

zur erfolgreichen Eroberung von Akko anschiekten; der Sieg von Hittin hatte also das Islamland noch nicht völlig gesichert. Und diese Lehre der Erleuchtung schien in manchem verwandt mit der jenes Alten vom Berge, im Rücken des islamischen Heeres; vor dessen Dolchen konnte Saladin — er lebte damals noch — sich nur mühsam und nicht ohne Zugeständnisse schützen. Und daß gerade der „frühere Gönner“ al-Malik al-Zahir ihn hinrichten ließ: es ist stets eine eigenartige Sache gewesen um solche Anhänger, die sich von feurigen Illuminanten zeitweilig gewinnen ließen. Ob Suhrawardī, wie unser Einführungs zitat wollte, sich den „Ruf der Wunderthätigkeit“ selbst verschafft hat, wissen wir nicht. Doch die Erleuchteten können „auf dem Wasser wandeln und in der Luft und körperlich zum Himmel steigen“, p. 254, 6ff. Hat Suhrawardī den Rang eines Propheten beansprucht, S. 54? Das wäre eine Todsünde gegen das islamische Siegel aller Propheten. Immerhin erklärte er: „die Stufen der Geheiligten, die Gott erleben (*muta'allih*), für höher als die Engelwelt“, p. 135, 3, und er rühmt sich jener Verklärung, mit der neu auftretende Propheten in die Ahnenreihe aufgenommen werden, wie Muhammed durch Abraham, Moses, Jesus, so Suhrawardī durch Kay Chosraw und Zarathustra.

Die Aufnahmefähigkeit der Menschen für die Strahlungen des Lichtes ist sehr verschieden. Sie können stark oder schwach oder gar nicht *muta'allih* sein. Es kann also ein Erleuchteter auf zwei Beobachter geradezu widersprechend wirken. Das veranlaßt uns zu einer „etwas skandalösen Frage“, wie sie ähnlich CORBIN einmal stellt: ob manche Buchtitel einfach von Bibliotheken und Buchhändlern stammen, S. 13. Unsere Frage ist: Sagen die zwei eingangs abgedruckten, anscheinend gänzlich entgegengesetzten Urteile über den einen Suhrawardī in der Sache ein und dasselbe?

Mit seiner in der Tiefe wie in der Weite gehaltvollen Arbeit leistet CORBIN für Suhrawardī und die Theosophie das, was Massignon für Hallāg und die Mystik tat. Und merkwürdig: neben all den Persern, Indern und Griechen, also Heiden, nennt Suhrawardī einen einzigen Muhammedaner, ausgerechnet „Hallāg zur Zeit seiner Hinrichtung“ und das gerade in seinem Glaubensbekenntnis p. 267, 1. Auch seiner eigenen Gefahren war sich Suhrawardī durchaus bewußt. Eigens für Erleuchtung hatte er eine Geheimschrift geschaffen. Sie hat sich aber nicht bis in die vorliegenden Manuskripte gehalten.

Hamburg.

Rudolf Strothmann.

Nasir-e KHOSRAW: *Kitab-e jami' al-hikmatain*. Le Livre réunissant les deux sagesses ou Harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne. Texte persan édité avec une double Étude préliminaire en français et en persan par Henry CORBIN et Moh. MO'IN = Bibliothèque Iranienne 3. Teheran und Paris 1953. 20 Seiten persische Einleitung, 348 Seiten persischer Text mit Indices, 145 Seiten französische Einführung. 8°.

Nicht, weil er soeben vom Scheich des *Išrāq* herkommt, zitiert ihn CORBIN mehrfach in seiner Einführung zum „Einklang beider Weisheiten“ von Nāṣir-e Khosraw (hier NCh), sondern weil die eine der beiden dieselbe griechische Philosophie ist, wie Suhrawardī sie verstand. Und doch nicht dieselbe: schon reichlich 50 Jahre vor NCh hatte der Ismailit Hamīdaddīn al-Kermānī in *K. al-riyāḍ* (IVANOW, *Guide* Nr. 137) die Geltung der Griechen eingeschränkt. CORBIN zitiert in Einführung S. 59 aus dem einzigen *Riyāḍ*-Ms.: Diese Griechen kannten noch nicht „die Segensquellen, welche aus dem Hause der Offenbarung die Erkenntnis des wahren Wesens der Dinge hervorsprudeln, wie sie die alidische *Da'wat* (ziemlich wörtlich: ecclesia) besitzt“ . . . so waren sie leztthin noch „Exoteriker im Glauben der Hanifen“. Auch ihre Lehre bedarf also

