

Mundus Imaginalis

oder

Das Imaginäre und das Imaginale*

Henry Corbin†

Der Titel meines Vortrags lautet mundus imaginalis; mit diesen beiden lateinischen Worten möchte ich eine bestimmte Art von Wirklichkeit bezeichnen, der eine ebenso bestimmte Art von Wahrnehmung entspricht; in diesem Zusammenhang hat die lateinische Sprache den Vorteil, daß sie uns einen terminologisch festen Bezugspunkt zur Verfügung stellt, an dem wir die verschiedenen mehr oder weniger vagen Äquivalente unserer modernen westlichen Sprachen messen können.

Erlauben Sie mir gleich zu Beginn ein Geständnis. Die beiden Worte legten sich mir schon seit einiger Zeit nahe, weil ich mich für das, was ich übersetzen bzw. ausdrücken wollte, mit dem französischen Wort "imaginaire" unmöglich zufrieden geben konnte. Damit will ich nicht diejenigen von uns kritisieren, die sich durch den Sprachgebrauch gezwungen sahen, dieses Wort zu verwenden, denn wir alle versuchen ja gerade, es in einem positiven Sinn wiederaufzuwerten. Doch all unseren Bemühungen zum Trotz können wir nicht verhindern, daß im normalen und unreflektierten Sprachgebrauch der Ausdruck "imaginär" etwas *Unwirkliches* bezeichnet, das außerhalb des Seienden und Existierenden angesiedelt ist und bleibt, kurz: etwas *Utopisches*. Vor allem darum mußte ich unbedingt ein anderes Wort finden, weil ich seit Jahren von Berufs wegen und aus Berufung arabische und persische Texte übersetze, deren Sinn ich mit Sicherheit verfälscht hätte, wenn ich mich bei der Übersetzung – und sei es auch mit aller möglichen Vorsicht – mit dem Ausdruck "imaginär" zufriedengegeben hätte. Ich mußte unbedingt ein anderes Wort finden, wollte ich nicht den westlichen Leser verwirren, den man aus alt eingefahrenen Denkgewohnheiten gerade herausreißen muß,

Professor Corbin, dessen Forschungsgebiet die iranische Mystik war, lehrte in Teheran und Paris. In dem vorliegenden Aufsatz führt er den Begriff des Imaginalen ein, der für die archetypische Psychologie so wichtig geworden ist. Der Aufsatz wurde nach dem französischen Original (in: Cahiers internationaux de symbolisme 6, Brüssel 1964, s. 3-26) übersetzt, mußte aber aus Raumgründen um einige Absätze und um die Darstellung der Topographie der achten Zone wie schon in der englischen Fassung (SPRING 1972) gekürzt werden. Prof. Corbin war regelmäßig einer der Redner auf den Eranos-Tagungen. Seine zahlreichen Bücher (s. Anmerkungen) liegen nicht nur in französischer, sondern auch in englischer Sprache vor. Eine deutsche Ausgabe seiner Werke ist geplant.

um seinen Sinn für diejenige Art von Wirklichkeit zu schärfen, deren Sinn bei unseren Kolloquien in der "Société de symbolisme" erhellt werden soll.

Mit anderen Worten: die Tatsache, daß wir unter dem "Imaginären" etwas gleichsam Unwirkliches, Utopisches verstehen, ist symptomatisch für einen Sachverhalt, der zu jener Art von Wirklichkeit, die ich als mundus imaginalis bezeichne und die bei den islamischen Theosophen die "achte Zone" genannt wird, in einem Gegensatz steht, der der Untersuchung bedarf. Anschließend wollen wir das Organ untersuchen, das diese Wirklichkeit wahrnimmt: das einbildende (*imaginative*) Bewußtsein bzw. die *kognitive* Einbildungskraft; und schließlich werden wir einige ausgewählte Beispiele geben, die die Topographie dieser Zwischenwelten so darstellen, wie sie sich jenen gezeigt haben, die sich *wirklich* dort aufgehalten haben.

1. "Nâ-kojâ-Abâd" oder die achte Zone.

Ich habe gerade vom "Utopischen" gesprochen. Seltsamer- oder vielmehr bezeichnenderweise benutzen unsere Autoren im Persischen einen Ausdruck, der offenbar dessen sprachliches Abbild darstellt: Nâ-kojâ-Abâd, das "Land des Nirgend-wo". Und dennoch handelt es sich um etwas ganz anderes als eine *Utopie*.

Denken wir etwa an die herrlichen Erzählungen, die ebenso sehr prophetische Visionen wie Berichte von geistlichen Initiationen sind; Sohrawardî, der junge Scheich, der im islamischen Iran des 12. Jahrhunderts als "der Wiedererwecker der Theosophie des alten Persiens" galt, schrieb sie auf Persisch. Zu Beginn einer Erzählung befindet er sich jedesmal bei einer übernatürlichen Person von großer Schönheit, die er fragt, *wer* sie ist und *woher* sie kommt. Diese Erzählungen veranschaulichen im Wesentlichen die Erfahrung des Gnostikers — die Geschichte seiner Erlebnisse als "Fremder", als Gefangener, der nach der Rückkehr in seine Heimat strebt.

Zu Beginn von Sohrawardîs Erzählung Der purpurne Erzengel¹ befindet sich der Gefangene, der gerade der Aufsicht seiner Kerkermeister entflohen ist, d.h. die Welt sinnlicher Erfahrung für einen Augenblick verlassen hat, in der Wüste bei einem Wesen, das für ihn alle Reize der Jugend ausstrahlt; so fragt er: "Woher kommst du, Jüngling?" Er erhält die Antwort: "Wie? Ich bin das erstgeborene der Kinder des Schöpfers (in gnostischer Terminologie: Protokistos, der Erst-Geschaffene), und du nennst mich Jüngling?" Aus dieser Herkunft erklärt sich das Geheimnis der purpurroten Farbe, die seine Erscheinung umgibt: sein Wesen ist reines Licht, doch die Schatten der geschöpflichen Welt dämpfen seinen Glanz und verwandeln ihn in das

Purpur der Dämmerung. "Ich komme von der anderen Seite des Berges Qâf. Auch du kommst von dort, und dorthin wirst du wieder zurückkehren, wenn du am Ende von deinen Fesseln befreit bist."

Der Berg Qâf ist der kosmische Berg; er besteht von Gipfel zu Gipfel und von Tal zu Tal aus den konzentrisch sich zusammenfügenden himmlischen Sphären. Welchen Weg muß man dann aber einschlagen, um hinauszugelangen? Wie groß ist die Entfernung? "Solange du auch gehst," lautet die Antwort, "du wirst immer wieder zum Ausgangspunkt zurückgelangen", so wie die Kompaßnadel stets in die ursprüngliche Lage zurückkehrt. Das bedeutet nicht einfach, daß man lediglich das eigene Selbst verläßt, um zu ihm zurückzukehren. Inzwischen hat nämlich ein großes Ereignis alles verändert; das *Ich*, das man dort wiederfindet, befindet sich jenseits des Berges Qâf, es ist ein höheres Ich, ein Ich "in der zweiten Person." Man muß sich wie Kheizr (oder Khadir, der geheimnisvolle Prophet, der ewige Wanderer, Elias oder sein Doppel) in der Quelle des Lebens gebadet haben. "Wer den Sinn der wahren Wirklichkeit gefunden hat, ist bei dieser Quelle angekommen. Taucht er aus der Quelle wieder empor, hat er die Fähigkeit erlangt, so zu sein wie der Balsam, von dem du einen Tropfen in die hohle Hand nimmst und an der Sonne verdunsten läßt, worauf der Tropfen die Hand bis auf die andere Seite durchdringt. Wenn du Kheizr bist, kannst auch du ohne Mühe auf die andere Seite des Berges Qâf gelangen."

