

The Divine Hierarchies – The Paradox of Monotheism

Henry Corbin¹

Abstract:

This work explores the concept of divine hierarchies in Islamic mystical tradition and compares it with Neoplatonic philosophy. Focusing on Suhrawardi and the Illuminationist (Ishraqi) school, Corbin analyzes the role of angels and luminous hierarchies in the cosmic order. The paper demonstrates how Suhrawardi integrates Zoroastrian concepts like the angel Bahman with Islamic philosophy to create a system of light and darkness where angels serve as divine mediators.

Corbin particularly emphasizes the role of the "Holy Spirit Angel" as mediator between humans and the divine realm. This angel, comparable to Gabriel in Islamic tradition and the Holy Spirit in Christianity, guides human spiritual journey. The study includes comparative analysis with Mormon theology and Samuel Butler's writings.

A significant portion examines the "Royal Order of Bahman Light," which Suhrawardi presents as a model for mystical community. This order reflects angelic hierarchies in human society and connects the master-disciple relationship in Sufism with celestial structures.

Keywords:

Divine hierarchies, Suhrawardi, Angels, Bahman Light, Illuminationist philosophy, Gabriel, Islamic mysticism

¹ . Theologian and Professor of Islamic Studies at the École pratique des hautes études in Paris



Copyright © The author(s); This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC-BY-NC) License. Homepage: www.spektrumiran.com

سلسله مراتب الهی - پارادوکس توحید

هانری کرین^۱

چکیده مقاله:

این اثر به بررسی مفهوم سلسله مراتب الهی در سنت عرفانی اسلام و مقایسه آن با فلسفه نوافلاطونی می پردازد. کرین با تمرکز بر آرای سهروردی و مکتب اشراق، به تحلیل نقش فرشتگان و سلسله مراتب نورانی در نظام هستی می پردازد. مقاله نشان میدهد که چگونه سهروردی با تلفیق مفاهیم زرتشتی مانند فرشته بهمن و فلسفه اسلامی، نظامی از نور و ظلمت را ترسیم می کند که در آن فرشتگان به عنوان واسطه های الهی عمل می کنند.

کرین به ویژه بر نقش "فرشته مقدس" به عنوان واسطه بین انسان و عالم بالا تأکید دارد. این فرشته که با جبرئیل در سنت اسلامی و روح القدس در مسیحیت قابل مقایسه است، مسئول هدایت انسانها در سیر روحانی است. مقاله به بررسی تطبیقی این مفهوم با ایده های مورمون ها و نوشته های ساموئل باتلر نیز می پردازد.

بخش مهمی از مقاله به تحلیل "نظم سلطنتی نور بهمن" اختصاص دارد که سهروردی آن را به عنوان الگوی جامعه عرفانی مطرح می کند. این نظم، بازتابی از سلسله مراتب فرشتگان در عالم انسانی است و رابطه استاد-شاگردی در تصوف را با ساختار فرشتگان مرتبط می سازد.

کلمات کلیدی:

سلسله مراتب الهی، سهروردی، فرشتگان، نور بهمن، فلسفه اشراق، جبرئیل، عرفان اسلامی

1. اسلام شناس و استاد مطالعات اسلامی در École pratique des hautes études در پاریس

Die göttlichen Hierarchien-Das Paradoxon des Monotheismus

Henry Corbin¹

Zusammenfassung:

Diese Arbeit untersucht das Konzept der göttlichen Hierarchien in der islamischen Mystik und vergleicht es mit der neuplatonischen Philosophie. Mit Fokus auf Suhrawardi und die ishraqi-Schule analysiert Corbin die Rolle der Engel und lichtvollen Hierarchien im kosmischen System. Die Studie zeigt, wie Suhrawardi zoroastrische Konzepte wie den Engel Bahman mit islamischer Philosophie verbindet, um ein System von Licht und Finsternis zu schaffen, in dem Engel als göttliche Vermittler wirken.

Corbin betont besonders die Rolle des "Heiligen Geist-Engels" als Mittler zwischen Menschen und der göttlichen Sphäre. Dieser Engel, vergleichbar mit Gabriel in der islamischen Tradition und dem Heiligen Geist im Christentum, leitet die spirituelle Reise der Menschen. Die Untersuchung umfasst vergleichende Analysen mit mormonischer Theologie und Samuel Butlers Schriften.

Ein wesentlicher Teil befasst sich mit der "königlichen Ordnung des Bahman-Lichtes", die Suhrawardi als Modell einer mystischen Gemeinschaft darstellt. Diese Ordnung spiegelt die Engelhierarchien in der menschlichen Gesellschaft wider und verbindet das Meister-Schüler-Verhältnis im Sufismus mit himmlischen Strukturen.

Schlüsselwörter:

Göttliche Hierarchien, Suhrawardi, Engel, Bahman-Licht, Philosophie der Erleuchtung, Gabriel, Islamische Mystik

¹ . Theologe und Professor für Islamwissenschaften an der École pratique des hautes études in Paris



Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

Die göttlichen Hierarchien

Henry Corbin

1. *Das theogonische Drama*

Dem schönen Buch *Science de l'homme et tradition* unseres Freundes Gilbert Durand verdanke ich die Kenntnis eines Ausdrucks von Joseph de Maistre, der gut zu dieser Stelle unserer Untersuchung passt. Es handelt sich um den Ausdruck des „vernünftigen Polytheismus“, der den Rang und die Unverzichtbarkeit aller metaphysischen Hierarchien der Helferwesen und Vermittler zwischen den Welten hervorhebt.¹ Diese Vorstellung ist für uns von umso größerem Interesse, als sie – den *Dii gentium* und dem *Angelus rector*, „wichtig auch für die Astrologie Keplers“, Rechnung tragend – auch das mit einbezieht, was wir nunmehr zu erhellen suchen, indem wir gewissermaßen noch einmal auf die andere Seite des Paradoxons des Monotheismus zurückkommen.

Bis hierin haben wir die Vorstellung herausgearbeitet, dass die ontologische und esoterische Wahrheit des Monotheismus den Theomonismus zum entscheidenden Garanten der Vielfalt der *Seienden* macht, einer Vielfalt, die sich ihrer Natur nach als eine Ontologie der göttlichen Hierarchien konstituiert. Die ismailitischen Theosophen definieren den *tawhid* als „die geistige Erkenntnis der Ränge der himmlischen und irdischen Hierarchien sowie die Erkenntnis, dass jeder dieser Ränge in seiner Position jeweils einzigartig ist.“² Nun führt uns die Existenz dieser Hierarchien ein theogonisches Drama vor Augen, dessen Akte durch die ewige Geburt ihrer Hypostasen konstituiert werden – als einem „Kampf im Himmel“, der die Anbindung der auf ihrem Rang notwendigen Vielfalt an das Eins-Sein bestimmt. Den Hinweis auf diesen Kampf finden wir bei Proklos genauso wie in der ismailitischen Theosophie und in jener der *Ishraqiyun*, der „Orientalen“ im metaphysischen Sinne des Wortes, d. h. Schülern von Suhrawardi. Die Entfaltung dieser Hierarchien mündet im Erscheinen einer

¹ G. Durand, *Science de l'homme et tradition, le "nouvel esprit anthropologique"*, Paris 1975, 157.

² Vgl. unsere *Trilogie ismaélienne* (Bibliothèque iranienne 9), Tehran-Paris 1961, 2. Abhandlung, p. 148 des französischen Teils.

Figur, nämlich des Heiligen Geist-Engels [Ange-Esprit-Saint] bzw. des Engels der Menschheit. Diese Figur verlangt also nach einer Phänomenologie des Heiligen Geistes als der letzten Ausfaltung eines Pluralismus – ein Sachverhalt, der, wie es scheint, nur von einigen wenigen umherirrenden Rittern der Philosophie ins Auge gefasst wurde, der uns jedoch ganz bestimmt vor allen Exzessen eines im Totalitarismus versinkenden absoluten Geistes bewahrt. Schlussendlich werden wir sehen, dass diese Vorstellung die Beziehungen einer menschlichen Gemeinschaft von Auserwählten zu einer himmlischen Entität fundiert, die Suhrawardi mit dem Namen des ersten Erzengels des Zoroastrismus belegt und als den königlichen Orden des Bahman-Lichtes bezeichnet.

Die Vorstellung, dass die göttlichen Hierarchien, der „vernünftige Polytheismus“, zu Beginn einen „Kampf im Himmel“ voraussetzen, finden wir wie gesagt bereits beim neuplatonischen Meister Proklos. Dieser hat die Bedeutung der dramatischen Rahmenhandlung in Platons *Parmenides* auf bewundernswerte Weise begriffen – des großen Dialogs über die Ideen im platonischen Wortverstand, der als Theogonie aufzufassen ist, da in *Parmenides* eigenen Worten „die Ideen Götter sind“.³ In seinem großen Kommentar zu diesem Dialog, der als einer der schwierigsten Dialoge Platons angesehen wird, gibt Proklos der Ankunft Zenons von Elea in Athen einen symbolischen Sinn. Und in der Tat kommt Zenon genau im Moment der Feier der Panathenäen in Athen an. Mit sich führt er sein eigenes Buch, das für Proklos die gleiche Rolle einnimmt wie der in der *theoria* bzw. der Prozession der Panathenäen getragene Schleier der Athene.

Dieser Schleier enthält die von den olympischen Göttern gefesselten Giganten. „Der Schleier enthält den Sieg Athenes, durch den sie zur Herrin aller geteilten und die Welt übersteigenden Ursachen wird und die sie mit ihrem Vater verbindet bzw. vereint. Gleichermaßen will diese Diskussion (d. h. Platons *Parmenides*) die ganze Vielfalt der Seienden an das Eins-Sein rückbinden und zeigen, wie – im Falle des Nichtseins des Einen – alles in Unordnung und einer wahrhaft gigantischen Verwirrung versänke.“⁴

³ Proclus le philosophe, *Commentaire sur le Parménide*, übers. v. A.-Ed. Chaignet, Bd. I, Paris 1900 (Frankfurt a. M. 1962), 162.

⁴ *Ibid.*, 127. Vgl. auch unsere Untersuchung „Les Cités emblématiques“, das Vorwort zu H. Stierlin, *Ispahan, image du paradis*, Genf 1976.

Andernorts unterstreicht Proklos: „Der wahre Kampf der Giganten findet in den Seelen statt; wenn in ihnen Denken und Vernunft vorherrschen, dann haben die olympischen Kräfte sowie jene von Athene die Führung und das ganze Leben der Seele ist gewissermaßen königlich und philosophisch.“⁵ Bald sind die Seelen voll von Göttern (die „Enthusiasten“), bald werden sie Kinder der Erde, unterliegen Tyrannen und werden selbst zu Tyrannen.

Dies ist genau das Thema der vorliegenden Untersuchung: die tiefere Bedeutung derjenigen Verbindung, die wir zwischen der doppelten Integration erblickten – d. h. zwischen der den esoterischen *tawhid* vollendenden Integration, und jener Integration, die ein geeintes und ausgeglichenes *Sein*, Eins und Vieles, in dem sich die Pluralität von Kräften der Lichtes entfaltet, zum Zeugen des *eins-stiftenden* Einen macht.

Auch anderswo finden wir die Vorstellung dieses theogonischen Kampfes. Sie wäre mit dem Kampf gegen die Giganten, der uns im ersten Buch *Henoch* und in der manichäischen Kosmogonie berichtet wird, zu vergleichen. Ich werde dies hier zumindest flüchtig erwähnen, da es uns ins Zentrum bestimmter Kosmogonien der islamischen Gnosis führt, allen voran der ismailitischen Gnosis und jener der *Ishraqiyun*. Jede dieser Kosmogonien zeigt uns auf ihre Weise, wie aufgrund des „Kampfes im Himmel“ die göttlichen Hierarchien entspringen und ihre pleromatische *Einheit* bilden. Am Ende dieses Prozesses haben wir den erst kürzlich erwähnten Engel der Menschheit vor uns, die Figur des Fürsprechers und Vermittlers, der den Horizont des monolithisch-abstrakten Monotheismus, unter dem sich unsere theologischen und philosophischen Systeme seit vielen Jahrhunderten entwickelt haben, radikal verändert. Gleichwohl finden wir die Vorstellung dieses hierarchischen Pluralismus, als dessen Glanzstück genannte Figur erscheint, in gewissen Denkströmungen unserer Tage klar ausgesprochen.

