



## Philosophieren in der islamischen Welt heute

# Philosophie als Abwehr der „Westbefallenheit“

*Interview mit Hermann Landolt von Urs Gösken und Renate Würsch*

*Hermann Landolt hat an der Universität Basel u.a. Ethnologie bei Alfred Bühler und Islamwissenschaft bei Fritz Meier und an der Sorbonne (Paris) islamische Religionswissenschaft studiert. 1964 erhielt er das Diplôme der École Pratique des Hautes Études (EPHE) 1<sup>re</sup> Section der Sorbonne und 1978 promovierte er in Basel. 1964 bis 1999 lehrte und forschte er am McGill's Institute of Islamic Studies (Montreal). 1969 bis 1971 lebte er in Iran, wohin er später regelmässig zurückkehrte. Zurzeit ist er Senior Research Fellow am Institute of Ismaili Studies in London, mit dem er seit den 1980er Jahren verbunden ist. Seine Forschungsthemen sind Sufismus, Iranische Philosophie und persische Kultur und Sprache.*

**Herr Landolt, Sie haben seit 1969 mehrere Jahre in Iran gelebt, gelehrt und geforscht. Welche wissenschaftlichen Projekte haben Sie verfolgt, und wer waren Ihre wichtigsten KollegInnen in Iran?**

Als junger Professor arbeitete ich vor allem über die Mystiker Esfarā'īnī und seinen Schüler Sennānī aus dem 13. und 14. Jahrhundert. Dieses Projekt hatte ich noch in Paris bei Henry Corbin begonnen. Bei meinen wichtigsten Kollegen in Iran handelte es sich einerseits um solche von McGill, Mehdī Moḥaqeq und Toshihiko Izutsu, andererseits Henry Corbin am französischen Institut. Besonders entscheidend für mich war aber der Kontakt mit der lebendigen Tradition in der Person eines der bedeutendsten Mystiker, Ḡavād Nūrbaḡš, des Oberhauptes des mystischen Ordens der Ne'matollāhīs. Er kam mir immer vor wie die heutige Inkarnation von Abū Sa'īd-e Abī al-Ḥayr. So würde ich sagen, wenn ich auf meine Zeit in Iran zurückblicke, dass mich der Kontakt mit Nūrbaḡš am meisten beeinflusst hat. Leider hatte ich keinen Kontakt zu den hohen Vertretern der traditionellen Gelehrsamkeit wie Ṭabāṭabā'ī und Moṭahhari. Ich kenne aber die Diskussionen zwischen Ṭabāṭabā'ī und Corbin, in denen sie freilich auch viel aneinander vorbeigeredet haben.

**Wie machte sich die philosophische Tradition des Iran, vertreten etwa durch Suhrawardī und Mullā Ṣadrā, im geistigen Hintergrund Ihrer**

**Kollegen und deren Umgang mit westlicher Philosophie bemerkbar?**

Der typischste gegenwärtige Vertreter dieser mystisch-philosophischen Tradition ist für mich Seyyed Hoseyn Naṣr, der damals auch in Teheran an seinem Institut für iranische Philosophie tätig war. Aus diesem Kreis interessierte mich aber auch Naṣrollāh Pūrḡavādī, vor allem in seinen historischen Ansätzen und in seinen Bemerkungen zu gegenwärtigen Entwicklungen. Er war mehr Historiker als Philosoph, aber das kann man ja kaum trennen.

Die lebendige philosophische Tradition des Iran ist von Religionsgelehrten selbst gepflegt worden. Auch Ḥomeynī etwa hat ja jahrelang unter anderem Philosophie doziert. Bei dieser handelte es sich um die avicennische Philosophie samt ihren Weiterentwicklungen durch Suhrawardī und Mullā Ṣadrā u.a. Von ausserislamischem Gedankengut wollten die Religionsgelehrten aber nichts wissen. Auf die europäische Philosophie blickten jene Gelehrten eher herab. Wir übrigens auch. Es gab allerdings Vorlesungen über die Geschichte der westlichen Philosophie, etwa über Kant. Aber die traditionell an den theologischen Seminaren ausgebildeten Iraner haben diese überhaupt nicht ernst genommen. Die westliche Philosophie wurde an den vom Schah eingerichteten Universitäten unterrichtet. Wer dort Philosophie studierte, galt den Traditionellen als „westlich“, d.h. er gehörte nicht zu ihnen. Die Zahl derer, die sich mit beiden



Professor Landolt im Gespräch mit Urs Gösken. Foto: Renate Würsch.

