leben mit seinen kleinlichen Interessen, ein ganzer und voller Glaube an die positive Wirklichkeit der höchsten Welt und eine demütige Beziehung zu ihr“⁴⁹. Solov'ev ist der festen Auffassung, dass diese Eigenschaften einzig und allen bei den Slawen und im Besonderen beim russischen Volk zu finden sind. Alle übrigen Völker, die unter der Vorherrschaft der ersten und zweiten Kraft stehen, sind dem geistigen Tod und Zerfall ausgeliefert. Die schwierige Lage, in der sich Russland befand, spricht nicht gegen seine Berufung, sondern bestätigt sie gerade. „Denn die höchste Gewalt, welche das russische Volk in die Menschheit einführen soll, ist eine Kraft nicht von dieser Welt, und äußerer Reichtum und äußere Ordnung haben keinerlei Bedeutung in Rußland auf sie. Die große geschichtliche Berufung Rußlands, aus der einzig und allein auch seine nächsten Aufgaben Bedeutung erhalten, ist eine religiöse Berufung im höchsten Sinne dieses Wortes. Wenn der Wille und der Geist der Menschen in tatsächliche Gemeinschaft treten werden zu dem ewig und wahrhaft Seienden, dann erst erhalten positive Bedeutung und Wert alle einzelnen Formen und Elemente des Lebens und Wissens – sie alle werden dann unentbehrliche Organe oder Vermittler sein eines lebendigen Ganzen“⁵⁰. Solov'ev kann natürlich keine Angaben darüber machen, wann Russland unter dem Einfluß der dritten Kraft seine Berufung verwirklichen und erfüllen wird. Bis dahin gilt es, frei und vernünftig an die höhere göttliche Wirklichkeit zu glauben.

2. 3. Der Prophet Muhammad, sein Leben und seine religiöse Lehre

Im Jahr 1896 veröffentlichte Solov'ev in St. Petersburg sein Buch *Muhammad, sein Leben und seine religiöse Lehre (Magomet, ego žizn' i religioznoe učenie)*⁵¹. Im Vorwort führt er u. a. aus, dass sein Buch wegen der großen

⁴⁸ Solovjeff, *Der Islam*, S. 542.

⁴⁹ Solovjeff, *Der Islam*, S. 542.

⁵⁰ Solovjeff, *Der Islam*, S. 543.

⁵¹ Solov'ev, *SS*, Bd. 7, S. 201-281. Im Folgenden abgekürzt: Solov'ev, *Muhammad*.

Französische Übersetzung: Vladimir Soloviev, *Mahomet, Traduction et présentation de*

Bedeutung Muhammads und seiner von ihm gestifteten Religion im Schicksal der Menschheit keiner Rechtfertigung bedarf. Solov'ev betont außerdem, dass er kein Orientalist sei und deswegen den Rat des aus einer deutschbaltischen Familie stammenden russischen Orientalisten Viktor Romanovič Rosen (1849-1908)⁵² eingeholt habe, um Irrtümer und Fehler zu vermeiden. Als wichtigste Quelle für seine Muhammad-Studien nennt Solov'ev folgende ihm ebenfalls von Viktor Rosen empfohlene Koran-Übersetzungen:

John Medows Rodwell, *El Kor'an*, 2. Aufl., London 1876. John Medows Rodwell (1806-1900) war ein Geistlicher der anglikanischen Kirche und Islamwissenschaftler. Seine Koran-Übersetzung erschien zum ersten Mal 1861 in London.

Der Koran. In Auszügen übersetzt von Friedrich Rückert. Hrsg. von August Müller, Frankfurt 1888. Friedrich Rückert (1788-1866) war ein deutscher Dichter, Sprachgelehrter und Übersetzer. August Müller (1848-1892) war ein deutscher Orientalist.

Als weitere Quellen nennt Solov'ev noch folgende Werke:

Nicolaus Cusanus, *De cribratione alCoran* (Die Durchsiebung des Korans). Nicolaus Cusanus (1401-1464) war ein deutscher Kardinal. Sein Werk über den Koran entstand 1460/61 und war Pius II. gewidmet; es wurde zum ersten Mal 1488 in Straßburg gedruckt. Danach erschienen zahlreiche weitere Ausgaben und Übersetzungen in mehrere europäische Sprachen.

Armad Pierre Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes. Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet, et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane*, 3 Bde., Paris 1847-1848. Armad Pierre Caussin de Perceval (1795-1871) war ein französischer Orientalist.

Bernard Marchadier, Genft 2001; Englische Übersetzung: V. S. Solovie, *Muhammad: His Lieve and Religious Teaching*, Ed. and translated from the Russian by Vladimir Wozniuk, in: *Enemies from the East?*, Evanston 2077, S. 146-211.

⁵² Über Leben und Werk von Viktor Rosen siehe: N. I. Veselovskij, *Baron Viktor Romanovič Rozen, Nekrolog*, St. Petersburg 1908; Johann Fück, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig 1955, S. 222 f.

Aloys Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, 3 Bde., Berlin 1869. Aloys Sprenger (1813-1893) war ein österreichischer Orientalist.

Julius Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, 5 Bde., Berlin 1885-1892. Julius Wellhausen (1844-1918), war ein deutscher Theologe und Orientalist.

August Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, 2. Bde., Berlin 1885-1887.

Hubert Grimme, *Mohammed*, 2 Bde., Münster 1892-1895. Hubert Grimme (1864-1942) war ein deutscher Orientalist.

William Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, Edinburgh 1889. William Robertson Smith (1846-1894) war ein schottischer Theologe.

Solov'ev hat sein Buch, abgesehen von Einleitung und Schlusswort, in achtzehn Kapitel gegliedert. Im ersten Kapitel beschreibt er die geographische Lage und den historischen Rahmen, in dem der Islam entstand und sich ausbreitete. Im zweiten Kapitel schildert er die frühen Jahre Muhammads und die Anfänge seiner religiösen Berufung; im dritten Kapitel den Einfluss des vorislamischen Monotheismus auf ihn, der weder jüdisch noch christlich war. Nach diesen vorbereitenden Kapiteln beginnt Solov'ev im vierten Kapitel mit der eigentlichen Darstellung von Muhammads Berufung. Weil Solov'evs Buch nicht in einer deutschen Übersetzung vorliegt, werden seine Ausführungen im Folgenden zum Teil ausführlich dargestellt⁵³.

2. 3. 1. Muhammad und seine Berufung

Kapitel IV. Im Monat Ramadan des Jahres 610 oder 612 zog sich Muhammad wie jedes Jahr in eine Höhle unterhalb des Berges Hirā' zurück. Nach langen fruchtlosen Überlegungen wurde er müde und schlief ein und träumte. Darüber berichtet eine Überlieferung und der Koran: „Da hatte ich im Traum das Gefühl, als ob Jemand an mich herantrat und zu mir sagte: *Lies!* Ich erwiderte: *Nein*. Darauf drückte jener mich, daß ich zu vergehen glaubte, und wiederholte: *Lies!* Nochmals verneinte ich, abermals drückte mich die Erscheinung und ich hörte die Worte: *Lies im Namen deines*

⁵³ Alle Übersetzungen aus dem Russischen stammen vom Verfasser.