Wir sind andernorts ausführlich auf die Lehren der Ismailiten und der *Ishraqiyun* eingegangen, weshalb ich mich hier auf einen kurzen Hinweis beschränke.⁶ Die von den schiitischen Ismailiten bezeugte Weltkonzeption wird grundsätzlich vom Thema der apophatischen Theologie (*tanzih, via*

⁵ Proclus, *op. cit.*, I, 133.

⁶ Zum Folgenden s. unsere *Trilogie ismaélienne*, 2. Abhandlung, sowie unsere Studie „Epiphanie divine et naissance spirituel dans la gnose ismaélienne“, in: *Eranos-Jahrbuch* 23, Zürich 1954, 164 ff.

negationis) beherrscht. Wie in jeder Gnosis ist das als Quellen des Seins fungierende Prinzip (*Mobdi'*) selbst jenseits des Seins; es ist *hyperousion*. Es ist absolut unaussprechlich und unbeschreibbar; man kann ihm weder Namen noch Attribute verleihen (vgl. das *En-Sof* der jüdischen Kabbalisten). Es ist das eins-stiftende Eine. Dessen „Einheitsbezeugung“ besteht darin, ewig das Sein eines einzigen Seins in den Imperativ zu setzen – und dies ist der Uranfang (*Mobda'awwal*, *Protokristos*), der erste Erzengel oder das ursprüngliche Wort (*Kalima*), aus dem das Pleroma der cherubinischen Intellekte hervorgeht. Weil dem Prinzip kein Name verliehen werden kann, wird der höchste Name *Al-Lah* dem ersten unter den Cherubimen (*Karubiyun*, *Kerubim*) zuteil. Die ismailitischen Theosophen aber haben diesem Namen eine Etymologie verliehen, die der abgründigen Seinsweise dieses Erzengels, der die ursprüngliche Theophanie darstellt, Rechnung trägt. Er strebt nach der Erkenntnis seines Prinzips, von dem er jedoch stets nur denjenigen Seinsmodus erreicht, der in ihm davon verwirklicht ist; sein eigenes Sein ist die erste und einzig erreichbare Ipseität. Indem sie nun den Namen *Allah* (= *Wilah*) von der Wurzel *w-l-h* ableiten, haben die ismailitischen Theosophen die Nostalgie und Traurigkeit zum Vorschein gebracht, deren Mysterium der höchste göttliche Name seit jeher in sich birgt. Aus diesem ursprünglichen Intellekt geht ein zweiter cherubimischer Intellekt hervor, der im Grunde genommen die erste Emanation (*Monba'ith awwal*) darstellt, weil der ursprüngliche Erzengel keine Emanation des Prinzips, sondern dessen Imperativ ist. Beide vollziehen jeweils ihren *tawhid*, den Einigungsakt ihres Seinsprinzips. Aus den beiden emaniert ein dritter Intellekt des Pleromas und mit ihm beginnt die Katastrophe, das große Drama im Himmel.

Dieser dritte Intellekt wird als der himmlische Mensch, der geistige (*ruhani*) oder metaphysische Adam, bezeichnet. Er ist ursprünglich der Erzengel der Menschheit, dessen metaphysische Tat das Geheimnis unseres Schicksals in sich birgt. Er wird die Katastrophe entfachen, doch zugleich auch der rettende Held sein. Durch ein Paradoxon, das unser Thema bestens zu veranschaulichen vermag, löst er die Katastrophe aus, gerade weil er sich als vollkommener exoterischer Monotheist gebärden will; er hat den Theomonismus noch nicht realisiert. Die ismailitische Gnosis definiert, wie ich vorhin ins Gedächtnis gerufen hatte, den *tawhid* als die Erkenntnis des eigentümlichen Ranges, den jedes Seiende in der Seinshierarchie einnimmt. Mithin handelt es sich um einen monadologischen *tawhid*. Auch der Engel

Adam hat seinen *tawhid* zu erfüllen, doch weist er dies zurück und erkennt nicht, dass sein Einigungsakt lediglich das Einzige und die Einzigen erreichen kann, die ihm in der Seinshierarchie unmittelbar vorausgehen. Er beansprucht direkt und ohne Vermittlung den ihm unerreichbaren *tawhid* des Prinzips zu vollziehen bzw. zu erreichen. Kurz gesagt, seine Obsession für das Eine bringt ihn dahin, sich selber als ein Absolutes zu setzen, das den Pluralismus – das Geheimnis der hierarchischen Seinsstruktur selbst – ausschließt. Ich glaube, dass die ismailitische Gnosis hier in bestmöglicher Form die Wurzeln und Folgen dessen eingesehen hat, was wir das „Paradoxon des Monotheismus“ auf exoterischer Ebene nennen. Doch leider war es der ismailitischen Gnosis aufgrund ihres genuin esoterischen Charakters bislang kaum vergönnt, auf philosophische Denkströmungen Einfluss zu nehmen.

An besagtem Punkt ist unser Engel der Menschheit nun in Fassungslosigkeit erstarrt; ein Taumel des Stumpfsinns lähmt ihn und schließt ihn aus der hierarchischen Entfaltung des Seins aus. Die metaphysische Dauer dieser Fassungslosigkeit wird abgemessen durch die ohne ihn sich weiter vollziehende Entfaltung des Seins, d. h. der sieben cherubinischen Intellekte bzw. ursprünglichen Worte. Diese sieben Intellekte sind es, die ihn schließlich in seiner Not bemitleiden und ihn erwecken. Vom dritten Rang, den er ursprünglich eingenommen hatte, findet sich der geistige Adam, der Engel der Menschheit, allerdings auf den zehnten und letzten Rang des Pleromas herabgesetzt. Dies ist die „verspätete Ewigkeit“, in der die Phasen der Kosmogonie gründen – der Rhythmus der sieben Phasen des Zyklus der Prophetie, welcher nicht die offizielle Geschichte der Menschheit, sondern ihre geheime und göttliche Geschichte, ihre Hierohistorie, konstituiert, deren Details ich hier nicht genauer nachzuzeichnen vermag.

Erinnern wir uns nur daran, dass der Engel Adam – durch seine „Brüder“ im Pleroma zum Bewusstsein seines eigenen Seins erweckt – seine Schuld begleichen will, indem er die Vielheit der menschlichen Entitäten auf derjenigen himmlischen Stufe, die sein eigenes Pleroma ausmacht, zusammenruft, auf dass ein jeder den ihm gemäßen *tawhid* vollbringen möge. Von einer kleinen Anzahl abgesehen, schlägt ihm wilde Ablehnung entgegen. Dadurch wird ein gigantischer Kampf entfesselt, analog zum Kampf der Giganten, den Proklos berichtet, und analog zum Kampf, den die

manichäische Kosmogonie erzählt. Ein persisches vorismailitisches Traktat beschreibt ihn uns als die sieben Kämpfe von Salman dem Reinen gegen 'Azaziel.⁷ Wir behaupten, dass unser himmlischer Adam hier wie der Erzengel Michael erscheint, der über den Dämon triumphiert, der zuvor – d. h. bevor er ihn in den Abgrund stürzt – in ihm selbst versteckt war. Dann schreitet er fort mit der Schaffung der physischen Welt als eines Heilsinstrumentes für die in Verdammnis befindlichen Seinen; diesbezüglich besteht ein sehr klarer Anklang an die manichäische Kosmogonie.

Der entstandene Kosmos wird dem Rhythmus einer Aufeinanderfolge von Zyklen gehorchen – Zyklen der Epiphanie (*kashf*), in denen der Widersacher und seine Dämonen verborgen und unschädlich bleiben, und Zyklen der Verfinsterung (*satr*), in denen die Mächte des Lichts sich vor den entfesselten dämonischen Kräften verbergen. Der Hierarchie der zehn ursprünglichen cherubinischen Worte entspricht die Hierarchie der Ränge der esoterischen Bruderschaft, die ihrerseits in einer Entsprechung steht zur astronomischen Hierarchie der Himmel. Den sieben Worten, die hervorgehen, solange die Fassungslosigkeit des Engels Adam andauert, korrespondieren die sieben Perioden eines Zyklus der Prophetie. Von Zyklus zu Zyklus ist es dem Erzengel der Menschheit darum zu tun, alle die Seinen – Gefährten in ein und demselben Kampf – zurückzuführen, zur Wiedereroberung ihres himmlischen Ranges im verlorenen Paradies. Von Zyklus zu Zyklus erhebt sich die gesamte ismailitische Ritterschaft Stufe um Stufe in der Struktur des „Lichttempels des Imams“, wobei der Imam als irdischer Repräsentant des ursprünglichen Erzengels fungiert.

Hiermit haben wir die ismailitisch-schiitische Auffassung vom Drama der Menschheit und die Bedeutung von dessen geheimer Geschichte zumindest grob skizziert – einer Geschichte, die im Fehlverhalten des Engels, durch den die Menschheit mit dem Pleroma der Erzengel-Wesen in Beziehung treten kann, ihren Anfang nimmt. Entfesselt wird das Drama also von einem exoterischen Monotheismus, in dem der Anthropos sich selber als Absolutes setzt. Die gnostische Erlösung vollzieht sich vermittels einer schrittweisen

⁷ Vgl. *Ummu'l-Kitab* (= *La Madre del Libro*), introduzione, traduzione e note di P. Filippini-Ronconi, Napoli 1966, 65 ff.

Wiederherstellung der mannigfachen Ränge, welche die ontologische Hierarchie des „Imamat-Tempels“ konstituieren.

Wir begegnen dieser Figur des Erzengels der Menschheit, nämlich als zehntes Pleroma der Erzengel, in der Kosmogonie Avicennas wieder, sowie – in noch dramatischerem Kontext – in derjenigen Suhrawardis (1191), dessen Werk eine entschiedene Restauration der Lichtphilosophie, die von den Weisen des alten zoroastrischen Persiens vertreten wurde, im islamischen Iran darstellte.⁸ Zwar finden wir hier keinen detailliert geschilderten „Kampf im Himmel“ wie bei den Ismailiten. Gleichwohl führt uns der Emanationsprozess der Seienden zu ein und demselben Ergebnis: der Situation des Menschen in der Finsternis einerseits, der heilbringenden Funktion des Engels der Menschheit andererseits. Der Hervorgang des Vielen aus dem Eins-Sein bietet sich uns im Werk Suhrawardis unter einem doppelten Gesichtspunkt dar, den ich kurz nachzeichnen will. *Einerseits* gibt es den Hervorgang des Vielen, so wie er ihn in seinem Hauptwerk, der *Philosophie der Erleuchtung* (*Hikmat al-Ishraq*) – frei vom Einfluss Avicennas – beschreibt. Die apophatische Theologie tritt hier zurück zugunsten von Aussagen, die vom Glanze des Lichtes des Ruhms, des mazdaistischen *Xvarnah*, durchdrungen sind. *Ab origine* besteht das Licht der Lichter, das er in seinem *Stundenbuch* mit dem Namen versehen wird, den es in der altiranischen Religion trägt: Ohrmazd (im Avesta: Ahura Mazda, der Herr der Weisheit). „Der einzige Gott, dem die absolute Einheit in jeder Hinsicht eignet ... jener, der jede Benennung transzendiert ... Gott der Götter, Licht der Lichter.“ Also einziger Gott und Gott der Götter zugleich (*Deuteronomium* 10, 17 wurde bereits in Erinnerung gerufen). Aus diesem Licht der Lichter geht der ursprüngliche Erzengel hervor, den Suhrawardi ebenfalls mit dem Namen versieht, den er im Zoroastrismus trägt: Bahman (Vohu Manah, Eunoia, Gutes Denken). Von da an vollzieht sich die Vervielfältigung der Lichthypostasen schnell ins Unüberschaubare, und zwar dank der multidimensionalen Bezüge, über welche die „orientalische“ Theosophie, d. h. die Theosophie des „aufgehenden Lichtes“ (*ishraq*), verfügt, namentlich Herrschaft und Gefolgschaft der Liebe, Unabhängigkeit und

⁸ Zum Folgenden vgl. unser *Avicenne et le Récit visionnaire*, Paris 1979; H. Corbin, *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, in 4 Bänden, Bd. II: Sohrawardi et les Platoniciens de Perse; Sohrawardi, Shaykh al-Ishraq, *L'Archange empourpré, recueil de quinze traités et récits mystiques*, übers. aus dem Persischen u. Arabischen v. H. Corbin (Documents spirituels 14), Paris 1976.

