

Henry Corbin

Geistleib und Himmelserde

Henry Corbin. Corps spirituel et Terre Céleste. Troisième édition. Paris 1979. Buchet-Chastel.

Präludium zur zweiten Auflage

Für eine Charta des Imaginalen

Das Vorwort zur ersten Auflage dieses Buches trägt das Datum von März 1960. Die Urzelle des Buches geht sogar noch weiter zurück: auf Vorträge, die im Schweizerischen Ascona im Eranoskreis während der Sommersitzung 1953 gehalten worden sind.

In dieser langen Zeitspanne konnte sich unsere Forschung umfangreich entfalten. In Wahrheit boten die Vorträge und das Buch mit dem stark erweiterten Text die erste Gelegenheit, an ein Thema heranzugehen, das seither Jahr um Jahr nie aufgehört hat, präzisere Konturen anzunehmen und sich bedeutsam durchzusetzen. Was wir damals wagten, war der allererste Versuch einer Entdeckungsfahrt hinein in eine Welt, die sich dem Selbstverständnis der positiven Wissenschaften unserer Zeit als „verlorener Kontinent“ anzeigt. Deshalb konnte die Terminologie, mit dem diese Welt zu bezeichnen ist – ihre eigentümlichen Ereignisse und Geographie -, noch nicht endgültig gefestigt werden. Es gab bestimmte Bedenken, die zu einer gewissen Unschärfe führten - der Autor blickt heute nicht ohne einigen Verdruss auf dieses Schwanken zurück, was immer auch seinerzeit mildernde Umstände gewesen sein mögen.

Und doch: ganz abgesehen von den Unvollkommenheiten des ersten Entwurfs behält die Botschaft, die dieses auf unmittelbare Textstudien gebaute Buch vermitteln wollte, ihre volle Gültigkeit und Bedeutung. Es wäre gewiss möglich, ein anderes Buch über dasselbe Thema zu schreiben. Wir könnten aber an der Struktur des vorliegenden Buches nichts ändern, ohne zugleich Weg und Wegbeschreibung umzuformen, die hier ein- und vorgeschlagen worden sind. Gerade der Weg indes, wie er in dem Buch dargestellt ist, durch die Epochen der spirituellen Welt des Iran hindurch, tritt uns so, wie wir ihn beschrieben haben, heute deutlicher denn je vor den Blick. Im Übrigen kommt einem solchen Buch – auch im Hinblick auf inzwischen verwirklichte oder geplante Übersetzungen (ins Englische, Italienische, Persische) – im „Pleroma der Werke“ am Ende sein eigener Platz zu, und so kann sein individuelles Gepräge nicht mehr verändert werden.

Die dringende Aufgabe bestand also darin, die damals verwendete Terminologie mit derjenigen unserer späteren Bücher abzustimmen, und die Referenzen zu den seither durchgeführten Forschungen auf den letzten Stand zu bringen. Unser Anliegen war es, dass das Buch eine Art Einführung in diese Forschungen werden könne, da es doch an deren Ausgangspunkt stand. Guy Buchet hat durch seinen freundschaftlichen Vorschlag, eine Neuauflage zu veranstalten, diesen Wunsch in Erfüllung gehen lassen. Uns beiden erschien es ein glücklicher Griff zu sein, eine kleine Umstellung des Titels vorzunehmen. Die erste Auflage trug den Titel: „Himmelserde und Auferstehungsleib“. Die neue ist betitelt: „Geistleib und Himmelserde“. Es ist die Form, die auch für die englische Übersetzung gewählt wurde.

* *
*

Als Orientierungshilfe für den Leser seien im Folgenden die Intentionen und die Hauptthemen des Buches noch einmal skizziert. Es handelt sich darum, in jenes mystische Universum einzudringen, das bei unseren iranischen Autoren mit Ausdrücken wie „achtes Klima“ (im Verhältnis zu den sieben Klimata der irdischen Welt) oder als „Welt der mystischen Städte *Jâbalqâ*, *Jâbarsâ* und *Hûrqalyâ*“ usw. bezeichnet werden. Der direkteste Weg, dieses Universum zu orten, ist, zunächst die Leerstelle zu bezeichnen, an der es sich dem Blick entzieht.

Schon seit langer Zeit – wir werden weiter unten darauf zurückkommen – anerkennt die vom Sog der positiven Wissenschaften mitgerissene westliche Philosophie, (oder besser: „offizielle“ Philosophie), nur noch zwei Quellen des Erkennens. Es gibt das sinnliche Wahrnehmen, welches die Vorgaben liefert, die man als empirische bezeichnet. Und es gibt die Verstandesbegriffe, die Welt der Gesetze, die das empirisch Gegebene durchwalten. Gewiss: die Phänomenologie hat diese vereinfachende Erkenntnistheorie modifiziert, und ist über sie hinausgegangen. Doch der Platz zwischen den Sinneswahrnehmungen und den Intuitionen oder Kategorien des Intellekts ist weiterhin leer geblieben. Dasjenige, was zwischen den beiden Bereichen seinen Ort hätte finden müssen, und was anderswo tatsächlich diese Mittelstellung einnahm, nämlich die tätige Imagination, wurde den Dichtern überlassen. Für eine an Wissenschaftlichkeit, Rationalität und Vernunft orientierte Philosophie war es undenkbar, dieser tätigen Imagination (eigentlich müsste man von der Wirkimagination – *imaginatio agens* – sprechen, in der Art, wie die Philosophie des Mittelalters von der Wirkintelligenz – *intellectus agens* – gesprochen hat) eine eigenständige noetische oder kognitive Funktion zuzusprechen: eine Erkenntnisfunktion, die einen Zugang zu einem Seinsbereich und einer Seinsrealität öffnet, die uns ohne sie verschlossen und verwehrt sind. Für die offizielle Philosophie blieb es abgemachte Sache, dass Imagination nur Imaginäres erzeuge, Irreales, Mythisches, Wunderbares, Fiktives usw.

