

4. Bar ʿEbrāyās Beseelungslehre: Mensch von Anfang an?

In Kapitel 2 wurde bereits die grundlegende Vorstellung der Seele als aktives Lebens- und Gestaltungsprinzip der Lebewesen, einschließlich des Menschen, eingeführt.¹ Vorstellungen der Seele und unterschiedliche damit verbundene Probleme ziehen sich quer durch das philosophische und theologische Schrifttum der Antike und des Mittelalters. Sie wurden von den jeweiligen Autoren entweder in übergreifende philosophische Betrachtungen einbezogen, im theologischen Kontext in Werken zur Anthropologie und Schöpfung bearbeitet oder gewissermaßen monographisch behandelt.² Mit „Seelenlehren“ ist im Folgenden eine in sich geschlossene Darstellung der Seele gemeint, wie sie bei Bar ʿEbrāyā sowohl als eigenständige Schrift als auch als Teil seiner größeren Summen vorkommt.

Im vorliegenden Kapitel steht lediglich eine Teilfrage aus dem Themenkomplex zur Seele im Vordergrund, nämlich für welchen Zeitpunkt der Entwicklung des ungeborenen Kindes Bar ʿEbrāyā die Beseelung des Menschen annimmt. Im Rahmen seiner zoologisch-embryologischen Ausführungen bespricht Bar ʿEbrāyā den Zeitpunkt der Beseelung, wie in Kapitel 3 gesehen, nicht. Im ersten Teil des Kapitels betrachte ich zunächst die der Untersuchung zugrundeliegenden Quellen, sofern sie nicht bereits vorgestellt wurden. Der zweite Teil des Kapitels stellt eine inhaltliche Untersuchung darüber dar, welche Position Bar ʿEbrāyā im Hinblick auf die Art und den Zeitpunkt der Beseelung des Menschen einnimmt.

Grundlage der Untersuchung sind zunächst die Seelenlehren seiner beiden theologischen Summen, des *Mnārat qudšē* („Leuchter der Heiligkeiten“, hiernach: *Mnārtā*) und des *Ktābā d-Zalgē* („Buch der Strahlen“, hier-

1 Siehe Kap. 2.2.3, S. 84.

2 Es ist im vorliegenden Rahmen nicht möglich, einen detaillierteren Überblick über die dahingehende Literatur zu geben. Ich verweise auf drei für meine Untersuchung zentrale Veröffentlichungen: Zu syrischen Seelenlehre bis zum 9. Jahrhundert siehe Hugonnard-Roche 2014. Für den griechischen Bereich, speziell mit Blick auf die Beseelung des Ungeborenen, siehe Congourdeau 2007 und, allgemeiner für die Spätantike, Congourdeau 2018. Für Auffassungen der Seele oder für die literarische Gestaltung von Seelenlehren von späteren syrischen oder christlich-arabischen Autoren gibt es m. W. keine systematische Studie.

nach: *Zalgē*).³ Hier wird die Frage nach der Beseelung von Bar 'Ebrāyā nicht nur mit rational-philosophischen Argumenten beantwortet, sondern er setzt sich auch mit den unterschiedlichen Positionen der christlichen Tradition auseinander. Es werden konkrete beziehungsweise absolute Angaben zum Zeitpunkt der Beseelung diskutiert, also eine bestimmte Anzahl an Tagen nach der Empfängnis.

Daneben gibt es die Frage nach dem relativen Zeitpunkt der Beseelung, also ob die Seele vor, mit oder nach dem Körper entstehe. Diese Frage zielt auf das grundlegende Verständnis des Zusammenhangs von Seele und Körper ab. Der relative Beseelungszeitpunkt wird von Bar 'Ebrāyā in den Seelenlehren der beiden genannten theologischen Summen, aber auch in den drei philosophischen Summen behandelt, die ich daher ebenfalls in die Untersuchung mit einbeziehe. In allen fünf Werken Bar 'Ebrāyās wird ein bestimmter Argumentationsgang genutzt, der grundsätzlich auf Ibn Sīnā zurückgeht.

Eine Sonderrolle spielt ein Bar 'Ebrāyā zugeschriebener und ausschließlich auf arabisch vorliegender Text zur Seelenlehre mit dem Titel *Maqālah muḥtaṣarah fī n-naḥs al-baṣariyyah* („Kurz gefasste Abhandlung über die menschliche Seele“, hiernach: *Maqālat an-naḥs*). Dort werden zwar wie in den beiden theologischen Summen eine konkrete Anzahl an Tagen diskutiert, aber keine Schriftbeweise angeführt. Gleichzeitig findet sich auch dort der von Ibn Sīnā stammende Argumentationsgang. Das *Maqālat an-naḥs* ist bisher nicht untersucht und wird dazu dienen, die Textgenese der Seelenlehren in den Summen Bar 'Ebrāyās zu erhellen. Mit meiner Untersuchung wird daher nicht nur Bar 'Ebrāyās Position zum Beseelungszeitpunkt des ungeborenen Kindes herausgearbeitet, sondern sie ist auch ein Beitrag zur Chronologie seiner Werke.

3 Auch das *Itiqon* („Ethicon“) Bar 'Ebrāyās behandelt die Seele, worauf ich hier aber nicht näher eingehe. Es enthält keinen eigenen Abschnitt zur Frage nach dem Beseelungszeitpunkt. Daneben findet sich auch ein Gedicht Bar 'Ebrāyās über die Vernunftseele, d. h. die menschliche Seele. Zum *Itiqon* siehe die Einleitung in Teule 1993; zu dem erwähnten Gedicht siehe Takahashi 2013a, S. 71, Anm. 282.

4.1 Die Quellen: Bar ʿEbrāyās Seelenlehren

4.1.1 Zum Forschungsstand

Die Seelenlehren Bar ʿEbrāyās wurden in den 1930er Jahren in mehreren Arbeiten Giuseppe Furlanis behandelt: In zwei Aufsätzen untersucht Furlani die Psychologie des *Hēwtā* respektive des *Mnārtā*.⁴ Durch syrische Exzerpte samt Übersetzungen aus den Schriften sowie Paraphrasen und Zusammenfassungen wurden die Texte somit grundsätzlich zugänglich. Dasselbe Vorgehen spiegelt sich in einem Aufsatz Furlanis wider, in dem er die Seelenlehren der drei verbliebenen Summen Bar ʿEbrāyās untersucht, des *Zalgē*, des *Swādā* sowie der frühesten und der Länge nach mittleren philosophischen Summa, des *Tēgrat tēgrātā* (etwa: „Traktat der Traktate“, hiernach: *Tēgurtā*). Im Wesentlichen beschränken sich die Arbeiten Furlanis auf die Wiedergabe des Inhalts der Werke sowie allgemeine Bemerkungen zur Beziehung der Positionen Bar ʿEbrāyās zu denjenigen Ibn Sīnās.

Weiterhin liegen Untersuchungen im Rahmen von Veröffentlichung, Übersetzung und Kommentar zweier der genannten Werke vor: erstens für das *Swādā*, das ich bereits in Kapitel 2 ausführlich besprochen habe,⁵ sowie zweitens für die Seelenlehre des *Mnārtā*, die Ján Bakoš 1948 ediert, übersetzt und kommentiert hat.⁶

Auf zwei weitere Arbeiten ist hinzuweisen: Zum einen hat Oskar Braun das *Mēmra d-ʿal napšā* („Abhandlung über die Seele“) von Mušē bar Kēpā (gest. 903) übersetzt und vergleicht es im Zuge des Kommentars wiederholt mit Bar ʿEbrāyās Seelenlehren.⁷ Diese Arbeit hat ihrem Anliegen nach aber nicht eine eingehende Untersuchung der Positionen Bar ʿEbrāyās zum Gegenstand. Zum anderen hat Jobst Reller in einem Aufsatz eine traditions-geschichtliche Untersuchung der Seelenlehre von Iwannis von Dara (gest. 825) und Mušē bar Kēpā zu Bar ʿEbrāyā unternommen und dabei Bezüge zwischen Bar ʿEbrāyā und Mušē bar Kēpā herausgearbeitet.⁸

Wie aus diesem Überblick ersichtlich wird, sind zwar einige Grundlagen zur Untersuchung der Seelenlehren Bar ʿEbrāyās vorhanden, detaillierte Untersuchungen zu Einzelfragen sowie die kritische Edition und Übersetzung des

4 Furlani 1931 und Furlani 1932.

5 Siehe Kap. 2, S. 55.

6 Bakoš 1948.

7 Braun 1891.

8 Reller 1999. Zu Iwannis von Dara siehe Brock 2011f.

Großteils der Werke steht allerdings noch aus. In den folgenden Unterabschnitten gehe ich weiter auf diese Werke ein, sofern dies nicht bereits geschehen ist. Dabei können die Seelenlehren Bar 'Ebrāyās in zwei Gruppen unterteilt werden. Die erste Gruppe entwickelt sich aus Bar 'Ebrāyās Rezeption von Mušē bar Kēpās *Mēmṛā d- 'al napšā*. Die zweite Gruppe bilden die jeweiligen Teile zur Seelenlehren in den drei philosophischen Summen Bar 'Ebrāyās. Letztere sind, aufgrund der verschiedenen Entstehungszeiten, der unterschiedlichen Ausführlichkeit dieser Werke und sicherlich auch wegen ihren jeweiligen (strukturellen) Vorlagen, weniger einheitlich.

4.1.2 Seelenlehren Bar 'Ebrāyās in der Rezeption Mušē bar Kēpās

4.1.2.1 Das achte *šettestā* des *Mnārtā*

Das *Mnārtā*, Bar 'Ebrāyās längere der beiden theologischen Summen, ist in mehrere sogenannte *šettesē* (Fundamente, Sg. *šettestā*) unterteilt. Das achte der insgesamt zwölf *šettesē* behandelt die Vernunftseele (*napšā mliltā*).⁹ Der Schwerpunkt der Betrachtung liegt also auf der als vernunftbegabt verstandenen menschlichen Seele und nicht etwa auf den naturphilosophischen Fragen nach den Seelenvermögen der Pflanzen oder Tiere. Ich betrachte im Folgenden Aufbau und Charakter sowie die Datierung des Gesamtwerks. Danach behandle ich die Frage nach Bar 'Ebrāyās Vorlage für das *šettestā* zur Seelenlehre.

Alle zwölf *šettesē* wurden seit den 1930er Jahren kritisch ediert, übersetzt und kommentiert, darunter auch das *šettestā* zur Vernunftseele.¹⁰ Als Gesamtschau der Theologie behandelt das *Mnārtā* in den jeweiligen *šettesē* eine Fülle von Themen.¹¹ Dabei wird deutlich, dass die Anlage des Werks

9 Die Zahl der *šettesē* begründet Bar 'Ebrāyā im Vorwort (syr. *'uttādā*) des Werks im Vergleich zum Aufbau der Kirche, womit die Zwölf Apostel gemeint sind; Bar 'Ebrāyā, *Mnārat qudšē*, Vorwort (t+v: Bakoš 1930, S. 516/28).

10 Bakoš 1948. Für eine Liste der weiteren Editionen siehe Takahashi 2013a, S. 175–180. Eine Gesamtausgabe liegt mit ed. Glane/Losser (1997) vor. Für eine Liste der Handschriften siehe Takahashi 2013a, S. 184–188. Die zahlreichen Handschriften mit arabischen Übersetzungen und Exzerpten des *Mnārtā* aus der Zeit seit dem 17. Jahrhundert wurden bisher nicht untersucht; siehe die Liste in Takahashi 2013a, S. 188–191.

11 Für eine Übersicht siehe Tab. 4.5, S. 233. Zum *šettestā* über die Schöpfungslehre siehe außerdem Kap. 3.1.2.3, S. 109.

sichtlich von derjenigen einer philosophischen Summa der aristotelischen Tradition abweicht.¹² Während beispielsweise Bar ʿEbrāyās *Hēwtā* explizit philosophisch motiviert ist,¹³ stellt Bar ʿEbrāyā den Ausgangspunkt des *Mnārtā* in dessen Vorwort wie folgt dar:

[Gott] errichtet den Menschen als Mikrokosmos im Makrokosmos auf wundersame Weise. Und durch die Vernunft, die göttliche Ebenbildlichkeit, erhebt Er ihn über die körperlichen Ränge [d. h. die körperlichen Wesen]. Und durch den geistigen Glanz unterstützt Er ihn. Und durch die strahlenhaften Lichter schmückt Er ihn. Und diesen Weg, auf dem er durch die Geschöpfe zum Schöpfer geführt wird, bereitet und ebnet Er. Und Er teilt die Dinge, die er durch das Wenden syllogistischer Gedankengänge begreift, wie mit einer Waage zu und stimmt sie ab. Und damit er nicht abkomme vom eingehegten Weg der Gerechtigkeit, umgab Er ihn mit dem Gesetz.¹⁴

Im Anschluss beschreibt Bar ʿEbrāyā, wie der Mensch Häresien beziehungsweise falsche Lehren in die Welt gebracht habe, und zwar grundsätzlich durch seinen Ungehorsam, das Übertreten der von Gott gegebenen Gesetze.¹⁵ Gerade weil Gott den Menschen gottesebenbildlich, das heißt vernünftig erschaffen habe, sei wahre Einsicht nur möglich, wenn der Mensch sich gottesfürchtig verhalte. Vor diesem Hintergrund fährt Bar ʿEbrāyā fort:

Und wegen der Vielzahl dieser falschen Auffassungen, die in der Welt sprießen, haben die heiligen Lehrer eine Vielzahl an widerlegenden Lehrstücke gegen sie vorgebracht. Die Heutigen aber, lax und verwöhnt, sind nicht imstande, ihre Breite zu erfassen, noch die Unmessbarkeit ihres Ausmaßes zu ermessen. Daher liegt die Erde der Weisheit ja brach, ist die Liebe zu ihr [sc. der Weisheit] erkaltet, ihr Feuer erloschen und ihr Glanz verdunkelt. Notwendig ist es, urteilte ich, dass ich in einer bestimmten schriftlichen Abhandlung ein Bollwerk der wichtigsten Fragen zusammenbringe und darin die theologischen als auch die naturphilosophischen Dogmen (syr. *dogmē teologiḳiyē kit w-pusiulogiḳiyē*) systematisch ausarbeite und äußere. [...] Damit sie einerseits das Eigene bereiten, andererseits das Entgegengesetzte widerlegen mögen – wie die uns rechtleitende heilige Lehre –, sind die Unsrigen [sc. unsere Dogmen] aufgerichtet und gegründet in jedem Kapitel (*rēšā*) und jedem Abschnitt

- 12 So werden beispielsweise naturphilosophische Themen wie Meteorologie im Rahmen der Schöpfung behandelt oder Themenkomplexe wie die Sakramente aufgegriffen, die in der philosophischen Tradition keinen (eigenständigen) Untersuchungsgegenstand bilden. Zum Vergleich lässt sich auch der Aufbau von Bar ʿEbrāyās *Hēwtā* heranziehen; siehe Kap. 3.1.1.3, S. 101.
- 13 Vgl. das Vorwort des *Hēwtā*; Kap. 3.1.1, S. 97.
- 14 Bar ʿEbrāyā, *Mnārat qudšē*, Vorwort (t+v: Bakoš 1933, S. 510/22). Zur Unterscheidung von Gott und Mensch sind die Pronomen, die sich auf Gott beziehen, groß geschrieben.
- 15 Bar ʿEbrāyā, *Mnārat qudšē*, Vorwort (t+v: Bakoš 1930, S. 510–512/22–24).

4. Bar 'Ebrāyās Beseelungslehre: Mensch von Anfang an?

(*pāsoqā*), dann prüfen sie [sc. unsere Dogmen] diejenigen der Gegner, die ich widerlege, und alles durch umfassende Beweise, der Vernunft sowie der Schrift.¹⁶

Bar 'Ebrāyā möchte also seinen Zeitgenossen, die nicht mehr in der Lage seien, die ganze Bandbreite der christlichen Tradition zu erfassen, das Wichtigste gegen die verbreiteten Irrlehren an die Hand geben. Bemerkenswert ist zum einen die Erwähnung der naturphilosophischen Dogmen; das heißt, das *Mnārtā* richtet sich seinem Gegenstand nach nicht nur auf die metaphysische, sondern auch die physische Welt. Zum anderen hat das *Mnārtā* seiner Herangehensweise nach eine doppelte Stoßrichtung: Sowohl die Vernunft als auch die Schrift beziehungsweise die Tradition lieferten „umfassende Beweise“ für die eigene Lehre. In der Tat entspricht das dem allgemeinen Vorgehen Bar 'Ebrāyās im *Mnārtā*.¹⁷ Auch die von Bar 'Ebrāyā erwähnte Herangehensweise, sowohl selbst Argumente zu entwickeln als auch diejenigen der Gegner zu widerlegen, spiegelt sich im *Mnārtā* wieder. Diese Punkte werden bei der inhaltlichen Untersuchung im zweiten Teil des vorliegenden Kapitels deutlich zu Tage treten.

Zur Datierung des *Mnārtā* liegen lediglich zwei Daten vor: Das zweite *šettestā* zur Schöpfungslehre wurde 1266/67 fertiggestellt, das vierte *šettestā* zur Christologie 1271/72.¹⁸ Eine genaue Datierung für das hier zu untersuchende *šettestā* zur Seelenlehre ist nicht zu ermitteln.¹⁹ Allerdings ist im Vergleich zu Bar 'Ebrāyās späterer theologischen Summa, dem *Zalgē*, fest-

16 Bar 'Ebrāyā, *Mnārat qudšē*, Vorwort (t+v: Bakoš 1933, S. 512–513/24–25, 515/27).

17 Eine Ausnahme dieser doppelten Vorgehensweise stellt u. a. der Hexaemeronteil dar; siehe Kap. 3.1.2.3, S. 109. Ein interessantes Detail im Vorwort sind außerdem zwei verschränkte Bibelzitate Bar 'Ebrāyās, mittels derer er die bei Paulus entwickelte Idee heranzieht, das Christentum richte sich nicht nur an die Juden, sondern auch an Nichtjuden, wobei beide Gruppen auf je unterschiedliche Art nach der Wahrheit suchten (vgl. 1 Kor 15,22) und den Missionsgebieten von Paulus zugeordnet werden (vgl. Röm 15,19): „Und so wie nicht nur im Gebiet Jerusalems – dort, wo die Juden Zeichen fordern – das erlösende Evangelium besteht, sondern auch in den Siedlungen Illyriens – dort, wo die Aramäer [sc. Heiden] Weisheit suchen – sich ausbreitet und hochgehalten wird, so ist zweifach jedes Wort“; Bar 'Ebrāyā, *Mnārat qudšē*, Vorwort (t+v: Bakoš 1930, S. 515/27).

18 Takahashi 2013a, S. 91.

19 Möglicherweise bezieht sich der Hinweis auf ein von Bar 'Ebrāyā verfasstes *Mēmṛā šennāyā* („Abhandlung für [Dionysios] Šennāyā“) auf die Seelenlehre des *Mnārtā*; vgl. Takahashi 2013a, S. 91, Anm. 335. Sofern die Identifizierung dieses Dionysios mit Patriarch Dionysius 'Angur korrekt ist, wäre eine Datierung dieses *Mēmṛā šennāyā* vor dessen Tod im Jahr 1261 anzunehmen. Eine andere Möglichkeit besteht darin, das *Mēmṛā šennāyā* mit einer der beiden arabischen Seelenlehren zu identi-

zustellen, dass er seine Auffassung der Beseelung ändert, wie ich im zweiten Teil des vorliegenden Kapitels herausarbeite. Insofern das *Zalgē* ungefähr in den Zeitraum 1270–1275 zu datieren ist,²⁰ ist die Seelenlehre des *Mnārtā* aller Wahrscheinlichkeit nach davor anzusetzen.²¹

Als Vorlage für Bar 'Ebrāyās Seelenlehre im *Mnārtā* wurde von der Forschung Mušē bar Kēpās *Mēmṛā d- 'al napšā* ausgemacht. Dieses Werk liegt bisher nicht ediert vor, es gibt aber eine deutsche Übersetzung.²² Mušēs Werk gliedert sich in insgesamt 41 als syr. *qepalē'ōn* (Kapitel) bezeichnete Abschnitte.²³ Die innere Struktur des Textes ist in der Forschung unterschiedlich bewertet worden, kann aber im Allgemeinen als wenig systematisch bezeichnet werden.²⁴

fizieren. Dieser Möglichkeit folge ich; siehe unten Kap. 4.1.2.2, S. 224. Siehe auch Takahashi 2013a, S. 72–73.

- 20 Vgl. hierzu die (teils relative) Chronologie in Takahashi 2013a, S. 91–93.
- 21 Diese Beobachtung deckt sich mit derjenigen von Hubert Koffler 1932, S. 41, der ebenfalls aufgrund innerer Kriterien das *Mnārtā* als früher ansieht. Bis auf die Reihenfolge der Nennung der Werke in Bar 'Ebrāyās *Ktābā d-Huddāyē* („Buch der Weissungen“) sowie den überlieferten Listen der Werke Bar 'Ebrāyās gibt es keine Hinweise für die relative Chronologie der beiden Werke; siehe Koffler 1932, S. 40–41.
- 22 Braun 1891. Siehe dazu jetzt auch Hugonnard-Roche 2014, S. 58–63. Als Grundlage zur Untersuchung des syrischen Texts nutze ich dieselbe Handschrift, die Braun nutzte: Hs. Vatikan, *Biblioteca Apostolica Vaticana*, Vat. sir. 147 (datiert 1234, hier-nach: Vat. sir. 147), fol. 1v–92r. Für eine Beschreibung der Handschrift siehe Braun 1891, S. 21–22; siehe auch Reller 1994, S. 66–67.
- 23 Baršaum 2012, S. 313 lehnt diese Unterteilung in 41 (in einer anderen Hs.: 40) *qepalē'ē* ab und gibt die Anzahl mit 65 an. Diese abweichende Einteilung sowie einige Wiederholungen innerhalb des Werks jeweils zu Anfang der *qepalē'ē* deuten auf einen Redaktionsprozess hin, der auf Mušē selbst oder eine spätere Person zurückgehen könnte. Dahingehend lassen sich auch einige der Zusammenfassungen zu Beginn der *qepalē'ē* deuten. In der mir zugänglichen Handschrift fehlt außerdem ein Vorwort. Solche Redaktionsprozesse sind auch für andere der syrischen Seelenlehren anzunehmen; vgl. Hugonnard-Roche 2014, konkret zu Mušē: S. 58. Dies bedarf weiterer Untersuchung.
- 24 Braun 1891, S. 23 bemerkt, dass ungefähr im ersten Teil des Werks (*qepalē'ē* 1–22) grundlegende philosophische Fragen zur Seele behandelt würden, während im zweiten Teil theologische Fragen in den Vordergrund träten. Die Anordnung in diesem theologischen Teil sei aber keine „logisch konsequente“ – insgesamt acht der *qepalē'ē* könnten auch dem philosophischen Teil zugeordnet werden. Ein Unterschied zwischen den Teilen bestehe auch hinsichtlich des Vorgehens Mušē bar Kēpās, der im theologischen Teil hauptsächlich Traditionsbeweise anführe. Dies komme aber auch im ersten Teil vor. Vor diesem Hintergrund ist zu fragen, inwiefern eine sinnvolle Unterteilung überhaupt vorgenommen werden kann. Hugonnard-Roche

4. Bar 'Ebrāyās Beseelungslehre: Mensch von Anfang an?

Tabelle 4.1: Vergleich der Seelenlehren des *Mnārtā* und des *Mēmṛā d- 'al napšā*

| <i>Mnārtā</i> | <i>Mēmṛā d- 'al napšā</i> |
|---|--|
| [siehe 8.0.2] | 1 Bedeutungen des Begriffs Seele 2 Beweis, dass es eine Seele gibt |
| 8.0 Proömium ↪ 8.0.1 Ansichten der Altvorderen über die menschliche Seele 8.0.2 Bezeichnungen der Seele | 3–4 Heidnische Lehren und ihre Widerlegung |
| 8.1 Unkörperlichkeit der Vernunftseele [siehe u. a. 8.2.8] | 5–7 Beweis, dass die Seele Substanz, unkörperlich, einfach ist 8–19 Ausführung: weitere Eigenschaften der Seele: Vermögen und Tätigkeiten; Unsterblichkeit; Unteilbarkeit |
| 8.2 Unterschiede der Vernunftseele 8.2.8: Eigenschaften der menschlichen Seele | 20–21 Unterschiede der Seele vor und nach dem Tod 22 Frage nach Seele ungestalteter Frühgeburten |
| 8.3 Schöpfung der Vernunftseele ↪ 8.4 Seelenwanderung 8.5 Fehlende Vernunft der Tierseelen | 23–25 Woher die Seele ist, Ort und Zeitpunkt ihrer Erschaffung 26 Beseelung des menschlichen Samens 27 Vermögen der Kinderseelen 28–29 Verhältnis von Leib und Seele 30 Verhältnis von Wille und Natur 31 Unterschied von Verstand, Seele und Geist 32–33 Fortbestehen der Seelen nach dem Tod |
| 8.6 Fortbestehen der Seelen nach dem Vergehen der Körper | 34 Verhältnis von Körper zu einzelnen Sinnesorganen ggü. Seele zu einzelnen Sinneswahrnehmungen |
| 8.7 Wissen der Seele nach der Trennung vom Körper [siehe 8.4] | 35 Was weiß die Seele nach ihrer Trennung vom Leibe und was nicht? 36 Gericht durch Engel und Teufel nach Tod 37 Zur Seelenwanderung 38–39 Frage nach Seelen vor der Auferstehung 40 Ebenbild Gottes: Bezug auf Seele, Leib oder ganzen Menschen? 41 Nutzen von Totenopfern |
| 8.8 Visionen und Offenbarungen | |

Erläuterung: Die Nummerierung bezieht sich beim *Mnārtā* auf *šettestā* (Fundament), *qepalē 'on* (Kapitel) und *pāsoqā* (Abschnitt), beim *Mēmṛā d- 'al napšā* auf die *qepalē 'ē* (Kapitel). Wiedergegeben sind die paraphrasierten bzw. zusammengefassten Überschriften. | ↪ Verschiebung gegenüber *Mēmṛā d- 'al napšā*

Als Mušēs Quellen stellte Braun neben der aristotelischen Tradition im Allgemeinen, der Bibel und verschiedenen Kirchenvätern auch einige Übereinstimmungen des *Mēmṛā d-'al napšā* mit der Seelenlehre im *De natura hominis* von Nemesius von Emesa (fl. ca. 400) fest.²⁵ Jobst Reller hat schließlich einen genaueren Vergleich des *Mēmṛā d-'al napšā* mit diesen und weiteren von der Forschung vorgeschlagenen Vorlagen angestellt und kommt dabei im Allgemeinen zu dem Schluss, es handele sich bei der Art, wie Mušē seine Seelenlehre im *Mēmṛā d-'al napšā* darlegt, um eine Schultradition.²⁶ Diese Vermutungen wurden jetzt durch Henri Hugonnard-Roche weiter erhärtet.²⁷

Im Hinblick auf Übereinstimmungen zwischen Mušē bar Kēpās *Mēmṛā d-'al napšā* und der Seelenlehre in Bar 'Ebrāyās *Mnārtā* bemerkt Reller, Bar 'Ebrāyā scheine „nur bei Schrift- und Traditionsbeweisen, also für die kirchliche Autorisierung“ auf Mušē zurückzugreifen.²⁸ Dieses Urteil bezieht sich sicherlich auf die inhaltlichen Anleihen. Daneben kann nämlich auch auf eine strukturelle Übereinstimmung hingewiesen werden (vgl. Tabelle 4.1, S. 222). Wie bei anderen Werken ist auf die Umstrukturierungen Bar 'Ebrāyās ebenso zu verweisen wie auf einige Auslassungen. Im Vergleich zu Mušēs *Mēmṛā d-'al napšā* lässt Bar 'Ebrāyā einige „Spezialfragen“ in eigenständigen *qepalē'ē*, wie zur Beseeltheit des Samens oder der ungeformten Frühgeburt, aus. Ich komme auf diese Abschnitte an gegebener Stelle noch einmal zurück.²⁹

Hingegen fügt Bar 'Ebrāyā eine eigenständige Behandlung der Tierseelen ein, zu denen bei Mušē nur verstreute Anmerkungen zu finden sind. Außerdem kommt bei Bar 'Ebrāyā ein eigener Abschnitt zu Visionen und

2014, S. 59 sieht zumindest die ersten elf Kapitel als Rezeption eines früheren, aus dem Griechischen übertragenen Textes.

25 Zu Nemesius von Emesa siehe die Einleitung in Sharples und Eijk 2008.

26 Reller 1999, S. 255–264. Dies erklärt laut Reller auch Übereinstimmungen mit der Seelenlehre von Iwannis von Dara. In die Richtung einer solchen Schultradition deuten unterschiedliche auf Syrisch vorliegende Seelenlehren, von denen bereits Graf eine als Vorlage Mušēs ausmachen wollte; Graf 1947, S. 273 mit Anm. 3 und Verweis auf Bardenhewer 1914, S. 327–329. Allerdings führt Graf hierfür keine Belege an. Vgl. auch Reller 1999, S. 262–264.

27 Hugonnard-Roche 2014.

28 Reller 1999, S. 265.

29 Siehe Kap. 4.2.2, S. 261.

Träumen vor.³⁰ Sicherlich sind insgesamt weitere, auch islamische Werke zum Vergleich heranzuziehen. Die Behandlung von Visionen und Träumen am Ende der Seelenlehre könnte beispielsweise darauf hindeuten, dass Bar 'Ebrāyā sich hier an seinem eigenen *Tēgurtā* und damit indirekt an al-Ġazālīs *Maqāṣid al-falāsifah* orientiert. Dafür muss man voraussetzen, dass das *Tēgurtā* früher als das *Mnārtā* ist, wofür ich im weiteren Verlauf argumentieren werde. Außerdem ist zu überlegen, ob das auf Arabisch verfasste *Maqālat an-naḥs*, das Bar 'Ebrāyā zugeschrieben wird, eine Art Zwischenstufe zwischen Mušēs *Mēmra d-'al napšā* und der Seelenlehre des *Mnārtā* einnimmt. Darauf gehe ich im nächsten Unterabschnitt ein.