Bedürftigkeit, Kontemplation und Illumination, Ausstrahlung und Reflexion etc.⁹

Fassen wir kurz zusammen, dass die Angelologie Suhrawardis drei große Ordnungen umfasst: 1) Es gibt triumphierende, herrscherliche Lichter (*Anwar qahira*), transzendente cherubinische Intellekte, die keine direkte Beziehung zur Welt der Sinneswahrnehmung haben; dies sind die Erzengel, welche die „Welt der Mütter“¹⁰, die „längsgerichtete“ bzw. vertikale Reihe (*silsila tuliya*), bilden. 2) Es gibt die „horizontale Reihe“ (*silsila ardiya*) der Erzengel-Theurgen, Engel bzw. Herren der vielen Arten, welche deren jeweiliges Bild, Ikone oder „Theurgie“ darstellen. Dies sind die *Arbab alanwa'* (im Singular: *rabb al-nu'*; man findet auch die weibliche Form *rabbat alnu'*). Suhrawardi interpretiert die platonischen Ideen folglich im Sinne von Archetypen und mit Begrifflichkeiten der zoroastrischen Angelologie. Doch haben wir bei Proklos gehört, dass „die Ideen die Götter sind“. Der Engel der Menschheit steht nun an der Spitze dieser Herren bzw. Engel der Arten.¹¹ 3) Schließlich gibt es die Engel-Seelen, durch die die Engel, Herren der Arten, die Arten selber beherrschen. Hierher rührt ihr Name „regierende Lichter“ (*Anwar modabbira*; es gibt die Himmel bewegenden Seelen und es gibt menschliche Seelen); sie werden auch durch den der altiranischen Ritterschaft entlehnten Terminus *Espahbad* bezeichnet, dessen griechisches Äquivalent *hegemonikon* ist.

Andererseits gibt es das Schema der Angelologie avicennischer Provenienz, mit dem Suhrawardi sich in seinen anderen Büchern zufriedengibt. Dieses Schema steht zum gerade angeführten in keinerlei Widerspruch; indem es sich allerdings auf drei geistige „Dimensionen“ in jedem Intellekt beschränkt, erlaubt es, Rang und Funktion des Heiligen Geist-Engels, der – genau wie in der ismailitischen Theosophie – Engel der Menschheit (der zehnte Intellekt des Pleromas) ist, besser zu erfassen. Diese drei konstitutiven Dimensionen des erzengelhaften Seins in jedem Rang des Pleromas bestehen aus drei Akten der Kontemplation, die jeweils die Stufen der Theogonie bzw. Genese der *Dii-Angeli*, der Psychogonie bzw. Genese der Seelen, sowie der

⁹ Vgl. *En Islam iranien ...*, Bd. II, 121 ff.

¹⁰ *Ommahat*: Dies ist nicht zu verwechseln mit der Verwendung dieses Wortes im Sinne von „die Elemente“.

¹¹ *En Islam iranien ...*, Bd. II, 125.

Kosmogonie bzw. Genese der Welten, markieren. 1) Der erste emanierende Intellekt, den Suhrawardi mit dem Namen Bahman oder Bahman-Licht versieht (den er in der zoroastrischen Angelologie trägt), kontempliert sein *Prinzip*. 2) Er kontempliert seine eigene *Essenz*, die aus sich selbst heraus unvermögend wäre, sich ihr Sein zu verleihen und die ihren Teil des Nichtseins in sich birgt. 3) Er kontempliert seinen eigenen *Seins-* bzw. Existenzakt, der – insofern er aus seinem Prinzip notwendigerweise folgt – frei von aller Kontingenz ist.

Weil keine Kluft zwischen Denken und Sein besteht, lassen diese drei Kontemplationsakte *eo ipso* das Sein entspringen. 1) Der erste Kontemplationsakt des ersten Intellekts ist dessen Dimension des reinen Lichtes. Er generiert hierdurch je schon einen zweiten Intellekt. 2) Die Kontemplation seiner eigenen, zur Verleihung des Seins aus sich selbst heraus unvermögenden Essenz ist seine schattenhafte Dimension. Aus ihr geht der erste (oder neunte) Himmel, die Sphäre der Sphären, hervor, gewiss aus einer noch ganz subtilen Materie gebildet, doch die Geburt des Schattens mit sich bringend. 3) In der Kontemplation seines eigenen, durch den Hervorgang aus dem Prinzip bedingten Seinsaktes, entsteht eine Seele, nämlich die erste der *Animae caelestes*, die bewegende Seele des ersten (oder neunten) Himmels. Und so verläuft es von Intellekt zu Intellekt, da die drei Kontemplationsakte sich auf jeder Stufe wiederholen und eine neue Triade entspringen lassen. Jeder Himmel markiert gewissermaßen die Distanz, die einen jeweiligen Erzengel-Intellekt von dem Prinzip trennt, in dem er gründet. Die Seele, die aus ihm emaniert, ist die Bewegerin ihres Himmels, ihrer „Welt“. Sie ist demnach die Nostalgie selbst desjenigen Intellekts, aus dem sie emaniert; und sie hält ihren Himmel deshalb in der Bewegung ihres Begehrens, um die durch die Nostalgie markierte Distanz auszugleichen. Dies auszudrücken wird Suhrawardi in einer seiner spirituellen Erzählungen die Symbole der Schönheit, Liebe und Nostalgie konzipieren.¹² Man erinnere sich hier daran, dass die Etymologie, welche die Ismailiten dem höchsten Namen zuschreiben, die Bedeutung von Nostalgie beinhaltet (vgl. oben).

¹² Vgl. die Abhandlung „Vade-mecum des fidèles d'amour“ in unserer Sammlung *L'Archange empourpré*.

Folgendes sei bemerkt: Die drei Kontemplationsakte konstituieren – indem sie sich von Intellekt zu Intellekt wiederholen – mit jedem Mal eine Welt, die vom entsprechenden astronomischen Himmel, der seine ihm eigene Kreisbewegung besitzt, repräsentiert wird. Mitunter haben die Historiker dieses in konzentrischen Sphären hierarchisierte Universum lächerlich zu machen versucht, da sie nicht zu sehen vermögen, dass dieses Weltsystem die Projektion des transzendenten *Imago mundi* darstellt.¹³ An dieser Stelle sei nochmals Proklos unser Gewährsmann. Denn er kennt die Gleichsetzung von Denkart und der um sich selbst kreisenden Sphärenbewegung nur zu gut; infolgedessen weiß er, dass das Denken des Seins eine sphärische Bewegung ist. Er weiß, dass der Welt diese sphärische Gestalt bereits vor ihrer Entstehung zukommt und dass sie bei den intellektiven Göttern (den Intellekten des avicennisch-suhrawardischen Kosmos) in noch vollkommenerer Form kontempliert wird. Ferner weiß er, dass die Theologen die „unkörperliche Zyklophorie“ kennen, hat die hellenische (orphische) Theologie vom ersten Gott, d. h. vom den manifestierten (*zahir*) Göttern vorgängigen verborgenen Gott, doch gesagt, „dass er eine Translationsbewegung gemäß einem unendlichen Kreis vollzieht, ohne dabei jemals zu ermüden“. Und die *Chaldäischen Orakel* behaupten, dass „alle Ursprünge und alle Prinzipien ... stets in einer unaufhörlichen kreisförmigen Bewegung verbleiben“.¹⁴

Damit aber haben wir den Kontext von Avicennas und Suhrawardis Weltsystem vor uns und sind zugleich darüber in Kenntnis gesetzt, dass das Wesentliche nicht die imaginären Sphären im astronomischen Himmel bzw. die Erklärung ihrer Bewegungen sind, sondern die der Entstehung der Welten vorgängige, dem Denken inhärente Bewegung, d. h. die Bewegung der unsichtbaren Himmel, die der spirituellen Astronomie bekannt sind,

¹³ Man wundert sich, dass Arthur Koestler in seinem monumentalen Werk *Les Somnabules*, welches in anderer Hinsicht Keplers Schicksal und Werk mit großer Klarheit Gerechtigkeit widerfahren lässt, die ersten hundert Seiten einer karikaturhaften Beschreibung des Ptolemäischen Systems gewidmet hat. Noch mehr wundert man sich freilich über den Spott und die Verdammung eines Weltsystems, das der Autor für die (tausendjährige) Verzögerung der Geburt einer Wissenschaft verantwortlich macht, die er selber am Ende seines Buches als beispiellose Katastrophe für die Menschheit anprangert.

¹⁴ Proclus, *Commentaire sur le Parménide*, Bd. II, 390-391.

welche die Wechselfälle der physischen Astronomie, in der sie ihren Niederschlag fand, zu überdauern vermag.

Wenn wir das hier Gesagte nachvollziehen, so verstehen wir das Drama, das beim Entstehen der Erzengel-Hierarchien sich abspielt – ein Drama, das zwar weniger spektakulär beschrieben wird als in der ismailitischen Kosmogonie, das jedoch eine vergleichbare Situation wiedergibt. Die schattenhafte Dimension, angebrochen mit einem der Kontemplationsakte des ersten Intellekts, steigert sich im Laufe des Abstiegs der einzelnen hierarchischen Stufen. Sobald die Entfaltung der Intellekte beim zehnten angelangt ist, scheint es, der Lichtfluss sei erschöpft. Denn der zehnte Intellekt besitzt nicht mehr die Kraft, einen weiteren hervorzubringen. Seine Kontemplation bricht sozusagen als Vielheit der menschlichen Seelen hervor, die aus ihm entstehen und deren *NOUS patrikos* er ist – der Erzengel-Intellekt, gleichsam ihr „Vater“, wobei die subtile Materie der höheren Himmel zur finsternen Materie der sublunaren Welt übergeht. Doch der Eingang in bzw. Durchgang durch diese Materie ist zugleich Bewährungsprobe und wird letztlich auch der Erlösung dieser Seelen dienen.

Man sieht, dass dieser Sachverhalt uns zu jenem, der in der ismailitischen Kosmogonie beschrieben wird, zurückführt. Auch dort ist der zehnte Engel der Engel der Menschheit. (Schematisch betrachtet entspricht er dem Rang des zehnten *Sephirot* in der Kabbala). Als solcher ist er der Heilige Geistengel, Gabriel, zugleich Engel der Erkenntnis und Engel der Offenbarung. Er teilt das Schicksal der Menschheit, die sein göttliches Werk, seine „Theurgie“ darstellt. Auf die Frage des Visionärs antwortet er: „Derjenige, der dich vor langer Zeit im Netz gefangen hat ... hat auch mich in den dunklen Brunnen geschleudert.“¹⁵ Und so erklärt der purpurne Erzengel seine Erscheinung in Analogie zum Purpur der Abenddämmerung, der Mischung von Tag und Nacht, gleich als ob die Kontaktaufnahme der Himmlischen mit den Irdischen sich in dieser Farbe manifestierte. Das bringt auch Suhrawardi in der faszinierenden Vision von den beiden Schwingen des Engels Gabriel zum Ausdruck: einer Schwinge des Lichts und einer verdunkelten Schwinge. Die heilbringende Gnosis der *Ishraqiyun* zielt nun genau darauf ab, die Dunkelheit zu zerstäuben und das verlorene Licht wiederzuerobern. Bislang

¹⁵ Vgl. *L'Archange empourpré*, 203.

¹⁶ *Ibid.*, 229-230.

habe ich noch keine Parallelisierung zwischen ismailitischer Gnosis und jener der *Ishraqiyun* zu unternehmen versucht. Doch sehen wir jetzt, dass die Rolle, die in beiden Fällen dem Engel der Menschheit zugesprochen wird, aus einer identischen Wahrnehmung des Urdramas und des heilbringenden Werkes der Gnosis erwächst. In beiden Fällen besteht zumal die gleiche Verbindung zwischen diesem Heilswerk und dem hierarchischen Pluralismus des Seins.