Traditionen befassten, war sehr gering. Erst nach der sogenannten Revolution änderte sich das.

### **Welche Strömungen der westlichen Philosophie wurden an der Universität vor allem gelehrt?**

Es ging dort eher wenig um deutsche Traditionen, ausser vielleicht Kant, aber kaum Hegel, und Marx sowieso nicht. Marx wurde allerdings von den Religionsgelehrten rezipiert, aber ziemlich oberflächlich. Mortazā Moṭahharī etwa war das Paradebeispiel eines solchen Religionsgelehrten, der Marx rezipierte, freilich, um ihn zu widerlegen. Viele sagen aber, er habe Marx gar nicht verstanden. Die Religionsgelehrten informierten sich über westliche Philosophie auch meistens nur mittels Übersetzungen.

**Wie stand die Wissenschaftscommunity, der Sie angehörten, zum herrschenden Diskurs der Pahlavī-Zeit?**

Niemand nahm den offiziellen Fortschrittsdiskurs ernst. Die Traditionalisten schauten auf die sogenannten „Westbefallenen“ herab, ganz konnten sie sich dem Einfluss des Westens aber doch nicht entziehen. Auch alle meine sieben iranischen Studenten an der McGill kamen vom theologischen Seminar und interessierten sich nur für Mullā Ṣadrā. Die Schriften, die ich behandelte und über die sie Arbeiten schreiben mussten, kannten sie vielleicht besser als ich, aber sie mussten lernen, ihre Forschungen in eine Form zu bringen, die auch dem nicht Engagierten verständlich ist, und sich einen historischen Blick zu eigen zu machen. Wie mir einer der sieben gesagt hat, haben sie auch etwas gelernt, eben die historisch-kritische Betrachtungsweise, die in Iran vorher nie wirklich gepflegt worden war.

**Gerade der Austausch zwischen Corbin, einem Ihrer Lehrer, und iranischen Intellektuellen erwies sich für die iranische Geistesgeschichte als sehr fruchtbar. Bevor wir uns über Corbins**



**Wirkung in Iran unterhalten, können Sie uns etwas zu Corbins eigenem geistigen Hintergrund sagen?**

Corbin war stark von seinem Lehrer Massignon und von Heidegger geprägt. Er war ursprünglich Theologe in der Nähe zu Karl Barths Existenztheologie. Massignon hielt ihn von einer nationalistischen und westzentrierten Kulturbetrachtung ab. Von Massignon hat Corbin auch die Idee des Islam als einer Universalreligion, die im Koran bereits angelegt sei und nur noch ausgedeutet werden müsse. Von Heidegger hatte er die Idee „Zurück zu den Quellen“, Philosophie selbst war für ihn Rückkehr zu den Quellen. Dabei waren für Heidegger diese Quellen die Vorsokratiker, für Corbin die Gnostiker, wobei er mit „Gnostiker“ dasselbe meint wie „Platoniker“. Dennoch bleiben die Quellen bei Corbin etwas unbestimmt, ebenso unbestimmt wie bei Suhrawardī, der immer von orientalischen Quellen spricht. Damit meint er die Perser, spricht aber hauptsächlich von Platon und Hermes. Auch „Orient“ ist hier emblematisch zu verstehen, als Manifestation des Lichts im Sinne von Suhrawardīs Licht-Ontologie. Diese findet er natürlich auch in der Mystik. Interessanterweise argumentiert Corbin aber, und damit – wenn wir Philosophie als Kunst des Argumentierens verstehen – ist er ein Philosoph. Denn im Gegensatz zu vielen seiner Nachbeter argumentiert Corbin für seine Auffassungen sehr klar.