Da es im vorliegenden Rahmen nur um die Frage des Beseelungszeitpunkts geht, stelle ich keine weiteren Vergleiche der ganzen Seelenlehre des *Mnārtā* an. In Bakoš's Edition hat dieser bereits auf zahlreiche allgemeine inhaltliche Entsprechungen der Aussagen Bar 'Ebrāyās im *Mnārtā* aufmerksam gemacht.³¹ Weitere detailliertere Vergleiche mit möglichen Vorlagen Bar 'Ebrāyās greife ich im zweiten Teil des vorliegenden Kapitels bei der inhaltlichen Untersuchung auf.

4.1.2.2 Die Bar 'Ebrāyā zugeschriebene arabische Seelenlehre

Das *Maqālat an-naḥs* wurde bisher nicht untersucht. Zu beachten ist, dass es zwei arabische Seelenlehren gibt, die Bar 'Ebrāyā zugeschrieben werden,³² bei deren Besprechung und Veröffentlichung es in der Vergangenheit einige Unstimmigkeiten hinsichtlich deren Werktiteln gab. Ich verwende im Folgenden die von Takahashi eingeführten Titel. Die andere Seelenlehre, das *Muḥtaṣar fī 'ilm an-naḥs al-insāniyyah* („Abriss über die Lehre von der menschlichen Seele“) lehnt sich eng an das achte *šettestā* des *Mnārtā* zur Seele an, wie bereits Furlani festgestellt hat.³³ Ich bespreche dieses Werk im Folgenden nicht weiter.

30 Mušē erwähnt nur einmal knapp das Wissen der Propheten; Mušē bar Kēpā, *Mēmra d-'al napšā*, 35 (t: Vat. sir. 147, fol. 76r; v: Braun 1891, S. 111).

31 Bakoš 1948, S. 75–129.

32 Vgl. Takahashi 2013a, S. 71–73 und 268–271.

33 Furlani 1932, S. 115. Graf 1947, S. 276–277 hat die Möglichkeit erwähnt, dass es sich um eine spätere (gekürzte?) Übersetzung des *Mnārtā* handelt. Takahashi 2004, S. 584 benennt zwei Punkte, in denen es zusätzlich Übereinstimmungen des *Muḥtaṣar fī 'ilm an-naḥs al-insāniyyah* mit dem *Hēwtā* gibt. In dieser Hinsicht vergleicht Takahashi es mit dem *Zalgē*, d. h. es könnte Bar 'Ebrāyās eigene Umarbeitung

Während das *Maqālat an-naḥs* in zwei Werklisten Bar 'Ebrāyās nicht auftaucht, ist dort aber von einem sonst nicht überlieferten *Mēmṛā šennāyā* die Rede, welches die Seele zum Gegenstand habe.³⁴ Der Titel *šennāyā* gehe gemäß einer der beiden Werklisten auf einen Beinamen des Klosters Mār Barṣawmā zurück. Bar 'Ebrāyā sei durch Dionysius 'Angur um die Abhandlung gebeten worden.³⁵ Aus diesen Angaben lässt sich ableiten, dass Bar 'Ebrāyā das Werk vermutlich vor 1261, dem Todesjahr Dionysius 'Angurs, verfasst hat.³⁶ Damit wäre es eines der ersten Werke Bar 'Ebrāyās.

Es wurde von Barṣaum und von Takahashi vorgeschlagen, dieses verlorene Werk Bar 'Ebrāyās mit einer der beiden arabischen Seelenlehren zu identifizieren. Bei Barṣaum wird allerdings nicht klar, wie er die beiden arabischen Seelenlehren miteinander in Beziehung setzt beziehungsweise welche der beiden er als das verlorene *Mēmṛā šennāyā* identifiziert.³⁷ Im Folgenden versuche ich die Vermutung Takahashis zu erhärten, das syrische *Mēmṛā šennāyā* mit dem arabischen *Maqālat an-naḥs* zu identifizieren.³⁸

Das *Maqālat an-naḥs* wurde bisher auf der Grundlage von zwei Handschriften herausgegeben, ohne kritischen Apparat.³⁹ Zusätzlich zu dieser Edition habe ich daher die Handschrift Berlin, *Staatsbibliothek zu Berlin*,

des *Mnārtā* sein, worin neue Aspekte einfließen. Siehe jetzt auch Fathi 2020, S. 234–249 (II.3.1 „La comparaison avec le *Muḥtaṣar fī 'ilm al-naḥs al-insāniyya*“).

34 Takahashi 2013a, S. 72–73 (Nr. 18). Zu den erwähnten Werklisten siehe Takahashi 2013a, S. 57–58.

35 Takahashi 2013a, S. 73 mit Bezug auf Barṣaum 1940, S. 1–2; siehe auch Barṣaum 2012, S. 374.

36 Takahashi 2013a, S. 73 schlägt konkreter das Jahr 1257 für die Abfassung vor, in dem sich Bar 'Ebrāyā gemeinsam mit Dionysius 'Angur im Kloster Mār Barṣawmā aufhielt. Barṣaum 2012, S. 374 hingegen datiert es auf vor 1252, als Dionysius 'Angur Metropolit von Melitene (der Geburtsstadt Bar 'Ebrāyās) war.

37 Barṣaum 2012, S. 374. Dies gilt zumindest nach der von mir genutzten deutschen Übersetzung seiner Literaturgeschichte. Takahashi 2013a, S. 73, Anm. 291 scheint aus dem arabischen Original zu lesen, Barṣaum identifiziere es klar mit dem *Muḥtaṣar fī 'ilm an-naḥs al-insāniyyah*.

38 Unterschiede in der handschriftlichen Überlieferung des *Maqālat an-naḥs* deuten auf leicht unterschiedliche Rezensionen. Stimmt diese Vermutung, wäre das *Mēmṛā šennāyā* ursprünglich auf Syrisch verfasst und anschließend ins Arabische übersetzt worden. Dieser Punkt lässt nach weiteren konkreten Vorlagen fragen und bedarf weiterer Untersuchungen. Zur doppelten Abfassung der Werke Bar 'Ebrāyās in syrischer und arabischer Sprache siehe jetzt Fathi 2020.

39 Cheikho 1898. Obwohl sich in der Edition selbst kein Hinweis dazu findet, ist laut Takahashi 2013a, S. 72, Anm. 285 eine der dazu genutzten Handschriften Beirut, *Université Saint-Joseph*, arab. 354; vgl. auch Graf 1947, S. 274.

Or. 887 (datiert 1865 bzw. 1884, hiernach: Berlin, Or. 887), fol. 189v–203v hinzugezogen.⁴⁰

Das Vorwort lautet:

Lob sei Gott, der die Existenz nach der Nichtexistenz erschaffen hat (ara. *abda 'a l-wuḡūd ba 'da l- 'adam*). Und er verbannte (*naḡā*) [d. h. die Nichtexistenz?] dadurch aus dem, was Er ordnete, für die Ewigkeit und vor der Zeit.⁴¹

Nun, dies ist ein Abriss über die Lehre der menschlichen Seele. Wir erwähnen darin nur das Wichtige der Äußerungen über das Gefragte (*maṭlūb*) hinsichtlich ihrer Merkmale (*amārātiḥā*) und glanzvollen Eigenschaften (*ḥawāṣṣihā s-saniyyah*⁴²). Und die Absicht dahinter ist eine Sammlung der philosophischen Ansichten und der göttlichen Bestimmungen (*ṣarā 'i ' al-ilāhiyyah*). Denn die unterstützenden Leute (*al-qawm al-mu 'aiyyidūn*), saugen mit heftiger Neigung (*bi-ṣ-ṣiddat aṣ-ṣa 'ā*⁴³) begierig auf den Seiten (*ṣafaḥāt*) ihrer klugen Herzen ein, was vernünftigen Beweisen entspricht. Und darin bitten wir um Beistand und Segen vom Ersten Schöpfer, zu dem die Rückkehr erfolgt und auf den Verlass ist; und wir bitten ihn um Inspiration (*ilhām*) und Unterstützung und Rechtleitung bei Mehrdeutigkeit des Sinns und um die [geistige] Führung durch seine Gnade und Güte, Āmīn.⁴⁴

Georg Graf meint, das *Maqālat an-naḡs* „ermangelt immerhin insofern der Selbstständigkeit, als der Verfasser das gleichbetitelte syrisch geschriebene Werk des [Muṣē bar Kēpā] nur ausgezogen und die Auszüge übersetzt hat.“⁴⁵ Diese Annahme wurde bisher nicht eingehender untersucht. Sowohl Graf als auch Takahashi stellen fest, dass die Ähnlichkeiten zu Muṣē bar

40 Siehe zu dieser Handschrift den Eintrag in Abfalg 1963, S. 131 (Nr. 20). Das Werk beginnt dort unvermittelt in arabischer Schrift mit dem ersten *faṣl* (Abschnitt, Pl. *fuṣūl*). Der folgende Text, ab dem zweiten *faṣl*, ist dann in Garšūnī, also arabischer Sprache in syrischer Schrift, verfasst. Die Anzahl der *fuṣūl* unterscheidet sich von der Edition, dem Inhalt nach handelt es sich aber um dasselbe Werk; siehe auch Takahashi 2013a, S. 72, Anm. 285. Allerdings gibt es an den von mir betrachteten Stellen teils Abweichungen der benutzten arabischen Begriffe und genauen Wendungen, auf die ich in der später folgenden Untersuchung jeweils direkt hinweise. Erst am Ende des Werks heißt es, diese 54 *fuṣūl* seien die Aussagen (ara. *aqwāl*) Bar 'Ebrāyās. Die Einleitung des Textes (*fātiḥat al-qawl*) wird dann nachgetragen. Diese deckt sich im Allgemeinen mit derjenigen der Edition.

41 Hs. Berlin, Or. 887, fol. 203v liest *ḥaqqāqa bi-dālika naḡyah l-azaliyyah 'ammā sawāhu wa-l-qidam*: „Er verwirklicht dadurch [s]eine [sc. der Nichtexistenz] Verbannung in Ewigkeit aus seiner Ordnung und vor der Zeit“ (?).

42 Fehlt in Hs. Berlin, Or. 887, fol. 203v.

43 Cheikho 1898, S. 746, Anm. 1 erklärt *ṣa 'ā* als *mayl*, Neigung, oder als Schreibfehler. Hs. Berlin, Or. 887, fol. 203v liest *ṣan 'ā*.

44 Bar 'Ebrāyā, *Maqālat an-naḡs*, Vorwort (t: Cheikho 1898, S. 746 und Berlin, Or. 887, fol. 203v).

45 Graf 1947, S. 273.

Kēpās *Mēmṛā d- 'al napšā* gegen Ende geringer werden.⁴⁶ Diese abweichenden Teile haben eschatologische Themen zum Gegenstand, also die Frage der Beziehung von Leib und Seele nach dem Tod beziehungsweise zur Zeit der Auferstehung. Graf bringt eine Abhandlung von Mušē über die Auferstehung der Leiber als mögliche weitere Vorlage für das *Maqālat an-naḥs* ins Spiel. In den Handschriften mit den arabischen Übersetzungen des *Mēmṛā d- 'al napšā* folge diese zweite Abhandlung Mušēs.⁴⁷ Dieser Befund bestätigt sich inzwischen auch für die syrische Fassung von Mušēs Schriften durch die Untersuchungen von Jobst Reller, der spätestens für das 13. Jahrhundert von einer Art dogmatischem Sammelband der Werke Mušēs ausgeht.⁴⁸

Vergleicht man das *Mnārtā*, das *Maqālat an-naḥs* sowie Mušēs *Mēmṛā d- 'al napšā*, bestätigt sich die Vermutung Grafs. Während das *Mnārtā* einen insgesamt hierarchischen Aufbau hat, sind sowohl Bar 'Ebrāyās *Maqālat an-naḥs* als auch Mušēs *Mēmṛā d- 'al napšā* lediglich in nicht weiter unterteilte Abschnitte (ara. *fuṣūl*, Sg. *faṣl*) beziehungsweise Kapitel (syr. *qepalē 'ē*) unterteilt. Die abweichende Anzahl der *qepalē 'ē*, die Baršaum für Mušēs *Mēmṛā d- 'al napšā* angibt (65), stimmt annähernd mit der Anzahl der *fuṣūl* des *Maqālat an-naḥs* überein (62 bzw. 54). Auch die Themen beziehungsweise Titel der einzelnen Kapitel sowie deren Abfolge stimmen in den überwiegenden Fällen überein (vgl. Tab. 4.2, S. 228, Tab. 4.3, S. 229 und Tab. 4.4, S. 230).

Gleichzeitig gibt es teils auffällige inhaltliche Abweichungen zwischen den sich gemäß der Überschriften entsprechenden Kapiteln. Für die Definition der Seele in *faṣl* 8 des *Maqālat an-naḥs* zum Beispiel führt Bar 'Ebrāyā die klassische Beschreibung von Aristoteles an und erläutert diese;⁴⁹ bei Mušē gibt es hierfür keine Entsprechung. Bestimmte *fuṣūl* im *Maqālat an-naḥs* behandeln außerdem nicht, was sie in der Überschrift vorgeben. Das *faṣl* 12 über „Fähigkeiten der Seele nach Ansicht der Leute des heiligen Gesetzes“ (*quwwā n-naḥs 'alā ra 'y ahl aš-šarī 'ah al-muqaddisah*) beispielsweise lässt Ausführungen nach den Kirchenvätern oder der Bibel vermuten, zählt dann aber zahlreiche Aspekte auf, die eher der Naturphilosophie zu-

46 Graf 1947, S. 273–274; Takahashi 2013a, S. 72, Anm. 286.

47 Graf 1947, S. 273–274. Zu den arabischen Übersetzungen der Werke von Mušē siehe Graf 1947, S. 229–232, besonders S. 230.

48 Reller 1994, S. 66–69 mit Anm. 57.

49 Bar 'Ebrāyā, *Maqālat an-naḥs*, 8 (t: Cheikho 1898, S. 749 und Berlin, Or. 887, fol. 190r–v).

Tabelle 4.2: Vergleich des *Maqālat an-naḥs* und des *Mēmṛā d- 'al napšā* – Teil 1

| <i>Maqālat an-naḥs</i> | <i>Mēmṛā d- 'al napšā</i> |
|---|---|
| (1) Äquivokation des Begriffs „Seele“ | (1) Begriff „Seele“ |
| (2) Existenz der Seele | (2) Existenz der Seele |
| (3) Ansichten der Altvorderen | (3) Ansichten der heidnischen Lehrer |
| (4) Widerlegung der Ansichten | (4) Widerlegung der Ansichten |
| (5) Seele ist Substanz | (5) Seele ist Substanz |
| (6) Seele ist unkörperlich | (6) Seele ist unkörperlich |
| (7) Seele ist einfach | (7) Seele ist einfach |
| ↔(8) Definition der Seele | [siehe (15)] |
| | (8) Sollen zuerst Natur, Kräfte oder Tätigkeiten der Seele untersucht werden? |
| (9) Natur der Seele | (9) Natur der Seele |
| (10) Begriff der Seele | |
| (11) Fähigkeiten der Seele | (10) Kräfte und Tätigkeiten der Seele |
| (12) Fähigkeiten der Seele gemäß der Leute des heiligen Gesetzes | |
| (13) Logische Fähigkeiten der Seele | |
| (14) Natürliche und akzidentielle Fähigkeiten der Seele | |
| (15) Fähigkeiten der Seele, des Körpers und des Menschen als Seele und Körper | |
| (16) Seele ist vernunftbegabt | (11) Seele ist vernünftig und Bewegung |
| (17) Seele ist Bewegung | |
| (18) Art der Bewegung der Seele | (12) Bedeutung der Bewegung der Seele |
| (19) Seele ist denkend | (13) Seele ist denkfähig |
| | (14) Eigenschaften der Seele |
| [siehe (8)] | (15) Definition der Seele |
| (20) Seele ist unsterblich | (16) Seele ist unsterblich |

Erläuterung: Die Nummerierung bezieht sich beim *Maqālat an-naḥs* auf die *fuṣūl* (Abschnitte), beim *Mēmṛā d- 'al napšā* auf die *qepalē 'ē* (Kapitel). Wiedergegeben sind für beide Werke nur die paraphrasierten Überschriften. | ↔ Verschiebung gegenüber *Mēmṛā d- 'al napšā*

Tabelle 4.3: Vergleich des *Maqālat an-naḥs* und des *Mēmṛā d-'al napšā* – Teil 2

| <i>Maqālat an-naḥs</i> | <i>Mēmṛā d-'al napšā</i> |
|---|---|
| (21) Nur Körper ist von Zerfall betroffen | (17) Verständnis von unkörperlich und unsterblich |
| (22) Seele und Vernunft sind eins [siehe (35)] [siehe (43)] | (18) Seele ist unteilbar (19) Seele leitet den Leib (20) Unterscheidung individueller Seelen (21) Unterscheidung der Seelen nach Tod |
| (23) Angeborene Natur der Seele | |
| (24) Vereinigung der Seele mit dem Körper | |
| (25) Warum Seele und Körper sich vereinigen [siehe (44)] | (22) Seele der Fehlgeburt |
| (26) Unterscheidung von Körper und Seele ist notwendig | |
| ↔(27) Körperteile der Vereinigung von Seele und Körper | [siehe (29)] |
| (28) Eigenschaften der Seele, wenn getrennt vom Körper | |
| (29) Ursprung der Seele | (23) Woher die Seele ist |
| (30) Wo wird die Seele geschaffen? | (24) Wo wird die Seele geschaffen? |
| (31) Wird die Seele vor, mit oder nach dem Leib geschaffen? | (25) Wird die Seele vor oder nach dem Leib geschaffen? |
| ↔(32) Wo die Seele ist | [siehe (28)] |
| (33) Seele des (männlichen) Samens | (26) Seele des (männlichen) Samens |
| (34) Seele verändert sich nicht in ihrer Natur | |
| ↔(35) Seele ist Leitung und Lenkung | [siehe (19)] |
| (36) Mensch ist unmöglich nicht vernunftbegabt | |
| (37) Art der Tätigkeiten der Seele im Körper | |
| (38) Unterschiedliche Mischungen in Menschen trotz gleicher Art Seele | |

Erläuterung: Siehe Tab. 4.2, S. 228.

Tabelle 4.4: Vergleich des *Maqālat an-nafs* und des *Mēmṛā d- 'al napšā* – Teil 3

| <i>Maqālat an-nafs</i> | <i>Mēmṛā d- 'al napšā</i> |
|---|--|
| (39) Seele der Kinder | (27) Seele der Kinder |
| (40) Seele ist vernunftbegabt im Kind | |
| (41) Kind ohne Erziehung | |
| [siehe (32)] | (28) Wo die Seele ist |
| [siehe (27)] | (29) Verbindung der Körperteile zur Seele |
| (42) Seele ist in Sein und Wirken begrenzt | |
| | (30) Unterscheidung von Wille und Natur der Seele |
| ↔(43) Unterscheidung individueller Seelen | [siehe (20)] |
| | (31) Unterschied: <i>nous, psyche, pneuma</i> |
| ↔(44) Seele der Fehlgeburt | [siehe (22)] |
| (45) Seele vergeht nicht | (32) Seele bleibt nach Tod bestehen |
| (46) Seele behält Eigenschaften nach Trennung vom Leib | (33) Seele behält Wissen nach Tod |
| (47) Wirksamkeit der Seele bleibt nach Trennung vom Leib | (34) Analogie körperlicher Sinne und Fähigkeiten der Seele |
| (48) Seele vermehrt Verstehen und Denken nach Trennung vom Leib | (35) Wissen der Seele nach Trennung vom Leib |
| (49) Seele bewahrt Substanz nach Trennung vom Leib | |
| | (36) Besucher der Seele nach Trennung vom Leib |
| (50) Seele kennt ihr Wesen und weiß, dass sie geschaffen ist | |
| (51) Widerlegung der Seelenwanderung | (37) Widerlegung der Seelenwanderung |
| (52) Widerlegung, die Seele käme aus der engelhaften Welt herab | |
| (53) Sitz der Seele nach Scheiden vom Körper | (38) Wo die Seelen bis zur Auferstehung sind |
| | (39) Ordnungen der Seelen nach Trennung vom Leib |
| (54) Mensch als Ebenbild Gottes | (40) Mensch als Ebenbild Gottes |
| (55) Beweis der leiblichen Rückkehr | |
| | (41) Tote haben Nutzen von Opfern |
| [Kap. 56–62 zur Eschatologie] | [—] |

Erläuterung: Siehe Tab. 4.2, S. 228.

zurechnen sind.⁵⁰ Weitere detailliertere Beispiele für diese Abweichungen führe ich bei der Untersuchung im zweiten Teil des vorliegenden Kapitels an.

In jedem Fall deuten die Untersuchungen darauf hin, dass es sich beim *Maqālat an-naḥs* tatsächlich um Bar ʿEbrāyās *Mēmṛā šennāyā* handeln dürfte. Geht man von dem frühen Entstehungsdatum dieser Schrift aus, die Takahashi und Baršaum ansetzen, stellt es eine Umarbeitung von Mušē bar Kēpās *Mēmṛā d-ʿal napšā* dar, die Bar ʿEbrāyā wiederum später zur Grundlage seiner Seelenlehre im *Mnārtā* machte. Die Überschriften und Einteilung der *fuṣūl* sind wie gezeigt sehr nah an denjenigen Mušēs. Dessen Werk wurde bereits als Vorlage für Bar ʿEbrāyās späteres *Mnārtā* identifiziert, wobei die Unterschiede im Aufbau gegenüber dem *Maqālat an-naḥs* weiter zunehmen. Eine spätere Kompilation der psychologischen Lehren Bar ʿEbrāyās anhand der Struktur von Mušēs Seelenlehre ist dagegen weit aus weniger wahrscheinlich.⁵¹ Vorerst unklar bleibt, ob Bar ʿEbrāyā das Werk tatsächlich auf Arabisch verfasst hat. Die in den von mir untersuchten Textteilen zu findenden Unterschiede beschränken sich nicht nur auf einzelne Wörter, sondern es werden auch ganze Wendungen anders wiedergegeben. Beispiele hierfür finden sich ebenfalls im zweiten Teil des vorliegenden Kapitels. Andererseits ist das *Maqālat an-naḥs* in einem elaborierten Arabisch verfasst, was nicht unbedingt auf eine Übersetzung aus dem Syrischen in späterer Zeit hindeutet.⁵² Weitere Untersuchungen des *Maqālat an-naḥs* werden meine Annahme seiner Authentizität und frühen Abfassung erhärten müssen.

4.1.2.3 Das sechste *mēmṛā* des *Zalgē*

Das *Zalgē* wird im Allgemeinen als Zusammenfassung beziehungsweise Kürzung des *Mnārtā* angesehen. Es besteht aus zehn *mēmṛē* (Abhandlungen, Sg. *mēmṛā*), deren sechste die Seele zum Gegenstand hat (*mēmṛā šitāyā*

50 Bar ʿEbrāyā, *Maqālat an-naḥs*, 12 (t: Cheikho 1898, S. 829 und Berlin, Or. 887, fol. 191r).

51 Diese Möglichkeit einer späteren Kompilation habe ich vorher noch in Betracht gezogen; siehe Jäckel 2020, S. 104, Anm. 38.

52 Vgl. jetzt aber Fathi 2020, S. 201–207, 234–252 u. passim.

meṭṭol napšā).⁵³ Auch hier betrachte ich Zugänglichkeit, Charakter, Datierung und Aufbau des Werks.

Veröffentlicht wurde der Text bisher nur in einer schwer zugänglichen Istanbuler Ausgabe von 1997.⁵⁴ Es handelt sich dabei um den Druck einer xerographisch vervielfältigten Handschrift, deren Vorlage die Handschrift Oxford, *Bodleian Library*, Or. 467 (datiert 1575/76) ist.⁵⁵ Da diese Ausgabe einige Fehler aufweist, ziehe ich zusätzlich die Handschrift Mosul, *Syrisch-Orthodoxes Erzbistum*, MS 26 (datiert 19. Jhd., hiernach: Mosul, SOE 26), fol. 2v–99v hinzu.⁵⁶

Zur Charakterisierung des Werkes ist zunächst wieder ein Blick auf dessen Vorwort (syr. *promiyun*, vgl. gr. *prooimion*) interessant. Bar 'Ebrāyā schreibt nach einer Eulogie:

Diese Strahlen, Brüder, sind Überlegungen und schriftliche Stützen, die von den Geschöpfen zum Schöpfer – durch die Ergründung der kirchlichen Fundamente und Widerlegung der betrügerischen Fundamente – diejenigen Seelen rechtleiten, die Rechtleitung lieben, und die göttlichen Städte erfreuen.⁵⁷

Damit greift Bar 'Ebrāyā – teils wortgleich – dieselben Motive wie im Vorwort des *Mnārtā* auf: Die Behandlung der natürlichen wie übernatürlichen Aspekte der Theologie („von den Geschöpfen zum Schöpfer“) und, zusätzlich zur Darlegung der eigenen Lehren, die Widerlegung von Irrlehren. Die These, das *Zalgē* sei eine verkürzende Bearbeitung des *Mnārtā*, lässt sich also im Hinblick auf das Vorwort bestätigen.⁵⁸

53 Die Ausgabe Yešū' b. Gabriel 1997, S. 163 weist einen Fehler im Titel der sechsten Abhandlung auf: Die Überschrift des ersten *qepalē'on* von *mēmṛā* 6, „Über die nicht vernünftige Seele“ (*meṭṭol napšā lā-mliltā*), wurde in die Überschrift der *mēmṛā* übernommen. Derselbe Fehler findet sich auch im Inhaltsverzeichnis.

54 Yešū' b. Gabriel 1997.

55 Takahashi 2013a, S. 191 u. 194.

56 Diese Hs ist via *vhmml* online zugänglich; für eine Beschreibung siehe <https://www.vhmml.org/readingRoom/view/131802#description>. Die ersten bisher identifizierten Handschriften des Texts stammen aus dem 14. Jahrhundert; für eine Liste siehe Takahashi 2013a, S. 193–196. Für das *Zalgē* liegen auch arabische Übersetzungen seit dem 18. Jahrhundert vor; siehe Takahashi 2013a, S. 197.

57 Bar 'Ebrāyā, *Ktābā d-Zalgē*, Vorwort (t: Mosul, SOE 26, fol. 3r und Yešū' b. Gabriel 1997, S. 1–2). Hier enthält die Istanbuler Ausgabe zwei Fehler: (1) syr. *baryātā* (Geschöpfe) fehlt; (2) die „betrügerischen“ (*'etānyātā*) Fundamente sind wie in der Wendung davor „kirchlich“ (*'etānāyā*).

58 Vgl. auch die Erwähnung von Fundamenten (syr. *šettesē*) mit Blick auf die Einteilung des *Mnārtā*.

Die Datierung des *Zalgē* fällt ungefähr in die Zeit zwischen 1270 und 1275.⁵⁹ Gegenüber dem *Mnārtā*, das als Gesamtwerk nicht genau zu datieren ist,⁶⁰ muss Bar ʿEbrāyā sich wohl in der Zwischenzeit stärker mit avicennischer Philosophie auseinandergesetzt haben, wie ich im zweiten Teil des vorliegenden Kapitels argumentiere. Dies passt auch zur Datierung des *Swādā* als Summa nach avicennischem Modell und Bar ʿEbrāyās Übersetzung von Ibn Sīnās *Išārāt*, deren Abfassung ungefähr in die gleiche Zeit fällt.⁶¹

Zum Aufbau: Eine Umstellung der im *Zalgē* insgesamt behandelten Themen erfolgt gegenüber dem *Mnārtā* nur hinsichtlich der Abhandlung „Über das Priestertum“ (syr. *meṭṭol kāhnutā*).⁶² Außerdem ist zu vermuten, dass Bar ʿEbrāyā im *Zalgē* die beiden Kapitel 9 und 10 des *Mnārtā* zusammengefasst hat (vgl. insgesamt Tabelle 4.5, S. 233).

Tabelle 4.5: Vergleich des *Mnārtā* und des *Zalgē*

| <i>Mnārtā</i> | <i>Zalgē</i> |
|-----------------------|--------------------------------|
| (1) Wissen | |
| (2) Schöpfungslehre | (1) Schöpfungslehre |
| (3) Gotteslehre | (2) Gotteslehre |
| (4) Christologie | (3) Christologie |
| (5) Angelologie | (4) Angelologie |
| (6) Priestertum | [siehe (7)] |
| (7) Dämonologie | (5) Dämonologie |
| (8) Seelenlehre | (6) Seelenlehre |
| [siehe (6)] | (7) Priestertum |
| (9) Freier Wille | (8) Freier Wille |
| (10) Auferstehung | (9) Das Ende der beiden Welten |
| (11) Jüngstes Gericht | und der Beginn der neuen Welt |
| (12) Paradies | (10) Paradies |

59 Siehe nochmals die Chronologie in Takahashi 2013a, S. 91–93.

60 Siehe hierzu Kap. 4.1.2.1, S. 220.

61 Vgl. Kap. 2.1.3, S. 59.

62 Im *Mnārtā* werden hier von Bar ʿEbrāyā in enger Anlehnung an das *De ecclesiastica hierarchia* von Pseudo-Dionysius die gottesdienstlichen Aspekte der christlichen Religion theologisch ausgeführt; Kohlhaas 1959, S. 3. Einen Überblick vermittelt das Inhaltsverzeichnis in Kohlhaas 1959, S. VI–IX.

Hubert Koffler charakterisiert auf der Grundlage seiner Untersuchung der jeweiligen Teile zur Auferstehung das längere *Mnārtā* als Handbuch, das *Zalgē* dagegen als Lehrbuch, ohne allerdings genauer zu erläutern, was er mit dem jeweiligen Begriff meint.⁶³ Kofflers Einschätzung muss daher durch genauere Untersuchungen der Inhalte wie auch der gesamten Anlage des *Zalgē* noch bestätigt werden. Insgesamt ist jedenfalls davon auszugehen, dass für Bar 'Ebrāyās *Zalgē* sein eigenes Werk, das *Mnārtā*, als hauptsächliche strukturelle und inhaltliche Vorlage dient, anders als bei seinen anderen Werken.

Dieses Bild bestätigt sich auch mit Blick auf die Seelenlehre. Im Vergleich nimmt Bar 'Ebrāyā in der Seelenlehre des *Zalgē* mehrere Umstellungen gegenüber dem *Mnārtā* vor, scheint sich im Allgemeinen aber an dem früheren Werk zu orientieren (siehe Tabelle 4.6, S. 235). Bemerkenswert ist die ausführliche Erörterung der vegetativen und animalen Seelenkräfte zu Beginn der Seelenlehre, die im *Mnārtā* keine Entsprechung hat. Insgesamt scheint die Struktur weiter an Stringenz gewonnen zu haben, nachdem Bar 'Ebrāyā bereits die Seelenlehre des *Mnārtā* gegenüber Mušē bar Kēpās *Mēmṛā d- 'al napšā* stärker gegliedert hatte. Inhaltliche Übereinstimmungen und Abweichungen zwischen den beiden Werken Bar 'Ebrāyās betrachte ich exemplarisch im Hinblick auf den hier zu untersuchenden Beseelungszeitpunkt bei der Analyse im zweiten Teil des vorliegenden Kapitels.