Unter dieser Voraussetzung gibt es keine Hoffnung, die eigenständige Realität einer übersinnlichen Welt wieder zu finden, einer Welt, die weder die Welt der Sinne, noch die Welt des Intellekts ist. Demgemäß schien es seit geraumer Zeit ausgeschlossen, die aktuelle Realität – wir meinen damit einen realen Vollzug, eine Realität *in actu* – wieder aufzufinden, die der „Welt des Engels“ eigen ist, eine Realität, die im Sein selbst wurzelt, und nicht ein vom soziopolitischen oder sozioökonomischen Unterbau her bestimmter Mythos ist. Es ist unmöglich in das Universum der zoroastrischen Engellehre, die im ersten Kapitel dieses Buches unter einigen Aspekten beschrieben wird, wie in eine reale Welt erkennend einzudringen. Dasselbe ließe sich bezüglich der Engelercheinungen, der Angelophanien der Bibel sagen. Den Schlüssel zu dieser Welt als einer realen Welt, die weder die sinnenfällige noch die abstrakt-begriffliche Welt ist, haben wir als junger Philosoph lange gesucht. Gefunden haben wir ihn schließlich im Iran selbst, an den beiden Zeitaltern der iranischen Geisteswelt. Deshalb sind die beiden Teile dieses Buches aufs Engste miteinander verknüpft und stehen in innerem Bezug zu einander.

Das Charakteristische der Position derer, die man die „persischen Platoniker“ genannt hat – die *Ishrâqiyûn* in der geistigen Nachfolge Sohrawardîs (12. Jahrhundert) – liegt in einem Konzept, das in radikalem Gegensatz zu dem oben skizzierten Dualismus steht. Dieser Gegensatz hat seine Ursache im Wesentlichen darin, dass ihre von jeglichem Dualismus freie Erkenntnistheorie jener imaginativen Kraft – der Wirkimagination als bildstiftende Potenz – einen Platz bereitstellt. Sie ist ein eigenständiges Erkenntnisvermögen. Ihre vermittelnde Funktion besteht darin, uns einen voll gültigen Seinsbereich zu erschließen, der ohne diese Vermittlung Sperrzone, verbotenes Gebiet bleiben müsste, und dessen Verschwinden eine Katastrophe des Geistes nach sich zieht, deren Konsequenzen wir kaum begonnen haben voll zu ermessen. Sie ist ihrem Wesen nach mittlere und vermittelnde Potenz, so wie auch die

Weltdimension, der sie zugeordnet ist, eine mittlere und vermittelnde Weltdimension ist, eine Zwischenwelt zwischen dem Sinnenfälligen und dem Intelligiblen, ohne die der Übergang vom Sinnenfälligen zum Intelligiblen endgültig blockiert bleibt. Dann aber gestikulieren geschäftig Schein-Dilemmata im Schatten, weil ihnen der Ausweg verschlossen ist.

Tätige oder wirkende Imagination ist also hier keineswegs ein Instrument, um Imaginäres, Irreales, Mythisches, Fiktives zu erzeugen. Und deshalb war es unbedingt nötig, einen Terminus zu finden, der die Zwischenwelt der Imagination, so wie sie sich den iranischen Metaphysikern zeigt, von allem Imaginärem eindeutig abgrenzt. Die lateinische Sprache ist uns da zu Hilfe gekommen. Mit dem Ausdruck *mundus imaginalis* steht ein wortwörtliches Äquivalent für das arabische *'âlam al-mithâl*, *al-'âlam al-mithâlî*, (Französisch „le monde imaginal“, Deutsch „die imaginale Welt“) zur Verfügung. Wir haben in der ersten Auflage dieses Buches noch gezögert, ihn zu gebrauchen. (Lateinische Ausdrücke haben den Vorteil, dass sie Thematisierungen festlegen und sie zugleich vor unsicheren Übersetzungen schützt.) Eine Welt kann im Sein und im Erkennen solange nicht aufgehen, bis sie nicht benannt und mit einem Namen belegt worden ist. Dieser Schlüsselbegriff, *mundus imaginalis*, bestimmt das ganze Netz der Begriffe, die sich exakt auf jener Seins- und Erkenntnisebene, auf den er sich bezieht, in Ordnungen zusammenfügen: imaginatives Wahrnehmen, imaginatives Erkennen, imaginatives Bewusstsein. Es gibt andere Philosophien oder spirituelle Weltanschauungen, die dem Bildhaften abwehrend gegenüber stehen. Festzustellen ist dort eine Entwertung all dessen, was mit Imagination zu tun hat. Hier aber ist der *mundus imaginalis* geradezu die Überhöhung von Philosophie und Spiritualität, weil er das Übergangsglied darstellt, ohne welches das Aufbauschema der Welten den inneren Zusammenhalt verliert.

