



## Mathias Bänziger | Regensburg

geb. 1979, Reformierter Pfarrer in Regensburg/ZH sowie an der Fachstelle Religion an der FH Nordwestschweiz (FHNW), verheiratet, Vater eines Sohnes

mathias.baenziger@zh.ref.ch

# Henry Corbin (1903–1978)

## Philosoph, Orientalist, Suchender

„Im Grunde war ich schon immer Metaphysiker und werde es auch immer sein (die Calvinisten bezeichnen einen solchen sofort als Gnostiker – schade für sie). Ich bin Dingen immer auf den Grund gegangen, mal wie ein Maulwurf, mal wie ein Simurgh<sup>1</sup>. Wenn man mir den Weg versperrt hat – ‚man‘ mag Rom sein oder Genf –, so hat dies immer zu Katastrophen geführt.“<sup>2</sup>

Dies sind Worte des französischen Philosophen und Orientalisten Henry Corbin (1903–1978), die er 1940 aus Istanbul an seinen lebenslangen Freund Denis de Rougemont schrieb. Sie zeichnen in wenigen Zügen das markante Profil eines Menschen, der in einem Jahrhundert tiefgreifender Umwälzungen einen eigenwilligen Weg gegangen ist, auf dem er akademische Arbeit und spirituelles Leben auf besondere Weise verbunden hat. Dass er trotz Weltruhm im deutschsprachigen Raum gerade unter Theologen kaum bis gar nicht wahrgenommen wurde, mag im Lichte des Eingangszitates erstaunen, schien er selbst doch in innerer und intensiver Auseinandersetzung mit ‚Rom‘ und ‚Genf‘ gestanden zu haben. In diesem Beitrag soll deshalb die Signatur seines Geisteslebens den deutschsprachigen<sup>3</sup> Leserinnen und Lesern etwas näher gebracht werden, wobei wir zunächst drei

- 1 Der Simurgh ist ein mythischer Vogel in der persischen Geisteswelt, u.a. prominent vertreten in ‚Attārs berühmtem Sufi-Epos, vgl. F. Attar / K. Föllmer, *Die Konferenz der Vögel*. Wiesbaden 2015.
- 2 H. Corbin, zit. n. D. De Rougemont, *Hérétiques de toutes les religions ...*, in: C. Jambet (Hrsg.), *Henry Corbin*. Paris 1981, 298–303, hier: 302.
- 3 Weniges von H. Corbin liegt in deutscher Übersetzung vor. Der Lesbarkeit halber werde ich alle Zitate, die bislang unübersetzt geblieben sind, selbst zu übersetzen versuchen. Auf eine zusätzlich französische Wiedergabe in den Fussnoten wird des Platzes wegen jedoch verzichtet.

Konstanten seines Denkens im Allgemeinen, dann drei Phasen seines Lebens im Besonderen beleuchten.<sup>4</sup>

## Drei Konstanten im Denken Corbins

Was ist der Mensch? Und wohin führt seine Selbsterkenntnis, wenn sie über eine notwendige geistige Reflexion hinaus auch den geistlichen bzw. spirituellen Dimensionen gebührende Beachtung einräumt? Und weshalb war gerade das Spirituelle im Rahmen des akademischen Betriebs, ja in der westlichen Mainstream-Mentalität insgesamt, mehr und mehr zu einem Tabu geworden? Es waren solche Fragen, die Corbin ein Leben lang umtrieben und welche er in seinem selbst gesteckten Feld einer (religions-)phänomenologisch orientierten philosophischen Anthropologie mit letztlich religionstheologischen Fluchtlinien zu beantworten versuchte. Drei Konstanten prägten dabei sein Denken, welche allesamt um sein Geburtsjahr 1903 verortbar sind: 1900 war das Todesjahr von Friedrich Nietzsche, der im Munde des ‚tollen Menschen‘ ausrief „Gott ist tot!“.<sup>5</sup> Auch wenn Nietzsche selbst dieses „ungeheure Ereignis“ begrüßte, so wusste er doch zugleich um die Tragweite dieser Tat.<sup>6</sup> Was für Nietzsche die offenkundige Konsequenz des Gottestodes ist – nämlich Horizontverwischung und Orientierungslosigkeit – und deshalb nur aufzuwiegen wäre mit der Proklamation eines ‚Über-Menschen‘, das war für Corbin Anlass eines lebenslangen Festhaltens am Gottesgedanken. Nur von ihm her bleibe der Mensch orientiert und davor gefeit, in nihilistischen Machbarkeitswahn abzugleiten. Die Botschaft vom vermeintlichen Gottestod hallt denn auch wie ein Echo durch das ganze Werk Corbins und dient ihm als Negativfolie für eine Aktualisierung eines, nun religionsübergreifenden, Gottesgedankens.