des Ta'wil. Wie einst dem Propheten schwebt diese Hanifenreligion, freilich in völlig verschiedenen Vorstellungen, allen Gruppen als Ideal vor, die den Islam erneuern und vergeistigen wollen. Mit dieser griechischen Philosophie, deren Übersetzer Thābit b. Qurra aus Harran NCh p. 136, 5 ausdrücklich erwähnt, will er seine ismailitische Theosophie „vereinen“. In sorgfältigster Untersuchung des Titels auch hier erklärt CORBIN *gāmi'* nicht als bloßes Vergleichen oder Nebeneinanderstellen, sondern als den Nachweis der inneren Harmonie. Soweit bis jetzt bekannt, ist es der erste Versuch dieser Art von einem Ismailiten selbst. Wie sämtliche Bücher von NCh ist es persisch geschrieben. Bekannt war es bislang nicht; nur Auszüge sind als *Risāla* (Guide Nr. 603) gedruckt im Anschluß an den *Diwān*, Teheran 1929. Die Ausgabe beruht auf der einzigen Handschrift Aya Sofia 2393. Es ist kein Werk von NCh.s eigener Planung, wie er selbst p. 17 ff. und Prof. Moḥ(ammed) Ko'IN in der persischen und CORBIN in der französischen Einführung darlegen. Ein autonomer ismailitischer Fürst 'Alī b. Asad in Badachschan (etwa Baktrien) sandte an NCh die Kašide eines Ismailiten Abu l-Haitham Aḥmad b. al-Ḥasan al-Ġurgānī mit der Bitte, dazu einen Kommentar zu verfassen. Den Fürsten fanden die Herausgeber nirgendwo anders, den Dichter nur einmal im Vorübergehen erwähnt bei 'Alī b. Zaid al-Baihaqī in *Tatimmat šiwān al-ḥikma* (GAL S I 378, hrsg. von Muhammad SCHAḤĪ', Lahore 1935, p. 132. Diese Kašide, von Mo'IN p. 19–30 zusammengefaßt, behandelt wie NCh 314, 1 sagt „Philosophie, Logik, Natur, Sprache (Modi der Aussage), Religion und Ta'wil“, aber auch Schöpfung, Gestirne und ihre Einwirkung, Rhythmus der Zeiten, Ewigkeit, Wissen und Unwissenheit. Die Herausgeber haben die Übersicht erleichtert durch Einfügung von Kapitelüberschriften. Da der Dichter und der Kommentator die Themen oft nur anschnelden, ist es wichtig, daß CORBIN sie in den großen ismailitischen Zusammenhang einreicht auf Grund seiner Vertrautheit mit den Quellen, auch ungedruckten, und mit der Literatur, vorab den grundlegenden Ausgaben und Studien von IVANOW; genannt sei von den übrigen Forschern hier der allzu früh heimgegangene Paul KRAUS und dessen Arbeiten über Rhazes und Geber. Beziehung zwischen Alchemie und Ismailitentum hatte CORBIN selbst im *Eranos*-Jahrbuch XVIII (1950), 47–114 aufgehell.

