

Logos oder göttliches Wort aus der Sicht von Origenes von Alexandria und Feyz Kāšānī

Natstaran Fahimi¹

Alireza Ebrahim²

Einführung

Das Konzept des Logos oder des göttlichen Wortes ist eines der grundlegenden Konzepte der heiligen Schrift, das in systematischer Beziehung zu allen Elementen der christlichen Theologie steht. Origenes von Alexandria hat als einer der Theologen des frühen (vorrätlichen) Christentums, der aufgrund einiger neoplatonischer Mentalitätshintergründe und der in ihm gedeihenden gnostisch-mystischen Kontexte eine relativ monotheistische Vorstellung über die Beziehungen der dreifachen Hypostasen vorgelegt und damit eine spezifische Wahrnehmung des Logos-Begriffs eingeführt. Einige seiner Meinungen hatten entschiedene Gegner und wurden während der Konzile des 4. Jahrhunderts und danach für ungültig erklärt. Daher entwickelten sich seine Gedanken zu diesem Thema nicht weiter und wurden verurteilt und unter den herrschenden und dominierenden Gedanken der Kirche in geschlossenen Buchseiten begraben. Mit dem Aufkommen des Islam führten einige Shī'itische Imāme eine Interpretation des Konzepts des „Wortes“ ein, die später die Aufmerksamkeit islamischer Mystiker erregte. Insbesondere Mullā Muḥsin Feyz Kāšānī als schiitischer Theologe, mit einer Mentalität Ṣadrāischer

1 Doktorand in Religion- und Mystikstudien an der Azad Islamische Universität von Nord-Teheran, Teheran, Iran, E-mail: nas.fahimi59@gmail.com.

2 Assistenzprofessor an der Azad Islamische Universität von Nord-Teheran, Teheran, Iran, E-mail: alirezaebrahim90@gmail.com.

Philosophie und einem sufistischen Bildungshintergrund, versuchte, einen Teil der Erzählungen der unfehlbaren Imāme mit Hilfe der mystischen Literatur von Ibn Arabī zu erklären. Durch die Präsentation einiger Beweise aus Werken dieser beiden christlichen und Shī'itischen Denker beabsichtigt diese Studie zu beweisen, dass die Interpretation von Feyz Kāšānī über die Stellung des „Wortes“ in der Shī'itischen mystischen Tradition der Erklärung sehr ähnlich ist, die Origenes in seinen Werken vorgelegt hat.

Um ihre Meinungen zu vergleichen, wird in dieser Studie zunächst eine kurze Einführung in Origenes und Feyz Kāšānī gegeben und darüber hinaus ihr Stellenwert in der Geschichte der christlichen und Shī'itischen Theologien vergleichend diskutiert. Da wir die heilige Dreifaltigkeit als ein Paradigma der christlichen Theologie betrachten können, wird jeweils die Beziehung zwischen Logos und jeder Komponente der Dreifaltigkeit diskutiert. In Anbetracht der Bedeutung der Stellung des Menschen im Thema des Logos und der Rolle des "Wortes Gottes" in heilsgeschichtlichen Diskussionen sind diesen Themen in diesem Artikel zwei Abschnitte gewidmet. Um übertriebene Ausführlichkeit zu vermeiden, werden in jedem Abschnitt die Ideen von Feyz über das „Wort“ unmittelbar nach den Ideen von Origenes vorgestellt.

Stellung von Origenes und Feyz in christlichen und Shī'itischen Theologien

Origenes von Alexandria (245 n.Chr.) ist einer der christlichen Theologen des 3. Jahrhunderts, der in Alexandria, Ägypten, geboren wurde. Diese Stadt war eines der Zentren christlicher Gemeinschaften in den alten Epochen und hatte verschiedene Schulen, in denen transzendente und metaphysische Wissenschaften gelehrt wurden. Er studierte die Grundlagen der christlichen Theologie unter Lehrern wie Klemens von Alexandria und Ammonius Sakkas und war ein Pionier in der Darstellung theologischer Themen mit einem wissenschaftlichen Ansatz. Als fleißiger Autor und aktiver Prediger verbrachte Origenes einen Großteil seines 69-jährigen Lebens damit, die Botschaft des Christentums zu klären und zu erweitern. (Rown, 1979, S. xvi) Er schuf eine Sammlung von Werken zum Studium der Heiligen Bibel, der Philosophie, der Apologetik, der Predigten und der Ethik, die nach einer Weile zu einer starken Grundlage für die Entwicklung des christlichen Denkens im Oströmischen Reich wurde. (Mc Grath, 2006, S. 54; Kung, 2007, S. 58) Unter seinen Hauptwerken können wir "Contra Celsus" nennen. Darüber hinaus umfasst das Buch "Peri Archon", oder Erste

Prinzipien, das sein Hauptwerk ist, einen großen Teil seiner theologischen Standpunkte. Neben seinen Schriften war Origenes aktiv in Lehre und Diskussionen tätig, und durch diese Aktivitäten bildete er viele Studenten aus, wie z.B. Ambrosius, die an der Förderung einiger seiner Ideen beteiligt waren. (Fanning, 2010, S.62)

Die schöpferische Mentalität des Origenes drängte ihn dazu, akribisch auf Fragen nach der Atmosphäre der christlichen Religiosität zu antworten (Philip Hughes, 1978, S. 22); besonders, dass er in einer Zeit lebte, in der die neoplatonische Philosophie ihre Blütezeit erlebte und er den weitreichenden Einfluss der griechischen Gedanken auf die vorkonziliare Theologie des Christentums sehen konnte. In dieser Atmosphäre versuchte er, eine Kombination von christlichen und griechischen Gedanken zu schaffen, und benutzte dazu seine spezielle Fachsprache (Rankin, 2006, S. 132; Philip Hughes, 1978, S. 22) Es waren wahrscheinlich die vagen Komponenten und Phrasen dieser Sprache, die eine beispiellose Opposition zu seinen Ansichten verursachten, da einige glaubten, dass die Neigung Origenes zu einem Kompromiss zwischen neoplatonischen und christlichen Philosophien ihn zu häretischen Standpunkten geführt habe. (Copleston, 1996, Band 2, S. 35; Fanning, 2010, S. 66)

Mullā Muḥsin Feyz Kāšānī (1598-1680) war ein großer Faqīh, Weiser und Kommentator der Imāmīyah-šī'a, der in der Stadt Qum geboren wurde. (Feyz Kāšānī, Dawānī, 1997, S. 21). Diese Stadt war zu der Zeit des Lebens von Feyz eines der wichtigen Zentren Shī'itischer Siedler. Feyz interessierte sich auch für die Mystik und schrieb manchmal auch Gedichte zu diesem Thema. (Zarrīnkūb, 1983, S. 254) Er profitierte in verschiedenen Wissenschaften von vielen Lehrern wie Sayyid Mājid bin Alī Ḥussaynī Baḥrānī und Shaykh Bahā Al-Dīn Amilī, und vor allem verbrachte er eine Zeitlang zum Lernen und Studieren in der Schule des geschätzten Schiiten Sage Mullā Ṣadrā šīrāzī. Dadurch schuf Feyz wertvolle und bleibende Werke in verschiedenen Islamischen Wissenschaften, unter denen wir Die Interpretation von Al-šāfī, Al-Wāfī, Al-šāfī, 'ilm Al-yaqīn (die Wissenschaft der Gewissheit) und Uṣūl Aqā'id (Prinzipien des Glaubens) nennen können. Durch die Lehren von Feyz Kāšānī entstanden einige einflussreiche Schüler in der Geschichte der Shī'ah, unter denen wir Allāmah Muḥammad Bāqir Majlisi nennen können. (Feyz Kāšānī, Ustād Walī, 1997 Band 1, S. 20)

Feyz lebte in der kulturellen Atmosphäre der Ṣafawīden-Ära und wurde Zeuge der Ermächtigung Shī'itischer sufischer Strömungen in Form

verschiedener sozialer Bewegungen. Infolgedessen verbrachte er einen Teil seiner geistigen Kapazität damit, die Beziehung zwischen der Rechtswissenschaft ('ulūm Shar'ī) und mystischen Standpunkten zu erklären. (Zarrīnkūb, 1983, S. 254) Als weiteres Charakteristikum dieser Epoche können wir die allmähliche Befreiung der peripatetischen Philosophie von Beschränkungen erwähnen, die prominente Theologen wie Mūḥammad Ghazzālī in früheren Zeiten vorgebracht hatten. Im Lichte der Lehren seines Lehrers Mullā Ṣadrā versuchte Feyẓ daher, einen Konsens zwischen der Philosophie und der Islamischen Shar'īah herzustellen und dadurch die islamischen Lehren zu konsolidieren. (Feyẓ Kāšānī, Ostād Valī, 1997, Band 1, S. 18) Natürlich riefen seine Ansichten ernsthaften Widerstand bei seinen zeitgenössischen 'aḥbārīs (Diejenigen, die nicht auf der Grundlage der Vernunft, sondern auf der Grundlage von Traditionen und Erzählungen schließen) hervor, die ihn des Sufismus beschuldigten.