Ein weiteres wichtiges Datum um das Geburtsjahr Henry Corbins war der Mai 1905, in dem das Selbstbewusstsein Asiens gegenüber dem Westen aufgrund einer gewonnen Seeschlacht – in diesem Falle Japan gegen Russland – erstmals wieder erstarkte: „Zum ersten Mal seit dem Mittelalter hatte ein außereuropäisches Land eine europäische Macht in einem größeren Krieg besiegt, und die Nachricht eilte um eine Welt, die von westlichen Imperialisten (...) zu einem engen Netz verbunden worden war.“<sup>7</sup> Corbin nun war einer jener Westler, die sich für die Befreiung

4 Es handelt sich hierbei wesentlich um Resultate meiner Forschungsarbeit zu Henry Corbin, in welcher ich in der Anlage eines biographisch orientierten Nachvollzugs seines Denkweges vier Phasen unterscheidet: Auswege, Heimwege, Pionierwege und Mysterienwege. Ich beschränke mich hier auf die ersten drei. Vgl. M. Bänziger, *An der Schwelle zum Integralen. Henry Corbins religionsphilosophischer Pionierweg durch das 20. Jahrhundert*. Zürich 2017. Die Doktorarbeit wurde von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich im Jahr 2017 angenommen und befindet sich noch im Publikationsprozess.

5 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*. Berlin 2013, 109 [= Aphorismus 125].

6 Ebd.

7 P. Mishra, *Aus den Ruinen des Empires. Die Revolte gegen den Westen und der Wiederaufstieg Asiens*. Frankfurt/M<sup>2</sup> 2015, 9.

aus diesem engen Netz und zur Befestigung des neu aufkeimenden Selbstbewusstseins Asiens hingaben, indem er sich bemühte, alle Kulturarroganz abzulegen und dem Orient und seinen Menschen auf Augenhöhe zu begegnen. Nichts zeigt dies eindrücklicher als ein Ausspruch, den er mit nur 24 Jahren in seinem allerersten Artikel (unter dem rätselhaften Pseudonym Trong-Ni) als eine Art Ankündigung für sein ganzes Werk machte: „Die Intellektuellen des Orients sollen wissen, dass es unter der jungen Generation des Okzidents Seelen gibt, die ihnen all ihre Sympathie eröffnen; solche, die – sich loslösend von all den Vorurteilen und Heucheleien – mit ihnen unter dem leiden, worunter sie leiden, danach trachten, sie zu hören und zu verstehen und von ganzem Herzen eine enge Zusammenarbeit fordern. Wir glauben, dass die Stunde für ein solches Unternehmen gekommen ist.“<sup>8</sup> Was Corbin hier als junger Akademiker ankündigt, hat er mehr als erfüllt, auch wenn sich sein Fokus bald darauf immer mehr auf den persischen Raum beschränken sollte. Am Ende seines Lebens sah er jedenfalls die Saat aufgegangen, als er sich einer ganzen Reihe von jungen Intellektuellen Irans gewiss war, die sich unter seinem Eindruck auf neue Weise ihrem eigenen geistigen Erbe zuwandten.