**Heidegger schrieb den Vorsokratikern ja einen unverfälschten Zugang zur Welt zu. Worin bestand dann für Corbin die Unverfälschtheit im Zugang der Gnostiker zu religiöser Weisheit?**

Darin, dass die Weisheit nicht durch akademische Ratio in eine Form gebracht worden ist, die dann nicht mehr der Realität entspricht. Die verfälschenden Einflüsse im Islam waren dabei der Aristotelismus. Auch das unverfälschte Urchristentum gemäss Corbin war gnostisch gewesen. So treffen sich in der Gnostik eigentlich die Religionen, wobei ich immer fand, Corbin gehe in diesen Dingen zu weit. So machte Corbin aus Ibn ‘Arabī einen christlichen Gnostiker, während Izutsu einen buddhistischen Zen-Mönch aus ihm machte. In seinem Buch *Taoism and Sufism* zeigt sich Izutsu bei der Betrachtung der

islamischen Mystik von seiner eigenen Religion beeinflusst. Ebenso war Corbins Islambild wie das von Massignon auch vom Christentum beeinflusst.

**Corbin bezeichnete sich ja selbst als Platoniker, d.h. als Gnostiker. Wie konnte er sich als Platoniker aber auf Heideggers Philosophie beziehen?**

In der Tat hat Corbin sich später ja auch von Heidegger abgewendet, und zwar in der Frage des Jenseitsbezugs: Heidegger hat sich ja dezidiert von allem Nicht-Weltlichen abgewendet. Das Sein-zum-Tode des Daseins versteht er ja eben nicht als jenseitig, während Corbin dessen Existenz als ausgesprochen jenseitig auffasst. Der Horizont der Existenz ist für ihn damit ein anderer als für Heidegger.

**Was waren Ihrer Meinung nach die wichtigsten Folgen des Austauschs mit Corbin für die iranische Seite?**

Es gab den Iranern wohl Selbstsicherheit in ihrem Verhältnis zum Westen, was sie dann auch dazu brachte, zu erklären: „Wir wollen nicht so sein wie der Westen“, was die Amerikaner natürlich verblüffte und erzürnte. Dabei war Corbin selbst allerdings nicht revolutionär eingestellt, er erlebte die Ereignisse ja auch nicht mehr mit. Aber was die Iraner an Corbin beeindruckte, war, dass hier einer aus dem Westen kam, der ihre Kultur bewunderte und sie mit ihnen zusammen analysierte und eben nicht wie einer von diesen „Westbefallenen“ auf sie herabblickte oder sie bestenfalls als Museumsstück würdigte. Die Iraner bezogen aus seinem Denken die Selbstsicherheit, mit „ihrer“ Philosophie, die sich in Mullā Ṣadrā vollende, könnten sie gegenüber den anderen Kulturen eine Überlegenheit geltend machen. Diese Grundlage für das Selbstbewusstsein fanden viele Iraner offenbar attraktiver als die, welche die Pahlavī-Ideologie anbot. Denn deren Berufung auf den Glanz der Achämeniden ist eigentlich ein westlicher Import.

**Was war denn das herrschende Westbild?**

Iraner sprechen in Reaktion auf den Westen oft von dessen Dekadenz. Corbin, vielleicht ähnlich wie Naṣr, sah die Renaissance als Scheidepunkt in der Entwicklung, in dem der Westen seine Quellen



verloren habe. Deshalb musste man sie ja wieder suchen – eben bei den Gnostikern. Das war seine Leitidee. Allerdings war ja auch die Renaissance stark beeinflusst von Gnostikern und Platonikern. Es kommt halt immer darauf an, welche Aspekte der Renaissance man in Betracht zieht.