Der Begriff des „Logos“ in der Bibel und der Begriff des „Wortes“ im Qur'ān

Logos ist ein griechisches Wort (λογος), das Intellekt, Logik und Diskurs bedeutet und im Prozess der Übersetzung der hebräischen Bibel im dritten Jahrhundert v. Chr. durch das Wort Ḥukmah (Weisheit) ersetzt wurde. Ḥukmah oder göttlicher Logos war in der hebräischen Bibel als die erste Schöpfung Gottes bekannt (Psalmen 33:6), die zugleich Instrument und Medium der Schöpfung war (Spr 4:6) und auch die Verantwortung für deren Leitung trug. (Genesis, 1:15; Jesaja, 10-11:55) Mit dem Beginn der christlichen Ära vollzog sich ein großer Wandel im Verständnis der Nachfolger Jesu in Bezug auf den Begriff des Logos, und zwar in der Weise, dass das abstrakte Wesen des Logos objektiviert und in menschlicher Gestalt (d.h. Jesus Christus) personifiziert und inkarniert wurde. (Tenneyi, 1980, S. 40-47) Der Prozess des Nachdenkens über die Gleichheit von Gott und Jesus festigte sich nach Paulus' Verständnis des griechischen Hintergrunds des Logos in seinen Thesen (2. Kor. 17,2; Heb. 2,1; Kol. 16,1) und wurde zur Grundlage für neoplatonische Kommentatoren des Neuen Testaments, den Logos (oder die göttliche Weisheit oder das Wort) als die schöpferische und rationale Kraft Gottes bei der Erschaffung, Leitung und Erfüllung des Universums zu betrachten. (Moore, 2005, S. 60-68)

Das arabische Wort „Kalamah“ und seine Ableitungen sind im Qur'ān mehr als 80 Mal in verschiedenen Bedeutungen verwendet worden, darunter Rede, göttliche Verheißung, Gebot Gottes und so weiter. (vgl.,

Rāghib Iṣfahānī, 1991) Im Qurʾān ist das göttliche Wort als Medium und Werkzeug der Schöpfung durch das Beispiel von „Kun“ oder „Sei!“ eingeführt worden; und Gott hat die Schöpfung durch sein Wort, das vor den Schöpfungen steht, erfüllt. (Ṭabāṭabāyī, Band 3, S. 275-8; 301-3) Darüber hinaus bewirkt das Wort Gottes (oder die Worte) im Qurʾān Führung für die Menschen und legt ihren Lebensweg nach dem Willen Gottes fest. (Āl-ʿimrān 39-45; Al-Nisāʾ 171) Natürlich hat das göttliche Wort im Qurʾān im Gegensatz zur hebräischen Bibel keine unbestimmte Form, und Jesus Christus wurde ausdrücklich als „göttliches Wort“ angesprochen (Al-Nisāʾ 171). Daher kommt der Qurʾān in dieser Sichtweise dem Konzept des „Wortes“ oder „Kalema“ nahe, was wir im Neuen Testament sehen.

Die Beziehung von Logos oder Wort zur Göttlichkeit

Betrachtet man die wörtlichen Bedeutungen des Logos in der Heiligen Bibel, so hat der Logos als das „Wort“ Gottes und eines seiner Attribute eine substantielle Einheit mit der Göttlichkeit und hat wie der Vater von Anfang an existiert. Aber der Logos als Sohn ist eine vollständige „Form“ der Göttlichkeit und ist folglich der Göttlichkeit untergeordnet. (Kung, 2007, S. 61-62) In der Theologie des Origenes steht der Logos in einer untergeordneten Ordnung in Beziehung zu Gott-Vater. In seinen Worten: „Während der Gott-Vater das Wesen aller Objekte umfasst und ihnen gegenüber dominant ist, ... ist [Logos] nur dominant gegenüber rationalen Wesen und Wesen, die der Vernunft unterworfen sind“. (Origenes, 1973, 1.3.5) Der Grund für diese Stellung des Logos wurde in Betracht gezogen, weil er die Wirkung und Schöpfung des Vaters war, und natürlich ist existentiell die Ursache immer vor der Wirkung und höher als diese. (Hick, 2011, S. 216)

Nach Origenes braucht das göttliche Wesen in seiner unteren Manifestationsordnung eine Form, um sich mittels dieser Form zu manifestieren. Deshalb sagt er in seinem Kommentar zum Traktat des Jeremia: „Der Logos ist die Form des Gott-Vaters und der Gott-Vater wird durch ihn identifiziert“. (Origenes, 1998, 1.1.6) Diese Form ist nicht nur selbst eine Schöpfung der Göttlichkeit, sondern sie ist auch der Ursprung anderer pluralistischer Schöpfungen³. Ein weiterer Grund dafür, dass Origenes dem Göttlichen gegenüber dem Logos den Vorrang einräumt, ist

³ Die Aussage, die er in diesem Zusammenhang verwendet hat, ist: „Der Logos ist nicht bloß gut, sondern ist die Form des Guten“.

daher, dass der Logos der Ursprung der Pluralität der Schöpfungen ist, während der Vater Komponentenlos und absolut Eins ist. (Hick, 2011, S. 216).

Indem Feyz einige Kommentare zu „Fuṣūṣ Al-Ḥikam“ (Das berühmte Buch von Ibn ‘Arabī, dem Mystiker des 13. Jahrhunderts n. Chr 1165-1240) schrieb, war er offiziell als einer der Anhänger und Kommentatoren von Ibn Arabī bekannt, und selbstverständlich versuchte er in seinen Werken, mystische Erzählungen des Shī‘ismus gemäß der Literatur von Ibn Arabī zu erklären und zu rechtfertigen, die vielleicht bis zu seiner Zeit zum Erbe der Ghullāt (Extremisten) der Shī‘iten gehörten. Seiner Meinung nach ist das Wesen der Göttlichkeit ihr unwahrnehmbarer und unbeschreiblicher Aspekt ihrer Existenz, und die Namen, Attribute und Handlungen Gottes umfassen die Manifestation und Erscheinung des allmächtigen Gottes in niederen und pluralen Ordnungen des Seins. Daher müssen wir das Konzept des „Wortes“ auch in der Sichtweise von Feyz sowohl mit Einheit als auch mit Pluralität bewerten. Da das göttliche Wort eines der Attribute Gottes ist und nach den Auffassungen unfehlbarer Imāme und Shī‘itischer Theologen die Attribute Gottes mit seinem Wesen identisch sind, ist auch das „Wort“ mit dem Wesen Gottes identisch und gilt daher als ewig. Aber das „Wort“ im Rang eines "ḥalīfah Allāh" (oder Stellvertreter Gottes) und vollkommenen Menschen ist die Form und das "Gesicht" der Göttlichkeit, die die "Schöpfung" Gottes ist und eine Nachkommenschaft der Existenz in einer Ordnung unterhalb dieser Göttlichkeit hat. (Feyz Kāshānī, 1981, S. 120-21) Die Hierarchie der Welten in der Kosmologie von Ibn ‘Arabī stellt die Welt des „vollkommenen Menschen“ der Welt von lāhūt (Göttlichkeit/Es ist Gottes eigenes Universum, das alle anderen Welten beherrscht) untergeordnet und im Gegensatz zur Göttlichkeit, die auf allen Welten der Wesen vorherrscht, ist der vollkommene Mensch der Herrscher der Welt von ġabarūt (Die Welt des Intellekts, die frei von Materie und den Auswirkungen der Materie ist) und dieser untergeordnet und verwaltet die Angelegenheiten und das Regieren dieser Welten. (ebd., S.120-121; Feyz Kāshānī, 1997, Band 1, S.206)

Beziehung des Logos oder des Wortes zu Jesus Christus

Das Bild, das das Alte Testament von Gott gab, ist ein Wesen mit absoluter Weisheit und Macht. (Ps, 139:1-4; 33:15-13; 4:147) Aber im Prozess der Zusammenstellung des Neuen Testaments wurde dieses Bild an Jesus angepasst und er wurde mit göttlicher Kraft und Weisheit gleichgesetzt. (1.