Corbin zählte – drittens – mit seinem Geburtsjahr 1903 zu einer Generation, welche Thomas Keller als nonkonformistisch charakterisierte, weil sie sich durch ihre spezifischen Zeitbezüge in den prägenden Jahren des Aufwachsens zwischen zwei Welten gestellt sah<sup>9</sup>: zu spät geboren, um noch in der Mentalität des 19. Jh. verwurzelt gewesen zu sein, zu jung, um am Ersten Weltkrieg aktiv teilzunehmen und danach im Ansehen eines Frontkämpfers zu leben. Was sie vielmehr prägte, waren all die Revolten, Revolutionen und Reformen von 1917 bis 1933, durch die sie selbst zu einem reformistischen und nonkonformistischen Denken angestachelt wurden. In den späten 20er und frühen 30er Jahren verschaffte sich gerade diese Generation gerne durch Manifeste und Zeitschriften lautstark Gehör. Oftmals waren es ausgeprägte Anti-Haltungen, bspw. gegen Materialismus, Rationalismus, Kapitalismus, wobei bekannte Slogans etwa lauteten: „Weder rechts noch links!“<sup>10</sup>, oder: „Wir sind weder Individualisten noch Kollektivisten, sondern Personalisten!“<sup>11</sup> Nebst der Hervorhebung personalistischen Gedankenguts rangierte in den vordersten Rängen die Forderung nach einer spirituellen Erneuerung der ganzen Gesellschaft entsprechend des Leitsatzes von Jacques Maritain von einem ‚Vorrang des Geistigen‘.<sup>12</sup> Henry Corbin engagierte sich in ganz unterschiedlichen Kreisen dieser vielgestaltigen Bewegung, und man kann sagen, dass

8 Trong-Ni [= H. Corbin], *Regard vers l’Orient*, in: *Tribune indochinoise* 15 (1927), 5.

9 Vgl. T. Keller, *Deutsch-französische Dritte-Wege-Diskurse. Personalistische Intellektuellendebatten der Zwischenkriegszeit*. München 2001, 161 ff.

10 „Ni droite ni gauche“, vgl. J. Touchard, *L’esprit des années 1930*. Paris 1960, 104 ff.

11 „Ni individualistes, ni collectivistes, nous sommes personalistes!“, vgl. D. de Rougemont, *Journal d’une époque. 1926–1946*. Paris 1968, 93.

12 Vgl. J. Maritain, *Primauté du spirituel*. Paris 1927.

ihn dieser ‚Geist der 30er Jahren‘ ein Leben lang begleitet hat, einerseits in seinem Kampf gegen den grassierenden Agnostizismus, andererseits im Ausgreifen auf Geisteszeugnisse auch des Ostens.

## Auswege – durch hermeneutische Besinnung

Corbin hatte von früh auf eine religiöse Veranlagung, welche ihn schon mit 16 Jahren auf den ernsthaften Gedanken brachte, Benediktinermönch zu werden.<sup>13</sup> Zu dieser Zeit offensichtlich noch im Katholizismus zuhause, änderte sich dies in den folgenden Jahren: Er konvertierte entschieden hin zum Protestantismus, gab aber zugleich der Philosophie gegenüber der Theologie den Vorrang. Das heißt jedoch nicht, dass für ihn der christliche Glaube unbedeutend geworden wäre – im Gegenteil. Der Schweizer Roland de Pury, der später als reformierter Pfarrer in Lyon Juden zur Flucht in die Schweiz verhelfen sollte, studierte damals in Paris und freundete sich über die Netzwerke der nonkonformistischen Jungintellektuellen u.a. auch mit Corbin an. Über ihn schrieb R. de Pury in einem Brief an einen Dritten: „Dieser Corbin ist der gelehrteste Mann, den ich jemals kennengelernt habe. Er ist atemberaubend. Er spricht Französisch, Deutsch, Italienisch, Spanisch, Englisch, Arabisch und Persisch. Und zum Lesen genügend auch Sanskrit, Türkisch, Holländisch, Schwedisch und Latein. Er hat sich in die arabische Mystik vertieft und ignoriert keinen Winkel der zeitgenössischen deutschen Philosophie und Theologie, deren Koryphäen er allesamt persönlich kennt. Aber überdies ist nichts von dem, was er weiss, nicht in einem direkten Bezug zu seinem eigentlichen Anliegen, nichts, das nicht existenziell wäre, d.h. er hasst Geschichte, wenn sie nichts anderes als eine Präsentation von Dingen und Menschen ist, und er empört sich mit Enthusiasmus gegen manch eine französische übervorsichtige und realitätsfremde Methode. Einfach gesagt: Er ist Christ.“<sup>14</sup>

