

2. Bar ‘Ebrāyās naturphilosophische Grundvorstellungen gemäß dem *Swād sopiya*

Die Rezeption der Schriften Aristoteles’ und der von ihm aufgestellten Lehren ist ein zentraler Aspekt der Philosophietradition, in der Bar ‘Ebrāyā zu verorten ist.¹ Eine wichtige Grundvorstellung ist das Prinzip von Materie und Form, die als zwei komplementäre Aspekte der physischen Welt betrachtet werden.² Die Lehren Aristoteles’ wurden im spätantiken Neuplatonismus mit platonischen Vorstellungen harmonisiert. Der Gedanke eines einfachen „Ersten Prinzips“, aus dem die restliche Welt ausgeht, die sogenannte Emanation, nimmt darin einen wichtigen Platz ein.³ Im Folgenden nenne ich diese Philosophie im Hinblick auf ihren gemeinsamen Nenner etwas vereinfachend „aristotelische Tradition“.

Für die andauernde Rezeption und Fortschreibung von Aristoteles’ Lehren ist auch die intellektuelle Konkurrenz zu berücksichtigen, die in der Spätantike zwischen dem sich entwickelnden und später dominanten Christentum und der philosophisch vorherrschenden neuplatonischen Schule herrschte. In diesem intellektuell produktiven Konkurrenzverhältnis entwickelten sich zentrale Muster, wie der biblische (und später koranische) Eingottglauben rationalisiert werden konnte.⁴ Einen Höhepunkt erreicht

1 Siehe jetzt Watt 2019, besonders S. 249–259.

2 Siehe als Einleitung zu diesem Aspekt der aristotelischen Philosophie Ainsworth 2020.

3 Zum Neuplatonismus und dem Konzept der Emanation siehe Wildberg 2016. In allgemeinen Betrachtungen der arabischen Philosophie wird oft das griechische Erbe und die Wichtigkeit der Übersetzungsbewegung ins Arabische betont. Als Bezugspunkte der arabischen Philosophie werden dann vor allem Platon (gest. 348/347 v. Chr.) und Aristoteles genannt, selten dagegen die Vertreter der spätantiken Philosophie wie bspw. Plotin (gest. 270) oder Simplicius (gest. 560). Von diesen und anderen neuplatonischen Denkern wurden die klassischen Werke aber bereits interpretiert und diese Interpretation bildet die Folie, vor der die arabische Philosophie betrachtet werden muss. Für eine entsprechende Kontextualisierung der arabischen Philosophie und Begründung der Forschung siehe Perkams 2013; siehe auch D’Ancona 2010, D’Ancona 2005 sowie ausführlich Gutas 1998. Für eine Darstellung mit konkretem Bezug auf Ibn Sīnā siehe Wisnovsky 2003, S. 1–141 sowie Gutas 2014, S. 227–248, 269–386.

4 Für einen kurzen Überblick siehe Goodman 2006, S. 60–61. Ausführlicher sind die entsprechenden Beiträge in Gerson 2010, S. i.233–297 („The First Encounter

2. Naturphilosophische Grundvorstellungen

diese Entwicklung mit dem Werk Ibn Sīnās. Dieser bringt die in sich nicht einheitliche aristotelische Tradition zusammen mit den neuplatonischen Lehren in einen schlüssigen Gesamtzusammenhang.⁵ In der Folge prägte Ibn Sīnās Denken und Schrifttum die weitere Philosophie, so auch bei Bar ‘Ebrāyā. Auch wenn Aristoteles weiterhin der „Erste Lehrer“ bleibt, kann im Hinblick auf die Neuerungen durch Ibn Sīnā durchaus von einer „avicennischen Philosophie“ gesprochen werden, nach Ibn Sīnās lateinischem Namen, Avicenna. Im Folgenden ist damit besonders die Verschränkung unterschiedlicher Themen und eine entsprechende Präsentation des Materials gemeint.⁶

Im vorliegenden Kapitel mache ich Bar ‘Ebrāyās *Swād sopiya* („Unterhaltung der Weisheit“, hiernach: *Swādā*) zum Ausgangspunkt, um seine philosophischen Grundannahmen einzuführen und innerhalb der skizzierten Philosophietradition zu verorten. Das Werk enthält die wichtigsten Aspekte zu Materie und Form, zur Emanation, aber auch grundlegende Aspekte der Biologie und Seelenlehre, die in den späteren Kapiteln meiner Arbeit wieder aufgegriffen werden. Dabei wird auch deutlich, dass der werdende Mensch an zentralen Stellen der Naturphilosophie auftaucht, neben Logik und Metaphysik eine der drei grundsätzlichen Teilbereiche der Philosophie.