Kor. 1:24) Die Annahme dieser Gleichheit war nicht so einfach, und so traten Theologen wie Origenes hervor, um dies zu rechtfertigen. Zu diesem Zweck bezog er sich auf einen der Absätze des Briefes des Paulus an die Kolosser, in dem Christus als „das Gesicht des unsichtbaren Gottes“ bezeichnet wird. (Kol. 1:15) Wenn man bedenkt, dass das „Gesicht“ jedes Wesens das Medium der Manifestation der Eigenschaften dieses Wesens ist, so teilt jedes „Gesicht“ diese Eigenschaften mit diesem Wesen. Deshalb hat Christus auch Anteil an der göttlichen Weisheit und Macht und manifestiert sie in dieser Welt. (Wilken, 2002, S. 7) Als Gott gewollt hat, das Wort/Logos als eines seiner Attribute zu manifestieren, erkannte er die Verbindung von Christus und Logos im Wesen Mariens. Als Ergebnis dieser Verbindung hatte die menschliche Seele Christi Anteil an den Eigenschaften des Logos. (McGrath, 2006, S. 363) In dieser Hinsicht können wir das Wesen Jesu von Nazareth als die Inkarnation des göttlichen Wortes in menschlicher Gestalt sehen.

Die Vereinigung von Jesus und Logos wird in den einleitenden Absätzen des Johannes-Evangeliums deutlich erwähnt, wo es Jesus genauso anspricht wie das Wort.⁴ (1.Mose 1,4-1). Aus den genannten Absätzen kann man verstehen, dass der Logos einerseits göttliches Wesen hat, weil er Gott zugeschrieben wird, und andererseits menschliches Wesen, weil er mit Jesus verbunden ist. Origenes glaubt, dass der Prozess der „Inkarnation des Logos“ in das Wesen von Christus bewirkt hat, dass sowohl göttliches als auch menschliches Wesen gleichzeitig im Wesen von Christus vorhanden sind und jeder seine Aufgaben getrennt erfüllt. (Origenes, 1973, 2.6.2) Das bedeutet, dass die Erscheinung Jesu auf seine menschliche Natur und sein Inneres auf seine Göttlichkeit hinweist. Natürlich glaubt Origenes, dass das göttliche Wesen des Logos seiner menschlichen Natur vorausgeht und dass nicht jeder die Fähigkeit hat, die göttlichen Attribute Christi wahrzunehmen. (Origenes, 1980, 2.6.7)

Aber, was war Gottes Absicht aus der Vereinigung von Logos und Jesus? Nach christlichem Glauben schuf Gott diese Welt auf der Grundlage seiner

4 Einige muslimische Forscher betrachten die korrekte Form des Verses „und das Wort war Gott“ (Johannes, 1), wie folgt: „Und [es] war das Wort Gottes“. In diesem Fall kann sie als ähnlich wie Vers 171 der Sūrah An-Nisā' betrachtet werden, der besagt: „Kein anderer als der, dass Christus, Jesus, der Sohn der Maria, der Gesandte Gottes und sein Wort ist ...“; diese Theorie kann jedoch im Lichte der Regeln der griechischen Sprache untersucht werden.

„Gnade“ und stellte diese Verbindung her, um diese Welt zu schaffen. Daher ist Jesus Christus der Ursprung der Welt und das Medium der göttlichen Gnade. (Dufour, 1973, Band 1, S.47) Obwohl Origenes immer versucht, die Ewigkeit Jesu zu betonen (Origenes, 1973, 2.6.2), hat er doch an verschiedenen Stellen in seinen Werken erwähnt, dass sowohl Jesus als auch Logos vom Wesen Gottes (Wilken, 2002, S.8-9) und in der Folge vom göttlichen Wesen getrennt sind; und er glaubt auch, dass die Verbindung von Jesus und Logos vor der Erschaffung der Welt stattgefunden hat. Als ob Gott selbst die Erschaffung der Welt nicht direkt durchgeführt hätte, sondern erstens die Verbindung von Logos und Jesus hergestellt hat, so dass im nächsten Schritt Jesus Christus den Akt der Weltschöpfung erfüllen kann. (Origenes, 1980, 1.15) Dieser Prozess sorgt in der Tat für die Transzendenz der Göttlichkeit von der Welt und kann den Zweifel der „Vereinigung von Schöpfer und Geschöpf“ ausräumen.

Die Verwandtschaftsbeziehung zwischen Jesus und Logos kann auch auf andere Weise erklärt werden. Wie wir in der Diskussion über Beispiele des Logos erwähnt haben, ist Logos in der Tat die Manifestation göttlicher Weisheit. Die Verbindung dieser Grundlage mit der neoplatonischen Atmosphäre, die das vor-konziliare Christentum beherrschte, brachte die Schlussfolgerung, dass Logos mit dem Konzept des „ersten Intellektes“ vereinbar ist. Daher wurde die Vereinigung von Logos und Jesus in der Sicht des Origenes so interpretiert, daß Jesus Christus derselbe ist wie der erste Grund, der andere Ordnungen von Vernunft geschaffen hat und in der Tat der Schöpfer der Welt der Vernunft ist. (Origenes, 1973, 1.3.5)

Darüber hinaus wurden im Prozess der Vereinigung von Jesus und Logos andere Eigenschaften des Logos auf Jesus ausgedehnt. So ist Christus dadurch allmächtig, allwissend und allgegenwärtig. (Johannes, 19, 5), (Kol., 3, 2), (Johannes, 30, 16), (Johannes, 13, 3), (Dewan, 1962, S. 37), (Thiessen, o. D., S. 91-91) Was den Willen betrifft, so ist auch Jesus dem Willen Gottes untergeordnet, und „wenn auch hypostasiemäßig [diese beiden] getrennt und verschieden sind, so sind sie doch hinsichtlich des Denkens, der Konformität, der Objektivität und der Ähnlichkeit des Willens gleich“. (Lane, 1980, S. 352)

Feyz Kāšānī stand wie Origenes vor dem Problem, wie man dem menschlichen Rahmen göttliche Eigenschaften auferlegen kann. In dieser Hinsicht war die Shī'itisch-mystische Interpretation der übermenschlichen Eigenschaften der unfehlbaren Imāme nicht mit der rein wörtlichen

Bedeutung der Qur'ānischen Verse rechtfertigbar. Um dieses Problem zu lösen, verwendete er, wie Origenes, das Konzept des „Gesichts“ (wağh). Feyz profitierte von Erzählungen, in denen das göttliche Wesen in seiner Manifestationsebene ein Gesicht braucht, um sich durch dieses Gesicht zu manifestieren. Deshalb schuf Gott einen Stellvertreter (ḥalīfah), der als „Gesicht Gottes“ (wağh Allāh) alle Namen und Eigenschaften der göttlichen Weisheit Gottes offenbaren kann. (Feyz Kāšānī, 1981, S. 20-30)