Nâ-kojâ-Abâd ist ein seltsamer Begriff. In den persischen Wörterbüchern kommt er nicht vor, meines Wissens hat Sohrwardî ihn mit den Mitteln der persischen Sprache in ihrer reinsten Form gebildet. Wörtlich bedeutet er, wie schon erwähnt, die Stadt bzw. das Land (âbâd) des Nirgend-wo (Nâ-kojâ). Aus diesem Grund kann es auf den ersten Blick so aussehen, als entspreche der Begriff genau dem griechischen Wort ou-topia, das im klassischen Griechisch ebenfalls nicht vorkommt, sondern von Thomas Morus erfunden wurde als abstrakte Bezeichnung für die Unmöglichkeit jeder Lokalisierung bzw. das Nichtvorhandensein eines Ortes, der in einem erforschbaren und kontrollierbaren Raum sinnlicher Erfahrung läge. Etymologisch und wörtlich wäre es vielleicht zulässig, Nâ-kojâ-Abâd mit Utopie zu übersetzen, aber hinsichtlich der begrifflichen Genauigkeit, des eigentlich gemeinten Sinnes und des Sprachgebrauchs würden wir, glaube ich, einen Widersinn begehen. Es erscheint mir daher wichtig, wenigstens versuchsweise zu ergründen, warum es ein Widersinn wäre.

Hier ist Genauigkeit unerlässlich, wenn wir Bedeutung und Tragweite dessen eruieren wollen, was die Topographien, die die geistigen Lehrmeister des shî'itischen Islam im visionären Zwischenzustand zwischen Wachen und Schlafen erforschen, an vielfältigen

Auskünften bereithalten, u.a. über das "Land des verborgenen Imâm." Genauigkeit in diesem Punkte sollte uns für einen Unterschied empfindlich machen, der einen ganz eigenen seelischen Bereich und daher eine eigentümliche geistige Lebensform betrifft, so daß wir uns fragen: unter welchen Bedingungen ist die gewöhnlich so genannte Utopie und dementsprechend der utopische Menschentyp möglich? Unter welchen Umständen kommt er vor? Ich frage mich also, ob man im Gesamtzusammenhang des islamischen Denkens in seiner *traditionellen* Form etwas Entsprechendes fände. So glaube ich z.B. nicht, daß Fârâbî mit seiner Beschreibung der "vollkommenen Stadt" im 10. Jahrhundert oder daß der andalusische Philosoph Ibn Bâjja (Avempace)², der im 12. Jahrhundert das Thema in seiner "Lebensregel des Einsamen" wieder aufgreift, so etwas wie eine soziale oder politische Utopie in unserem heutigen Sinne entwerfen wollte. Wer sie in dieser Weise versteht, läßt, so fürchte ich, ihre eigenen Voraussetzungen und Perspektiven unberücksichtigt und unterlegt ihnen stattdessen die für uns gültigen Maßstäbe; vor allem aber fürchte ich, daß in diesem Falle die geistige mit der imaginären Stadt verwechselt wird.

Das Wort Nâ-kojâ-Abâd bezeichnet nicht so etwas wie ein ausdehnungsloses Sein in punktförmigem Zustand. Das persische Wort âbâd bedeutet sehr wohl eine Stadt oder ein bebautes und bevölkertes Land, also etwas Ausgedehntes. Wenn Sohrawardî von einem Ort jenseits des Berges Qâf spricht, stellt er sich darunter mit der ganzen theologischen Tradition des Islam die drei mystischen Städte Jâbalqâ, Jâbarsa und Hûr-qalyâ vor. Hinsichtlich der Topographie heißt es, daß diese Gegend auf der konvexen Oberfläche der neunten Sphäre beginnt, also auf der Sphäre aller Sphären, die den gesamten Kosmos umgreift. Mit anderen Worten: sie beginnt genau dort, wo die höchste Sphäre endet, die die Orientierung in unserer Welt (oder auf unserer Seite der Welt) allererst möglich macht und nach der sich auch die vier Eckpunkte des Himmels ausrichten. Jenseits dieser Grenze verliert die Frage "wo?" (ubi, kojâ) natürlich ihren Sinn, jedenfalls den Sinn, den sie innerhalb des Raumes unserer sinnlichen Erfahrung hatte. Von daher erklärt sich der Name Nâ-kojâ-Abâd: ein Raum außerhalb des Raumes, ein "Raum", der nicht in einem Raum, einem topos, enthalten ist, so daß man auf die Frage "wo?" nicht mit einer zeigenden Geste: "dort!" antworten könnte. Aber was soll es nun positiv heißen, wenn wir davon sprechen, "das Wo zu verlassen"?

Es handelt sich gewiß nicht um eine Ortsbewegung,³ um eine Verlagerung von einem Ort zu einem anderen, so als hätten wir es mit örtlichen Fixpunkten in einem einheitlichen Bezugsraum zu tun. Wie es das Symbol des Balsamtropfens am Ende von Sohrawardîs Erzählung Der purpurne Erzengel nahelegt, geht es darum heimzukehren, sich

ins Innere zu begeben und paradoxerweise eben dadurch nach außen oder – in der Ausdrucksweise unserer Autoren – auf die konvexe Oberfläche der Sphäre zu gelangen, mit anderen Worten: "auf die andere Seite des Berges Qâf." Die hier in Frage stehende Beziehung ist wesenhaft eine solche zwischen dem Äußeren, Sichtbaren, Exoterischen (griechisch τὰ ἐξῶ, arabisch zâhir) und dem Inneren, Unsichtbaren, Esoterischen (griechisch τὰ ἐσῶ, arabisch bâtin), oder auch zwischen der natürlichen und der geistigen Welt. Wer aus dem Wo, der Kategorie des ubi, herausgeht, verläßt die natürliche Welt des äußeren Scheins, die die innere, verborgene Wirklichkeit einhüllt, so wie die Mandel unter der Schale verborgen ist. Dieser Vorgang bedeutet für den Fremden, den Gnostiker, eine Rückkehr zu sich, oder wenigstens den Versuch zu einer solchen Rückkehr.

Aber seltsamerweise zeigt sich nun, nach Überschreitung dieser Grenze, daß die bislang innerliche und verborgene Wirklichkeit sich als die umgreifende enthüllt, die alles in sich enthält, was zuvor äußerlich und sichtbar war, denn mit der *Verinnerlichung* ist man aus jener *äußeren* Wirklichkeit *herausgegangen*. Von nun an gilt für die geistige Wirklichkeit, daß sie die sogenannte materielle Wirklichkeit umgreift, umfaßt und in sich enthält. Daher ist die geistige Wirklichkeit nicht "im Wo", sondern das *Wo* ist in *ihr*. Oder sie ist vielmehr selbst das Wo aller Dinge; sie befindet sich ihrerseits nicht an einem Ort und fällt nicht unter die Frage nach dem Wo, denn die Kategorie des ubi bezieht sich auf einen Ort *im* sinnlich erfahrbaren Raum. In bezug auf diesen ist ihr Ort (âbâd) ein Nâ-kojâ (Nirgend-wo), weil ihr ubi im Verhältnis zu dem, was *im* sinnlich erfahrbaren Raum ist, ein *ubique* (überall) ist. Wenn wir das verstanden haben, haben wir vielleicht das Wesentliche begriffen, um die Topographie visionärer Erfahrungen erfassen und ihren Sinn (d.h. sowohl die Bedeutung wie den Richtungssinn) abgrenzen zu können. Ebenso können wir nun auch genauer bestimmen, was die visionären Wahrnehmungen unserer geistigen Lehrmeister (Sohrawardîs und vieler anderer) von all dem unterscheidet, was unser moderner Sprachgebrauch pejorativ als Erfindungen, Phantasien oder gar utopische Wahnvorstellungen bezeichnet.