Im geschichtlichen Rückblick S. 4–25 gliedert CORBIN im Anschluß an IVANOW, *Brief Survey of the Evolution of Ismailism*. The Ismaili Society Series B, No. 7, S. 29 f.: Periode der Gärung; Fatimidenzeit; Schisma beim Tode des achten Fatimiden al-Mustansir zwischen den Anhängern des Musta'li und den iranischen Nizāri; diese mit dem wichtigsten Ereignis der 'Großen Auferstehung' unter Imam Ḥasan 'alā ḍikrihi l-salām am 17. Ramadan 669/8. August 1164 auf Alamut; seit dessen Fall über Andschudan nach Chorasan; dann weiter ostwärts nach Baktrien und zum Bergland des oberen Oxus, schließlich nach Indien zu den Chodscha. Da auch für CORBIN S. 7 die ismailitischen Berichte keine ‚histoire‘ sind, sondern ‚mytho-histoire‘, der gegenüber „der Historiker sein Recht verloren hat“, ist es nicht so wichtig, daß einem, wenn man von Schriften der Musta'li-Gruppe herkommt, das Nizāri-Doppelwunder fremd ist: erstens daß ein Muhtadī, Enkel des hingerichteten Nizār, 488/1095 nach Alamut gebracht sei — IVANOW nennt es in *Survey* 18 ‚smuggling‘ — und daß zweitens nach dem Fall von Alamut und seinem letzten Imam Ruknaddīn Chūrschāh 654/1256 dessen Kind Muḥammad und dann die ismailitische Tradition unter der Hülle des Sufitums gerettet sei. NCh verfaßte das *Gāmi'* im Jahre 462/1070 (Facsimile-Vorblatt links, Zeile 2 von unten), also 18 Jahre nach seiner Rückkehr vom Hofe des Imam-Chalifen al-Mustansir, im oberen Oxusgebiet zu Yumgan, siehe sein Gedicht p. 309, 16; 310, 3; dort fühlte er sich wie im Exil; in Chorasan war die „Unwissenheit wieder zur Herrschaft gelangt“; wie er selbst p. 15 und 308 klagt. CORBIN S. 22 möchte es nicht

für ausgeschlossen halten, daß der erste Ismailiten-Herr von Alamut, Ḥasan b. Šabbāḥ, durch NCh beeinflusst sei, wenigstens mittelbar.

Zum Verständnis der schwierigen Sonderbegriffe führt CORBIN in den „Symbolismus der Welten“ ein: die physische umfaßt den Makrokosmos mit den Gestirnsphären und den Mikrokosmos des menschlichen Individuums; in der geistigen weist der Mesokosmos der religiösen Sodalität hinauf zum Pleromakosmos der Erzengel (S. 65; 82; 75). Den Zutritt gewährt allein das Ta'wil. Tief eindringend, wieder vielfach mit der besonderen Tonalität seiner Worte, auch mit den Mitteln einer Tiefenpsychologie, bemüht sich CORBIN um diesen Schlüssel der Geheimnisse. Erwähnt sei sein Zitat in Anm. 136 auf S. 65 aus *Kalāmi Pīr*, hrsg. von IVANOW in Islamic Research Association Nr. 4 (1935) p. 57, 11: „Ta'wil kommt von *auwala*, d. h. etwas auf sein Erstes, seinen Grund (*ašl* = arché) zurückführen; der äußere Wortlaut (*zāhir*) ist etwas Abgeleitetes (*far'*); was im Urgrunde der Welt liegt, das ist beständig und ewig. Demnach ist Vertreter des Ta'wil jemand, der die Aussage vom *zāhir* weg und hin zum wahren Sinn (*ḥaqīqat*) bringt und die Menschen zu solcher Einsicht leitet“. Wie schon gleich darauf in Zeile 16 der Waṣī als *mu'auwil* bezeichnet wird, so ist dieser, d. h. 'Alī, es auch seit der Berufung am Teiche Chumm, bei NCh p. 174, und nach Verstoßung von Abū Bekr, 'Omar und 'Othmān, p. 61. Das Ta'wil ist die exégèse salvifique symbolique; Symbol nicht als Allegorie gefaßt, die etwas anderes sagt, sondern wie CORBIN S. 102 ausführt, das immer an der Grenze bleibt, also das *zāhir*, das *mağāz*, die Metapher nicht aufhebt. „Es sagt und sagt nicht, ist Sprechen und Schweigen.“ CORBIN möchte nur den Ausdruck gebrauchen: „symbolisieren mit“. Dies alles mag in der Kürze hier etwas gekünstelt klingen; aber der *Nātiq* und der *Šāmit* spielen nun einmal im Mesokosmos die zentrale Rolle für die Offenbarung. Und zum Ta'wil überhaupt vergleiche man die doppelte Schau bei Paulus im I. Korinther XIII 12 „jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort, dereinst von Angesicht zu Angesicht“. Das Ta'wil ist das Wagnis, das Eschatologische schon hier vorweg zu nehmen. Und wie soll man denn sonst etwa an den *Šāmit* herankommen, den Schweiger, der ja gerade das Eigentliche aussagt? — Doch anstatt auf alle Einzelheiten sei hier auf eine etwas näher eingegangen:

Zur Triade *Ġadd* — *Fath* — *Chayāl*, die wir aus Lexicis nicht befriedigend erklären konnten, zitiert CORBIN S. 106 Anm. 196 aus einem Ms. des *K. al-iftichār* von jenem Ismailiten Abū Ya'qūb al-Sigistānī, mit dessen *Kašf al-maḥgūb* er seine iranische Bibliothek eröffnet hat: „Glück oder Unglück der (menschlichen, aus Elementen) zusammengesetzten Individuen beruht auf dem *Ġadd*, d. h. dem *Bacht*“. Von dieser persischen Gleichung aus begreift CORBIN, wieder mit Erinnerung an die altiranische Chwarnah, *Ġadd*, als Tyche und Doxa, als Fortuna und Gloria. Nun handelt es sich um die Entfaltung dreier Hypostasen ein und derselben Wesenheit. *Fath* wird nach der auch von Abū Ya'qūb herangezogenen gleichnamigen Sure XLVIII verstanden als Gloria Victrix und *Chayāl* oder *Tachāyul* als Imaginatio Glorae, die Imago im Sinne der im Unterbewußtsein latenten, also von äußeren Verhältnissen unabhängigen Vorstellung. Der Mensch aber sieht sich nach Abū Ya'qūb „gezwungen, dieses *Ġadd* seinem Schöpfer-Gott beizulegen, darum nennt er es Gabriel, d. h. den zuverlässigen (Sachwalter) Gottes“. So entsteht, ins Pleroma hinauf projiziert, die Dreiheit Gabriel — Michael — Serafiel. In der esoterischen Hierarchie symbolisiert die himmlische Triade mit den Inauguratoren der Weltzyklen, jeweils 1. dem *Nātiq*-Propheten, 2. dem Waṣī, seinem Erben und Testamentserfüller, 3. dem Asās als dem unwandelbaren Wesensgrund des Imamats; in der konstituierten *da'wat*-ecclesia 1. dem Imām, 2. dem *Ḥuġġat* und 3. dem Dā'ī. Da das Imamats eine einzige Wesenheit, jeder

Imam also die von außen unangreifbare *Imaginatio Victrix Glorïae* ist, kann diese ecclesia nicht unter die Drohung fallen: „Wer den Imam seiner Zeit nicht kennt, wird eines heidnischen Todes sterben“; denn selbst wenn der Imam verkannt, unbekannt, verborgen ist, wird er von den Gläubigen geschaut als wirkliche *Imaginatio Glorïae*. Die Entsprechungen im Pleroma schwanken aber. NCh 109, 16 hat diese Reihenfolge Gabriel—Michael—Serafiel, doch 138, 7 die umgekehrte; bei Abū Ya'qūb war Serafiel ausgefallen. Durch Zusammenstellung mit den beiden Urprinzipien Allvernunft und Allseele entsteht die Pentade mit den Entsprechungen Prophet—Waṣī—Imām—Ḥuġġat—Dā'ī im Diagramm p. 155. Im Kapitel der 7 Lichter werden sie durch den Ma'dūn mit der Lehrerlaubnis und den Adepten-Mustaġīb in das Siebenersystem einbezogen. Bei den 12 Sonnen-, Mond- und Planetenhäusern (p. 274—292) geht NCh nicht auf den Mesokosmos und die Da'wat ein. Da die kosmischen Kräfte und Archetypen ineinander verschränkt sind, jede zugleich *sābiq* und *tālī* ist, d. h. Grund für die nächst niedere, Folge der nächst höheren, können sich je nach dem Ansatzpunkt die Entsprechungen verschieben und ergeben andernorts noch mit Buchstabensymbolik durchsetzt jene bunte Mannigfaltigkeit, die einst in Lyon den Irenaeus so stark gegen die Markosier erregte mit ihrem „Meer der Buchstaben“, ihren Zahlen und ihrem Kopf, Hals, Bauch usw. in *Elenchos* I 14 und 15; bei Migne S. Graeca VII 593 ff., 599 ff., 613 ff. Doch diese Symbolik ist für das System wichtig, und CORBIN geht ihr mit Ernst und großer Geduld nach, ließ auch die Diagramme, hier in *Ġāmi'* nur vier, sorgfältig nachzeichnen. Bei der bisweilen wie Willkür wirkenden Vielseitigkeit gesteht er freilich: „Die spekulativen Bedeutungsmöglichkeiten (*virtualités*) sind vielleicht unbegrenzt“ (S. 107).