*Herren, der erschafft – erschafft den Menschen aus einem Blutklümpchen – Lies: dein Herr ist ja der Gnadenvolle, - welcher zu wissen thut durch das Schreibrohr – zu wissen thut der Mensch, was er nicht wußte*⁵⁴. Da las ich das: hierauf wich die Erscheinung von mir, ich erwachte aus meinem Schlaf, und mir war, als trüge ich die Worte ins Herz geschrieben“⁵⁵. Nach diesem Erlebnis kehrte Muhammad voller Zweifel nach Hause zurück, wo er über alles seiner Frau Chadidscha (Hadīġa) berichtete. Chadīdscha tröstete ihn und erzählte ihrem Cousin Waraqa davon. Dieser sagte: „Wenn das wahr ist, o Chadidscha, so ist der heilige Geist über ihn gekommen, der über Mose zu kommen pflegte, und dann ist er der Prophet unseres Volkes“⁵⁶. Nach einiger Zeit kamen Muhammad wieder Zweifel, und er irrte im Gebirge ziellos umher und war der Verzweiflung nahe. Da wurde ihm erneut eine Offenbarung zuteil: *O du Eingewickelter – steh auf! Ja, mahne! – Deinen Herrn, ja preis’ ihn! – Deine Kleider, ja, reinige sie – den Schmutz, ja, flieh’ ihn – sei nicht gütig aus Eigennutz – Und deinem Herrn, ja harre ihm aus!*⁵⁷. Nach diesen beiden Offenbarungen zögerte Muhammad nicht mehr, die Berufung zum Gesandten Gottes anzunehmen. August Müller hat in diesem Zusammenhang festgestellt, dass man nicht daran zweifeln könne, „daß diese Berichte in allem Wesentlichen auf Wahrheit beruhen“⁵⁸. Solov’ev schließt sich dieser Auffassung uneingeschränkt an und zitiert Müller: „Wäre Mohammed der Schwindler gewesen, ... so würde er es an detaillierter Beschreibung eines Engels mit möglichst vielen Flügeln u. dgl. nicht haben fehlen lassen“⁵⁹. Für Müller wie für Solov’ev ist Muhammad wirklich ein Prophet. Angesichts der feindlichen Haltung der Koreischiten (quraiš) gegenüber seinen Offenbarungen heißt es dazu im Koran: *Es ist nichts als eine geoffenbarte Offenbarung, die ihm gelehrt hat der Starke an Kraft, der Herr der Einsicht. Und aufrecht stand Er da im höchsten Horizont; alsdann nahte Er sich und näherte sich und zwar zwei Bögen entfernt oder näher. Und offenbarte Seinem Diener, was ,Er offenbarte. Nicht erlog das Herz, was er sah. Wollt ihr ihm denn bestreiten, was er*

⁵⁴ Koran 96, 1-5.

⁵⁵ August Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, Bd. 1, Berlin 1885-1887, S. 53 f. Im Folgenden abgekürzt: Müller, *der Islam*.

⁵⁶ Müller, *Der Islam*, S. 54. Solov’ev, *Muhammad*, S. 224. Anstelle von heiligem Geist steht bei Solov’ev das Wort *nāmūs*, das vom griechischen Wort *νόμος* stammt und hier die Personifizierung des göttlichen Gesetzes bezeichnet.

⁵⁷ Koran 74, 1-7.

⁵⁸ Müller, *Der Islam*, S. 55.

⁵⁹ Solov’ev, *Muhammad*, S. 225. Müller, *Der Islam*, S. 55 f.

sah? Und wahrlich, er sah ihn ein andermal bei dem Lotosbaum, der äußersten Grenze, neben dem der Garten der Wohnung. Da den Lotosbaum bedeckte, was da bedeckte, nicht wich der Blick ab und ging darüber hinaus; Wahrlich, er sah von den Zeichen seines Herrn die größten“⁶⁰.

2. 3. 2. Das Wesen des Islam – Der Glaube Abrahams – Die Beziehung zu anderen monotheistischen Religionen

Kapitel V. „Obwohl Muhammad der sinnlichen Erscheinung Bedeutung beimaß, die den Empfang der göttlichen Offenbarung, die ihm zuteil wurde, begleitete, war für ihn natürlich die Offenbarung selbst wesentlich, das heißt der Koran. Koran bedeutet eigentlich Lesung; aber diese Lesung war ursprünglich eine innerliche und herzlichen Wahrnehmung der göttlichen Worte, die Muhammad aussprach und den ihm Nahestehenden diktierte. Obwohl der Koran Muhammad von Anfang an als ein Buch dargeboten wurde, so handelt sich nicht um ein Buch im gewöhnlich Sinn als eine Sache menschlicher Hände; es existiert im Himmel und ist von dort dem Propheten mitgeteilt worden“⁶¹: *Siehe, dein Herr ist wahrlich der Mächtige, Barmherzige. Siehe, er ist wahrlich herabgesandt vom Herrn der Welten in dein Herz, damit du Warner seiest, in klarer arabischer Sprache. Siehe, es ist wahrlich schon in den Büchern der Früheren (verkündet)*⁶².

„So stellt sich für Muhammad die Form der Offenbarung dar. Worin bestand für ihn das Wesen selbst und der wichtigste Inhalt der wahren Religion?“⁶³.

Wenn sie mit dir streiten, sprich: ‚Ich habe mich Gott ganz ergeben, ich und wer mir folgt‘⁶⁴.

Sprich: ‚Soll ich zum Beistand nehmen einen anderen als Gott, den Schöpfer der Himmel und der Erde? Er, der ernährt und nicht ernährt wird?‘ Sprich: ‚Siehe, mir wurde befohlen, der Erste zu sein, der sich Gott ergibt!‘ Und: ‚sei keiner derer, die beigesellen!‘⁶⁵.

⁶⁰ Koran 53, 4-18.

⁶¹ Solov'ev, Muhammad, S. 225.

⁶² Koran 26, 191-196.

⁶³ Solov'ev, Muhammad, S. 226.

⁶⁴ Koran 3, 18.

⁶⁵ Koran 6, 19.

Als Abraham zu seinem Vater Azar sprach: ‚Nimmst du Standbilder dir zu Göttern? Siehe, dich und dein Volk sehe ich in offenkundigem Irrtum!‘. So zeigten wir Abraham die Herrschaft über die Himmel und die Erde, damit er zu den Festen im Glauben gehöre. Und da die Nacht über ihn hereinbrach, sah er einen Stern und sprach: ‚Das ist mein Herr! Als er aber unterging, da sprach er: ‚Nicht liebe ich, was untergeht!‘ Und als er den Mond aufgehen sah, sprach er: ‚Das ist mein Herr!‘ Als er aber unterging, sprach er: ‚Wahrlich, wenn mich nicht mein Herr leitet, so bin einer der Irrenden‘. Und als er die Sonne aufgehen sah, sprach er: ‚Das ist mein Herr; das ist das Größte‘. Als sie aber unterging, sprach er: ‚Mein Volk, ich habe nichts zu schaffen mit dem, was ihr beigesellt. Siehe, ich wende mich als wahrer Gläubiger dem zu, der die Himmel und die Erde erschaffen hat, und nicht gehöre ich zu denen, die (Gott) Gefährten geben‘⁶⁶.

Sie machten Gott Gesellen: die Dschinn, die Er erschaffen hat, und logen Ihm in Unwissenheit Söhne und Töchter an. Gepriesen sei Er und erhaben über das, was sie beschreiben!⁶⁷.

Doch wenn sie sich abwenden, so sprich: ‚Ich lasse mir an Gott genügen. Kein Gott ist außer Ihm. Auf Ihn traue ich, und Er ist der Herr des herrlichen Thrones‘⁶⁸.

Und so ihr ungläubig seid – siehe, Gott ist, was in den Himmeln und auf Erden, und Gott ist reich und rühmenswert⁶⁹.

‚Sahst du nicht auf den, der mit Abraham wegen seines Herrn stritt, dass Gott ihm das Königreich gegeben?‘ Da sprach Abraham: ‚Mein Herr ist der, welcher lebendig macht und tötet‘. Er sprach: ‚Ich bin es, der lebendig macht und tötet‘. Sprach Abraham: ‚Siehe, Gott bringt die Sonne vom Osten, so bring du sie vom Westen‘. Da ward der Ungläubige verwirrt, denn Gott leitet nicht die Ungerechten⁷⁰.

Und Gott sandte aus dem Himmel Wasser hernieder und belebte damit die Erde nach ihrem Tod. Siehe, hierin liegt wahrlich ein Zeichen für Menschen, welche hören⁷¹.

Gäbe es in beiden (Himmel und Erde) Götter außer Gott, so wären beide verdorben⁷².

⁶⁶ Koran 6, 74.94.

⁶⁷ Koran 6, 100.

⁶⁸ Koran 9, 130.

⁶⁹ Koran 4, 130.

⁷⁰ Koran 2, 260.

⁷¹ Koran 16, 67.

⁷² Koran 21, 22.

Dann gaben wir dir ein: „Folge der Religion Abrahams als eines wahren Gläubigen. Er war kein Götzendiener“⁷³.

Er ist der Erste und der Letzte, der Sichtbare und der Verborgene, und Er weiß alle Dinge⁷⁴.