An dieser Stelle müssen wir nun allerdings damit beginnen, uns soweit wie möglich, und sei es auch um den Preis eines täglich neu aufgenommenen Kampfes, von dem zu befreien, was man als den "agnostischen Reflex" des westlichen Menschen bezeichnen könnte, der die Spaltung zwischen *Denken* und *Sein* akzeptiert hat. Wie viele neuere Theorien gehen uneingestanden auf diesen Reflex zurück, dank dessen wir hoffen, jener *anderen* Wirklichkeit entkommen zu können, mit der uns gewisse Erfahrungen und Zeugnisse konfrontieren, – und zwar auch dann entkommen zu können, wenn wir ins-

geheim deren Anziehungskraft unterliegen, wobei wir für jene Wirklichkeit alle Arten von scharfsinnigen Erklärungen aufbieten mit Ausnahme der einzigen, auf Grund derer sie uns ihrer Existenz versichern und zugleich uns zu verstehen geben könnte, was sie *ist*. Damit dies geschähe, brauchten wir jedenfalls eine Kosmologie, die den großartigsten Erkenntnissen, die die neueste Wissenschaft über das physikalische Universum gewonnen hat, überlegen wären. Denn solange von der Welt im physikalischen Sinne die Rede ist, bleiben wir an eine Seinsweise gebunden, die "diesseits des Berges Qâf" ihren Ort hat. Die traditionelle Kosmologie der islamischen Theosophen zeichnet sich unter anderem dadurch aus, daß ihr Aufbau aus übereinander geschichteten Welten und Zwischenwelten "jenseits des Berges Qâf", also jenseits der Welt im physikalischen Sinne, nur für denjenigen verständlich ist, dessen Existenz (*acte d'être*) von der Nähe zu jenen anderen Welten geprägt ist, denn umgekehrt sind ihm jene Welten gerade auf Grund dieser besonderen Existenz gegenwärtig.⁴ Wie muß diese Existenz beschaffen sein, wenn sie im Laufe ihrer künftigen Neugeburten der *Ort* jener Welten sein oder werden soll, die sich *außerhalb des Ortes* unseres natürlichen Raumes befinden? Und was sind überhaupt jene Welten?

Es gibt zunächst die physisch-sinnliche Welt, die sowohl unsere irdische, von den menschlichen Seelen beherrschte Welt umfaßt als auch die von den Sphärenseelen gelenkte Sternenwelt; beide zusammen bilden die sinnliche Welt, die Welt des Phänomens (*molk*). Sodann gibt es die übersinnliche Welt der Seele oder Engel-Seelen: der *Malakût*, innerhalb dessen sich die erwähnten mystischen Städte befinden und das "an der konvexen Oberfläche der neunten Sphäre" beginnt. Schließlich gibt es die Welt, in der die reinen Intelligenzen der Erzengel herrschen. Diesen drei Welten entsprechen drei Erkenntnisorgane: die Sinne, die Einbildungskraft und der Verstand, und dieser Triade des Erkennens entspricht wiederum eine anthropologische: Körper, Seele und Geist — eine Dreiheit, die das dreifache Wachsen des Menschen bestimmt: von der diesseitigen Welt bis zu den Wiedergeburten in den anderen Welten.

Wir können schon jetzt feststellen, daß wir nicht mehr in dem Dilemma zwischen Denken und Ausdehnung bzw. im Schema einer Kosmologie und einer Erkenntnistheorie verfangen sind, für die es nur die empirische Welt einerseits und die Welt des abstrakten Verstandes andererseits gibt. Zwischen beiden befindet sich nunmehr eine Zwischenwelt, die unsere Theosophen als *âlam almithâl* bezeichnen, Welt des Bildes, mundus imaginalis: eine Welt, die ontologisch genau so wirklich ist wie die Welt der Sinne und die des Verstandes, eine Welt, die ein ihr eigentümliches Erkenntnisorgan erfordert, dessen kognitive bzw. noetische Tätigkeit von Natur aus ebenso wirklich-

keitsbezogen ist wie diejenige der sinnlichen Wahrnehmung und der intellektuellen Anschauung. Dieses einbildende Vermögen darf nicht mit einer Einbildung verwechselt werden, die der sogenannte moderne Mensch als bloße Phantasie versteht und die nach seiner Vorstellung nur Eingebildetes, Imaginäres hervorbringt. Und damit befinden wir uns im Mittelpunkt unserer Untersuchung und unseres terminologischen Problems.

Was ist diese Zwischenwelt? Genau diejenige, an die wir vorhin unter der Bezeichnung "achte Zone" erinnerten.⁵ Für alle unsere Denker umfaßt die Welt der sinnlich wahrnehmbaren Ausdehnung nach ihrer traditionellen Geographie nämlich genau sieben Zonen. Jenseits von ihnen aber gibt es noch eine andere Zone: ihr entspricht eine Welt, in der es zwar Ausdehnung und Dimensionen, Figuren und Farben gibt, jedoch sind diese nicht in solcher Weise sinnlich wahrnehmbar, als wären sie Eigenschaften physischer Körper. Diese Ausdehnungen, Formen und Farben sind vielmehr ein eigentümlicher Gegenstand der einbildenden Wahrnehmung bzw. der "geist-seelischen Sinne"; und eben diese völlig objektive und wirkliche Welt, in der alles, was in der Sinnenwelt existiert, seine sinnlich nicht wahrnehmbare Entsprechung hat, wird "achte Zone" genannt. Dieser Begriff spricht für sich selbst, denn er bezeichnet eine Zone *außerhalb* der Zonen, einen Raum *außerhalb* des Raumes und außerhalb des Wo (Nâ-kojâ-Abâd!).

Dessen terminologische Entsprechung im Arabischen, *âlam al-mithâl*, kann u.U. auch mit *mundus archetypus* übersetzt werden, sofern man sich vor einer Verwechslung hütet. Denn im Arabischen bezeichnet dasselbe Wort die platonischen Ideen (die Sohrawardî mit den Begriffen der zoroastrischen Angelologie interpretiert). Bedeutet der Begriff die platonischen Ideen, wird fast immer präzisierend hinzugefügt: *mothol* (Plural von *mithâl*) *aflâtûniya nûrânîya*, die "platonischen Licht-Archetypen". Bedeutet der Begriff jedoch die Welt der achten Zone, so bezeichnet er terminologisch einerseits die *archetypischen Bilder* der individuellen Einzeldinge; in diesem Falle bezieht er sich auf die *östliche* Region der achten Zone, die Stadt *Jâbalqâ*, wo die der sinnlichen Welt vorausliegenden und ihr vorgeordneten Bilder seit je ihren Ort haben. Andererseits aber bezieht sich der Begriff auch auf die *westliche* Region, die Stadt *Jâbarsâ*; in diesem Falle entspricht ihm diejenige Welt oder Zwischenwelt, in der sich die Geister nach ihrem Aufenthalt in der natürlichen irdischen Welt befinden — eine Welt, in der die Formen aller unserer vollbrachten Werke erhalten bleiben, die Formen unserer Gedanken und unserer Wünsche, unserer Ahnungen und unserer Verhaltensweisen.⁶ All das zusammen macht den *mundus imaginalis* (*âlam al-mithâl*) aus.

Terminologisch heißt er bei unseren Denkern die Welt der "freischwebenden Bilder"

keitsbezogen ist wie diejenige der sinnlichen Wahrnehmung und der intellektuellen Anschauung. Dieses einbildende Vermögen darf nicht mit einer Einbildung verwechselt werden, die der sogenannte moderne Mensch als bloße Phantasie versteht und die nach seiner Vorstellung nur Eingebildetes, Imaginäres hervorbringt. Und damit befinden wir uns im Mittelpunkt unserer Untersuchung und unseres terminologischen Problems.

Was ist diese Zwischenwelt? Genau diejenige, an die wir vorhin unter der Bezeichnung "achte Zone" erinnerten.⁵ Für alle unsere Denker umfaßt die Welt der sinnlich wahrnehmbaren Ausdehnung nach ihrer traditionellen Geographie nämlich genau sieben Zonen. Jenseits von ihnen aber gibt es noch eine andere Zone: ihr entspricht eine Welt, in der es zwar Ausdehnung und Dimensionen, Figuren und Farben gibt, jedoch sind diese nicht in solcher Weise sinnlich wahrnehmbar, als wären sie Eigenschaften physischer Körper. Diese Ausdehnungen, Formen und Farben sind vielmehr ein eigentümlicher Gegenstand der einbildenden Wahrnehmung bzw. der "geist-seelischen Sinne"; und eben diese völlig objektive und wirkliche Welt, in der alles, was in der Sinnenwelt existiert, seine sinnlich nicht wahrnehmbare Entsprechung hat, wird "achte Zone" genannt. Dieser Begriff spricht für sich selbst, denn er bezeichnet eine Zone *außerhalb* der Zonen, einen Raum *außerhalb* des Raumes und *außerhalb* des Wo (Nâ-kojâ-Abâd!).