Gemäß dem oben Gesagten ist das Wort auch einer der Namen, die durch den Stellvertreter Gottes manifestiert wurden, und in diesem Sinne ist der Stellvertreter Gottes der Offenbarungsort des „Wortes Gottes“ (Kalimah Allāh). Nun, da das Wort verantwortlich und Treuhänder der Schöpfung und der Herrschaft über die Welt ist, wird der Stellvertreter Gottes, indem er die Eigenschaft hat, der Ort der Manifestation des „Attributs der Stellvertretung (Gottes)“ zu sein, auch als Zwischenglied der Schöpfung und der Herrschaft über die gesamten niederen Ordnungen des Wesens betrachtet. (ebd., S. 120-121; Feyz Kāšānī, 1997, Band 1, S. 206) Gewiss, indem er sich auf šī'itisch spezifizierte Erzählungen bezog und Ibn 'Arabī's Terminologie benutzte, erweiterte Feyz den Bedeutungsbereich des „Wortes Gottes“ (kalimah allāh) über seine Exklusivität in der Person Jesu hinaus; und je nach Situation ersetzte er es durch Begriffe wie „Stellvertreter Gottes“ (ḥalīfah allāh), „vollkommener Mensch“, „die Wahrheit der Wahrheiten“ (ḥaqīqah al-Ḥaqāyiq), „Freund Gottes“ (oder Begleiter Gottes; walī allāh), „Verantwortlicher des Befehls“ ('ulū al-'amr) und „Führer“ (Imām). (Feyz Kāšānī, 2006B, S. 56; Feyz Kāšānī, 1981, S. 190-191)

Die Verbindung zwischen Imām und dem Stellvertreter Gottes mit Gottes Wort wurde in einigen Aussagen von Imām Alī deutlich erwähnt und ist der Hinweis auf die Vereinigung von „Freund Gottes“ (walī allāh) und Gottes Wort in prägender (takwīnī) und kanonischer (tashrī'ī) Weise. Diese Einheit bringt es mit sich, dass der Freund (Walī) Gottes zwei Merkmale des „göttlichen Aspekts“ (yali al-rabb/sich an Gott wenden) und des „Kreativen Aspekts“ (yali al-ḥalq/sich der Kreatur zuwenden) aufweist; das bedeutet, dass er (walī) mit der Göttlichkeit mittels seiner Seele und mit der Schöpfung mittels seines Körpers verbunden ist. (šayḥ Ṣadūq, 1983, S. 35; Feyz Kāšānī, 1981, S. 120-121; Zarrīnkūb, 2004, S. 99) Natürlich steht auch hier der göttliche Aspekt im Wesen des vollkommenen Menschen vor seinem körperlichen Aspekt und ist ihm überlegen; denn nach der Theorie der Mūḥammadischen Wahrheit ist der materielle Träger (d.h. der

physische Körper von Wali) zur Manifestation aller göttlichen Attribute für jede Epoche anders und erhält seine Glaubwürdigkeit und Authentizität durch die Mūḥammadische Wahrheit, die sich in ihr offenbart.

Feyz Kāšānī ist auch der Meinung, dass der Grund für die Manifestation des göttlichen Wortes im vollkommenen Menschen die Notwendigkeit der „Gnade“ Gottes zur Führung und Rettung der Menschen ist, wobei der vollkommene Mensch das „Medium der Gnade“ ist. (Feyz Kāšānī, 2011, S. 131-132) Er argumentiert wie Origenes, dass auch bei diesem Thema, trotz der Ewigkeit des Wortes Gottes, seine existentiellen Manifestationen in Freunden Gottes eine untergeordnete Rolle spielen und selbstverständlich Vorrang vor anderen Geschöpfen haben. Deshalb sind die Mūḥammadische Wahrheit (Die erste Bestimmung der göttlichen Essenz) oder die leuchtende Existenz unfehlbarer Imāme und die Verwirklichung des göttlichen Wortes in ihrem Wesen vor der Erschaffung verschiedener Welten von Gott geschaffen worden. (Feyz Kāšānī, 2004, S. 190-191; Zarrīnkūb, 2004, S. 99) Durch Bezugnahme auf Ibn Arabī glaubt dieser Kāšānische Mystiker, dass der Erfüllungsschritt der göttlichen Gnade es erforderlich gemacht hat, dass die Mūḥammadiane Wahrheit in „Feyz aqdas“ (Die wissenschaftliche Entstehung der Namen Gottes) und andere Ordnungen des Wesens in „Feyz Muqaddas“ (Objektives Erscheinen von Gottes Namen) durch die Mūḥammadiane Wahrheit geschaffen werden. (Feyz Kāšānī, 1997, S. 48) Der Punkt dabei ist, dass Feyz Kāšānī dadurch, wie Origenes, den Verdacht der Einigkeit zwischen dem Schöpfer und den materiellen Geschöpfen beseitigt und eine Zwischenstufe für den Prozess der Entstehung von Pluralität aus der Einheit heraus geschaffen hat.

In Anbetracht des philosophischen Charakters von Feyz ist es möglich, eine andere Erläuterung für die Beziehung zwischen dem göttlichen Wort und Walī Allāh (Gottes Freund) vorzulegen; denn indem er sich auf die Überlieferung des Propheten von „Das erste, was Gott geschaffen hat, war der Intellekt“ bezieht, führt er die Existenz des Propheten als das erste Geschöpf und als die höchste Ordnung des Intellekts in der Hierarchie der Intellekte ein. (Feyz Kāšānī, 1997, Bd. 1, S. 148) Sein Wesen wird auch, gemäß der kosmischen Struktur von Ibn Arabī, über die Welt des ḡabarūt gestellt, die als die Welt der abstrakten Intellekte gilt (Feyz Kāšānī, 1981, S. 93-94).

Beziehung des Logos oder des Wortes und des Heiligen Geistes

Nach Origenes war die erste und allerhöchste Schöpfung, die nach Christus und durch die Synthese von Logos und Christus entstand, der Heilige Geist. (Wolfson, 2010, S. 262-263) Deshalb betrachtete er, im Gegensatz zu einigen Glaubensbekenntnissen, die nach Origenes formuliert wurden, den Heiligen Geist als die dritte Person (oder Hypostase) der Dreifaltigkeit, abgeleitet vom Vater und vom Sohn. (Brantl, 2002, S 83) Wenn man dies bedenkt, wird die Hegemonie des Heiligen Geistes viel geringer als die von Jesus Christus, und zwar in einer Weise, dass, wenn wir Christus als dominant in der Welt der Intellekte betrachten, der Heilige Geist in der Welt der Heiligen vorherrscht und sie umschließt. (Origenes, 1973, 1.3.5 ; Behr, 2017, Band 1, 1.3.5)

Um zwischen dem Status des Heiligen Geistes und dem des Christus zu unterscheiden (Origenes, 1980, 1.15.), schreibt Origenes den Schöpfungsakt dem Sohn und die Bewegung in der Schöpfung dem Heiligen Geist zu. Natürlich ist die Bedeutung der Bewegung nicht nur die Fähigkeit der Verschiebung, sondern viel mehr als das, und sie schließt die Führung der Geschöpfe und ihre Ausrichtung auf Gott ein. (Moore, 2005, S. 60-68) Es ist erwähnenswert, dass die Gelehrten, die Gedanken des Origenes studiert haben, untereinander Uneinigkeit über die Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und Christus haben, was darauf zurückzuführen ist, dass einige von ihnen die Wahrnehmung hatten, dass der Heilige Geist den Status eines „göttlichen Geistes“ (rūḥ elāhī) in einer prioritären Ordnung besitzt und dann Christus den göttlichen Geist durch den Heiligen Geist erworben hat. Als ob die Seele Christi vor der Genesis und neben den intellektuellen Wesen erschaffen wurde, sich aber durch ihre intensive Liebe von den anderen unterschied und es ihm offenbart wurde, sich dem Logos anzuschließen (vgl., Stead, 2001, S. 296).