4.1.3 Die Seelenlehren der philosophischen Summen Bar 'Ebrāyās

Neben den Seelenlehren der beiden theologischen Summen behandeln auch alle drei philosophische Summen Bar 'Ebrāyās das Thema. Im Folgenden stelle ich die jeweiligen Abschnitte zur Seelenlehre der drei philosophischen Summen Bar 'Ebrāyās vor, wobei der Schwerpunkt auf deren Aufbau und möglichen strukturellen Vorlagen liegt. Die Beziehung zwischen diesen drei Werken im Hinblick auf den jeweiligen Aufbau ist weniger stark ausgeprägt, zumindest in den von mir untersuchten Teilen zur Seelenlehre. Dies liegt zum einen an dem sehr unterschiedlichen Umfang dieser Schriften, zum anderen auch am zeitlichen Abstand zwischen deren Abfassung. Während das *Tēgurtā* Bar 'Ebrāyās Frühwerk zuzuordnen ist, bildet das *Hēwtā* den Abschluss von Bar 'Ebrāyās Werk. Das *Swādā* ist in dessen Mitte zu verorten, und gleichzeitig deutlich kürzer.

63 Koffler 1932, S. 40.

Tabelle 4.6: Vergleich der Seelenlehren des *Zalgē* und des *Mnārtā*

| <i>Zalgē</i> | <i>Mnārtā</i> |
|--|---|
| | 8.0 Proömium |
| | 8.0.1 Über die Ansichten der Altvorden über die menschliche Seele |
| 6.1 Über die nicht vernünftige Seele | |
| 6.1.1 Über die vegetative Seele | |
| 6.1.2 Über die animale Seele | |
| 6.2 Natur der Vernunftseele | 8.0.2 Über die Bezeichnungen der Seele |
| 6.2.1 Über die Bezeichnungen der Seele | 8.1 Über die Unkörperlichkeit der Vernunftseele |
| 6.2.2 Darüber, dass die Seele weder Körper noch körperliches Vermögen ist | 8.2 Unterschiede der Vernunftseele |
| 6.2.3 Darüber, dass die menschlichen Seelen der Natur nach gleich sind | |
| 6.3 Erschaffung der Vernunftseele | 8.3 Schöpfung der Vernunftseele |
| 6.3.2 Darüber, dass die Seele nicht von Körper zu Körper wandert | 8.4 Seelenwanderung |
| 6.4 Die tätigen Vermögen der Vernunftseele | |
| ↔ 6.4.5 Über Visionen | [siehe 8.8] |
| 6.5 Zustand der Seelen nach ihrer Trennung vom Körper | 8.5 Unvernunft der Tierseelen |
| 6.5.2 Darüber, dass die Vermögen der Seele nicht vergehen nach der Loslösung | 8.6 Fortbestehen der Seelen nach dem Vergehen der Körper |
| [siehe 6.4.5] | 8.7 Wissen der Seele nach der Trennung vom Körper |
| | 8.8 Visionen und Offenbarungen |

Erläuterung: Die Nummerierung bezieht sich beim *Zalgē* auf *mēmṛā* (Abhandlung), *qepalēʿon* (Kapitel) und *pāsoqā* (Abschnitt), beim *Mnārtā* auf *šettestā* (Fundament), *qepalēʿon* und *pāsoqā*. Wiedergegeben sind für das *Zalgē* die übersetzten Kapitelüberschriften, für das *Mnārtā* lediglich Zusammenfassungen des entsprechenden Inhalts. Auslassungen sind nicht explizit kenntlich gemacht. | ↔ Verschiebung gegenüber *Mnārtā*.

4.1.3.1 Die Seelenlehre im *Tēgurtā*

Die mittellange Summa Bar ʿEbrāyās, das *Tēgurtā*, ist am wenigsten untersucht und bisher nicht ediert.⁶⁴ Es ist die früheste der drei philosophischen

⁶⁴ Siehe die kurze Liste von Veröffentlichungen in Takahashi 2013a, S. 254–255. Es existiert außerdem ein Transkript der Bücher 1–3 mit unbekannter handschriftlicher Grundlage im Projekt *Digital Syriac Corpus*, Nr. 538–540.

Summen, auch wenn eine genaue Datierung nicht möglich ist.⁶⁵ Die folgenden grundsätzlichen Beobachtungen zum *Tēgurtā* sollen zu dessen Untersuchung beitragen.

Textgrundlage für meine Untersuchung sind die Handschriften Mardin, *Chaldäische Kathedrale*, *hmml*-Projektnr. CCM 00382 (datiert 18./19. Jhd., hiernach: Mardin, CCM 382)⁶⁶, fol. 4v–125r sowie Jerusalem, *St. Markus Kloster*, MS 232 (datiert 16. Jhd., hiernach: Jerusalem, St. Markus 232)⁶⁷, fol. 1v–148v. Ein wichtiger Bezugspunkt ist außerdem Furlanis Paraphrase der Seelenlehre⁶⁸ sowie eine Untersuchung des *Tēgurtā* durch Takahashi.⁶⁹

Bar 'Ebrāyā widmet im *Tēgurtā* eines der drei *qepalē'on* des naturphilosophischen Teils (syr. *pragmatiya*) den „Arten der Seelen“ (syr. *'al nṣayā d-napšātā*).⁷⁰ Gemessen an der Seelenlehre scheint das *Tēgurtā* deutlich weniger stringent geordnet zu sein als dies beispielsweise für die beiden theologischen Summen Bar 'Ebrāyās der Fall ist. Dies zeigt sich besonders an der weder nummerierten noch hierarchisierten Abfolge verschiedener Abschnitte, die zudem unterschiedliche Bezeichnungen tragen, wie syr. *nuhhārā* (Erläuterung), *pāsoqā* (Abschnitt)⁷¹, *mḥāwwyānutā* (Demonstration) (vgl. Tab. 4.7, S. 238).

65 Siehe zur Datierung Takahashi 2013a, S. 69 u. 91.

66 Die Handschrift ist online zugänglich via *vhmml*. Für eine Beschreibung siehe <https://www.vhmml.org/readingRoom/view/132501#description>.

67 Die Handschrift ist online zugänglich via *vhmml*. Es fehlen vermutlich ein oder zwei Blätter zwischen fol. 105 und 106, so dass der letzte Teil der Seelenlehre eine Lücke aufweist. Sie weist außerdem, besonders für die Psychologie, zahlreiche Glossen in Garšūnī auf, die hier nicht untersucht werden können. Für eine Beschreibung der Handschrift siehe <https://www.vhmml.org/readingRoom/view/135902#description>. Das Ende des *Tēgurtā* wird dort fälschlich mit fol. 155r angegeben. Allerdings enthalten fol. 149r–155r bisher nicht identifizierte Fragmente eines oder mehrerer anderer Werke.

68 Furlani 1933, S. 299–305/16–22.

69 Takahashi 2002.

70 Bar 'Ebrāyā, *Tēgrat tēgrātā*, 2.3, *Nuhhārā* *'al hāy d-lā ḥdā-^hy b-menyānā napšā* [...] (t: Jerusalem, St. Markus 232, fol. 94v–106r und Mardin, CCM 382, fol. 79r–91r).

71 Furlani 1933 selbst oder bereits seine handschriftliche Quelle geben den letzten Abschnitt der Seelenlehre vermutlich falsch mit syr. *psāsā* (Erlaubnis) wieder; Furlani 1933, S. 305/22. Das syrische Schriftbild ist demjenigen von *pāsoqā* sehr ähnlich.

Der erste Abschnitt der Seelenlehre ist der vegetativen Seele gewidmet.⁷² Ein zweiter Abschnitt hat die „sensorische, das heißt animale Seele“ zum Gegenstand (syr. *'al napšā margšānitā āwkēt hayyutānāyā*).⁷³ Die weiteren Abschnitte der Seelenlehre haben schließlich die Vernunftseele zum Gegenstand, ohne besondere erkennbare Ordnung.

Wie Hidemi Takahashi anhand einiger Vergleiche plausibel macht, kann das *Maqāṣid al-falāsifah* („Die Ansichten der Philosophen“, hiernach *Maqāṣid*) von al-Ġazālī (gest. 1111) als hauptsächliche Vorlage für Bar 'Ebrāyās *Tēgurtā* in Betracht gezogen werden.⁷⁴ Dies wird durch eine Gegenüberstellung der Seelenlehren in den beiden Werken im Allgemeinen bestätigt.⁷⁵ Der ebenfalls vergleichsweise unstrukturierte Aufbau des *Maqāṣid* erklärt denselben bei Bar 'Ebrāyā (siehe Tabelle 4.7, S. 238). Ohne dem hier weiter nachgehen zu können, sind gerade solche Abweichungen interessant, um weitere mögliche Vorlagen Bar 'Ebrāyās zu identifizieren. Hierzu gehören beispielsweise Bar 'Ebrāyās Thematisierung kreisförmiger Bewegung als seelisch und nicht natürlich⁷⁶ oder die Bildrede von Körper und Seele als Docht und Flamme, die ich im zweiten Teil des vorliegenden Kapitels aufgreife.

Außerdem ist auf die Behandlung von Visionen beziehungsweise von Prophetie in beiden Werken zu verweisen. Wie oben beim *Mnārtā* beschrieben, behandelt Bar 'Ebrāyā dieses Thema auch dort, und zwar wie im *Tēgurtā* am Ende der Seelenlehre. Da Bar 'Ebrāyās strukturelle Vorlage für das *Mnārtā*, Muṣṣe bar Kēpās *Mēmra d-'al napšā*, dieses Thema nicht aufgreift, ist es möglich, dass Bar 'Ebrāyā diesen Aspekt vom *Tēgurtā* ausgehend eingebracht hat. Demnach müsste das *Tēgurtā* früher datieren als das *Mnārtā*, was sich auch anhand meiner weiteren Beobachtungen erhärten lässt. Einige weitere detailliertere Vergleiche des *Tēgurtā* mit al-Ġazālīs *Maqāṣid* folgen in der inhaltlichen Analyse im zweiten Teil des Kapitels.

72 Hss. Jerusalem, St. Markus 232, fol. 94r–95v und Mardin, CCM 382, fol. 79r–80r. Der Abschnitt wird direkt im Anschluss der Kapitelüberschrift mit syr. *qadmā'it* (erstens) eingeleitet. Vgl. zu diesem abrupten Beginn der Seelenlehre die Bemerkung in Furlani 1933, S. 299/16, Anm. 1.

73 Hss. Jerusalem, St. Markus 232, fol. 95v–99v und Mardin, CCM 382, fol. 80r–84r. Dieser Abschnitt sowie weitere tragen im Unterschied zum ersten Abschnitt über die Pflanzenseele die Bezeichnung syr. *nuhhārā* (Erhellung, Erklärung).

74 Takahashi 2002. Siehe zum *Maqāṣid* Shihadeh 2011; für die Deutung des Titels als „Ansichten“ (sonst meist mit „Absichten“ übersetzt) siehe Shihadeh 2011, S. 90–92.

75 Als Textgrundlage für das *Maqāṣid* nutze ich Dunyā 1961.

76 Siehe hierzu Lammer 2018, S. 200 mit Anm. 288 u. S. 284–285 mit Anm. 207.

Tabelle 4.7: Vergleich der Seelenlehren des *Tēgurtā* und des *Maqāṣid*

| <i>Tēgurtā</i> | <i>Maqāṣid</i> |
|---|--|
| Erstens: Über die vegetative [Seele] | Rede (ara. <i>qawl</i>) über die vegetative Seele |
| Erläuterung (syr. <i>nuhhārā</i>): Über die sensorische, d. h. animale Seele | Rede über die animale Seele |
| Widersinn und Demonstrationen (syr. <i>ru'ā w-mḥāwwyānwātā</i>) [über das Sehen] | Rede über die Verwirklichung der sehenden Wahrnehmungen |
| Abschnitt (syr. <i>pāsoqā</i>) [über die fünf inneren Sinne] | Rede über die inneren Sinne |
| Ermahnung (syr. <i>m'irānutā</i>) [Seele ist keine Mischung] | |
| Erläuterung: Über die Vernunftseelen | Rede über die menschliche Seele |
| Erstens – Über ihre Immaterialität | |
| Erläuterung: Über ihre Vermögen | Sie hat zwei Vermögen: ein theoretisches und ein praktisches |
| Erläuterung darüber, dass die Seele nicht von ihrem Sein erleuchtet wird [= Wissen erlangt] | |
| Erläuterungen und Erklärungen darüber, dass sie nicht wie die körperlichen Vermögen vermischt mit den Körpern ist | |
| [...] | [...] |
| Erläuterung [über die Unabhängigkeit der Seele vom Körper] | |
| Einwand und Lösung | |
| Erläuterung darüber, dass die Seele nicht der Zahl nach eins ist noch dem Körper vorausgeht | Beweis darüber, dass die Seele nicht vergeht und sie mit dem Körper entsteht und über andere Arten [von falschen Meinungen?] [samt Beweis ähnlich wie bei Bar 'Ebrāyā] |
| Erläuterung über eine gewisse seelische Veränderung | |
| Erläuterung darüber, dass zirkuläre Bewegung seelische, keine natürliche Bewegung ist | |
| Abschnitt [Gabe des schnellen Begreifens und Prophetie] | Darüber, wie die Seelen vom Aktiven Intellect überströmt werden |

Erläuterung: Beide Werke weisen keine Nummerierung auf. Wiedergegeben sind die Abschnittsüberschriften, meist übersetzt, teils in eckigen Klammern paraphrasiert.

4.1.3.2 Die Seelenlehre im *Swādā*

Die eher knappen Bemerkungen zur Seele im *Swādā* sowie das Werk selbst wurden bereits in Kapitel 2 ausführlich erläutert.⁷⁷ Interessanterweise ist durch die weniger feine Unterteilung des *Swādā* ein tatsächlich eigenständiger Abschnitt zur Seelenlehre nicht auszumachen. Vielmehr gehen die naturphilosophischen Betrachtungen zum Werden und Vergehen und den Mischungen der Materie in die Seelenlehre über.⁷⁸ Ein Großteil der Aussagen bezieht sich auf die animalen Seelenvermögen der Wahrnehmung. Die drei letzten Abschnitte behandeln schließlich das Zusammenwirken von Körper und Seele durch Vermittlung des feinstofflichen Pneumas, die Frage nach der Präexistenz der Seele sowie nach dem (relativen) Zeitpunkt und der Art deren Verbindung mit dem Körper.

4.1.3.3 Die Seelenlehre im *Hēwtā*

Die umfangreichste Summa Bar 'Ebrāyās, das *Hēwtā*, wurde als Quelle schon in Kapitel 3 besprochen.⁷⁹ Die Seelenlehre umfasst hier eine eigene Schrift (syr. *Ktābā d-Napšā*) mit vier *qepalē*'ē.⁸⁰ Als Textgrundlage nutze ich dieselben Handschriften wie im Fall der Zoologie.⁸¹ Zusätzlich nutze ich Furlanis Paraphrase.⁸²

Das erste *qepalē*'on stellt eine Vorbetrachtung (syr. *prote*'ōriya) dar. Deren vier *pāsoqē* sind der Bezeichnung der Seele (*rušmā d-napšā*), den Ansichten der Altvorderen (*tar*'iyātā *d-hāway l-qadmāyē*) und deren Widerlegung (*zuyyāp*) sowie einer Erläuterung darüber gewidmet, dass die

77 Siehe Kap. 2, S. 55 bzw. Kap. 2.2.3, S. 84.

78 Eine Parallele hierzu findet sich in Ibn Sīnās *al-Hikmah al-'arūdiyyah*, in dem die Diskussion im Abschnitt zu den Zusammensetzungen (ara. *murakkabāt*) ohne Überschrift in eine Betrachtung der Seele übergeht; vgl. Ibn Sīnā, *al-Hikmah al-'arūdiyyah*, (t: Šāliḥ 2007, S. 150–160), siehe auch Gutas 2014, S. 88 mit Anm. 5: „without any indication of a break“. Zum *al-Hikmah al-'arūdiyyah* siehe Gutas 2014, S. 86–93.

79 Siehe Kap. 3.1.1, S. 97.

80 Zur allgemeinen Gliederung des *Hēwtā* siehe Kap. 3.1.1.3, S. 101.

81 Hss. Damaskus, *Syrisch Orthodoxes Patriarchat*, 239 (=6/2) (datiert 1286, hiernach: D¹), fol. 130r–148r sowie Florenz, *Biblioteca Medicea Laurenziana*, Or. 83 (datiert 1340, hiernach: L), fol. 115r–133r. Siehe zu den Handschriften den Anhang, Kap. A.1, S. 325.

82 Furlani 1931.

Tabelle 4.8: Vergleich der Seelenlehren des *Ḥēwtā* und des *Šifā'* – Teil 1

| <i>Ḥēwtā</i> | <i>Šifā'</i> |
|---|---|
| | Einleitung [ohne Titel] |
| 1 Vorbetrachtung | |
| 1.1 Bezeichnungen der Seele | 1.1 „Beweis [der Existenz] der Seele und ihre Definition insofern sie Seele ist“ |
| 1.2 Ansichten der Altvorderen | 1.2 „Was die Altvorderen über die Seele und ihre Substanz lehren und dessen Widerlegung“ |
| 1.3 Deren Widerlegung | |
| 1.4 Seele ist in Kategorie der Substanz | 1.3 „Darüber, dass die Seele in der Kategorie der Substanz ist“ |
| | 1.4 „Beweis des Unterschieds der Tätigkeiten der Seele wegen des Unterschieds ihrer Vermögen“ |
| | 1.5 „Aufzählung der Seelenkräfte anhand ihrer Klassifizierung“ |
| 2 Vegetative Seele | 2.1 „Ermittlung der Vermögen, die der vegetativen Seele zugeschrieben werden“ |
| 2.1 Nährendes und dienendes Vermögen | |
| 2.2 Aufrechterhaltung dieser Vermögen und Notwendigkeit des Todes | |
| 2.3 Wachsen machendes, zeugendes und formendes Vermögen | |
| 3 Animale Seele | |
| 3.1 Bezeichnung der animalen Seele und ihrer Vermögen | 2.2 „Ermittlung der Klassen der Wahrnehmung, die uns eigen sind“ |
| 3.2 Äußere Sinne | 2.3 „Sinn des Tastens“ |
| | 2.4 „Geschmack und Geruch“ |
| | 2.5 „Sinn des Hörens“ |
| 3.3–4 Gesichtssinn | 3.1–8 [Kontroversen zum Gesichtssinn] |
| 3.5 Innere Sinne | 4.1–4 [Innere Sinne] |

Erläuterung: Die Nummerierung setzt sich beim *Ḥēwtā* aus *qepalē'on* (Kapitel) und *pāsoqā* (Abschnitt), beim *Šifā'* aus *maqālah* (Abhandlung) und *faṣl* (Abschnitt) zusammen. Wiedergegeben sind für das *Ḥēwtā* Zusammenfassungen, für das *Šifā'* überwiegend Übersetzungen.

Tabelle 4.9: Vergleich der Seelenlehren des *Hēwtā* und des *Šifā'* – Teil 2

| <i>Hēwtā</i> | <i>Šifā'</i> |
|---|--|
| 4 Vernunftseele | |
| 4.1 Bezeichnung der Vernunftseele und ihrer Vermögen | 5.1 „Eigenheiten der Aktivitäten und Affektionen des Menschen sowie der Beweis der theoretischen und praktischen Vermögen“ |
| 4.2 Vernunftseele als unkörperliche und immaterielle Substanz | 5.2 „Beweis, dass der Bestand der Vernunftseele ungeprägt von körperlicher Materie ist“ |
| | 5.3 „Art und Weise der Nutzung von Sinnen der menschlichen Seele... |
| 4.3 Entstehung der Vernunftseele mit dem Körper | ... und, zweitens, Beweis ihrer Entstehung [= Nicht-Vorewigkeit]“ |
| und ihre Unsterblichkeit | 5.4 „Darüber, dass die menschlichen Seelen nicht vergehen... |
| 4.4 Widerlegung der Seelenwanderung | ... und nicht wandern“ |
| 4.5 Tätiger Verstand | 5.5 „Tätiger Verstand in unseren Seelen und den durch unsere Seelen aufgenommenen Verstand“ |
| 4.6 Objekte der Begierde des theoretischen Vermögens | |
| 4.7 Einheit und Vielheit der Seele | |
| 4.8 Visionen und Träume | |
| 4.9 Wunder | |
| | 5.6 „Ränge der Tätigkeiten des Verstandes und über den höchsten der Ränge, den heiligen Verstand“ |
| | 5.7 „Aufzählung der von den Altvorden überlieferten Schulen hinsichtlich der Seele und ihrer Tätigkeiten“ |
| | 5.8 „Beweis der Instrumente, über welche die Seele verfügt“ |

Erläuterung: Siehe Tab. 4.8, S. 240.

4. Bar 'Ebrāyās Beseelungslehre: Mensch von Anfang an?

Seele in die Kategorie der Substanz fällt (*meṭṭol-hāy d-napšā b-qaṭiguriyā d-'usiyā 'ā'elā*). Im zweiten *qepalē'on* behandelt Bar 'Ebrāyā die vegetative Seele und ihre Vermögen. Gegenstand des dritten *qepalē'on* ist die animale Seele, mit Schwerpunkt auf die äußeren und inneren Sinne (syr. *regšē barrāyē/gawwāyē*) sowie den Gesichtssinn (*ḥzāyā*). Im vierten *qepalē'on* erörtert Bar 'Ebrāyā schließlich die Vernunftseele in insgesamt neun *pāsoqē*. Hervorzuheben ist mit Blick auf die gleich folgende Untersuchung das *pāsoqā* über die Entstehung der Vernunftseele mit dem Körper und ihre Unsterblichkeit (syr. *meṭṭol-hāy d-napšā mlitā 'am pagrā metbarryā w-kad māt lā maytā*).

Wie bereits Furlani feststellt, ergeben sich im Hinblick auf die behandelten Themen und den Aufbau verschiedene Abweichungen von der Seelenlehre Ibn Sīnās in dessen *Šifā'*, der hauptsächlichen Vorlage für Bar 'Ebrāyās *Ḥēwtā* (vgl. Tab. 4.8, S. 240 und 4.9, S. 241). Ein Beispiel für eine inhaltliche Abweichung ist auch Bar 'Ebrāyās vierfache Unterteilung der vegetativen Seelenkräfte.⁸³ Im Allgemeinen überwiegen aber die Gemeinsamkeiten im Aufbau, abgesehen von den *qepalē'ē* gegen Ende der Seelenlehre. Diese eher allgemeinen Beobachtungen müssen noch durch weitere Vergleiche erweitert werden.

4.2 Darstellung: Bar 'Ebrāyās Auffassung der Beseelung im Vergleich seiner Summen

Die Seele ist gemäß der (natur-)philosophischen Vorstellungen, in denen Bar 'Ebrāyās Aussagen zur Beseelung zu verorten sind, das aktive Lebens- und Gestaltungsprinzip von Lebewesen, also auch des Menschen. Grundlegend geht diese Vorstellung auf Aristoteles zurück.⁸⁴ Da dem Menschen spezifisch die Vernunft als Eigenschaft und Fähigkeit zukommt und die Vernunft wiederum der göttlichen beziehungsweise überirdischen und überzeitlichen Sphäre zugeschrieben wird, stellt sich beim Menschen die Frage nach Be-

83 Furlani 1931, S. 35/12 mit Anm. 4. Die „formende Kraft“ (syr. *ḥaylā gābolā*) zählt Bar 'Ebrāyā nur im *Ḥēwtā* zu den vegetativen Seelenkräften. Dieser Punkt bedarf noch weiterer Untersuchung.

84 Ähnliche Vorstellungen finden sich aber auch in anderen antiken Philosophieschulen, z. B. der Stoa; vgl. Rubarth o. D. „2. Philosophy of Mind and Stoic Physics“.

ginn und Ende dessen Seele allerdings anders als beispielsweise bei einem Tier.⁸⁵

Im Hinblick auf die menschliche Beseelung finden sich in Bar 'Ebrāyās Summen zwei Fragen: (1) Ist die Seele präexistent zum Körper und wird dann mit diesem vereinigt oder wird sie mit dem Körper geschaffen?⁸⁶ (2) Für welchen Zeitpunkt in der vorgeburtlichen Entwicklung des Menschen ist die Beseelung anzunehmen?⁸⁷ Frage (1) betrifft metaphysische Vorstellungen. Embryologie spielt vordergründig oft keine Rolle. Dennoch kann sie impliziert werden. Denn ab wann ist – für das Ungeborene – von einem menschlichen Körper auszugehen?

Im Folgenden untersuche ich eingehender, wie Bar 'Ebrāyā diese beiden Fragen in den sechs eingeführten Werken beantwortet. Inhaltlich geht es dabei um die jeweilige Auffassung von Beseelung und die damit verbundenen embryologischen Aspekte, sowohl bei Bar 'Ebrāyā selbst sowie in seinen Vorlagen und teils auch der früheren Tradition. Daneben arbeite ich die literarische Genese der untersuchten Werke beispielhaft anhand wiederkehrender Textpassagen heraus.

85 Die Frage nach der Fortexistenz der Seele nach dem Tod, die in der Philosophie seit der Spätantike in Auseinandersetzung mit der christlichen, jüdischen und islamischen Religion diskutiert wurde, wird im Folgenden von mir ausgeklammert.

86 Die Frage, ob die Seele dem Körper vorausgeht, ist zu unterscheiden von der Frage, ob die (menschlichen) Seelen vor-ewig sind, d. h. überhaupt keinen zeitlichen (oder seinsmäßigen) Beginn haben. Letztere Frage wird im Folgenden von mir nicht berücksichtigt.

87 Vgl. Congourdeau 2018, S. 111: „Broadly speaking, from the time of the Presocratics onwards, two basic approaches to the human soul can be identified. According to the first, the soul, whether divine, eternal or created, pre-exists its union with the body. For an undefined reason (punishment, accident or divine plan), it then finds itself in a body, and this event animates the fetus. Death eventually separates the body from the soul, which either migrates into another body or returns to its primitive incorporeal state. This was the view of the Platonists. According to the Atomists, Aristotelians and Stoics, by contrast, the soul is inseparable from the body and emerges from it, and the death of the one signifies the death of the other.“

4.2.1 Bar 'Ebrāyā wider die Präexistenz der Seele

4.2.1.1 Der grundlegende Argumentationsgang

Die Frage, ob die Seele vor dem Körper existiere, wird von Bar 'Ebrāyā in allen sechs angeführten Werken diskutiert. Dass es einen grundlegenden Argumentationsgang gibt, den Bar 'Ebrāyā durchweg benutzt, wurde in Kapitel 2 bei der Behandlung seiner kurzen philosophischen Summa, des *Swādā*, bereits erwähnt. Die dort zu findende Version kann für das Folgende als Ausgangspunkt dienen. Die in eckigen Klammern von mir hinzugefügte Nummerierung nutze ich im weiteren Verlauf, um auf die Elemente des Argumentationsgangs zu verweisen und Vergleiche zwischen den Werken und mit Bar 'Ebrāyās Vorlagen anzustellen. Im *Swādā* heißt es im 31. *pāsoqā* der Naturphilosophie:

Dass die Seele vor dem Körper entsteht, ist nicht möglich. Denn dann fände sich in ihrer Natur entweder [1] Vielheit oder [2] nicht.

[Ad 1:] Das Erste ist aber nicht wahr, da Vielheit entweder [1.a] durch Differenzen (syr. *ṣuḥlāpā*) oder [1.b] durch Akzidentien (*gedšē*) entsteht. [Ad 1.a:] Sie [sc. die Seelen] können sich aber nicht durch substantielle (oder: wesentliche) Differenzen unterscheiden. Noch entstehen Individuen, die sich den Substanzen nach (*b-ʿusiyyas*) unterscheiden. [Ad 1.b:] Auch wiederum [können sich die Seelen] nicht durch Akzidentien [unterscheiden], da Akzidentien mit der Materie verbunden werden – sie [sc. die Seelen] sind aber nicht materiell.

[Ad 2:] Wenn sich dann in ihr keine Vielheit fände [sc. angenommen, es gäbe nur eine einzige präexistente Seele], entstünde sie daher entweder [2.a], wobei sie eine bleibt, in mehreren Körpern oder [2.b] sie würde in Teile aufgeteilt. [Ad 2.a:] Das erste ist nicht wahr. Wenn nicht, wäre es [nämlich] notwendig [so], dass alle Individuen gleichen Wissens wären, dadurch, dass allen *ein* Verständnis zukäme. [Ad 2.b:] Ähnlich auch das zweite, [und zwar] dadurch, dass die Aufteilung in Teile zu den Eigenschaften der körperlichen, nicht der unkörperlichen [Dinge] gehört.⁸⁸

Das Argument Bar 'Ebrāyās gegen die Präexistenz der Seele vor dem Körper beruht auf dem Ausschluss der möglichen Alternativen. Der von ihm hypothetisch angenommene Fall, die Seele gehe dem Körper der Existenz nach voraus, wird zunächst weiter aufgefächert: Zum einen wäre es ja vorstellbar, jede einzelne Seele sei präexistent zum Körper. Dies meint Bar 'Ebrāyā mit „Vielheit“ der Seele, nämlich die vielen einzelnen Seelen, die sich später mit den Körpern vereinigen. Meist wird der Kirchenvater Origenes (gest. um 253) als Stellvertreter dieser Auffassung angeführt, so auch durch Bar

88 Bar 'Ebrāyā, *Swād sopiṣya*, 2.31 (t: H. F. Janssens 1937, S. 88.10–89.7, v: H. F. Janssens 1937, S. 255–256), Hervorhebung FJ.

'Ebrāyā selbst im *Mnārtā*. Dort bezieht sich Bar 'Ebrāyā nämlich neben den reinen Argumentationsgängen auch auf kirchliche Autoritäten, was ich im nächsten Abschnitt eingehender untersuche.⁸⁹ Folge man aber dieser Annahme, es gebe eine Vielheit an Seelen, so Bar 'Ebrāyā, müssten sie sich entweder substantiell oder akzidentiell unterscheiden. Da aber allen menschlichen Seelen grundsätzlich dieselbe Substanz zukomme, sei das nicht möglich. Akzidentielle Unterschiede wiederum träten nur an körperlichen Dingen auf, deren Materie zum Beispiel heiß oder kalt, groß oder klein sein kann. Die Seele wird aber als grundlegend immateriell gedacht.