Im Vorfeld bespreche ich das *Swādā* als Quelle. Im Ergebnis stelle ich das Werk in eine Reihe mit denjenigen arabischen philosophischen Werken, die sich in der nachklassischen Zeit an Ibn Sīnās *Kitāb al-Iṣārāt wa-t-tanbīhāt* („Buch der Hinweise und Belehrungen“, hiernach: *Iṣārāt*) orientierten.

of Judaism and Christianity with Ancient Greek Philosophy“), S. i.457–581 („The Second Encounter of Christianity with Ancient Greek Philosophy“) und S. ii.765–842 („The Third Encounter of Christianity with Ancient Greek Philosophy“). Für einen Überblick über spätantike syrische Theologie und Philosophie als Hintergrund der späteren arabischen Philosophie siehe Perkams 2013, S. 122–125.

5 Siehe Goodman 2006, S. 49–82, Perkams 2013, S. 119–122 sowie Gutas 2014, S. 269–270. Robert Wisnovsky beschreibt das Schaffen Ibn Sīnās als Synthese islamischer Theologie und spätantiker Philosophie. Damit führt Ibn Sīnā das Projekt Ammonius’ (gest. ca. 520) zu Ende, dessen Schule spätantiker Aristoteleskommentatoren eine Synthese des aristotelischen Schrifttums mittels bestimmter platonischer Lehren entworfen hatte; Wisnovsky 2003, S. 15 u. passim. Zu Ammonius siehe Blank 2017.

6 Die inhaltlichen Ausdeutungen dieser avicennischen Philosophie sind durchaus unterschiedlich, teils sogar konträr. Aristotelische und neuplatonische Lehren werden weiterhin vertreten. Wenn ich also an einigen Stellen bestimmte Positionen Bar ‘Ebrāyā *inhaltlich* als Teil der „aristotelischen Tradition“ bezeichne, stellt dies keinen Widerspruch zu Bar ‘Ebrāyās formaler *Präsentation* des Materials im Sinne einer „avicennischen Philosophie“ dar.

2.1 Die Quelle: Bar ‘Ebrāyās Swād sopiya

2.1.1 Aufbau und inhaltlicher Umfang

Das *Swādā* ist die kürzeste der drei philosophischen Summen Bar ‘Ebrāyās. Es besteht aus vier *qepalē’ē* (Kapiteln, Sg. *qepalē’on*). Wenige längere *pāsoqē* (Abschnitte, Sg. *pāsoqā*) bilden das erste *qepalē’on* zur (1) Logik, während die drei folgenden *qepale’ē* des *Swādā* über (2) Naturphilosophie, (3) Metaphysik und (4) Theologie⁷ aus mehreren kürzeren *pāsoqē* bestehen. Das Werk deckt damit annähernd die gesamte Themenbreite der Philosophie ab. Im vorliegenden Kapitel wird vor allem die Naturphilosophie im Vordergrund stehen, daneben auch Aspekte der Metaphysik.

Die Unterteilung des *Swādā* in *pāsoqē* ist in den verschiedenen handschriftlichen Zeugen nicht einheitlich. Eine weitere Unterteilung ist nicht gegeben.⁸ Auch sind die Abschnitte in den Handschriften nicht weiter nummeriert; der Klarheit wegen beziehe ich mich im Folgenden auf die Nummerierung der Textausgabe von H. F. Janssens.