Zu Beginn der in Suhrawardis initiatischer Erzählung *Das Rauschen der Schwingen Gabriels* geschilderten Vision findet sich der Visionär in die Gegenwart einer Bruderschaft von zehn Weisen „von schöner und freundlicher Physiognomie, deren jeweilige Plätze eine aufsteigende hierarchische Ordnung bilden“, versetzt. Doch er bemerkt, dass diese – ungeachtet ihrer Schönheit, Pracht und Anmut – eine absolute Stille wahren. Er fragt den ihm am nächsten befindlichen jungen Weisen, der niemand anderer als Gabriel selber ist, der zehnte in der Hierarchie. Dieser antwortet: „In eurer gegenwärtigen Situation seid ihr, du und deinesgleichen, nicht fähig, in Beziehung zu ihnen [den anwesenden Weisen] zu treten. Ich bin ihr Vermittler, doch sie selber können mit dir und deinesgleichen nicht ins Gespräch treten.“¹⁶ Diese Mahnung ist von unschätzbare Tragweite. Sie belehrt den Visionär (und uns mit ihm) darüber, dass alle dem Engel der Menschheit höheren Welten, oder um die Symbolik einer anderen Erzählung zu verwenden: alle Sinais, die sich über dem mystischen Sinai, seinem Oratorium, erheben – dass also all diese Welten für uns, gleich noch nicht offenbarter Universen, unerreichbar sind. Sie werden uns nur durch Vermittlung des cherubinischen Intellekts, des Engels der Menschheit, zugänglich. Er ist uns Hermeneut dieser Universen, die uns ohne ihn für immer verschlossen blieben.

An diesem Punkt stoßen wir zum Zentrum unserer Untersuchung vor, namentlich zum Moment der Entstehung eines Pluralismus hierarchischer Universen, der sich stets einer jeden – atheistischen oder exoterischmonotheistischen – Philosophie widersetzen wird, die den Anspruch erhebt, über die Geheimnisse des göttlichen Wissens oder über eine absolute universelle Vernunft zu verfügen. Wir müssen im Folgenden die Züge dieser Erzengel-Gestalt noch besser zu erfassen versuchen – dieses Vermittlers der Menschheit, der die Menschheit zur Auflösung eines Dramas hin geleitet, dessen Ursprünge ihrer irdischen Geschichte weit vorgängig

sind. Denn diese irdische Geschichte ist lediglich Folge jenes Dramas, das sich „im Himmel“ abgespielt hat.

2. Zu einer Phänomenologie des Heiligen Geistes als des Engels der Menschheit

Wenn die *Ishraqiyun* vom Engel oder Herrn einer Art (*rabb al-nu'*) sprechen, so verstehen sie darunter eine Hypostase, eine geistige Entität, aus deren Denken als einer kontemplativen Aktion die materielle Art in Form einer *Theurgie* hervorgeht.¹⁶ Alle natürlichen Relationen und Proportionen, die in der körperlichen Art feststellbar sind, sind Schatten, Bild oder Ikone (*sanam*) der geistigen Verhältnisse und Lichtmodalitäten, durch die sich die Engelhypostase und deren noetische Aktivität auszeichnen. Jede Naturphilosophie muss sich folglich als eine Phänomenologie des EngelBewusstseins darstellen. Die Begriffe des Spiegels, der Erscheinungsform (*mazhar*) und der Erscheinungsfunktion (*mazhariya*) sind hier fundamental. Ebenso wie der Engel-Intellekt durch einen seiner Kontemplationsakte als Spiegel desjenigen Intellekts fungiert, der ihm vorangeht und aus dessen Kontemplationsakt er entstanden war, geht auch die Welt aus einem Kontemplationsakt des Engels hervor, als dessen Spiegel bzw. Erscheinungsform sie fungiert. Bei den höheren Rängen der Hierarchie handelt es sich um Universen, die durch die Himmel der Astronomie symbolisiert werden. Auf Ebene unserer menschlichen Welt handelt es sich um das Menschengeschlecht als Gedanke ihres Engels, die in der Vielheit der aus ihm entstehenden Seelen „hervorbricht“ – ein aktives Denken, das aus dem Engel den „Vater“ des Menschengeschlechts macht.

In seinem *Buch der Lichttempel* schreibt Suhrawardi folgendes:¹⁷ „In der Hierarchie der erengelhaften, herrscherlichen Lichter (*Anwar qahira*) gibt es jenen, dessen Verhältnis zu uns sich analog zum Verhältnis eines Vaters zu seinen Kindern verhält. Er ist unser »Vater«, der Herr der Theurgie, die das Menschengeschlecht darstellt, und dabei zugleich die Quelle, aus der unsere Seelen emanieren und die ihnen ihre Vollkommenheit verleiht. Er ist der Heilige Geist (*Ruh al-Qods*), der von den Philosophen als wirkender Intellekt

¹⁶ Vgl. *En Islam iranien ...*, Bd. II, 117; Bd. IV, Index sowie *L'Archange empourpré*, Index unter *Rabb al-nu'*, Anges des espèces, etc.

¹⁷ *L'Archange empourpré*, 52.

(*al-'Aql al-fa''al*) bezeichnet wird.“ Als Heiliger Geist wird dieser Engel demnach mit dem Engel Gabriel der Theologie identifiziert. Er ist zugleich Engel der Erkenntnis und Engel der Offenbarung, was die Berufung des Philosophen und jene des Propheten untrennbar miteinander verbindet, gründen deren jeweilige Erkenntnisse doch in ein und derselben Quelle.¹⁸ Ja dies ist sogar das charakteristische Merkmal, das unsere Theosophen der „Buchreligion“ ihrer Gnoseologie verleihen. Die Konsequenzen sind weitreichend. Noch viele andere Namen werden derselben Erzengel-Gestalt gegeben, u. a. auf Persisch z. B. *Javidan Kharad*, das wörtliche Äquivalent zum lateinischen *Sophia aeterna*. Als Engel der menschlichen Spezies (*Rabb al-nu' al-insani*) trägt er noch eine andere, durchweg charakteristische Bezeichnung. Suhrawardi bezeichnet ihn als „Engel des Geschlechts Christi“ (*Rabb nu'al-Masih*)²⁰, d. h. als *Christus aeternus*, der in allen Propheten von Adam bis hin zu Jesus von Nazareth und Mohammad, dem Siegel der Propheten, manifestiert ist. Wir finden hier die Spur jener Prophetologie des *Verus Propheta*, die vom JudenChristentum Jerusalems und von den Ebioniten vertreten wurde – eine Prophetologie, die, vom Christentum definitiv zurückgewiesen, ein Erbe des Islam, genauer: der schiitischen Prophetologie, darstellte. Sie ist älter als das athanasische Trinitätsdogma, von dem sie keinerlei Spuren enthält. Für Suhrawardi gibt es das ursprüngliche Prinzip und das Pleroma der EngelGeister, das zum Heiligen Geist-Engel, dem Engel unserer Menschheit, hinführt. Der Shaykh al-Ishraq spricht aus, dass Jesus von Nazareth „der Sohn des Heiligen Geistes“ sei, ein Ausdruck, dem wir sowohl im Evangelium nach den Hebräern als auch in einem koptisch-gnostischen Text, dem Brief Jakobs, begegnen.¹⁹ Gleichwohl sind auch alle Menschen mit ihren Lichtseelen „Söhne des Heiligen Geistes“.

Gerade dies aber bestimmt den *Johannismus* der Theosophie Suhrawardis. Im Schlussteil des *Buches der Lichttempel* zitiert er sehr genau alle Verse des Johannesevangeliums, die die Ankunft des Parakleten ankündigen: „Ich gehe zu meinem Vater und zu eurem Vater, auf dass er euch den Parakleten (*al-Faraqit*) sende, der euch den spirituellen Sinn offenbaren wird“ (*Joh* 14, 16;

¹⁸ Vgl. *ibid.*, Index unter Ange-Esprit-Saint, connaissance visionnaire (théorie de la), sowie *En Islam iranien ...*, Bd. IV, Index unter Intelligence agente, Gabriel, etc. ²⁰ *L'Archange empourpré*, 65 u. 87, Fn. 115.

¹⁹ Vgl. unsere Studie „L'Évangile de Barnabé et la prophétologie islamique“, in: *Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem* 3, Paris 1977.

15, 26; 20, 17). „Und er hat auch gesagt: Der Paraklet, den mein Vater euch in meinem Namen schicken wird, wird euch alle Dinge lehren“ (*Joh* 14, 26).²⁰ Dass dieser „Vater“ der Heilige Geist-Engel, Gabriel, ist, aus dem unsere Seelen emanieren, wissen wir aus einem früheren Kapitel des *Buches der Lichttempel*. Die Kommentatoren betonen dies. So lesen wir auch in Suhrawardis *Stundenbuch* Strophen wie diese: „Preiset euren Vater, den herrlichen Prinzen von *Malakut*, den Heiligen Geist, Erzengel Serosh.“²¹ Serosh ist der Name eines Erzengels im Avesta, den Suhrawardi mit Gabriel identifiziert. Wir lesen ferner: „So spricht unser Vater, der Heilige Geist, zu uns: Die, die ihr aus mir geboren seid, antwortet mir nicht ... O Seele! Du, die okzidentale, bist von hoher Geburt. Du bist die Tochter des Heiligen Geistes. Wie wirst du zu deinem Vater zurückkehren?“²² Und so weiter; die Anzahl der „Strophen der Wiedererinnerung“ ist gleichermaßen vielsagend.

Wir befinden uns also in einer Lage, die offensichtlich das Zerbrechen des monolithischen Monotheismus markiert. Vermittels des Heiligen GeistEngels kann das Menschengeschlecht zu höheren Universen gelangen und den offenen Weg, der zum Gott der Götter (*Ilah al-aliha*) führt, finden. Dieser Heilige Geist ist selber der *Christus aeternus*, dessen sukzessive *christophores* die Propheten waren. Er ist der *Dator formarum* im kosmogonischen wie im gnoseologischen Wortsinn, und d. h., dass im ganzen Prozess der Erkenntnis das menschliche Bewusstsein als Spiegel fungiert, in den der Engel diejenigen Formen projiziert, deren Struktur und Verhältnisse sein eigenes Sein bilden – sein Sein, das selber Spiegel oder Epiphanie der höheren Engel-Bewusstseine im Pleroma ist. Auf unserer gegenwärtigen Seinsebene ist unser geistiges Zusammentreffen mit diesem Engel der Menschheit als des Heiligen Geistes und des wirkenden Intellekts sowohl für den Propheten als auch für den Philosophen notwendige Vorbedingung, keinesfalls aber letzter Schritt. Dieser Heilige Geist-Engel, der wirkende Intellekt, ist selber im Aufstieg zur glorreichen Majestät des Gottes der Götter begriffen. Seine Reise führt ihn zum Licht der Lichter, doch ist dieses Licht der Lichter seinerseits auf dem Weg zum Gott der Götter. Es eilt auf einer ewigen Reise ununterbrochen dahin, in einem Schwung, der es unablässig davonreißt, wie groß auch die Vielheit von Stufen, über die sich

²⁰ *L'Archange empourpré*, 65 u. 87, Fn. 115.

²¹ *Ibid.*, 494.

²² *Ibid.*, 496.

zu erheben es nicht ruht, sein möge. Denn Gott bezeichnet sich doch selbst als „die höchste über den höchsten Stufen“ (*Koran* 40, 15).²³

Worin aber besteht diese Aufstiegsbewegung? Sie besteht in nichts anderem als den Erkenntnisakten, deren Zunahme die Verdunkelung der linken Schwinge Gabriels aufhebt, so wie in der ismailitischen Theosophie der Engel durch diese Akte und mit Hilfe der Seinen wieder zum Rang des verlorenen Paradieses gelangt. „Mit Hilfe der Seinen“, behaupteten wir. Denn genau in diesem aktiven Denken, in diesen zunehmenden und aufsteigenden Erkenntnisakten, bestehen die Formen, die der Heilige Geist Engel in unseren Seelen erleuchtet und durch die er sie – aus Unwissenheit und Bewusstlosigkeit befreiend – der Finsternis entreißt. Die Geschichte der Gnostiker in dieser Welt ist gewissermaßen die Autobiographie des Engels der Menschheit. Es ist eine Phänomenologie des Engel-Bewusstseins, des Heiligen Geist-Engels, der sich allmählich zum Horizont eines absoluten Bewusstseins erhebt, dessen Tag nur jenseits der Welten, von denen der Mensch noch nicht einmal die Namen kennt, anbrechen kann.

Hier eröffnet sich uns die Perspektive eines unendlichen Aufstiegs *post mortem*, was den grundlegenden Unterschied zu einer „Phänomenologie des Geistes“, wie wir sie im Westen zu konzipieren gewohnt sind, kenntlich werden lässt. Hegels Phänomenologie steht in direkter Linie des Monotheismus, der – gemäß der ismailitischen Sicht auf die Dinge – die Katastrophe im Pleroma herbeiführt, ebenso, wie sie in direkter Linie des *Homoousias*-Gedankens der offiziellen Christologie der Konzilien steht, obgleich sie deren Bedeutung auf eine perspektivische Höhe hinaufhebt, die dem exoterisch-theologischen Bewusstsein nicht vorhersehbar war. Doch es genügte Karl Marx, um – wie man sagt – Hegel auf den Kopf zu stellen und damit das eintrat, was eingetreten ist.