„Obwohl Gott sich Muhammad von Seiten seiner grenzenlosen Erhabenheit zeigt, als Gott der Kraft und allmächtiger Allerhalter, werden damit die anderen wesentlichen Seiten des Begriffs der Gottheit nicht beseitigt“⁷⁵. In der sechsten Sure wird Gott die Wahrheit genannt, und in der siebzehnten Sure heißt es: *Rufet Ihn Gott (Allah) an oder rufet Ihn den Allbarmherzigen – wie ihr Ihn auch anrufen mögt, Sein sind die schönsten Namen*⁷⁶. Mit dem Gedanken von der überwältigenden Erhabenheit Gottes wird bei Muhammad der Begriff vom sittlichen Charakter der Gottheit, seiner Wahrheit und Barmherzigkeit vereint. Seine Verkündigung beginnt er: Im Namen Gottes des Barmherzigen, des Erbarmers (bismillah ar-rahman ar-rahim), und die einleitende Sure ist ein rein biblischer Lobpreis: *Lob sei Gott, dem Weltenherrscher, dem Erbarmen, dem Barmherzigen, dem König am Tag des Gerichts! Dir dienen wir und zu Dir rufen um Hilfe wir; leite uns den rechten Pfad, den Pfad derer, denen Du gnädig bist, nicht derer, denen Du zürnst, und nicht der Irrenden.*

„Die Einheit Gottes erfordert logisch die Einheit der mit Gott verbundenen Einheit, das heißt die Einheit der wahren Religion für alle Völker. Die Wahrheit dem Einen zu offenbaren und sie vor anderen zu verbergen, wäre gegen die Wahrheit und Barmherzigkeit Gottes. Daraus geht hervor, dass Muhammad auf den Koran nicht als eine unbedingt neue Offenbarung schauen konnte. Die Menschheit, die nach ihrer Herkunft eine ist, hatte von Anfang an nur einen wahren Glauben“⁷⁷.

Er ist es, der euch erschuf von einem Menschen, und der daraus eine Partnerin für ihn machte, dass er bei ihr wohne⁷⁸.

⁷³ Koran 16, 124.

⁷⁴ Koran 57, 3.

⁷⁵ Solov'ev, Muhammad, S. 227.

⁷⁶ Koran 17, 110.

⁷⁷ Solov'ev, Muhammad, S. 227-

⁷⁸ Koran 7, 189.

Und die Menschen waren nur eine Gemeinde. Und sie wurden uneins⁷⁹.

Und jedes Volk hat seinen Gesandten. Und als ihr Gesandter kam, ward zwischen ihnen in Gerechtigkeit entschieden, und sie litten nicht Unrecht⁸⁰.

Wir entsandten zu jedem Volke einen Gesandten (zu predigen:) ‚Dienet Gott und meidet den Tāgūt‘. Und einige von ihnen leitete Gott recht und andern war der Irrtum bestimmt⁸¹.

Gott hat euch von der Religion nur das verordnet, was er Noah geboten hatte und was wir dir eingaben und was wir Abraham und Mose und Jesus geboten hatten⁸².

Wir glauben an Gott und was auf uns herabgesandt ward, und was herabgesandt ward auf Abraham und Ismael und Isaak und Jakob und die Stämme, und was gegeben ward Moses und Jesus und den Propheten von ihrem Herrn; wir machen keinen Unterschied zwischen einem von ihnen, und Ihm sind wir ergeben⁸³.

Siehe die, welche nicht an Gott glauben und an Seine Gesandten und einen Unterschied machen wollen zwischen Gott und seinen Gesandten und sprechen: ‚Wir glauben an eine und glauben an andre nicht‘, und einen Weg dazwischen einschlagen wollen: Jene sind die wahren Ungläubigen, und den Ungläubigen haben Wir erniedrigende Strafe bereitet⁸⁴.

„Eine solche Gleichheit, die sich eigentlich auf das eine und wahre Wesen aller monotheistischen Religionen und auf die gemeinsame Tatsache einer göttlichen Sendung für alle ihre Verkünder bezieht, hat Muhammad nicht abgehalten, sich von anderen Gesichtspunkten aus unterschiedlich auf sie zu beziehen. Vor allem Abraham, der Vater aller Gläubigen musste für ihn eine ganz besondere Bedeutung haben. Einerseits hat sein traditioneller Name den nationalreligiösen Grund hell werden lassen, auf dem der Islam entstand; andererseits hat dieser Name die neue Religion mit den anderen Muhammad nahestehenden zeitgenössischen ‚Schriftvölkern‘, das heißt Christen, Juden und Sabäern verbunden. Wenn Muhammad beabsichtigt

⁷⁹ Koran 10, 20.

⁸⁰ Koran 10, 47.

⁸¹ Koran 16, 36.

⁸² Koran 42, 11.

⁸³ Koran 3, 78.

⁸⁴ Koran 4, 149-151.

hatte, den Arabern eine Religion zu geben, dann hat er nicht die Wahrheit im Auge gehabt, sondern die Stärkung ihrer nationalen Besonderheit; so hätte er nicht Abraham an die erste Stelle gestellt, sondern hätte den traditionellen Stammvater seiner Stammesgenossen Ismael als Prophet vorgestellt, der im Besonderen für die Araber gesandt wurde; und sich selber als Erneuerer der Religion Ismaels. Obwohl Muhammad - besonders am Anfang - seine Sendung allein auf die Araber beschränkt hat, weil er den Auftrag von Gott namentlich zu diesem Volk hatte, bestand dieser Auftrag jedoch nicht darin, die arabische Nationalität zu stärken und ein besonderes ausschließlich für dieses Volk vorherbestimmte geistige Prinzip zu bekräftigen, sondern in der Verkündigung der Wahrheit des Eingottglaubens für die Araber. Und der traditionelle Vertreter dieser Wahrheit im Altertum war nicht Ismael, sondern Abraham. Abraham war kein nationaler Prophet. Er war nicht besonders zu den Arabern gesandt; sie verehrten ihn zusammen mit anderen Völkern, mit den Juden und den Christen. Indem er den Islam als Religion Abrahams aufzeigte, hoffte Muhammad mit seiner Predigt und ihrer Annahme sittlich verpflichtend die gewissenhaften Anhänger von Moses und Christus zu überzeugen. Er hoffte die monotheistischen Religionen miteinander zu versöhnen, indem er sie zu ihrer gemeinsamen Quelle zurückführt. Er dachte, wenn sich Juden und Christen dem Glauben Abrahams aufrichtig zustimmen und ihn als den Stammvater ihrer Religion betrachten, dann müssen sie Muhammads Predigt annehmen, denn er predigt ihnen denselben Glauben Abrahams und nicht mehr⁸⁵. Wir lesen im Koran: *Abraham war weder Jude noch Christ; sondern er war ein wahrer Gläubiger, ein Gottergebener. Und er war keiner von denen, die Gott Gefährten geben. Siehe diejenigen Menschen, die Abraham am nächsten stehen, das sind diejenigen, die ihm nachfolgten, und das sind der Prophet und die Gläubigen. Und Gott ist der Gläubigen Hort*⁸⁶.

„Hier wird Abraham nicht in eine Reihe der anderen Propheten gestellt, und seine Religion wird nicht als eine von den unterschiedlos gleichen Formen des Monotheismus anerkannt, sondern wird als absolute Norm für andere monotheistische Religionen aufgestellt. Das wird noch eindringlicher in der zweiten Sure betont, die auch in Medina geoffenbart

⁸⁵ Solov'ev, Muhammad, S. 228 f.

