

Gedanken über die Verborgenheit des Seins

Der Schleier in der „Islamischen Philosophie“

von

Maryam Hayatshahi (Teheran/Frankfurt)

WWW.MHAYATSHAHI.COM

Den „Schleier“ als philosophische Figur zu verstehen, mutet im ersten Augenblick befremdlich an. Die Schwierigkeiten fangen dort an, wo wir ihn im Zusammenhang der ‚Islamischen Philosophie‘ entfalten wollen. Die Schwierigkeit liegt jedoch nicht sosehr darin, dass der Begriff nicht gelegentlich explizit thematisiert worden wäre, sondern darin, dass seine Thematisierung selbst mit einem Akt der Verschleierung einhergeht. Dieser verdeckende, Vorurteile wachrufende Charakter des Begriffs ist bedenklich – und dennoch unvermeidlich.

Um nun die Vorurteile auflösen zu können bzw. sie überhaupt erst als solche zu erkennen, müssen wir uns mit dem Phänomen näher befassen. Im vorliegenden Essay wird dies vor einem gesellschaftlich-politischen Hintergrund versucht. Mein Anliegen ist jedoch nicht nur die Beschreibung des „Schleiers“ an sich, sondern vielmehr das Herausarbeiten der mit ihm verknüpften philosophischen Ansätze, wie wir sie bei den persischen Philosophen Al Ghazali und Suhrawardi finden, wenn sie sich mit der Art unserer Erkenntnis auseinandersetzen. An sie anknüpfend möchte ich versuchen, das Phänomen ‚*Schleier*‘ als eine quasi unerlässliche ‚Verschleierung‘ des Seins zu beschreiben. Das Motiv der *Verschleierung* ist übrigens keineswegs nur bei den islamischen Philosophen zu finden. Martin Heidegger und Emmanuel Levinas haben gezeigt, wie bei ihnen diese Figur zwar nicht die gleiche, aber „dieselbige“ Bedeutung haben kann. Von hier aus werde ich also versuchen, das Thema in ein neues Licht zu stellen.

Vor 15 Jahren spielte ich in einem Teheraner Schauspielhaus Sartres ‚ehrbare Dirne‘ (Lizzie) und wurde deswegen offiziell ‚entehrt‘, wie man im Iran sagt. Noch wußte ich nicht, dass der Schleier nach dieser Erfahrung eine eminente Bedeutung in meinem Leben bekommen würde. Schließlich verließ ich meine Heimat, das Land der Unfreiheit.

Jeglicher Körperkontakt zwischen Frauen und Männern während des Theaterspiels ist im Iran verboten. Das bedeutet, dass der Ausdruck der Inszenierung allein durch Mimik und berührungslose Gestik bewirkt werden muss. Wegen des ‚Was‘ und ‚Wie‘ meiner Rolle wurde ich nicht nur als unwürdige Schauspielerin, sondern als schamlose Frau charakterisiert. Schamlos deswegen, da der Schauspieler, die Rolle des Liebhabers der Lizzi verkörpernd, unverhüllt sinnlich in die Augen der ansonsten ‚korrekt‘ verschleierten Lizzie schauen sollte. Obwohl das islamische Recht durch die Szenerie nicht berührt wurde, musste die Aufführung aufgrund der Intervention eines anwesenden Geheimdienstbeamten abgebrochen werden. Meine jüngste Rolle nunmehr in Frankfurt war die einer verschleierten Muslimin, einer einfachen ‚schwarzen Jungfrau‘ in Deutschland, überall und nirgendwo, eine Mystikerin, die auch eine strenge Katholikin sein könnte. Eine nicht mehr Jungfrau, die aber die Jungfräulichkeit anstrebt. Leidenschaftlich genießt sie den Gedanken einer vollkommenen Verschmelzung mit Gott. Haben nicht beide Frauen, außer dass sie Scham und Ehre haben, noch etwas Gemeinsames? Wollen sie nicht die Intimität des Eros

bewahren, d.h. die Innigkeit ihres Beziehungsseins steigern?

I.