### **Mit welchen Interessen studierten die Iraner also vor diesem Hintergrund bei Corbin?**

Vielleicht waren es ja die Falschen, die Corbin rezipierten. Jedenfalls taten sie es mit vielen verschiedenen weltanschaulichen Interessen. Da war einmal die Reaktion auf die frühere Westrezeption, in deren Zeichen alles Westliche blind nachgeöffnet wurde, und dann spielten die vielen inneriranischen Probleme hinein. Ich war ja ursprünglich Ethnologe, und als solchen interessierte mich in Iran nicht die Nachahmung des Westens, sondern das „Andere“. Die kritische Distanz zum Westen war eine Bewegung, die schon lange vor der Revolution in Gang gekommen war. Zu nennen wäre hier etwa Ġalāl Āl-e Aḥmad, der den Ausdruck „Westbefall“ in Umlauf gebracht hat. Corbin hat diese Bewegung bewundert. Er hatte ja in seinem Buch *Philosophie comparée et philosophie iranienne* die „emblematische“ Bedeutung des Feuertempels in Taḥt-e Soleymān als „sanctuaire du feu sacré au temps des souverains sassanides“ im Zusammenhang mit Suhrawardī's Studien in Marāġe betont, eine These, die mir allerdings zu weit ging. Corbin wollte aber solche Arten von „Kontinuität“ nicht etwa im Sinne des „Historizismus“ verstanden wissen. Den Historizismus lehnte er ja ab, gerade auch denjenigen der nationalistischen Iraner, die für ihn ebenso „occidentalisés“ waren wie die „Okzidentalern“ selbst. Darüber schreibt er im selben Buch im Essay über „L'aventure occidentale et l'aventure de l'occidentalisation“.

### **Was glaubten iranische Studierende, von Corbin lernen zu können?**

Die grösseren Zusammenhänge, die über eine iranisch-nationalistisch verengte Perspektive in der wissenschaftlichen Betrachtung hinausgehen. Eine solche Perspektive stand im Gegensatz zur Schah-

Ideologie, deren Fadenscheinigkeit ja aber sowieso jeder durchschaute. In dieser Ideologie wurde die islamische geistige Tradition einfach ausgeblendet. Schon dass viele Grundlagentexte dieser Tradition arabisch sind, passte nicht ins Schema.

### **Was haben Sie persönlich von Corbin gelernt, dass Sie von niemand anderem hätten lernen können?**

Ich könnte es nicht genau sagen. Für mich war Corbin nicht der Guru schlechthin. Dass ich mit ihm bekannt wurde, war auch eher Zufall: Weil meine beiden Lehrer in Basel, Fritz Meier und Alfred Bühler 1959 während eines Semesters abwesend waren, fuhr ich nach Paris. Ausserdem war im Jahr zuvor Corbins Buch über Ibn ‘Arabī herausgekommen. Dieses habe ich natürlich mit grossem Interesse gelesen und wollte darauf den Autor persönlich kennenlernen. Zuerst habe ich auf seine Methode eher negativ reagiert. Er liess zwar grosse Begeisterung für seinen Gegenstand erkennen, das Kritische fehlte mir aber. Ausserdem war das Spannungsfeld zwischen Corbin und meinem Lehrer Fritz Meier in Basel, in dem ich stand, zuweilen problematisch. Meier war eigentlich ähnlich wie Corbin Phänomenologe, wirkte aber vor allem als Vertreter der philologisch-historischen Richtung, während Corbin sich als Philosophen betrachtete, der leider auch Philologie betreiben müsse. Aber seine Editionen sind Pionierleistungen. Und abgesehen von Corbins Wirkung als Philosoph in Iran hat auch seine Methode des kritischen Edierens in Iran in der Wissenschaft Wirkung entfaltet und wird auch als Leistung anerkannt.

### **Welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede erkennen Sie zwischen dem damaligen und dem jetzigen philosophisch beeinflussten intellektuellen Diskurs in Iran?**

Die vorrevolutionären Debatten gehen immer noch weiter, besonders zwischen Positivisten und Heideggerianern, ich denke da natürlich an die Auseinandersetzung zwischen dem Positivisten ‘Abdolkarīm Sorūš und dem Heideggerianer Reżā Dāvarī. Es ist eine Debatte, die wir ja auch haben.