

6. Schlussbetrachtung

Die beiden Ziele dieser Arbeit waren, (1) die Vorstellungen Bar ‘Ebrāyās zum ungeborenen Leben zu untersuchen sowie (2) seine literarischen Techniken bei der Verarbeitung seiner unterschiedlichen Vorlagen aus der griechisch-philosophischen, der christlichen und der arabisch-islamischen Literatur herauszustellen. Als Ergebnis lässt sich festhalten, dass er eine eigenständige embryologische Synthese vertritt, die sich gerade aus der spezifischen Zusammenstellungen der Versatzstücke aus seinen Quellen ergibt.

Was kennzeichnet Bar ‘Ebrāyās Auffassungen von Fortpflanzung, embryonaler Entwicklung und Besiegelung des Ungeborenen als eigenständig? Zunächst lässt sich betrachten, was Bar ‘Ebrāyā mit islamischen Autoren seiner Zeit, die er nachweislich rezipierte, gemeinsam hat. Denn im Wesentlichen teilt er deren naturphilosophische und medizinische Anschauungen. In der Einleitung habe ich skizziert, dass man bereits anhand einer Liste seiner medizinischen Werke große Übereinstimmungen mit den literarischen Trends des al-Bīmāristān an-Nūrī in Damaskus erkennen kann, wo Bar ‘Ebrāyā laut eigener Aussage im Umfeld des muslimischen Arztes Ġamāl ad-Dīn Ibn ar-Raḥbī arbeitete. Weiterhin wird für die Mediziner in Damaskus von einem großen Interesse an der Philosophie Ibn Sīnās berichtet. Hierzu zählt auch die Auseinandersetzung mit einem äußerst einflussreichen Werk Ibn Sīnās, dem *Kitāb al-Īṣārāt wa-t-tanbihāt*, das in der späteren islamischen Philosophie und Theologie in unterschiedlicher Form rezipiert und kommentiert wurde.

In Kapitel 2 stand als Quelle für meine Untersuchung Bar ‘Ebrāyās kürzere philosophische Summa im Mittelpunkt, das *Swād sopiya*, das ich anhand unterschiedlicher struktureller Merkmale und im Anschluss an die bisherige Forschung in den genannten Rezeptionstrend zu Ibn Sīnās *Īṣārāt* eingeordnet habe. Bar ‘Ebrāyā teilt damit nicht nur *inhaltlich* die grundlegenden naturphilosophischen Vorstellungen seiner Zeit, wie durch meine Analyse und Erläuterung des *Swādā* in diesem Kapitel deutlich wurde. Vielmehr habe ich durch den Vergleich sowohl mit dem *Īṣārāt* als auch dem gleichfalls stark rezipierten *Hidāyat al-hikmah al-Abharīs* herausgearbeitet, dass Bar ‘Ebrāyās *Swādā* auch *literarisch* zu den Tendenzen anderer zeitgenössischer Autoren passt.

6. Schlussbetrachtung

Zu einem ähnlichen Ergebnis komme ich in Kapitel 3. Hier habe ich detailliert ein Kapitel aus Bar ‘Ebrāyās längerer philosophischen Summa, dem *Hēwat hekmtā*, untersucht, worin Bar ‘Ebrāyās ausführlichste Beschreibung derjenigen Aspekte zu finden sind, die man heute als Fortpflanzungsbiologie bezeichnet. Im Allgemeinen bleibt Bar ‘Ebrāyā dabei seiner Vorlage, der Zoologieschrift Ibn Sīnās, treu, bezieht als Vorlage aber auch Fahr ad-Dīn ar-Rāzīs *al-Mabāhit al-mašriqiyah* ein, um die teils weitschweifigen Ausführungen Ibn Sīnās kondensiert und strukturiert wiederzugeben. Dies ist besonders für jene Punkte der Fortpflanzungsbiologie festzustellen, wo die aristotelischen Lehren als überholt gelten müssen: Zwar orientiert sich Bar ‘Ebrāyā an zahlreichen Stellen auch an Aristoteles – aller Wahrscheinlichkeit nach vermittelt durch das spätantike Kompendium der aristotelischen Philosophie, das Nikolaus von Damaskus zugeschrieben wird. Aber gerade dort, wo die embryologischen und anatomischen Anschauungen des Mediziners Galen von Ibn Sīnā bereits mit denjenigen von Aristoteles synthetisiert wurden, beispielsweise im Hinblick auf Ibn Sīnās sogenannte Dreibläschen-theorie, kann Bar ‘Ebrāyā mit der Adaption Fahr ad-Dīn ar-Rāzīs als „Kind seiner Zeit“ gelesen werden.