Den Schleier als etwas zu präsentieren, das über das reine Kleidungsstück hinausgeht, ist durchaus nicht neu. Der Koran liefert uns etliche Beweise dafür, dass auch in der islamischen Welt der Schleier nicht als ein Kleidungsstück definiert wird: In den Suren „*Noor*“ und „*Ahzab*“ wird das Wort „*Hejab* = Schleier“ in der Bedeutung von sowohl *Vorhang* und *Scheidewand* als auch *Bescheidenheit* und *Schamhaftigkeit* erwähnt. Man kann darunter einerseits die „Trennung“, andererseits „die innere Barriere“ verstehen. Der Schleier ist also nicht ein Ausdruck der Unterdrückung (z.B. der Frau) oder ein politisches Manöver.

Die 2009 im Zuge der „Grünen Welle“ erfolgte symbolische Verschleierung der iranischen Männer war nicht nur eine Geste der Solidarisierung mit dem Los der iranischen Frauen, sondern die demonstrative Umcodierung eines „Zubehörs“, das als Zeichen einer unvordenklichen Passivität – wie man mit Levinas sagen könnte – jeglichen Ausdruck eines ästhetischen, politischen und religiösen Wertes untergräbt. Mehr noch: Indem man sich selbst als Person zurücknimmt, sich hingibt, *sich Gott übergibt*, ist der Schleier gerade nicht Symbol von Unterwerfung. Er ist vielmehr die wörtliche Übersetzung dessen, was Islam (إسلام) bedeutet, nämlich „die völlige Hingabe (an Gott)“. Aussetzend-verhüllend ist der Schleier sichtbares Zeichen der sich dem Sichtbaren radikal entziehenden Fragilität seiner Träger und Trägerinnen. Dieses Accessoire Schleier ist das bewusst gesetzte Schweigen und damit Ausdruck dieses Ausgesetztseins, aus dem z.B. die unterdrückte verschleierte Frau als solche hervorgeht, eine Frau, die als Opfer des Mannes oder einer Diktatur angesehen wird.

Wie bereits erwähnt, reduziert sich die *Bedeutung* des Schleiers nicht auf einen Teil einer beliebigen *Kleiderordnung*. Die Sinnhaftigkeit des Schleiers als *philosophischer Begriff* benötigt kein anderes Gesetz als das des Schleiers selbst. Seine Bedeutung gründet quasi zirkulär allein im ‚Bezug‘ zu ihm. So ist der Schleier eine Figur – wie man mit Heidegger sagen könnte – für das „Verdeckend-entdeckend-sein“, das weder zu verneinen noch zu bejahen ist. Diese Figur ist phänomenologisch betrachtet die Art und Weise des Seins, d.h. wie es uns erscheint.

II.

Die Schiiten sind davon überzeugt, dass der zwölfte, „von der Welt abwesende“ Imam mit dem Verschwinden nach seinem Tod für die Muslime ein zweites bedeutendes Datum bestimmt hat. Das erste Datum übrigens bezeichnet (als metahistorisches Ereignis) den Tag, an dem Gott dem Menschen – indem er mit ihm ein Bündnis eingeht - jenen ‚Auftrag‘ gibt, den dieser fortan sein ganzes Leben (d.h. ewig) mit sich trägt und für den er verantwortlich ist. Der „abwesende Imam“ ist den Schiiten jedoch in seiner

‚Verborgenheit‘ nicht nur dennoch präsent, sondern er ist der ‚Wegweiser‘, was sein Name –, *Mahdi*“¹ – besagt. Es geht nicht darum, wann der Mahdi wieder erscheint oder wann er tatsächlich entborgen wird, vielmehr geht es um die Art und Weise des Umgangs mit der Verborgenheit und um ihre Bedeutung für den gläubigen Muslim. In diesem *„Advenitum“*, das die gesamte Zeit unseres weltlichen Lebens ausmacht, kann Gottes Wahrheit uns aus seiner ‚verborgenen Erscheinung‘ heraus erreichen. Es handelt sich somit um eine andere Präsenz als die, die Jesus mit der Inkarnation vollzogen hat. Diese Wahrheit ist nun von jeher von einer bestimmten Perspektive aus gesehen ‚verschleiert‘. Die Präsenz, d.h. die Erscheinung der ‚verborgenen Quellen‘, die auch eine Entäußerung bedeutet, geschieht im Inneren, im Herzen der Menschen, die sich trauen – wie es in der mittelalterlichen Mystik heißt –, *„Gottes Geheimnis zu verkosten, bevor sie geschaut werden“*² Diese *Entäußerung* ist auch das Äußerste dessen, was den Menschen gegenüber seinem Gott auszeichnet. Denn der erste weltliche Mensch ist nach Auffassung der Ismailiten³ der Schleier und die Spiegelung des Himmel-Menschen, d.i. des Licht-Menschen.