Auch aus der Sicht von Feyz ist das oberste Wesen nach dem Stellvertreter Gottes der Heilige Geist. Er gehört zu den Kommentatoren, die den Heiligen Geist oder Rūḥ Al-Amīn (den Treuen Geist) als den Engel Gabriel, d.h. den Engel der Offenbarung, identifizieren (Feyz Kāšānī, 1997, Band 1, S. 255). Da Engel der Welt der Intellekte angehören, gelten sie als der Welt des vollkommenen Menschen unterlegen, und so ist Gabriel nach Feyz und entgegen der Ansicht vieler Kommentatoren ein Diener und Lehrling Walī Allāhs und nicht sein Vorgesetzter und Lehrer. In dieser Hinsicht ist der Status des Heiligen Geistes dem des Stellvertreters Gottes unterlegen, und seine Aufgabe in dieser Welt ist es, den Anhängern Gottes

zu helfen und seine Feinde zu unterdrücken (Feyz Kāšānī, 1981, S. 117, 134.187; Feyz Kāšānī, 1997, Band 1, S.255).

In Bezug auf den Heiligen Geist ist zu bemerken, dass Feyz in einigen Fällen und unter Bezugnahme auf einige Erzählungen über ein Wesen namens „rūh“ (Geist) argumentiert, dessen Status höher ist als der von Gabriel und das Einheit mit dem Wesen Mūḥammads hat (Feyz Kāšānī, 1997, Band 1, S. 148). Daher können wir uns vorstellen, dass, so wie es eine Einheit zwischen Jesus Christus und dem Heiligen Geist gibt, es auch eine Art von Einheit und Gleichheit zwischen dem Propheten Mūḥammad und „rūh“ gibt.

Beziehung von Logos oder Wort mit verschiedenen Wesenswelten

Wie wir bereits gesagt haben, wurde der Logos seit Anbeginn der Ewigkeit von Vater-Gott geschaffen, um das Medium der Schöpfung zu sein. Diese göttliche Manifestation wurde mit Jesus vereinigt und schuf dann den Heiligen Geist. Die Erscheinung des Logos im Bereich des Wesens Jesu war dieselbe Welt der Intellekte, und die Erscheinung des Logos im Bereich des Wesens des Heiligen Geistes war dieselbe Welt der transzendentalen Geister. Nun, diese Frage ist bemerkenswert: In welchem Verhältnis steht der Logos zu anderen niederen Wesensordnungen? Um diese Frage zu beantworten, bezieht sich Origenes auf dieses Prinzip: „Logos ist der Schöpfer von allem“. (Wolfson, 2010, S. 262-263) Er glaubt, dass die Ausdehnung der Schöpferkraft des Logos auf niedere Welten erfordert, dass man den Logos als die „Verkörperung aller Ideen und Wahrheiten“ versteht. (Kung, 2007, S. 61-62) Es scheint, dass dieser Glaube des Origenes aus seiner neoplatonischen Mentalität herrührt, die es erforderlich macht, dass der Logos als erstes Intellekts das Reservoir der Wissensbilder aller niederen Geschöpfe ist. Tatsächlich ist der Logos oder das Wort nach der Sichtweise des Origenes die Idee der Schöpfung oder die Idee der Ideen (Copleston, 1996, Band 2, S. 35).

Natürlich hat derselbe neoplatonische Hintergrund zur Folge, dass es keine Trennung und Disjunktion zwischen Schöpfer und Geschöpf gibt, so dass nach Origenes der Logos das Medium des Flusses der Göttlichkeit von Gott zu allen Geschöpfen ist (Lane, 2007, S. 38). Er glaubt, dass „die Kraft der göttlichen Größe, d.h. Logos und Weisheit, in allen sichtbaren und unsichtbaren Objekten der Schöpfung existiert“. (Origenes, 1973, 2.6.2) Natürlich sind es diese fortwährenden Bilder des Logos, die die Schöpfung

verlängert und aufrechterhalten haben, und er regiert und leitet die natürliche Ordnung der Welt. Darüber hinaus erfordert die Barmherzigkeit und das Wohlwollen Gottes, dass Logos bis zum Ende in dieser Welt präsent ist (Origenes, 1980, 4.14).

Ein weiterer Punkt ist, dass Origenes anscheinend an die „Epochén des Seins“ geglaubt hat. Seiner Ansicht nach bringt die göttliche Gnade des Menschen mit sich, dass Logos in verschiedenen Formen für verschiedene Epochen auftaucht und in dieser Welt die Rolle der schöpferischen Führung spielt. Deshalb ist der Logos auch in unserer Epoche in der Gestalt Jesu Christi erschienen und hat seinen Jüngern versprochen, dass er immer und bis zum Ende dieser Welt bei ihnen bleiben wird. (Ebd., 5.12)

Nach Feyz Kāšānī und basierend auf den koranischen Versen, geht der Schöpfungsprozess jedes Geschöpfes dem göttlichen Wort voraus. Wie wir bereits erwähnt haben, wurde die Gabe der Verwirklichung jedem Geschöpf zunächst im Status von feyż aqdas im Wissensbereichs des allmächtigen Gottes verliehen, und dann wird sie in objektivierten Welten im Status von feyż moqaddas manifestiert und setzt ihr Leben in den Unterwelten fort, die dem vollkommenen Menschen untergeordnet sind (Feyz Kāšānī, 2011, S. 131-132). In dieser Hinsicht können wir das Wort Gottes als die Quelle des göttlichen Wissens (maḥāzen ‘elm elāhī) und der Weisheit interpretieren, in der sich die Formen des Wissens oder ‘ayn tābitah (Die Entstehung der Namen Gottes) jeder Kreatur befinden. Unter Bezugnahme auf einige schiitische Erzählungen identifiziert Feyz Kāšānī das Wesen der Unfehlbaren Imame (Vierzehn unschuldige schiitische Führer) als „die Quelle des göttlichen Wissens“ (vgl., šeyḥ ṣadūq, 1983, S. 32; Feyz Kāšānī, 2006 B, S. 56; toḥīdī, 2009, S. 132-131) oder, entsprechend seinem philosophischen Hintergrund, identifiziert sie als denselben „erste Intellekt“, von dem andere Ordnungen von Intellekte ausgehen und ihm untergeordnet sind. Der wichtige Punkt ist, dass die Genesis des Seinsgrades aus dem Bereich des Wortes weiterhin andauert und die Erhaltung der Welt und ihrer Geschöpfe auch von der Fortdauer dieser Verbindung abhängig ist. Mit anderen Worten, diese Welt würde ihre Kontinuität ohne die Existenz von walī-allāh (Liebhaber Gottes) nicht aufrechterhalten (toḥīdī, 2009, S. 98-96).

Feyz Kāšānī glaubt an die Pluralität der Welten (Feyz Kāšānī, 2008A, S. 91); Welten, in denen der große Walī Allāh in allen stellvertretend ist. Natürlich argumentiert Feyz nicht explizit über Epochén des Seins in den

Welten, aber er zitiert einige seltene Überlieferungen, die das Auftauchen des göttlichen Stellvertreters in verschiedenen Epochen und in verschiedenen Formen implizieren. Darüber hinaus glaubt er bei der Erweiterung des Begriffs der „Mūḥammadischen Wahrheit (Ḥaḳīqah Al-Muḥammadiyah)“ auf die mystische Theologie des Shī'ismus, dass diese Wahrheit in der Ära eines jeden heiligen Propheten mit ihnen gewesen ist und sie bei der Verwirklichung des göttlichen Willens begleitet hat (ebd., S. 215; Nasr, 2003, S. 120-121). Ihre vollständigste Manifestation war auch in der Gestalt des letzten Propheten Mūḥammad (ḥātām al-anbiyā'), und nach ihm und bis zum Ende der Welt wird sie in der Existenz des letzten Wali (ḥātām al-ʿuliyā') verkörpert sein. (Feyz Kāshānī, 2008A, S. 214-216)