2.1.2 Forschungsgeschichte und Zugänglichkeit

Das *Swādā* liegt seit 1937 ediert, ins Französische übersetzt und ausführlich kommentiert in einer Ausgabe von Herman F. Janssens vor.⁹ Ein Teil der vormodernen arabischen Übersetzung (Logik und Naturphilosophie) wurde

7 Theologie ist hier in einem weiten Sinn zu verstehen und umfasst Themen wie Schicksal, Glückseligkeit, Prophetie und Auferstehung; Takahashi 2013a, S. 69–70.

8 Für eine ausführlichere Darstellung der Struktur des *Swādā* siehe H. F. Janssens 1937, S. 19–22. Missverständlich ist Furlani 1933, S. 285, der von zehn Abschnitten („Il numero delle sezioni è di dieci“) spricht, aber vermutlich nur die *pāsoqē* 2.24–32 meint, die er untersucht hat. Möglicherweise geht seine Aussage auch auf eine abweichende Untergliederung in den von ihm genutzten Handschriften zurück.

9 H. F. Janssens 1937. Die Rezensionen zu dieser Ausgabe listet Platti 1988, S. 167, Anm. 2. Für eine ausführliche Beschreibung der für die Edition genutzten Handschriften samt Stemma siehe H. F. Janssens 1937, S. 36–42. Eine aktualisierte Liste der Handschriften des *Swādā* findet sich in Takahashi 2013a, S. 258–262. Der Beweggrund seiner Edition war, so Janssens, dass zu dieser Zeit von allen Schriften Bar ‘Ebrāyās besonders die philosophischen (und medizinischen) noch nicht veröffentlicht waren; H. F. Janssens 1937, S. 4. Als mögliche Gründe für diese Lücke nennt er den Umfang der Werke, so des *Hēwat hekmtā* oder des *Mnārat qudšē*, vor allem aber die Terminologie des Autors; H. F. Janssens 1937, S. 6–7.

2. Naturphilosophische Grundvorstellungen

1988 mit Einleitung und französischer Übersetzung von Emilio Platti veröffentlicht.¹⁰ Bereits 1940 hatte Mor Ignatios Aphrem I. Barṣaum eine Ausgabe auf der Grundlage zweier Handschriften publiziert.¹¹ Die arabische Übersetzung des *Swādā* ist vermutlich in die unmittelbar an Bar ‘Ebrāyās Wirken anschließende Zeit zu datieren.¹² Sie erleichtert den Vergleich zwischen Bar ‘Ebrāyās syrischem Text und den arabischen philosophischen Texten hinsichtlich der verwendeten Begriffe und den dahinter liegenden Konzepten; zu diesem Zweck werde ich sie an einigen Punkten heranziehen.

Einige Jahre vor H. F. Janssens’ Edition hatte Giuseppe Furlani bereits einen Aufsatz über die Psychologie Bar ‘Ebrāyās veröffentlicht und dazu auch das *Swādā* untersucht.¹³ Allerdings zieht er lediglich die *pāsoqē* 2.24–32 (gemäß H. F. Janssens’ Zählung) heran und lässt damit für die Psychologie interessante Passagen, besonders *pāsoqē* 2.20–22, aus.¹⁴ Furlani stellt fest, dass sich Bar ‘Ebrāyās Seelenlehre im *Swādā* allgemein nicht von derjenigen in anderen seiner Werke unterscheide.¹⁵ Furlani spricht Bar ‘Ebrāyā keine inhaltliche Eigenständigkeit zu, attestiert ihm aber, sich in der Thema-

10 Platti 1988.

11 Barsaum 1940.

12 Platti 1988, S. 156 mit Anm. 12. Neuerdings wurde von Jean Fathi 2020, S. 257–259 überzeugend vorgeschlagen, dass es sich bei der arabischen Übersetzung eigentlich um ein Original von Bar ‘Ebrāyā selbst handelt beziehungsweise das *Swādā* womöglich zuerst auf Arabisch verfasst und dann von Bar ‘Ebrāyā ins Syrische übertragen wurde. Ich habe erst kurz vor Abschluss der vorliegenden Arbeit von der Analyse Fathis Kenntnis erlangt und kann diese nicht umfassend berücksichtigen. Ist Fathis Vorschlag korrekt, untermauert das einige im Folgenden geäußerten Schlüsse, wenn ich meine Argumentation und meine Deutung des teils schwierigen syrischen Textes des *Swādā* auf die arabische Übersetzung als zusätzliche Interpretationshilfe stütze.