CORBIN erarbeitet und erläutert seine Ergebnisse an Verwandtem aus aller Gnosis. Zur östlichen von Altiran und den Sabiern an bis zu den indischen Jaina treten hier dem mehr westlichen Thema entsprechend, wie ähnlich bei IVANOW, Apokryphen aus dem Umkreis der christlichen Patristik: das bei den Naassenern beliebte Evangelium des Thomas, das der Hebräer, das Henochbuch; genannt sind Ebioniten und Sethianer, während die oft sensationell prickelnden Enthüllungen muhammedanischer Häresiologen kaum beachtet werden. Beim Nachweis gleicher Vorstellungen denkt CORBIN nicht an Einflüsse; er spricht von *valorisation* und *réaffectation*; die Motive könnten mit anderen gemeinsam sein, die Motivation bleibe ismailitisch (S. 108f.). Die Ähnlichkeiten ließen sich noch stark vermehren. Nicht nur von oben her die Theosophie auch von unten aus sucht die Anthroposophie die Aura und den Astralleib und verehrt wieder jenen sieghaften Erlöser in der Sonnenglorie, gegen den schon die christlichen Apologeten den Christus *patibilis* zu retten sich bemühten. Wie steht es um das Passionsmotiv bei der von CORBIN S. 87 angedeuteten „frappanten Homologie“ zwischen Christologie und Imamologie? Bei ersterer sind alle Muhammedaner seit Sure IV 156 des Passionsdogmas enthoben durch den gnostischen Dokerismus. Doch das Märtyrertum der schiitischen Imame hat Verständnis für Erlöserleiden in manche Schiitenkreise zurückgeführt; wir denken etwa an Zwölfer.

Der religionsphilosophische Ort des Ismailiten NCh ist klar durchsichtig. Gleich eingangs p. 31 ff. zur Lehre von Gott und Schöpfer distanziert er sich vom Glauben an die uranfängliche Selbständigkeit der Welt bei den Dahri, vom Anthropomorphismus der Karrāmī und von dessen Gegensatz bei der Mu'tazila, ferner vom Dualismus und von der Trinität. Weiter klärt er seine Stellung zur Natur, ihrer Materie und Form usw. In der Logik und den Modi der Aussage nennt er 185, 15 f. auch Abū Ḥanīfa und Šāfi'ī. Bequem ist es für den Leser, daß seine Darstellung oft die Form der üblichen Ichtīlāf-Literatur annimmt: NCh zählt die fremden Lehrmeinungen auf und stellt

immer wieder den am äußeren Buchstaben klebenden exoterischen Islamgelehrten, auch unter Berufung auf eigene frühere Schriften, die wahre Erkenntnis der Ahl-al-ta'wil gegenüber. Diese heißen auch *Ahl al-ta'yid*, autoritative Helfer; NCh begleitet diese Namen gern mit der großen Benediction Über-ihnen-das-Heil! Doch hier handelt es sich dem Buchtitel entsprechend in erster Linie um den Einklang mit der griechischen Philosophie. NCh 67, 11 bezeichnet Sokrates, Empedokles, Plato und Aristoteles als *muta'allih*. Auch Suhrawardī preist mit gleicher Bezeichnung ihren Rang in *Išrāq* und nimmt sie im Glaubensbekenntnis gegen Verdächtigung als Dahri in Schutz. Auf deutsch wagen wir nicht recht *muta'allih* wiederzugeben, auch nicht in Nachübersetzung des persischen *mānand-e Chudā* und *Chudā šawandah* bei NCh 99, 5–6; wir müssen uns begnügen mit der allgemeinen Umschreibung gottinnig, Gottes-inne- geworden, Gotteserlebnis.