Der Kontrast, der aus dem Zerbrechen dessen, was wir das Paradoxon des Monotheismus genannt haben, hervorgegangen ist, scheint mir im Kontrast zwischen einer Phänomenologie des Engel-Bewusstseins, d. h. des Bewusstseins des Heiligen Geist-Engels, und einer Phänomenologie, die jene des absoluten Geistes sein will, zu bestehen. Wenn wir in hegelschen Termini

²³ Vgl. unsere Edition und Übersetzung von Molla Sadra Shirazi, *Le Livre des pénétrations métaphysiques (Kitab al-Masha'ir)* (Bibliothèque iranienne 10), Tehran-Paris 1964, 241 des französischen Teils.

behaupten, die Religion sei das Wissen, das Gott schrittweise von sich selbst gewinnt, die Selbst-Offenbarung des Geistes durch die Geschichte, das sich seiner selbst als absoluter Geist bewusst werdende Werden Gottes – so ist der endliche (und d. h. menschliche) Geist das Mittel, wodurch Gott zu diesem Absoluten gelangt. In den Worten einer Phänomenologie des Engel-Bewusstseins eines Heiligen Geistes, des Engels der Menschheit, ist die Bedeutung des Menschen und seines Schicksals als Partner seines Engels in der Wiedereroberung des verlorenen Paradieses eine ganz andere. Der Gott der Götter, der absolute Geist, bleibt in dieser Welt immer außerhalb des Wissens, welches die Religion von ihm haben kann. Die Geschichte ist nicht der Ort des Werdens des höchsten göttlichen Bewusstseins. Der Kontakt der göttlichen Erzengel-Mächte mit dem, was wir Geschichte nennen, lässt diese sich verflüchtigen und vollzieht sich zwischen Himmel und Erde. Dies ist der Sinn von Theophanien. Mit Theophanien macht man keine Geschichte. Ich gestehe ein, dass mir dieser Kontrast jahrelang keine Ruhe gelassen hat. In meinen Forschungen bin ich oftmals darauf gestoßen – und gerade jetzt erneut, wie Sie sehen. Ich wünsche, dass der Himmel mir die Zeit gewährt, das Buch zu schreiben, welches eine Phänomenologie dieses Kontrastes wäre. Doch vielleicht ist eine menschliche Hand nicht in der Lage, es zu schreiben.

An dieser Stelle und um unseren Gedankengang zu seinem Abschluss zu führen, möchte ich lediglich zwei Zeugnisse aus „privilegierten Inseln“ in Erinnerung rufen, deren Geheimnis bislang kaum auch nur geahnt worden ist, die uns jedoch das Verständnis dessen erleichtern, was wir bei unseren „orientalischen“ Philosophen herauszuarbeiten versuchen.

Das erste Zeugnis finden wir in der Kosmologie jener heroischen Schicksalsgemeinschaft, die sich selber „Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage“ nennt, oder schlicht und einfach Mormonen. Deren Doktrin beinhaltet eine Theogonie, die Vorstellung eines ursprünglichen Gottes, des Gottes der Götter, der nicht der Schöpfer, sondern Erschaffer der anderen Götter ist. All diese haben eine menschliche Statur, da der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde. Die Haupttätigkeit dieser Götter besteht darin, Seelen für die Körper zu produzieren, die in dieser Welt und in anderen Welten erzeugt werden. Jede Welt hat ihren eigenen Gott; der Gott unseres Planeten ist der Adam, von dem das Buch der Genesis spricht und der schrittweise seinen gegenwärtig dominanten Status erlangt hat. Er ist der einzige Gott, mit dem wir zu tun haben. Alle Götter sind in einer

fortschreitenden Entwicklung begriffen. Die Heiligen treten nach ihrem Tod in die Reihe der Götter ein. Zunächst ist ihr Rang sehr niedrig, doch schreitet ein jeder so weit voran, dass er sogar den Gott-Adam an Glanz und Macht übertrifft. Dies ist der Sinn der lapidaren Formulierung: „Das, was ihr seid, war Gott. Das, was Gott ist, werdet ihr sein.“ Durch den Körper – einen außerordentlich subtilen Körper – ist unser Gott im Raum. Durch seinen Heiligen Geist ist er omnipräsent.²⁴

Es ist auffällig, dass wir hier eine mit der monadologischen Hierarchie der ismailitischen Gnosis und der Gnosis der *Ishraqiyun* übereinstimmende Struktur vorfinden. Es gibt einen *Gott der Götter*, zurückgezogen ins Zentrum aller Universen und unerreichbar. Einem jeden Gott kommt die Funktion zu, die wir vorhin als *Dator formarum* definiert hatten. Es gibt einen Engel oder Herrn der menschlichen Spezies, der einzige Gott, zu dem wir unmittelbaren Zugang haben, unser Vermittler zu den anderen Welten. Dieser Engel-Adam wird von den Mormonen mit dem Adam der Genesis identifiziert. Bei den ismailitischen Theosophen ist der Adam der Genesis die Manifestationsform des geistigen, metaphysischen Adams, des himmlischen Menschen, des dritten Engels, der aus eigenem Verschulden zum zehnten wurde. Schließlich gibt es die Vorstellung des unbegrenzten Aufstiegs *post mortem*, die jener entspricht, die uns die ismailitische Theosophie als die von Welt zu Welt sich vollziehende Wiedereroberung des Paradieses unter der Führung des Engels der Menschheit beschreibt, dieses zehnten Engels des cherubinischen Pleromas, welcher der Führer des von „Orient“ zu „Orient“ – die uns noch nicht einmal ihren Namen nach bekannt sind – sich erhebenden *Ishraqi*-Pilgers ist. Wie mir scheint, kommen wir an diesem Punkt erneut auf die mormonische Adamologie zurück. Die Wiedereroberung des verlorenen Paradieses ist für die ismailitische Gnosis die Exaltation des „Lichttempels“ des Imams – dieses ewigen Imams, dessen Manifestation man in Melchisedek erkannt hat. Man wird nun an die priesterliche Rolle Melchisedeks bei den Mormonen denken, doch müssen wir uns hier auf solche kurzen Hinweise beschränken. Die Vergleiche wären indes näher zu verfolgen.

Das zweite Zeugnis findet sich bei einem britischen Schriftsteller, Philosophen und Romanschreiber, dessen tief sinnige Originalität ihm nicht

²⁴ Vgl. J. J. Herzog, „Artikel: Mormonismus“, in: *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Bd. XIII, 3. Aufl., 477.

weniger originelle Freundschaften einbrachte: Samuel Butler (1835-1902). Da mir sein seltenes Buch über „Den bekannten Gott und den unbekanntem Gott“ leider unzugänglich war, beziehe ich mich hier auf eine Seite seines *Erewhon Revisited* (Erewhon ist das Anagramm von *no where*, was dem persischen und von Suhrawardi verwendeten *Na-Koja-abad* ²⁵ entspricht; gleichwohl ist Erewhon keinesfalls dem gleichzusetzen, was Suhrawardi als „achte Sphäre“, „Land des Nicht-Wo“, das in dieser Welt nicht verortet werden kann, bezeichnet). In diesem Buch lesen wir eine Seite, auf der der Sohn des Helden von seiner ersten Reise nach Erewhon berichtet.

„Mein Vater hat ihnen [den Erewhonianern] einige vage Kenntnisse der Astronomie übermittelt und ihnen bestätigt, dass alle Fixsterne Sonnen sind wie die unsere, mit Planeten, die sich um sie drehen und die wahrscheinlich von intelligenten Lebewesen bewohnt sind, so verschieden von uns sie auch sein mögen. Aus diesen Angaben haben sie eine Theorie entworfen, nach der die Sonne der Herr unseres Planetensystems sei und als eine Person angesehen werden müsse, so wie sie auch den Gott der Luft, den Gott der Zeit und des Raumes, die Göttinnen der Hoffnung und der Gerechtigkeit und alle anderen im Buch meines Vaters aufgezählten Gottheiten als Personen ansehen. Sie haben ihren alten Glauben an die wirkliche Existenz all dieser Götter bewahrt, ordnen sie nunmehr jedoch alle der Sonne unter. Der einzige Punkt, an dem sie sich unserem Gottesverständnis annähern, ist, wenn sie sagen, dass er der Herr aller Sonnen des Universums sei, wobei die Sonnen im Hinblick auf ihn das sind, was die Planeten und ihre Bewohner im Hinblick auf unsere Sonne sind. Sie behaupten, dass sie sich für unsere Sonne und deren besonderes System nicht mehr als für jede andere beliebige Sonne interessieren. Alle Sonnen mit ihren jeweils von ihnen abhängigen Planeten werden als seine (d. h. des Herrn aller Sonnen) – unter sich gleichen – Kinder betrachtet, und er überträgt jeder Sonne die Pflicht, ihr eigenes System zu verwalten und zu erhalten. Daraus schließen sie, dass, wenn wir Gebete an den Gott der Luft oder an andere Gottheiten, sogar an die Sonne, richten können, wir diese nicht an [den einen] Gott richten sollen. Wir können ihm

²⁵ Zu *Na-Koja-Abad* s. *En Islam iranien ...*, Bd. IV, Index.

innerlich dafür danken, dass er die Sonnen überwacht, doch weiter sollen wir nicht gehen.“²⁶

In sokratischen und britischen Humor gekleidet, verbirgt sich in diesem Text eine sehr ernste Absicht und es ist kein Zufall, dass er von einem liberalen anglikanischen Denker des 19. Jahrhunderts stammt. Kurz gesagt geht es um die Bejahung eines kosmischen Pluralismus, das Zerschneiden jeder monolithischen Konzeption des geistigen Universums und hiervon ausgehend um alle theologischen Konsequenzen dieses Zerschneidens. Die Vervielfältigung der Welten – eine jede mit ihrer eigenen Sonne ausgestattet – lässt uns einen (angeblich antiplatonischen) Samuel Butler erblicken, der unwissentlich vom profunden Denken des späten Neuplatonismus eines Syrianus, des Meisters von Proklos, ergriffen ist: nämlich mit Blick auf die Vorstellung von einer Astronomie, die die Sonne zu definieren weiß und daraus die notwendigen Attribute aller Sonnen abzuleiten vermag. „Wenn man dazu gelangt ist, die Sonne und den Mond zu erfassen – so Syrianus –, dann wird jede Eigenschaft, die in einer solchen Definition diesen Entitäten zugesprochen wird, allen Sonnen (und allen Monden) zukommen, selbst wenn es zehntausend Sonnen gäbe, da diese in ihrer Idee alle identisch wären.“²⁷ Hier haben wir erneut die platonische Harmonie zwischen dem einen Gott und den vielen Göttern vor uns.

Bei den Erewhonianern Samuel Butlers nimmt der Gott der Sonne unserer Welt – der einzige Gott, an den sich unsere Gebete eigentlich richten können – den Rang des Engels der Menschheit bei den ismailitischen Theosophen und den *Ishraqiyun* ein, bzw. den Rang des Engels oder GottAdams bei den

²⁶ S. Butler, *Nouveaux Voyages en Erewhon, accomplis vingt ans après la découverte du pays, par le premier explorateur et par son fils*, übers. aus d. Engl. v. V. Larbaud, Paris 1934, 76. Die oben zitierte Seite scheint uns für Samuel Butlers „pluralistischen Theismus“ noch bezeichnender zu sein als das, was man vielleicht in *God the Known and God the Unknown*, London 1909, lesen könnte (ein Werk, das nicht mehr verfügbar ist und von dem wir M. Michael Innes, London, eine Fotokopie verdanken, wofür wir ihm an dieser Stelle unseren Dank aussprechen). Vgl. auch R. Ruyer, *La Gnose de Princeton*, Paris 1974, 72-78. Die angegebenen Seiten sind S. Butler und J. B. S. Haldane, der Vorstellung eines bekannten, auf unsere „Galaxie“ begrenzten Gottes sowie dem Baum des Lebens gewidmet. Dieses Werk fordert eine ausführliche vergleichende Studie (vgl. unten). Doch haben wir Zweifel, ob diese fruchtbar wäre, wenn man mit dem Wort „Mythos“ Missbrauch treibt, vom „groben Fehler“ Jakob Böhmes spricht (71) oder den „Amusements“ J. B. S. Haldanes (72).