Das Herunterbrechen seiner Beschreibung auf diese letzten drei Worte mag etwas erstaunen – denn: Was hat das Ganze mit Christsein zu tun? Es hat insofern etwas damit zu tun, als sich die damals auch in Frankreich ausbreitende Dialektische Theologie vornehmlich existenziell verstand und in Kierkegaard einen ihrer Ahnenväter sah. Karl Barth bspw. fragte in seinem Römerbriefkommentar nach dem ‚Nutzen der Historie‘ und argumentierte, dass das Vergangene für uns nur insofern von echter und sinnhafter Bedeutung sei, als wir darin in einem „Selbstgespräch des Gleichzeitigen“<sup>15</sup> das „ungeschichtliche Oberlicht“<sup>16</sup> zu schauen vermögen, welches Anfang und Ende der Geschichte zugleich sei. Die Geschichte aber und das moderne Bewusstsein der Geschichtlichkeit menschlicher Existenz

13 Vgl. D. Proulx, *De la hiérophistoire. Portrait de Henry Corbin*. Louvain-la-Neuve 2017 (Diss. unpub.), 106.

14 R. de Pury, *Lettre d'Europe. Un jeune intellectuel dans l'entre-deux-guerres. 1931–1934*. Genf 2010, 188.

15 K. Barth, *Der Römerbrief 1922 (Zweite Fassung)*. Zürich 2005, 133.

16 Ebd., 126.

und der damit einher gehenden Kontingenz und Relativität aller historischen Phänomene (Historismus), stellte gerade ein, wenn nicht das Grundproblem theologischer und philosophischer Bemühungen zu Beginn des 20. Jh. dar und wurde von manchen zunehmend als Sackgasse empfunden. Karl Barth war es, der sich vom theologischen Historismus der liberalen Theologie abwandte, Martin Heidegger wiederum derjenige, der die Geschichtlichkeit von philosophischer Seite her grundlegend neu – fundamentalontologisch – bearbeitete. Wie es der Briefausschnitt von de Pury andeutet, war Henry Corbin mit beiden Koryphäen gut bekannt und übersetzte als Erster Teile ihrer Schriften ins Französische. Was er Martin Heidegger dabei bleibend verdankte, war seine Abwendung von einer subjektorientierten Epistemologie, durch die das Seiende im Fokus steht, hin zu einer hermeneutischen Verankerung philosophischen Fragens, mit der Seinsweisen in den Blick kommen – und damit eben auch religiöse. Corbins Grunderkenntnis, gespeist nicht zuletzt aus eigener spiritueller Erfahrung, war diejenige, dass ein Mensch im Horizont seines Glaubens auf andere Weise da ist als ein Mensch ohne Gott. Ihm stehen Seins- und Erkenntnisweisen offen, welche dem modernen Menschen oftmals abhandengekommen sind. Oder wie es Alfred Denker im Hinblick auf Heidegger sagt: „Der Tod Gottes ist nach Heidegger nicht deshalb so tragisch, weil ein Gott gestorben sein soll, sondern weil eine ganze Dimension und damit eine Vielfalt an Möglichkeiten menschlicher Existenz verlorengegangen sind. Ohne Gott und die Religion wird unsere Welt buchstäblich kleiner und ärmer werden.“<sup>17</sup> Corbin wollte als Philosoph genau dieser Spur nachgehen, wobei er sich zunehmend in die islamische Mystik vertiefte.