Was sichtbar macht, bleibt selber unsichtbar. Dieser Ansatz in *„Die Nische der Lichter“*⁴ von Ghazali ist letztendlich ein Hinweis auf Gott, der mit einem allumfassenden Licht ‚verglichen‘ wird. Dieses Licht ist nicht länger – wie z.B. das „Augenlicht“ – eine Metapher, sondern drückt die nicht *identifizierbare Gottheit* aus. Der Zugang zum Licht ist sowohl für Ghazali als auch für Suhrawardi die Vernunft (*‘aql*). Vernunft ist in diesem Kontext jene Vernunft, die über das bloße ‚Vernehmen‘ dessen, was ist, hinausgeht, jene, die *unmittelbare Erkenntnis* empfängt.

Anders als in *„Elixier der Glückseligkeit“* oder *„Wiederbelebung der Religionswissenschaften“* spricht Ghazali in seinem späteren Buch *„Miškat al-anwār“* nicht mehr vom Herzen, sondern von der Vernunft, die höher als der Glaube steht. Höher aber als die Vernunft (*‘aql*) steht allein der Geschmack (*dauq*). Semantisch bedeutet *‘aql* sowohl das Verstehen als auch das Gefesselt- und ‚Angekettet-Sein‘, d.h. wir verstehen nur das, wozu uns der Bezug gegeben ist. Vor diesem Hintergrund ist nachvollziehbar, warum die Offenbarung schon immer für die philosophische Figur *Entdeckung/Verdeckung* steht. Wir können dieser Situation nie entkommen. Die Unsichtbarkeit steht für die Unendlichkeit des Göttlichen, die zugleich auf die Unmöglichkeit der Identifizierung hinweist. Nach Ghazali ist jedes andere Licht in Bezug auf Gottes Licht ein Symbol und deshalb ein reines Nichts: *„...denn wenn man das Wesen alles anderen betrachtet, so besitzt es für sich und durch sich selbst kein Licht.“*⁵ Gott als *„Licht über Licht“*⁶ ist die Wahrheit über allen Wahrheitserkenntnissen. Diese Doppelungen beschreiben einen Bezug, der über all

¹ Mahdi bedeutet wörtlich Führer und Leiter.

² Von Wolzogen, Titel eines Artikel in www.sicetnon.org.

³ Eine islamische Glaubensrichtung, die von Shia abstamm. Sie behaupten, daß der Ismail, der Nachfolger von „Imam Sadeq“ als *siebter* Imam auch der *letzter* Imam ist.

⁴ Originaltitel: *Miškat al-anwār*

⁵ Ghazali (1987), 21.

⁶ Koran, Sure 24.

unseren Bezügen steht. „Bezug des Bezuges“ ist eine Aussage darüber, dass das mit Gott gleichgesetzte Sein über unser aller Wissen sowie Unwissen etwas anderes ist, als was wir *als Gedachtes* denken: „Denn kein anderer kennt das Wesen Gottes, außer Gott selbst.“⁷ Gott *als* Gott ist außerhalb aller unserer Beziehungen. Ist dieses „Licht über Licht“ nicht ein Hinweis auf die Finsternis und das Licht zugleich?

Wir können jedoch niemals in unserer Erkenntnis unserer Beziehung, d.i. unserer *Situation* entfliehen. D.h. unser Wissen bleibt immerwährend ein ‚Bezugsein‘. Genau in diesem Sinne ist der ‚Schleier‘ zu verstehen. Der Schleier ist in Bezug auf die *endliche Unendlichkeit*, d.i. in dieser Welt annehmbar. Was hinter ihm versteckt ist, kann jedoch nicht von dieser Welt sein. Deshalb ist der Schleier – in der Welt aber nicht von dieser Welt – nicht mittels *‘aql* zu lüften: „Wenn die Vernunft aber von der Hülle der Wahnvorstellungen und der Phantasie befreit wird, ist es nicht denkbar, daß sie Fehler begeht [...] Erst nach dem Tode wird sie vollkommen sein.“⁸ So ist der Schleier als ‚Grenze der Vernunft‘ zugleich der ‚Zugang zur Vernunft‘.