In Kapitel 4 habe ich verschiedene Texte Bar ‘Ebrāyās zur Seele einbezogen, weshalb das Bild hier weniger einheitlich ist. Was die beiden Seelenlehren des *Hēwtā* sowie des *Tēgrāt tēgrātā*, zwei philosophische Summen Bar ‘Ebrāyās, angeht, ist im Anschluss an die bisherige Forschung Bar ‘Ebrāyās Vorgehen festzustellen, sich für die Struktur eines Werks an einem verbreiteten islamischen Text zu orientieren. Auch inhaltlich besteht eine große Übereinstimmung mit zahlreichen Werken Ibn Sīnās und von Autoren in dessen Rezeption, indem nämlich Bar ‘Ebrāyā einen in diesen Texten verbreiteten Argumentationsgang zur Gleichzeitigkeit von Körper und Seele aufgreift und in all seine Seelenlehren integriert. Interessant ist, dass dies auch für die Seelenlehren seiner beiden theologischen Summen gilt, die sich in ihrem Aufbau insgesamt an der Seelenlehre des westsyrischen Autors Muše bar Kēpā orientieren.

Schließlich bin ich in Kapitel 5 eingehender auf das Motiv des menschlichen Samens als „Tropfen“ eingegangen, das Bar ‘Ebrāyā ebenfalls von Ibn Sīnā übernommen hat und mit anderen Autoren, wie beispielsweise al-Ğazālī, teilt. Mit dieser begrifflichen beziehungsweise bildsprachlichen Anleihe ist auch Bar ‘Ebrāyās Übernahme der philosophischen Idee Ibn Sīnās verbunden, die substantielle Veränderung vom Samentropfen zum Menschen als plötzlich anzusehen.

Mit der strukturellen Anlage mehrerer seiner Werke gemäß islamischer Vorlagen sowie mit der Übernahme zahlreicher inhaltlicher Punkte aus der Philosophie Ibn Sīnās und seiner Rezipienten kann Bar ‘Ebrāyā daher insgesamt klar in den Kontext philosophischer und theologischer Autoren seines islamisch geprägten Umfelds eingeordnet werden. Dieser Befund deckt sich mit der bisherigen Forschung und hat dazu geführt, Bar ‘Ebrāyā als Autor zu beurteilen, der seine Werke zwar versiert aus einer Vielzahl unterschiedlicher Quellen kompiliere, aber im Allgemeinen keine Eigenständigkeit aufweise. Um die Eigenständigkeit, zumindest im Hinblick auf Anschauungen des ungeborenen Lebens, herauszustellen, ist nun ein Blick auf die Unterschiede zu richten, die beim Vergleich Bar ‘Ebrāyās mit seinen jeweiligen Vorlagen auffallen.

So ließ sich in Kapitel 3 an mehreren Stellen der Fortpflanzungsbiologie feststellen, dass Bar ‘Ebrāyā bestimmte Aspekte in Ibn Sīnās Darstellung entweder bei seiner Übertragung auslässt oder an diesen Stellen die aristotelische Vorlage als Quelle vorzieht. Dies gilt zum einen für die Fristen der embryonalen Gliederung: Während Ibn Sīnā diese unabhängig vom Geschlecht des Kindes mit ungefähr vierzig Tagen festsetzt, hält Bar ‘Ebrāyā sich hier an die aristotelische Auffassung von vierzig Tagen für einen Jungen und von drei Monaten für ein Mädchen. Embryonale Gliederungsfristen sind in den philosophischen und medizinischen Texten der damaligen Zeit Gegenstand anhaltender Diskussionen. Der Umstand, dass Bar ‘Ebrāyā hier die Position Aristoteles’ übernimmt ist also kein unbedeutendes Detail.