### Heimwege – im Zeichen des mystischen Orients

Henry Corbin verdankte Karl Barth viel, aber in der Beurteilung der religiösen Vielfalt könnten sie unterschiedlicher nicht sein. Denn lief diese für Barth auf die kategoriale Unterscheidung von (christlichem) Glaube versus Religion(en) hinaus, so sah Corbin im Gesamt des religiösen Menschheitspanorama eine unerschöpfliche Quelle philosophischer Meditation über den Menschen und seinen geistigen Möglichkeiten. Corbin schwebte unter dem Stichwort einer „universellen Sympathie“ und einer „geologischen Sicht des Geistes“ eine fortschreitende Integration der verschiedensten Perspektiven menschlichen Geisteslebens mit dem Ziel einer „übergeordneten Weisheit“ vor, wie er es in seiner allerersten und bereits erwähnten Schrift programmatisch ankündigte.<sup>18</sup> Als Gegengewicht zur im Westen stark ausgereiften Rationalität geeignet – und nicht etwa deren Ersetzung! –, betrachtete er dabei diverse Geistesströmungen des Ostens, welche die Kultivierung der höheren

17 A. Denker, *Unterwegs in Sein und Zeit. Einführung in das Leben und Denken von Martin Heidegger*. Stuttgart 2011, 17 f.

18 H. Corbin, *Regard*, 4 f. [s. Anm 8].

Potenzen des Geistes aufrecht erhalten hätten. Anfangs noch indischen Überlieferungen zugeneigt, geschah ihm im Jahr 1929 – dank seines Lehrers Louis Massignon, den er später in seiner Professur für Islamstudien an der Sorbonne ablösen sollte – eine schicksalshafte Begegnung mit dem Werk des persischen Philosophen und Mystikers Shihāb al-Dīn Yahya al-Suhrawardī (1153–1191). Suhrawardī ist auch bekannt als Shaykh al-Ishrāq, ‚Meister der Erleuchtung‘. Tatsächlich dreht sich sein ganzes Werk um das Ereignis der inneren Erleuchtung der Seele, welche ganz wesentlich von ihrer Selbstgegenwart abhängt.

Dank des hermeneutischen Schlüssels, den Corbin bei Heidegger anzuwenden gelernt hatte, wonach die Modulation des Daseins darüber entscheide, welchen Horizont es sich dadurch vergegenwärtigt und sich selbst darin offenbart, sah er bei Suhrawardī Seins- und Erkenntnisweisen realisiert, die Heidegger selbst in seiner vermeintlich neutralen Darstellung nicht vorgesehen hatte. Nach Corbins Verständnis einer Philosophie, welche hermeneutisch verankert ist, wäre aber wesentlich die Vielfalt von menschenmöglichen Seins- und Erkenntnisweisen in Erinnerung zu rufen und damit auch die festgefahrenen Einstellungen bspw. der westlichen Mentalität infrage zu stellen. Henry Corbin schien es, dass sich das westliche Bewusstsein genau in jenes Dunkel manövriert hatte, woraus die Darlegungen Suhrawardīs herausführen wollten wie aus einem ‚okzidental Exil‘. Okzident und Orient sind bei ihm nämlich nicht so sehr geographische Verortungen, sondern vielmehr Symbolisierungen bestimmter Erkenntnisquellen, wobei der Orient als Ort des Sonnenaufgangs das innere Geschehen selbstgegenwärtiger Erleuchtung und Gnosis bezeichnet (vgl. Augustinus‘ *cognitio matutina*). Auch Corbin verstand deshalb unter dem ‚mystischen Orient‘ nicht primär den geographischen Osten, wenngleich sich seiner Meinung nach gerade im persischen Raum diese Orientierung bis in die heutige Zeit bewahrt habe.

Mit der Bekanntschaft Suhrawardīs sah Henry Corbin sein Schicksal besiegelt und der Bruch mit Karl Barth war vollendet. Diese Zäsur kommt in seinem Leben insofern zum Ausdruck, als er die ganze Zeit des Zweiten Weltkrieges in Istanbul verbrachte, wo er an einer Edition der Werke Suhrawardīs arbeitete. Hier schrieb er auch jenen Brief, von dem wir eingangs vernommen haben und wo besagter Bruch zum Ausdruck kommt. Corbin war angekommen – oder wie er es im Rückblick sagte: „Durch meine Begegnung mit Suhrawardī war mein spirituelles Schicksal in der Durchquerung dieser Welt besiegelt. (...) Ich brauchte mich nicht mehr zu entzweien zwischen Sanskrit und Arabisch. Persien befindet sich hier im Zentrum, vermittelnde Mittelwelt, denn Persien, das alte Iran, ist nicht bloss eine Nation noch ein Reich, es ist vielmehr ein ganzes spirituelles Universum, ein Foyer der Religionsgeschichte. Diese Welt war bereit mich aufzunehmen, und sie nahm mich auf. Von da an wandelte der Philosoph in den Rängen der Orientalisten.“<sup>19</sup>