13 Die Textgrundlage hierfür waren mehrere Handschriften der British Library. Für eine Auflistung mit Verweis auf die Katalogeinträge siehe Furlani 1933, S. 285.

14 Vgl. H. F. Janssens 1937, S. 239. Furlani 1933, S. 285 spricht von einem einzelnen *pāsoqā* (Abschnitt), in dem Bar ‘Ebrāyā die Seele behandle: „Barhebreo tratta dell’anima in una sezione, [in syrischer Schrift:] *pāsoqā*, del secondo capitolo“. Möglicherweise geht diese Aussage auf eine andere Gliederung des Textes in der Handschrift zurück, die der Autor benutzt hat.

15 Furlani 1933, S. 285, Anm. 9. Diese Bewertung schließt zum einen das *Tēgrāt tēgrātā* („Verhandlung der Verhandlungen“) und das *Ktābā d-Zalgē* („Buch der Strahlen“) ein, die Furlani hier zusammen mit dem *Swādā* untersucht. Zum anderen wurden von ihm vorher bereits das *Hēwat hekmtā* („Rahm der Weisheit“) sowie das *Mnārat qudšē* („Leuchter der Heiligkeiten“) untersucht; siehe Furlani 1931 und Furlani 1932. Außerdem bezieht er sich an einigen Stellen auf die beiden arabischen Seelenlehren Bar ‘Ebrāyās.

tik der Seelenlehre so sicher zu bewegen, dass er die syrischen Begrifflichkeiten immer treffend aus seinen meist arabischen Vorlagen schöpfe.¹⁶

Außer der Berücksichtigung der Ausführungen zur Logik im *Swādā* bei Rescher¹⁷ gibt es bisher keine weiteren Untersuchungen zu diesem Werk.

2.1.3 Datierung

Das *Swādā* ist aller Wahrscheinlichkeit nach allgemein in die 1270er Jahre zu datieren, die mittlere Amtszeit Bar ‘Ebrāyās als Maphrian.¹⁸ Eine relative Datierung kann außerdem im Hinblick auf die beiden anderen philosophischen Summen Bar ‘Ebrāyās vorgenommen werden: Das kurze *Swādā* nimmt chronologisch die Zwischenposition zwischen dem mittellangen *Tēgrāt tēgrātā* und dem *Hēwat hekmtā*, dem Spätwerk und philosophischen Opus magnum Bar ‘Ebrāyās ein. Ein *terminus post quem* für das *Swādā* kann bei circa 1270 angesetzt werden, da die in ihm erwähnten anderen Werke Bar ‘Ebrāyās in die Zeit davor zu datieren sind.¹⁹ H. F. Janssens gibt den *terminus ante quem* mit 1275 an, was aber nicht sicher bestätigt werden kann.²⁰

16 Furlani 1933, S. 308. Zum Urteil über Bar ‘Ebrāyās Eigenständigkeit siehe Kap. 1.2.3, S. 41. Für die Arbeiten Furlanis siehe auch Kap. 4.1.1, S. 217.