Zum anderen, so der zweite Fall, den Bar 'Ebrāyā bedenkt, ließe sich eine Art Ein- oder Allseele annehmen. Diese Idee einer Weltenseele war ebenfalls verbreitet.⁹⁰ Entweder, so unterteilt Bar 'Ebrāyā diesen zweiten Fall weiter, bliebe diese Allseele eine Seele und würde dann – als aktives Prinzip des Begreifens – dafür sorgen, dass jede Person dasselbe denke. Bar 'Ebrāyā erwähnt in der Kürze des *Swādā* nicht einmal, dass er dies für absurd hält, sondern geht direkt zum nächsten Punkt: Oder die Seele müsse sich bei der Verbindung mit den Körpern in irgendeiner Art aufteilen – das widerspreche aber ihrer Unkörperlichkeit und damit Unteilbarkeit.⁹¹

All diese Argumente setzen die Grundannahmen der aristotelischen Philosophie voraus: Dinge unterschieden sich substantiell beziehungsweise wesentlich oder aber akzidentiell beziehungsweise durch unwesentliche, „zufällige“ Eigenschaften. Ein Mensch unterscheide sich von einem anderen nicht der Substanz nach, also in seinem Menschsein, sondern gemäß anderer Kategorien wie der Qualität, also zum Beispiel Krankheit oder Gesundheit. Die andere zentrale Grundannahme ist die Unkörperlichkeit der Seele.

89 Zu Origenes' Lehre und ihrer Rezeption siehe den kritischen Essay Martens 2015. Zu Origenes allgemein siehe Edwards 2018.

90 Für einen Überblick der Vorstellungen einer Allseele in der vorislamischen Philosophie siehe Helmig 2020. Siehe auch Congourdeau 2007, S. 37–130 („Livre Un: L'Épopée de l'Âme“) und besonders Wilberding 2020.

91 Die Vorstellung der auf die Individuen aufgeteilten Allseele findet sich im Manichäismus; siehe hierzu BeDuhn 2001, S. 8–11 und MacDonald 2006, S. 144–156. Auch wenn Mušē bar Kēpā die gerade behandelte Argumentation Bar 'Ebrāyās nicht aufweist, schreibt Mušē die Ansicht einer auf die Menschen aufgeteilten Allseele explizit den Manichäern zu; Mušē bar Kēpā, *Mēmra d-'al napšā*, 3 (t: Vat. sir. 147, fol. 13v, v: Braun 1891, S. 42). Für einen Überblick über den Manichäismus siehe Lieu 2008.

Aṭīr ad-Dīn al-Abharīs *Hidāyat al-ḥikmah* wurde von mir als möglicher Orientierungspunkt Bar 'Ebrāyās für das *Swādā* vorgeschlagen.⁹² Dort lässt sich ein ganz ähnlicher Gedankengang finden. Allerdings greift al-Abharī den zweiten Fall, basierend auf der Annahme einer Einseele, nicht auf. Er behandelt nur den bei Bar 'Ebrāyā als ersten aufgeführten Fall von vielen präexistenten Individualseelen.⁹³ Damit ähnelt Bar 'Ebrāyās Argumentationsgang im *Swādā* literarisch eher den parallelen Stellen in seinen eigenen Werken, die gleich noch genauer zu untersuchen sind.

Zunächst ist aber die Argumentation al-Abharīs wie auch diejenige Bar 'Ebrāyās grundsätzlich auf diejenige Ibn Sīnās zurückführen. Wie Lukas Muehlethaler zeigt, verfolgt Ibn Sīnā diese Argumentation sowohl im *Hāl an-naḥs al-insāniyyah* („Zustand der menschlichen Seele“) als auch im *Šifā'* sowie im *Kitāb an-Nağāh* (Buch der Rettung, hiernach: *Nağāh*).⁹⁴ Ibn Sīnā legt seiner Argumentation zwei Annahmen zugrunde: (1) Alle menschlichen Seele seien derselben Spezies zugehörig; (2) Unterschiede zwischen Einzeldingen bestünden durch Substanz und Form oder durch Materie. Auf dieser Grundlage argumentiert Ibn Sīnā wie folgt:

Die menschlichen Seelen stimmen nach Art (ara. *naw'*) und Begriff (*ma'nā*) überein. Existierten sie aber vor dem Körper, so wären sie entweder [1] eine Vielzahl von Wesen (*mutakattirat aḍ-ḍawāt*) oder [2] ein Wesen. Sowohl ist es unmöglich, dass sie mehrere Wesen sind, als auch, dass sie ein Wesen sind, entsprechend dessen, was [gleich] offensichtlich wird. Damit ist es unmöglich, dass sie tatsächlich vor dem Körper existierte (*wağadat*).

[Ad 1:] Beginnen wir also damit, die Unmöglichkeit ihrer Vielheit gemäß der Zahl aufzuzeigen. So sagen wir, dass die Seelen vor [ihrer Verbindung zu] den Körpern sich voneinander unterscheiden (*muğāyarah*), entweder [1.a] hinsichtlich der Washeit (*māhiyyah*)⁹⁵ und Form oder [1.b] hinsichtlich ihrer Verbindung zum Element/Stofflichen ('*unsur*'). [Ad 1.b:] Materie aber ist vielfältig durch Orte [...], Zeiten [...] oder die Ursachen, die ihre Materie bestimmen. [Ad 1.a:] Noch unterscheidet sie [sc. die Seele] sich durch Washeit und Form, denn ihre Form ist eine. Wahrhaft also unterscheidet sie sich hinsichtlich dessen, was die Washeit annimmt, oder hin-

92 Siehe Kap. 2.1.4.2, S. 66.

93 al-Abharī, *Hidāyat al-ḥikmah*, 2.3.6 (t: Yormaz 2008, S. 183.1–7). Dem *Išārāt* Ibn Sīnās, das ebenfalls als Orientierungspunkt für Bar 'Ebrāyās *Swādā* gelten kann, fehlt dieser Argumentationsgang bzw. die Frage nach der Präexistenz der Seele völlig.

94 Hier und im Folgenden: Muehlethaler 2010, S. 83–88 sowie Muehlethaler 2012, S. 600–601. Siehe auch Druart 2000, S. 262–264 sowie Marmura 2008. Zum *Nağāh* siehe Gutas 2014, S. 115–117.

95 Das Konzept der Washeit oder Quiddität (von lat. *quid*, was) meint die wesentlichen Eigenschaften eines Dings, also das, *was* es ist.

sichtlich dessen, womit die Washeit verbunden wird durch Spezifizierung – das aber ist der Körper.⁹⁶

Der Ausgangspunkt ist auch bei Ibn Sīnā die Unterscheidung zwischen den beiden Möglichkeiten, die Seele könne entweder [1] viele oder [2] eine sein während ihrer hypothetischen Präexistenz vor den Körpern. Die anschließende Widerlegung [ad 1] ist bei Ibn Sīnā etwas detaillierter beziehungsweise weitreichender: Eine Unterscheidung komme nur der Form nach oder durch die Verbindung zum Stofflichen zustande. Damit könne der Zeitpunkt, zu dem sich Seelen individuieren, auf deren Verbindung mit dem Stofflichen, also dem Körper, festgelegt werden. Eine Unterscheidung der Form nach sei ohnehin nicht möglich, da alle menschlichen Seelen ihrer Form beziehungsweise ihrem Menschsein nach gleich seien:

Was aber [die Zeit] vor dem Körper angeht, so ist die Seele bloße Washeit. Damit ist es nicht möglich, dass eine Seele sich von einer anderen Seele der Zahl nach unterscheidet noch nimmt die Washeit eine wesentliche [d. h. nicht bloß akzidentielle] Unterscheidung (*iḥtilāf dātī*) an.⁹⁷

Der Unterschied zu Bar 'Ebrāyās Argumentation besteht in den genutzten Begriffen. Ibn Sīnā nennt den Oberbegriff „Akzidenz“ nicht, sondern erwähnt beispielhaft die akzidentiellen Kategorien Ort und Zeit. Außerdem verwendet er den spezifischen Begriff *māhiyyah* für Substanz, wofür Bar 'Ebrāyā im *Swādā* den syrischen Begriff *'usiyyas* (vgl. gr. *ousia*) benutzt. Es ist allerdings nicht unüblich, dass Bar 'Ebrāyā bei der Übertragung seiner arabischen Vorlagen diejenigen syrischen Begriffe nutzt, die aus dem Griechischen entlehnt sind.⁹⁸ Zudem zeigen sich sowohl zwischen den Werken Bar 'Ebrāyās als auch zwischen verschiedenen anderen Werken Ibn Sīnās und anderer Autoren, die letzteren rezipieren, unterschiedliche Nuancen in der Präsentation der Argumentation. Dies gilt für die Begriffe der dahinterliegenden philosophischen Konzepte, wie im vorliegenden Fall von ara. *māhiyyah* und syr. *'usiyyas*. Auch werden ähnliche Konzepte verwendet, die aber dasselbe implizieren, wie Unkörperlichkeit und Unteilbarkeit.

96 Ibn Sīnā, *Kitāb an-Nağāh*, 2.6 (*Fī n-naḡs*), *Fī iḡbāt ḥudūt an-naḡs* (t: Faḡrī 1985, S. 222.4–13). Vgl. hier und für das folgende Zitat die englische Übersetzung in Muehlethaler 2010, S. 84–85, mit Verweis auf Rahman 1981, S. 56–57. Siehe außerdem die parallele Darstellung in Ibn Sīnā, *Kitāb aš-Šifā'*, *aṭ-Ṭabī'īyyāt* 6 – *Kitāb an-Naḡs*, 5.3 (t: Qanawātī, Zāyid und Maḡkūr 1975, S. 198.9–17).

97 Ibn Sīnā, *Kitāb an-Nağāh*, 2.6 (*Fī n-naḡs*), *Fī iḡbāt ḥudūt an-naḡs* (t: Faḡrī 1985, S. 222.14–15).

98 Siehe Takahashi 2004, S. 60–62.

Zurück zu Ibn Sīnās Argumentation, dem es bleibt, den Fall einer Einseele zu widerlegen:

[Ad 2:] Es ist nicht möglich, dass sie ein Wesen der Zahl nach ist (*takūn wāḥidat aḡ-dāt bi-l-'adad*), denn wenn sie zwei Körper annähme, gingen in zwei Körper zwei Seelen ein. So wären entweder [2.b] zwei Teile jener Seele eins. [Ad 2.b] Dann wäre ein einzelnes Ding, das weder Größe ('*izām*) noch Ausdehnung (*ḥaḡm*) hat, potentiell geteilt – was offensichtlich durch die festgelegten Grundsätze der Physik und anderem falsch ist (*ẓāhir al-buṭlān bi-l-uṣūl al-mutaqarrarah fī t-ṭabī'īyyāt wa-ḡayriḥā*). Oder [2.a] die der Zahl nach eine Seele wäre in zwei Körpern. [Ad. 2.a:] Dies aber braucht auch nicht viel Aufwand, um widerlegt zu werden.⁹⁹

In Ibn Sīnās *Šifā'* findet sich darüber hinaus auch die Idee, im Fall einer Einseele, die mit mehreren Körpern verbunden wäre, wüssten zwei Personen dasselbe:

Angenommen, sie [sc. die Seele] wäre eine und [die Körper] mehrere durch Hinzufügung, dann wäre sie in ihnen allen wissend oder unwissend – warum aber wäre [dann] Zaid verborgen, was in der Seele 'Amr [an Wissen da] wäre?¹⁰⁰

Damit deckt sich auch der zweite Teil des Argumentationsgangs Ibn Sīnās weitgehend mit demjenigen Bar 'Ebrāyās. Hier können wieder Nuancen der Formulierung als Unterschied herausgestellt werden: Die Unteilbarkeit der Seele wird bei Ibn Sīnā nicht wie bei Bar 'Ebrāyā explizit mit ihrer Unkörperlichkeit, sondern mit ihrer fehlenden Ausdehnung begründet. Dass zwei Individuen dasselbe Wissen teilen, wird bei Ibn Sīnā so im *Šifā'* erwähnt, zusätzlich mit der Benennung der beispielhaften Personen als Zaid und 'Amr. Diese beiden Eigennamen als Beispiele für Personen sind typisch für die arabische Tradition.¹⁰¹

Auch wenn der Argumentationsgang und die Grundannahmen, auf denen sie aufbauen, bei Ibn Sīnā und Bar 'Ebrāyā übereinstimmen, können die angeführten Werke Ibn Sīnās in dieser konkreten und ausführlichen Form nicht als direkte literarische Vorlage Bar 'Ebrāyās gelten. Daher ist zu fragen, in welchen weiteren Vorlagen Bar 'Ebrāyās die Argumentation Ibn Sīnās möglicherweise aufgegriffen und umformuliert wird.

99 Ibn Sīnā, *Kitāb an-Naḡāh*, 2.6 (*Fī n-nafs*), *Fī iṭbāt ḥudūt an-nafs* (t: Fahrī 1985, S. 222.20–24). Vgl. die englische Übersetzung in Muehlethaler 2010, S. 86, mit Verweis auf Rahman 1981, S. 57.

100 Ibn Sīnā, *Kitāb aš-Šifā'*, *aṭ-Ṭabī'īyyāt* 6 – *Kitāb an-Nafs*, 5.3 (t: Qanawāfī, Zāyid und Maḡkūr 1975, S. 200.9–11).

101 Siehe Marogy 2012.

4.2.1.2 Variationen des Argumentationsgangs in Bar 'Ebrāyās Werken

Im Folgenden zeige ich auf, wie der untersuchte Argumentationsgang sich – in leicht unterschiedlicher Form – durch die verbleibenden vier Summen Bar 'Ebrāyās zieht (vgl. Tabelle 4.10, S. 257).

Zu Beginn soll aber auch das arabische *Maqālat an-nafs*, als wahrscheinliche Übersetzung von Bar 'Ebrāyās *Mēmṛā šennāyā*, betrachtet werden. Es kann gemäß eines Vorschlag Takahashis beziehungsweise Baršaums als früher als die übrigen syrischen Summen Bar 'Ebrāyās gelten. Im *Maqālat an-nafs* findet sich ein eigenes *qepalē'on* zur Frage „zu welcher Zeit die Seele geschaffen wird – nach, vor oder zugleich mit (ara. *ma'a*) dem Körper“. ¹⁰² Grundsätzlich findet sich der bereits bekannte Argumentationsgang auch im *Maqālat an-nafs*, aber in etwas anderer Form:

Einige der Altvorderen (ara. *qawm min al-aqdamīn*) sagen, dass die Seele eine urewige (oder: vorausgehende, *qadīmah*) Schöpfung (*ḥilqah*) vor dem Körper sei. Das aber ist absurd. Denn aus dieser Rede folgt notwendig eins von zwei Dingen: [2] Entweder ist die Seele eine und verbindet sich (*taḥallu*) mit allen Leibern oder [1] sie ist [in mehrere] aufgeteilt (*inqasamat*) vor ihrer Verbindung mit dem Körper. [Ad 2.a:] Das erste ist absurd, denn daraus würde notwendig folgen, dass das, was einer täte, alle täten – das aber ist falsch. [Ad 2.b:] Und das zweite hat auch keine Richtigkeit, denn die Seele ist einfach (*baṣīṭa*) – und dem, was einfach ist, kommt nicht plötzlich ein Teil hinzu (*lā taṭra'u 'alayhi l-qismah*). [Ad 1:] Und damit [folgte auch] notwendig, dass ein Unterschied bestünde zwischen den Seelen hinsichtlich [1.a] Differenzen (*fuṣūl*, Sg. *faṣl*) und [1.b] Akzidentien (*'awāriḍ*). Beide Aussagen aber [sc. hinsichtlich der Differenzen und Akzidentien] sind falsch. [Ad 1.a:] Denn es folgte notwendig aus der ersten, dass die Seele zusammengesetzt wäre (*murakkabah*) aus Genus (*ġins*) und Differenz, wie einige Lebewesen (*ba'd al-ḥayawānāt*). [Ad 1.b:] Und die zweite [Aussage] ist absurd, denn der Seele kommen vor der Vereinigung mit dem Leib keine Akzidentien zu. So ist daher die Rede der Vorzeitigkeit der Seelen falsch (*fā-baṭala min jumma l-qawl bi-qadam an-nufūs*). ¹⁰³

102 Beide Textvarianten weisen in dieser Hinsicht einen leicht unterschiedlichen Wortlaut auf.

103 Bar 'Ebrāyā, *Maqālat an-nafs*, 31 (t: Cheikho 1898, S. 937 und Berlin, Or. 887, fol. 195r). Der Text von Hs. Berlin, Or. 887 weicht an den mit * gekennzeichneten Stellen wie folgt ab: „Einige der Altvorderen sagen, dass die Seele eine urewige Schöpfung vor dem Körper sei. Das aber ist absurd. Denn *notwendigerweise wäre sie* entweder [2] eine und verbindet sich mit allen Leibern. *[1 folgt später]* [Ad 2.a:] Das ist absurd, denn daraus würde notwendig folgen, dass das, was einer täte, alle täten. *[1] Und wenn sie sich aufteilte vor der Vereinigung des Körpers*, * [ad 2.b] so ist das falsch (*bāṭil*)*, weil *dem Unkörperlichen* (*gayr al-ġasm*) nicht ein Teil *hinzuentsteht* (*lā tastatrif ilayhi l-qismah*). [Ad 1:] Und damit [folgte auch]

Der Argumentationsgang unterscheidet sich von demjenigen im *Swādā* in einigen interessanten Details. Zunächst ist die Reihenfolge umgekehrt: Die [2] Möglichkeit einer Allseele wird zuerst erwähnt, dann [1] diejenige vieler präexistenter Seelen. Im Anschluss werden beide auch in dieser Reihenfolge widerlegt. Die Idee einer Allseele wird zudem den Altvorderen zugeschrieben. In Argument [ad 2.a] ist außerdem nicht vom allen Seelen gemeinsamen Wissen, sondern von deren Wirken beziehungsweise deren Tätigkeit in den Individuen die Rede.¹⁰⁴ Weiterhin begründet Bar 'Ebrāyā im *Swādā* in [ad 1.a] die Unterschiedenheit mehrerer Seelen vor deren Vereinigung mit der Unmöglichkeit ihrer substantiellen Differenz. Die hier im *Maqālat an-naḥs* zu findende Begründung stellt dagegen auf die aus der Logik bekannte Vorstellung von Genus und Differenz ab.¹⁰⁵

Dieselbe Überschrift wie im *Maqālat an-naḥs* findet sich auch in Mušēs Mēmra d- 'al napšā (*d-metbarryā napšā men qdām pagrā āw 'am pagrā āw bātar pagrā*).¹⁰⁶ Insgesamt stellt der Argumentationsgang im *Maqālat*

notwendig, dass ein Unterschied bestünde zwischen den Seelen hinsichtlich [1.a] Differenzen und [1.b] Akzidentien. Und *beide (*humā*)* sind falsch. [Ad 1.a:] Denn es folgte notwendig aus dem ersten, dass die Seele zusammengesetzt wäre aus Genus und Differenz, wie einige Lebewesen. [Ad 1.b:] Und die zweite [Aussage] ist absurd, denn vor der Vereinigung mit dem Leib kommen der Seele keine Akzidentien zu. *So ist die Vorzeitigkeit der Seelen falsch (*fa-baṭala l-qadam an-nuḥs*)*.“ Die Unterschiede deuten möglicherweise auf abweichende Übertragungen aus dem Syrischen.

104 Inhaltlich ist das grundsätzlich nicht falsch, da die Seele ja als Wirkprinzip gedacht wird. Beide Textversionen geben übereinstimmend das Verb ara. 'amala (tun, wirken) wieder. Möglicherweise kam es aber an einem Punkt vor der Ausbildung der zwei unterschiedlichen arabischen Textversionen des *Maqālat an-naḥs* zu einer falschen Lesung von ara. 'alima (wissen). Nimmt man dagegen an, dass 'amala (wirken) bereits bei der Übertragung vom Syrischen ins Arabische vorlag, ist für das Syrische eine falsche Lesung weitaus unwahrscheinlicher, da die beiden üblichen Verben syr. 'bed bzw. ida ' sich im Schriftbild deutlicher unterscheiden.

105 Gemeint ist vermutlich, dass der Mensch sich nicht wie ein Lebewesen (gedacht als allgemeiner Oberbegriff) verhält. Das Konzept „Lebewesen“ kann als Genus mit weiteren (substantiellen/wesentlichen) Differenzen die jeweilige Gattung ergeben. Das wesentlich vernunftbegabte Lebewesen ist der Mensch. Eine weitere Unterscheidung der Menschen nach Genus und Differenz ist nicht möglich. Vgl. die entsprechende Diskussion von Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī wie dargelegt in Muchlethaler 2010, S. 102–107.

106 Mušē bar Kēpā, *Mēmra d- 'al napšā*, 25 (t: Vat. sir. 147, fol. 53r, v: Braun 1891, S. 83). Im späteren *Mnārtā* Bar 'Ebrāyās ist die gesamte Thematik bereits weiter umgearbeitet und hierarchisch strukturiert; siehe Kap. 4.2.1.2, S. 254.

an-nafs lediglich den ersten Teil des entsprechenden *faṣl* dar. Es findet sich dazu keine Entsprechung in den parallelen Ausführungen Mušē bar Kēpās in dessen *Mēmṛā d-ʿal napšā*. Anders verhält es sich mit den Aussagen im zweiten Teil des *faṣl*, die viel eher als eine Zusammenfassung der Aussagen Mušēs gelten können. In jedem Fall finden sich in beiden Werken die drei in der Überschrift des jeweiligen Abschnitts benannten Positionen der Entstehung oder Schöpfung der Seele vor, nach oder mit dem Körper. Da es bei der Frage, ob die Seele mit oder nach dem Körper geschaffen sei, um den konkreten Beseelungszeitpunkt geht, komme ich später im vorliegenden Kapitel darauf zurück.¹⁰⁷

Die Position der Präexistenz der Seele weist Mušē den *ḥanpē qadmāyē*, den alten Heiden, sowie Origenes und anderen „Häretikern“ zu.¹⁰⁸ Hier liegt die Parallele zu „einigen der Altvorderen“ (ara. *qawm min al-aqdamīn*), die im *Maqālat an-nafs* genannt werden. Zu deren Widerlegung wird dann von Bar ʿEbrāyā nicht Mušēs lange Argumentation aufgegriffen. Wie ich später zeige, weist diese zahlreiche Wiederholungen auf und ist in sich problematisch. Stattdessen findet der grundsätzlich bei Ibn Sīnā zu findende Argumentationsgang Verwendung. Der festgestellte Unterschied in der Reihung des Argumentationsgangs des *Maqālat an-nafs* deutet möglicherweise auf eine andere Vorlage hin, also einen Text, der Ibn Sīnā bereits rezipiert. Bar ʿEbrāyā integriert für das *Maqālat an-nafs* diese Vorlage in die Umarbeitung des *Mēmṛā d-ʿal napšā*.

Weiterhin lässt sich feststellen, dass sich im *Tēgurtā*, Bar ʿEbrāyās frühesster Summa, dieselbe Reihenfolge der Argumente wiederfindet. Der Rubrik beziehungsweise Überschrift nach werden hier allerdings mehrere Dinge behandelt, nämlich als „Erläuterung (syr. *nuhhārā*)“ darüber, dass die Seele nicht eins ist der Zahl nach und auch nicht dem Körper vorausgeht, und über weitere Dinge“.¹⁰⁹ Bar ʿEbrāyā behandelt auch hier zunächst den Fall, dass die Seele eine einzige sein könnte, allerdings als separates Problem:

[Ad 2:] Nicht eins der Zahl nach ist die Seele, die mehrere Individuen leitet. Man weiß es daher: [Ad 2.a:] Wenn es so wäre, wäre es recht, dass das, was ein bestimm-

107 Siehe Kap. 4.2.3, S. 267.

108 Mušē bar Kēpā, *Mēmṛā d-ʿal napšā*, 25 (t: Vat. sir. 147, fol. 53r, v: Braun 1891, S. 83).

109 Bar ʿEbrāyā, *Tēgrat tēgrātā*, 2.3, *Nuħhārā ʿal ḥāy d-lā ḥdā^{-h}y b-menyānā napšā* [...] (t: Mardin, CCM 382, fol. 89r und Jerusalem, St. Markus 232, fol. 105r).

tes der Individuen weiß, auch von allen [anderen] gewusst würde. Und das ist nicht so.¹¹⁰

Anders als im *Maqālat an-nafs*, wo vom Wirken der Allseele in verschiedenen Personen die Rede ist, führt Bar 'Ebrāyā im *Tēgurtā* in Argument [ad 2.a] das Wissen an, wie im *Swādā* und bei Ibn Sīnā. Im Fall des *Tēgurtā* fehlt allerdings das Argument [ad 2.b], eine Aufteilung der Seele sei wegen ihrer Unkörperlichkeit nicht möglich. Erst im Anschluss argumentiert Bar 'Ebrāyā explizit gegen die Präexistenz der Seele:

Und dass [die Seele] in ihrem Sein dem Körper nicht vorausgeht, weiß man daher, [ad 1.a:] dass in der Art (syr. *ādšā*) alle Vernunftseelen wie eine sich gleichen. Und wenn sie den Körpern vorausgingen, würden sie sich notwendigerweise in nichts unterscheiden, [und zwar] dadurch, dass ihnen allen dieselbe Natur (*kyānā*) zukommt. Und deswegen auch käme es ihnen zu, dass diese richtiggehend dieselben sind. [Ad 1.b:] Noch wiederum gibt es Materie, die in ihnen Unterscheidung notwendig machte durch irgendwelche akzidentiellen und physischen Dinge (*su 'ranē meddem gedšānāyē w-metkayynānāyē*). [Ad 2.b:] Noch wiederum ist es möglich (*mšā*) zu sagen, dass es eine ist, die auf mehrere Individuen aufgeteilt wird, [und zwar] dadurch, dass dasjenige, was keine Materie hat, nicht zu denen gehört, die sich teilen und vielfältig (oder: mehrere) sind.¹¹¹

Argument [ad 1.a] sowie [ad 1.b] gleichen den bisher besprochenen. Lediglich die Nuance des fehlenden physischen Aspekts der Seele kommt hinzu, das heißt ihrer fehlenden Körperlichkeit. Außerdem wird das bei der Widerlegung der Allseele fehlende Argument [ad 2.b], die Unteilbarkeit der Seele, hier aufgegriffen.¹¹²

Dass die Widerlegung der Allseele separat und zuerst behandelt wird, habe ich in keinem von mir verglichenen Werk von Ibn Sīnā feststellen kön-

110 Bar 'Ebrāyā, *Tēgrat tēgrātā*, 2.3, *Nuhhārā 'al hāy d-lā ḥdā-^hy b-menyānā napšā* [...] (t: Mardin, CCM 382, fol. 89r und Jerusalem, St. Markus 232, fol. 105r). Vgl. die Paraphrase in Furlani 1933, S. 304/21.

111 Bar 'Ebrāyā, *Tēgrat tēgrātā*, 2.3, *Nuhhārā 'al hāy d-lā ḥdā-^hy b-menyānā napšā* [...] (t: Mardin, CCM 382, fol. 89r und Jerusalem, St. Markus 232, fol. 105r). Vgl. die Paraphrase in Furlani 1933, S. 304/21.

112 Durch diese Reihung entsteht auch eine größere Nähe zur Textversion des *Maqālat an-nafs* nach Hs. Berlin, Or. 887; vgl. die Variante in Anm. 103, S. 249.

nen.¹¹³ Zu den Werken in der Rezeption Ibn Sīnās¹¹⁴ zählt auch al-Ġazālīs *Maqāṣid al-falāsifah*, das als allgemeine Vorlage Bar 'Ebrāyās für das *Tēgurtā* gelten kann.¹¹⁵ Lediglich in einigen Werken werden zu Beginn der Argumentation die hypothetischen Möglichkeiten [2] und [1] in umgekehrter Reihenfolge genannt, dann aber in der bei Ibn Sīnā zu findenden Reihenfolge abgearbeitet. Zwei der Werke Faḥr ad-Dīn ar-Rāzīs weisen darüber hinaus in Gänze eine ähnliche Reihenfolge wie bei Bar 'Ebrāyā auf.¹¹⁶

113 Von mir wurden folgende Werke im Hinblick auf diesen Punkt untersucht: (1) Ibn Sīnā, *Hāl an-naḥs* = *al-Ma'ād al-aṣḡar*, 8 (t: Al-Ahwānī 1952, S. 96–98), vgl. Muehlethaler 2010, S. 81–82, siehe zum Werk Gutas 2014, S. 102–103 (W5), 477–479 (GM 3); (2) Ibn Sīnā, *Kitāb an-Naḡāh*, 2.6 (*Fī n-naḥs*), *Fī iḥbāt ḥudūṭ an-naḥs* (t: Faḥrī 1985, S. 222–223); (3) Ibn Sīnā, *Kitāb aṣ-Šifā'*, *aṭ-Ṭabī'īyyāt* 6 – *Kitāb an-Naḥs*, 5.3 (t: Qanawātī, Zāyid und Maḍkūr 1975, S. 198.9–201.10); (4) Ibn Sīnā, *Dānešnāmeḥ-ye 'Alā'ī*, II (Physik), *Peydā kardan hāl baqā' naḥs* [...] (t: Meškāt 1331 Š. S. 122–123, v: Achena und Massé 1958, S. 77), siehe zum Werk Gutas 2014, S. 118–119 (W8), 424–425 (GS 7); (5) Ibn Sīnā, *al-Aḍḥawīyyah fī l-ma'ād*, *Faṣl fī munāqqaḍat al-qā'ilīn bi-t-tanāsuḥ* (t: 'Āṣī 1382 Š. S. 122–123), siehe zum Werk Gutas 2014, 472–477 (GM 2).