Unsere Autoren weisen uns unermüdlich und wiederholt darauf hin, dass es drei Welten gibt: 1. Die rein intelligible Welt (*'âlam 'aqlî*), die theosophisch als der *Jabarût* oder Welt der cherubinischen Intelligenzen bezeichnet wird. 2. Die *imaginale* Welt (*'âlam mithâlî*), theosophisch als der *Malakût* bezeichnet, die Welt der Seele und der Seelen. 3. Die Sinneswelt (*'âlam hissî*), welche das „Gebiet“ (*molk*) der stofflichen Dinge ist. Dementsprechend werden die Seins- und Erkenntnisformen, die jeder dieser drei Welten zugeordnet sind, technisch bezeichnet als: 1. Die intelligiblen Formen (*sowar 'aqlîya*). 2. Die imaginalen Formen (*sowar mithâlîya*). 3. Die sinnenfälligen Formen (*sowar hissîya*), die durch die Sinne wahrgenommen werden. Die französische bzw. deutsche Terminologie, die man in diesem Buch durchgehend findet, wird so mit strenger Präzision gehandhabt und schmiegt sich eng an die technischen Termini des Arabischen an, die auch im Persischen verwendet werden.

Die Funktion des *mundus imaginalis* und der *imaginalen* Formen ist bestimmt durch ihre mittlere und vermittelnde Stellung zwischen der intelligiblen und der sinnenfälligen Welt. Auf der einen Seite entmaterialisiert sie die sinnenfälligen Formen, auf der anderen Seite „imaginalisiert“ sie die intelligiblen Formen, denen sie Gestalt und Dimensionalität verleiht. Die imaginale Welt „symbolisiert mit“ den sinnenfälligen Formen einerseits, mit den intelligiblen Formen andererseits. Durch diese Mittelstellung wird der imaginativen Kraft von Anfang an eine Disziplin auferlegt, die nicht aufzubringen ist, sobald diese Kraft zur bloßen „Fantasie“ herabgestuft wird, wo nur Imaginäres, Irreales entsteht, und die zu allen Ausschweifungen Anlass gibt. Hier liegt die grundlegende Differenz, die schon Paracelsus treffend in der Unterscheidung von *Imaginatio vera* (die wahre Imagination, die Imagination im wahren Sinne) und *Phantasey* erkannt und betont hat.

Damit Imagination nicht zum Imaginären verkommt, ist eine solche Disziplin notwendig. Sie ist nicht zu realisieren, wenn die imaginative Potenz, die tätige Imagination, aus dem Seins- und Erkenntnisentwurf verbannt wird. Eine solche Disziplin kann nicht auf die Rolle eines „Hausnarren“ reduziert werden. Sie ist vielmehr einer mittleren und vermittelnden Fähigkeit einverwoben, deren Zweideutigkeit darin besteht, dass sie sich in den Dienst der abschätzenden Erfahrung, d.h. der empirischen Wahrnehmens und Urteilens stellt, oder aber, im Gegensatz dazu, in den Dienst jenes Intellekts, dessen höchste Stufe unsere Philosophen als *intellectus sanctus* ('*aql qodsî*, heiliger Intellekt) bezeichnen. Dieser wird durch die Wirkintelligenz (*intellectus agens*, '*aql fa'âl*) erleuchtet, dem *Angelus Sanctus Spiritus*. Die Wichtigkeit der Imagination und ihrer Funktion wird von unseren Philosophen besonders unterstrichen, wenn sie sagen, dass er „der gesegnete Baum“ oder aber der „verfluchte Baum“ ist, von dem der Koran spricht: potentieller Engel oder potentieller Dämon. Das *Imaginäre* mag harmlos sein; das *Imaginale* ist es nie.

Man vollzieht den entscheidenden Schritt in der Metaphysik des Imaginalen, wenn man, mit Mollâ Sadrâ Shîrâzî, davon ausgeht, dass die imaginative Potenz eine rein geistige, vom physischen Organismus unabhängige Fähigkeit ist, und diesen demzufolge überlebt. Man wird im Verlauf der hier übersetzten Texte sehen, dass sie die Bildkraft des subtilen oder imaginalen Leibes (*jism mithâlî*), ja der subtile Leib selber ist, der für immer untrennbar mit der Seele verbunden bleibt: mit dem Geist-Ich, der spirituellen Individualität. Dann aber ist es angesagt, alles zu vergessen, was peripatetische oder andere Philosophen darüber gesagt haben, wenn sie von einem körperlichen Vermögen sprechen, das mit dem organischen Körper zu Grunde geht, deren Status sie teilt.

Diese Immaterialität der Imaginationskraft wurde schon deutlich von Ibn 'Arabî hervorgehoben. Er unterschied die absoluten imaginativen Formen wie sie im *Malakût* bestehen, von den „gefangenen“ imaginativen Formen, die, hier in dieser Welt, dem imaginativen Bewusstsein des Menschen innewohnen. Erstere sind, in der Seelenwelt oder *Malakût*, die Epiphanien oder Theophanien der rein intelligiblen Formen des *Jabarût*. Letztere wiederum sind die Offenbarungen der imaginalen Formen des *Malakût* – der Seelenwelt – an das imaginative Bewusstsein des Menschen. Es ist es also absolut exakt, hier von metaphysischen Bildern zu sprechen. Diese können aber nur durch ein spirituelles Organ entgegengenommen werden. Zusammenhalt und Interdependenz zwischen tätiger Imagination als spiritueller Fähigkeit und einem notwendigen *mundus imaginalis* als Zwischenwelt entspricht einer Anschauungsweise, die jede Welt und jede Form des Seins als Theophanie (*tajalliyât ilâhîya*) betrachtet.