17 Vgl. Takahashi 2013a, S. 257–258.

18 Takahashi 2004, S. 4.

19 Vgl. die Chronologie der Werke in Takahashi 2013a, S. 90–94.

20 Siehe Takahashi 2013a, S. 93: „the grounds given there are not certain“. H. F. Janssens’ Herleitung von 1275 als *terminus ante quem* stützt sich auf eine Äußerung Bar ‘Ebrāyās, er habe sich im Laufe seines Lebens zunehmend der Mystik zugewandt: Eine Handschrift des *Ktābā d-Irotē’os* („Buches des Hierotheus“) (Hs. London, British Library, Add. 7189) verfügt über einen Vermerk, dass dieses Buch nach langer Suche auf Initiative Bar ‘Ebrāyās 1268/9 neu gebunden worden sei und vermutlich entsprechend auch zu diesem Zeitpunkt aufgefunden worden ist; vgl. Wensinck 1919, S. XIV–XV. Zu diesem Buch und dessen Rezeption durch Bar ‘Ebrāyā siehe Pinggéra 2002. Nachdem Bar ‘Ebrāyā bereits seit sieben Jahren die mystischen Werke studiert habe, wie er im *Ktābā d-Yāwnā* („Buch der Taube“) schreibt, habe er schließlich das Ziel der Einheit mit Gott erreicht; Bar ‘Ebrāyā, *Ktābā d-Yāwnā*, 4 (t: Bedjan 1898, S. 578–579, v: Wensinck 1919, S. 61–62). H. F. Janssens bezieht den Fund des *Ktābā d-Irotē’os* im Jahr 1268 direkt auf den Beginn des siebenjährigen Mystikstudiums Bar ‘Ebrāyās und kommt so auf das Jahr 1275. Das philosophische *Swādā* müsse in die Zeit vor 1275 datiert werden, so H. F. Janssens, da sich Bar ‘Ebrāyā danach von der Philosophie abgewandt habe. Barṣaum 2012,

2. Naturphilosophische Grundvorstellungen

2.1.4 Das *Swādā* als Rezeption des *Iṣārāt* Ibn Sīnās

In der Forschung wurde bisher keine Vorlage für das *Swādā* vorgeschlagen beziehungsweise identifiziert, an der entlang Bar ‘Ebrāyā wie sonst üblich das Werk gegliedert und sich inhaltlich orientiert hätte.²¹ Die äußerst knappe Form des *Swādā* macht es schwierig, ihm ein vergleichbares Werk gegenüberzustellen. Im Folgenden diskutiere ich mögliche Vorlagen für das *Swādā*. Im Ergebnis schlage ich vor, es in den Rezeptionstrend von Ibn Sīnās *Iṣārāt* einzuordnen. Dazu werden zunächst das *Iṣārāt* und seine Rezeption eingeführt. Danach untersuche ich die Struktur, einige inhaltliche Positionen sowie den allgemeinen Charakters des *Swādā*.

2.1.4.1 Ibn Sīnās *Iṣārāt* und seine Rezeption

Das *Iṣārāt* ist das Spätwerk Ibn Sīnās.²² Es enthält einen Teil zur Logik, zur Naturphilosophie, zur Metaphysik sowie zur Ethik. Kann das *Iṣārāt* damit hinsichtlich dieses Themenfangs als philosophische Summa gelten, ist die Darstellung der philosophischen Lehren darin knapp und reduziert, der Stil „compressed and opaque“.²³ Es werden selten Argumente für die vertretene Position gegeben. Das Werk „merely provides key premises and main philosophical conclusions, while frequently leaving the actual construction of the arguments to the reader.“²⁴

Trotz der Schwierigkeiten, welche das *Iṣārāt* auf Grund seines Charakters und Stils bereitet, hat sich eine reiche Kommentartradition entwickelt.²⁵ Robert Wisnovsky begründet die Beliebtheit für die bereits zur Zeit Fahr ad-Dīn ar-Rāzīs (gest. 1209) bestehende Auslegungstradition des Werks so:

S. 374 (Nr. 2.2.103.6) schreibt außerdem in seiner Literaturgeschichte, Bar ‘Ebrāyā habe das *Swādā* nach 1275 verfasst, gibt hierfür aber keine Gründe an.

21 So verweist Takahashi 2019, S. 381–383 noch in jüngster Zeit auf keine strukturelle oder inhaltliche Vorlage; vgl. auch Takahashi 2013a, S. 69–70. Dass H. F. Janssens 1937, S. 28–34 Bar ‘Ebrāyā inhaltlich als Rezipienten Ibn Sīnās und natürlich Aristoteles’ sieht, überrascht nicht.