114 Siehe hierzu auch 2.1.4.1, S. 60.

115 Die Argumentation lautet dort: „Sie [sc. die Seele] entsteht zusammen mit (ara. *ma'a*) dem Körper: Denn wäre sie existent (*mawḡūdah*) vor dem Körper, wären die Seele entweder [2] eine oder [1] viele. [Ad 1:] Und dass es falsch ist, dass es viele sind, [wird ersichtlich dadurch, dass Vielheit nur in [1.a] [substantieller?] Unterschiedenheit (*iḥtilāf*) und [1.b] der Veränderung durch Akzidentien (*tagāyūr bi-l-'awarīd*) besteht – und da sie [ad 1.b] keine Materien und Akzidentien sind, fällt ihr noch die [substantielle] Unterschiedenheit zu – es kommt aber [ad 1.a] keine Unterschiedenheit vor. [Ad 2:] Wenn sie aber eine wäre, so wäre [ihre Präexistenz] ebenfalls unmöglich, denn sie wäre in vielen Körpern – das eine aber wird nicht zu vielem, so wie das viele nicht zu einem wird, außer dass es Ausdehnung (*ḥaḡm*) und Maß (*miqdār*) hat; so verbindet es sich einmal und trennt sich ab ein ander Mal. Und der Beweis (*dalīl*) seiner Vielheit in den Körpern ist, dass das, was Zaid weiß, nicht ist, was 'Amr weiß. Wäre es aber eine Seele – warum ist etwas der einen Seele bekannt und dasselbe einer anderen Seele unbekannt?“; al-Ġazālī, *Maqāṣid al-falāsifah*, 3.4 (*al-Qawl fī n-naḥs al-insāniyyah*) (t: Dunyā 1961, S. 368–369). Siehe auch Abū l-Barakāt al-Baḡdādī, *al-Mu'tabar*, Physik 6.16 (*Kitāb an-Naḥs*) (t: ed. Ḥaydarābād (1358 H.), S. ii.371.2–12). Abū l-Barakāt gibt aber lediglich das Argument wieder, ohne es sich zu eigen zu machen; vgl. Wan Suhaimi Wan Abdullah 2007.

116 [2], [1], [2.a], [2.b], [ad 2.a], [ad 2.b], [1.a], [1.b], [ad 1.a], [ad 1.b]; siehe Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Muḥaṣṣal al-afkār*, *Mas'alah: za'ama Aristāṭālīs innahā ḥādīṭah ḫilāfan li-Aflāṭūn wa-man qablahu* (t: Sa'd o. D., S. 226–227 und ed. Kairo [1323 H.], S. 165–166) sowie Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *al-Maṭālib al-'āliyah*, 7.3.7 (t: as-Saqqā 1987, S. vii.189–190).

Auch dort wird aber die Einheit der präexistenten Seele beziehungsweise eine Allseele nicht als eigenständiges Problem behandelt. Die Entstehung der Seele wird von Ibn Sīnā oder anderen Autoren eher im Kontext der Beziehung von Seele und Körper, der Widerlegung der Seelenwanderung oder der Frage nach dem Bestehen der Seele nach dem Tod des Körpers diskutiert.¹¹⁷

Aufbauend auf diesem Befund schlage ich vor, dass die Argumentation Bar 'Ebrāyās im *Tēgurtā* literarisch die älteste ist, von ihm anschließend für das *Maqālat an-naḥs/Mēmṛā šennāyā* umgearbeitet wurde und von hier wiederum in seine späteren Summen einfließt. Die gegenüber Ibn Sīnā umgekehrte Reihung bleibt in allen Werken erhalten – mit Ausnahme, wie eingangs dargestellt, des *Swādā*. Möglicherweise gibt es zwar eine Vorlage für das *Tēgurtā*, die grundlegend den avicennischen Argumentationsgang übernimmt, aber ebenfalls die Allseele zunächst als eigenständiges Problem widerlegt. Andererseits ist auf die traditionelle Auseinandersetzung mit Vorstellungen einer Allseele bei Platon oder bei den Manichäern in früheren christlich-philosophischen Seelenlehren zu verweisen, beispielsweise bei Nemesius von Emesa¹¹⁸ oder auch bei Mušē bar Kēpā, dessen *Mēmṛā d-'al napšā* ja als Vorlage für Bar 'Ebrāyā bereits feststeht.¹¹⁹ Diesen prominenten Platz, den die Widerlegung einer Allseele in der christlichen Theologietradition einnimmt, könnte sich in Bar 'Ebrāyās *Tēgurtā* auch ohne direkte Vorlage abzeichnen. Dass die Widerlegung der Allseele auch in der Mehrzahl der weiteren Werke Bar 'Ebrāyās den ersten Platz einnimmt, deutet ebenfalls auf die anhaltende Wichtigkeit, die Bar 'Ebrāyā deren Widerlegung einräumt.

117 Dies wird meist auch an den jeweiligen Abschnitts- oder Kapitelüberschriften der Werke deutlich. Da es sich bei den Ausgaben der Texte oft nicht um kritische Editionen handelt, ist dieser Punkt nur eingeschränkt aussagekräftig. Siehe darüber hinaus Muchlethaler 2012, Marmura 2008, Druart 2000 sowie McGinnis 2010, S. 124–126.

118 Nemesius von Emesa, *De natura hominis*, 2 („Über die Seele“) (t: Morani 1987, S. 32.20–34.17, v: Sharples und Eijk 2008, S. 71–73) und Nemesius von Emesa, *De natura hominis*, 38 („Über Platons Bericht zum Schicksal“) (t: Morani 1987, S. 109.9–15, v: Sharples und Eijk 2008, S. 190–191).

119 Mušē bar Kēpā, *Mēmṛā d-'al napšā*, 4 (t: Vat. sir. 147, fol. 21v–22r, v: Braun 1891, S. 50). Dieser Abschnitt, der sich gegen die Manichäer richtet, ist in Hs. Vat. sir. 147 eigens rubriziert.

Die mithin ausführlichste Variante des Argumentationsgangs findet sich in der Seelenlehre des *Mnārtā*.¹²⁰ Hier bettet Bar 'Ebrāyā die Passage in ein übergreifendes *qepalē'on* zur „Schöpfung der Vernunftseele“ (*meṭṭol britāh d-naṣṣā mliltā*) ein.¹²¹ Darin stellt Bar 'Ebrāyā nun neben dem hier relevanten Abschnitt (*pāsoqā*) „darüber, dass die Seele einen Anfang hat (*mšaryānitā-hy napṣā*) und mit dem Körper entsteht“ auch zwei weitere Abschnitte, die sich mit der Präexistenz der Seele beschäftigen: zum einen eine weitergehende Auseinandersetzung mit „der Ansicht derjenigen, welche der Seele Vorewigkeit zuschreiben“ sowie zum anderen mit den Lehren des Origines. Die Wichtigkeit, die Bar 'Ebrāyā dem Thema der Präexistenz der Seele zuschreibt, tritt also deutlich hervor.

Nur im *Mnārtā* tauchen neben dem bisher behandelten Argumentationsgang noch drei weitere Argumente gegen die Präexistenz der Seele auf, die ich im nächsten Unterabschnitt behandle. Der Argumentationsgang steht zu Beginn aller hier von Bar 'Ebrāyā aufgeführten Argumente.

120 Ab hier gebe ich die jeweilige Fassung des Argumentationsgangs in Bar 'Ebrāyās Werken lediglich in einer Fußnote wieder: „Wir sagen, für den Fall, dass die Vernunftseele vorewig und früher als der Körper wäre: Entweder [2] ist die Seele eine oder [1] es sind mehrere Seelen. [Ad 2:] Das erste ist nicht richtig, [und zwar] daher, da notwendigerweise, wenn sich *eine* Seele mit mehreren Körpern verbände, sie entweder [2.a] eine bliebe, wie sie ist, oder [2.b] sie sich in Teile aufteilte und mehrere würde. [Ad 2.a:] Das erste ist nicht richtig, [und zwar] dadurch, dass es recht ist, dass, wenn alle Menschen eine einzige Seele hätten, notwendigerweise das, was ein Mensch weiß, auch alle Menschen wüssten – was falsch ist. [Ad 2.b:] Und das zweite wiederum ist nicht richtig, denn Teilung in Teile kommt nur den Körpern zu, die zusammengesetzt werden können, und nicht dem Unkörperlichen, das einfach ist. [Ad 1:] Genauso ist auch dieses Zweite nicht richtig, [und zwar] daher, dass diese mehreren Seelen vor dem Körper entweder [1.a] nach der Substanz unterschieden sind voneinander oder [1.b] nach den Akzidentien. [Ad 1.a:] Das erste ist nicht richtig, [und zwar] daher, dass wir bekräftigen, dass die Vernunftseelen gleich sind nach der Substanz und nicht unterschieden nach der Natur. [Ad 1.b:] Und dieses zweite wiederum ist nicht richtig, weil unterschiedene Akzidentien der Materie möglich sind, nicht aber dem Immateriellen. Die Seele ist also nicht vorewig noch ist sie vor dem Körper geschaffen“; Bar 'Ebrāyā, *Mnārat qudṣē*, 8.3.1.1 (t: Bakoš 1948, S. s68, v: Bakoš 1948, S. 39–40).

121 Bar 'Ebrāyā, *Mnārat qudṣē*, 8.3 (t: Bakoš 1948, S. s67–76, v: Bakoš 1948, S. 39–44). Die Unterteilung der drei *qepalē'ē* 23–25 aus Mušēs *Mēmra d-'al napṣā* werden von Bar 'Ebrāyā im frühen *Maqālāt an-naṣṣ* noch beibehalten; vgl. die entsprechenden Kapitel wie gezeigt in Tabelle 4.3, S. 229. Im *Mnārtā* dagegen fasst Bar 'Ebrāyā sie zusammen.

Von diesen insgesamt vier Vernunftbeweisen im *Mnārtā* hat Bar 'Ebrāyā im späteren *Zalgē* nur den ersten aufgegriffen. Dieser scheint Bar 'Ebrāyā also der wichtigste zu sein. Insgesamt ist der Argumentationsgang im *Zalgē* stark gekürzt.¹²² Bar 'Ebrāyā lässt [ad 2.a] ausfallen und setzt damit bei den Lesenden den Schluss voraus, dass [2.a] nicht möglich sei, da die Seele als unteilbar angenommen wird. Außerdem wird die gesamte Fallunterscheidung weniger ausführlich entfaltet. Ein interessanter Unterschied besteht zudem in der Verwendung der beiden Personennamen Peter und Paul, deren Wissen im Falle einer Allseele dasselbe wäre. Bar 'Ebrāyā greift hier die beiden Namen Zayd und 'Amr bei Ibn Sīnā auf und christianisiert sie.

In Bar 'Ebrāyās *Hēwtā* schließlich findet sich ein eigener Abschnitt (syr. *pāsoqā*), in dem Bar 'Ebrāyā in einer *te'ōriya* (Betrachtung) für die Erschaffung der Seele mit dem Körper argumentiert.¹²³ In der Struktur besteht in diesem Fall die größte Übereinstimmung mit dem *Mnārtā*. Nuancen erge-

122 „Wenn die Seele dem Körper vorausginge, wäre sie entweder [2] eine oder [1] mehr als eine. [Ad 2:] Und dieses Erste ist nicht wahr: Denn, wenn sie zu mehreren Körpern verbunden würde, würde sie sich entweder [2.b] aufteilen [und] verkörpern oder [2.a] sie teilte sich nicht auf. [Ad 2.a:] [So] wäre es recht, dass das, was Petrus weiß, dasselbe wäre, was Paulus weiß. Aber dies ist nicht der Fall. [Ad 1:] Und das zweite wiederum ist nicht korrekt. [Ad 1.a:] Denn die menschlichen Seelen sind gleich in ihrer Substanz. [Ad 1.b:] Und vor den Körpern sind sie frei von materiellen Qualitäten (syr. *znayā hulānāyē*). Dadurch würden sie also geteilt. Menschliche Seelen also werden mit dem Körper geschaffen“; Bar 'Ebrāyā, *Ktābā d-Zalgē*, 6.3.1 (t: Mosul, SOE 26, fol. 48v und Yešū' b. Gabriel 1997, S. 172–173).

123 „Die Vernunftseele geht dem Körper nicht in ihrer Schöpfung voraus. Sonst wäre sie vor dem Körper entweder [2] eine oder [1] mehr als eine. [Ad 2:] Und das Erste ist nicht wahr dadurch, dass die einfache (*iḥidāytā*) Seele nach ihrer Verbindung mit mehreren Körpern entweder [2.a] eine bleibt, [ad 2.a:] dann hätten alle Menschen eine Seele und es wäre recht, dass alles, was ein bestimmter Mensch weiß, alle Menschen wüssten – das ist aber nicht so. Oder aber [2.b] sie teilt sich in Teile auf. [Ad 2.b:] Und es wäre nötig, dass sie materiell (*hulānāytā*) oder körperlich wäre – das ist absurd. [Ad 1:] Das Zweite wiederum ist nicht richtig, [und zwar] dadurch, dass vor dem Körper, wenn die Seele mehr als eine wäre, sich diese Seelen voneinander unterscheiden entweder [1.a] an Natur (*kyānā*) und unveränderliche Akzidentien (*gedšē lā-mšannyānē*) gebunden oder [1.b] durch veränderliche Akzidentien. [Ad 1.a:] Und das erste ist nicht richtig, [und zwar] dadurch, dass alle menschlichen Seelen teilhaben an der[selben] Natur. [Ad 1.b:] Und das zweite wiederum ist nicht richtig, [und zwar] dadurch, dass sie durch veränderliche Akzidentien mittels der Körper mit den Seelen verbunden wären, wobei es dann noch keine Körper gibt. Die menschlichen Seelen gehen also den Körpern nicht voraus“; Bar 'Ebrāyā, *Hēwat ḥekmā*, *Ktābā d-Napšā*, 4.3.1 (t: D¹, fol. 142v–143r und L, fol. 128r.i–ii). Vgl. auch die Paraphrase in Furlani 1931, S. 45/22. In der zweiten der beiden *te'ōriyas* in die-

ben sich wieder im Hinblick auf die Wendung der einzelnen Argumente. So werden von Bar 'Ebrāyā im *Hēwtā* beispielsweise unveränderliche und veränderliche Akzidentien (syr. *gedšē*) unterschieden, wobei die unveränderlichen Akzidentien genau wie die Substanz (bzw. Natur) zwischen einzelnen menschlichen Seelen nicht unterscheidbar seien.

Tabelle 4.10: Der Argumentationsgang wider die Präexistenz in Bar 'Ebrāyās Werken

| <i>Tēgurtā</i> | ad 2 | ad 2.a | | | ad 1.a | ad 1.b | ad 2.b | | | | | |
|------------------------|------|--------|------|-----|--------|--------|--------|------|-----|--------|--------|--------|
| <i>Maqālat an-naḥs</i> | 2 | 1 | | | ad 2.a | ad 2.b | ad 1 | 1.a | 1.b | ad 1.a | ad 1.b | |
| <i>Mnārtā</i> | 2 | 1 | ad 2 | 2.a | 2.b | ad 2.a | ad 2.b | ad 1 | 1.a | 1.b | ad 1.a | ad 1.b |
| <i>Zalgē</i> | 2 | 1 | ad 2 | 2.b | 2.a | | ad 2.a | ad 1 | | | ad 1.a | ad 1.b |
| <i>Swādā</i> | 1 | 2 | ad 1 | 1.a | 1.b | ad 1.a | ad 1.b | ad 2 | 2.a | 2.b | ad 2.a | ad 2.b |
| <i>Hēwtā</i> | 2 | 1 | ad 2 | 2.a | ad 2.a | 2.b | ad 2.b | ad 1 | 1.a | 1.b | ad 1.a | ad 1.b |

Vgl. die Erläuterungen im Text oben, Kap. 4.2.1, S. 244.

4.2.1.3 Weitere Argumente im *Mnārtā*

Der erste Vernunftbeweis, den Bar 'Ebrāyā im *Mnārtā* im Abschnitt gegen die Vorewigkeit der Seele und für ihre Schöpfung mit dem Körper anführt, bedient sich des bereits bekannten Argumentationsgangs. Im Anschluss führt Bar 'Ebrāyā drei weitere Vernunftbeweise an, die sich nicht in den anderen Seelenlehren finden und die ich im Folgenden kurz bespreche.

Der zweite Vernunftbeweis bedient sich ebenfalls einer Fallunterscheidung:¹²⁴ Bestünde die Seele vor dem Körper, müsste sie vorher entweder in einem anderen Körper sein oder nicht. Für die erste Möglichkeit, der Seelenwanderung von Körper zu Körper, verweist Bar 'Ebrāyā auf seine entsprechenden späteren Ausführungen. Für die zweite Möglichkeit, unterscheidet er noch einmal zwei Fälle: Habe die Seele Wissenselemente (syr. *yad'ātā*; Sg. *ida'tā*, Wissen) aus der Zeit vor ihrer Vereinigung mit dem Körper, werde sie umsonst (*iqē*) mit dem Körper verbunden (*met'asrā*). Umgekehrt, nähme man an, sie sei frei von Wissenselementen vor ihrer Vereinigung mit dem Körper geschaffen worden, sei ihre Erschaffung ohne Zweck. Wis-

sem *pāsoqā* argumentiert Bar 'Ebrāyā für das Bestehen der Seele über den Tod des Körpers hinaus.

124 Bar 'Ebrāyā, *Mnārat qudšē*, 8.3.1.1 (t: Bakoš 1948, S. s68–69, v: Bakoš 1948, S. 40). Vgl. die Paraphrase in Furlani 1932, S. 97.

sen beziehungsweise vernünftiges Denken wird ja von Bar 'Ebrāyā und der Philosophie seiner Zeit gerade als die wesentliche Eigenschaft der menschlichen Seele gedacht. Die Sinnlosigkeit ihres Daseins vor oder nach dem Körper in diesen beiden Fällen widerspräche aber, so Bar 'Ebrāyā weiter, dem Prinzip, dass nichts in der Natur ohne Zweck geschaffen sei.

Grundsätzlich ist es nicht verwunderlich, dass für die Zweckmäßigkeit der Schöpfung argumentiert wird. Auch bei Mušē bar Kēpā findet man ein ähnliches Argument, aber in einem etwas anderen Zusammenhang.¹²⁵ Einen ähnlichen Einwand nutzt Bar 'Ebrāyā auch selbst bereits im *Tēgurtā*.¹²⁶ In al-Ġazālīs *Maqāṣid* findet sich hierzu allerdings keine Parallele. Wie Peter Adamson feststellt, nutzt aber Ibn Sīnā dieses Argument im *al-Inṣāf* (etwa: „Gerechtes Urteil“) in seinem Kommentar zur sogenannten *Theologie des Aristoteles*, im Unterschied zum bereits besprochenen Argumentationsgang in seinen anderen Werken.¹²⁷ Auch Bakoš hatte bereits auf eine gewisse Nähe zu Plotins *Enneaden* hingewiesen,¹²⁸ die teils als *Theologie des Aristoteles* ins Arabische übersetzt wurden. Möglicherweise übernimmt Bar 'Ebrāyā diese Punkte des *Inṣāf* indirekt, das heißt vermittelt durch ein weiteres Werk.

Der dritte Vernunftbeweis, den Bar 'Ebrāyā im *Mnārtā* anführt, stellt darauf ab, dass die Seele Arten oder Modi aufnehmen könne, die einen Anfang hätten (syr. *mqabbilānyātā enēn da-znayā mšarryān*), insofern sie verschiedene Wissensselemente aufnahmen, über die sie zuvor nicht verfügte.¹²⁹ Von Bar 'Ebrāyā wird hier vermutlich die Vorstellung vorausgesetzt, das Wissen komme dem Wissenden als etwas Zusätzliches zu.¹³⁰ Etwas aufzu-

125 Mušē bar Kēpā, *Mēmra d-'al napšā*, 4 (t: Vat. sir. 147, fol. 21r–v, v: Braun 1891, S. 50). Mušē argumentiert hier, auch Kinder verfügten über eine Vernunftseele, gegen die „Anhänger Platons“ (*bēt Plaṭāwn*).

126 Bar 'Ebrāyā, *Tēgrat tēgrātā*, 2.3, *Nuhhārā 'al hāy d-lā ḥdā-ḥy b-menyānā napšā* [...] (t: Mardin, CCM 382, fol. 89v; fehlt in Hs. Jerusalem, St. Markus 232). Vgl. die Paraphrase in Furlani 1933, S. 304/21.

127 Adamson 2004, S. 64–65. Zum *Inṣāf* siehe Gutas 2014, S. 144–155 (W10) u. 426 (GS 11). Zur *Theologie des Aristoteles* siehe Adamson 2021.

128 Bakoš 1948, S. 117, Anm. 239.

129 Bar 'Ebrāyā, *Mnārat quḏṣē*, 8.3.1.1 (t: Bakoš 1948, S. s69, v: Bakoš 1948, S. 40). Vgl. die Paraphrase in Furlani 1932, S. 97–98. Siehe auch die vormoderne arabische Übersetzung in Hs. Diyarbakır, *Meryem Ana Kilisesi*, 3/7, fol. 169v–170r (datiert: 18. Jhd.). Die Handschrift ist online zugänglich via *vhmml*; für eine Beschreibung siehe <https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/123348>.

130 Die Stelle ist schwierig, da nicht klar wird, was Bar 'Ebrāyā hier genau mit *znayā* meint. Insofern die menschliche Seele immateriell ist, können ihre Wissensinhalte

nehmen, das einen Anfang habe, sei aber nur möglich, wenn auch das Aufnehmende ebenfalls einen Anfang habe. Bar 'Ebrāyā begründet dies nicht weiter. Mir ist es nicht gelungen, zu diesem Argument eine direkte Parallele zu identifizieren.¹³¹

Als vierten und letzten Vernunftbeweis führt Bar 'Ebrāyā im *Mnārtā* an, die Seelen könnten nicht gleichewig mit Gott sein.¹³² Diese Aussage richtet sich nun nicht gegen die Präexistenz der Seele vor dem Körper im Allgemeinen, sondern gegen die Vorewigkeit der Seele im Speziellen. Das Argument stellt auf die Rangordnung zwischen Gott einerseits und der Schöpfung beziehungsweise dem Menschen andererseits ab. Hier argumentiert Bar 'Ebrāyā im Prinzip apodiktisch auf ausschließlich theologisch-religiöser Ebene. Auf die Ansicht, die Seele sei vorewig, geht Bar 'Ebrāyā auch im zweiten *pāsoqā* desselben *qepalē'on* noch einmal ein. Auch hier wird einer der beiden Punkte, welchen die Vertreter der Vorewigkeit der Seele laut Bar 'Ebrāyā anführen, von Bar 'Ebrāyā mit dem Rekurs auf Gottes schöpferische Tätigkeit zurückgeführt, ohne schlüssigen Argumentationsgang.¹³³

4.2.1.4 Zusammenfassung

Seit Ibn Sīnā findet sich ein Argumentationsgang gegen die Vorstellung, die Seele existiere vor dem Körper, der verschiedene hypothetische Fälle der

ebenfalls nur immateriell sein. Qualitäten, wie Bakoš übersetzt, kommen aber nur materiellen Dingen zu.

- 131 Zu diesem dritten Vernunftbeweis bringt Bar 'Ebrāyā auch einen weiteren hypothetischen Einwand (syr. *hpāktā*) samt Erwiderung (*punnāyā*) vor; Bar 'Ebrāyā, *Mnārat qudšē*, 8.3.1.1 (t: Bakoš 1948, S. s69, v: Bakoš 1948, S. 40–41). Besonders die Formulierung des Einwands ist schwierig zu verstehen. Furlani sowie Bakoš gehen nicht weiter darauf ein. Die Übersetzung des Einwands durch Bakoš scheint das Gegenteil dessen zu implizieren, was die vormoderne arabische Übersetzung in Hs. Diyarbakır, *Meryem Ana Kilisesi*, 3/7, fol. 170r wiedergibt: Der mögliche Einwand will der Seele das Wissen lediglich *in potentia* zuschreiben. Dies deckt sich mit einer in der Edition nicht zu findenden Lesart der Hs. Yale, *Beinecke Library*, Syriac MS 7, S. 260 (datiert: 1590), in der syr. *hānā* statt *hāy* steht: „Sie sagen: Wenn die Seele die Qualitäten mit Anfang *in actu* empfinde, hätte [auch sie] einen Anfang. Das ist aber nicht so (*w-lāw hānā*). Sie empfängt sie also *in potentia*.“
- 132 Bar 'Ebrāyā, *Mnārat qudšē*, 8.3.1.1 (t: Bakoš 1948, s69–70, v: Bakoš 1948, S. 41). Vgl. die Paraphrase in Furlani 1932, S. 98.
- 133 Bar 'Ebrāyā, *Mnārat qudšē*, 8.3.2 (t: Bakoš 1948, s75, v: Bakoš 1948, S. 44). Vgl. die Paraphrase in Furlani 1932, S. 99.

Präexistenz der Seele erst unterscheidet und dann jeweils widerlegt. Dieser Argumentationsgang wurde vielfach in philosophischen oder theologischen Werken muslimischer Autoren rezipiert. Auch in allen sechs der Seele gewidmeten und hier untersuchten Werke Bar 'Ebrāyās findet er Verwendung.

Ich schlage vor, dass Bar 'Ebrāyā ihn ursprünglich aus al-Ġazālīs *Maqāṣid* für die Seelenlehre des *Tēgurtā*, die früheste seiner philosophischen Summen, adaptiert hat. Hier behandelt Bar 'Ebrāyā das Problem einer präexistenten Allseele noch separat, worin sich das *Tēgurtā* sowohl vom *Maqāṣid* und anderen Werken islamischer Autoren als auch von Bar 'Ebrāyās späteren Seelenlehren unterscheidet. Grund hierfür könnten ältere griechische und syrische Seelenlehren christlicher Autoren sein, die sich mit dem Problem der Allseele dezidiert auseinandersetzen.

Als ebenfalls frühes Werk Bar 'Ebrāyās kann das der Seele gewidmete *Maqālat an-naḥs* gelten. Darin wird meines Erachtens der Argumentationsgang des *Tēgurtā* von Bar 'Ebrāyā noch einmal umgearbeitet. Er wird dadurch wieder stärker an die in sich geschlossene Fassung der islamischen Werke angeglichen. Gleichzeitig bettet Bar 'Ebrāyā es passend in die Grundstruktur seiner allgemeinen Vorlage für das *Maqālat an-naḥs*, Muṣē bar Kēpās *Mēmra d-'al naḥsā*, ein. Aus dem *Maqālat an-naḥs* wiederum übernimmt Bar 'Ebrāyā den Argumentationsgang in seine späteren Werke, wobei leichte Unterschiede bei den benutzten Begriffen und Wendungen auftauchen, ähnlich wie dies auch im Hinblick auf die verschiedenen Werke islamischer Autoren zu beobachten ist.

Lediglich im *Mnārtā*, der früheren der beiden theologischen Summen, nutzt Bar 'Ebrāyā noch weitere Vernunftbeweise, welche die Präexistenz der Seele widerlegen sollen. Diese sind allerdings nicht aus Muṣēs *Mēmra d-'al naḥsā* übernommen. In der späteren theologischen Summa, dem *Zalgē*, das sich im Allgemeinen am *Mnārtā* orientiert, findet sich schließlich nur noch der avicennische Argumentationsgang.

Damit wurde beispielhaft anhand einer genauen Analyse einer kurzen Textpassage das kompilatorische und redaktionelle Vorgehen Bar 'Ebrāyās herausgestellt. Sowohl die Einordnung des bisher kaum untersuchten *Maqālat an-naḥs* als Frühwerk Bar 'Ebrāyās als auch die mögliche relative Chronologie seiner frühen Werke können auf Grundlage der Untersuchung zur weiteren Diskussion gestellt werden.

4.2.2 Exkurs: Ungeborenes Leben bei Mušē bar Kēpā und im *Maqālat an-naḥs*

In Mušē bar Kēpās *Mēmṛā d- 'al napšā* finden sich einige Aspekte, die im Hinblick auf die Frage nach Vorstellungen vorgeburtlichen Lebens in der syrischen Tradition vor Bar 'Ebrāyā durchaus Interesse verdienen. Ich habe sie bis hierhin nicht aufgegriffen, da sich keine direkten Entsprechungen zu den Summen Bar 'Ebrāyās finden. Anders verhält es sich dagegen mit dem *Maqālat an-naḥs*. Im Folgenden bespreche ich die jeweiligen Passagen in Mušē bar Kēpās *Mēmṛā d- 'al napšā* und stelle sie anschließend den jeweiligen Kapiteln im *Maqālat an-naḥs* gegenüber. Der embryologische Aspekt ist hier im Allgemeinen weitaus weniger prominent als in Mušēs *Mēmṛā d- 'al napšā*. Mehrere der Aussagen zum Samen, zur Fehlgeburt und Ähnlichem finden sich bei Bar 'Ebrāyā andernorts oder überhaupt nicht.

Im Vorfeld gebe ich noch einen allgemeinen Überblick über die im gegebenen Rahmen wichtigen Passagen in Mušē bar Kēpās *Mēmṛā d- 'al napšā*. Mušē behandelt die Frage der Beseelung in insgesamt drei *qepalē'ē* ungefähr in der Mitte seiner Abhandlung. In *qepalē'on* 23, „darüber, woher die Seele ist“¹³⁴, *qepalē'on* 24, „wo die Seele geschaffen wird – in oder außerhalb des Leibs“¹³⁵ sowie im längeren *qepalē'on* 25, „ob die Seele vor, mit oder nach dem Leib geschaffen wird“¹³⁶ sind verschiedene Aussagen darüber enthalten.

Die Diskussion Mušēs, „darüber, woher die Seele ist“ in *qepalē'on* 23 beginnt mit der häresiologischen Unterscheidung dreier Positionen: (1) der manichäisch-gnostischen Position, die Seele sei „von der Natur Gottes“ (syr. *men kyānā d-Alāhā*) beziehungsweise „ein Stück seines Wesens“ (*beṣrā men 'itutēh*); (2) eine Seele werde aus einer anderen Seele gezeugt (oder: geboren), gehe und fließe aus ihr hervor (*metyaldā w-metyabblā w-rādyā*); (3) die Seele werde aus dem Samen des Mannes (*zar'ā d-gabrā*) gezeugt/geboren und hervorgebracht (*metyaldā w-metyabblā*).¹³⁷ Gegen diese Positionen argumentiert Mušē im Folgenden mittels unterschiedlicher

134 Mušē bar Kēpā, *Mēmṛā d- 'al napšā*, 23 (t: Vat. sir. 147, fol. 46v–49v, v: Braun 1891, S. 76–79): *metṭol napšā d-men aykā 'itēh*.

135 Mušē bar Kēpā, *Mēmṛā d- 'al napšā*, 24 (t: Vat. sir. 147, fol. 49v–52v, v: Braun 1891, S. 79–83): *aykā metbarryā napšā b-gāw d-pagrā āw l-bar menēh pagrā*.