Anders als Ghazali verweist Suhrawardi auf die Quellen der wahren Erkenntnis. Ihm zufolge entstammen die wahren Gelehrten nicht nur der islamischen Tradition, sondern gehen auf noch viel ältere Quellen zurück. Vor-islamische Quellen sind das alte iranische *Hikmat* (Wissen, Weisheit), *Hikmat Khosrawanie*, welches Zartoscht (Zarathustra) und seine Anhänger in sich getragen haben. Eine andere Quelle geht auf das hermetische und vor-platonische Wissen zurück, das später Platons Philosophie prägte. Die nach-islamischen ‚Philosophen‘ waren iranisch-arabische Mystiker, wie Suhrawardi, Bayazid Bastami und Mansour Hallaj. Unter ihnen ist Suhrawardi einer jener, die nicht nur die argumentativ-diskursive Philosophie guthießen; sie wussten von „*Hikmat‘e Xafi*“ (der Erkenntnis des Geheimen = Esoterik) und der unmittelbaren *Empfängnis*, von Suhrawardi mit „*ešraq* (Erleuchtung)“ bezeichnet. Jene ‚Empfangenhabende‘ erreichten die höchste Stufe der Erkenntnis. In „*Talwihat*“⁹ beschreibt Suhrawardi, wie er – während ihm die Fragen keine Ruhe ließen – in einem Halb-Traum-Zustand Aristoteles begegnet und mit ihm einen Dialog führt. Aristoteles soll ihm geraten haben: „Kehre zu Deinem „*Nafs*“ (dem Selbst = der Einzigkeit Deiner Seele) zurück.“ Diese Begebenheit hat Suhrawardi zur Wachheit im Sinne eines neuen Zustandes geführt.

Avicenna (980 geboren in Bucharra) ist Suhrawardis Ansicht nach der erste Philosoph, der in „*Die Östliche Philosophie*“ die anfängliche „Philosophie der Erleuchtung“ entworfen habe. Über seine Abhandlung „*Die Erzählung von dem westlichen Exil*“ sagt er, dass er – Suhrawardi – dort beginne, wo Avicenna seine Schrift beendet hat. Diese Bemerkung ist insofern von Bedeutung, als wir damit die häufig vorgenommene

⁷ Ghazali (1987), 23.

⁸ Ghazali (1987), 14.

⁹ Titelübersetzung: Notizen

Polarisierung zwischen den beiden Philosophen auflösen können. Diese Auflösung betrifft die ‚philosophischen Organe‘, die vor allem in der „Islamischen Philosophie“ eine große Rolle spielen, und zwar das ‚Herz‘ und die ‚Vernunft‘. Nicht nur müssen sie sich nicht widersprechen, vielmehr können sie sich gegenseitig unterstützen.

III.

Der unerlässliche Schleier des Seins als das ewige Geheimnis ist nicht nur in der „Islamischen Philosophie“ ein Hauptmotiv; nach Heidegger ist es „*das Nichts als das Andere zum Seienden*“¹⁰. Der Schleier als ‚Ort‘ der Offenbarung ist der Ort der Bewahrung des Geheimnisses des Seins. Er ist zugleich der Ort des Schweigens, das mehr sagt als das gesprochene Wort, da dieses Schweigen ein verborgenes Denken in sich trägt.

Es ist kein Denken, das mit Berechnung beginnt und sich dann darin erschöpft, vielmehr ist es ein „*Denken, dessen Gedanken nicht nur nicht rechnen, sondern überhaupt erst aus dem Anderen des Seienden bestimmt sind.*“ Dieses „*heiße das wesentliche Denken.*“¹¹ Dieses Denken ist nach Heidegger das einzig freie Denken, gerade weil es nicht in dem Denkenden gründet. Es kommt von dem Anderen, den ich nicht kenne. Seine Notwendigkeit ist kein Zwang, sondern gründet in der Freiheit des Opfers.