⁸⁶ Koran 3, 60 f.

wurde, ebenso wie in der dritten Sure⁸⁷: *Und sie sprechen: ‚Werdet Juden oder Christen, auf dass ihr rechtgeleitet seid‘. Sprich: ‚Nein, die Religion Abrahams, der den rechten Glauben bekannte und kein Götzendiener war, (ist unsre Religion‘.) Sprech: ‚Wir glauben an Gott und was Er zu uns niedersandte, und was Er niedersandte zu Abraham und Ismael und Isaak und Jakob und den Stämmen, und was gegeben ward Moses und Jesus, und was gegeben ward den Propheten von ihrem Herrn. Keinen Unterschied machen wir zwischen einem von ihnen, und wahrlich, wir sind Ihm ergeben‘. Wenn sie an dasselbe glauben, woran auch ihr glaubt, dann sind sie rechtgeleitet; wenden sie sich jedoch ab, dann sind sie Abtrünnige. Doch wird dich Gott vor ihnen schützen. Er ist der Hörende, der Wissende. Die Taufe Gottes (haben wir), und was ist besser als Gottes Taufe? Und wahrlich, Ihm dienen wir. Sprich: ‚Wollt ihr mit uns rechten über Gott, wo Er unser Herr und euer Herr ist? Wir haben unsre Werke, und ihr habt eure Werke, und wir sind aufrichtig zu Ihm‘. Oder wollt ihr sprechen: ‚Siehe, Abraham und Ismael und Isaak und Jakob und die Stämme waren Juden oder Christen?‘⁸⁸.*

„Die Aussagen ‚unser Glaube ist von Gott‘ und ‚was Er zu uns herniedersandte‘ machen vollkommen deutlich, in welchem Sinne es notwendig ist, die Anerkennung der anderen Offenbarungen ohne jeden Unterschied zwischen ihnen durch Muhammad zu verstehen. Alle diese Offenbarungen kommen von Gott, aber sie kommen getrennt voneinander ohne jede genetische Verbindung untereinander; deshalb hängt der Koran überhaupt nicht von vorhergehenden Offenbarungen ab. Er stimmt mit ihnen überein und bestätigt sie, aber er ist, ebenso wie diese, unmittelbar vom Himmel von dem einen Gott gesandt⁸⁹. *Es gibt keinen Gott außer Ihm, dem Lebendigen, dem Ewigen. Herabgesandt hat Er auf dich das Buch der Wahrheit, bestätigend, was ihm vorausging. Und herabgesandt hat er die Tora und das Evangelium zuvor als eine Leitung für die Menschen. Und die Unterscheidung hat er herabgesandt⁹⁰.*

„Die Idee von einer schrittweisen Offenbarung Gottes, die mit dem Prozess der geistigen Entwicklung der Menschheit übereinstimmt, war Muhammad vollkommen fremd. Deshalb stellt Muhammad nirgends die Lehre des Korans als eine höhere Stufe der religiösen Entwicklung dar; die von ihm

⁸⁷ Solov'ev, Muhammad, S. 229.

⁸⁸ Koran 2, 129-134.

⁸⁹ Solov'ev, Muhammad, S. 230.

⁹⁰ Koran 3, 1 f.

anerkannte Überlegenheit dieser Lehre, die dem Glauben Abrahams gleich ist und mit ihm unbedingt identisch ist, besteht nicht in einer größeren Fülle oder einer höheren Entfaltung der religiösen Wahrheit, sondern einzig und allein nur darin, dass diese Wahrheit hier in ihrer ursprünglichen Reinheit und Einfachheit bleibt: ‚unser Glaube ist rein (aufrichtig)‘. Alle Propheten haben den reinen Glauben vom Himmel empfangen, aber danach wurde er verfälscht, zum Teil vom Wirken des bösen Geistes, zum Teil durch die Schuld der Menschen“⁹¹: *Und nicht entsandten Wir vor dir einen Gesandten der Propheten, dem nicht, wenn er vorlas, der Satan in seine Lesung (Falsches) warf*⁹².

*Und mit denen, welche sprechen: ‚Wir sind Christen!‘ schlossen Wir einen Bund. Sie aber vergaßen einen Teil von dem, was ihnen gesagt ward; darn erregten Wir Feindschaft und Hass unter ihnen bis zum Tag der Auferstehung. Und sicherlich wird Gott ihnen kundtun, was sie getan*⁹³.

Ungeachtet dieser durch die Bosheit des Satans und den Unglauben der Menschen herbeigeführten Verfälschungen gibt es in den monotheistischen Religionen ursprüngliche Unterschiede, die von Gott selber stammen. Diese Unterschiede betreffen nicht den Glauben, sondern die Gebote. Der Glaube an den einen Gott und Sein jüngstes Gericht ist ein und derselbe in allen Offenbarungen, aber Gott gibt den verschiedenen Völkern verschiedene Gebote. *Und so Gott es wollte, wahrlich Er machte euch zu einer einzigen Gemeinde; doch will Er euch prüfen in dem, was Er euch gegeben*⁹⁴.

„Deshalb hat Muhammad folgerichtig von den Juden und Christen nicht die Annahme des Korans als unbedingte Bedingung der Erlösung verlangt; sie sind nur verpflichtet, die Gebote ihrer Religion zu erfüllen“⁹⁵: *Sprich: ‚O Volk der Schrift, ihr fußet auf nichts, ehe ihr nicht erfüllet die Tora und das Evangelium und was hinabgesandt ward zu euch von eurem Herrn‘. Und wahrlich, vermehren wird vielen von ihnen, was hinabgesandt ward zu dir von deinem Herrn, die Widerspenstigkeit und den Unglauben; und betrübe dich nicht über die Ungläubigen. Siehe die Gläubigen und die Juden und die Sabäer und die Christen –*

⁹¹ Solov'ev, Muhammad, S. 230.

⁹² Koran 22, 51.

⁹³ Koran 5, 17.

⁹⁴ Koran 5, 53.

⁹⁵ Solov'ev, Muhammad, S. 231.

*wer da glaubt an Gott und an den Jüngsten Tag und das Rechte tut -, keine Furcht soll über die kommen, und nicht sollen sie traurig sein*⁹⁶.

2. 3. 3. Muhammads Auffassung von sich selbst

Kapitel VI. „Ungeachtet der von von ihm erfahrenen ‚gesegneten Nacht‘ und weiteren Begebenheiten von Eingebung und Extase, die sich mehr oder weniger kraftvoll und deutlich wiederholen bei seiner Verkündigung anderer Kapitel des Korans, hat sich Muhammad niemals eine übermenschliche Würde zugeschrieben und hat nur auf der Wahrheit der Offenbarungen beharrt, die er von oben erhalten hat und die durch keinerlei Vorzeichen und Prophezeihungen bestätigt wurden“⁹⁷.

*Und Muhammad ist nur ein Gesandter; schon vor ihm gingen die Gesandten dahin. Und so, ob er stirbt oder fällt, werdet ihr umkehren auf euern Fersen? Und wer umkehrt auf seinen Fersen, nimmer schadet er Gott etwas; aber Gott wird wahrlich die Dankbaren belohnen*⁹⁸.

„In der vierten Sure finden wir die Erklärung über die Begrenzung der Erkenntnis bei Muhammad: ‚Wir haben dir einen Teil unserer Herabsendungen offenbart, es gibt eine andere, im Hinblick auf diese haben wir dich in Unkenntnis gelassen‘. – Der Dienst des Gesandten besteht allein im Verkünden‘ (fünfte Sure)“⁹⁹.

*Nicht spreche ich zu euch: ‚Bei mir sind die Schätze Gottes‘ und nicht: ‚Ich weiß das Verborgene‘. Auch spreche ich nicht zu euch: Ich bin ein Engel‘; ich folge nur dem, was mir geoffenbart ward*¹⁰⁰.

*Und wüsste ich das Verborgene, wahrlich, des Guten hätte ich in Menge, und nicht berührte mich Schlimmes. Ich bin nur ein Warner ein Mensch und ein Freudenbote für Menschen, die glauben*¹⁰¹.

Nicht steht es mir frei, ihn abzuändern aus eigenem Antrieb. Ich folge nur dem, was

⁹⁶ Koran 5, 72 f.

⁹⁷ Solov'ev, Muhammad, S. 231 f.

⁹⁸ Koran 3, 138.

⁹⁹ Solov'ev, Muhammad, S. 231.

¹⁰⁰ Koran 6, 50.

¹⁰¹ Koran 7, 188.

*mir offenbart wird*¹⁰².

*Und vielleicht möchtest du einen Teil von dem, was dir offenbart ward, zurückhalten, und deine Brust ist darüber beklommen, dass sie sprechen: ‚Warum ward nicht ein Schatz auf ihn herabgesandt oder kam ein Engel mit ihm?‘ Du aber bist nur ein Warner, und Gott hat Macht über alle Dinge*¹⁰³.

*Ich bin nur ein Mensch wie ihr; geoffenbart war mir, dass euer Gott ein einiger Gott ist*¹⁰⁴.

*Und vor dir entsandten Wir nur Männer, denen Wir uns geoffenbart. Fragt nur das Volk der Ermahnung, wenn ihr kein Wissen habt. Und nicht gaben Wir ihnen einen Leib, der keine Speise genoß, und nicht waren sie ewig*¹⁰⁵.