Dessen terminologische Entsprechung im Arabischen, *âlam al-mithâl*, kann u.U. auch mit *mundus archetypus* übersetzt werden, sofern man sich vor einer Verwechslung hütet. Denn im Arabischen bezeichnet dasselbe Wort die platonischen Ideen (die *Sohrawardî* mit den Begriffen der zoroastrischen Angelologie interpretiert). Bedeutet der Begriff die platonischen Ideen, wird fast immer präzisierend hinzugefügt: *mothol* (Plural von *mithâl*) *aflâtûnîya nûrânîya*, die "platonischen Licht-Archetypen". Bedeutet der Begriff jedoch die Welt der achten Zone, so bezeichnet er terminologisch einerseits die *archetypischen Bilder* der individuellen Einzeldinge; in diesem Falle bezieht er sich auf die *östliche* Region der achten Zone, die Stadt *Jâbalqâ*, wo die der sinnlichen Welt vorausliegenden und ihr vorgeordneten Bilder seit je ihren Ort haben. Andererseits aber bezieht sich der Begriff auch auf die *westliche* Region, die Stadt *Jâbarsâ*; in diesem Falle entspricht ihm diejenige Welt oder Zwischenwelt, in der sich die Geister nach ihrem Aufenthalt in der natürlichen irdischen Welt befinden – eine Welt, in der die Formen aller unserer vollbrachten Werke erhalten bleiben, die Formen unserer Gedanken und unserer Wünsche, unserer Ahnungen und unserer Verhaltensweisen.⁶ All das zusammen macht den *mundus imaginalis* (*âlam al-mithâl*) aus.

Terminologisch heißt er bei unseren Denkern die Welt der "freischwebenden Bilder"

(mothol mo³ allaqa)⁶ a. Sohrawardî und seine Schule meinen damit eine den Realitäten dieser Zwischenwelt eigene Seinsweise, die wir als *Imaginalia* bezeichnen.⁷ Die genauere Bestimmung dieses ontologischen Status ergibt sich aus visionären geistigen Erfahrungen, auf die man nach Sohrawardîs Forderung mit genau demselben Recht zurückgreifen soll, wie sich Astronomen auf die Beobachtungen von Hipparch und Ptolemäus berufen. Natürlich existieren die Formen und Figuren des mundus imaginalis nicht in der Weise empirischer Realitäten aus der physischen Welt, andernfalls wären sie jedem Beliebigen ohne weiteres zugänglich. Ebenso wenig können sie in der rein intelligiblen Welt existieren, denn sie haben Ausdehnung, Dimension und eine im Vergleich zur sinnlichen Welt zwar "nicht-materielle" Materialität, aber eben doch eine eigentümliche "Körperlichkeit" und Räumlichkeit (man denke nur an Henry More's, des Cambridger Platonikers Ausdruck spissitudo spiritualis, für den es eine genaue Entsprechung bei dem persischen Platoniker Sadrâ Shîrâzî gibt). Aus demselben Grunde ist das Substrat jener Realitäten nicht unser bloßes Denken, und ebenso wenig sind sie aus dem Unwirklichen oder dem Nichts hervorgegangen, andernfalls könnten wir sie nicht unterscheiden, hierarchisch anordnen und Aussagen über sie machen. Daraus ergibt sich mit metaphysischer Notwendigkeit die Existenz dieser Zwischenwelt (mundus imaginalis), der als eigentümliche Erkenntnisfunktion die *Einbildungskraft* zugeordnet ist und die ontologisch über der Welt der Sinne und unter der rein intelligiblen Welt steht; sie ist weniger materiell als die erstere und materieller als die zweite.⁸ All das war für unsere mystischen Theosophen stets von größter Bedeutung. Für sie hängt davon nicht nur die Gültigkeit der visionären Erzählungen ab, in denen "Ereignisse im Himmel" wahrgenommen und berichtet werden, sondern auch die Gültigkeit der Träume, der symbolischen Riten, die Realität der Orte, die sich der intensiven Meditation darbietet, die Realität der inspirierten bildhaften Visionen, der Kosmogonien und Theogonien und von daher vor allem die Wahrheit des *geistigen Sinnes*, wie er in den Bildern prophetischer Offenbarungen wahrgenommen wird.⁹ Diese Welt ist also, kurz gesagt, eine solche der "feinen Körper", und dieser Begriff erweist sich als unerläßlich, will man sich eine Brücke zwischen dem reinen Geist und dem materiellen Körper vorstellen. Eben deshalb wird das Sein dieser Zwischenwelt als ein "Sein in der Schweben" bezeichnet, d.h. es ist so geartet, daß das Bild oder die Form, insofern sie ihre eigene "Materie" sind, keinem Substrat angehören, dem sie nach der Art eines Akzidenz immanent wären.¹⁰ Das soll heißen, daß sie nicht so existieren wie beispielsweise die schwarze Farbe, die nur als unselbständiger Bestandteil eines schwarzen Körpers existieren kann. Unsere Theosophen berufen sich gewöhn-

lich zum Vergleich auf den Erscheinungs- und Existenzmodus, der einer anderen Art von "Bildern in der Schwebel" eigen ist: denen, die im Spiegel erscheinen. Die materielle Substanz des Spiegels, Metall oder Stein, ist nicht die Substanz des Bildes in dem Sinne, daß das Bild nur ein Akzidenz jener Substanz wäre. Die Substanz des Spiegels ist lediglich sein "Erscheinungsort". Auf diesem Wege gelangten die Theosophen zu einer allgemeinen Theorie der epiphanischen Orte und Formen (mazhar, Plural mazâhir), die für die "orientalische Theosophie" Sohrawardîs bereits so typisch ist.

Die aktive Einbildungskraft ist der Spiegel par excellence, der Erscheinungsort für die Bilder der archetypischen Welt; aus diesem Grunde ist die Theorie des mundus imaginalis fest mit einer Theorie der einbildenden Erkenntnis und der einbildenden Funktion verbunden. Diese Funktion steht wirklich im Mittelpunkt, und wegen dieser Position in der Mitte ist sie für die Vermittlung des mundus imaginalis zuständig. Diese Funktion ermöglicht es, daß jede Welt mit jeder anderen in einer symbolischen Beziehung steht, so daß wir uns auf Grund von Erfahrung vorstellen können, wie die substantiellen Wirklichkeiten in jeder Welt eine ihr entsprechende Form annehmen können (z.B. haben Jâbalqâ und Jâbarsâ in der Welt der feinen Körper ihre Entsprechung in den Elementen der physischen Welt, während Hûrqalyâ dort den Himmeln entspricht). Die kognitive Funktion der Einbildungskraft ermöglicht eine strenge analogische Erkenntnis oberhalb der geläufigen rationalistischen Alternative, die lediglich die Wahl zwischen den beiden Gegensätzen eines banalen Dualismus erlaubt: entweder "Materie" oder "Geist". In der "Sozialisierung" des neuzeitlichen Bewußtseins wird dieser Dualismus schließlich durch den anderen, nicht weniger fatalen zwischen "Geschichte" und "Mythos" ersetzt.