Dieser Ansatz bezeichnet den Anfang des Ethischen, das vom Denken nicht abgekoppelt ist. „*Dieses Denken antwortet dem Anspruch des Seins, indem der Mensch sein geschichtliches Wesen dem Einfachen der einzigen Notwendigkeit überantwortet, die nicht nötigt, indem sie zwingt, sondern die Not schafft, die sich in der Freiheit des Opfers erfüllt. Die Not ist, dass die Wahrheit des Seins gewahrt wird, was immer auch dem Menschen und allem Seiendem zufallen möge.*“¹²

Es ist ein Denken, das nicht identifiziert, sondern über seinen gegenwärtigen „Gegenstand“ hinausgeht. Diese Erkenntnis gründet nicht im Wissen, sondern – wie Jaspers aus Cusanus zitiert – in einer „*docta ignorantia*“:

„*Das Unendliche der Gottheit ist zwar nicht durch Verstandeswissen, wohl aber im Nichtwissen des Verstandes durch Vernunft berührbar. Dieses Nichtwissen ist nicht das leere Nichtwissen, das nicht weiß, daß es nicht weiß, oder das gleichgültig liegen läßt, was es nicht wissen kann. Es ist vielmehr das wissende Nichtwissen (docta ignorantia), das sich denkend entfaltet und sich erfüllen läßt.*“¹³

Ein solches Denken, das gleichursprünglich mit dem identifizierenden Denken ist – und immer da ist – ,

¹⁰ Heidegger (1967), 312.

¹¹ O.g. 309.

¹² Heidegger (1967), 309 f.

¹³ Jaspers (1964), 25.

kann keinen Halt im Seienden haben und keine Sicherheit für das Wissen verbürgen. Gerade dieses Denken führt nun hin zur Ethik und zur levinasianischen Verantwortung. *„Das Denken des Seins sucht im Seienden keinen Anhalt [...] Das Denken des Seins hütet das Wort und erfüllt in solcher Behutsamkeit seine Bestimmung.“*¹⁴

Die Freiheit des Opfers ist laut Levinas mit unersetzbarer Verantwortung zusammenzudenken, es ist eine Verantwortung, die nur „Ich“ übernehmen kann. Diese Weise des Denkens, d.h. des Philosophierens ist immer ethisch und somit nie indifferent, auch wenn es keine explizite Ethik betreibt.

Vor diesem Hintergrund ist der Stellenwert des „Imamats“ in der islamischen Tradition zu verstehen. Der Imam als Nachfolger des Propheten Mohammad ist zwar kein Privilegierter. Er ist allerdings aufgrund seiner Verantwortung nicht ersetzbar und deshalb einzig. Dies beschreibt, was Levinas nach jüdischer Tradition „Auserwählung“ nennt. Die Annahme der „Auserwählung“ nimmt in Levinas Philosophie eine zentrale Rolle ein. Gerade weil „Ich“ mich nicht in den „Anderen“ hineinversetzen kann, d.h. „Ich“ den Anderen nicht in seinem „Ich“ ersetzen kann, gewinnt das Opfer seine wahre Bedeutung. Um „mich“ zu opfern, muss ich von meiner Freiheit ausgehen und nicht von einem äußerlichen Zwang. Dieser Ansatz führt Levinas zu dem Schluss, dass die Verantwortung, die das „Ich“ unweigerlich zu tragen hat, nicht den Anderen überlassen werden kann. Die Verantwortung gründet in einer absoluten Trennung zwischen „mir“ und dem „Anderen“, die kein Kommunikationsmittel je wird überwinden können, und die Trennung ist der unerlässliche Schleier, den wir vor uns hertragen. Sie ist mit dem Sein gleichursprünglich mitgegeben, wir haben mit ihr umzugehen, haben sie aber nicht verursacht

Dieses Andere (*Autrui*), von dem hier die Rede ist, die absolute Andersheit, die nach Levinas keine Kehrseite der *Identität* bedeuten soll, ist das Weibliche: *„Ich denke, daß das absolut gegensätzliche Gegensätzliche, dessen Gegensätzlichkeit in nichts durch das Verhältnis beeinträchtigt wird, das man zwischen ihm und seinem Korrelat errichten könnte, daß die Gegensätzlichkeit, die dem Bezugspunkt erlaubt, absolut anders zu bleiben, das Weibliche ist.“*¹⁵

IV.