*Und nicht warst du auf der westlichen Seite, als wir Mose den Auftrag gaben, und warst auch keiner der Zeugen ... Und nicht warst du an der Seite des Berges, da Wir riefen. Doch es ist eine Barmherzigkeit von deinem Herrn, dass du ein Volk warnst, zu denen vor dir kein Warner kam; vielleicht lassen sie sich ermahnen*¹⁰⁶.

*Ich bin kein Neuerer unter den Gesandten, und ich weiß nicht, was mit mir und mit euch geschehen wird. Ich folge nur dem, was mir offenbart ward, und ich bin nur ein offenkundiger Warner*¹⁰⁷.

Weil die ‚Leute der Schrift‘ Muslime vor dem Koran waren¹⁰⁸, bezieht sich die Sendung Muhammads nicht unmittelbar auf sie; er ist zu den Arabern gesandt, die vor ihm keine Offenbarung hatten: *Wir haben ihnen keine Bücher gesandt und keine Warner vor dir*¹⁰⁹.

„Der Koran ist eine Schrift für die Araber; er hebt den Pentateuch und die Evangelien nicht für diejenigen auf, die diese Bücher empfangen haben, aber er ersetzt sie für die Araber. Das religiöse Gesetz bleibt das frühere für die Völker, die eine Schrift empfangen haben; und auf der Erde und am

¹⁰² Koran 10, 16.

¹⁰³ Koran 11, 15.

¹⁰⁴ Koran 18, 110.

¹⁰⁵ Koran 21, 7 f.

¹⁰⁶ Koran 28, 44-46.

¹⁰⁷ Koran 46, 8.

¹⁰⁸ Vgl. Koran 28, 43.

¹⁰⁹ Koran 34, 43.

jüngsten Tag wird jeder von ihnen nach seinem Propheten und seinem Buch gerichtet¹¹⁰.

Und damit das Volk des Evangeliums richte nach dem, was Gott in ihm herabgesandt hat; und wer nicht richtet nach dem, was Gott herabgesandt hat – das sind die Frevler¹¹¹.

Und erwecken werden Wir eines Tages in jedem Volk einen Zeugen wider sie aus ihrer Mitte, und Wir wollen dich als Zeugen wider diese (Araber) bringen¹¹².

Und sie sprachen: ‚Sollen wir wirklich unsre Götter um eines besessenen Dichters willen aufgeben?‘ Aber er kam mit der Wahrheit und bestätigte die Gesandten. Siehe, ihr werdet wahrlich die schmerzliche Strafe schmecken und werdet nur nach euerm Tun den Lohn empfangen¹¹³.

2. 3. 4. Erste Einwände, denen Muhammad begegnete

Kapitel VII. Muhammads göttliche Sendung wurde von seinen Stammesangehörigen heftig zurückgewiesen. Sie beriefen sich dabei vor allem auf den „Glauben ihrer Väter“, deren Brauch es war, ihre neugeborenen Töchter nach der Geburt sogleich lebendig zu begraben. Muhammad bezeichnete diesen Brauch als Schande:

Siehe, Gott befiehlt keine Schandbarkeit... Sprich: ‚Mein Herr hat Gerechtigkeit befohlen¹¹⁴.

Und über die Anhänger des sogenannten „Glaubens der Väter“ und ihren Widerstand gegen die Muhammad zuteil gewordenen göttlichen Offenbarungen:

Und wenn zu ihnen gesprochen wird: ‚Folget dem, was Gott hinabgesandt hat‘ – dann sprechen sie: ‚Nein, wir folgen dem, in dem wir unsre Väter erfanden‘. Was! Wiewohl sie der Satan zur Strafe der Feuersglut einladet?¹¹⁵.

¹¹⁰ Solov'ev, Muhammad, S. 232.

¹¹¹ Koran 5, 51.

¹¹² Koran 16, 91.

¹¹³ Koran 37, 36-39.

¹¹⁴ Koran 7, 27 f.

¹¹⁵ Koran 31, 21.

Ein weiterer Vorwurf gegen Muhammad bestand darin, dass er keine Wunder wirke. Darauf erfolgt in der sechsten Sure die folgende Antwort:

*Und geschworen haben sie Gott den heiligen Eid, dass, wenn ein Zeichen zu ihnen käme, wahrlich dann würden sie daran glauben. Sprich: Allein bei Gott sind die Zeichen; doch was tut euch kund, dass, wenn sie kommen, sie nicht daran glauben?*¹¹⁶.

*Und hätten Wir auch die Engel zu ihnen herniedergesandt und hätten die Toten zu ihnen gesprochen, und hätten Wir alle Dinge vor ihnen in Scharen versammelt, sie hätten nicht geglaubt, es sei denn, dass Gott es gewollt; jedoch ist die Mehrzahl von ihnen unwissend*¹¹⁷.

Die Ablehnung der göttlichen Botschaft Muhammads gipfelte in dem Vorwurf, dass seine Lehre eine Lüge und Zauberei sei:

*Und wenn ihnen Unsre deutlichen Zeichen verlesen werden, sprechen sie: ‚Dies ist weiter nichts als ein Mann, der euch abwendig machen will von dem, was eure Väter verehrten‘. Und sie sprechen: ‚Dies ist nichts als eine erdichtete Lüge‘. Und die Ungläubigen sprechen von der Wahrheit, nachdem sie zu ihnen gekommen ist: ‚Dies ist nichts als offenkundige Zauberei‘*¹¹⁸.

2. 3. 5. Die Lehren des Korans über die Vorsehung (Prädestination) und die Freiheit (des Willens) – der Glaube und die guten Werke

Kapitel VIII. Solov'ev ist der Meinung, dass der hartnäckige Widerstand der Gegner von Muhammads göttlicher Sendung wie auch der Gegner früherer Propheten darauf beruhte, dass sie unwiderruflich verdammt seien. Diese Auffassung wird im Koran wiederholt geäußert und wurde und wird auch von muslimischen Theologen vertreten. Nachdrücklich betont Soloviev, dass eine Reihe von Historikern, unter ihnen auch der ansonsten objektive August Müller, dem Propheten einen „absurden und blasphemischen Dogmatismus über die Vorherbestimmung zum Bösen“¹¹⁹, unterstellt haben. Dieser Dogmatismus besagt, dass Gott durch seine Willkür einige

¹¹⁶ Koran 6, 110.

¹¹⁷ Koran 6, 111.

¹¹⁸ Koran 34, 43.

¹¹⁹ Solov'ev, Muhammad, S. 236.

zum Guten und andere zum Bösen vorherbestimmt habe. Dazu stellt Solov'ev ausdrücklich und nachdrücklich fest, dass dies nicht korrekt ist. Solov'ev erläutert das Problem der Vorsehung (Prädestination), indem er zwei verschieden Gründe für den Unglauben anführt: 1. Die Menschen verharren im Unglauben, weil sie von Gott willkürlich zum Bösen verdammt wurden. „Einen solchen Gedanken hat Muhammad nirgendwo geäußert, und, nach unserer (d. h. Solov'evs Ansicht) konnte er ihn auch nicht äußern“¹²⁰. 2. die Menschen verbleiben im Unglauben, weil sie von einem allwissenden Gott dazu verdammt wurden, der den Grund ihrer Seelen kennt und weiß, dass sie immer das Böse dem Guten vorziehen werden. Solche Menschen wollen keine Erlösung, sondern verhärten vielmehr ihre Herzen. Damit macht Solov'ev deutlich, dass für Muhammad die göttliche Vorsehung in der Allwissenheit Gottes gegründet ist und nicht in seiner Willkür. Über die göttliche Allwissenheit heißt es im Koran: *Und bei Ihm sind die Schlüssel des Verborgenen; Er kennt sie allein; Er weiß, was zu Land und Meer ist, und kein Blatt fällt nieder, ohne dass Er es weiß; und kein Korn ist in den Finsternissen der Erde und nichts Grünes und nichts Dürres, das nicht stünde in einem deutlichen Buch*¹²¹.

Durch die göttliche Allmacht wird die menschliche Freiheit aber nicht außer Kraft gesetzt, sondern innerhalb der Grenzen einer im Wesentlichen inneren Grundhaltung gegenüber Gott verwirklicht. Kein Mensch kann den Lauf der von Gott vorherbestimmten Ereignisse ändern; es hängt aber vom Menschen ab, ob er die göttlichen Gesetze annimmt oder zurückweist, kurz gesagt, ob er mit Gott oder gegen Gott lebt. Wenn er die göttlichen Gesetze befolgt, wird er erlöst und im Leben nach dem Tod erwarten ihn ewige Freuden. Wenn nicht, verdammt er sich selbst. Grundsätzlich gilt, dass erst ein Leben im Glauben das wahre Leben ist; alles andere ist nur Schein und Schatten.