Denn wir haben es mit Philosophen zu tun, die eine Philosophie und eine Theologie ablehnen, die ohne Theophanie auskommen will. Sohrawardî und alle *Ishrâqîyûn* nach ihm haben stets denjenigen als „vollkommenen Weisen“ betrachtet, der höchstes philosophisches Wissen mit mystischer Erfahrung nach dem Vorbild der „Nacht des Mi'râj“, der visionären Erfahrung des Propheten, in sich zu vereinigen wusste. Organ dieser Visionen aber, auf allen Stufen, und bei Philosophen wie Propheten gleichermaßen, sind die Feuer-Augen jener *Imaginatio vera*, die sich für Sohrawardî im Bild des Brennenden Dornbuschs idealtypisch verdichtet. In der sinnenfälligen Form ist imaginale Form selbst von Vorne herein wahrgenommene Form und wahrnehmendes Schauorgan zugleich

Das bedeutet nichts anderes als Folgendes: der *mundus imaginalis* ist die Stätte, der Ort, - und demnach die Welt -, in der Ereignisse „stattfinden“, „verortet“ sind: nicht allein die Visionen der Propheten, die Visionen der Mystiker, die visionären Erlebnisse durch die jede Menschenseele bei ihrem *exitus* aus dieser Welt hindurchgeht, nicht nur die Ereignisse der

großen und der kleinen Auferstehung, sondern auch die Taten der heroischen und der mystischen Epik, die symbolischen Akte aller Einwehungsrituale, die Liturgien überhaupt mit ihren Symbolen, die „Komposition des Ortes“ in verschiedenen Gebetsmethoden, die spirituellen Filiationen, deren Authentizität nicht an überlieferte Dokumente der Archive gebunden ist, und nicht zuletzt der esoterische Prozess im alchemistischen Werk, von dem der Erste Imam der Schiiten sagen durfte: „Die Alchimie ist die Schwester der Prophetie.“ Und schließlich sind die „Erzengelbiographien“ wesentlich imaginale Geschichte, weil sich alles *de facto* im *Malakût* vollzieht. Dann aber gilt auch dies: entzieht man all dem seinen ureigenen Ort - seine Stätte - welcher der *mundus imaginalis* ist, und entzieht man all dem sein ureigenes Wahrnehmungsorgan, welches die aktive Imagination ist, so hat all dies „keinen Ort mehr“, und findet darum „nicht mehr *statt*“. Es ist nur noch Imaginäres, bloße Fiktion.

Mit dem Verlust der *Imaginatio vera* und des *mundus imaginalis* nehmen Nihilismus und Agnostizismus ihren Anfang. Genau aus diesem Grund – wir haben es weiter oben gesagt - , ist es angezeigt, alles zu vergessen, was die Aristoteliker und verwandte Philosophen über die Imagination, die sie als körperliches Vermögen betrachteten, vorgebracht haben. Und gerade dies gibt den Anstrengungen einiger jüdischer und islamischer Philosophen, die eine Philosophie der Prophetie zu konstruieren versuchten, einen geradezu pathetischen Anstrich. In Wahrheit finden sie keinen Ausweg. Entweder wird der Philosoph zum Propheten gemacht, oder aber der Philosoph weiß mit der Prophetie nichts anzufangen. Im Gegensatz dazu kommt bei unseren Philosophen die Verbindung mit Leichtigkeit zustande, weil sie davon überzeugt sind, dass ihre Zunftgenossen, angefangen bei den altgriechischen Weisen bis hin zu den Weisen Alt-Persiens, ihre hohe Erkenntnis an der Nische-des-Lichts der Prophetie (*Mishkât al-nobowwat*) geschöpft haben. Dort verbinden sich Philosoph und Prophet im Lichte ein und derselben Berufung.

Der Prophet ist kein Wahrsager der Zukunft, sondern der Sprecher und Bote *des* Unsichtbaren und *der* Unsichtbaren, und dies ist, was einer „prophetischen Philosophie“ (*hikmat nabawîya*) Sinn verleiht. „Prophetische Philosophie“ ist deshalb „narrative, erzählende Philosophie“ Sie ist von dem quälenden Dilemma derer entbunden, die fragen: Ist es ein Mythos, oder ist es Geschichte? Anders gesagt: Ist es Irreales oder Reales? Ist es fiktiv oder wahr? Prophetische Philosophie ist die Befreiung von diesem Schein-Dilemma. Die Ereignisse, die sie beschreibt, sind weder Mythos, noch Geschichte im herkömmlichen Sinn des Wortes. Es ist Geschichte des *Malakût*, *imaginale Geschichte*, deren Länder und Schauplätze sich in einer imaginalen Geographie abbilden: derjenigen der „himmlischen Erde“.