Allerdings beabsichtigt Levinas ebenso wenig eine Reduktion des Themas Weiblich/Männlich auf das bloße biologische Geschlecht, wie es überhaupt in diesem Essay nicht um Genderforschung (oder einen soziologischen Ansatz) geht, mit deren Argumenten die Rechte der Frauen und Männer begründet werden könnten. Levinas möchte vielmehr die Andersheit an und für sich beschreiben und nicht als Gegensatz zum „Ich“: *„[...] der andere ist nicht bloß von anderer Qualität als ich, sondern trägt, wenn man sagen*

¹⁴ O.g. 311.

¹⁵ Levinas (2003), 56.

darf, die Andersheit als Qualität. ¹⁶

So bezeichnet er das Weibliche als das „Nicht Seiende“, ohne damit eine normative Abwertung zu meinen. Das Weibliche versteht sich *durch* sich. Das Weibliche ist das, was sich entzieht, ein Seiendes zu sein. Dieser radikale Entzug charakterisiert deshalb das Weibliche als die Andersheit, weil es sich „aus sich“ und „durch sich“ beschreibt. Levinas spricht nicht von einer Frau als einer Person, sondern von dem Weiblichen als etwas genuin Philosophisches, weil das Weibliche das Äußerste jener Andersheit verkörpert, die sich dem Seinsgeschehen entzieht. Wir haben es hier zumal mit einem Entzug zu tun, dessen Kraft sich gerade in der Passivität einer Empfänglichkeit erhält. Trotzdem ist Levinas oft falsch interpretiert und missverstanden worden. (Simone de Beauvoir, Judith Butler)

Haben *Gott* und *Weiblichkeit* aufgrund der absoluten Andersheit nun nicht eine Gemeinsamkeit? Sie weisen nicht auf das Gleiche, aber auf das Selbe hin. Ihre Andersheit ist nicht aufgrund ihres Geheimnisses anders, vielmehr gründet ihr Geheimnis in genau dieser Andersheit. *„Das andere als andere ist hier nicht ein Objekt, das das unsrige wird oder das wir wird; es zieht sich im Gegenteil in sein Geheimnis zurück.“* ¹⁷

Gott ist uns verschleiert, nicht nur weil er für uns nicht tastbar und damit unfühlbar ist, die Transzendenz geschieht in dieser Welt, innerhalb der Immanenz und in ihrer Tastbarkeit.

„Die Profanation ist keine Verneinung des Geheimnisses, sondern eine der möglichen Beziehungen zu ihm.“ ¹⁸ Gott als „Licht über Licht“ im Koran und das Weibliche als „eine Flucht vor dem Licht“ bei Levinas sind verschiedene Hinweise auf ein und dieselbe Bewegung, und diese bricht nicht nur mit der Dualität Subjekt-Objekt, sondern sucht eine Erkenntnis außerhalb der Ordnung des Seins, d.i. der Ontologie.

Die Äußerung/Entäußerung als die Figur der Offenbarung legt uns das Motiv des „*Schleiers*“ offen. Er steht für das Äußerste der absoluten Trennung. Ohne die Trennung aber gibt es keine Beziehung. Es ist dies eine Beziehung, die nicht von mir aufgebaut wird, sondern die mir vorangeht. Und der, auf den sich die Beziehung richtet, bleibt mir allein schon deswegen auf immer unberührbar. Die ursprüngliche unbegründete Zurückgenommenheit des Weiblichen ist keine schweigsame Zurückhaltung im Sinne eines Nichts; sie deutet vielmehr den Überschuss des Eros an und weist sogar in der Inszenierung der Intimität auf die unergründliche Unberührbarkeit hin. Sie weist auf die *Ewigkeit* der Jungfräulichkeit des Weiblichen hin. *„Das Weibliche seinem Wesen nach der Vergewaltigung zugänglich und unzugänglich, das ‚ewig Weibliche‘ ist Jungfrau oder unaufhörlicher Neuanfang der Jungfräulichkeit, unberührbar*

¹⁶ Levinas (1997), 117.

¹⁷ O.g. 57.