Die Denker, die mit der "achten Zone", dem Reich der "feinen Körper", der "geistigen Körper", der Schwelle des Malakût oder Weltseele vertraut waren, hätten die Ausschließlichkeit jener Alternative niemals akzeptiert. Jetzt begreifen wir: wenn sie sagen, die Welt von Hûrqalyâ beginne "an der konvexen Oberfläche der höchsten Sphäre", so wollen sie in symbolischer Form darauf hinweisen, daß diese Welt sich an einer Grenze befindet, jenseits derer sich die Beziehung des Darin-Seins, die mit der Präposition "in" oder "im Innern von" ausgedrückt wird, umkehrt. Die geistigen Körper bzw. Entitäten sind nicht mehr "in" einer Welt oder gar in ihrer Welt, so wie ein materieller Körper in seinem Raum oder in einem anderen Körper enthalten ist. Vielmehr ist ihre Welt "in" ihnen. In diesem Sinne heißt es in der sogenannten "Theologie des Aristoteles", der arabischen Übersetzung der drei letzten Enneaden Plotins, die Avicenna mit Anmerkungen versehen hatte und die alle unsere Denker ihrerseits gele-

sen und meditiert haben, daß jede geistige Entität sich "in der Totalität ihrer Himmelsphäre" befindet; jede existiert zwar unabhängig von jeder anderen, aber alle sind gleichzeitig, und jede ist in jeder anderen. Es wäre ganz verfehlt, sich diese andere Welt als einen undifferenzierten und formlosen Himmel vorzustellen. Dort gibt es zwar Vielfalt, aber die Verhältnisse im geistigen Raum unterscheiden sich von den Verhältnissen im Raum *unterhalb* des bestirnten Himmels auf dieselbe Weise, wie die Tatsache, *in* einem Körper zu existieren, sich vom Sein "in der Totalität seines Himmels" unterscheidet. So erklärt sich die Aussage, daß es "hinter dieser Welt einen Himmel, eine Erde, ein Meer, Tiere, Pflanzen und himmlische Menschen gibt; aber jedes Wesen ist dort himmlischer Natur; die geistigen Entitäten, die sich dort aufhalten, entsprechen den menschlichen Wesen, die dort sind, aber es gibt dort kein irdisches Ding."

In der theosophischen Überlieferung des Westens findet sich die vielleicht genaueste Formulierung dafür bei Swedenborg. So kann man nur erstaunt sein über die Übereinstimmung oder Konvergenz der Darstellungen des großen schwedischen Theosophen und Visionärs mit denen eines Sohrawardî, eines Ibn Arabî oder eines Sadrâ Shîrâzî. So heißt es bei Swedenborg: "Ob zwar im Himmel wie hienieden Alles in räumlichen und örtlichen Verhältnissen erscheint, so haben dennoch die Engel keinen Begriff und Vorstellung von Ort und Raum." Denn "in der geistigen Welt geschieht alle vorwärtsschreitende Bewegung mittels Veränderungen im Zustande des Inwendigen, so daß alle Bewegungen vorwärts nichts Anderes sind als Zustandsveränderungen. (...) Die Folge ist, daß die sich nahe sind, die in gleichem Zustande sich befinden, entfernt aber von einander, die in unähnlichem Zustande sind, und daß Räume im Himmel nichts Anderes sind, als äußere Zustände je in Folge ihres Entsprechungsverhältnisses mit den innern. Hierin liegt einzig der Grund, warum die Himmel von einander geschieden sind. (...) Wenn jemand sich von einer Stelle zur andern begibt (...), so kommt er schneller an Ort und Stelle, wenn er sich lebhaft dahin wünscht, und langsamer, wenn er sich nicht hinseht; nach Maaßgabe seines Verlangens wird sein Weg verlängert oder verkürzt (...); ich sah dies oft und erstaunte darüber. Auch dies bekundet, daß Abstand und somit auch Raum sich lediglich durch den Stand des Inwendigen bei den Engeln bestimmt, und, weil dies so ist, Begriff und Vorstellung von Raum nicht in ihr Denken eingehen, obgleich es bei ihnen ebensowohl als auf der Welt Räume gibt."¹

Eine ähnliche Beschreibung bietet sich erst recht für Nâ-kojâ-Abâd und seine geheimnisvollen Städte an. Daraus folgt, kurz zusammengefaßt, daß es einen geistigen und einen körperlichen Ort gibt. Der Übergang vom einen zum anderen vollzieht sich überhaupt nicht nach den Gesetzen unseres homogenen physikalischen Raumes. Der gei-

stige Ort ist im Verhältnis zum körperlichen ein *Nirgend-wo*, und der Zugang zum Nâ-kojâ-Abâd geschieht auf die umgekehrte Weise, wie es nach den Maßstäben des normalen, nicht über unseren Raum hinausreichenden Bewußtseins selbstverständlich wäre. Denn nunmehr befindet sich das *Wo*, der Ort, in der Seele, die körperliche Substanz in der geistigen, und die Seele umgibt und trägt den Körper. Daher läßt sich auch nicht angeben, *wo* sich der geistige Ort befindet; er ist nicht irgendwo situiert, sondern situiert seinerseits – er ist "situativ". Sein *Wo* ist ein *Überall*. Zwar kann es topographische Entsprechungen zwischen der Welt der Sinne und dem mundus imaginalis geben, die sich wechselseitig symbolisch darstellen. Dennoch kann man nicht ohne Bruch von einer zur anderen Welt übergehen. Das zeigen auch viele Erzählungen. Man begibt sich auf den Weg; in einem bestimmten Augenblick vollzieht sich ein Bruch mit den geographischen Koordinaten, wie man sie auf unseren Karten findet. Nur wird dies dem "Reisenden" nicht in jenem bestimmten Augenblick bewußt; er bemerkt es – mit Unruhe oder Verwunderung – erst nachträglich. Würde er es sogleich bemerken, könnte er den Weg nach Wunsch noch einmal gehen oder ihn anderen zeigen. In Wirklichkeit aber kann er nur beschreiben, wo er war; den Weg kann er niemandem zeigen.

2. Die geistige Einbildungskraft

Hier gelangen wir nun an den entscheidenden Punkt, auf den wir durch das Vorangegangene vorbereitet sind: wir fragen nach dem Erkenntnisorgan, mithilfe dessen wir in den mundus imaginalis eingedrungen, die Wanderung bis zur "achten Zone" bewältigt haben. Was hat es mit diesem Organ auf sich, das uns diese Wanderung, die Heimkehr ab extra ad intra (vom Äußeren zum Inneren), die topographische Umkehrung (Einstülpung) ermöglicht? Es handelt sich hier weder um die Sinne oder um eine Fähigkeit des physischen Organismus noch – und schon gar nicht – um den reinen Verstand, sondern um ein mittleres Vermögen, dessen Funktion sich als ausgesprochen vermittelnd erweist: die aktive Einbildungskraft. Sprechen wir also von ihr, so meinen wir das Organ, das die Verwandlung der inneren geistigen Zustände in äußere Zustände und ereignishaft Visionen bewirkt, die mit jenen inneren Zuständen in einer symbolischen Wechselbeziehung stehen. Jeder Fortschritt im geistigen Raum verdankt sich dieser Verwandlung, oder vielmehr diese Verwandlung "räumt" diesen Raum erst "ein", bewirkt, daß es dort überhaupt Raum, Nachbarschaft, Nähe und Ferne gibt.

Ein erstes Postulat besagt, daß diese Einbildungskraft ein rein geistiges, vom physi-

schen Organismus unabhängiges Vermögen ist, das folglich in der Lage ist, nach dessen Verschwinden weiterzuexistieren. Dazu hat sich mehrfach und mit besonderem Nachdruck u.a. Sadrâ Shîrâzî geäußert.^{1 2} Ebenso wie die Seele hinsichtlich ihres Verstandesvermögens, das Intelligible in sich aufzunehmen, vom materiellen physischen Körper unabhängig ist, genau so ist sie es in bezug auf ihre einbildende (imaginative) Kraft und ihre einbildenden Tätigkeiten. Wenn sie sich also von dieser Welt trennt, kann sie, da sie ja weiterhin über ihre aktive Einbildungskraft verfügt, auf Grund ihrer selbst, ihres eigenen Wesens und dieses Vermögens konkrete Dinge wahrnehmen, deren Existenz so, wie die Seele sie kraft ihrer Erkenntnis und Einbildungskraft aktualisiert, mit ihrer Form identisch ist, anders gesagt: Bewußtsein und Gegenstand sind in diesem Falle ontologisch nicht zu trennen. Und dies darum, weil alle ihre Fähigkeiten in einem einzigen Vermögen: der aktiven Einbildungskraft, versammelt und konzentriert sind. Und da die einbildende Wahrnehmung sich nicht mehr zwischen den fünf Sinnen des physischen Körpers zerstreut und von diesem Körper, der von den Wechselfällen der äußeren Welt abhängig ist, auch nicht mehr stimuliert wird, kann sie endlich zeigen, daß sie der sinnlichen Wahrnehmung wesenhaft überlegen ist.