In den Bereich der Schwangerschaftsfristen fällt auch der seit der Antike bestehende Topos von Kindern, die nach sieben, acht, neun oder mehr Monaten geboren werden. Die entsprechenden Ausführungen Bar ‘Ebrāyās orientieren sich sowohl an Aristoteles als auch an Ibn Sīnā. Die spezifisch islamische Annahme, die kürzest mögliche Schwangerschaftsdauer betrage sechs Monate, die auch Ibn Sīnā vertritt, übernimmt Bar ‘Ebrāyā hingegen nicht. Auch dies ist kein einzelner, willkürlicher Aspekt in Bar ‘Ebrāyās Komilation. Vielmehr lässt sich dasselbe für Bar ‘Ebrāyās Rechtswerk *Ktābā d-Huddāyē* feststellen, für das er sich abgesehen vom Kirchenrecht weitgehend an islamischen Rechtswerken orientiert. Hier gibt er die kürzeste Schwangerschaftsdauer abweichend von seiner Vorlage, einem Rechtswerk al-Ğazālīs, mit sieben Monaten an.

Weiterhin fällt auf, dass Bar ‘Ebrāyā die Ausführungen in Ibn Sīnās Zoologieschrift zu den unterschiedlichen embryonalen Stadien im Kontext seiner eigenen zoologischen Betrachtung der Fortpflanzungsbiologie im Wesentlichen übergeht. Die Begriffe ‘alaqah und *muḍgah*, die Ibn Sīnā hier

6. Schlussbetrachtung

verwendet, finden sich in dieser Form im Koran und Hadith, woraus sich im islamisch-religiösen Schrifttum mit der Zeit ein distinkter embryologischer Diskurs herausbildet, in dem *'alaqah* und *mudgah* als feststehende Termini für bestimmte embryonale Stadien stehen. Diese Leerstelle bei Bar 'Ebrāyā steht ebenfalls nicht für sich allein, sondern lässt sich mit dem Befund aus Kapitel 5 vergleichen: Passagen in Bar 'Ebrāyās Ausführungen zur aristotelischen Kategorienlehre beziehungsweise zu den Grundlagen der Physik weisen eindeutige Parallelen mit entsprechenden Textstellen bei Ibn Sīnā auf – gleichzeitig fehlen wie im Fall der Fortpflanzungsbiologie *'alaqah* und *mudgah* als feststehende embryonale Stadien.

Unterschiede hinsichtlich Bar 'Ebrāyās Vorstellungen vom ungeborenen Leben bestehen aber nicht nur zu muslimischen Autoren. Dies wurde insbesondere in Kapitel 4 deutlich. Mušē bar Kēpā, der syrisch-christliche Autor, dessen Werk Bar 'Ebrāyā im Kontext seiner theologischen Seelenlehren rezipiert, vertritt im Einklang mit mehreren anderen Kirchenvätern die Position, die Beseelung des ungeborenen Kindes finde unmittelbar zu Beginn der Schwangerschaft statt. Während Bar 'Ebrāyā diese Ansicht in seiner früheren theologischen Summa, dem *Mnārat qudšē*, noch von Mušē übernimmt, schließt er sich im späteren *Ktābā d-Zalgē* der davon abweichenden Meinung anderer syrisch-christlicher Autoren an, die den Beseelungszeitpunkt je nach Geschlecht des Kindes auf den vierzigsten oder achtzigsten Tag der Schwangerschaft festlegen. Diese Fristen beruhen auf der Auslegung einer Bibelstelle und ähneln auf bemerkenswerte Weise denjenigen von vierzig Tagen beziehungsweise drei Monaten, die Bar 'Ebrāyā von Aristoteles für die embryonale Gliederung übernimmt.