Der Zugang zu dieser imaginalen Geschichte wird uns durch jene *Hermeneutik par excellence* eröffnet, die durch das Wort *ta'wil* bezeichnet wird, einem Ausdruck, der wortwörtlich das „Rückführen an seine Quelle“, an sein Urbild, an seine wahre Realität meint. Schiiten – sowohl Anhänger der Zwölferschia wie Ismaeliten – verstanden sich vorzüglich auf dieses Handwerk, denn der *ta'wil* ist selbst der Antrieb ihrer Esoterik als „siebter Tag“, der die sechs Tage der Schöpfung vollendet. Dem schlichten, exoterischen Leser erscheint der wörtliche Sinn als der wahre. Was man ihm als spirituellen Sinn darbietet, erscheint ihm als metaphorischer Sinn, als „Allegorie“, die er mit dem Symbol verwechselt. Für den Esoteriker liegen die Verhältnisse genau umgekehrt: der sogenannte wörtliche Sinn ist faktisch nur eine Metapher (*majâz*). Der wahre Sinn (*haqîqat*) ist das eigentliche Ereignis, das durch diese Metapher verborgen wird.

So wie sich für die Kabbalisten die wahren Ereignisse als ewige Bezüge zwischen den zehn *Sephirot* abspielen, - Ereignisse, die in der biblischen Erzählung unter den äußeren

Begebenheiten verborgen liegen -, so sind, für die schiitischen Esoteriker zwei Drittel des Korans als Erzählungen eines Dramas zu lesen, die auf ihren verborgenen und wahren Sinn (ihre *haqîqat*) verweisen. Dieses Drama spielt sich zwischen den Heiligen Imamen und ihren Widersachern seit den Ursprüngen ab, noch vor der Schöpfung dieser Welt. Es ist keine Allegorie; es sind *wahre* Ereignisse. Hegel hat gesagt, dass Philosophie die Welt auf den Kopf stellt. Besser wäre es zu sagen: die Welt steht im Vorhinein verkehrt. Der *taw'îl* und die prophetische Philosophie sind dazu da, sie wieder aufrecht zu stellen.

* *
*

Da nun einmal der Name Hegel gefallen ist, wird es Zeit, an dieser Stelle des Präludiums etwas zur Aktualität unserer Leitmotive für die abendländische Philosophie zu sagen. Sobald es ihnen nämlich darum geht, die Notwendigkeit einer Zwischenwelt, einer Vermittlung zwischen dem Sinnenfälligen und dem Intelligiblen zu verkünden, ist die Position der in diesem Buch vertretenen mystischen Theosophen genau die gleiche wie die eines Jakob Böhme. Zwischen dem Sinnenfälligen und dem Intelligiblen – genauer: zwischen der verborgenen, transzendenten Gottheit, der *Deitas abscondita*, und der Welt des Menschen – fügt Böhme ein Zwischenglied ein, das er heiliges Element nennt, eine „Geistleiblichkeit“, welche die Einwohnung, die göttliche Gegenwart in unserer Welt ist. Diese Einwohnung ist die Weisheit, die Sophia, diese Gegenwart ist die *Schechina* der Kabbalisten. Sie ist der *imaginale* Ort einer durch und durch spirituellen Inkarnation, die in aller Ewigkeit derjenigen vorausgeht, welche die exoterische Religion in der Geschichte feststellt, jener Geschichte, die für die schiitischen und ismaelitischen Theosophen nur Metapher der wahren Wirklichkeit ist.

Hüben und drüben ist es die Idee der *Theophanie*, die als Leitgedanke wesenhaft und notwendig das Zusammenspiel zwischen dem Intelligiblen und dem Sinnenhaften durchwaltet. Und genau das wird als Sophia, als „Weltseele“ bezeichnet: als *imaginaler* Ort, der zugleich Organ dieser Theophanie ist. Sie ist die unentbehrliche Vermittlerin, *Deus revelatus*, zwischen der reinen, ewig verborgenen, jedem Zugriff entzogenen Gottheit und der Welt des Menschen. Wir haben das anderswo als die „Paradoxie des Monotheismus“ bezeichnet: ein beständiges Thema, das alle Lehren der „Religionen des Buches“ durchzieht, die in der einen oder anderen Weise mit der Kabbala verwandt sind. So wird in der jüdischen Mystik, bei den Chassidim, eine dreifache Differenzierung vorgenommen: es gibt den unerkennbaren Gott, dann gibt es den Emanationsort des Herrlichkeitsglanzes, das „Obere Antlitz“, welches nicht einmal die Engel kennen, und schließlich gibt es den offenbarten Herrlichkeitsglanz, das „Untere Antlitz“, welches der einzige ist, das wir anzuschauen vermögen. Dieses „Untere Antlitz“ ist der Engel Metatron als „Engel des Antlitzes“, der demgemäß auch Einwohnung und Gegenwart ist: die Sophia, die Seele der Welt.

Gerade die Notwendigkeit und Unentbehrlichkeit dieser geistigen Wesenheit wird von jedem Dualismus verworfen, der sich in der einen oder anderen Weise vom Cartesianismus herleitet, oder mit ihm irgendwie verwandt ist. Unsere abendländische Philosophie ist der Schauplatz einer Auseinandersetzung gewesen, die man einen „Kampf um die Weltseele“ nennen darf. Auf der einen Seite finden wir, als „ritterliche“ Verteidiger dieser Weltseele, die Platoniker von Cambridge (H. More, R. Cudworth), Jakob Böhme und seine Schule einschließlich aller verwandten Richtungen, die christlichen Kabbalisten wie F. C. Oetinger, bei dem sich die von Böhme und Swedenborg herkommenden Strömungen überschneiden. Auf der anderen Seite finden wir ihre Widersacher: da ist Descartes, Mersenne, Malebranche, Bayle, wohl auch Leibniz und Christian Wolf. Die Aufzählung kann bis in die heutige Zeit hinein fortgeführt werden. Ist dieser Kampf endgültig verloren, so dass die Welt ihrer Seele verlustig ging, eine

Niederlage, deren Folgen ohne Ausgleich schwer auf den neuzeitlichen Weltbildern lasten? Mag sein. Eine Niederlage ist aber keine Widerlegung. Wir kennen eine Reihe junger Philosophen von heute, die bemüht sind, diesem Kampf einen anderen Ausgang zu geben. Deshalb haben wir weiter oben von der Aktualität der Themen dieses Buches gesprochen.