*Alles auf Erden ist vergänglich, aber es bleibt das Angesicht deines Herrn voll Majestät und Ehre*¹²².

Der Glaube allein verbindet die Menschen mit dem wahren Leben. Der

¹²⁰ Solov'ev, Muhammad, S. 237.

¹²¹ Koran 6, 59.

¹²² Koran 55, 26 f.

Koran unterscheidet in Hinsicht auf den Glauben zwei Stufen. Die erste Stufe besteht im Bekenntnis zum einzigen Gott und im Gehorsam gegenüber seinem Gesandten. Die zweite Stufe besteht in der vollständigen Hingabe an Gott und in heiligen Werken: *Die Araber sprechen: ‚wir glauben‘. Sprich: ‚Ihr glaubt nicht; sprecht vielmehr: Wir sind Muslime, denn der Glaube ist noch nicht eingekehrt in eure Herzen. Wenn ihr aber Gott und Seinem Gesandten gehorcht, so wird Er euch um nichts von euren Werken betrügen. Siehe, Gott ist verzeihend und barmherzig‘. Gläubige sind nur die, welche an Gott und Seinen Gesandten glauben und hernach nicht zweifeln und die mit Gut und Blut in Gottes Weg eifern. Das sind die Wahrhaftigen*¹²³.

Mit dem Glauben sind auch die entsprechenden Werke untrennbar verbunden. Das wichtigste Werk ist 1. das Gebet, das sich auf Gott bezieht; 2. das Almosen-Geben, das sich auf die Mitmenschen bezieht und 3. die Enthaltbarkeit und das Fasten, was sich auf das eigene Leben bezieht.

2. 3. 6. Die Lehre vom zukünftigen Leben

Kapitel IX. Die Lehre von der göttlichen Offenbarung als Vertrag zwischen Gott und Menschen schließt auch die Lehre vom jüngsten Gericht und vom Leben nach dem Tod ein. Über das jüngste Gericht, das heißt den „Tag der großen Versammlung“ spricht der Koran auf vielfältige Weise. Nach diesem Tag der Versammlung wird eine Wand zwischen den ins Paradies Berufenen und den in die Hölle Verdamnten errichtet. Zu den Auserwählten gehören auch Abraham und alle, die seinem Glauben folgen; sie alle sind wahre Muslime. Auch Juden und Christen, die dem Gesetz ihrer heiligen Bücher folgen, werden erlöst. Alle aber diejenigen, die den Koran nur äußerlich annehmen, sind für Muhammad keine wahren Muslime. Entscheidend für die Bestimmung des Menschen ist, wie gesagt, seine innere Grundhaltung gegenüber Gott und die vollständige Verwirklichung des göttlichen Gesetzes.

*Wer das Rechte tut, der tut es zu seinem Besten, und wer Böses tut, ihm zuwider; und dein Herr ist nicht ungerecht gegen Seine Diener*¹²⁴.

¹²³ Koran 49, 14 f.

¹²⁴ Koran 41, 45.

Nimmermehr erreicht ihr Fleisch und ihr Blut Gott, jedoch erreicht Ihn eure Frömmigkeit¹²⁵.

Diejenigen aber, die da glauben und das Rechte tun, die werden Wir einführen in Gärten, durchheilt von Bächen, darinnen zu verweilen ewig und immerdar; und reine Gattinnen sollen ihnen darinnen sein, und führen werden Wir sie in überschattenden Schatten¹²⁶.

Nicht sind sie alle klein. Unter dem Volk der Schrift ist eine fest stehende Gemeinde, welche die Zeichen Gottes zur Zeit der Nacht liest und sich niederwirft. Diese glauben an Gott und den Jüngsten Tag und heißen was Rechtens ist und verbieten das Unrechte und wetteifern in den guten Werken; und sie gehören zu den Rechtschaffenen. Und was sie Gutes tun, nimmer wird es ihnen bestritten; und Gott kennt die Gottesfürchtigen¹²⁷.

Sprich: ‚Soll ich euch besseres als dies verkünden?‘ Die Gottesfürchtigen finden bei ihrem Herrn Gärten, durchheilt von Bächen, ewig darinnen zu verweilen, und reine Gattinnen und Gottes Wohlgefallen. Und Gott schaut seine Diener, welche sprechen: ‚Unser Herr, siehe wir glauben; drum vergib uns unsre Sünden und hüte uns vor Feuerspein‘. Die Standhaften und die Wahrhaften und die Andachtsvollen und die Spendenden und die im Morgengrauen um Verzeihung Flehenden¹²⁸.

Nur die Verständigen lassen sich ermahnen. Sie, die den Bund Gottes halten und den Pakt nicht brechen, und die, welche verbinden, was Gott zu verbinden befohlen hat, und die ihren Herrn fürchten und Furcht haben vor dem Übel der Abrechnung, und die standhaft bleiben, im Verlangen nach dem Angesicht des Herrn, und das Gebet verrichten und von dem, was Er ihnen beschert, im Verborgenen und öffentlich spenden und das Böse durch das Gute abweisen – für diese ist der Lohn der Wohnung – Edens Gärten ... Diejenigen aber, welche den Bund Gottes brechen nach Eingehung des Paktes und zerreißen, was Gott zu verbinden geheißten hat, und Verderben auf der Erde anstiften, sie erwartet der Fluch und eine üble Wohnung¹²⁹.

Diejenigen aber, die glauben und das Rechte tun, werden in Paradiesesauen

¹²⁵ Koran 22, 37.

¹²⁶ Koran 4, 57.

¹²⁷ Koran 3, 113 ff.

¹²⁸ Koran 3, 15 ff.

¹²⁹ Koran 13, 19-25.

sein^{130,131}

In diesem Zusammenhang wurde und wird Muhammad vorgeworfen, dass er das Leben nach dem Tode mit utilitaristischen und sensualistischen Paradiesvorstellungen dargestellt werde. Solov'ev macht deutlich, dass diese Vorwürfe nicht stimmen. Er betont vielmehr, dass der Islam ähnlich wie das orthodoxe Judentum und Christentum die Auferstehung des ganzen Menschen lehren und nicht von einer abstrakten Unsterblichkeit der Seele sprechen. Für Muslime wie auch für die christlichen Mystiker besteht das ewige Leben in einer wirklichen Verbundenheit mit Gott.

In den folgenden Kapiteln (X. Die erste Predigt erste Verfolgungen, XI. Neue Verfolgungen und persönliches Ungemach von Muhammad, XII. Die ersten Ansar Hegira Verhandlungen XIII. Muhammads Unzufriedenheit mit den Juden Änderung der Qibla Erhöhte Selbsterkenntnis, XIV. Die Idee vom Heiligen Krieg – ihre erste Anwendung – Die Schlachten von Badr und Uhud, XV. Grabenkrieg und seine Folgen, XVI. Der friedliche Marsch nach Mekka und der Vertrag mit den Quraisch – Erste Schritte über die Grenzen Arabiens, XVII. Der endgültige Triumph Muhammads) beschreibt Soloviev ausführlich entscheidende Ereignisse aus dem Leben Muhammads, auf die hier aber nicht notwendig eingegangen werden muss, weil sie keine weiteren und vertiefendere Einblicke in Solov'evs allgemeines Bild vom Islam bieten.

2. 3. 7. Der Tod Muhammads. Die Würdigung seines Charakters.

Kapitel XVIII. Nach der Schilderung der letzten Monate, Wochen und Tage im Leben des Propheten Muhammad und seines Todes geht Solov'ev auf die von ihm gelebte Einheit von Religion und Politik als Ausdruck seiner theokratischen Herrschaft ein. Er vergleicht Muhammad mit Konstantin dem Großen und Karl dem Großen, die ebenfalls theokratische Ideale hatten und zu verwirklichen suchten. Er räumt aber Muhammad einen gewissen sittlichen Vorrang ein.

„Für eine persönliche Charakteristik und Bewertung einer historischen

¹³⁰ Koran 42, 22.

¹³¹ Solov'ev, Muhammad, S. 279.