Manifestation von Logos oder Wort im Menschen

Vom Standpunkt des Origenes aus gesehen ist der Mensch als Teil des Universums auch ein Geschöpf des Logos, und da jede Stufe der Seinsebenen notwendigerweise Anteil am Seinsbereich ihrer höheren Ebenen hat, hat der Mensch auch einen göttlichen Status (Origenes, 1973, 2.4.2 ; Lane, 2007, S. 38). Natürlich ist nicht jedem Menschen diese Eigenschaft bewusst, und es ist notwendig, dass derselbe Logos, der das Mittel der menschlichen Schöpfung war, auch das Mittel seiner Führung sein muss. Deshalb hat Jesus Christus als die Inkarnation des Logos in der menschlichen Welt den Auftrag, den Menschen immer bis zum Ende der Welt beizustehen, ihnen die unbegrenzte Gnade Gottes zu bringen und ihnen die göttliche Erkenntnis zu vermitteln. (Dufour, 1973, Band 1, S. 47) (Origenes, 1973, 2.6.7) (Origenes, 1980, 5.12)

Origenes erkennt an, dass Gott in seinem Wesen so transzendent und unbeschreiblich ist, dass der Mensch durch göttliches Licht nur einen kleinen Teil des göttlichen Wissens erlangen kann. Deshalb kann keine Seele auf irgendeine Weise Vollkommenheit im Wissen erreichen, es sei denn, sie wird von göttlicher Weisheit (Logos) inspiriert und geleitet. (Fanning, 2010, S. 64) Nach Origenes hat die dem Menschen durch den Logos gegebene Führung eine Rangordnung und ist den existentiellen Bedürfnissen eines jeden Menschen angemessen (Stead, 2001, S. 207). Deshalb sind einige Menschen (wie z.B. die Apostel Jesu) in eine höhere Ordnung der Führung gestellt, weil sie wegen ihrer Verbundenheit mit Jesus und zum Nutzen der Begleitung durch den Heiligen Geist mehr als andere die Führung des Logos erhalten haben. Natürlich, so wie der Logos das göttliche Wissen zu Jesus übermittelte, so haben auch die Apostel die

Aufgabe, dieses Wissen an andere Menschen weiterzugeben. Es liegt auf der Hand, dass in der Zwischenzeit einige Menschen dem göttlichen Wissen gegenüber nachlässig und uninteressiert waren, während andere höhere Segnungen durch den Heiligen Geist verdienten (Trigg, 1998, S. 24).

Außerdem ist die Führung der Menschen durch den Logos nach Ansicht von Origenes nicht an das materielle Leben gebunden und beinhaltet auch das Leben nach dem Tod. Er ist der Ansicht, dass der Mensch nie von der Gnade und Heiligkeit Gottes weit entfernt ist und die Seele ihr spirituelles Leben nach dem Tod weiterführt und durch den Empfang der Gnade Gottes ihre spirituelle Vollkommenheit vollendet (Origenes, 1980, 4.7).

Basierend auf speziellen und mystischen Erzählungen der šī'a, sieht Feyz den Menschen als ein Geschöpf, das durch den göttlichen Willen und durch den Stellvertreter Gottes geschaffen wurde (Fayz Kāšānī, 1981, S. 120-121). Nach seiner Auffassung ist der Stellvertreter Gottes der Weg und der Manifestationsort aller göttlichen Namen, und jeder Mensch ist in der Tat die Hervorbringung eines Namens aus den Namen des allmächtigen Gottes und eines Wortes aus den Worten Gottes (Feyz Kāšānī, 2008A, S. 91). Natürlich weiß nicht jeder Mensch um diese Gabe, und so ist derselbe göttliche Stellvertreter, der der Mittler seiner Schöpfung war, auch der Mittler seiner Führung, um alle Wahrheiten zu erkennen (Feyz Kāšānī, 2007, Band 1, S. 110-111). Auch die Muḥammadische Wahrheit wird bis zum Tag des Gerichts bei den Menschen bleiben, und während sie göttliche Gnade ausbreitet, leitet sie alle zur Erkenntnis Gottes (Feyz Kāšānī, 1981, S. 186).

Nach Feyz Kāšānī besteht der Hauptzweck der Erschaffung der Welt in der „menschlichen Vollkommenheit“ (ḥaẓrat zu al-ḡalāl), die durch die Erlangung des allmächtigen Gottes (ḥaẓrat zulal-ḡalāl) erreicht wird (Tohidi, 2009, S. 68-69). Dieser Prozess vollzieht sich auch durch das Lieben und Erlangen der Erkenntnis der „Liebhaber Gottes“ (walī-allāh), die der Weg zu Gott ist (Feyz Kāšānī, o. D., Band 1, S. 55-54). Mit anderen Worten: Je mehr Wissen und Liebe für den vollkommenen Menschen, desto größer ist der Grad der Nähe zu Gott. Das Bedürfnis nach diesem Wissen und dessen Erwerb ist nicht vom materiellen Leben abhängig, und selbst nach dem Tod kann der Mensch seine existentiellen Vollkommenheiten durch die Gnade, die ihm von den Freunden Gottes (Uliya' Allāh) gegeben wird, erhöhen.

Die Rolle des Logos oder des Wortes bei der Erlösung

Wie Platon glaubte auch Origenes, dass die Seele aller Menschen vor der Geburt ihres Körpers existierte, so wie die Seele auch nach dem Tod des Körpers weiter existieren wird (Hollingdale, 2008, S. 144). Selbstverständlich wendeten sich die Seelen der Menschen allmählich von Gott ab, aber der Geist Christi bewahrte seine Unfehlbarkeit und stand durch freie Wahl weiterhin in enger Verbindung mit dem Wort Gottes, bis schließlich eine untrennbare Verbindung zwischen ihnen entstand. Von Anfang an sah Christus die Seelen der Menschen und forderte ihre Annäherung an die Göttlichkeit (Malaty, 1995, S. 251). Daher bezeichnete man die Seelen, die durch die Kraft des Heiligen Geistes mit Jesus vereint waren, als „Söhne Gottes“ und nahm für immer am göttlichen Leben Christi teil (Copleston, 1996, Band 2, S. 35-36).

Aus dieser Aussage von Origenes lassen sich zwei wichtige Schlussfolgerungen ziehen: Zum einen ist der Begriff des „Sohnes Gottes“ ein symbolischer Ausdruck in der Art der Vereinigung zwischen Schöpfer und Geschöpf und ist nicht ausschließlich für Jesus. Der andere ist, dass Jesus Christus durch seine Vereinigung mit dem Wort einen göttlichen Status erlangte, weshalb einige menschliche Seelen durch ihre Vereinigung mit Jesus auch von seinem göttlichen Status profitieren werden. Auch in dieser Hinsicht ist Jesus ein Mittel zur Übertragung und Festigung des göttlichen Status in den Menschen (Malaty, 1995, S. 247).

Nach Ansicht von Origenes besteht das Wesen der Erlösung in der Umwandlung des Menschen in Gottes Gestalt. Das bedeutet, dass es mit dem Nachdenken und der tiefen Meditation über Gott, der Reflexion über Jesus und der Kontemplation des Wortes möglich ist, zur Göttlichkeit und Frömmigkeit zu eilen, und das Wort Gottes wurde offenbart, um uns zu diesem Ziel zu befähigen (Lane, 2007, S. 35). Daher wird die Erlösung aller Geschöpfe durch den Logos verwirklicht, der zum Menschen umgewandelt wurde und allen hilft, das reine Licht der Oberwelt zu erlangen. Durch dieses Verdienst ist Logos sowohl der Ursacher der Herausgabe der Geschöpfe aus Gott als auch das Medium für ihre Rückkehr zu Gott (Kung, 2007, S. 62).

Origenes betrachtet den Menschen als frei im Streben nach seiner eigenen Erlösung. Seiner Meinung nach hat Christus durch seine Inkarnation und durch das Senden von Botschaften und religiösen Gesetzen sowie durch die Erziehung vollkommener Menschen den Weg zur Erlösung

vorbereitet. Natürlich muss auch die Seele das wollen und entsprechend handeln. Nach Origenes hat die Erlösung des Menschen zwei Aspekte und Phasen: Erstens die Erlösung im materiellen Leben, die durch den Glauben und das Bekenntnis zur Gerechtigkeit Jesu Christi erlangt wird; und zweitens die Erlösung im spirituellen Leben, die die Einheit der Seele des religiösen Menschen mit Jesus Christus mit sich bringt, und auf dieser Grundlage steigt der Mensch aus dem materiellen Leben auf und erreicht das spirituelle Leben. Hier ist es, wo sich die menschliche Seele durch Begegnung mit Gott mit ihm vereint (Trigg, 1998, S. 19).