Es ist eine Aktualität, in der sich unsere „persischen Platoniker“ mit den „Platonikern von Cambridge“ verbünden. Jene notwendige Vermittlung, deren Unentbehrlichkeit wir vorhin zusammen mit Jakob Böhme und den seinen ins Bewusstsein zurückgerufen haben, ist eben die Notwendigkeit des *mundus imaginalis*, die von unseren *Ischrâqiyûn*-Philosophen erfahren und verkündet worden ist. Um es noch genauer zu sagen: dieser *mundus imaginalis* – die Welt von Hûrqalyâ oder Seelenwelt – ist die „Himmelserde“ und die „Himmelsleiblichkeit“. Ebenso, wie anderswo die Sophia der imaginale Ort der göttlichen Gegenwart für unsere Welt ist, ebenso wird in der schiitischen Gnosis die der geheimen Sehnsucht der Menschen gegenwärtige Himmelserde idealtypisch in der Person Fâtimas der Glänzenden, der Tochter des Propheten, imaginiert. Fâtima ist die Sophia der schiitischen Theosophie und Kosmogonie.

Wir werden uns hier auf die schiitische Anschauung der Ersten Wesenhaften Emanation (erste Theophanie) des Urprinzips zu beziehen haben, deren Wirklichkeit über jeden Namen und jedes Attribut hinaus liegt. Diese Erste Wesenhafte Emanation wird dargelegt im Idealtypus des uranfänglichen „muhammadinischen Lichts“ (*Nûr mohammadi*), das aus den Lichtindividualitäten der Vierzehn Makellosen gewoben ist. Ihre in Ewigkeit aus einander hervorgehenden Geburten bewirken zugleich die Geburt der Welten. Ihr Pleroma ist die Wohnstatt, die notwendige Vermittlung zwischen der verborgenen und unzugänglichen, transzendenten Gottheit und der Welt der Menschen. Eine narrative Metaphysik wird uns im Fortgang dieses Buches zeigen, wie die ewige Person der Fâtima-Sophia die *Sophianität* des Pleromas der Vierzehn Makellosen ausmacht und bildet, und wie diese *Sophianität* mittels der kosmogonischen Wirkkraft dieses Pleromas in unserer Welt gegenwärtig wird. Unsere Autoren haben, um dies darzustellen, einen abstrakten Terminus geschaffen: *fâtimîya*, was wörtlich wiedergegeben etwas wie „Fâtimianität“ ergäbe, was aber noch direkter mit dem Ausdruck „*Sophianität*“ zu übersetzen ist. Das ergibt sich, sobald wir in der ewigen und vermittelnden Person von Fâtima der Glänzenden diejenige wieder erkannt haben, die anderswo Sophia heißt.

Und es ergibt sich umso mehr, als dass diese *Sophianität* bereits in den alten mazdäischen Texten zur Darstellung kommt. Sechs Erzengel umringen Ohrmazd, den Gott des reinen Lichts, aus dem sie als Emanationen hervorgehen. Ohrmazd selbst bedeutet „Weisheitsherr“ (Ahura Mazda im Avesta). Drei dieser Erzengel sind männlich, drei weiblich. Der erste dieser weiblichen Erzengel trägt im Avesta den Namen Spenta Armaiti (in Pahlawi, also Mittelpersisch, Spandarmat, im modernen Persischen Sfantarmoz). Die Texte werden uns den außerordentlichen Vorrang dieser Wesenheit noch deutlich machen. Sie ist „Tochter des Ohrmazd“. In Wahrheit ist sie die Sophia des Mazdäismus und der Idealtypus der Himmelserde. Spandarmat-Sophia ist die „Herrin der Wohnstatt“, sie ist diese Wohnstatt selbst als weiblicher Erzengel der Erde, welche Licherde ist. Aus ihrem Namen wurde im Mittelpersischen ein abstrakter Terminus gebildet: *spandarmatîkî*. Auch ihn vermögen wir nicht besser zu übersetzen als durch „*Sophianität*“. Der Ausdruck bezeichnet einen bestimmten Seinsmodus, der sich dem gläubigen Zoroastrianer darbietet. Wir haben hier also einen erstaunlichen Bezug zwischen den Ausdrücken *fâtimîya* und *spandarmatîkî*. Beide bezeichnen eine „*Sophianität*“ die sich idealtypisch in der Person des weiblichen Erzengels, der heiligen Armaiti einerseits und in der Person der Fâtima-Sophia andererseits zum Ausdruck bringt. Sich mit der Hülle dieser *Sophianität* zu bekleiden bedeutet für den

Menschen, bereits hier und jetzt Zugang zur Himmelserde, zur Welt von Hûrḡalyâ als Welt der „Himmelsleiblichkeit“, also der Welt der subtilen Lichtleiber zu haben. Diese in wenigen Linien zusammengefassten Leitgedanken mögen dem Leser in deutlicheren Konturen erscheinen lassen, was im Untertitel „Vom mazdäischen zum schiitischen Iran“ als Grundintention des Buches angedeutet ist.