Persönlichkeit ist nicht nur das wichtig, was sie getan hat, sondern auch das, was sie tun wollte und wie sie selbst ihr Tun bewertet hat. Wie Muhammad selbst seine Aufgabe betrachtet hat, hat dieser in einer seiner (der Zeit nach) letzten Sure des Korans (3) ausgesprochen¹³²: *Und haltet fest an Gottes Seil (Religion) insgesamt und zerfallet nicht und gedenket der Gnaden Gottes gegen euch, da ihr Feinde waret und Er eure Herzen so zusammenschloss, dass ihr durch seine Gnade Brüder wurdet... Und dass aus euch eine Gemeinde werde, einladend zum Guten und gebietend, was Rechtens ist, und verbietend das Unrecht; und jene – ihnen wirds wohl ergehen*¹³³.

Solov'ev schließt seine Darstellungen von Muhammads Leben und Lehre mit einem Bild aus der Geschichte von seiner Nachtreise, nach der ihm nach dem Gebet drei Becher angeboten wurden: ein Becher mit Honig, ein Becher mit Wein und ein Becher mit Milch. Muhammad wählte den dritten Becher. Dieser Becher mit der Milch symbolisiert für Solov'ev den Islam, der zwischen der heidnischen Sinnlichkeit (Honig) und christlicher Geistigkeit (Wein) steht.

Für die Araber und andere muslimische Völker muss der Islam das werden, was das Gesetz für die Juden war und die Philosophie für die Griechen – also ein Übergangszustand zwischen heidnischem Naturalismus und einer wirklich universalen Kultur: Spiritualismus und Theismus in einer grundlegenden pädagogischen Form, die für diese Völker verständlich ist.

„Der Mangel eines Ideals menschlicher Vollkommenheit oder einer vollständigen Einheit des Menschen mit Gott – des Ideals eines wirklichen Gottmenschentums – ist eine grundlegende Einschränkung der Weltanschauung Muhammads und der von ihm begründeten Religion. Der Islam verlangt von den Gläubigen keine endlose Vollkommenheit, aber einen Akt absoluter Hingabe an Gott. Natürlich ist das Erreichen von Vollkommenheit ohne einen solchen Akt vom christlichen Gesichtspunkt aus nicht möglich. Indessen setzt der Glaube Muhammads die erste Bedingung für ein wahrhaft geistiges Leben an die Stelle des Lebens selbst. Der Islam sagt nicht zu den Menschen: seid vollkommen wie euer himmlischer Vater, das heißt vollkommen in allem; er verlangt von den

¹³² Solov'ev, Muhammad, S. 279.

¹³³ Koran 3, 98 und 100.

Menschen nur eine allgemeine Unterwerfung unter Gott und die Einhaltung der göttlichen Gebote. Religion bleibt nur eine dauerhafte Grundlage und ein festgefügter Rahmen für die menschliche Existenz, aber nicht deren wesentlicher Gehalt, Meinung und Ziel.

Wenn es kein vollkommenes Ideal gibt, dass der Mensch und die Menschheit in ihrem Leben mit ihren Kräften verwirklichen muss, dann bedeutet dies, dass es kein bestimmtes Ziel für diese Kräfte gibt, und wenn es kein bestimmtes Ziel zu erreichen gibt, dann kann es keine Bewegung nach vorwärts geben. Hier liegt der wahre Grund, warum die Idee des Fortschritts und der Fortschritt selbst für die muslimischen Völker fremd ist. Ihre Kulturen bewahren eine bloß lokal begrenzte Eigenart und schwinden schnell ohne dauerhafte Entwicklung. Die Welt des Islam bringt keine universellen Begabungen hervor und gab der Menschheit keine Führer auf dem Weg zur Vollkommenheit. Nichtsdestoweniger hat die Religion Muhammads noch eine Zukunft, sie wird noch verbreitet, wenn auch nicht entwickelt. Der fortgesetzte Erfolg des Islam unter den Völkern, die nur wenig für das Christentum empfänglich sind – in Indien, China und Zentralafrika – zeigt, dass die geistige Milch für die Menschheit noch notwendig ist¹³⁴.

3. Kritischer Ausblick

Grundsätzlich gilt, dass bei allen Religionen zwischen Form und Inhalt unterschieden werden muss. Der Inhalt einer Religion ist im Absoluten gegründet, während ihre Formen relativ sind und äußeren Begrenzungen in Raum und Zeit unterliegen. Vor dem Hintergrund dieser grundsätzlichen Unterscheidung kann zunächst festgestellt werden, dass Solov'ev den Propheten Muhammad und seine Lehre zunächst von außen betrachtet und dabei bemüht ist, eine objektive Darstellung zu vermitteln. Sein Vorbild dafür waren die Ausführungen der Orientalisten, deren Schriften (siehe oben) seine Quellen waren. Von ihnen hat er auch alle Lücken und Beschränkungen übernommen, auf die hier im Einzelnen nicht eingegangen zu werden braucht. Vielmehr stellt sich hier die Frage, ob Solov'ev noch andere Beziehungen und Verbindungen zum Islam hatte. In den Jahren

¹³⁴ Solov'ev, Muhammad, S. 280 f.

1875-1876 und 1898 war er nach Ägypten gereist, wo ihm 1876 in der thebaischen Wüste die göttliche Sophia erschienen war. Der Publizist Vasilij L'vovič Veličko (1860-1904) schrieb 1902, dass Solov'ev in Kairo „musul'manskije sekty (muslimische Sekten)“¹³⁵ studiert habe, womit sufische Orden oder Bruderschaften gemeint sein könnten. Ansonsten finden sich auch in seinen Briefen an die Eltern keinerlei Hinweise auf eine Beziehung zum Islam und seinen verschiedenen Erscheinungsformen. Auch in seinem letzten Werk *„Drei Gespräche über Krieg, Fortschritt und das Ende der Weltgeschichte mit Einschluss einer kurzen Erzählung vom Antichrist (Tri razgovora o vojne, progresse i konce vsemirnoj istorii, so vključenim kratkoj povesti ob antichriste)“*¹³⁶, das 1899 veröffentlicht wurde, entfaltet Solov'ev seine eschatologische Vision ohne Islam und Muhammad. Am Ende der Zeiten werden sich in Jerusalem die orthodoxen, katholischen und protestantischen Christen wieder vereinen und die Juden sich bekehren. Vom Islam und den Muslimen ist aber in keiner Weise die Rede. Dieses Schweigen ist vielschichtig, denn Solov'ev musste in seiner Zeit – und nicht nur wegen der allgegenwärtigen politischen und kirchlichen Zensur – Vieles verschweigen. Sein Schweigen bezog sich vor allem auf die mystischen Erfahrungen seiner Sophia-Visionen und seine Einsicht in die innere Einheit der Religionen, die alle äußeren Erscheinungsformen übersteigt. Diese Einsicht hat Solov'ev 1892 in einem Brief an den russischen Religionsphilosophen Vasilij Vasil'evič Rozanov (1856-1919) in voller Deutlichkeit zum Ausdruck gebracht: „Die Religion des Heiligen Geistes, zu der ich mich bekenne, ist weiter und gleichzeitig inhaltsreicher als alle Einzelreligionen: Sie ist weder ihre Summe noch ein Extrakt aus ihnen, so wie der ganze Mensch weder die Summe noch der Extrakt seiner einzelnen Organe ist“¹³⁷. Damit schließt Solov'ev keine einzelne Religion – auch nicht den Islam – aus seiner Betrachtung aus, sondern bezieht sich auf ihren Inhalt, der die Formen der einzelnen Religionen weit übersteigt, denn er ist im Absoluten gegründet. Die Religion des Heiligen Geistes, die hier auch im Sinn der *religio perennis* oder *sophia perennis* verstanden werden kann, offenbart sich in den einzelnen Religionen durch die göttliche Weisheit oder Sophia, die alle Formen lichtvoll durchdringt und durchstrahlt. Mit dieser

¹³⁵ V. L. Veličko, Vladimir Solov'ev: *Žizn' i tvorennija*, in: Vladimir Solov'ev: *Pro et Contra*, St. Petersburg 2000, S. 245.

¹³⁶ Wladimir Solowjew, GA, Bd. 8, S. 115-294.

¹³⁷ Siehe Anm. 34.