²⁷ Syrianus, *In metaphysica commentaria*, ed. Kroll, 28, zitiert bei P. Duhem, *Le Système du monde de Platon à Copernic*, Bd. II, Paris 1914, 102.

mormonischen Theosophen. Man wird bemerken, dass der Engel der Sonne eine besondere Stellung in der Kosmologie sowie in der Hymnologie Suhrawardis einnimmt,²⁸ in der man mitunter ein Echo der Mithrasreligion zu vernehmen glaubt. Was die Vielzahl der anderen Götter in den jeweiligen Universen anbelangt, so entspricht diese Vorstellung jener, die uns die Theogonie der Mormonen und die Erzengel-Hierarchie bei Suhrawardi darbietet. Kurz gesagt stellt uns jede dieser Begegnungen einen bekannten und begrenzten Gott (bekannt, weil begrenzt, u. u.) vor Augen: Heiliger Geist-Engel, Engel-Adam, Sonne unserer Welt – sowie einen unbekannt und unerkennbaren Gott, Gott der Götter, dessen *sensorium* die Gesamtheit der Universen und Galaxien darstellt. Ist nun eine Phänomenologie des Geistes, der absoluter Geist dieses Gottes der Götter wäre, dem Menschen *hic et nunc* möglich? Oder ist nicht vielmehr eine jede dem Menschen entsprechende Phänomenologie wesenhaft die des Heiligen Geistes, des Engels der Menschheit?

Der Name Samuel Butlers hat mancherlei Resonanz hervorgerufen, ist er doch einer der heiligen Patrone jener Gruppe, die wir in erster Linie, um nicht zu sagen ausschließlich, aus dem schönen Buch Raymond Ruyers kennen, das den Titel *La Gnose de Princeton* trägt.²⁹ Gewiss enthält das Werk wohl einen Gutteil literarischer Fiktion, und wir sind in einer ähnlichen Situation wie unsere Vorfahren zu Beginn des 17. Jahrhunderts in Gegenwart der Manifeste der Rosenkreuzer-Bruderschaft. Ob die „Gnostiker von Princeton“ als Gruppe außerhalb dieses Buches existieren, ist nicht sicher. Das Thema „Gnosis von Princeton“ ist uns aber nun einmal in dieser Form gegeben, und es gibt mit Sicherheit „Gnostiker“, auf die es sich stützt. Wie es scheint, identifizieren sie sich bis zu einem gewissen Grad mit der „Gesellschaft der Freunde Samuel Butlers“, die sehr wohl existiert oder existiert hat. Deshalb verhalte ich mich, wenn ich von diesem Buch spreche, gleichsam wie ein unbedarfter Leser, der alles glaubt, was man ihm sagt und der „sich an die Spielregeln hält“.

²⁸ Vgl. die Hymne Suhrawardis an den zoroastrischen Erzengel Shahrivar, den Erzengel der Sonne, dessen „Theurgie“ Hurakhsh ist; *En Islam iranien ...*, Bd. II, 131 ff. Vgl. auch *L'Archange empourpré*, 493, 496, 505, 507 mit den dazugehörigen Anmerkungen sowie den Index unter „Hurakhsh“, „Shahrivar“.

²⁹ Vgl. R. Ruyer, *op. cit.*, 250.

Als „Gnostiker von Princeton“ bezeichnet Raymond Ruyer eine Gruppe von Wissenschaftlern (Astronomen, Physikern, Chemikern, Biologen³⁰, Psychologen etc.), die mit dem von der Wissenschaft des vergangenen Jahrhunderts – und sogar von der unserer Tage, so müsste man ergänzen – vertretenen Szientismus und Positivismus radikal gebrochen haben. Diese Gelehrten haben die Bezeichnung als Gnostiker akzeptiert oder gewählt, und ihr Verhalten ist durch eine Verschwiegenheit geprägt, die zwar einem Gnostiker zur Ehre gereichen würde, die allerdings ihren Ansatz verkompliziert. Denn unsere gegenwärtige Situation würde eine (diskrete) Begegnung zwischen Forschern der traditionellen Gnosis und Forschern im Sinne der „Gnosis von Princeton“ eigentlich dringend fordern.

Ich habe bei Samuel Butler eine Vorstellung von der Struktur der Welt ausmachen können, die mit dem Pluralismus, der das Thema unserer Untersuchung ist, durchaus in Einklang steht. An dieser Stelle vermag ich lediglich einige ergänzende Hinweise vorzulegen in der Hoffnung, dass diese demnächst vertieft werden können. Diese Hinweise zielen vor allem auf den Begriff der „neuen Gnosis“ selbst ab, genauer: auf die Art und Weise, wie ein prinzipiell gnostisches Konzept wie jenes der Hypostasen oder *Äonen*, denen die Erzengel der ismailitischen Gnosis und der *Ishraqi*Theosophie entsprechen, von dieser „neuen Gnosis“ gefasst wird. Was folgt letztlich – um die Sache abzuschließen – aus diesen Konzepten für die Gemeinschaft der Gnostiker in dieser Welt? Wir haben hier frappierende Analogien vor uns. „Die neue amerikanische Gnosis – eine verschwiegene, wenn nicht geheime, Bewegung – ist, so sagt uns R. Ruyer, zehn Jahre alt. Sie wurde in Princeton geboren ... Sie versteht sich religiös in ihrem Geiste, obwohl sie streng wissenschaftlich bleibt.“ „Die neue Gnosis radikalisiert die gnostische These. Der Geist sieht die Materie nicht als ein Gegenüber; er konstituiert sie, er ist ihr Stoff, ihr einziger Stoff.“ Wenn die neue Gnosis von der Kehrseite der Welt und der rechten Seite der Welt spricht, scheint es, dass dies genau den Begriffen *zahir* (sichtbar, exoterisch) und *batin* (verborgen, esoterisch) der islamischen Gnosis entspricht. „Das Universum besteht nur aus sich ihrer

³⁰ Ich verwende absichtlich das Wort *Biologen* und nicht „*Biologisten*“ [*biologistes*], wie es ein gängiger Missbrauch im Französischen will, zweifellos in Kontamination durch das Englische. Allerdings sagen wir *Geologe*, *Archäologe*, *Psychologe*, *Soziologe*. *Psychologismus* und *Soziologismus* haben eine andere Konnotation als *Psychologie* und *Soziologie*. Was ist also der *Biologismus* des *Biologisten*?

selbst bewussten Formen und der Interaktion dieser Formen durch wechselseitige Information. Denn das Bewusstsein ist Form und Information, jedoch die rechte Seite, nicht die Kehrseite, als Objekt-Struktur-in-einem-anderen-Bewusstsein.“³¹

Vor allem bedarf es zunächst einer Besinnung auf die Bedeutung der Worte *Mythos*, *entmythisieren*. Wenn uns gesagt wird, „die neue Gnosis sei keine Mythologie“, und dass die neuen Gnostiker „den Mythos zugleich aufnehmen und streng reduzieren“,³⁴ so müssen wir beachten, dass es sich weder bei den Äonen der Gnosis, noch bei den *Dii-Angeli* des Proklos, noch auch bei den Engeln oder Herren der Arten um „Mythen“ handelt, zumindest wenn man den gewöhnlichen Wortsinn zugrunde legt, der ans Imaginäre und Irreale denken lässt. Es handelt sich vielmehr um

Hypostasen, um ihrer selbst bewusste Formen. Wir für unseren Teil sprechen niemals von Mythologie, sondern von Hierologie, von

Hierohistorie, von Ereignissen in der *imaginalen* Welt. Nachdem wir dies ein für allemal klargestellt haben, erkennen wir gleichsam in symphonischer Weise die Hauptanliegen der neuen Gnosis. Es gibt die Vorstellung von diversen, auf vielerlei Stufen konstituierten Universen, die die modernen Gnostiker als äquivalent zu den schwer überwindbaren Abgründen, von denen die antike Gnosis spricht, anzusehen geneigt sind. Gleichwohl müsste man sich einer jeden Tendenz verschließen, die diese höheren „Stufen“ als illusorisch auffasste. Wie aber ist die Kommunikation zwischen der Einheit bzw. dem kosmischen Bewusstsein (d. h. dem Gott der Götter) und der Vielzahl sich überlagernder Ebenen zu verstehen? In rein thematischer

³¹ R. Ruyer, *La Gnose de Princeton*, 33-34. Vgl. auch: „Materialismus besteht darin zu glauben, »alles ist Objekt«, »alles ist äußerlich«, »alles ist Ding« [...]. Er nimmt die Kehrseite (*wrong side*) der Seienden für ihre rechte Seite (*right side*).“ Diese „rechte Seite“ verleiht den Seienden eine Wirklichkeit unabhängig von unserer Sichtweise und unseren Bemühungen. „Die riesigen Materiemengen von Sternen und Spiralnebeln sind Bewusstsein in einem pulverisierten Zustand, eine Art Bewusstseinschnee – ein Schnee, der aus Milliarden von Eiskristallen besteht und sichtbar gemacht wird, während das Eis (das Bewusstsein) transparent ist.“ *Ibid.*, 35. [Anm. d. Übers.: Die von Corbin aus R. Ruyers Buch angeführten Zitate und Termini wurden mit der deutschen Übersetzung desselben (*Jenseits der Erkenntnis. Die Gnostiker von Princeton*, Wien/Hamburg 1977) abgeglichen, dabei teils leicht modifiziert]. ³⁴ *Ibid.*, 75 ff.

Weise, durch Impulse oder Aufträge? Oder eher durch Teilhabe an allen „domanialen Bewusstseinen“?³²

Letzterer Terminus ist eigentümlich. Die neue Gnosis spricht von großen domanialen Einheiten, von großen totalisierenden Domänen, sogar – in Verwendung eines von Arthur Koestler geprägten Begriffs – von *holons* (vom griechischen τὸ ὅλον, das Ganze, das Gesamte, das Universum).³³ Doch ist es hinreichend, dieses Wort zu verwenden, um die Äonen der antiken Gnosis gewissermaßen zu „entmythisieren“, und wäre diese Entmythisierung überhaupt vorstellbar oder wünschenswert? Damit die neue Gnosis ihre Absichten einlösen kann, glaube ich ganz im Gegenteil an die Notwendigkeit eines Rückgangs auf die (erst kürzlich entdeckten) Quellen der traditionellen Gnosis. Gewiss ist Gott nicht wahrnehmbar. Kann man aber den Begriff des Partizipierbaren mit dem des Unerkennbaren im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes zusammenbringen? Das wäre vielleicht das Bestreben einer neuen Gnosis, der man konstatieren könnte, „dass die psychologische, biologische und linguistische Erfahrung (und alle anderen Erfahrungen der Teilhabe, so ergänzen wir) eine Art von natürlicher Offenbarung mit religiöser Bedeutung ist.“ Und dies wäre *eo ipso* die Teilhabe an den Großen Wesen, „an den großen Domänen oder der höchsten Domäne, die uns übergeordnet ist“.³⁴

³² *Ibid.*, 55-58.

³³ *Ibid.*, 63 ff. Vgl. A. Koestler, *Les Racines du hasard* (= *The Roots of Coincidence*), übers. aus d. Engl. v. G. Pradier, Calmann-Levy 1972 (statt um Zufall handelt es sich eher um „Synchronizität“ im Sinne von Pauli und Jung), 144: „Diese Teilmengen, diese *holons* (vom griechischen *holos*) ... wie ich sie vorgeschlagen habe zu nennen, sind janusköpfige Entitäten, die zugleich Eigenschaften besitzen, die unabhängig von einem Ganzen sind, und solche, die abhängig von einem Teil sind.“ In welchem Sinne aber kann man bejahen: „die *holons* bzw. die großen kosmischen Seienden sind selber sterblich ...“? (Ruyer, *op. cit.*, 218) Unser Eindruck ist, dass jede westliche Neognosis die Ontologie des *mundus imaginalis* wiederfinden muss, um nicht jenem zu verfallen, dem sie eigentlich entrinnen will.