Es versteht sich von selbst, dass der Übergang von der einen Manifestation der Sophianität zur anderen nicht als materielle Abfolge im Sinne einer historischen Kausalität zu gelten hat, denn sowohl die eine wie die andere vollzieht sich in Taten des *Malakût*, des *mundus imaginalis*. Wir ziehen es vor, von Epochen einer geistigen Welt innerhalb des iranischen Bewusstseins zu sprechen, statt von Konstanten oder Wiederholungen. Nun sind die Abfolgen solcher Epochen einer geistigen Welt nicht historisch im Sinne dessen, was man an Hand von Dokumenten feststellen und beweisen kann. Man kann von ihnen nicht so sprechen, wie man von Feldzügen Caesars oder Napoleons spricht. Die Epochen der geistigen Welt sind etwas ganz anderes als die Epochen der äußeren Welt – der sozialen und politischen Geschichte oder der Geologie. Die Epochen einer geistigen Welt bestimmen deren Geschichte *sui generis* und sind ihrem Wesen nach *imaginal*. Es handelt sich um eine „Geschichte“ gleicher Natur wie die, welche sich vollzieht, wenn unsere schiitischen Philosophen ihren Zwölften Imam einmal mit dem Saoshyant – dem eschatologischen Erlöser der Zoroastrianer -, einmal mit dem im Johannesevangelium vorausverkündeten Parakleten identifizieren. Es ist jene Geschichte, von der wir gesagt haben, dass sie weder Mythos noch Geschichte im gängigen Sinn ist, dass sie aber nicht minder eine Geschichte realer Ereignisse darstellt: einer Realität eigenständiger Art, die auf einer anderen Ebene als die Geschichte der äußeren Ereignisse dieser Welt angesiedelt ist, und zwar so, dass die äußeren Ereignisse von der esoterischen Hermeneutik als Metaphern der *wahren* Ereignisse durchschaut werden.

Diese wahren Ereignisse und ihre Beziehungen untereinander vollziehen sich in der subtilen Welt der Seele, in der Welt des *Malakût*, *mundus imaginalis*. Andere haben von der „Akasha-Chronik“ gesprochen (der Terminus meint eine subtile Welt). Was wir hier im Sinn haben setzt lediglich den Terminus „imaginale Geschichte“ voraus. Jede Philosophie, die den Sinn für die imaginale Welt verliert, verschließt sich selbst den Zugang zu Ereignissen, deren Ort sie ist, und wird so die Beute auswegloser Scheinwidersprüche.

Wir benötigten deshalb einen anderen Wortschatz als den der empirischen Geschichte um Bezüge zur „Chronik des Malakût“ herzustellen., so wie auch Jakob Böhme einen anderen Wortschatz brauchte als den der peripatetischen Philosophen, und sich in der Terminologie der Alchimie ausdrückte. Um die Zusammenhänge zwischen den beiden Epochen der „Sophianität“ und der Himmelserde darzustellen haben wir zu hier auf eine musikalische Terminologie zurückgegriffen. Wir haben uns auf das Tonphänomen bezogen, das im Orgelspiel als *progressio harmonica* bezeichnet wird.

Das Eindringen in die Welt von Hûrḡalyâ, in die Welt des Engels, wird so zu einem Aspekt dessen, was durch die *progressio harmonica* dem Gehör geboten wird. Und indem wir dies aussprechen werden wiederum gewisse Zusammenklänge mit der „Aktualität“ vernehmbar, in genau dem Sinn, wie wir vorhin von der Aktualität des „Kampfes um die Weltseele“ gesprochen haben. Eine Reihe Publikationen der letzten Zeit bezeugen, dass die Welt des Engels für und bei mehreren Philosophen der älteren und jüngeren Generation erneut an Aktualität gewonnen hat. Die Forschung, welche die Spuren dieser Welt verfolgt, hat etwas durchaus Pathetisches, nicht nur der Sarkasmen jener Ignoranz wegen, , die sich durch diese Thematik belästigt fühlt, sondern um der Aufgabe willen, all dies mühselig wieder aufzufinden. Denn es handelt sich um eine vergessene, (ja entstellte und verformte) Tradition.

Nur die Zuwendung zu der Vielzahl der Texte kann der Forschung angemessen Material bieten und zu einer vollständigen Erneuerung der Angelologie führen. Unser Anliegen war es, hier einige dieser Texte vorzustellen.