19 H. Corbin, *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, in: C. Jambet (Hrsg.), *Henry Corbin*, 38–56, hier: 41 [s. Anm. 2].

## Pionierwege – mit Brennpunkt Eranos

Es war in derselben Zeit der 30er bis 40er Jahre, als sich im Herzen Europas, das gerade durch die dunkelste Zeit seiner Geschichte ging, ein Forum mit besonderer Ausstrahlung formierte, das sich nach eigenem Selbstverständnis ebenso die Vermittlungsfunktion auf die Fahne schrieb. Die Rede ist vom Eranoskreis im schweizerischen Ascona, welcher 1933 von Olga Fröbe-Kapteyn gegründet und im August alljährlich von Akademiker(inne)n durch die Auseinandersetzung mit ihrem jeweiligen Gegenstand neu zum Leben erweckt wurde. In vielen ihrer zahlreichen Vorworte zu den mittlerweile rund 90 Jahrbüchern schreibt Fröbe-Kapteyn, wie Eranos in einer Zeit des allgemeinen Zerfalls die Aufgabe einer Bildungsstätte übernommen habe, die den ganzen Menschen, und damit auch seine spirituelle Dimension, im Blick habe. Von hier her soll eine neue Welt visioniert werden, in der Ost und West, aber auch Natur- und Geisteswissenschaft zusammengefunden haben.<sup>20</sup>

Henry Corbin zählte ab 1949 zu diesem Kreis, wobei dessen Bedeutung für sein Schaffen kaum überschätzt werden kann. Nebst C. G. Jung, der als eine Art *spiritus rector* von Eranos angesehen wurde<sup>21</sup>, galt Corbin manchen gar als die zweite ‚Mana-Persönlichkeit‘ dieses akademischen Kreises mit spirituellem Impetus.<sup>22</sup> Corbin selbst umschrieb das Anliegen des Eranos folgendermassen: „Es geht jedem darum darzulegen, was ihm in seinem Arbeitsgebiet für das Streben nach Selbsterkenntnis und zum Selbstverständnis des Menschen wesentlich erscheint. Es gilt die dauernden ewigen Werte im menschlichen Forschen und Erfahren ins Zentrum zu stellen. Alle Vorträge ordnen sich um eine gemeinsame Mitte: das Bild von sich selbst, das der Mensch in seinem eigenen Universum entdeckt.“<sup>23</sup> Seiner Ansicht nach haben die Menschen rund um den Globus und in ferne Vergangenheit zurück als Antworten auf die grossen Fragen ihres Menschseins ein jeweiliges Bild von sich selbst geschaut, und dies nicht etwa in einer universellen Metasprache, sondern in konkreter, religiöser Symbolisierung. Dem Religionsphänomenologen nun sei es kraft seiner Sensibilisierung für das Heilige aufgegeben, dieses Bild von sich selbst (*phainomenon*) aufzuschliessen, zu sagen (*logos*).

Eine besondere Vertiefung dieser religionswissenschaftlichen Aufgabenstellung sah Corbin weiter in der Erleuchtungsphilosophie Suhrawardī gegeben. Denn die verschiedenen Maximen von Erkenne dich selbst! (Delphi), Realisiere dich selbst! (China), Vergesse dich selbst! (Buddhismus) oder Wer sich selbst erkennt, erkennt

20 Vgl. z.B. O. Fröbe-Kapteyn, *Vorwort*, in: Dies. (Hrsg.), *Eranos-Jahrbuch 1951. Mensch und Zeit*. Zürich 1952, 5–7.

21 So M. Eliade, *Les Danseurs passent, la danse reste*, in: *Du. Kulturelle Monatsschrift* 4 (1955), 60–62, hier: 60. M. Eliade gehörte selbst zum Kreis, wie auch G. Scholem, E. Benz, A. Portmann, H. Zimmer, E. Neumann, F. Heiler, E. Buonaiuti, M. Buber, H. Rahner, D. Suzuki – um nur einige zu nennen.