¹⁸ O.g.

sogar in der Berührung der Wollust, in der Gegenwart – zukünftig.“¹⁹

Die weibliche Art der *Bewahrung* offenbart sich in der islamischen Philosophie als äußerste vor allem in „šī’a“, die für den Philosophen Henry Corbin nachgerade die große Entdeckung wird. Die Bedeutung der „šī’a“ besteht laut Corbin nicht in einer Macht der von den unmittelbaren Nachkommen Mohammads bestimmten Herrschaft. Mehr noch drückt sich die Rolle der Nachkommenden, d.i. der „Auserwählten“ (valy) in der Bewahrung des Wortes Gottes, Gottes Geheimnis, aus. Das Auserwählt-Sein (velayat) ist allerdings nicht als Exklusivität zu verstehen, sondern als die „unersetzbare Verantwortung“, wie Levinas sie gedacht hat. Corbin sieht in der „šī’a“ eine Steigerung, wohingegen die „sonnat“ mit dem Bruch zwischen dem Propheten Mohammad und Ali, seinem Schwiegersohn, den *Sinn der Bewahrung* als eine „geschichtliche Unmittelbarkeit“ nicht mehr beachtet. Corbin zufolge hat der Vertreter des Propheten in *xelāfāt* (die Statthalterschaft) nicht die gleiche Verantwortung und gerade deshalb nicht die gleiche Aufgabe wie der *Auserwählte*. Das ‚göttliche Wissen‘ (*Hekmat*), das getragen, bewahrt und weitergegeben wird, kann nicht als politische Macht und – strenger noch mit Heidegger gesagt – nicht als Macht-„Haben“ interpretiert werden.

Nach Corbin geht *velayat* über das Prophetentum hinaus, da es an der Kontinuität des *Bundes* des Menschen mit Gott festhält. Die ewige Beziehung mit Gott wird nicht durch die zeitliche Erscheinung der Propheten aufrechterhalten. Vielmehr ist dieses Bündnis an eine Verantwortung geknüpft, die außerhalb unserer Macht liegt. Jeder Mensch ist sozusagen ein Auserwählter im Sinne einer unersetzbaren Verantwortung. Die Auserwählung sowohl der Propheten als auch des „Imams“ sind als eine Steigerung dieser Unersetzbarkeit aufzufassen. Nicht besser oder mehr sein als die Anderen, sondern mehr *übernehmen*.

Diese Art des „Denkens“ bereitet nach Suhrawardi den Weg zur „unmittelbaren Erkenntnis“ vor. Nicht das Ich als *Bewusstsein-,besitzender‘* Denker steht im Vordergrund, und auch nicht der Gegenstand des Denkens „als solcher“, sondern das Denken als Fluss des Denkens. So ist der Denker einem immerwährenden Denken ausgesetzt und seine Quelle einem „Unerkennbaren“, d.h. einer „Unvordenklichkeit“.

V.

Eine noch gesteigerte Bedeutung des Schleiers zeigt sich in den mystischen Gedichten von *Hafis* immer dort, wo er über seinen ‚eigenen Schleier‘ spricht:

Mein Körperstaub ist der Schleier

¹⁹ O.g., .83.

Der das Seelenantlitz umwebt

O Augenblick, da sich vom Antlitz

Mir einst der Schleier hebt!

Der Staub des eigenen Körper ist der Schleier, der das Antlitz der Seele (des innersten Innen des Menschen) dunkel und unsichtbar macht.

Der Schleier ist hier kein Wert, der politisch missbraucht wird, kein Symbol. Vielmehr wird der Schleier als „ethisches Phänomen“ sichtbar, d.h. als Phänomen einer nicht-normativ zu verstehenden Gewalt: wie die jeder Norm vorangehende Gewalt der Liebe, deren Brandzeichen jenen unerlassbar sind, die sich der Liebe schutzlos hingeben.

Die kryptischen Schriften Suhrawardis sind und waren schon immer der *Macht der Schutzlosigkeit* ausgesetzt. Ihr Schleier bewahrt sie nicht nur von den zu Suhrawardis Zeiten herrschenden Zuständen der Gewalt. Er ist da, um die unerlässliche Gewalt der Sprache selbst, d.h. jene Gewalt, die in jeder Äußerung verborgen ist, zu ‚entäußern‘ und die Wahrheit, die sich nicht in den Worten festsetzen kann, zu bewahren. Diese Bewahrung steht – wie Heidegger sagen würde – für die Entbergung-Verbergung.