136 Mušē bar Kēpā, *Mēmṛā d- 'al napšā*, 25 (t: Vat. sir. 147, fol. 52v–61r, v: Braun 1891, S. 83–94): *d-metbarryā napšā men qdām pagrā āw 'am pagrā āw bātar pagrā*.

137 Mušē bar Kēpā, *Mēmṛā d- 'al napšā*, 23 (t: Vat. sir. 147, fol. 46v, v: Braun 1891, S. 76).

Vernunft- und Traditionsbeweise. Erst im Anschluss legt er seine eigene Sicht dar, Gott schaffe sie aus dem Nichts (syr. *men lā-meddem brā lāh Alāhā*).¹³⁸ Auch hierfür folgen mehrere Vernunft- und Traditionsbeweise.

Im Hintergrund der folgenden Frage Mušēs in *qepalē'on* 24, ob die Seele inner- oder außerhalb des Leibes geschaffen werde, steht der Gegensatz von unkörperlicher Seele und stofflichem Leib: Wäre die Seele außerhalb des Leibes geschaffen, ließe sie sich, so ein Einwand, den Mušē anführt, nur schwerlich im Nachgang in den als niedriger geltenden Körper zwingen.¹³⁹ Gegen dieses Argument führt Mušē zahlreiche Traditionsbeweise ins Feld, die er den griechischen Lehrern (*mallpānē yonāyē*) zuschreibt.¹⁴⁰

In *qepalē'on* 25 wird schließlich von Mušē diskutiert, zu welchem Zeitpunkt die Seele geschaffen werde. Hier unterscheidet er wiederum, wie bereits angeführt, drei Positionen: (1) die Präexistenz der Seele, welche „die alten Heiden, Origenes, die Häretiker und andere mit ihnen“¹⁴¹ vertreten hätten; (2) die Auffassung der syrischen Lehrer, die Seele entstehe nach dem Körper und schließlich (3) die Position der griechischen Lehrer, Leib und Seele entstünden „gleichmäßig“ (syr. *b-šāwyūtā*) zusammen, der er sich anschließt. Die anschließenden Erläuterungen, mit einer Mischung aus Vernunft- und Traditionsbeweisen, ist ausführlicher als die vorherigen.

Drei weitere *qepalē'ē* Mušēs gehen außerdem Fragen nach, die direkter mit Vorstellungen zur Fortpflanzung und zum ungeborenen Leben im Zusammenhang stehen: *qepalē'on* 26, darüber „ob immer, wenn menschlicher Samen ausgestoßen wird (*metrmē zar 'ā nāšāyā*), mit ihm eine Seele lebendig gemacht werde“, *qepalē'on* 27, über den Zusammenhang von körperlichem Wuchs und den Seelenkräften, und das kurze *qepalē'on* 22 über die Seele von fehlgeborenen Kindern. Zu diesen drei *qepalē'ē* finden sich bei Bar 'Ebrāyā nur im *Maqālat an-naḥs* Parallelen.

138 Mušē bar Kēpā, *Mēmra d-'al napšā*, 23 (t: Vat. sir. 147, fol. 48v, v: Braun 1891, S. 78).

139 Mušē bar Kēpā, *Mēmra d-'al napšā*, 24 (t: Vat. sir. 147, fol. 50r, v: Braun 1891, S. 79).

140 Diese Traditionsbeweise sollen explizit auch die im vorangehenden *qepalē'on* 23 vertretenen Auffassungen stützen (*sāhdwātā d-mallpānē 'al hānā qepalē'on w-'al hāy d-qadmāw^h*). In Hs. Vat. sir. 147, fol. 50r ist die entsprechende einleitende Bemerkung zu den Zitaten rubriziert.

141 Merkwürdigerweise stehen zwischen den ersten drei genannten keine Unds (syr. w-).

4.2.2.1 Die Seele der Fehlgeburt

Das *qepalē'on* 22 des *Mēmṛā d-'al napšā* widmet Mušē bar Kēpā der Frage nach der ungestalteten Fehlgeburt.¹⁴² Was geschehe mit den Seelen, die an das Fleisch derjenigen gebunden seien, die fehlgeboren werden (syr. *aḥidān l-besrā aylēn d-etyahḥaṭ'*), während es noch ungeformt in seiner Gestalt sei (*lā eṣṭallam ba-dmutā*) und unvollendete Gliedmaßen haben (*lā eṣṭamli' b-haddāmē*)? Die Frage impliziert damit also, vor der Ausgliederung des Körpers müsse das Kind als unbeseelt gelten, oder zumindest auf andere Art beseelt oder belebt. In der Frage werden die Seelen dieser ungeformten Kinder allerdings nicht den geformten, aber ungeborenen Kindern gegenübergestellt, sondern den Seelen bis zur Kindheit (*ṭalyutā*), der Jugend (*'laymutā*) oder auch dem Alter (*saybutā*). Wie unterscheiden sich die Seelen der Ungeborenen von Letzteren?

Mušē führt keinen Grund für seine Position an, die Seelen dieser Kinder unterschieden sich von anderen lediglich darin, dass sie weder gute noch böse Werke vollbracht hätten noch über Erinnerung verfügten. Diejenigen Kinder, deren Seelen bereits im Kleinkindalter (syr. *šabrutā*) ihre Leiber verließen, stellt er den Ungeborenen gleich. Erst vor dem Hintergrund seiner später folgenden Argumentation in *qepalē'on* 25 wird Mušēs Aussage schlüssig. Dort betont er mehrmals, dass der Mensch ab der Empfängnis als beseelt gelten muss.

Im *Maqālāt an-nafs* widmet Bar 'Ebrāyā das *faṣl* 44 dem Beweis (ara. *bayān*), „dass die Seele der Fehlgeburt (*siqt*) wie die Seele ist, die eine lange Zeit mit (*ma'a*) ihrem Körper verweilt (*makatat*)“.¹⁴³ Denn die substantielle Natur (*al-kiyān al-ḡawharī*), die der Seele eigen sei (*muta'ayyan*), werde nicht mehr und nehme nicht ab (*lam yazid wa-lam yanquḍ*), da es ein Wesen und kein Akzidens sei (*ḡāt la 'araḍ*). Dies ist ein Hinweis auf die Frage nach substantieller Veränderung: Die substantielle Natur könne nicht mehr oder weniger sein. Indirekt heißt das, das beseelte Kind kann nicht als weniger oder mehr menschlich gelten.¹⁴⁴

142 Mušē bar Kēpā, *Mēmṛā d-'al napšā*, 22 (t: Vat. sir. 147, fol. 46r–46v, v: Braun 1891, S. 75–76).

143 Bar 'Ebrāyā, *Maqālāt an-nafs*, 44 (t: Cheikho 1898, S. 1087 und Berlin, Or. 887, fol. 198r). Hs. Berlin, Or. 887 weicht hier in den Formulierungen zu Beginn dem Wortlaut nach ab (z. B. *siqt min al-baṭn*, Fehlgeburt/„Fallendes“ aus dem Bauch), entspricht aber sonst dem edierten Text.

144 Vgl. Bar 'Ebrāyās entsprechende Ausführungen im Kontext der Kategorienlehre, wie besprochen in Kap. 5.4, S. 310. Wichtig scheint mir auch der genaue Wortlaut

Bar 'Ebrāyā fügt hinzu, wenn die Seele sich vom Leib trenne (*fīrāq an-naḥs min al-ḡasad*), so sei damit nicht gesagt, sie träte aus irgendeinem Körperteil ('*adw*') oder von einer bestimmten Seite (*ḡihah*) heraus – wie manche Leute meinten, sie träte aus dem Mund aus. Dies und ähnliches seien körperliche Angelegenheiten. Die Trennung der Seele vom Leib dagegen sei wie die Trennung (*iftirāq*) der Hitze des Feuers vom erhitzten Gold, die Kraft eines Heilmittels (*quwwat ad-duwā'*), die abnehme (*baṭalat minhu*), oder das Licht des Himmels (*fadā'*), das von ihm weiche.

Das *Maqālat an-naḥs* geht damit nicht explizit auf die Fehlgeburt ein, entgegen der Überschrift. Abgelehnt wird zum einen die Vorstellung, die Seele sei an ein bestimmtes Körperteil gebunden. Kann dies implizit so interpretiert werden, dass, gemäß der Position von Muṣṣ, die Ausformung von Körperteilen keine Notwendigkeit für die Beseelung des Ungeborenen ist? Die Frage ist kaum zu beantworten. Zum anderen verweist Bar 'Ebrāyā indirekt auf die Problematik substantieller Veränderung, womit grundsätzlich argumentiert wird, das Ungeborene unterscheide sich nicht wesentlich oder substantiell von einem geborenen Menschen.

4.2.2.2 Die Seele des Samens

Muṣṣ bar Kēpā widmet *qepalē'on* 26 der Frage, ob immer, wenn der Mann allein den menschlichen Samen ausstoße (syr. *gabrā balḥod narmē zar'ā*), aus nichts eine Seele erschaffen werde und mit ihm vereinigt werde (*methayydā*).¹⁴⁵ Muṣṣ meint explizit, eine solche Frage könnte sich an seine vorhergehenden Ausführungen anschließen.¹⁴⁶ Die kurze Antwort Muṣṣes lautet nein, der Samen werde nicht beseelt erschaffen. Als Antwort auf die Frage finden sich dann aber mithin die wichtigsten embryologi-

der Überschrift des *faṣl*: Es handelt sich um eine Seele, die „lange Zeit“ mit dem Körper verbunden ist. Auf eine Beseelung von Anfang an, lässt sich damit vielleicht nicht unbedingt schließen.

145 Muṣṣ bar Kēpā, *Mēmra d-'al napšā*, 26 (t: Vat. sir. 147, fol. 61r–v, v: Braun 1891, S. 94–95). Braun übersetzt euphemistisch mit lat. *seminatio*, die sich vollziehe, statt Samen, der ausgestoßen werde.

146 Braun hat hier einen nicht von ihm angezeigten Eingriff in den Text vorgenommen: In Hs. Vat. sir. 147 steht die rubrizierte Überschrift von *qepalē'on* 26 der in Brauns Übersetzung als Schlussfolgerung von *qepalē'on* 25 wiedergegebenen Passage voran. Muṣṣ (oder ein späterer Redaktor des Textes) können damit *qepalē'on* 26 als in sich geschlossen wiedergeben.

schen Anschauungen Mušē bar Kēpās, die ich im Folgenden wiedergebe und kontextualisiere. Sie unterscheiden sich durchaus von denjenigen Bar 'Ebrāyās.

Hatte Mušē am Ende von *qepalē'on* 25 noch betont, die Seele entstehe zugleich mit dem Ausstoßen oder Erguss des Samens (*rmāyēh d-zar 'ā*),¹⁴⁷ schränkt er nun ein: Immer, wenn ein Mann allein Samen ausstoße, oder, fügt Mušē hinzu, eine Frau (*āw a"ttā*) allein, oder den beiden Samen irgend etwas zustoße (*gdišā ... 'elltā meddem*), so dass aus ihnen kein Konzeptus beziehungsweise keine Schwangerschaft entstehe (*lā hāwē menhon baṭnā*), werde überhaupt keine Seele geschaffen (*lā sāk metbarryā napšā*).

Was also müsse *tatsächlich* erfüllt sein, damit „Samen“ und Seele sich vereinigen? Mušē führt aus: Beide (1) werden in das Innere der Gebärmutter ausgestoßen (*b-gāw marb 'ā ... metramēn*); (2) werden miteinander verbunden (*methayyin 'am ḥdādē*); und (3) verknüpfen (*metqaṭṭrin*) sich miteinander daraufhin, dass sich ein Körper (*pagrā*) aus ihnen formt und zusammensetzt (*netgbel w-netrakkab*). Die Vollendung (*šumlāyā*) des menschlichen Körpers nämlich, so Mušē weiter, rühre von den beiden Samen her. Hier wird er noch konkreter: Dass beide Samen, der männliche und weibliche, an der Bildung des Menschen beteiligt seien, erläutert er mit dem verbreiteten Argument, dass das Überwiegen des einen von beiden das Geschlecht des Kindes erkläre.¹⁴⁸

In jedem Fall qualifizieren diese Bedingungen Mušēs vorherige Position, die Beseelung finde mit der Empfängnis statt, ganz erheblich. Explizit beschreibt er die Idee, dass eine wirkliche Empfängnis, d. h. Befruchtung, stattfinden und eine Art Protokörper entstehen müsse, damit die Beseelung stattfinden könne.

Es steht zu vermuten, dass diese Ausführungen auch deshalb notwendig sind, da *zar 'ā* „Samen“ im Syrischen nur schwer begrifflich vom Samengemisch beziehungsweise dem Anfangsstadium der Schwangerschaft getrennt werden kann. Mušē ging es in *qepalē'on* 25 vor allem darum, die Ansicht zu widerlegen, das Ungeborene sei bis zu seiner Ausformung zu menschlicher Gestalt unbeseelt. Dort tritt er auch vehement dafür ein, die Substanz des Menschen bestehe aus Körper und Seele, weshalb ein Körper ohne Seele

147 Mušē bar Kēpā, *Mēmṛā d-'al napšā*, 25 (t: Vat. sir. 147, fol. 60r, v: Braun 1891, S. 93). Braun übersetzt hier ebenfalls mit *seminatio*.

148 Siehe detailliert zu dieser Vorstellung Weisser 1983, S. 119 („Paritätische Zweisamenlehre“) und besonders S. 271–273 („Stärketheorie“).

als Nichtmensch gelten müsse.¹⁴⁹ In *qepalē'on* 26 muss Mušē seine Aussage revidieren: Nicht der Erguss des Samens, sondern das Zusammentreten beider Samen in der Gebärmutter ist der körperliche Ausgangspunkt für das Werden des Menschen.

Ein entsprechendes Kapitel findet sich auch im *Maqālat an-naḥs*.¹⁵⁰ In *faṣl* 33 stellt Bar 'Ebrāyā eine Untersuchung (*baḥṭ*¹⁵¹) darüber an, „ob der Samen des Mannes lebendig oder tot (*ḥayy am mayyit*), ob er beseelt oder unbeseelt (*mutanaḥḥis am ḡayr mutanaḥḥis*)“ sei. Während in der Edition von Cheikho *zara' ar-raḡul* (Samen des Mannes) steht, liest die Handschrift Berlin, Or. 887 *al-man'y al-bāriz min ar-raḡul* (das aus dem Mann ausgehende Ejakulat). Der Samen, der für die menschliche Form geeignet sei (*yaṣluḥu*), sei lebendig-beseelt *in potentia* (*ḥayy mutanaḥḥis bi-l-quwwah*), wie die Existenz der Backenzähne beim Kleinkind (*wuḡūd al-aḍrās bi-t-ṭiḡl*) und der Bart bei einem Jüngling (*laḥya bi-l-ḥadaṭ*¹⁵²). Der Samen aber, der im Traum, durch Krankheit oder Ähnliches austrete (*yabruzu*¹⁵³), sei wie Speichel, Schweiß, Tränen oder Ähnliches.¹⁵⁴

Inhaltlich decken sich diese Ausführungen einigermaßen mit denjenigen Mušēs. Grundsätzlich werden dessen Aussagen mit den Konzepten der aristotelischen Philosophie von Potenz umformuliert. Allerdings vermeidet Bar 'Ebrāyā im *Maqālat an-naḥs* die Anschauung, auch die Frau habe einen Samen. Es ist explizit nur vom Samen des Mannes die Rede. Während Mušē meint, die beiden Samen müssten sich so vereinen, dass ein Körper daraus werden könne, macht das *Maqālat an-naḥs* zur Bedingung, der Samen müsse der menschlichen Form angemessen sein. Weitere Details fehlen, also ob es sich dabei bereits um die vermischten Zeugungsbeiträge, das heißt den materiellen weiblichen Anteil sowie den formalen männlichen Samen, handele. Möglicherweise hat Bar 'Ebrāyā aber auch die Ausführungen Mušēs

149 Mušē bar Kēpā, *Mēmra d-'al napšā*, 25 (t: Vat. sir. 147, fol. 60r–v, v: Braun 1891, S. 93–94).

150 Bar 'Ebrāyā, *Maqālat an-naḥs*, 33 (t: Cheikho 1898, S. 938 und Berlin, Or. 887, fol. 196r).

151 In Berlin, Or. 887, fol. 196r fehlt *baḥṭ*. Es wurde nachträglich in arabischer Schrift *bayān* hinzugefügt. Der Begriff *bayān* findet sich auch in weiteren der Überschriften.

152 Berlin, Or. 887, fol. 203v liest *muḥaddaṭ* (Neuling).

153 Berlin, Or. 887, fol. 203v fügt *minhu* (von/aus ihm, d. h. „von oder aus dem Mann“) hinzu.

154 Auffällig ist, dass Blut in dieser Aufzählung fehlt. Weil es als beseelt angenommen wird?

zur Formung einer Art Proto-Körper in ein anderes Kapitel des *Maqālat an-naḥs* miteinbezogen, auf das ich im nächsten Abschnitt zurückkomme.

4.2.3 Bar 'Ebrāyā zum Zeitpunkt der Beseelung

4.2.3.1 Relativer Beseelungszeitpunkt: Gleichzeitig mit dem Körper

In den drei philosophischen Summen Bar 'Ebrāyās findet sich mit dem gerade vorgestellten Argumentationsgang lediglich eine *relative* Angabe zum Zeitpunkt der Beseelung: nicht vor dem Körper, sondern mit (syr. 'am) diesem. Dieser Punkt wurde bereits in Kapitel 2 für das *Swādā* aufgegriffen; ich wiederhole das entsprechende Zitat daraus:

Gleichzeitig nämlich mit den menschlichen Mischungen entstehen ihre Formen, das heißt ihre Vernunftseelen.¹⁵⁵

Dieser Aussage Bar 'Ebrāyās, die Seele werde zusammen mit dem Körper geschaffen, liegen inhaltlich sicherlich die Ausführungen Ibn Sīnās zugrunde. Dieser weist im Kontext seines Argumentationsgangs wider die Präexistenz darauf hin, dass weder die Seele die Ursache des Körpers sei noch umgekehrt der Körper die Ursache für das Entstehen der Seele.¹⁵⁶

155 Bar 'Ebrāyā, *Swād sopiya*, 2.32 (t: H. F. Janssens 1937, S. 89.8–12, v: H. F. Janssens 1937, S. 257.)

156 Das Problem bei Ibn Sīnā ist komplex und hat unterschiedliche Implikationen, besonders für Ibn Sīnās Argumentation, die Seele bestehe nach dem Tod des Körpers fort. Zur Gleichzeitigkeit von Körper und Seele bei Ibn Sīnā siehe Druart 2000, Marmura 2008, Muehlethaler 2010, S. 80–92 und Muehlethaler 2012. Ibn Sīnās Rezeption bei Fahr ad-Dīn ar-Rāzī sowie Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūṣī untersucht Dadikhuda 2018, wobei aṭ-Ṭūṣīs Argumentation hervorzuheben ist, die menschliche Seele sei Form für den Körper nicht insofern sie, wie im Fall von Pflanzen- oder Tierseelen, in ihn eingeprägt werde, sondern ihn leite. Lizzini 2004 untersucht das Verhältnis von Materie und Form, die sich gemäß Ibn Sīnā aus unterschiedlichen Betrachtungswinkeln gegenseitig bedingen. McGinnis 2004 arbeitet Ibn Sīnās Verständnis von substantieller Veränderung als plötzlich heraus, das heißt des Vergehens eines Wesens und das Entstehen eines anderen. Allerdings wird der Aspekt der Beseelung hier nicht berücksichtigt. Daher bleibt die Frage bestehen, welche Art von Seele die verschiedenen embryonalen Stadien wie ara. *nutfah* oder *'alaqah* haben. Diesen schreibt Ibn Sīnā ja Unterschiedenheit in ihrer jeweiligen Substanz zu, da es eine substantielle Veränderung zwischen diesen Stadien gebe; vgl. Kap. 5.3, S. 299. Eine detaillierte Untersuchung mehrerer Textstellen in Ibn Sīnās Werk unternehmen außerdem Mousavian und Mostafavi 2017. Ausgangspunkt ihrer Überlegungen ist

Außerdem lassen sich Bar 'Ebrāyās Aussagen im *Swādā* hinzuziehen, die von den Mischungen der Elemente zu deren Vermögen überleiten, und damit implizit zur Seele.¹⁵⁷ Demnach müsse die jeweilige Mischung „geeignet“ sein, die jeweilige Form beziehungsweise Seele aufzunehmen. Im *Tēgurtā* erklärt Bar 'Ebrāyā dies wie folgt:

Und der Körper ist geeignet für ihre [sc. der Seele] [jeweilige] Tätigkeit allein durch die [jeweilige] Mischung und nicht durch eine andere Mischung. Sondern die Gestalt des Dochtes ist es, die, wenn sie geeignet (syr. *ʾāhnāyā*) ist, vom Feuer entzündet und zur Leuchte wird. [...] Die Seele ist vom Geber der Formen und ist seine [sc. des Leibes] Vervollkommenung.¹⁵⁸

Eindrücklich ist das hier von Bar 'Ebrāyā verwendete Beispiel des entzündeten Dochtes: Sei dieser entsprechend geeignet, könne er durch die Flamme leuchten und werde eben dadurch erst zur Lichtquelle. Entsprechend ist

die Ambiguität des Begriffs „menschlicher Körper“, der in Ibn Sīnās entsprechenden Textstellen auftaucht: Handelt es sich um den „fertigen“ menschlichen Körper oder um einen nur potentiell menschlichen Körper? Die Autoren kommen zu dem Schluss, Ibn Sīnā vertrete zwar nicht eine Beseelung des Menschen von der Empfängnis an, setze aber auch nicht den Beseelungszeitpunkt mit der Ausformung der Gliedmaßen (ca. am vierzigsten Tag nach der Empfängnis) gleich. Die Seele entfalte nach und nach die vegetativen, die animalen und schließlich die rationalen Seelenkräfte. Sie sei aber von Anfang an dieselbe menschliche Seele, nämlich ab Entstehung des Herzens, gewissermaßen dem Sitz der Seele. Die Zusammenstellung der Textstellen durch die Autoren ist im Hinblick auf dieses Ergebnis einerseits überzeugend. Andererseits entsteht dadurch eine Art künstliche Synthese, die letztlich auch nicht problemlos ist. Es bleibt u. a. dieselbe Frage wie im Hinblick auf den Aufsatz McGinnis 2004 bestehen, wenn sie schreiben: „Some substantial changes happen but they are not transitions from one species to another.“ Was sind dann aber diese Veränderungen während der Embryogenese genau? Grundsätzlich übergehen die Autoren auch, dass sich Ibn Sīnā hinsichtlich embryonaler Fristen nicht genau festlegen will; siehe oben Anm. 141, S. 135. Im Hinblick auf die Beseelung des Samengemischs in der ersten Zeit der Schwangerschaft spekuliert Ibn Sīnā, ob es sich um die dem Ungeborenen eigene Seele handle oder gewissermaßen einen Rest der Seelenkraft, die vom Vater durch Vermittlung des Samens mitgegeben sei. Diese Unklarheiten im Hinblick auf das Ungeborene, des verborgenen *ḡanīn*, scheinen den Problemen inhärent. Es ist m. E. problematisch, eine zu große Kohärenz zwischen den unterschiedlichen Aussagen Ibn Sīnās herstellen zu wollen, auch wenn die Grundaussage bestehen bleibt, die menschliche Seele entstünde zusammen mit dem dafür geeigneten Körper.

157 Siehe hierzu Kap. 2.2.1, S. 75–2.2.3, S. 84.

158 Bar 'Ebrāyā, *Tēgrat tēgrātā*, 2.3, *Nuḥḥārā 'al ḥāy d-lā ḥdā^hy b-menyānā napšā* [...] (t: Mardin, CCM 382, 89r–v); fehlt in Jerusalem, St. Markus 232. Vgl. die Paraphrase in Furlani 1933, S. 304/21.

auch der menschliche Leib zu verstehen, der, wenn er die richtige Mischung aufweise, durch die Seele die dem Menschen eigenen Tätigkeiten ausführe. Urheber der Verbindung von Körper und Seele sei der Formgeber. Das Bild vom Docht in Bar 'Ebrāyās Ausführungen ist sicherlich eine Spur zu einer möglichen Vorlage für diesen Abschnitt in Bar 'Ebrāyās *Tēgurtā*. Eine Parallele in den verschiedenen Werken Ibn Sīnā oder in dessen Rezeption konnte ich bisher nicht identifizieren. Die Idee substantieller Veränderung, die dem Bild zugrundeliegt, wird noch einmal eingehender in Kapitel 5 von mir betrachtet. Vorerst ist zu fragen, was genau mit „Körper“ gemeint ist, wenn Bar 'Ebrāyā von der gleichzeitigen Entstehung von Körper und Seele spricht. Damit stellt sich die Frage nach dem absoluten Beseelungszeitpunkt.

4.2.3.2 Traditionsbeweise und absoluter Beseelungszeitpunkt

Eine genaue Angabe, zu welcher Zeit während der vorgeburtlichen Entwicklung die Seele entstehe, findet sich in Bar 'Ebrāyās philosophischen Summen nicht, weder in der Psychologie noch, wie in Kapitel 3 gesehen, in der Zoologie. Dagegen wird in den beiden theologischen Summen dieser Gegenstand im Rahmen von Traditionsbeweisen behandelt. Bei der folgenden Analyse des *Mnārtā* und dann dessen Bearbeitung im kürzeren *Zalgē* zeigt sich Bar 'Ebrāyās inhaltliche und literarische Umarbeitung in Bezug auf den Beseelungszeitpunkt.

Im *Mnārtā* führt Bar 'Ebrāyā eine Reihe von Traditionsbeweisen an, welche die Vorewigkeit beziehungsweise Präexistenz der Seele widerlegen und ihre Geschaffenheit herausstellen sollen. Diese übernimmt Bar 'Ebrāyā aus Mušē bar Kēpās *qepalē'on* 25 des *Mēmṛā d-'al napšā*. Zunächst führt Bar 'Ebrāyā Traditionsbeweise aus der Bibel an:

- (1) Gemäß der Torah (syr. *sāhdutā qadmāytā orāyṭā*), forme (*gbal*) Gott erst den Menschen und hauche (*npaḥ*) ihm dann erst den Atem des Lebens (*nšamtā d-ḥayyē*) ein (vgl. Gen 2,7).¹⁵⁹ Bei Mušē bar Kēpā ist dies mehrmals, insgesamt vier Mal aufgeführt.¹⁶⁰

159 Bar 'Ebrāyā, *Mnārat qudšē*, 8.3.1.2 (t: Bakoš 1948, S. s70, v: Bakoš 1948, S. 41). Das Zitat ist sehr nah am Text der Peschitta.

160 Zunächst gibt Mušē es als Teil einer Aussage Philoxenus' von Mabbug wieder, dann als sinngemäße Erwähnung in einem Exzerpt aus Gregors von Nyssa *De opificio hominis* sowie aus einem Brief Severus' von Antiochien; Mušē bar Kēpā, *Mēmṛā d-'al napšā*, 25 (t: Vat. sir. 147, fol. 53v–54r, 54v u. 55v, v: Braun 1891, S. 84, 85–86

- (2) Im Buch Hiob heiße es, Gott nehme Ton (*tinā*), forme ein vernunft- beziehungsweise sprachbegabtes Lebewesen (*ḥayyutā mlitā*) und stelle es auf die Erde.¹⁶¹ Das Zitat stimmt in dieser Form mit der Septuaginta-Übersetzung von Ijob 38,14 überein,¹⁶² weicht aber vom Text der Peschitta ab. Mušē bar Kēpā führt dieses Zitat zweimal an, unter anderem, um seine Position am Ende abschließend zu untermauern, Körper und Seele würden gleichzeitig geschaffen.¹⁶³
- (3) Gott schaffe den Geist (*ruḥā*) des Menschen in ihm (*b-gāwwēh*) (vgl. Sach 12,1).¹⁶⁴ Auch dieses Zitat findet sich bei Mušē doppelt.¹⁶⁵
- (4) Eine weitere Aussage aus dem Evangelium werde von Einigen (*nāšin*) auf die andauernde Erschaffung von Seelen hingedeutet, könne aber vieles heißen, so Bar 'Ebrāyā: „Mein Vater wirkt (*ābed*) bis zu dieser Stunde. Und auch ich wirke“ (vgl. Joh 5,17).¹⁶⁶ Mušē führt diese Interpretation als eine mögliche unter insgesamt drei verschiedenen Deutungen

u. 87). Schließlich erwähnt er diese Bibelstelle noch in seinen eigenen Ausführungen (t: Vat. sir. 147, fol. 59v, v: Braun 1891, S. 92).

161 Bar 'Ebrāyā, *Mnārat qudšē*, 8.3.1.2 (t: Bakoš 1948, S. s70, v: Bakoš 1948, S. 41).

162 Braun 1891, S. 88, Anm. 1, hier mit Bezug auf Mušē bar Kēpā.

163 Siehe Mušē bar Kēpā, *Mēmṛā d- 'al napšā*, 25 (t: Vat. sir. 147, fol. 55v u. 61r, v: Braun 1891, S. 87–88 u. 94). Allerdings betrachtet Braun das erste Zitat als Teil der von Mušē angeführten Aussage des Severus von Antiochien (siehe Bar 'Ebrāyās Traditionsbeweis (7)). In der Edition dieses Briefs des Severus' findet sich dieses Zitat so nicht wieder. Dies kann auch am Charakter des einzigen mir zugänglichen Zeugen, Hs. Vatikan, *Biblioteca Apostolica Vaticana*, Vat. sir. 106 (datiert 8. Jhd.), fol. 8r–8v liegen, der lediglich Ausschnitte (sogenannte Katenen) von Severus bietet. Ähnliches gilt für die beiden Handschriften, die Braun 1891, S. 88, Anm. 2 nennt: Hs. London, *British Library*, Add. 12155 sowie die verwandte Hs. London, *British Library*, Add., 14523; siehe Wright 1871, S. ii.921 u. ii.955. Da für Severus im Gegensatz zu Mušē die Verwendung der Septuaginta vorauszusetzen ist, kann der Schriftverweis sehr wohl noch Teil dessen Ausführungen sein. Nimmt man an, dass Mušē selbst das Zitat anführt, ließe sich neben der Peschitta noch die syrische Hexapla-Übersetzung der Bibel vergleichen. Der Text von Ijob 38,14 dort ist aber weniger nah am Wortlaut Mušēs (t: Middeldorpf 1835, S. 354). Zur syrischen Hexapla-Übersetzung siehe Salvesen 2011.