Wichtige Klärung bringt die Polemik von NCh gegen Abū Bekr Muḥammad b. Zakarīya al-Rāzī (Rhazes). CORBIN hebt sie S. 128ff. noch eigens hervor auf Grund der von Paul KRAUS herausgegebenen *Opera philosophica*, Cairo 1939, einschließlich des *K. a'lām al-nubūwa* (Guide Nr. 19), das etwa anderthalb Jahrhundert vor NCh der Ismailit Abū Ḥātim al-Rāzī zur Verteidigung der Prophetie gegen den Abtrünnigen (*mulhid*) gerichtet hatte. CORBIN meint S. 139, von Rhazes könne *De tribus impostoribus* beeinflusst sein.

Es gibt einen Traditionssatz: „Wenn ihr euch streitet, schlagt einander nicht ins Antlitz!“ bei MUSLIM, *Al-barr* Nr. 115. Dort wird er begründet: „denn Gott schuf Adam nach seinem Bilde“ (*ṣūra*, dessen umstrittene Auslegung hier für uns ohne Belang ist). CORBIN zitiert S. 143 Anm. 260 aus NChs *Waḡh-e dīn*, hrsg. von KAVIANI, Berlin 1924, p. 240 diesen Satz auf persisch als schlichtes Gebot (*farmūd*), gibt ihm aber anstatt jener Begründung eine echte Ta'wil-Deutung, um das Ta'wil vor vagem Zerfließen zu bewahren: „d. h. machet den äußeren Wortlaut (*zāhir*) nicht verächtlich; denn der ist das Antlitz (die Ansatzstelle) für das Ta'wil“. Wir möchten dies nicht einfach auffassen als die unverbindliche Schonung kleingeistiger Glaubenssätze und äußerlicher Gesetzeswerke beim einfachen Volke, während man sich selbst als geistige Elite fühlt: nur einem unter 1000, zweien unter 10000 habe einst der Gnostiker Basilides laut Epiphanius von Salamis, *Panarion* 24, 5 und 4 die volle Offenbarung anvertrauen wollen mit der Begründung, die Perlen nicht vor die Säue werfen nach Matthäus VII 6 „Gebt euch Mühe, daß ihr alles, aber niemand euch erkennt . . . Martyrium ist unnötig“ (bei Migne S. Graeca XLI 313). NCh betrachtet vielmehr sein vorliegendes Werk als Pflichtgabe. „Wenn das Tugend ('*adl*) ist, Tyrannei gegen einen Bedrückten zu mißbilligen, dann ist es eine größere, den Unwissenden zum Wissen zu begleiten (NCh 8, 9–10 und CORBIN 61), wie auch das hier oben herangezogene Zitat über die *Ahl al-ta'wil* das Unterrichten der Menschen nicht einschränkt: *mardum-rā* in *Kalāmi Pīr* 57, Zeile 13.

Jenes Gedicht des Abu l-Haitham hatte Emir 'Alī b. Asad aus dem Gedächtnis aufgeschrieben. Während des Druckes dieses *Ġāmi'* fand Dr. Gholām Hosain Sadighī in Istanbul einen anderen Kommentar von einem Muḥammad b. Surch; Varianten im Gedicht sind schon hier p. 341–344 verzeichnet. Jener Kommentar soll folgen, wie auch die Übersetzung des *Ġāmi'* selbst. Schon jetzt aber werde CORBIN hohe Anerkennung gezollt, zumal auch für seine Einführung: beides, ihr Gehalt und ihre Form, machen ihr nicht eben leichtes Studium doch stets zu einem geistvollen Genuß. Er hat sich tief eingelebt in die Gedanken- und die Gefühlssphäre dieses „ewigen Ismailiten, der Brüder gehabt hat in allen Religionen, alle jene, die denselben Kampf für diese geistige Freiheit geführt haben“ (S. 143). Es möge uns nicht als der von NCh

gerügte Schlag ins Gesicht angerechnet werden, wenn wir meinen hinzufügen zu sollen: Kampf auch untereinander! In der kleinen syrischen Diaspora gibt es drei Gruppen allein der Nizāri! und „der unglückliche Abu l-Chaṭṭāb“, dessen Lehren auch CORBIN S. 6 in *Ummu' l-kitāb*, hrsg. von IVANOW in Bd. XXIII dieser Zeitschrift, sucht, wird oft gerade von Ismailiten scharf verflucht, sogar in ihrem Rechtsbuch *Da'ā'im al-islām* p. 62.