22 Vgl. M. Casenave, *Remembrance of Eranos*, in: *Spring: A Journal of Archetype and Culture* 92 (2015), 223–231, hier: 230.

23 H. Corbin, *Eranos-Zeit*, in: A. Portmann u.a. (Hrsg.), *Vom Sinn der Eranos Tagungen*. Ascona 1978, 7–17, hier: 7.

seinen Herrn (Sufismus), weisen für Corbin allesamt auf das, was Suhrawardī als den verborgenen Gegenstand der menschlichen Suche offenlegte: „All diese äusserst lehrreichen Variationen deuten an, dass der Mensch in sich, vor sich und hinter sich eine Präsenz entdeckt, welche zugleich er selbst und ein Anderer als er selbst ist (...). Diesen unbekanntem Gefährten, wenn auch nur flüchtig, zu erfassen, bedeutet, ihn in diesen Manifestationen seiner selbst wiederzuerkennen, und eben dies wäre die Erlangung von Selbsterkenntnis (...). Nun ist es eben dieses hartnäckige Suchen, dieser Exodus aus sich selbst, welches die Religionswissenschaft zu beschreiben versucht. Die Tempel, die Liturgien, die Dogmen, die Heiligen Schriften, die Riten, die Bilder und gestalteten Monumente nehmen nur in der Masse ihren hierologischen Sinn an, wie wir imstande sind, in ihnen das Bemühen des Menschen aufzudecken, sich mit dem Andern seiner selbst (dem ‚Übermenschlichen‘ [le ‚plus-que-l’homme‘]) zu identifizieren.“<sup>24</sup>

Corbin war der festen Ansicht, dass durch seine iranologischen Forschungsarbeiten ein weiterer Aspekt im ‚Mandala vom Selbst‘ sichtbar würde, welches man in Eranos erforscht hat: Das höhere Glied jener ontologischen Doppelstruktur von Ich-Selbst offenbart sich in gewissen mystisch-theosophischen Strömungen der persischen Geisteswelt nämlich als wirkendes Agens – mal als Engel, mal als Imam, mal als Herr (*rabb*). Und eben damit stünde diese Form der Mystik in einer Mittelposition dessen, was in der Mystikforschung lange Zeit als unversöhnliche Typen gegenüber gestellt worden sei<sup>25</sup>: hier die natürliche Erfahrung des Selbst, dort die gnadenhaft gewirkte Einheit mit Gott. In der persischen Geisteswelt – als vermittelnde Mittelwelt! – zeige sich eine Sonderform: die Idee des theophanisch erscheinenden Engels (bzw. des Imam oder Herrn) individualisiert als das höhere Du des menschlichen Ichs die Gottesbeziehung. Funktional ist sie damit dem christologischen Gedanken verwandt, wenn sie auch in ihrem soteriologischen Aspekt gnostisch gestimmt ist. Wie es das Eingangszitat andeutet, mag dies einem ‚Calvinisten‘ durchaus ein Graus sein. Für Corbin war es die willkommene Einladung, Denkfiguren der angestammten Tradition im Lichte einer anderen weiterzudenken – denn, so seine Überzeugung: Nur in Auseinandersetzung mit dem Fremden werden die schlummernden Potenziale des Eigenen geweckt und als Möglichkeiten aktualisiert, auch wenn damit dogmatisch eingefleischte Einstellungen gesprengt werden. Weshalb aber sollte dies einem freien Christen nicht erlaubt sein? Hinter dieser expliziten Haltung ist immer auch Corbins Protestantismus zu spüren, von dem er die Freiheit nimmt, auch ‚fremdzugehen‘, um sich selbst im Fremden zu entdecken. Die geistige Freiheit und der individuelle Gottesbezug jenseits jeglicher institutionellen Vermittlung galten ihm alles – oder wie er es von Anfang bis zum Schluss in eine immer gleiche Formel zu bringen wusste: Es ist die Situation des

24 H. Corbin, *Iranologie et science des religions*, in: R. Munier (Hrsg.), *Henry Corbin. L'Iran et la philosophie*. Paris 1990, 9–38, hier: 30.