Die Wahrheit des Seins ist der Grundriss der Metaphysik, die Heidegger als „*die Wurzel des Baumes der Philosophie*“ bezeichnet, die sich „*in ihm [in dem Grund] vergißt... zugunsten des Baumes*“. Die Seinsvergessenheit ist nach Heidegger nicht Folge der Abwendung vom Sein, und auch keine philosophische Vernachlässigung, sondern weist auf die Weise des Seins selbst hin, wie es sich uns offenbart und zugleich entbirgt. „*Ich sagte mir oft, ich würde alle Geheimnisse der Welt enthüllen; aufgrund der Wunde des Schwertes der Unwissenden aber versiegelte ich meinen Lippen mit eisernen Nägeln.*“²⁰

²⁰ Suhrawardi (2003), 17. Übersetzt von Autorin dieses Artikels

LITERATURVERZEICHNIS

Al Ghazali, A. (1987) , Nische der Lichter, Hamburg.

Al Ghazali, A. (1988), Der Erretter aus dem Irrtum, Hamburg.

Al Ghazali, A. (2008), Das Elixir der Glückseligkeit, Krezlingen/München.

Corbin, H. (1994), Historie de la philosophic islamique, Paris/Teheran.

Corbin, H. (2006) ein Pilger aus dem Osten (Originaltitel: Za'ir Sharq), Teheran.

Heidegger, M. (1967), Nachwort von „Was ist Metaphysik“ in Wegmarken, Frankfurt am Main.

Jaspers, K. (1964), Kikolaus Cusanus, München.

Levinas, E. (2003), Die Zeit und der Andere, Hamburg.

Levinas, E. (1997), Vom Sein zum Seienden, Freiburg/München.

Rudoph, U. (2008), Islamische Philosophie von den Anfängern bis zur Gegenwart, München.

Sohrawardi, S. (2003), „Die Sprache der Ameisen“ in der Trost der Liebenden, Köln.

Sohrawardi, S. (2003), „Das Traktat von den Vögeln“ in der Trost der Liebenden, Köln.

Sohrawardi, S. (2006), Das Rauschen der Flügel Gabriels, Binrnbach.

Sohrawadi, S. (1981), Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi, Hildensheim.New York.

Sohrawardi, S. (1977), Notizen (Talwihat), Teheran.

Schimmel, A.M (1995), Mystische Dimensionen des Islam, Frankfurt am Main.Leipzig.

Von Wolzogen, Ch. (1991) „Der Islam und die Quellen der Aufklärung“ in www.sicetnon.org.

Von Wolzogen, Ch. (2000) „Gottes Geheimnisse verkosten, bevor sie geschaut werden“ in www.sicetnon.org.

ABSTRACT

In diesem Aufsatz wird der Schleier als eine philosophische Figur, die allerdings nicht nur eine spezifische Perspektive in der Philosophie bedient, beschrieben. Die Autorin sieht ihn generell dem Sein zugehörig. Dieser Schleier des Seins, der für die Bewahrung der Wahrheit verantwortlich und sogar notwendig ist, spielt in der ‚westlichen‘ wie der ‚östlichen Philosophie‘ eine große Rolle.

In der hier auszugsweise dargestellten Philosophie von Suhrawardi erreicht sein Denken, das Offenbarung und Verdeckung zusammen schaut, seinen Höhepunkt.

Mithin ist der Schleier Ausdruck einer Sichtweise, die Philosophie als eine nicht-indifferente Wissenschaft versteht, die allein deshalb strenger als alle andere Wissenschaften ist, weil sie immer schon das Ethische in sich trägt und hält.

In this essay the veil is described as a philosophical figure. The author presumes that the veil generally belongs to the ‘Sein’ (which could be translated as “the Being”) and is not at all a specific perspective in philosophy. This veil of the ‘Sein’ is responsible for the protecting of the truth and even highly necessary in doing so and represents an important topic in both – the ‘western’ and ‘eastern’ philosophy.

The author’s emphasis on two Islamic philosophers in this context, points out especially Suhrawardis view upon revelation and concealment.

From his point of view philosophy is to be understood as a not-indifferent science, which is much stricter than other sciences, because it mostly holds the ethical concept in itself.