Was ist nun die Ismā'īliya? Spitzentheosophie einer geistigen Auslese? Volkstümlicher Geisterglaube an gute Peri und böse Dew (Abu l-Haitham und NCh 135—144)? Oder grübelnde Phantasien über Buchstaben und Zahlen? Oder das von allem sonstigen islamischen materiell kaum verschiedene Recht des Fatimidenstaates, der innerweltlich betrachtet eine historische Epoche war, aber hierokosmisch gesehen eine kompromißgebundene Episode? Der vorliegende Kommentar führt hauptsächlich das Theosophische vor, „Weite einer überkonfessionellen Ökumenizität“ sagt CORBIN S. 125. Aber Ismailitentum ist doch auch eine sich gegen andere Fronten abschirmende geschlossene Sonderkonfession mit eigener Tradition, eigenem Dogma, unter Imamen, die als historische Persönlichkeiten allgemein bekannt sind, von denen mehrere auch hier genannt werden, vgl. den Index zu 'Alī, Ḥasan, Ḥusain, Ġa'far, auch Faṭīma. Man hat also zum Einblick in diese Schrift von NCh einen festeren Standort unter den Füßen als bei den nur transcendenten Spekulationen von Suhrawardī. Wie gestaltet sich nun tatsächlich das religiöse Leben dieser Gemeinschaft, die — man gleitet immer wieder ins Schillernde hinein — zugleich öffentlich und geheim, exoterisch und esoterisch ist? CORBIN charakterisiert ihr Wesen auf S. 91 und im feierlichen Schlußsatz auf S. 144 nach dem ebenso vieldeutigen wie vornehmen Evangelium Joh. IV 21 als „dieses Glaubensbekenntnis des iranischen Ismailitentums, das da verkündet die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit“.

R. Strothmann.

Charles VIROLLEAUD: *Le théâtre persan ou le drame de Kerbéla*. Paris 1950. Libr. d'Amér. et d'Orient. 143 S. (ill.) \$ 1, 33.

Das Büchlein ist eine bequeme Zusammenstellung von Studien über die sogenannten *ta'ziya*-Spiele und zur schiitischen Märtyrerlegende mit Ausblicken auf ältere iranische und altorientalische religiöse Vorstellungen, die der Verf. in den vierziger Jahren an verschiedenen — im Vorwort nachgewiesenen — Stellen veröffentlicht hat. Im Mittelpunkt (S. 42—102) steht der revidierte Wiederabdruck seiner Übersetzung einer Version des Passionsspiels von *Ḥusain*, die der Verf. bereits im Jahre 1927 vorgelegt hat. Als Ergänzung wird man noch heute die ausführliche Besprechung Jan RYPKAS über Wilhelm LITTENS Drama in Persien, 1929, im Archiv Orientalný Bd. 2, 1930, 174—83 mit Gewinn heranziehen, in der auch einige der interessanten Formprobleme der Gattung berührt werden. Über das nicht-religiöse *Drama in contemporary Iran* s. jetzt S. R. SHAFaq, *Middle Eastern Affairs*, Bd. 4, 1953, H. 1, 11—15.

Hamburg.

Wolfgang Lentz.

ABBAS AL-AZZAWI: *Kākāiyah in History, being a study into beliefs of this sect of Kurdistan, its history, customs, tribes and dwellings, as well as its present conditions and relations with neighbouring sects* ('Abbās al-'Azzāwī, *al-Kākā'iyyah fī 't-ta'riḥ, yabḥuḥ fī ḥādīḥ in-niḥlah wa-mu'taqadihā wa-ta'riḥ taṭawwurihā wa-'stimdādihā min tariqat il-futuwwah wa-ādābihā wa-bayān ḥālatihā 'l-ḥādirah ma'a šilātihā bil-Qizilbāsiy-*