„Alle Vermögen der Seele“, schreibt Sadrâ Shîrâzî, „sind damit sozusagen zu einem einzigen Vermögen geworden, das in der Fähigkeit besteht, Gestalten und Typen zu bilden (taswir und tamthil); ihre Einbildungskraft ist so etwas wie eine sinnliche Wahrnehmung des Übersinnlichen geworden und ihr einbildendes Sehen gleichsam ein sinnliches Sehen. Ebenso sind das Gehör, der Geruchs-, Geschmacks- und der Tastsinn, sind alle diese einbildenden Sinne zu einer Art sinnlicher Vermögen geworden, die aber dem Übersinnlichen zugeordnet sind. Denn wenn die sinnlichen Vermögen *äußerlich* auch fünf an der Zahl sind, die jedes ihr eigenes, im Körper lokalisiertes Organ haben, so bilden sie doch *innerlich* in Wirklichkeit nur eine einzige synaesthesia (hiss moshtarik).“ Dementsprechend ist die Einbildungskraft so etwas wie der *currus subtilis* (griechisch óchēma, „feiner“ Wagen oder Körper) der Seele. Sadrâ Shîrâzî liefert in diesem Zusammenhang eine vollständige Physiologie des „feinen Körpers“ und, damit zusammenhängend, des „Auferstehungskörpers“. Darum wirft er auch Avicenna vor, die einbildenden Wahrnehmungsakte aus jener Welt mit dem verwechselt zu haben, was sich in diesem Leben während des Schlafs abspielt, denn während des irdischen Schlafs wird die Einbildungskraft durch organische Vorgänge gestört, die sich im physischen Körper abspielen. In diesem Falle ist sie also weit davon entfernt, über den höchsten Grad an Vollkommenheit und Aktivität, Freiheit und Reinheit verfügen zu können. Andernfalls wäre der Schlaf nichts weiter als ein Erwachen in jener anderen Welt. Dem ist aber

nicht so, worauf ein Wort anspielt, das bald dem Propheten, bald dem ersten Imâm der Shî'iten zugeschrieben wird: "Die Menschen schlafen. Erst wenn sie sterben, erwachen sie."

Aus all dem ergibt sich ein *zweites Postulat*, dessen Evidenz unausweichlich ist: diese geistige Einbildungskraft ist sehr wohl eine kognitive Fähigkeit, ein Organ wahrer Erkenntnis. Die einbildende Wahrnehmung und das einbildende Bewußtsein haben ihre eigene noetische (kognitive) Funktion und Relevanz, und zwar in bezug auf eine ihnen eigentümliche Welt, von der wir schon gesagt haben, das sie der *âlam al-mithâl*, der mundus imaginalis, die Welt der mystischen Städte wie Hûrqaalyâ ist, wo die Zeit umkehrbar wird und der Raum zu einer Funktion des Begehrens wird, da er nur der äußere Aspekt eines inneren Zustands ist.

Die Einbildungskraft ist demgemäß fest zwischen zwei anderen Erkenntnisfunktionen angesiedelt: ihre eigene Welt steht in einem symbolisierenden Verhältnis zu den Welten der beiden anderen Funktionen: der sinnlichen und der intellektuellen Erkenntnis. Damit ist eine Kontrolle gegeben, die die Einbildungskraft vor Abschweifungen und Überschwang bewahrt und die es ihr ermöglicht, ihre Aufgabe legitim zu erfüllen, die darin besteht, beispielsweise die Ereignisse geschehen zu lassen, von denen die visionären Erzählungen Sohrawardîs und andere der gleichen Art berichten, denn jede Annäherung an die achte Zone vollzieht sich auf dem Wege über die Einbildungskraft. Von daher erklärt sich wohl die außerordentliche Gewichtigkeit beispielsweise der mystischen Epen, in persischer Sprache (von *Attâr* bis *Jâmî* und *Nûr Âlî-Shâh*), die dieselben Archetypen immer wieder in neuen Symbolen ausbreiten. Die Einbildungskraft kann sich erst dann in Abschweifungen und Überschwang verlieren und aufhören, ihre Aufgabe zu erfüllen: nämlich zum inneren Sinn hinleitende Symbole wahrzunehmen und auszulesen, wenn der mundus imaginalis, der genuine Bereich des Malakût, der Weltseele, untergegangen ist. Vielleicht muß man diesen Verfall im Westen mit demjenigen Augenblick ansetzen, in dem der Averroismus die Kosmologie Avicennas mit ihrer vermittelnden englischen Hierarchie der *Animae* oder *Angeli caelestes* verwarf. Diese Angeli caelestes (Hierarchie unterhalb der Angeli intellectuales) verfügten in der Tat über das Privileg einer einbildenden Kraft im Reinzustand. Ist die Welt dieser Seelen erst einmal verschwunden, ist auch die Einbildungskraft als solche ihrer vermittelnden Funktion beraubt und damit entwertet. Von daher ist die spätere Warnung des Paracelsus zu verstehen, der vor jeder Verwechslung der *Imaginatio vera*, wie die Alchemisten sagen, mit der bloßen Einbildung, "diesem Eckstein der Wahnsinnigen", warnte.¹³

Und das ist auch der Grund, warum wir das terminologische Problem nicht mehr umgehen können. Wie kommt es, daß wir im Französischen kein geläufiges und wirklich zufriedenstellendes Wort für 'ālam al-mithāl haben? Ich habe die lateinische Übersetzung mundus imaginalis vorgeschlagen, weil wir vor der Notwendigkeit stehen, jede Verwechslung zu vermeiden einerseits mit dem *Gegenstand* der einbildenden Wahrnehmung, andererseits mit der bloß *subjektiven* Einbildung, und dies, weil die gewöhnliche Haltung darin besteht, das Wirkliche dem Eingebildeten als einem Unwirklichen, Utopischen entgegenzusetzen, das Symbol mit der Allegorie und die Auslegung des *geistigen Sinnes* mit einer allegorischen Interpretation zu verwechseln. Nun ist aber jede allegorische Interpretation harmlos; die Allegorie ist eine Umkleidung oder vielmehr Verkleidung einer längst von anderswoher bekannten oder erkennbaren Sache, während die Erscheinung eines Bildes mit Symbolkraft ein Urphänomen ist, voraussetzungslos und ursprünglich, die Erscheinung einer Sache, die sich in unserer Welt nur so und nicht anders darstellen kann.

Weder Sohrawardī's Erzählungen noch die Erzählungen, die in der shī'itischen Überlieferung davon berichten, wie das 'Land des verborgenen Imām' erreicht wird, stammen aus der bloßen Einbildung oder gehören in das Reich des Unwirklichen oder der Allegorie, denn die achte Zone oder das 'Land des Nicht-wo' hat nichts mit dem zu tun, was wir gewöhnlich eine 'Utopie' nennen. Zwar ist es eine Welt, die jenseits des empirischen Kontrollbereichs unserer Wissenschaften liegt. Andernfalls wäre sie jedem beliebigen Menschen zugänglich und einsichtig. Es handelt sich insofern um eine übersinnliche Welt, als sie nur mit der einbildenden Wahrnehmung erfaßt werden kann und ihre Ereignisse nur von einem einbildenden Bewußtsein erlebt werden können. Um es noch einmal zu sagen: es geht hier nicht einfach darum, was der geläufige Sprachgebrauch unserer Tage eine Einbildung nennt, sondern um eine *Vision* im Sinne einer *Imaginatio vera*. Dieser *Imaginatio vera* müssen wir einen noetischen bzw. erkenntnismäßigen Gehalt im Vollsinn zugestehen. Wenn wir von der Einbildung nur noch wie von etwas Wahnhaftem sprechen und sie nur noch als solche zulassen können, dann vielleicht darum, weil wir die Normen und Regeln, die Disziplin und den zentralen Stellenwert vergessen haben, der der Einbildungskraft die *kognitive* Funktion (die ich einmal als *bilderzeugende* Funktion bezeichnet habe) garantiert.