Feyz Kāšānī glaubte auch, basierend auf Erzählungen und natürlich dem Standpunkt von Ibn 'Arabī, dass die Identität ('ayn ṭābitah) jedes Menschen vor seiner Geburt in der Erkenntnis Gottes existiert und auch danach die Seele des Menschen vor der Geburt in dieser materiellen Welt in anderen Welten lebt (Feyz Kāšānī, 1983, S. 149; Feyz Kāšānī, 1977, Band 8, S. 305-306). Natürlich haben die Menschen diesen Hintergrund vergessen, und nur der Stellvertreter Gottes hat seine Beziehung zur Göttlichkeit nicht vergessen und befindet sich immer im Status der Nähe zu Gott. Wenn also Menschen dem Liebhaber Gottes (walī allāh) ihre Liebe ausdrücken und Wissen über ihn erlangen, werden sie göttliche Offenbarung in sich selbst finden, göttliche Moral erlangen, das Wort „Werde!“ (kon/ Es ist eine Position für den perfekten Mensch, durch dessen Befehl Dinge verwirklicht werden) besitzen und am reinen Leben des Stellvertreters Gottes teilhaben (Feyz Kāšānī, o. D B., S. 345,367; Feyz Kāšānī, 1997, Band 1, S. 488). Mit dieser Beschreibung ist der vollkommene Mensch, so wie er im „qaus“ (Bogen) des Abstiegs der Schöpfungsmittel der Geschöpfe durch den allmächtigen Gott war, im „qos“ des Aufstiegs ist er auch das Mittel, um die Geschöpfe an die Schwelle seiner Nähe zurückzuführen. Natürlich ist diese Rückkehr nicht spezifisch für den Menschen, aber „der Liebhaber Gottes“ walī allāh gilt als „Ṣirāṭ“ (Weg) und „ma'ād“ (Auferstehung) aller Geschöpfe, und da die Verwaltung der Welt in seinen Händen liegt, wird das Jüngste Gericht nicht ohne ihn stattfinden (Feyz Kāšānī, 2011, S.141).

Feyz, als Shī'itischer Theologe, betrachtet den Menschen als frei in der Erlangung der Erlösung. Gott hat mit der Entsendung von Propheten und der Opferung seiner Uliyā (Freunde) den Weg zur Erlösung deutlich gemacht, und es ist Sache der menschlichen Seele, diesen Weg zu wählen. Wenn der Mensch also sein ganzes Herz Gott zuwendet und weltliche Interessen und Abhängigkeiten aufgibt, wird er in diesem Fall zweifellos

„der stehende Lebendige“ (ḥayy qayyūm) finden, in ihm verschwinden und durch ihn die Ewigkeit erlangen (Feyz Kāšānī, 1998, Band 4, S. 364; Feyz Kāšānī, 1997, Band 1, S. 19; Band 2. P. 88). Ansonsten ist der Mensch wie ein Taucher, der vom Schiff zurückgelassen wurde und untergehen wird (Feyz Kāšānī, o. D. Band 1, S. 54-55).

Zusammenfassung und Schlussfolgerung

Origenes von Alexandria und Feyz Kāšānī gehörten beide zu den Kommentatoren heiliger Texte, die nach ihrem philosophischen und mystischen Hintergrund eine relativ ähnliche Auffassung über den Begriff des göttlichen „Logos“ oder „Wortes“ vertraten. Nach Ansicht dieser beiden Denker hat sich das göttliche Wort in menschlicher Gestalt manifestiert; mit dem Unterschied, dass Origenes die vollständige Manifestation des Wortes in der Form Jesu ausgeschlossen hat, Feyz Kāšānī aber an die Inkarnation des Wortes in Propheten (einschließlich Jesus) und unfehlbaren Imāmen glaubt. Die Exklusivität Jesu in dieser Frage reicht bis zu dem Punkt, dass Origenes ihn ausdrücklich in der Göttlichkeit des Vaters als zweite Person auf Dreifaltigkeit teilt. Aber Feyz betrachtet das Wort (entweder als Mūḥammadische Wahrheit oder als vollkommener Mensch oder als Stellvertreter Gottes oder Liebhaber Gottes, walī allāh) nie als göttlich und spricht es nur als „vollständige Manifestation“ (taḡallī tām) der Göttlichkeit an. Natürlich erkennen beide Theologen an, dass Jesus das Geschöpf aus der Göttlichkeit heraus ist und dass er in Einheit mit dem Wort der Mittler für die Erschaffung des Universums ist. In ähnlicher Weise entfernen sie den Verdacht auf die Einheit von Schöpfer und Geschöpf und reinigen den immateriellen Bereich der Göttlichkeit von der direkten Erschaffung der materiellen Welt.

Origenes und Feyz argumentieren, dass das Wort als Gesicht der Göttlichkeit göttliche Offenbarungen an die Geschöpfe überträgt und dass göttliches Wissen nur erreichbar ist, wenn man seinen Weg kennt. Da sich das Wort in einem Menschen (Jesus oder Prophet des Islam) inkarniert hat, können die Menschen, je mehr sie über ihn wissen, umso mehr Offenbarungen in sich selbst erreichen, und in der Praxis werden sie göttliche Moral erlangen. Mit philosophischen Maßstäben und religiöser Tradition betrachten Origenes und Feyz den Logos oder das Wort als derselbe „erster Intellekt“, die im Schöpfungsprozess Vorrang hatte und über anderen Intellektgraden steht. Deshalb werden Engel, die zu der

Abstrakten Intellekten gehören, unterhalb des Wortes (Jesus oder 'olīya allāh) gestellt und erhalten von ihnen Gnade.

Diese beiden Theologen sind sich auch in der Frage der weltlichen Epochen einig und glauben, dass das göttliche Wort (Jesus oder Propheten und Ulīya) in jeder Welt in einer anderen Form inkarniert ist und die Geschöpfe zu Gott zurückführt. Natürlich steht es dem Menschen frei, von der Führung des göttlichen Wortes zu profitieren oder nicht. Daher kann er, wenn er die Führung annimmt, mit der Begleitung und Vermittlung des göttlichen Wortes den Besuch Gottes erreichen. Es ist erwähnenswert, dass die Ähnlichkeit der Meinungen zwischen Origenes und Feyz viel mehr ist als diese, und es gibt noch viel mehr Themen, die es wert sind, untersucht zu werden, wie zum Beispiel die Beziehung von Jesus und dem vollkommenen Menschen mit dem geschriebenen Wort (heilige Bücher), die Beziehung des „Wortes“ mit dem Konzept des „Erwähnung“ (ذکر) und seine Rolle bei der Erlangung der Schöpfungskraft, dem spezifischen Wort, das in der Person Jesu und des Propheten Mūḥammad verwirklicht ist; die Rechtfertigung des Origenes für die Kombination des ewigen Status Jesu und seiner existentiellen Verspätung in Bezug auf den Vater, die Untersuchung des Status Jesu und des Propheten Mūḥammad in Bezug auf Khātamiyyat (Glaube, dass der Prophet Mūḥammad der letzte Prophet ist, der göttliche Offenbarung empfangen hat) in der Manifestation des Wortes am Jüngsten Tag und viele andere Themen.

Literaturverzeichnis

- Der Heilige Koran*. Übersetzung: mehdī elāhī qomšēī. Parto. Tehran, 2011.
- Die Bibel*. tarğome tafsīrī, anğoman beynolmelalī ketāb .1995.
- Behr, John: *Origen, On First Principles*, Oxford, University Press, United Kingdom, 2017.
- Brantl, George: *Catholicism. ā'in kātwlīk*. Übersetzung: ḥasan qanbarī. Qom: adyān va mazāheb. 2002.
- Copleston, Frederik Charles: *A History of Philosophy. tāriḥ falsafe*. Übersetzung: ḡalāle al-dīn moğtabawī. 2 Bd. Tehran: 'elmī wa farhangī va sorūš. 1996.
- Dewan, Wilfrid F.: *The person of Christ*, Paulist Press, 1962.
- Dufour, Xaver Leon: *Dictionary of Biblical Theology, a Crossroad Book*, The Seabury Press. New York, 1973.