Auffassung schließt Solov'ev alle Religionen in seine Schau der göttlichen Einheit ein, die sich in und durch den Willen der göttlichen Weisheit – Theo-Sophia - hikma ilāhīya - offenbart. Auf diese Weise verbindet die Weisheit das Absolute mit dem Verhältnismäßigen. Diese Verbindung hat Jakob Böhme, der von Solov'ev hochverehrt wurde, meisterhaft beschrieben: „Wenn ich betrachte was GOTT ist, so sage ich: er ist das Eine gegen der Creatur, als ein ewig Nichts, Er hat weder Grund, Anfang noch Stätte; und besitzt nichts, als nur sich selber: Er ist der Wille des Ungrundes, Er ist in sich selber nur Eines: Er bedarf keinen Raum noch Ort: Er gebäret von Ewigkeit in Ewigkeit sich selber in sich: Er ist keinem Dinge gleich oder ähnlich, und hat keinen sonderlichen Ort da Er wohne: Die ewige Weisheit oder Verstand ist seine Wohn: Er ist der Wille der Weisheit, die Weisheit ist seine Offenbarung“¹³⁸. Diese göttliche Weisheit, die Böhme auch als „Blume des Lichtes aus dem Herten GOTTes“¹³⁹ bezeichnet, hat den Lebensweg von Vladimir Solov'ev seit seiner Kindheit auf vielfältige und meistens auch verborgene Weise begleitet und über Raum und Zeit hinaus seine Einsichten in die geistige Welt bis ins Universale erweitert. Mehr als 100 Jahre vor Solov'ev, hat der mit ihm weitläufig verwandte ukrainische Philosoph Gregor Skovoroda in einer kleinen Schrift aus dem Jahr 1766, die an die jungen Adligen im Charkower Gouvernements gerichtet war, über die göttliche Weisheit und ihre universale Bedeutung gesprochen: „Die ewige göttliche Weisheit setzt ihre Rede ohne Unterlass in allen Zeitaltern und bei allen Völkern fort, und sie ist nichts anderes als das unsichtbare Antlitz Gottes und das überall gegenwärtige Wesen und lebendige Wort, das geheimnisvoll im Inneren von uns allen ertönt“¹⁴⁰.

¹³⁸ Jakob Böhme, *Mysterium Magnum* 1, 2.

¹³⁹ Jakob Böhme, *Beschreibung der Drei Prinzipien Göttliches Wesens (De tribus principiis)*, 14, 86.

¹⁴⁰ Hryhorij Skovoroda, *Ausgewählte Werke. Eingeleitet und übersetzt aus dem Altukrainischen von Roland Pietsch*, München 2013, S. 219.

Neuerscheinungen

Seyyed Haydar Amuli: *Épître sur la Quintessence de la Connaissance de l'Être*, übersetzt und kommentiert von Maël Moustafa, 2017, Albouraq, ISBN: 9791022502054, 167 S., 14,00 €.

Felix Herkert

Mit diesem Buch liegt nun ein wichtiges Werk (namentlich: *Risāla naqd al-nuqūd fī maʿrifat al-wuḡūd*) des großen schiitischen Theologen des Sufismus, Seyyed Haydar Amuli (14. Jh.), auf Französisch vor. Grundlage der Übersetzung bildet offenbar der von Henry Corbin und Osman Yahia edierte und 1969 in dem Band *La philosophie shi'ite* publizierte arabische Text. Amulis historische Bedeutung liegt bekanntlich vor allem darin, die innere Einheit von Schia und Sufismus begründet sowie das Denken Ibn Arabis in die schiitische Tradition integriert zu haben. Die hier übersetzte Schrift betrifft den Kern von Amulis Metaphysik überhaupt: sein Verständnis des Seins (*wuḡūd*), welches in recht systematischer und komprimierter Form dargelegt wird. Der Text ist in drei Teile gegliedert, deren Inhalt Amuli folgendermaßen zusammenfasst: „der erste: die Untersuchung des Seins in dessen Absolutheit und Apodiktizität; der zweite: in dessen Notwendigkeit und Einzigkeit; der dritte: in dessen Manifestation und Vielheit“ (§ 3). Die genannten Gegenstände handelt Amuli in der für ihn charakteristischen dreigliedrigen Methode ab, nämlich unter Anwendung der Vernunft (*ʿaql*), in Bezug auf die Autorität der Tradition (*naql*) sowie der esoterischen Methode des *kašf* (§ 5). Dabei zeichnet sich Amulis Gedankenführung durchweg durch ein hohes spekulatives Niveau aus.

Der erste Teil widmet sich also dem gleichsam „höchsten Gegenstand“, dem Sein als Sein, d. h. qua seiner gänzlichen Unbestimmtheit. Hier entfaltet Amuli eine Art negativer Theologie, die eine Läuterung des gewöhnlichen Seinsbegriffs vollzieht. Dem höchsten Prinzip lässt sich weder affirmativ noch negativ, noch auch durch doppelte Negation beikommen. „Denn was das absolute Sein betrifft, so ist Es von allem befreit, dergestalt, dass man Ihm noch nicht einmal die Absolutheit oder die Absenz von Absolutheit zusprechen könnte, ist doch Absolutheit immer noch eine Bedingtheit, welche die Absolutheit gerade beschränkt! Ebenso wie die Nicht-Absolutheit aufgrund der Absenz von Absolutheit eine Bedingtheit darstellt; und so verhält es sich mit der Bestimmtheit und Unbestimmtheit und für alle Attribute“ (§ 43). Im Grunde betrifft jede mögliche Rede über dieses absolute Sein nicht Es selbst, sondern Es in seinem Bezug auf das Relative (§ 49). Teil 2 der Schrift fällt verhältnismäßig kurz aus, folgen doch für Amuli Notwendigkeit und Einzigkeit des Seins im Grunde unmittelbar aus dem schon in Teil 1 Dargelegten. Auch spielt das Problem des *tawhīd*, das er in anderen Werken so ausführlich thematisiert hat, hier nur am Rande eine Rolle.

Der dem Sein in seiner Manifestation und Vielheit gewidmete Teil 3 macht quantitativ mehr als die Hälfte der Gesamtschrift aus. Amuli lässt keinen Zweifel daran, dass seine Lehre von der „Einheit des Seins“ sehr wohl klar zwischen Gott und den verschiedenen Stufen der Manifestation unterscheidet (§ 112), mithin keinesfalls als Pantheismus verstanden werden darf. Auf den Prozess der Manifestation kommt er – ausgehend von der „ersten Determination“, die einen innergöttlichen Erkenntnisakt bezeichnet, in dem Gott sich selbst zum Gegenstand der Erkenntnis wird und damit die Dreiheit von Erkennendem, Erkanntem und Akt der Erkenntnis konstituiert (§ 142) – recht ausführlich zu sprechen. Sowohl Agens als auch Patiens, das aktive und das rezeptive Moment des Manifestationsprozesses, gehen aus von dieser „ersten Determination“ und entfalten sich in verschiedenen (freilich nicht zeitlich zu verstehenden) Emanationsstufen. Um das Verhältnis von Einheit und Vielheit zu illustrieren, verwendet Amuli gerne das Bild von einem einzigen Antlitz, das sich in unterschiedlich geformten Spiegeln gemäß deren jeweiliger Beschaffenheit widerspiegelt (§ 125) – nur dass nach seiner Lehre eben nicht nur die Bilder in den Spiegeln auf die göttliche Einheit zurückzuführen

sind, sondern auch die Spiegel selbst (als Orte der Manifestation).

Im Rahmen seiner Untersuchung führt Amuli immer wieder verschiedene Positionen, die in der Tradition zu bestimmten Fragen vertreten wurden, an. Auch wenn er sich von manchen derselben abgrenzt, ist doch auffällig, dass er für gewöhnlich integrativ zu verfahren pflegt und – mit Formulierungen wie: „all diese Standpunkte sind in Wirklichkeit nicht in jeder Hinsicht wahr, noch auch in jeder Hinsicht falsch“ (§ 11; vgl. § 147 ff.) – darauf abzielt, einem jeden Standpunkt seinen ihm entsprechenden Ort zuzuweisen. Entsprechend vertritt auch der Übersetzer Maël Moustafa in seiner Präsentation und seinen Kommentaren einen integrativen Zugang zu Amuli, dessen Werk „dazu tendiere, alle konfessionellen und philosophischen Diskrepanzen, die den Islam seit seinen Ursprüngen entzweien, zu transzendieren, um sich zu einer wahrhaft universellen Vision dieser Tradition zu erheben“ (9) – gegründet in einer integralen Metaphysik.

Felix Herkert