Denn die Welt, zu der unsere Zeugen den Zugang gefunden haben, ist eine vollkommen reale Welt; ihre Evidenz und innere Kohärenz ist - in bezug auf die ihr eigene Wirklichkeit - sogar größer als diejenige der realen empirischen, von den Sinnen wahrgenommenen Welt. Alle, die jene Welt kennengelernt haben, sind sich danach vollkom-

men bewußt, daß sie "woanders" gewesen sind; und das sind keine Schizophrenen. Es handelt sich um eine Welt, die im Akt der sinnlichen Wahrnehmung verborgen ist und die wir hinter der scheinbaren objektiven Gewißheit dieser Wahrnehmung erst entdecken müssen. Daher können wir sie gewiß nicht als "imaginär" bezeichnen — in dem geläufigen Sinne, in dem man dieses Wort als ein Synonym für Unwirkliches, Nicht-Existierendes versteht. Ebenso wie das lateinische Wort *origo* im Französischen die Ableitungen *originaire*, *original*, *originel* hervorgebracht hat, kann man, glaube ich, aus dem Wort *imago* neben *imaginaire* auch, und zwar auf ganz regelmäßige Weise, das Wort *imaginal* ableiten. Wir hätten dementsprechend die *imaginale Welt*, die einen Zwischenbereich zwischen der sinnlichen und der intelligiblen Welt einnimmt. Wenn wir auf das arabische Wort *jism mithâli* stoßen, das den "feinen Körper" oder auch den "Auferstehungskörper" bezeichnet, der bis in die achte Zone gelangt, so können wir es wörtlich mit "imaginaler Körper" übersetzen, aber gewiß nicht mit "imaginärer Körper". Vielleicht haben wir dann weniger Schwierigkeiten, diejenige Kategorie von Figuren zu bestimmen, die weder dem "Mythos", noch der "Geschichte" angehören, und vielleicht haben wir so etwas wie ein Schlüsselwort auf dem Wege zum "verlorenen Kontinent" gefunden.

Und mit wachsender Gewißheit, daß wir auf dem richtigen Wege sind, sollten wir uns fragen, warum das "Wirkliche" für uns so beschaffen ist, daß wir außerhalb seiner nur noch das Eingebildete (Imaginäre) und bloß Utopische erkennen können. Und wie muß wiederum das "Wirkliche" für unsere, der Überlieferung verpflichteten östlichen Denker aussehen, wenn es ihnen möglich erscheint, die siebente Zone, das *Nâ-kojâ-Abâd* zu erreichen, indem sie zwar den sinnlichen Raum, nicht aber die Wirklichkeit verlassen, vielmehr zu ihr sich dabei gerade einen Zugang eröffnen? Das setzt eine Stufenleiter des Seins voraus, die sehr viel mehr Stufen hat als die uns bekannten. Denn täuschen wir uns nicht! Es genügt nicht zuzugestehen, daß unsere Vorgänger im Westen eine zu rationalistische und intellektualistische Auffassung von der Einbildungskraft gehabt haben. Solange wir nicht über eine Kosmologie verfügen, deren Schema genau wie bei unseren östlichen Denkern eine Vielheit von Welten in einer aufsteigenden Ordnung enthalten kann, bleibt unsere "Einbildungskraft" ohne Mitte, und ihre sich immer wieder ergebenden Querverbindungen zum Willen zur Macht entwickeln sich zu einer unversiegbaren Quelle des Schreckens. Wir bleiben auf der Suche nach einer neuen Disziplin der Einbildungskraft, und wir werden ziemliche Mühe haben, sie zu finden, solange wir in ihr nur eine bestimmte Weise sehen, wie man sich von dem sogenannten Wirklichen entfernt, um von da aus auf dieses Wirkliche um so nachhaltiger einzuwirken.

ken. Aber dieses Wirkliche scheint uns willkürlich begrenzt zu sein, wenn wir es mit jenem vergleichen, in das uns unsere Theosophen einen Einblick verschaffen, und diese Begrenzung bringt das Wirkliche um seine eigentliche Wirklichkeit. So ist es auch stets das Wort "Träumerei", das wie eine Entschuldigung vorgebracht wird: z. B. literarische Träumerei oder vorzugsweise – im Stil des augenblicklichen Geschmacks und der Mode – soziale Träumerei.

Aber wir kommen nicht daran vorbei, uns zu fragen, ob es nicht unumgänglich war, daß der mundus imaginalis im eigentlichen Sinne verloren ging und das Feld dem Imaginären überließ, ob nicht eine Art von Säkularisierung des "Imaginären" im Sinne des "Imaginären" notwendig war, um dem Phantastischen, dem Schrecklichen, dem Ungeheuerlichen, dem Makabren, dem Jämmerlichen und dem Absurden zum Triumph zu verhelfen. Im Gegensatz dazu zeichnen sich die Kunst und die Produktionen der Einbildungskraft in der islamischen Kultur traditioneller Art durch hieratischen Stil, Ernsthaftigkeit, Gewichtigkeit, Stilisierung und Bedeutsamkeit aus. Weder unsere Utopien noch unsere science-fiction noch der fatale "Punkt Omega" gehen über die Grenze dieser Welt hinaus und erreichen den Nâ-kojâ-Abâd. Im Gegensatz dazu haben diejenigen, die zur achten Zone Zugang erlangt haben, keine Utopien fabriziert, ebenso wie das letzte shî'itische Denken keine soziale oder politische Träumerei, sondern eine Eschatologie darstellt, und das deshalb, weil es ein *Warten* und als solches eine jetzt schon reale *Anwesenheit* in einer anderen Welt und ein Zeugnis von dieser anderen Welt ist.

Hierzu ließen sich zweifellos zahllose Kommentare geben – im Sinne traditioneller oder auch nicht traditioneller Metaphysik, aber auch aus dem Blickwinkel der Psychologie. Stattdessen möchte ich mich zum vorläufigen Abschluß auf drei kleine Fragen beschränken:

1) Wir gehören nicht mehr einer traditionellen Kultur an; wir leben in einer von der Wissenschaft geprägten Zivilisation, die ihre Herrschaft, so heißt es, bis in den Bereich der Bilder ausdehnt. Die Rede von einer "Zivilisation des Bildes" ist heute bereits ein Gemeinplatz (man denke nur an unsere Illustrierten, an Kino und Fernsehen). Doch es bleibt die Frage, ob wie alle Gemeinplätze nicht auch dieser ein grundsätzliches Mißverständnis, eine vollkommene Verkennung des Sachverhalts verbirgt. Denn statt daß das Bild aufgewertet und ihm eine eigene Welt zugebilligt wird, statt daß ihm eine

symbolische Funktion zuerkannt wird, die zu einem inneren Sinn hinführt, handelt es sich hier vor allem um die Beschränkung des Bildes auf den Bereich der bloßen sinnlichen Wahrnehmung und daher um eine endgültige Entwertung des Bildes. Müssen wir daher nicht sagen, daß, je mehr diese Beschränkung Erfolg hat, desto mehr der Sinn für das Imaginale verloren geht und wir dazu verurteilt sind, nur noch Einbildungen (Imaginäres) hervorzubringen?

2) An zweiter Stelle wäre zu fragen, ob die ganze Bilderwelt und die Szenerie der orientalischen Erzählungen möglich wäre ohne das anfängliche, objektive und absolut ursprüngliche Faktum (Urphänomen) einer Welt archetypischer Bilder, deren Herkunft nicht rational erklärt werden kann und deren Einbruch in unsere Welt unvorhersehbar ist und deren Existenz dennoch postuliert werden muß.

3) Wird uns dieses Postulat von der Objektivität der imaginalen Welt nicht geradezu nahegelegt, ja aufgedrängt durch bestimmte Figuren und symbolische Embleme (hermetische oder kabbalistische Bilder oder Mandalas), die die Fähigkeit besitzen, eine Magie mentaler Bilder zu bewirken, und zwar so, daß diese eine objektive Wirklichkeit annehmen?