25 Vgl. H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*. Teheran u.a. <sup>2</sup>1954 (Bibliothèque Iranienne, Bde. 4–5), 21 u. 303 f.

alleinigen Menschen im Angesicht desjenigen Gottes, der sich ihm in der ihm entsprechenden Form zeigt, *seul à seul, monos pros monon, wāhid li wāhid*, oder *Alone with the Alone*, wie der englische Titel einer seiner einschlägigen Monographien heißt.<sup>26</sup> Es ist dieses Grundmotiv, welches Corbin fortan in seinen vielfältigen Expeditionen in den spirituellen Islam aufzudecken bemüht war und in seinen Publikationen eine zentrale Betonung erfährt. Die Zahl seiner rund 200 Veröffentlichungen, die von Editionen und Aufsätzen bis zu Monographien und Gesamtdarstellungen reichen, ist beachtlich. Mit seiner Eingliederung in den Eranoskreis in Ascona und seinen Professuren in Paris und Teheran blieb es bis zu seinem Lebensende 1978 ein stabiles Muster, im Austausch dieser drei auch weltanschaulichen Gravitationszentren ein Werk zu schaffen, welches in vielen Stücken einer Pionierarbeit gleichkommt. So gehörte er zu den ersten, welche dem Westen wichtige Gestalten des (philosophischen) Sufismus bekannt machten (allen voran Suhrawardī und Ibn ‘Arabī), die Schia in ihrer ismaelitischen wie auch imamitischen Form erstmals gründlich erschlossen und die Islamische Philosophiegeschichte überhaupt neu schrieben und akzentuierten.

## Schluss

All diese Leistungen werden bis heute in der Islamwissenschaft honoriert, wenn auch seine Deutungen nach dem angetönten Muster verständlicherweise nicht immer auf Gegenliebe stoßen, da sie da und dort zu beliebig, mithin zu theologisch, ja metaphysisch erscheinen. Aber eben dies war sein lebenslanger Anspruch: sich nicht mit historischer Forschung zu begnügen, sondern nach der Bedeutsamkeit für uns heute in unserem spirituellen Suchen zu fragen; nicht nur reine Phänomenologie zu betreiben, sondern die metaphysischen Implikationen offenzulegen; nicht bloß die Tatsache fremder Religionen zur Kenntnis zu nehmen, sondern eine allgemeine Theologie der Religionen anzustreben. Seine Rückfragen an die christliche Theologie und, damit zusammenhängend, seine bemerkenswerten Analysen der geistigen Entwicklung im Abendland, sind dabei z.T. provokativ bis verstörend, wagt er es doch, selbst das Inkarnationsdogma gegen eine doketische Lesart auszuspielen! Mit all dem galt er zusehends auf alle Seiten hin als Exot und Grenzgänger – sowohl für die Islamwissenschaft wie auch für die Religionswissenschaft, sowohl für die Philosophie wie auch für die Theologie. Insofern ist er dem früh gelernten Gestus des Nonkonformismus treu geblieben, auch wenn damit manche ‚Katastrophe‘ einherging. Sind es aber nicht solche Grenzgänger, welche uns dazu inspirieren, unsere oftmals aus Gewohnheit, Behaglichkeit oder Angst gezogenen Grenzen infrage zu stellen und darüber hinaus zu wachsen? Henry Corbin bleibt daher auch für uns heute im 21. Jh. ein inspirierender Gesprächspartner.

26 Vgl. H. Corbin, *Alone with the Alone. Creative Imagination in the Sūfism of Ibn ‘Arabī*. Princeton 1998.