164 Bar 'Ebrāyā, *Mnārat qudšē*, 8.3.1.2 (t: Bakoš 1948, S. s70, v: Bakoš 1948, S. 41). Das Zitat ist sehr nah am Text der Peschitta.

165 Es handelt sich einmal um eine Übernahme von Philoxenus, einmal um Mušēs eigene Argumentation; Mušē bar Kēpā, *Mēmṛā d- 'al napšā*, 25 (t: Vat. sir. 147, fol. 54r u. 57v, v: Braun 1891, S. 84 u. 90).

166 Bar 'Ebrāyā, *Mnārat qudšē*, 8.3.1.2 (t: Bakoš 1948, S. s70, v: Bakoš 1948, S. 41). Das Zitat ist sehr nah am Text der Peschitta.

dieser Bibelstelle an.¹⁶⁷ Bar ʿEbrāyā scheint diesen Traditionsbeweis also vor allem der Vollständigkeit halber zu erwähnen, ohne ihn selbst für besonders substantiell zu halten.

Nach diesen Schriftbeweisen zieht Bar ʿEbrāyā nun Aussagen mehrerer Kirchenväter heran:

- (5) Gregor von Nazianz (gest. 390) spreche sich in seiner Abhandlung *Mēmṛā d-ʿal mellṯā d-Ewangelion* („Über das Wort des Evangeliums“) gegen die Annahme aus, die Seele lebe zuerst an einem anderen Ort (*b-dukktā ʿhrētā ʿlyāt*) und werde dann mit dem Körper verbunden (*et esrat*).¹⁶⁸ Bei Mušē bar Kēpā ist das Zitat etwas ausführlicher.¹⁶⁹
- (6) Im *De opificio hominis* von Gregor von Nyssa wiederum lehne dieser sowohl die Präexistenz des Leibes als auch der Seele ab.¹⁷⁰ Die Kürzung ist gegenüber Mušē noch stärker, Bar ʿEbrāyā übernimmt eigentlich nur die Kernaussage.¹⁷¹
- (7) Severus von Antiochien in seinem *Eggartā d-lwāt Simus Esqrinār[r]ā* („Brief an Simus Scrinarius“) sage ebenfalls, die Seele werde weder vor dem Leib geschaffen (*metbarrāyā*) noch der Leib vor der Seele geformt (*metgbel*).¹⁷² Mušē bar Kēpā führt das Zitat länger aus und verwendet auch in seinen eigenen Ausführungen ein Argument von Severus wieder.¹⁷³

167 Mušē bar Kēpā, *Mēmṛā d-ʿal napšā*, 25 (t: Vat. sir. 147, fol. 57v–58r, v: Braun 1891, S. 90). Die anderen Bedeutungen des generischen „Wirkens“ sind laut Mušē der kontinuierliche Erhalt und die Lenkung der Schöpfung.

168 Bar ʿEbrāyā, *Mnārat qudšē*, 8.3.1.2 (t: Bakoš 1948, S. s70, v: Bakoš 1948, S. 41). Vgl. das griechische Original, Gregor von Nazianz, *Diskurs* 37, 15 (t+v: Mereschini 1985, S. 302–303); die kommentierte Bibelstelle ist Mt 19,1–12. Vgl. auch die Erwähnung des Zitats in Congourdeau 2007, S. 121–122. Zu Gregor von Nazianz siehe Brock 2011e, zu den syrischen Übersetzungen seiner Diskurse siehe de Halleux 1983.

169 Mušē bar Kēpā, *Mēmṛā d-ʿal napšā*, 25 (t: Vat. sir. 147, fol. 54r, v: Braun 1891, S. 85).

170 Bar ʿEbrāyā, *Mnārat qudšē*, 8.3.1.2 (t: Bakoš 1948, S. s70–71, v: Bakoš 1948, S. 41). Vgl. Gregor von Nyssa, *De opificio hominis*, 28–29 (29–30) (t: Forbes 1861, S. 276–290, v: Moore und Wilson 1893, S. 419–420).

171 Vgl. Mušē bar Kēpā, *Mēmṛā d-ʿal napšā*, 25 (t: Vat. sir. 147, fol. 54v–55r, v: Braun 1891, S. 85–86).

172 Bar ʿEbrāyā, *Mnārat qudšē*, 8.3.1.2 (t: Bakoš 1948, S. s71, v: Bakoš 1948, S. 41). Vgl. Severus von Antiochien, *Eggartā d-lwāt Simus Esqrinārā*, (t+v: Brooks 1920, S. 444–445). Zu Severus von Antiochien siehe Brock 2011g.

173 Vgl. Mušē bar Kēpā, *Mēmṛā d-ʿal napšā*, 25 (t: Vat. sir. 147, fol. 55v, v: Braun 1891, S. 87).

- (8) Schließlich teile auch Jakob von Edessa diese Sicht in seinem *Brief an Johannes von Litarba*.¹⁷⁴ Nochmals kürzt Bar 'Ebrāyā die Passage bei Mušē ganz erheblich. Dies ist deshalb bemerkenswert, da Jakob von Edessa laut Mušē die dreigeteilten und sich kontinuierlich entfaltenden Seelenkräfte für seine Argumentation verwendet.¹⁷⁵ Dies passt eigentlich gut in Bar 'Ebrāyās aristotelisches Gedankengebäude.

Wie ersichtlich wird, arbeitet Bar 'Ebrāyā seine Vorlage, Mušē bar Kēpās *Mēmra d-'al napšā*, erheblich um. Er bringt die Schrift- und Väterzitate in einen geordneten Zusammenhang, kürzt diese und vermeidet so die Wiederholungen, die sich bei Mušē finden.

Damit löst Bar 'Ebrāyā auch ein weiteres Problem in Mušēs Argumentation: Die Bibelzitate widerlegen zwar die Präexistenz der Seele, sind aber gleichzeitig geeignet, die Sicht einer nachträglichen Verbindung der Seele mit dem Körper zu befördern. Mušēs Doppelungen gehen auch darauf zurück, dass er die Schriftzitate in zweifacher Hinsicht verwendet: Zum einen nutzt er sie, um die Präexistenz der Seele zu widerlegen. Zum anderen muss er sie wieder aufgreifen und ihre Deutung richtigstellen, um die Ansicht zu widerlegen, erst bilde sich der Körper ohne Seele und beide würden nachträglich verbunden. Bar 'Ebrāyā hingegen führt alle Schriftzitate in sich geschlossen an, um später, in einem zusätzlichen Abschnitt (syr. *tāwseptā d-nuhhārā*, Zusatz der Erklärung) die Bedeutung des Einhauchens Gottes in Adam zu erläutern.¹⁷⁶ Dabei werden unterschiedliche Positionen von kirchlichen Autoritäten angeführt.¹⁷⁷

Vor allem aber wirft Bar 'Ebrāyā im Anschluss an die verschiedenen Traditionsbeweise ein Problem auf:

174 Bar 'Ebrāyā, *Mnārat qudšē*, 8.3.1.2 (t: Bakoš 1948, S. s71, v: Bakoš 1948, S. 41–42). Zu Johannes von Litarba siehe van Rompay 2011b.

175 Vgl. Mušē bar Kēpā, *Mēmra d-'al napšā*, 25 (t: Vat. sir. 147, fol. 56r–56v, v: Braun 1891, S. 88–89).

176 Bar 'Ebrāyā, *Mnārat qudšē*, 8.3.1.2 (t: Bakoš 1948, S. s72–73, v: Bakoš 1948, S. 42–43).

177 Die Erklärungen unterscheiden sich inhaltlich bei Bar 'Ebrāyā und Mušē. Mušē wiederholt sinngemäß dasselbe Argument, das er bereits in seinem Zitat des Severus angeführt hatte, nämlich die Allegorik der Schrift im Schöpfungsbericht von Gen 2,7; Mušē bar Kēpā, *Mēmra d-'al napšā*, 25 (t: Vat. sir. 147, fol. 55r u. 59r, v: Braun 1891, S. 87 u. 92). Bar 'Ebrāyā hingegen geht auf die unterschiedlichen Deutungen des Hauchens in Adam ein: Handelt es sich bei dem Hauch um den Geist, die Seele oder den Heiligen Geist?

Es ist gebührend zu wissen, dass alle Lehrer der Kirche (syr. *mallpānē d- 'ēdītā*) übereinstimmen, dass die menschlichen Seelen nicht vorewig (*mtomāyātā*) sind, sondern einen Anfang haben (*mšaryāniyātā*). Allerdings sind sie uneins (*etpallag^w*) über die Zeit ihrer Erschaffung.¹⁷⁸

Diesen Umstand hatte auch Mušē bereits festgestellt. Der Aufbau seiner Erläuterungen ist wie folgt: Erst erwähnt Mušē die unterschiedlichen Positionen, führt sie dann jeweils aus, wiederholt nochmals, dass es einen Unterschied zwischen den Vätern gebe, und schließt sich letztendlich der Position an, Körper und Seele entstünden gleichzeitig. Erst daraufhin entfaltet er nochmals seine eigene Darlegung, mit allen bereits beschriebenen Dopplungen.¹⁷⁹ Bar 'Ebrāyā arrangiert im *Mnārtā* die einzelnen Punkte dagegen so, dass zunächst bei seinen Traditionsbeweisen ausschließlich Positionen derjenigen Kirchenväter auftauchen, welche die gleichzeitige Entstehung von Körper und Seele vertreten. Erst danach, in einer eigenen Erklärung (syr. *nuhhārā*), führt er das Problem der Uneinigkeit ein. Im Anschluss an die Feststellung der Uneinigkeit der Lehrer der Kirche schreibt Bar 'Ebrāyā:

Darüber sagen der heilige Mār Ephraem, Mār Jakob [von Serugh], Philoxenus von Mabbug und Theodoret von Kyros, dass zuerst die Leiber geformt werden. Dann werden in ihnen die Seelen geschaffen. Es sagt nämlich Philoxenus in der Auslegung (*puššāqā*) des Evangeliums und entsprechend der göttlichen Schrift: Man wisse, dass es so sei, da derjenigen, die einen Jungen gebiert, vierzig Tage, derjenigen aber, die ein Mädchen gebiert, achtzig Tage auf ihrem Reinigungsblut zu verharren vorgeschrieben ist [vgl. Lev 12,2–5], insofern sie all diese Tage einen toten Leib, nämlich [einen Leib] ohne Seele getragen habe. Origenes wiederum meint, dass die Seelen in ihrer Erschaffung früher als die Leiber seien. [...] Die griechischen orthodoxen Lehrer aber, wie Basilius [von Caesarea], Gregor [von Nazianz] und Gregor [von Nyssa], lehnen diese beiden [Lehren] rundherum ab und sagen, dass sie zusammen geschaffen werden.¹⁸⁰

Damit wird von Bar 'Ebrāyā eine Unterscheidung zwischen den syrischen und griechischen Vätern getroffen. Die dritte Position, die hier von Bar 'Ebrāyā (wie in der Tradition üblich) Origenes zugeschrieben wird, wird abgelehnt, denn sie sei „schändlich“ (*methassad*), da auch die Heiden (*hanpē*) die Vorewigkeit der Seelen annähmen.¹⁸¹ Diese Unterscheidung nach sy-

178 Bar 'Ebrāyā, *Mnārat qudšē*, 8.3.1.2 (t: Bakoš 1948, S. 571, v: Bakoš 1948, S. 42).

179 Mušē bar Kēpā, *Mēmra d- 'al napšā*, 25 (t: Vat. sir. 147, fol. 53r–57r, v: Braun 1891, S. 83–89).

180 Bar 'Ebrāyā, *Mnārat qudšē*, 8.3.1.2 (t: Bakoš 1948, S. 571–72, v: Bakoš 1948, S. 42).

181 Bar 'Ebrāyā, *Mnārat qudšē*, 8.3.1.2 (t: Bakoš 1948, S. 571–72, v: Bakoš 1948, S. 42).

rischen und griechischen Vätern sowie Origenes hat eine direkte Entsprechung bei Mušē bar Kēpā.

Es fällt auf, dass neben den unumstrittenen Autoritäten der westsyrischen Kirche, wie Ephraem oder Jakob von Serugh, auch der für die Theologie dieser Kirche problematische Theodoret von Kyros aufgeführt wird. Außerdem kann dieser geographisch und kulturell sowie als Vertreter der antiochenischen Christologie zwar als syrisch gelten, schrieb aber auf Griechisch.¹⁸² Mušē zählt sogar noch „die zu Nestorius Gehörigen“ (*bēt Nestorios*) zu den Vertretern der als syrisch gekennzeichneten Position, die Seele entstehe nach dem Körper.¹⁸³ Bar 'Ebrāyā übergeht dies.

Andererseits erwähnt Mušē bar Kēpā die griechischen Lehrer in seiner Zusammenfassung nicht namentlich. Sie lassen sich nur aus den einzelnen Passagen zusammentragen, die er anschließend aufführt. Dazu zählen Severus von Antiochien, der auf Griechisch schrieb, aber vor allem auf Syrisch überliefert ist, sowie Jakob von Edessa, der zwar Griechisch las, aber Syrisch schrieb.¹⁸⁴ Beide sind der westsyrischen Kirche zuzurechnen. Bar 'Ebrāyā wiederum zählt zu Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa noch Basilius von Caesarea unter die griechischen orthodoxen Lehrer. Mit *yunānāyē ortodokso* meinen Mušē und Bar 'Ebrāyā sicher weniger eine im modernen Sinne griechisch-orthodoxe Konfession, sondern den Umstand, dass die drei Kapadokier aus Sicht der syrisch-orthodoxen Kirche zu den rechtgläubigen griechischen Vätern zählen. Worauf die Unterscheidung nach syrisch und griechisch genau abzielt, muss vorerst offen bleiben. Zunächst ist dazu auf Mušē zu verweisen, dessen Ausführungen Bar 'Ebrāyā sich hier unkritisch zu eigen macht.

Da für die syrischen Väter lediglich deren Namen, nicht aber die Schriften erwähnt sind, in denen sie die ihnen hier von Mušē bar Kēpā und Bar 'Ebrāyā zugeschriebenen Positionen vertreten, wurde im Rahmen dieser Ar-

182 Zu Theodoret von Kyros siehe Kitchen 2011.

183 Mušē bar Kēpā, *Mēmra d-'al napšā*, 25 (t: Vat. sir. 147, fol. 55r u. 59r, v: Braun 1891, S. 87 u. 92). Das in der Handschrift über dem Namen Nestorius hinzugefügte syr. *maḥram* (verflucht; anathematisiert) übernimmt Braun unmarkiert in seine Übersetzung. Zu Nestorius siehe Bevan 2011.

184 Für Jakob von Edessa ist auf seine Position zur Gleichzeitigkeit der Entstehung von Seele und Körper in seinem Hexaemeron-Kommentar zu verweisen. Er stellt dort die Schöpfung der ersten Menschen und der späteren natürlichen Fortpflanzung gegenüber; Jakob von Edessa, *Štāt yāwmē* [= Hexaemeron], Tag 7 (t: Chabot 1953b, S. 332.i–333.ii, v: Vaschalde 1932, S. 283.24–284.3). Vgl. Hugonnard-Roche 2014, S. 48.

beit darauf verzichtet, die entsprechenden Vergleichstellen im umfangreichen Schrifttum von Ephraem oder Jakob von Serugh zu identifizieren. Oscar Braun weist auf einige Stellen in Werken ostsyrischer Autoren hin.¹⁸⁵

Konkret wird zwar der Evangelienkommentar des Westsyrsers Philoxenus von Mabbug (gest. 523) von Mušē und Bar 'Ebrāyā angeführt, dieser ist aber nur in Auszügen erhalten. Ein Hinweis auf Lev 12,2–5 findet sich in den vorliegenden Fragmenten nicht.¹⁸⁶ Die Bibelstelle aus dem Alten Testament, die Philoxenus laut Mušē und Bar 'Ebrāyā in seinem Evangelienkommentar aufgreift, lautet in Gänze:

(2) [...] Wenn eine Frau empfängt und einen Knaben gebiert, ist sie sieben Tage unrein, wie sie in der Zeit ihrer Regel unrein ist. (3) Am achten Tag soll man die Vorhaut des Kindes beschneiden (4) und dreiunddreißig Tage soll die Frau wegen des vergossenen Blutes im Zustand der Reinigung bleiben. Sie darf nichts Geweihtes berühren und nicht zum Heiligtum kommen, bis die Tage ihres Reinigungszustands vorüber sind. (5) Wenn sie ein Mädchen gebiert, ist sie zwei Wochen unrein wie während ihrer Regel. Sechsendsechzig Tage soll sie wegen des vergossenen Blutes im Zustand der Reinigung bleiben.

Ob die Zusammenfassung der Fristen ($7 + 33 = 40$, $14 + 66 = 80$) auf Philoxenus selbst oder auf Mušē zurückgehen, ist nicht feststellbar. Vielleicht ist an einen jüdischen Hintergrund dieser Idee zu denken. Eine detaillierte und belegreiche Untersuchung von Matthew Thiessen zeigt, dass spätantike jüdische Texte in der Tat Bezüge zu Lev 12,2–5 herstellten.¹⁸⁷ Allerdings sind ihm zufolge Vorstellungen vom postnatalen Lochialfluss hinter dem ursprünglichen Bibeltext zu suchen (was noch keine Aussage zu den späteren rabbinischen oder christlichen Vorstellungen trifft).¹⁸⁸

Dass Philoxenus diese Position tatsächlich vertreten hat, lässt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit aus einer anderen ihm zugeschriebenen Textstelle schließen. Der Westsyrrer Dionysios bar Šalībī (gest. 1171)¹⁸⁹ wendet sich in seinem Evangelienkommentar gegen diejenigen, die mit den Aussagen Philoxenus' die Position vertreten wollen (syr. *āmriinnan luqbalhon hākanā*

185 Braun 1891, S. 140.

186 Vgl. die Sammlung des Bibelkommentars von Philoxenus in Watt 1978a/Watt 1978b. Am ehesten wären entsprechende Ausführungen im Hinblick auf Lk 1,35 zu suchen. Darauf komme ich gleich zurück.

187 Thiessen 2018, S. 304–309.

188 Thiessen 2018, S. 316–318. In einer E-Mailkorrespondenz hat mir der Autor berichtet, keine Anklänge an die Auffassung des Tragens eines unbeseelten Körpers bei den jüdischen Autoren gefunden zu haben.

189 Siehe zu diesem Brock 2011c.

Piloksenos emar d-), die Seele werde erst nach dem Leib geschaffen. Dabei zitiert Dionysios Philoxenus wie folgt:

Das Wort, Gott, und das Fleisch (syr. *besrā*), das von Maria [war], eilen zugleich zur Vereinigung. Und nachdem das Wort Fleisch wurde – wie Johannes sagte [vgl. Joh 1,14] – und vierzig Tage in Gliedmaßen und in Formen verweilte (*kattar ... b-šurātā wa-b-haddāmē*), empfing es eine Vernunftseele (*napšā mlitā*) nach der Ordnung (*taksā*) der Menschen, dergemäß er, nachdem der Leib durch Gliedmaßen und Formen vollendet ist (*meštamlē*), nach vierzig Tagen eine Seele empfängt.¹⁹⁰

Dies wird von Dionysios mit einer entsprechenden Auslegung von Joh 1,14 widerlegt.¹⁹¹ Im Anschluss greift Dionysios einen weiteren Einwand auf:

Und wenn jemand sagt (*w-ʿen emar nāš*), dass dieses Fleisch tot war in diesen vierzig Tagen, ist zu antworten, dass es lebendig war, weil es lebendig war durch das Leben der Gottheit des Logos.¹⁹²

Damit wendet sich Dionysios gegen das auch bei Mušē bar Kēpā erwähnte und Philoxenus' zugeschriebene Argument, der Leib sei in den ersten vierzig Tagen der Schwangerschaft unbeseelt. Vor diesem Hintergrund ist davon auszugehen, dass Philoxenus tatsächlich an einer nicht erhaltenen Stelle dieses Argument verwendet. Abschließend stellt Dionysios fest: „Dieser Lehrer [sc. Philoxenus] zählt zu denjenigen, die sagen, der Leib gehe der Seele voraus“.¹⁹³

190 Dionysios bar Šalībī, *Puššāqā d-Ewangelion*, ad Lk 1,35 (t: Vaschalde 1953c, S. 248.16–22, v: Vaschalde 1933, S. 201.1–7). Die Stelle ist in eine Zusammenstellung der Fragmente von Philoxenus' übernommen; siehe Watt 1978a, S. 37 (Text) bzw. Watt 1978b, S. 32 (Übersetzung). Der Editor setzt die Passage auch mit Bar 'Ebrāyās *Mnārtā* in Verbindung; siehe Watt 1978a, S. 37, Anm. zu Fragment 36.

191 Diese Widerlegung und auch das Folgende werden von Watt noch Philoxenus zugeschrieben; siehe Watt 1978a, S. 37 (Text) bzw. Watt 1978b, S. 32 (Übersetzung). Dies scheint mir allerdings fraglich, da Dionysios' Einleitung, er widerspreche denjenigen, die mit Philoxenus argumentieren wollen, somit keinen Nachsatz hätte und lediglich mit dem Zitat endete. Zudem müsste erklärt werden, wieso Philoxenus selbst der Auffassung widerspricht (siehe das folgende Zitat im Haupttext), der Körper sei anfangs unbeseelt, was ihm dann aber von verschiedenen Autoren zugeschrieben wird.

192 Dionysios bar Šalībī, *Puššāqā d-Ewangelion*, ad Lk 1,35 (t: Vaschalde 1953c, S. 248.24–27, v: Vaschalde 1933, S. 201.8–10). Im Falle von Jesus Christus ist das Kind also von Anfang an durch den *logos* lebendig. Impliziert dies auch, dass Maria dadurch nicht unrein geworden sei, da sie kein unbeseeltes Kind getragen habe?

193 Dionysios bar Šalībī, *Puššāqā d-Ewangelion*, ad Lk 1,35 (t: Vaschalde 1953c, S. 201.13, v: Vaschalde 1933, S. 248.29–31). Laut einer Version, die G. S. Assemani 1721, S. 158–159 zitiert, schreibt Dionysios die Position einer gleichzeitigen Be-

Die Position Philoxenus' wiederum greift Bar 'Ebrāyā in seinem Bibelkommentar, dem *Awṣar 'rāzē* („Speicher der Geheimnisse“), zur selben Stelle Lk 1,35 („...Heiliger Geist wird über dich kommen...“) auf und stellt sie dort, analog zu derjenigen im *Mnārtā*, der Meinung der griechischen Lehrer gegenüber.¹⁹⁴ Im Hintergrund stehen überall christologische Überlegungen, nämlich inwiefern Aspekte wie Körper, Seele, Geist, Gottheit oder Menschheit in Jesus Christus zusammenträten.¹⁹⁵

Zum Ende der *nuhhārā* (Erklärung) schließt Bar 'Ebrāyā sich in jedem Fall der Meinung (*tar 'itā*) der griechischen Lehrer an, die Seele entstünde zusammen mit dem Körper. Als Begründung werden hier lediglich die Beweise (*mḥāwwyānwātā*) angeführt, die bereits erbracht worden seien.¹⁹⁶ Damit verweist Bar 'Ebrāyā also zurück auf die Vernunftbeweise, die ich im vorhergehenden Abschnitt besprochen habe.¹⁹⁷ Dies ist ein weiterer Punkt, in dem Bar 'Ebrāyā den Wortlaut seiner Vorlage geschickt umnutzt: Mušē bar Kēpā schließt sich den griechischen Lehrern beziehungsweise ihrer Meinung ebenfalls an, kündigt die Beweise aber für das dann Folgende an.¹⁹⁸

seelung nicht nur den griechischen Lehrern zu, sondern auch den drei Jakobs von Serugh, von Edessa und von Melitene. Unklar ist, wer letzter sein soll; am ehesten könnte Dionysios selbst gemeint sein, der auch Jakob heißt und vermutlich in Melitene geboren war. In der neueren Edition findet sich nur Jakob von Edessa (t: Vaschalde 1953c, S. 248.31, v: Vaschalde 1933, S. 201.14). Dies könnte darauf deuten, dass es sich bei der von Assemani zitierten Stelle um eine Art Interpolation handelt. Die Zusammenstellung in der neueren Edition, also der griechischen Väter zusammen mit Jakob von Edessa und den späteren Westsyryern, würde schließlich darauf hindeuten, dass es eine Hinwendung der Westsyryer zur „griechischen“ Position einer zeitgleichen Beseelung gab. Dies geschah möglicherweise in Abgrenzung zu den Ostsyryern, die gemäß der von Braun 1891, S. 140 aufgeführten Belege noch ungefähr zeitgenössisch mit Mušē bar Kēpā eine spätere Beseelung vertreten. Diese Hypothese bedarf weiterer Untersuchungen.

194 Bar 'Ebrāyā, *Awṣar 'rāzē*, ad Lk 1,35 (t: Carr 1925, S. 126–127, v: Carr 1925, S. 96–97).

195 Eine umfangreiche Darstellung der christologischen Streitigkeiten und den dabei zu berücksichtigenden theologischen und philosophischen Vorstellungen findet sich in dem mehrbändigen Werk „Jesus der Christus im Glauben der Kirche“. Ein Überblick über dessen Publikationsstand findet sich unter PTH Sankt Georgen 2016. Aspekte wie bspw. die Seele Christi können über den Index gefunden werden. Siehe außerdem Saward 1993.

196 Bar 'Ebrāyā, *Mnārat qudšē*, 8.3.1.2 (t: Bakoš 1948, S. s72, v: Bakoš 1948, S. 42).

197 Siehe Kap. 4.2.1.2, S. 254.

198 Mušē bar Kēpā, *Mēmra d- 'al napšā*, 25 (t: Vat. sir. 147, fol. 57r, v: Braun 1891, S. 89).

Dass Bar 'Ebrāyā hier eher abrupt endet und lediglich uneindeutig die Beweise anführt, die bereits erbracht worden seien, lässt sich womöglich auch mit den Widersprüchen erklären, in die sich Mušē im Anschluss verwickelt und die Bar 'Ebrāyā entsprechend schwerlich umnutzen kann. Im Verlauf des restlichen *qepalē* 'on 25 benutzt Mušē ja zunächst ähnliche Belege aus der Tradition gegen die Präexistenz der Seele, die er später wiederum entkräften oder uminterpretieren muss, um für die Gleichzeitigkeit von Empfängnis und Beseelung und gegen eine spätere Beseelung des bereits gebildeten Leibes zu argumentieren. Im anschließenden *qepalē* 'on 26, wo es um die Seele des Samens geht, muss Mušē wiederum einräumen, dass eben doch nicht zugleich mit dem Ausstoßen des Samens die Seele erschaffen werde, sondern sich erst aus beiden Zeugungsbeiträgen eine Art Protokörper bilden müsse.¹⁹⁹

Bemerkenswert ist, wie Bar 'Ebrāyā im *Zalgē* seine Aussagen aus dem *Mnārtā* anpasst. Die Beobachtungen hierzu bilden den Abschluss des vorliegenden Kapitels und gleichzeitig ein zentrales Ergebnis meiner Untersuchung. Wie bereits bemerkt übernimmt Bar 'Ebrāyā lediglich einen der vier Vernunftbeweise des *Mnārtā* in das kürzere *Zalgē*, nämlich den von mir ausführlich untersuchten Argumentationsgang, der sich durch alle Seelenlehren Bar 'Ebrāyās zieht.²⁰⁰ Im Anschluss, unter dem rubrizierten Stichwort *šurrārā* (Bekräftigung), führt Bar 'Ebrāyā dann drei Traditionsbeweise an, nämlich diejenigen Gregors von Nazianz, Gregors von Nyssa sowie Severus' von Antiochien ((5)–(7) oben).²⁰¹ Der Verweis wird von Bar 'Ebrāyā jeweils um die explizite Erwähnung des jeweiligen Werks gekürzt.²⁰² Überraschend ist der dann folgende Zusatz der Bekräftigung (*tāwseptā d-šurrārā*):

Zur Gleichzeitigkeit des Ursprungs (syr. *šāwyūt šwiḥutā*) von Seele und Leib: Von der Zeit der Vollendung (*šumlāy*) des Leibes an ist es gebührend es aufzufassen,

199 Siehe die ausführlichere Darstellung oben, Kap. 4.2.2.2, S. 264.

200 Siehe Kap. 4.2.1.2, S. 255.

201 Bar 'Ebrāyā, *Ktābā d-Zalgē*, 6.3.1 (t: Mosul, SOE 26, fol. 48v–49r und Yešū' b. Gabriel 1997, S. 173).

202 Solche Kürzungen lassen nach den Adressaten des *Zalgē* fragen. Wie bereits angeführt meinte Koffler 1932, S. 40–41, das *Zalgē* sei als Lehrbuch konzipiert worden. Entsprechend müssten die Lehrkräfte in der Lage gewesen sein, die Referenzen zu entschlüsseln. In der Tat erwähnt Bar 'Ebrāyā das *Zalgē* in seinem Rechtswerk im Kapitel zur Schule; siehe Weltecke 2015, S. 301. Allerdings sind das *Mnārtā* und das *Zalgē* dort nur mit Hinblick auf ihre Zusammenstellung kirchenkonformen naturphilosophischen Grundwissens erwähnt.

und nicht von der Zeit der Aussaat (oder: Gründung; Empfängnis, *tarmitā*) des (Samen-)Tropfens (*nupṭā*).²⁰³

Hier macht Bar ʿEbrāyā deutlich, dass nicht von Anfang an, das heißt vom Zeitpunkt der Empfängnis oder Befruchtung an, von der Beseelung des Kindes auszugehen ist. Vielmehr müsse der Leib vollendet sein. Die Idee der Vollendung ist sicherlich in den Kontext der aristotelischen Idee der Verwirklichung beziehungsweise Entelechie zu stellen.²⁰⁴ Die *tarmitā* des Sammentropfens wird von Bar ʿEbrāyā als (falsche) Alternative eines möglichen Beseelungszeitpunkts angeführt. Was genau ist damit gemeint? Der Begriff wird von Bar ʿEbrāyā an anderen Stellen im Kontext des Ungeborenen meines Wissens nicht verwendet. Das Wort weist dieselbe Wurzel auf, die zum Beispiel bei Mušē bar Kēpā oder Jakob von Edessa für die Ejakulation des Samens benutzt wird, *r-m-y*. Das entsprechende Verb hat in seinem Grundstamm eine Fülle von Bedeutungen, wie „werfen/schleudern“, aber auch „stellen/setzen/legen“. ²⁰⁵ Gemeint sein könnte die Ejakulation des Samens, also Empfängnis im Sinne von „Empfangen des Samens“. ²⁰⁶ Mit Mušēs *Mēmṛā d-ʿal napšā* im Hintergrund ist meines Erachtens am ehesten die Ejakulation beim Geschlechtsakt gemeint. ²⁰⁷

Im Anschluss untermauert Bar ʿEbrāyā seine Position mit der bereits aus dem *Mnārīā* bekannten Schriftinterpretation:

Und darauf deutet die Heilige Schrift, die der Mutter eines Jungen vierzig Tage, der Mutter eines Mädchens achtzig Tage auf ihrem Reinigungsblut zu sitzen vorschreibt,

203 Bar ʿEbrāyā, *Ktābā d-Zalgē*, 6.3.1 (t: Mosul, SOE 26, fol. 49r). Die Lesart von Yešūʿ b. Gabriel 1997, S. 174 ist wieder problematisch: Dort steht zu Beginn *šāwāyu šawytā* „Würde/Gleichheit der Gleichzeitigkeit“.