- Fanning, Steven: *Mystics of the Christian Tradition. ārefān masīhī*.
Übersetzung: farīd al-dīn rādmehr. Tehran: Nīlūfar. 2010.
- Feyz Kāšānī: *al-sāfi fī tafsīr al-qorān*. Forschung: seyyed moḥsen al-
ḥoseynī al-amīnī. Tehran: Marvī. 1998.
- : *al-ḥaqā'eq fī al-maḥāsen*. mo'aseseh al-ālamī .2020 A.
- : *al-moḥaḡa al-bayzā*. mo'aseseh al- eslāmī. 1963.
- : *al-wāfi*. Isfahan: *ketābhāneh emām-'Alī*. 1985.
- : *elm al-yaqīn*. Übersetzung: hoseyn ostād walī und 'abd al-elāh
ḥaqīqat. 2 Bd. Tehran: ḥekmat, Tehran. 1997.
- : *ḥaqāyeq*. Übersetzung: moḥammad bāqer Sā'edī ḥorāsānī. ketābhāneh
šams. o. D..
- : *kalemāt al-maknūne men ahl al-ḥekmah wa al-mārefah*. Korrektur und
Anmerkungen: 'azīz al-elāh al-'aṭarodī qučānī, Tehran: Farāhānī. 1981.
- : *kalemāt al-maknūne*. Korrektur: 'alirezā ašgarī. Tehran: madreseh āli
šahīd moṭaharī. 2008 A.
- : *kalemāt al-maknūne*. Tehran: Farahani. Forschung und Korrektur: 'ali
'alizāde . Qom: āyat ešrāq. 2011.
- : *maḡmū e rasael*. *Korrekturen und Kommentare: masīh toḥīdī waḥdat und
behzad ḡa'farī*. Tehran: madreseh āli šahīd moṭaharī. 2006 b.
- : *menhāḡ al-neḡāt*. *Der Weg des Heils*. Die Übersetzung: rezā
raḡabzādeh. Tehran: payām āzādī. o. D..
- : *oṣūl al-ma āref*, daftar tablīgāt eslāmī. 1983.
- : *oṣūl al-ma āref*. Kommentar, Korrektur und Einführung: seyyed ḡalā
al-dīn āštīānī. dānešgāh ferdosī. 1975.
- : *resāle qorat al-ēyn*. dār al-ketāb al-arabī. 2020 B.
- : *šoq maḥdī*. Einführung und Korrektur: 'ali davānī. dār al-kotob al-
eslāmīya. 1977.
- : *tafsīr šarīf sāfi*. Gruppe von Übersetzern. Betreuer: 'abd al-raḥīm 'agīgī
baḡšāyešī. Qom: Navīd eslām. 2007.
- Hick, John H: *The Myth of God in Carnate. Oṣṭure taḡasod ḥoda*.
Übersetzung: 'abd al-raḥīm Soleymānī und Moḥamad ḥasan
moḥamadī mozafar. Qom: adyān wa mazāheb. 2011.
- Hollingdale, John Reginald: *Western Philosophy an Introdotion. tāriḡ falsafe
ḡarb*. Übersetzung: 'abd al-ḥoseyn āzarang. Tehran: Qoqnūs. 2008.

- Hughes, Philip: *A Short History of the Catholic Church*, Burns and Oates, London, 1978.
- Kung, Hans: *Great christian thinkers*. motefakerān bozorg masīhī. Gruppe von Übersetzern. Qom: adyān wa mazāheb. 2007.
- Lane, Tony: *Exploring Christian Thought*. tāriḥ tafakor masīhī. Übersetzung: robert āseriān. Tehran: farzān rūz. 2007.
- Malaty, Fr. Tadrosy: *The School of Alexandria, Book Two, Origen*, Jersey city, 1995.
- Masson, Denise: *Le Coran, etla revelation judeo chretienne*. qorān wa ketāb moqadas. Übersetzung: fāṭeme sādāt taḥāmī. Tehran: sohrevardī. 2007.
- McGrath, Alister: *Christian Teology: An Introduction*. dar āmadī bar elāḥiyyāt masīḥ. Übersetzung: īsā dībāg. Tehran: ketāb rošan. 2006.
- Miller, William. Mc Elwee: *Beliefs and Practices of Christians? masīḥiyat čīst?* Übersetzung: kamāl bašīrī, o. D..
- Moore, Edward: *Origen of Alexandria and St. Maximus Confessor*, Florida: Baca Raton, 2005.
- Nasafī, ‘abd al-allāh ben maḥmūd: *tafsīr al-nasafī*. Beirut: dār al-kotob al-‘arabī. o. D..
- Nasr, Seyyed Hossein: *Ideals and Realities of Islam*. ārmānhā wa wāqe‘athāye eslām. Übersetzung: enšā al-elāh rahmatī. Tehran: Tehran: gamī. 2003.
- Origenes: *Contra Celsus*, ed.: Henry Chadwick, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Origenes: *Homilies on the Jeremiah, The Fathers of Church*, trans.: Clark Smith, Washington, 1998.
- Origenes: *On First Principles*, trans.: Henri Delubac, ed.: Henri Delubac, New York: Harpper Publishing, 1973.
- Rāggeb ešfahānī: *ḥoseyn ben Muḥammad. al-mofradāt fi ġarīb al-qorān*. Damešq: dār al-‘elm dar al-šāmīah. 1991.
- Rankin, Ivan David: *From Clement to Origen*, Ashgate Book, England, 2006.
- Rown, A.: *Greer, Origen*, New York, Paulist Press, 1979.
- Šeyḥ Muḥīd: *tašḥīḥ al-e teqād*. Einleitung: moḥammad rezā ġafarī. Tehran: rošanāye mehr. 2008.

- Stead, Christopher: *Philosophy in Christian Antiquity. falsafe dar masīhiāt bāstān*. Übersetzung: ‘abd al-raḥīm soleymānī ardestānī. Qom: adyān wa mazāheb. 2001.
- Ṭabātabāī, Moḥammad ḥoseyn: *tafsīr al-mīzān*. Übersetzung: seyyed moḥammad bāqer mūsavī ḥamedānī. eslāmī. o. D..
- Tenney, Merrill C. John: *The Gospel of Belief. enḡil imān. negarešī taḥlīlī bar enḡil yūḥannā*. Die Übersetzung des Evangeliums: sāroḡāčikī. o. D.: āftāb edālat. 1980
- Thiessen, Henry: *Theology Systematic Lectares. elāhūāt masīḥī*. Übersetzung: ṭāṭaeūs mīkāliān. Tehran: ḥayāt abadī. o. D..
- Tohidi, Masih: *hašt dar behešt. dah resāle az feyz kāšāni*. Tehran: sāzmān tabliḡāt eslāmī, pażūheškadeh bāḡer al-olūm, 2009.
- Trigg, Joseph W.: *Origen , The Early Church Fathers*, New York, Routledge, 1998.
- Wilken, Robert: *The Triune God of the Bibel and the Emergence of Orthodoxy. ḥodāye se gāne dar ketāb mogadas wa zoḥūr rāst kišī*. Übersetzung: Elyās ārefzāde. In der Zeitschrift (Haft Aseman). Nummer 14. 2002.
- Wolfson, Harry Austryn: *The Philosophy of the Church Fathers. Falsafe ābāye kelīsā*. Übersetzung: ‘alī šaḡbāzī. Qom: adyān wa mazāheb. 2010.
- Zarrīnkūb, ‘abd al-ḥoseyn: *donbāle ḡostoḡū dar taṣawof*. Tehran: amīrkabīr. 1983.
- Zarrīnkūb, ‘abd al-ḥoseyn: *Pesion Sufism in Its Historical Perpective. taṣawof īrānī dar manzar tāriḡī ān*. Übersetzung: maḡd al-dīn keywānī. Tehran: sokḡan. 2004.