22 Siehe allgemein zum *Iṣārāt* Gutas 2014, S. 155–159.

23 Wisnovsky 2013, S. 199.

24 McGinnis 2010, S. 24.

25 Wisnovsky 2013, S. 193–199 („The *Ishārāt*’s Mysterious Success“), mit Auflistung der Kommentare.

Where the *Ishārāt* came in handy [...] was that its compressed and opaque style of composition allowed commentators to tease out philosophical implications in ways they wanted, in contrast to the more explicit articulations in the *Najāt* and ‘Uyūn al-hikma, which resisted creative interpretation.²⁶

Das *Išārāt* habe, so Wisnovsky weiter, gerade dadurch eine „avicennische Philosophie“ ermöglicht.²⁷ Wisnovsky führt diesen Begriff ein, um die Rezeption und Fortschreibung der Philosophie Ibn Sīnās von dieser selbst zu unterscheiden. Er vergleicht diesen Prozess mit der vorangegangenen Unternehmung in der Antike, aber auch in der sich anschließenden arabischen Philosophie, Aristoteles’ Werke zu adaptieren und unter anderem zusammen mit platonischen Konzepten weiterzuentwickeln.²⁸ Ein Beispiel dafür, wie unterschiedlich sich die inhaltliche Rezeption der avicennischen Philosophie gestaltet, ist die Frage nach dem Vorausgehen des Schöpfers vor der Welt. Ist das Vorausgehen kausal, nicht aber zeitlich oder doch zeitlich zu verstehen? Im Hinblick auf diesen Streitpunkt lässt sich beispielsweise die vielschichtige Rezeption Ibn Sīnās anhand der Positionen Sayf ad-Dīn al-Āmidīs (gest. 1233) und Aṭīr ad-Dīn al-Abharīs (gest. ca. 1265) vergleichen, die jeweils in unterschiedlichen ihrer Werke gegenteilige Positionen hierzu präsentieren.²⁹ Bar ‘Ebrāyā verteidigt im *Swādā* die Vorstellung des lediglich seinsmäßigen, nicht aber zeitlichen Vorausgehens des Schöpfers, erkennt aber gleichzeitig an, dass es im theologischen und philosophischen Bereich je unterschiedliche Redeweisen über die Schöpfung gibt.³⁰

Daneben hat auch Jon McGinnis die Unterschiede betrachtet, welche den Teil zur Naturphilosophie des *Išārāt* gegenüber der früheren philosophischen Tradition auszeichnen. Dort stelle sich die Struktur oder Anordnung der behandelten Themen anders dar:³¹ „[T]he various natural sciences during the pre-*Ishārāt* period, while building upon each other, were nonetheless highly compartmentalized along relatively strict disciplinary lines.“ Diese Herangehensweise bezeichnet McGinnis als „aristotelisches Modell“.³² Demgegenüber stehe das „avicennische Modell“ des *Išārāt*, „[whe]re elements from all the various physical sciences sit happily intermingled

26 Wisnovsky 2013, S. 199.

27 Siehe hier und für das Folgende Wisnovsky 2013.

28 Siehe auch Wisnovsky 2004.

29 Siehe Lammer 2017.

30 Bar ‘Ebrāyā, *Swād sopiya*, 3.13–15 (t: H. F. Janssens 1937, S. 95.6–97.10, v: H. F. Janssens 1937, S. 268–274).

31 Vgl. die Gegenüberstellung in McGinnis 2013, S. 440–441.

32 McGinnis 2013, S. 437.

2. Naturphilosophische Grundvorstellungen

with one another along with components from theology, metaphysics, psychology, medicine and ethics“.³³

McGinnis vermutet daher für das avicennische Modell, dass es den veränderten Bedingungen des Lehrbetriebs besser gerecht wurde als die davor herrschende „segmentierte“ aristotelische Tradition. Denn das neue Konzept des *Iṣārāt* verschränke die verschiedenen philosophischen Themen aus Logik, Naturphilosophie und Metaphysik miteinander. Zum einen greife es damit einen Trend der islamischen *kalām*-Tradition auf, thematisch umfassende Summen zu verfassen. Zum anderen ähnele deren Aufbau demjenigen des *Iṣārāt*.³⁴ Außerdem knüpfe dieses Vorgehen an die beiden philosophischen Summen Abū Naṣr al-Farābīs (gest. 950/951) an, nach Aristoteles der „Zweite Lehrer“ für die arabische Philosophie.³⁵