204 Siehe Kap. 2.2.3, S. 84.

205 J. Payne Smith 1903, S. 542 (s. v. *rmā*).

206 Die Vorstellung, die Seele sei von Anfang an im sich entwickelnden Samen enthalten, findet sich so prominent bei Gregor von Nyssa. Er vergleicht den (männlichen) Samen mit einem Weizenkorn, das, wenn es ausgesät wird, nach und nach seine Kräfte entfalte und wachse, wobei alles bereits in ihm angelegt sei; Gregor von Nyssa, *De opificio hominis*, 29 (30) (t: Forbes 1861, S. 283–290, v: Moore und Wilson 1893, S. 420–422). Siehe auch Congourdeau 2007, S. 286. Die syrische Übersetzung in Hs. Vatikan, *Biblioteca Apostolica Vaticana*, Vat. sir. 106, fol. 69r.i (datiert 8. Jhd.) beispielsweise nutzt u. a. die Wendung „zur Zeit der Empfängnis [in den Leib der Frau] gestellt“ (*metsayymin ba-zbānā d-baṭnā*).

207 Möglicherweise, aber weniger wahrscheinlich, könnte im Sinne von „Gründung“ auch das gemeint sein, was Mušē bar Kēpā in *qepalēʿon* 26 seiner *Mēmṛā d-ʿal napšā* zum sich verfestigenden Samengemisch als eine Art Protokörper sagt; siehe Kap. 4.2.2.2, S. 264.

insofern sie an all diesen Tagen einen unvollendeten, toten Leib ohne Seele getragen hat. Daher sagen der heilige Sankt Ephraem, [Jakob] von Serug, [Philoxenus] von Mabbug und [Theodor] von Kyros, dass mit den vollendeten Leibern die Seelen geschaffen werden [also] nach den mangelnden, unvollendeten.²⁰⁸

Damit arbeitet Bar 'Ebrāyā die Aussagen des *Mnārtā* grundlegend um. Der wichtigste Unterschied ist inhaltlicher Art und besteht in seiner Präzisierung im Hinblick auf den Beseelungszeitpunkt. Hierbei gilt es auch, den Schlusspunkt des eben untersuchten avicennischen Argumentationsgangs zu beachten, der sich in allen Werken Bar 'Ebrāyās leicht unterscheidet. Im *Zalgē* schreibt Bar 'Ebrāyā: „Die menschlichen Seelen werden mit den Körpern geschaffen.“ Bar 'Ebrāyā nimmt also nicht die Position ein, es handele sich bei der Beseelung am vierzigsten oder achtzigsten Tag der Schwangerschaft um eine nachträgliche Beseelung des Körpers. Vielmehr sei der Körper davor unvollendet.

Bevor ich auf die inhaltlichen Implikationen dieser Position eingehe, ist noch eine Bemerkung zur literarischen Umgestaltung Bar 'Ebrāyās zu machen. Grundsätzlich positioniert Bar 'Ebrāyā seine Ausführungen zum Beseelungszeitpunkt im *Zalgē*, ähnlich wie im *Mnārtā*, hinter die Traditionsbeispiele. Während im *Mnārtā* aber explizit die sich unterscheidenden Positionen der griechischen und syrischen Väter Gegenstand sind, lässt Bar 'Ebrāyā diesen Punkt im *Zalgē* völlig unerwähnt. Der Verweis auf Philoxenus' von Mabbug Deutung von Lev 12,2–5 diente im *Mnārtā* – wie in dessen Vorlage, Mušē bar Kēpās *Mēmra d- 'al napšā* – noch schlicht dazu, die Position der syrischen Väter zu illustrieren, die dann im Anschluss von Bar 'Ebrāyā verworfen wurde. Im *Zalgē* hingegen macht Bar 'Ebrāyā sich Philoxenus' Deutung nun völlig zu eigen. Deren Urheber bezieht er lediglich in die Reihe der weiteren syrischen Autoritäten ein, die er zusätzlich zur Stützung seines Arguments anführt.

Einen Hinweis auf den Hintergrund für diese Änderung in Bar 'Ebrāyās Vorstellungen zum vorgeburtlichen Leben gibt der Begriff *nutptā*, den Bar 'Ebrāyā im *Zalgē* verwendet. Wie ich im folgenden Kapitel 5 genauer untersuche, ist dieser Begriff aller Wahrscheinlichkeit nach aus den entsprechenden Überlegungen Ibn Sīnās zur Frage der substantiellen Veränderung übernommen. Wie bereits bei der Untersuchung des *Swādā* in Kapitel 2 deutlich wurde, werde syr. *nutptā*, der Samentropfen, erst durch substantielle Veränderung zum Menschen. Gemeint ist dort aller Wahrscheinlichkeit nach das

208 Bar 'Ebrāyā, *Ktābā d-Zalgē*, 6.3.1 (t: Mosul, SOE 26, fol. 49r und Yešū' b. Gabriel 1997, S. 174).

Gemisch aus männlichem und weiblichem Zeugungsbeitrag, nicht bloß der männliche Samen. Erst durch die qualitative Veränderung des Samentropfens könne dieser sich verwandeln. Das heißt, er sei selbst noch nicht als Mensch anzusehen, könne also daher auch noch nicht mit einer menschlichen Seele verbunden werden. Verantwortlich für den Prozess der substantiellen Veränderung ist der Formengeber, der von Bar 'Ebrāyā im *Swādā* mit dem Heiligen Geist und damit einer der drei Personen Gottes assoziiert wird. Diese Zusammenhänge sind hier im *Zalgē* nur implizit zu finden.

Die an Lev 12,2–5 orientierten Fristen von vierzig Tagen für ein männliches beziehungsweise achtzig für ein weibliches Kind sind außerdem im Hinblick auf die Position interessant, die Bar 'Ebrāyās in der Zoologie des *Hēwtā* einnimmt. Wie ich in Kapitel 3 herausgestellt habe, gibt er dort den Zeitpunkt der Ausformung übereinstimmend mit Aristoteles und gegen Ibn Sīnā mit vierzig Tagen für einen Jungen und drei Monaten, also je nach Monatslänge zwischen vierundachtzig und neunzig Tagen für ein Mädchen an. Zwar stimmen die Angaben für ein Mädchen nicht genau mit derjenigen in Lev 12,2–5 überein, bewegen sich aber deutlich in deren Nähe. Es liegt nahe, dass Bar 'Ebrāyā die aristotelische Position und die biblische Deutung durch Philoxenus in einen Zusammenhang gebracht hat.

Im Hinblick auf biblische Verweise kann noch ein weiterer Schriftbeweis zum Vergleich hinzugezogen werden, den Mušē bar Kēpā in seiner Seelenlehre anführt, sich aber nicht zu eigen macht, sondern widerlegt. Dabei handelt es sich um eine in der griechischen Septuaginta inhaltlich abweichende Version von Ex 21,22–23:

Wenn aber zwei Männer streiten und eine schwangere Frau schlagen, und sie bringt ihr Kind unausgebildet (gr. *mē exeikonismenon*) hervor, wird er mit einer Strafe belegt. [...] Wenn es aber ausbildet ist, so gibt er Seele gegen Seele (*psychēn anti psychēs*) [...].²⁰⁹

Mušē lässt diesen Schriftbeweis für die Nachzeitigkeit der Seele zum Körper nicht gelten. Dazu unterscheidet er gewissermaßen nach juristischen Kriterien einerseits und philosophischen andererseits: Das Gebot der Bibel orientiere sich hier ausschließlich am Körper. So wie auch im Falle der Tötung eines unvernünftigen Tieres keine Todesstrafe drohe, sei dies auch

209 In der hebräischen Bibel und in der Peschitta fehlt das Kriterium der Formung. Die syrische Hexapla überträgt den griechischen Septuaginta-Text sehr wörtlich und gibt „gestaltet“ mit *mšallam* wieder. Siehe allgemein zu dieser Bibelstelle mit Blick auf Vorstellungen zum Ungeborenen Jones 2004, S. 46–56, Fuller 1994 und McDaniel 2012.

im Falle der Tötung eines Kindes der Fall, das „an Gestalt und Körperteilen noch nicht geformt“ (*lā 'dakkēl mšallam dmutā wa-b-haddāmē*) und „nicht unterschieden von den unvernünftigen Tieren“ (*lā priš men d-ḥayywātā lā-milātā*) sei.²¹⁰ Zur Untermauerung verweist Mušē auf Mt 10,28, wo Jesus sagt: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können.“

Bar 'Ebrāyā ist die griechische Variante bekannt, wie aus seinem Bibelkommentar hervorgeht.²¹¹ Dennoch übernimmt er diese Passage nicht aus Mušēs Seelenlehre. Grund hierfür ist möglicherweise die problematische Argumentationsweise Mušēs, auch wenn Bar 'Ebrāyā das Kriterium der Formung des Embryos in seinem Rechtswerk wohl nicht gänzlich für normative Urteile ablehnt.²¹²

Dass Bar 'Ebrāyā im *Zalgē* den Begriff *nuṭptā* (Tropfen) statt *zar'ā* (Samen) verwendet, ist bemerkenswert, da dieser Ausdruck vor allem in Kontexten genutzt wird, in denen es eher um übergeordnete philosophische Aspekte der Fortpflanzung und weniger um konkrete physiologisch-biologische geht. Anhaltspunkte hierfür sowohl aus Bar 'Ebrāyās Werken als auch aus Ibn Sīnās Werken sind im folgenden Kapitel 5 zusammengestellt. Konkret kann aber auch auf al-Ġazālīs *Maqāṣid* verwiesen werden, das Bar 'Ebrāyā für sein früheres *Tēgurtā* als Vorlage gedient hat. In den entsprechenden Ausführungen zur Gleichzeitigkeit von Körper und Seele rezipiert al-Ġazālī Ibn Sīnās Ideen. Dabei argumentiert al-Ġazālī für den Körper als notwendige Bedingung – nicht als Ursache – der Beseelung.²¹³ Sei der Samentropfen bereitet (ara. *tasta 'idd an-nuṭfah*), der ein Instrument (*ālāh*) für die Seele sei, werde schließlich ihre Existenz passender (*awlā*) als ihre Nichtexistenz.²¹⁴ Von einer direkten Vorlage Bar 'Ebrāyās für das *Zalgē* kann hier aber nicht die Rede sein.

In jedem Fall ist diese Art der redaktionellen Umarbeitung im *Zalgē* ein herausragendes Beispiel für Bar 'Ebrāyās Vorgehen: Er fügt kaum neues

210 Mušē bar Kēpā, *Mēmra d-'al napšā*, 25 (t: Vat. sir. 147, fol. 59v; v: Braun 1891, S. 92).

211 Bar 'Ebrāyā, *Awšar' rāzē*, ad Ex 21,22 (t+v: Sprengling und Graham 1931, S. 132–133).

212 Vgl. Jäckel 2020.

213 „Der Körper ist die Bedingung für die Entstehung der Seele, nicht ihre [sc. der Entstehung] Ursache“ (*al-badan šarṭ li-ḥudūt an-naṣṣ lā 'illatuhu*); al-Ġazālī, *Maqāṣid al-falāsifah*, 3.4 (*al-Qawl fī n-naṣṣ al-insāniyyah*) (t: Dunyā 1961, S. 369.14).

214 al-Ġazālī, *Maqāṣid al-falāsifah*, 3.4 (*al-Qawl fī n-naṣṣ al-insāniyyah*) (t: Dunyā 1961, S. 370.5–7).

Material hinzu, sondern arbeitet bestehendes Material seiner Vorlage um, um es an seine Position anzupassen.²¹⁵ Bar 'Ebrāyā arbeitet in diesem Fall das frühere *Mnārtā*, sein eigenes Werk um, und nicht wie im Falle vieler anderer seiner Werke eine christliche oder islamische Vorlage. Die im späteren *Zalgē* bezogene Position, die Beseelung finde zum Zeitpunkt der vollen Ausformung des Körpers statt, stellt einen eigenen Standpunkt Bar 'Ebrāyās dar, den dieser entgegen Mušē bar Kēpās *Mēmrā d- 'al napšā*, seinem ursprünglichem Bezugspunkt im *Mnārtā*, einnimmt.

Zum Abgleich kann schließlich noch danach gefragt werden, welche Position Bar 'Ebrāyā im *Maqālat an-nafs* einnimmt. Es wurde von mir vorgeschlagen, dieses als Vorstufe der Seelenlehre des *Mnārtā* anzusehen. Hinsichtlich der Struktur orientiert sich Bar 'Ebrāyā noch weitgehend an Mušē bar Kēpās *Mēmrā d- 'al napšā*. Inhaltlich bietet es aber an den bisher untersuchten Stellen eigenständiges Material mit klar philosophischer Ausrichtung, insofern Bar 'Ebrāyā nicht auf Traditionsbeweise zurückgreift.

Bar 'Ebrāyā behandelt genau wie Mušē das Problem des Beseelungszeitpunkts in einem eigenen Kapitel (*faṣl*). Von beiden Autoren werden drei Ansichten besprochen: (1) Die Präexistenz der Seele, die Bar 'Ebrāyā mit Mušē einigen Altvorderen (ara. *qawm min al-aqdamīn*) zuschreibt, aber im Unterschied zu seiner Vorlage mittels des avicennischen Argumentationsgangs widerlegt. Es bleiben die beiden Positionen übrig, die bei Mušē und bei Bar 'Ebrāyā im späteren *Mnārtā* den griechischen beziehungsweise syrischen Vätern zugeschrieben werden:

Und einige (ara. *qawm*) sagen, dass die Seele vierzig Tage nach dem Körper geschaffen sei – das ist eine falsche Behauptung. Denn ein Leib ohne eine Seele, die ihn aufzieht (*turabbīhi*) – unmöglich wäre seine Bildung (*taṣawwur*) und Genese (*takwīn*) sowie sein Übergang (*intiqāl*) von einer Form (*ṣūrah*) in eine andere Form. Es folgt also die letzte [übrige] Aussage, ich meine die Existenz (*wuḡūd*) der Seele und des Körpers zu gleicher Zeit (*ma'an*). Ich meine, dass die Seele ins Sein tritt (*tūḡad*), wenn der Körper bereit ist (*yaṣluḥu li-*) für die menschliche Form (*ṣūrah insāniyyah*) durch das Aufrichten (oder: die Temperierung, *i'tidāl*) seiner Gestalt (oder: Wuchs, *qawām*) und die Verfestigung (*istihkām*) seiner Mischung (*mizāḡ*), so dass er würdig ist (*mustahiqq*), denn die Seele wird ihm in Vereinigung hinzugefügt (*tuḍāfu ilayhi bi-l-ittiḥād*).²¹⁶

215 Vgl. Bar 'Ebrāyās Ausführungen zum Problem der Zeit basierend auf unterschiedlichen Vorlagen in Schmitt o. D., S. 242 („Commentary – (4.5.1)“).

216 Bar 'Ebrāyā, *Maqālat an-nafs*, 31 (t: Cheikho 1898, S. 937). Erneut bestehen auffällige Abweichungen zwischen der Edition und Hs. Berlin, Or. 887, fol. 195v (angezeigt mittels *): „*Und was ihr Geschaffensein nach dem Körper um vierzig Tage angeht, wie es einige meinen – das ist falsch.* Denn *der Samen (wörtl. das

Bar 'Ebrāyā nimmt hier klar Bezug gegen die Anschauung, der Körper könne zunächst unbeseelt sein. Ist die Präexistenz sowie nun auch die Postexistenz widerlegt, bleibt nur noch übrig, dass die Seele zugleich mit dem Körper entsteht, und zwar sobald der Proto-Körper hierfür bereit ist.

Gegenüber den beiden theologischen Summen Bar 'Ebrāyās sowie Mušēs Seelenlehre fällt auf, dass ein namentlicher Verweis auf bestimmte Gruppen oder Traditionen vermieden wird. Außerdem bauen die Argumente auf den bereits bekannten Vorstellungen auf, die Seele sei das aktive Lebens- und Gestaltungsprinzip eines Lebewesens. Die Begrifflichkeiten, derer Bar 'Ebrāyā sich dabei bedient, decken sich durchweg eher mit denjenigen der Medizin und Naturphilosophie.

Hierdurch entsteht eine merkwürdige Spannung: Sowohl die Begrifflichkeiten als auch die Vorstellung, der Körper gehe von einer Form in eine andere über oder müsse über die richtige Mischung verfügen, um beseelt zu werden, lässt auf eine starke Übereinstimmung mit den Positionen Ibn Sīnās schließen. Gleichzeitig ist die explizit bezogene Position Bar 'Ebrāyās dieselbe wie in seiner mutmaßlichen strukturellen Vorlage, Mušē bar Kēpās *Mēmra d- 'al napšā*: Eine späte Beseelung wird abgelehnt.

Vorerst ist festzuhalten, dass im Hinblick auf diese explizit von Bar 'Ebrāyā bezogene Position einer frühen Beseelung die These des *Maqālat an-nafs* als Vorläufer des *Mnārtā* untermauert. Erst zu einem späteren Zeitpunkt, greifbar im *Zalgē*, nimmt Bar 'Ebrāyā die Position einer späteren Beseelung, je nach Geschlecht des Kindes, ein.

Von der Spannung im *Maqālat an-nafs* bleibt also ein Aspekt übrig: die explizit gemachten philosophischen Grundannahmen von der geeigneten Mischung, einschließlich des entsprechenden Vokabulars. Hierzu kann auf zwei Punkte verwiesen werden: Erstens wurde Mušēs Kapitel zur Frage, in-

Ejakulat, ara. *al-manīy*)* ohne eine Seele, die ihn aufzieht – unmöglich wäre *tatsächlich* seine Bildung und Genese sowie sein Übergang von einer Form in eine andere Form. Es *resultiert notwendig* also *der dritte Teil* [sc. die dritte, noch übrige Möglichkeit], und das ist die Entstehung (*wuḡūd*) der Seele und des *Samens* zu gleicher Zeit, *das heißt (ay) der Samen, der übereinstimmt (ittafaqa) mit all dem, was* bereit ist für die menschliche Form durch das Aufrichten seiner Gestalt und die Verfestigung seiner Mischung *mittels des Menstruationsbluts*, so dass *sie koagulieren (yan 'aqidān) oder sich vereinigen aus den übrigen Akzidentien ('awāriḍ) und Körpersäften (? , inzifāt)*. Und das ist es, was würdig ist, *dass die Seele wirklich (yatimmu l-fi 'l) hinzugefügt wird (li-idāfat an-nafs ilayhi)*.“ Die hier zu findenden Details gleichen stärker der Vorlage, Mušēs *Mēmra d- 'al napšā*. Dies bedarf weiterer Untersuchung.

wiefern der Samen allein über eine Seele verfüge, von Bar ʿEbrāyā zwar als eigenes Kapitel zum selben Problem übernommen, aber inhaltlich anders bearbeitet.²¹⁷ Die dort von Mušē zugrundegelegten Vorstellungen eines für die Seele geeigneten Proto-Körpers aus dem Samen decken sich aber inhaltlich durchaus mit denjenigen, die hier im Kapitel zum Beseelungszeitpunkt des *Maqālat an-naḥs* vorliegen.

Zweitens wurde die Abfassung von Bar ʿEbrāyās *Tēgurtā* von mir als noch früher als diejenige des *Maqālat an-naḥs* vorgeschlagen. Dort hatte Bar ʿEbrāyā das Bild der Entzündung eines geeigneten Dochts für die Verbindung von Körper und Seele verwendet.²¹⁸ Auch wenn die genaue Vorlage Bar ʿEbrāyā noch identifiziert werden muss, ist die Rezeption der Philosophie Ibn Sīnās in diesen Passagen eindeutig und kann neben Mušēs Kapitel zur Frage des beseelten Samens als Ausgangspunkt für das *Maqālat an-naḥs* gelten.²¹⁹

4.3 Zusammenfassung: Mensch von Anfang an?

Im vorliegenden Kapitel wurden sechs Werke Bar ʿEbrāyās im Hinblick auf ihren jeweiligen Aufbau und die Vorlagen der Seelenlehre sowie die jeweils enthaltenen Aussagen zum Beseelungszeitpunkt untersucht.

Dadurch konnten die bisherigen von der Forschung gemachten Schlüsse auf die Vorlagen Bar ʿEbrāyās untermauert werden und um weitere, für die zukünftige Analyse wichtige Aspekte ergänzt werden. Die Struktur der psychologischen Teile zweier der drei philosophischen Summen Bar ʿEbrāyās, des *Tēgurtā* und des *Hēwtā*, entsprechen weitestgehend den bisher als hauptsächliche Vorlagen herausgestellten Werken: al-Ġazālīs *Maqāṣid* respektive Ibn Sīnās *Šifāʾ*.

Die Verbindung der beiden theologischen Summen Bar ʿEbrāyās, des früheren *Mnārtā* und des darauf aufbauenden *Zalgē*, habe ich nochmals anhand der Struktur herausgestellt. Seinen Ausgangspunkt nimmt der Aufbau der

217 Siehe meine Darstellung in Kap. 4.2.2.2, S. 264.

218 Siehe Kap. 4.2.3.1, S. 268.

219 Mit Blick auf die neueste Forschung zur doppelten Abfassung der Werke Bar ʿEbrāyās auf Syrisch und Arabisch durch Fathi 2020 muss für ein weitergehen des Urteil unter anderem noch genauer untersucht werden, in welcher Sprache das *Maqālat an-naḥs* ursprünglich abgefasst war. Auch das bisherige Fehlen einer syrischen Version des *Maqālat an-naḥs* erschwert hier konkretere Schlüsse.

Seelenlehre bei Mušē bar Kēpās *Mēmṛā d- 'al napšā*, die Gliederung wurde aber von Bar 'Ebrāyā weiter systematisiert.

Besonders bemerkenswert ist in dieser Hinsicht das Ergebnis meiner Untersuchung einer Bar 'Ebrāyā zugeschriebenen und bisher kaum berücksichtigten arabischen Seelenlehre, des *Maqālat an-naḥs*. Es weist noch weitergehende strukturelle Gemeinsamkeiten mit Mušēs *Mēmṛā d- 'al napšā* auf. Darauf aufbauend ließ sich die Vermutung erhärten, das *Maqālat an-naḥs* mit dem syrischen *Mēmṛā šennāyā* zu identifizieren, einer frühen, aber nicht überlieferten Abhandlung Bar 'Ebrāyās zur Seele.

Die genannten Beobachtungen der Struktur der Werke konnten weitergehend mit inhaltlichen Untersuchungen verzahnt werden. Hinsichtlich Bar 'Ebrāyās Anschauungen zur Beseelung habe ich einen zentralen, inhaltlich von Ibn Sīnā übernommenen Argumentationsgang herausgestellt, der sich mit leichten Änderungen durch alle Werke Bar 'Ebrāyās zieht. Dieser Argumentationsgang soll die Präexistenz der Seele vor dem Körper widerlegen. Er beruht auf einer Fallunterscheidung, in der sowohl die Möglichkeit einer präexistenten Allseele als auch das Vorausgehen vieler Einzelseelen vor den Körpern ausgeschlossen werden.

Anhand der nuancierten Änderungen in den Reihungen der Teilargumente habe ich eine diachrone Genese des Argumentationsgangs innerhalb Bar 'Ebrāyās Gesamtwerk vorgeschlagen. Eine relative Chronologie der frühen Werke Bar 'Ebrāyās könnte demnach wie folgt aussehen: Im *Tēgurtā*, Bar 'Ebrāyās frühester philosophischen Summa, wird das Problem einer präexistenten Allseele noch separat vorab behandelt. Diese Variante des Argumentationsgangs könnte damit als literarisch früheste Form gelten. Im *Maqālat an-naḥs* liegt dann zum ersten Mal der in sich geschlossene Argumentationsgang vor und wird von hier in die späteren Werke Bar 'Ebrāyās übernommen. Geht man von einer Datierung des *Maqālat an-naḥs* beziehungsweise des *Mēmṛā šennāyā* auf 1261 oder 1257 aus, ließe sich damit auch ein möglicher *terminus ante quem* für das *Tēgurtā* festlegen.

Ein zweiter, zentraler Gegenstand meiner inhaltlichen Analyse waren Bar 'Ebrāyās Aussagen zum genauen Beseelungszeitpunkt. Diese finden sich lediglich im *Maqālat an-naḥs* sowie in den Seelenlehren der beiden theologischen Summen Bar 'Ebrāyās, des früheren *Mnārtā* und des darauf aufbauenden späteren *Zalgē*. Allgemein konnte auch hier die diachrone Entwicklung dieser Werke aus Mušē bar Kēpās *Mēmṛā d- 'al napšā* gezeigt werden. Bar 'Ebrāyā arbeitet demnach Struktur und Inhalt sukzessive um. Besonders bemerkenswert ist die Umarbeitung vom *Mnārtā* zum *Zalgē*: Dasselbe

literarische Material wird von Bar ʿEbrāyā nun zu einer inhaltlich konträren Gesamtaussage gestaltet.

Die konträren Aussagen Bar ʿEbrāyās in den beiden früheren Werken und im *Zalgē* berühren schließlich die Frage des tatsächlichen Beseelungszeitpunkts. Im *Mnārtā* positioniert sich Bar ʿEbrāyā gegen die Ansicht, es sei vom vierzigsten beziehungsweise achtzigsten Tag der Schwangerschaft für die Beseelung auszugehen, je nach Geschlecht des Kindes. Dieser unter anderem auf der Auslegung der Bibelstelle zu Levitikus 12,2–5 beruhende Standpunkt wurde schon von Mušē bar Kēpā den syrischen Vätern zugeschrieben. Sowohl von Mušē als auch von Bar ʿEbrāyā im *Mnārtā* wird diese Auffassung verworfen und stattdessen die den griechischen Vätern zugeschriebene Position vertreten, die Seele entstehe von Anfang an. Bereits im *Maqālat an-naḥs* hatte Bar ʿEbrāyā diese Position übernommen, argumentiert hier allerdings mit philosophischen Begriffen und ohne Bezug auf Schrift oder Tradition.

Im *Zalgē* argumentiert Bar ʿEbrāyā zwar ebenfalls für die Gleichzeitigkeit der Entstehung von Körper und Seele, präzisiert nun aber, es müsse sich um einen ausgestalteten Körper handeln. Zur Zeit der Gründung oder Empfängnis des Samentropfens (syr. *nuṭptā*) sei dagegen noch von einem mangelnden Körper auszugehen. Dieselbe Schriftauslegung zu Lev 12,2–5 macht Bar ʿEbrāyā sich nun zu eigen, um *für* einen späteren Beseelungszeitpunkt zu argumentieren. Die Differenz zu den griechischen Vätern bleibt unerwähnt.

Die Frage, ob es sich für Bar ʿEbrāyā beim Ungeborenen von Anfang an um einen Menschen handelt, kann damit für sein späteres Werk verneint werden – zumindest wenn man den Anfang auf die Empfängnis und den unmittelbaren Beginn der embryonalen Entwicklung festsetzt. Vielmehr müsse laut Bar ʿEbrāyā der Körper voll ausgeformt sein, um eine Seele zu empfangen.

Damit ist auch ein auffälliger Bezug zwischen den theologischen und naturphilosophischen Aussagen Bar ʿEbrāyās herzustellen, den dieser selbst nicht explizit macht: Die im *Zalgē* im theologischen Kontext geäußerten Fristen für die Beseelung des Ungeborenen fallen mit denjenigen zusammen, die Bar ʿEbrāyā in der Zoologie des *Hēwtā* – mit Aristoteles und gegen Ibn Sīnā – für die Ausformung des männlichen Kindes am vierzigsten und des weiblichen Kindes am circa fünfundachtzigsten bis neunzigsten

Tag äußert.²²⁰ Bar ʿEbrāyās stillschweigende Parteinahme für Aristoteles im *Hēwtā* lässt sich daher nicht nur als Revision der Aussagen Ibn Sīnās verstehen, die durch die Rückkehr zu einer „aristotelischen Tradition“ motiviert sind. Vielmehr ist zu berücksichtigen, dass Ibn Sīnās an gegebener Stelle zwar nicht die klassischen islamisch-religiösen Positionen zum Beseelungszeitpunkt einnimmt, sich aber begrifflich klar am embryologischen Vokabular seiner religiösen Tradition orientiert.

Im Vergleich der von Bar ʿEbrāyās im *Zalgē* religiös-exegetisch begründeten Beseelungsfristen und denjenigen zur Ausformung des Kindes im *Hēwtā* besteht daher ein bemerkenswerter Zusammenhang: Die Grundannahmen zur substantiellen Veränderung vom Samentropfen zum Menschen übernimmt Bar ʿEbrāyā von Ibn Sīnā. Gleichzeitig greift Bar ʿEbrāyā auf Begründungen aus der syrisch-christlichen wie auch der aristotelischen Tradition zurück, um gegenüber Ibn Sīnā – und damit auch gegenüber seiner islamischen Umwelt – eine eigenständige Embryologie zu vertreten. Dieser Befund soll im nächsten und letzten Kapitel noch einmal anhand einer Untersuchung, wie Bar ʿEbrāyā im Vergleich zur syrischen Tradition den Begriff *nuṭptā* verwendet, gestützt werden.

220 Siehe hierzu Kap. 3.2.1.2, S. 135. Ein Zusammenhang zwischen Ausformung und Beseelung wird im *Hēwtā* allerdings nicht festgestellt.