Im Hintergrund ist Bar 'Ebrāyās Beschäftigung mit Ibn Sīnās Vorstellung von substantieller Veränderung als plötzlich zu vermuten. Wie aus meiner Untersuchung von Bar 'Ebrāyās Ausführungen zu den Kategorien und zur Physik in Kapitel 5 hervorgeht, wird das Samenstadium am Anfang der Schwangerschaft als etwas substantiell anderes verstanden als der Mensch. Nur der ausgeformte und damit entsprechend geeignete Körper aber könne eine menschliche Seele aufnehmen. Dass Bar 'Ebrāyā diese philosophische Idee in seine christliche Vorlage integriert, zeigt sich literarisch auch an der Übernahme des Motivs vom Samen als Tropfen. Zwar geht der entsprechende Begriff *nutfah* für den Samen so vermutlich vom Koran in den arabischen Sprachgebrauch ein und wird dann durch Bar 'Ebrāyā als syr. *nutptā* von Ibn Sīnā übernommen. Der Samen als Konzept beziehungsweise als embryonales Stadium findet sich aber schon bei spätantiken christlichen Autoren. Bar

‘Ebrāyā verflieht also seine christliche Tradition mit der islamischen Philosophie seiner Zeit, literarisch wie inhaltlich.

Die aufgeführten Vorstellungen vom Ungeborenen, die Bar ‘Ebrāyā jeweils von seinen islamischen Vorlagen oder seiner christlichen Tradition unterscheiden, bilden insgesamt eine interessante und in sich geschlossene embryologische Synthese. Diese ergibt sich aus Material, das sich dem zeitgenössischen philosophischen Diskurs verdankt, an den Bar ‘Ebrāyā im Wesentlichen anschließt, aus der Auslassung von Motiven und Anschauungen, die mit ihrer Anknüpfung an Koran und weiteres religiöses Schrifttum als islamisch gelten können, und schließlich aus Bar ‘Ebrāyās Umformung christlicher Traditionen unter aristotelischen wie avicennischen Vorzeichen.

Diese Synthese und damit die Eigenständigkeit Bar ‘Ebrāyās bestehen gerade in der Art und Weise, wie er seine unterschiedlichen Vorlagen kombiniert, ändert, abkürzt, punktuell auslässt, erweitert oder uminterpretiert. Im Verlauf meiner Analyse wurde dies an zahlreichen Stellen sichtbar. Dieser Befund einer Bricolage, also Bar ‘Ebrāyās Zusammenstellung und Anpassung von vorhandenem Material zu einem neuen Ganzen, deckt sich mit dem Ergebnis meiner Untersuchung der normativen Setzungen, die Bar ‘Ebrāyā in seinem Rechtswerk zum Ungeborenen vornimmt: Auch hier stellt er aristotelische, christliche und islamische Vorstellungen teils kleinteilig zusammen, weshalb ich vorgeschlagen habe, sein Vorgehen als intertextuell zu bezeichnen.¹ Im Ergebnis habe ich dafür argumentiert, Bar ‘Ebrāyās Regelung zur Bestattung fehlgeborener Kinder und seine Sanktionierung von Schwangerschaftsabbrüchen als pastorale Antwort auf Belange einer christlichen Gemeinschaft in einer islamischen Umwelt zu verstehen.

Meines Erachtens darf auch Bar ‘Ebrāyās embryologische Synthese als Antwort auf Anfragen seiner Zeit gelten. Die andauernde Wichtigkeit, die dem Ungeborenen zugemessen wurde, spricht nicht nur aus Bar ‘Ebrāyās Texten, sondern auch aus den anderen Schriften verschiedener Autoren aus unterschiedlichen Zeiten, die von mir prominent untersucht oder am Rand erwähnt wurden. In der Zusammenschau ergibt sich ein Panorama, welches das Ungeborene als zentrales Thema von Theologie und Philosophie in der spätantiken und mittelalterlichen Geistesgeschichte herausstreckt. Die entsprechenden Auffassungen syrischer Autoren, allen voran Bar ‘Ebrāyās, bilden dabei keine Ausnahme.

1 Jäckel 2020.