³⁴ R. Ruyer, *op.cit.*, 129-130. „Die Gnostiker drehen Hobbes' Formulierung um. Dieser bemerkte: »Wenn jemand sagte, dass Gott zu ihm im Traume gesprochen habe, so ist dies, wie wenn er sagte, er habe davon geträumt, Gott habe zu ihm gesprochen«. Ja, antworten die Gnostiker. Doch der Satz ist zweischneidig ... Es ist sein *Daimon*, es ist Gott, der zu ihm im Traum gesprochen hat [...]. Die Gnosis besteht darin, das Partizipierbare und die Partizipation in die Wissenschaft wie in die religiöse Philosophie durch den Haupteingang einzuführen, nicht durch die Hintertür einer suspekten Psychologie...“; *ibid.*, 130. Aufs Neue drängt sich die Notwendigkeit auf, die Wirklichkeit des

Der Zweck des skizzierten Schemas scheint uns hier in perfektem Einklang zu stehen mit jenem der göttlichen Hierarchien, das uns der Pluralismus der ismailitischen Theosophie und der *Ishraqi*-Theosophie darbietet, wie auch mit jenem der Theosophie der Mormonen oder Samuel Butlers. Wir stellen und also zwei komplementäre Fragen: 1) Was würden wohl die Alchemisten (wir sagen nicht „souffleurs“) tun, wenn ihnen das Material heutiger Laboratorien zur Verfügung stünde? Ich denke beispielsweise an einen John Dee oder einen Michael Maier, deren Werke – wie uns Frances Yates gezeigt hat – die „rosenkreuzerische Reform“ bilden. 2) Würden die Neognostiker etwas Ähnliches verfolgen, was auch jene getan hätten? Und wenn nicht, worin gründet der Unterschied?

Ob hier Übereinstimmung oder Differenz – zumal eine reduzierbare oder nicht – vorherrschen mag, in jedem Falle glaube ich, dass beide Optionen von der Bedeutung abhängen, die man den „Lichtpersonen“, die das übermenschliche Pleroma bilden, verleiht – jene großen „domanialen Einheiten“, die die Äonen der Gnosis und die Erzengel-Intellekte bezeichnen, die triumphierenden Lichter der *Ishraqi*-Theosophie, deren letztes der Vermittler und Engel der Menschheit ist.

Die Folgen der Vorstellung, die man sich von diesen übermenschlichen Entitäten machen kann, bestimmen sogar die Auffassung der gnostischen Gemeinschaft von sich selber. Und hier erblicken wir erneut eine so

frappierende Analogie, dass sie uns eine Gegenüberstellung, die jede Illusion von Mythos und sogenannter Entmythisierung überwindet, umso wünschenswerter erscheinen lässt. Im Bewusstsein, welches die neognostische „Gemeinschaft“ von sich selbst hat, finden wir jene Vorstellung wieder, die den geistigen Horizont Suhrawardis – des Wiedererweckers der Licht-Theosophie – erhellt und die von den Weisen des alten Persien vertreten wurde: die Vorstellung vom königlichen Orden des Bahman-Lichtes.

Subtilkörpers, *corpus spirituale*, wiederzuentdecken, ohne dass man diesbezüglich notwendigerweise auf indische Theorien rekurrieren müsste (*ibid.*, 182183). Die islamische Gnosis und die alchemistische Tradition sind hierzu hinreichend deutlich.

3. Der königliche Orden des Bahman-Lichtes

Den Gnostikern von Princeton, so berichtet uns Raymond Ruyer, graut es vor dem Klerikalismus der Wissenschaftler, der sich in politischen Ideologien äußert. „Sie bewahren sich, mit der Weisheit der Mönche des Hochmittelalters, die Oasen ihrer »Klöster« oder ihrer quasi-religiösen Korporationen. Einmal mehr bringen in der Geschichte die Beziehungen zwischen Meister und Geselle bzw. Schüler eine nicht-kirchliche, religiöse Gemeinschaft hervor, eine vom Staat abgekoppelte klösterliche Ordnung, analog derer im alten Tibet oder dem Berg Athos. Die »Gnostiker« betrachten die »Ideologen« in der Weise, wie die Mönche die kirchlichen Priester betrachten, als säkulare Kleriker, die in weltlichen Belangen verloren sind.“³⁵ „Die gnostische Bewegung ist eben ein Versuch, durch stille und verschwiegene Kooptation eine philosophische – und im sekundären Sinne soziale – Aristokratie zu bilden.“³⁹

Diese Ausführungen, in denen das Ideal der Neognostiker bezüglich des Verhältnisses von Meister und Geselle bzw. Schüler zur Sprache kommt, stehen in vollem Einklang mit den Bruderschaften, wie sie das profunde Denken der hochgeistigen islamischen Gnostiker konzipiert. Es ist die Form *par excellence*, die das jeweilige Verhältnis zwischen den Männern Gottes annimmt. Dies bezeichnet das arabische Wort *fotovvat* und das persische Wort *javan-mardi*, die „geistige Ritterschaft“.³⁶ Eine derartige Gemeinschaft kann nicht mit jener Menschheit identisch sein, deren Erkenntnis, die sie von sich selbst hat, mit dem absoluten Geist zu identifizieren wäre. Denn das absolute Wissen im hegelschen Sinne würde einen Rahmen ausfüllen, dessen Offenhaltung für den Geist lebensnotwendig ist. Eine menschliche Gemeinschaft, die sich auf ein Band gründet, wie die Neognostiker und die *fotovvat* es sich vorstellen, wird niemals ein totalitäres *Imperium* bilden, sei dieses ein Staat oder eine Kirche. Das macht es umso notwendiger, dass das diese Gemeinschaft vereinigende Band sowie die rein geistige Hierarchie, die seine Struktur konstituiert, dem Horizont dieser Welt enthoben sind. Eine solche Hierarchie muss die pluralistische Gesamtheit des Universums

³⁵ *Ibid.*, 9. Auch das geistige Israel aus *Exodus* 19, 6 ist zu berücksichtigen: „Ihr seid für mich ein Königreich von Priestern, eine hochheilige Nation.“ Die *Vulgata* übersetzt: *regnum sacerdotale et gens sancta*. ³⁹ ., 241.

³⁶ Vgl. M. Sarraf u. H. Corbin, *Traité des compagnons-chevaliers, recueil de sept «FotovvatNameh»* (Bibliothèque-iranienne 20), Tehran-Paris 1973.

umfassen, sodass sich die Frage nach den großen kosmischen Seienden, die wir bereits als äquivalent zu den Äonen der antiken Gnosis gefasst haben, aufs Neue stellt. Begreift man diese Äonen als Mythen, die es zu entmythisieren gilt, so kann man sicher sein, dass das konstitutive Band der gnostischen Korporation sich auflösen wird. Sowohl die ismailitische als auch die *Ishraqi*-Theosophie, sowie im Übrigen auch die antike Gnosis und die der Neuplatoniker kannte äußerst komplexe göttliche Hierarchien, an die sich die Hierarchien der Gnostiker in dieser Welt anschließen. Die „geistige Ritterschaft“ (*fotoovvat*) kann nur die irdische Verlängerung einer „himmlischen“ Ritterschaft sein, und es ist dafür umso bezeichnender, dass unser Suhrawardi die Struktur der himmlischen Hierarchien gerade als Exemplifizierungen des typischen Verhältnisses zwischen Meister und Geselle bzw. Schüler auffasst. Versuchen wir abschließend, die Begegnung zwischen *Ishraqi*-Gnosis und moderner Gnosis zu initiieren.

Wir sahen, dass Suhrawardi dem ersten Intellekt der Hierarchie dessen zoroastrischen Namen verleiht: Bahman. Und er fügt ihm schlicht das Attribut des „Lichtes“ hinzu. Für sein *Stundenbuch* hat er eine Ohrmazd-Liturgie konzipiert, „des Gottes der Götter, des Lichtes der Lichter, des Allerheiligsten, das jegliche Benennung transzendiert“. Hieran schließen sich die Liturgien der Götter-Erzengel an, an erster Stelle die des *BahmanLichtes* als erstem Intellekt: „bedeutendes Licht Gottes, höchste Schöpfung Gottes, Urbild, das Heiligste, Nächste, König der Engel, Prinz der triumphierenden Lichter, der Meister des Hauses von *Malakut* in der allerheiligsten Welt: Bahman-Licht“. ³⁷ In den „Strophen der Lichtwesen“ verkündet der Gott der Götter selbst: „Nichts ist mir verehrungswürdiger als das Bahman-Licht. Es ist das Erste, was ich erzeugte. Also brachte ich die höchsten Erzengel ins Sein.“ Wie als Antwort hierauf folgt diese Strophe: „Preist in langen Liturgien das Geschlecht des Bahman-Lichtes und die Könige der Familie des Bahman-Lichtes, die das uneinnehmbare Gebiet von *Jabarut* bevölkern.“ ³⁸

³⁷ Vgl. *L'Archange empourpré*, 487-488 u. 505, Fn. 43-45. Die Beschreibung des „Königs der Engel“ entspricht hier der Benennung des Erzengels Logos bei Philon als *Arkhe ton Angelon*.

³⁸ *L'Archange empourpré*, 494.

Diese Könige des Bahman-Geschlechts – der königliche Orden des Bahman-Lichtes – werden von allen Götter-Erzengeln des Pleromas gebildet, die das *Stundenbuch* preist. Auf dem letzten der absteigenden Ränge steht der Heilige Geist-Engel, Engel des Menschengeschlechts, Gabriel, das Band zwischen der himmlischen Ritterschaft und denen, die in dieser Welt von ihm stammen und auf seinen Ruf antworten, um die irdische Verlängerung dieses königlichen Ordens zu bilden.³⁹ Der Heilige Geist Gabriel, der himmlische Mensch, ist der vermittelnde Intellekt, der den Menschen und dessen Universum – die ihm entstammen – denkt, so wie er selbst der Gedanke des Gott-Erzengels ist, der ihm vorhergeht – und so weiter bis zum Gott der Götter. All diese Gesamtheit des Lichtpleromas, das ganze „königliche Geschlecht des Bahman-Lichtes“, bildet die Theophanie, die sich von Welt zu Welt ausfaltet. Und nur durch die Vermittlung des Engels der Menschheit vernehmen die menschlichen Lichtseelen, die seine „Theurgie“ sind bzw. deren „Vater“, *Nous patrikos*, er ist, seinen Ruf, um wieder zu ihren „Brüdern“ zurückzugelangen – einen Ruf, der die menschliche Einsamkeit und Verlassenheit durchbricht.⁴⁴

Die gesamte Struktur der mystischen Kosmologie ist in Abhängigkeit von den Rängen dieses königlichen Ordens des Bahman-Lichtes geordnet. Das Ende der *Erzählung vom westlichen Exil* lässt uns den mystischen Sinai erreichen, Wohnsitz oder Oratorium des Engels, unseres Heiligen Geistes. Über diesem Sinai erheben sich unergründliche weitere Sinais (dieser Plural scheint auf den Plural Elohim anzuspieren!) in die geistigen Höhen. Diese sich überlagernden Sinais sind die jeweiligen Wohnorte der ErzengelPrinzen vom Geschlecht des Bahman-Lichtes. Der Mensch kann in seinem gegenwärtigen Zustand den geistigen Aufstieg nur unter Führung durch den Engel der Menschheit wagen. Andernorts werden diese Sinais auch als Burgen bezeichnet, welche die Hochburg (*shahrestan*) der geistigen Welt bilden.⁴⁰

Grundsätzlich sei bemerkt, dass die Abstammung der Erzengel, das Verhältnis eines jeden *Nous patrikos* zu dem ihm folgenden, von jedem

³⁹ *Ibid.*, 509 mit Fn. 77-78. ⁴⁴
., 475.

⁴⁰ *Ibid.*, 287, Fn. 43. Bezüglich der sich überlagernden Sinais s. *ibid.*, das Ende des „Récit de l'Exil occidental“, 279 u. 334, Fn. 39.