Täuschen uns nicht über die Tatsache hinweg, dass die seit mehreren Generation tief eingewurzelten mentalen Gewohnheiten unseren Zeitgenossen den Zugang zu dieser Welt, die ihnen eine verlorene Welt ist, Schwierigkeiten bereitet. Umso bedeutsamer erscheint deshalb der Zuspruch, den ein jüngst erschienenes Buch erfahren hat. In ihm wird unter dem Motto „Das Leben nach dem Leben“ eine Vielzahl Erfahrungen mitgeteilt, die von Menschen, die vorübergehend als klinisch tot waren, durchlebt worden sind, Menschen, die sich an der „Schwelle“ wiederfanden, ohne diese endgültig zu überschreiten. Es ist nicht verwunderlich, dass ein solches Buch bei Manchen eine herzergreifende Zustimmung gefunden hat: Zeugnis, dafür, dass es eine Sehnsucht im Herzen der Menschen gibt, die durch nichts erstickt werden kann. Ebenso wenig wird man sich darüber wundern, das Andere das selbe Buch mit Skepsis betrachten. Gewiss, man hat im Zusammenhang der Berichte in diesem Buch auf eine viele traditionelle Texte verwiesen. Wer aber kennt die wirklich? Derartige Zeugnisse können in Wahrheit nur entgegengenommen, erst recht verstanden, werden, wenn man im Vorhinein über eine Ontologie des mundus imaginalis und über eine Metaphysik der tätigen Imagination als der Seele innewohnendes Organ verfügt, das voll gültig der Welt einer „subtilen Leiblichkeit“ zugeordnet ist. Das haben wir hier versucht. Noch viele andere Versuche werden nötig sein, die sich die ernsthafte Arbeit zumuten, jedwede „Fantasey“ zu bannen, welche die Gültigkeit imaginativer Erkenntnis zersetzt.

In diesem Zusammenhang möchten wir noch eine Warnung aussprechen. Mit Freude zwar, aber nicht ohne eine gewisse Besorgnis, konnten wir feststellen, dass das Wort „imaginal“, die Tendenz hat, sich mit Bezugnahme auf unsere Forschungen zu verbreiten. Folgendes ist klarzustellen. Verwendet man diesen Ausdruck, um ihn auf anderes anzuwenden als auf den *mundus imaginalis* und die imaginalen Formen (wie sie im Gesamtschema der Welten, derer sie bedürfen und die sie legitimieren, ihren Bestand haben), dann lauert die große Gefahr, dass der Ausdruck entwertet wird und sein Sinn verloren geht. Wir erinnern noch einmal an das Aufbauschema, in dem die imaginale Welt wesentlich als Zwischenwelt und Übergang zwischen dem Sinnenfälligen und dem Intelligiblen lokalisiert ist, wo die tätige Imagination als *Imaginatio vera* ein vermittelndes Erkenntnisorgan zwischen dem Intellekt und den Sinnen darstellt, ein Organ, das ebenso legitim wie diese beiden. Verlegt man den Gebrauch dieses Wortes außerhalb dieses bestimmten Konzepts, so geht man in die Irre und entfernt sich sehr weit von demjenigen, was uns die iranischen Philosophen gelehrt haben, als sie dieses Wort benutzten: die Wiederherstellung dieser Welt. Überflüssig hinzuzufügen – der Leser hat es ohnehin bemerkt haben – dass der *mundus imaginalis* nichts mit demjenigen gemein hat, was die heutige Mode „Zivilisation der Bilder“ nennt.

Zugegeben, der Zugang zur Welt von Hûrqulyâ, zur Welt des Engels, bleibt schwierig. Seit dem Erscheinen der ersten Auflage kam uns mehr als nur einmal das Bedauern zu Ohren, dass das erste Kapitel über die Engellehre des Avesta besonders schwierig sei. Wir möchten Folgendes, auch in Hinblick auf das Buch insgesamt, anregen. Eine erste Lektüre wird nicht genügen. Ein erstes Durchlesen könnte ohne Rückgriff auf die Anmerkungen durchgeführt werden. Eine zweite Lektüre wird aber ohne diesen Rückgriff nicht auskommen können. Diese Anmerkungen enthalten Klarstellungen, Hinweise und Durchblicke, die bislang noch nicht ausgewertet werden konnten. Vor allem war es unmöglich, sie in den Text selber aufzunehmen, ohne die Architektur des Buches zu sprengen. Außerdem enthalten sie vielfältige Quellenangaben, die es dem Forscher, der sich auf eine wahre Pilgerschaft begibt,

möglich machen, jenen Weg zu neu zu durchlaufen, den wir selbst gegangen sind. Nur unter solchen Bedingungen ist ein Buch ein Arbeitsinstrument.

Wir sprachen von einer ersten und einer zweiten Lektüre. Man wir zu bedenken haben, dass für den Autor bei weitem mehr nötig war. Man dringt in die Welt des Engels nicht gewaltsam ein. Man verkehrt in der Welt von Hûrqalyâ mental nicht mit Hilfe einer formalen Logik oder einer Dialektik, die von einem Begriff zum anderen schreitet. Der Übergang von einer imaginalen Form zu einer anderen folgt nicht der Dialektik von Begriffen. Die Gestalten der Gott-Engel im Avesta etwa, ihre interferierenden Qualitäten können nur erfasst werden, sofern man sie, den Hinweisen der Texte folgend, mit einem Mindestmaß an mentaler Schaufähigkeit nachschafft. Woraus besteht diese Schaufähigkeit? Wir erlauben uns, diesbezüglich auf die exemplarische Praxis hinzuweisen, die wir, von Ibn' Arabî selbst angeleitet, als „theophanische Gebetsmethode“ bezeichnet haben.

Es kann sein, dass sich diese Methode selber nichts Anderes ist als eine Form oder ein Ruf der *progressio harmonica*. Holen nicht häufig die Propheten der Bibel einen Harfenspieler zur Unterstützung herbei, auf dass die Augen ihrer inneren Schau sich zu öffnen vermögen?

März 1978

H.C.

Übersetzung: János Darvas