Um anzudeuten, in welcher Richtung eine Antwort auf die Frage nach der objektiven Wirklichkeit der übernatürlichen Figuren und ihres Auftretens zu suchen wäre, beziehe ich mich auf einen außerordentlichen Text, in dem Villiers de l'Isle-Adam von dem Gesicht des undurchdringlichen Boten mit den Augen aus Erz spricht; es "kann nur vom Geist wahrgenommen werden. Die Geschöpfe spüren nur die Ausstrahlung, die dem Sein des Erzengels inhärent ist". "Die Engel," schreibt er weiter, "sind ihrem Wesen nach nur in der freien Erhabenheit der reinen Himmelsphären, wo Wirklichkeit und Ideal sich miteinander vereinigen (...). Sie entäußern sich nur in der Ekstase, die sie hervorrufen und die ein Teil von ihnen ist."¹⁴

Diese letzten Worte: "eine Ekstase, die ein Teil von ihnen ist", scheint mir von einer prophetischen Klarsichtigkeit zu sein, denn sie haben die Fähigkeit, sogar den Granit des Zweifels zu erschüttern und den "agnostischen Reflex" zu lähmen, und zwar in dem Sinne, daß sie die gegenseitige Isolierung von Bewußtsein und Gegenstand des Bewußtseins, von Denken und Sein aufbrechen; die Phänomenologie ist von vornherein eine Ontologie. Zweifellos ist dieses Postulat in dem enthalten, was unsere Theosophen hinsichtlich des Imaginalen lehren. Denn für die Manifestation des Engels gibt es kein äußeres Kriterium, das von seiner Manifestation unterschieden wäre. Der Engel ist eben dies: die *ekstasis*, die "Entrückung" oder das Herausgehen aus uns selbst, das sich als "Zustandsveränderung", als Veränderung unseres Zustandes erweist. Darum

deuten uns auch diese Worte das Geheimnis an, das in dem übernatürlichen Sein des "verborgenen Imâm" und seiner Erscheinungen für das shî'itische Bewußtsein enthalten ist: der Imâm ist die ekstasis dieses Bewußtseins. Ihn kann niemand sehen, der sich nicht in demselben geistigen Zustand befindet.

Darauf spielt Sohrawardî in seiner Erzählung vom purpurnen Erzengel mit den Worten an, die wir schon zu Beginn zitierten: "Wenn du Khezr bist, kannst auch du ohne Mühe durch den Berg Qâf hindurchgelangen."

(Aus dem Französischen übersetzt von Klaus Stichweh)

ANMERKUNGEN

*) Zur Terminologie: *Imagination* im positiven oder neutralen Sinne wurde mit *Einbildungskraft* übersetzt, wobei Kants Deutung dieses Vermögens in der Kritik der reinen Vernunft (vgl. dazu M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, 1929) Corbins Verwendung der Terminus entgegenkommt. Das ebenfalls positiv getarnte Adjektiv *imaginatif* wurde dementsprechend mit *embildend* oder *bildhaft* wiedergegeben, der Neologismus *imaginal* wurde im Deutschen so belassen. Das dazu gegensätzliche *imaginaire* wurde mit *imaginär* oder *bloße Einbildung* oder, wenn kein Mißverständnis möglich war, nur mit *Einbildung* übersetzt.

Jedesmal, wenn im deutschen Text das Wort *geistig* begegnet, steht im Französischen *spirituel*, für das es im Deutschen kein Äquivalent gibt. Das Adjektiv *physique* dagegen wurde je nach Zusammenhang mit *physisch* oder *physikalisch* wiedergegeben.

Eine gewisse Schwierigkeit stellt die scholastische Terminologie des Autors dar, die im Französischen als einer romanischen Sprache und auch auf Grund der kulturellen Entwicklung viel natürlicher ist als im Deutschen. *Subsister* wurde daher unscharf mit *existieren* übersetzt, weil es auf den terminologisch präzisen Sinn von *subsistieren* an den betreffenden Stellen nicht besonders ankommt. *Espace* wurde stets mit *Raum* wiedergegeben, *lieu* (lat. *locus*, griech. *topos*) dagegen mal mit *Ort*, mal mit *Raum*, da das Französische noch die aristotelische Bedeutung von *Ort* bewahrt, nach der der äußere Ort eines Körpers seine äußere Begrenzung ist; der Körper befindet sich daher *in* diesem (äußeren) Ort, während er im Deutschen nur *an* einem Ort sein kann. In solchen Fällen wurde *lieu* mit *Raum* wiedergegeben (Anm. d.Ü.).

1) Vgl. L'Archange empourcé, quinze traités et récits mystiques, Paris, Fayard (Documents spirituels, 14), 1976, Nr. VI, p. 201-213. Siehe auch H. Corbin, En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques, Paris, Gallimard, 1978, Bd. IV, Livre VII, "Le Douzième Imâm et la chevalerie spirituelle".

2) Vgl. H. Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Bd. I, Paris, Gallimard, 1964, p. 222 ff., 317 ff.

3) Daher ist die Vorstellung von der Sphäre der Sphären in der peripatetischen oder ptolemäischen Astronomie nur eine schematische Andeutung; sie bleibt auch dann gültig, wenn diese Astronomie aufgegeben wird. D.h. so "hoch" man mit Raketen und Sputniks auch kommen mag, so ist man doch dem Nâ-kojâ-Âbâd um keinen Schritt näher gekommen, denn die "Schwelle" ist noch gar nicht überschritten.

4) Zu diesem Begriff von Gegenwärtigkeit vgl. speziell unsere Einleitung zu Mollâ Sadrâ Shîrâzî, Le Livre des Pénétrations métaphysiques (Kitâb al-Mashâ'ir), Text und französische Übersetzung, Paris, Adrien-Maisonneuve (Bibliothèque Iranienne, 10), 1964, Index s.v.

5) Zum folgenden vgl. unser Buch Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite, Paris, Buchet-Chastel, 1961 (2. Auflage 1979 unter dem Titel Corps spirituel et terre céleste: ...; die Seitenzahlen der 2. Auflage werden in Klammern angegeben), p. 130 (103), 133 (106), 142 ff. (112 ff.), 199 ff. (154 ff.).

6) Ebd., p. 202 ff. (156 ff.), 251 ff. (190 ff.). 6a) Der Verfasser übersetzt: "Images en Suspence". Das soll heißen, daß diese Bilder einerseits von der Seele wahrgenommen, nicht vom Verstand gedacht werden, andererseits aber nicht wie die Abbilder sinnlicher Gegenstände an ein materielles Substrat gebunden und innerhalb eines konkreten Weltzusammenhangs fixiert sind, sondern sich frei und unabhängig bilden können. Anm.d.Übers.

7) Ebd., p. 142 ff. (112 ff.), 199 ff. (154 ff.).

8) Ebd., p. 201 (155).

9) Ebd., p. 142 (112).

10) Ebd., p. 143 (113).

11) E. Swedenborg, De coelo et eius mirabilibus, et de inferno (1758; deutsch u.a.: Der Himmel mit seinen Wundererscheinungen und die Hölle, Tübingen 1830), §§ 191-195.

Zu wiederholten Malen kommt Swedenborg auf diese Lehre von Raum und Zeit zurück; so z.B. in dem kleinen Buch *De telluribus in mundo nostro solari*. Trägt man dieser Lehre nicht in strenger Weise Rechnung, könnte man seinen visionären Erfahrungen ebenso wohlfeile wie unwirksame Einwände entgegenhalten, die auf eine Verwechslung der geistigen Vision von einer geistigen Welt mit den Phantasieprodukten der science-fiction hinausliefe. Zwischen beiden liegt ein Abgrund.

12) Vgl. unseren Aufsatz über *La place de Mollâ Sadrâ Shîrâzî* (gest. 1050/1640) dans la philosophie iranienne, in *Studia Islamica*, Paris 1963, sowie das oben in Anm. 5 zitierte Werk.

13) Vgl. unser Buch *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Flammarion, 1958, p. 13; 2. Auflage 1977, p. 139; *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabî*, Princeton/London, 1969, p. 179.

Zur Theorie der *Angeli caelestes* vgl. unser Buch *Avicenne et le Recit visionnaire*, Bd. I, Paris, Adrien-Maisonneuve (Bibliothèque Iranienne, 4), 1954; Neuauflage, (Paris) Berg international Editeurs, 1979; *Avicenna and the Visionary Recital*, Bollingen Series LXVI, New York, Pantheon Books, 1960.

14) Villiers de l'Isle-Adam, *L'Annonciateur* (Epilog).