Intellekt zu dem aus ihm hervorgehenden, als ein Verhältnis von Meister und Geselle bzw. Schüler dargestellt wird. In der visionären Erzählung, die Suhrawardi mit *Das Rauschen der Schwingen Gabriels* betitelt hat, erweist sich die Hierarchie des Ordens des Bahman-Lichtes als eine initiatische Bruderschaft von Weisen. Der erhabenste ist der Shaykh, Meister und Erzieher des zweiten Weisen, der unmittelbar nach ihm kommt. So geht es weiter von Weisem zu Weisem, bis die absteigende Ordnung beim Rang Gabriels, dem Heiligen Geist, angekommen ist, dessen Meister – der neunte der Weisen – seinen Namen ins Verzeichnis seiner Schüler geschrieben und ihm Mantel und Initiation verliehen hat. Die ganze Beschreibung des Ordens entleiht ihre Symbole den Sitten und Gebräuchen der Sufis und der *fotovvat*: Es gibt den *Pir* (auf Arabisch: den *Shaykh*); die *khangah*, den Sitz der Sufi-Bruderschaft; es gibt die *jarida*, das Einschreibungsverzeichnis; die *khirqa*, den Mantel. Die Anordnung der Ränge des Erzengel-Pleromas ist so der Archetyp, der in seiner Verlängerung in dieser Welt, d. h. in der Ordnung der initiatischen Bruderschaft, abgebildet ist. Auch die ismailitische Bruderschaft ist gemäß dem himmlischen Archetypen des Pleromas der Intellekte geordnet.⁴¹ Es handelt sich hier um ein von Jahrhundert zu Jahrhundert tradiertes esoterisches Gesetz, das die Existenz einer Gemeinschaft bestimmt, die weder die Form einer Kirche, noch die eines politischen Staates annehmen kann. Nun ist dies, wie R. Ruyer präzisiert, das geheime Bestreben der Neognostiker von Princeton.

Diese Vorstellung geht so weit, dass bei Suhrawardi die gesamte Kosmologie in astronomischen Symbolen, die in den Termini einer Bruderschaft formuliert sind, ausgedrückt ist. Die Konstellationen des Tierkreises, die Sternenhimmel, sind als Werkstätten versinnbildlicht, deren jeweilige Aktivität einem Meister (*ostad*) überantwortet ist.⁴² Die zehn Götter-Erzengel sind als zehn Brüder dargestellt, die eine esoterische Bruderschaft bilden, deren neun erste Mitglieder die „neun Brüder“ unseres Heiligen Geist-Engels sind.⁴³ „Wisse, dass alle zehn eine Bruderschaft sind, bei der der Bruder niemals in Not gelassen und kein ihnen Vertrauter jemals von ihnen im Stich

⁴¹ Vgl. *ibid.*, 229-231, die Passage, die dem *Bruissement des Ailes de Gabriel* entspricht, sowie den Kommentar, 245-246.

⁴² *Ibid.*, 209-210.

⁴³ *Ibid.* (*Livre d'Heures*), p. 345, Verse 6, 29, 30 sowie p. 354.

gelassen wird.“⁴⁴ Ihre Welt wird als *Bayt alMaqdis* bezeichnet, als „Tempel“, himmlisches Jerusalem, oder als Ka'ba der geistigen Welt. Deshalb muss der Pilger des orientalischen Lichtes (der *mostashriq*), will er zu diesen „himmlischen Templern“ gelangen, sein Ethos nach ihrem Vorbild ausrichten. An ihnen ist es, ihn aufzunehmen, seine Bemühungen zu akzeptieren und ihm den schrittweisen Aufstieg bis zur Stadt Gottes, die in die Höhen emporragt, zu ermöglichen. Doch diese Aufnahme in den königlichen Orden des Bahman-Lichtes ist nur möglich durch die Vermittlung des Engels der Menschheit – für jene, die seinem Ruf antworten. So ermahnt er jeden von ihnen, wenn er sagt: „Deine Brüder im höchsten Pleroma erwarten deine Rückkehr.“ „Deine Brüder“, das sind die Götter-Erzengel, die – wie die menschliche Seele, selber die Tochter eines von ihnen, und zwar des Heiligen Geistes – „das königliche Geschlecht des Bahman-Lichtes“ bilden.⁴⁵

Dieser Heilige Geist wird, wie bereits angegeben, im *Brief der hohen Türme* auch mit dem genuin persischen Wort *Javidan Kharad* bezeichnet, dem wörtlichen Äquivalent zum lateinischen *Sophia aeterna*, sowie zu *piri javan*, dem spirituellen Meister von ewiger Jugend. Hier macht der Kommentator Mosannifak auf einen wesentlichen Aspekt der Spiritualität der *Ishraqiyun* aufmerksam. Der Engel wird deshalb als ihr Shaykh, ihr *morshed*, bezeichnet, so erklärt er uns, weil die *Ishraqiyun* von keinem menschlichen Meister, von keinem „Guru“, abhängig sind. Ihr einziger Meister und Führer ist jener, der sich selber der purpurrote Erzengel nennt, ihr Schicksals- und Kampfgefährte, ihr geheimer Meister, ihr Führer oder innerer Imam. ⁴⁶ Aufgrund dieser Eigentümlichkeit entzieht sich der königliche Orden des Bahman-Lichtes jeder menschlichen Genealogie, genau wie die Hierohistorie sich nicht innerhalb des Rahmens der exoterischen Geschichte abspielt.

Eben deshalb – und keineswegs zufällig – gemahnt die Vorstellung des königlichen Ordens des Bahman-Lichtes an die jenes Ordens, der in anderem Zusammenhang als der Orden des Propheten Elias bezeichnet wird.⁴⁷ Elias ist derjenige, dessen Ankunft in der Bibel am Ende des Buches des Propheten

⁴⁴ *Ibid.*, p. 355, Vers 30.

⁴⁵ ., 482, 486, 511, Fn. 98.

⁴⁶ *Ibid.*, 359, Fn. 19 sowie p. 369.

⁴⁷ Zum „Großen Orden des Elias“ vgl. unsere Studie „*L'Évangile de Barnabé*“ (Kap. V).

⁵³ R. Ruyer, *La Gnose de Princeton*, 27-28.

Maleachi (4, 5) versprochen wird. Er ist der Meister all jener, die keinen menschlichen Meister haben. Seine Inspiration genügt, um eine als neu geltende Lehre zu authentifizieren. Diese Rolle besitzt er in der jüdischen wie auch in der islamischen Gnosis, wo er sogar die Investitur des Mantels vollziehen kann. Der Berg Karmel wird so zu einem symbolträchtigen Berg und der Orden von Elias schreibt sich in die christliche Esoterik ein, nämlich dergestalt, dass er – eine antike Tradition charakterisiert ihn als „Vater der Essener“ (*pater Essenorum*) – eine Prophetologie begründet, welche die ursprünglich jüdisch-christliche Vorstellung des *Verus Propheta*, eines als Heiligen Geist aufgefassten *Christus aeternus* – deren verstreute Zeugnisse man in allen drei Zweigen der abrahamitischen Tradition auffinden kann –, noch erweitert. Es wäre also von großem Interesse, wenn die amerikanische neue Gnosis uns wieder etwas Vergleichbares ins Gedächtnis rief.

In der Tat lernen wir von R. Ruyer, dass die Bewegung im Geheimen Schritt für Schritt an Boden gewinnt, bis sie sogar die anglikanischen Bischöfe der Hochkirche, in der Folge „gnostische Bischöfe“, für sich gewinnt! Weiterhin gäbe es zahlreiche Neognostiker jüdischer und christlicher Herkunft, die einen gemeinsamen Standpunkt verträten, zweifellos noch geheimer als alle anderen, da sie nichts Geringeres anstreben als eine Art Rückorientierung des Christentums auf dessen Ursprünge, d. h. zum Judentum, hin.⁵³ All dies vollzöge sich, als ob die neue Gnosis unwissentlich dazu tendierte, auf gnostischer Basis den dreizehnten Stamm, der sich in der Wüste verlor, als er sich von Moses losmachte, aufs Neue zu errichten. Unter dem Namen

dieses Stammes präsentiert uns Arthur Koestler in seinem neuen Buch das außergewöhnliche Abenteuer des Königreiches der Chasaren vom 8. bis 12. Jahrhundert, das Abenteuer eines nicht-semitischen Volkes, das sich aus freien Stücken zur jüdischen Religion bekannte.⁴⁸ Ich weise hier nur deshalb darauf hin, weil es mir sehr auffällig erscheint, dass eine gnostische

⁴⁸ A. Koestler, *La Treizième Tribu*, Paris 1976. Man geht vielleicht zu weit, wenn man den Ursprung aller jüdischen Gemeinden in Russland, Osteuropa und Deutschland auf die Chasaren zurückführt, auch wenn dies auf manche von ihnen zutreffen mag. Andererseits ist nicht einzusehen, warum dies – wie der Autor am Ende seines Buches glaubt – den Begriff „Volk Gottes“ aufheben sollte. Der Anschluss der Chasaren ans Judentum integrierte sie *eo ipso* ins Volk Gottes. Es scheint uns ein agnostisches Vorurteil zu sein, dieses Faktum als Säkularisierung anzusehen.

Gruppierung unserer Tage spontan dazu tendiert, die Situation des ursprünglichen Juden-Christentums wiederzubeleben, und zwar die jener Gemeinschaft, die sich in Jerusalem um „Jakobus den Gerechten, den Bruder des Herrn“ gruppierte – dies alles freilich vor der späteren Spaltung in Judentum und Christentum.

Umso auffälliger ist, dass die neue Gnosis – die objektive Welt der Wissenschaft als Kehrseite einer rechten Seite auffassend – dazu neigt, noch jenseits der rechten Seite etwas wiederzufinden, was man „das Rechte des Rechten“ nennen könnte und was – man müsste dies allerdings genauer untersuchen – mit jenem zu korrespondieren scheint, was die islamischen Gnostiker (z. B. die Schaichisten) als *batin al-batin*, das Innere des Inneren, das Esoterische des Esoterischen, bezeichnen; dies ist im Übrigen vielleicht nichts anderes als ein Aspekt jener Integration der Integration, von der wir anfangs sprachen. Wenn das Bewusstsein die rechte Seite (das Innere, das Esoterische, *batin*) der Kehrseite (das Sichtbare, *zahir*) des sichtbaren Körpers ist, so muss es – wie R. Ruyer sagt – auch „eine rechte Seite dieser rechten Seite geben“, denn „die *natura naturans* bleibt so mysteriös wie die *natura naturata*“. Vielleicht ist das Sehen noch ein „blinder Fleck des Auges“. Und es liegt eine tiefe Bedeutung in dem Faktum, dass „die Volksweisheit die Hellsicht gerade den Blinden zuschreibt“. ⁴⁹ Um der Gegenwart des königlichen Ordens des Bahman-Lichtes oder des Ordens des Propheten Elias gewahr zu werden, bedarf es einer Art des Sehens jenseits des Sehens – so wie es eines Sehens jenseits des Sehens bedarf, um das „Paradoxon des Monotheismus“ zu verstehen.

Die Vortrefflichkeit dieser visionären Hellsicht vermag uns selber hellsichtig zu machen hinsichtlich eines prophetischen Symbols, das André Neher uns in seinem Buch *L'Exil de la Parole* in einer ganz anderen Weise als der bisherigen zu verstehen einlädt: „Vor den beiden Statuen des Südportals der Kathedrale zu Straßburg – so schreibt er – war mehr als ein Christ beeindruckt von der fesselnden Schönheit der *Synagoga*, dieser erstaunlich jungen Frau, deren Band um ihre Augen sie am Sehen hindert und die ganz

⁴⁹ Vgl. R. Ruyer, *op. cit.*, 283-285. R. Ruyer (285) glaubt, dass „die Weisen bzw. antiken Gnostiker in Ermangelung einer wissenschaftlichen Phase, die in Folge dann zu »bekehrten Wissenschaftlern« führen könne, sich nur in einer vagen und verworrenen Weise auf ein Jenseits des Bewusstseins beziehen konnten“. Ich bin der Auffassung, dass Ähnliches auch für die „neue Gnosis“ gilt. Es gibt eine Phase, die sie nicht versäumen darf.

bestimmt weder etwas wahrgenommen hat noch etwas wahrnimmt, während sie einem inneren Traum folgt, dessen Stille mehr weiß als der vielsagende Blick der *Ecclesia*.“ Das Band über den Augen der jungen Frau gibt uns zu erkennen, dass ihr Sehen jenseits des gewöhnlichen Sehens sich vollzieht. Die Gewissheit dieser visionären Hellsicht ist so stark, dass sie einen großen Eindruck auf einen deutschen Dichter, Christen und Theologen unserer Tage gemacht hat, dessen Zeugnis uns André Neher berichtet. Der Dichter Albrecht Goes glaubte zu spüren, dass die metaphysische Dimension der *Synagoga* nicht nur *schöner*, sondern auch *wahrer* als die exoterische *Ecclesia* sei – was ihn zu sagen veranlasste: „*Sie ist's, die sieht.*“⁵⁰

Pfingstmontag (7. Juni 1976)

⁵⁰ A. Neher, *L'Exil de la Parole*, Paris 1970, 50.