Weiterhin ordnet McGinnis nachklassische Werke dem *Iṣārāt* beziehungsweise dem avicennischen Modell anhand dreier inhaltlicher Punkte zu: (1) Widerlegung des Atomismus³⁶; (2) eine bestimmte Argumentationsführung gegen die Annahme unendlicher räumlicher Ausdehnung; sowie (3) die Auffassung von sphärischer Bewegung als positional, nicht lokal.³⁷

Die avicennische Philosophie (mit Wisnovsky) beziehungsweise das avicennische Modell (mit McGinnis) stützen sich also auf eine bestimmte Rezeption von Ibn Sīnās *Iṣārāt*. Gerade dadurch, dass dieses Werk lediglich „Hinweise“ gibt, bietet es einen größeren Spielraum für kreative Adaption.

33 McGinnis 2013, S. 438–439.

34 McGinnis 2013, S. 437–439, besonders Anm. 16.

35 Zu al-Farābī siehe Druart 2020 sowie ausführlich Reisman 2005.

36 Die vormoderne Lehre des Atomismus geht davon aus, dass die Welt aus winzigen, unteilbaren (gr. *a-tomos*) Teilen besteht. Sie wurde in islamischer Zeit besonders in bestimmten Richtungen des *kalām* vertreten; siehe dazu McGinnis 2020, „2.2.1 Kalām Atomism“ sowie van Ess 1997, S. 459–477.

37 McGinnis 2013, S. 435–437. Im Gegensatz zu McGinnis’ Kriterium der Struktur scheint mir der inhaltliche Vergleich zwischen dem *Iṣārāt* und den nachklassischen Werken anhand dieser drei Punkte zwar grundsätzlich als Kriterium geeignet, aber insgesamt weniger aussagekräftig. Denn die genannten Positionen werden von Ibn Sīnā auch in seinen anderen Werken inhaltlich vertreten und im *Iṣārāt* lediglich anders präsentiert oder strukturiert, so beispielsweise der Atomismusstreit: „Avicenna incorporates his refutation of atomism within a detailed discussion of matter, which uniquely set the *Ishārāt* apart from earlier works of natural philosophy“, McGinnis 2013, S. 435. Dankenswerterweise hat der Autor diesen Kritikpunkt mit mir in einer E-Mailkorrespondenz diskutiert und als berechtigt bestätigt.

2.1.4.2 Bar ‘Ebrāyās Swādā als syrisches Werk nach avicennischem Modell

Wie ich im Folgenden argumentiere, kann Bar ‘Ebrāyās Swādā anhand der von McGinnis vorgeschlagenen Heuristik dem avicennischen Modell zugeordnet werden.³⁸ Ich zeige dies zunächst am Aufbau der Naturphilosophie, anschließend anhand des allgemeinen Aufbaus der beiden Werke *Swādā* und *Išārāt*. Danach werden auch die drei von McGinnis vorgeschlagenen inhaltlichen Punkte zum Abgleich herangezogen. Darüber hinaus verweise ich beispielhaft auf Übereinstimmungen des *Swādā* mit einem weiteren Werk des avicennischen Modells, dem *Hidāyat al-hikmah* (etwa: „Rechtleitung der Weisheit“) von Aṭīr ad-Dīn al-Abharī.³⁹ Abschließend betrachte ich den Gesamtcharakter des *Swādā*, auch anhand von dessen Vorwort.

Zusammen mit den Vergleichen zum *Išārāt* führt dies zu meiner Einschätzung des *Swādā* als geraffte, aber nicht notwendigerweise leicht zugängliche syrische Einführung in die Philosophie. Dazu bespreche ich auch Bar ‘Ebrāyās syrische Übersetzung von Ibn Sīnās *Išārāt*. Beide, die freiere Adaption im *Swādā* wie auch die Übersetzung, zeigen, wie Bar ‘Ebrāyā an der nachklassischen Philosophie im islamischen Kontext Teil hat, die sich an Ibn Sīnā und dessen *Išārāt* orientiert.

Beim Vergleich der naturphilosophischen Teile des *Swādā* und des *Išārāt* zeigen sich starke strukturelle Entsprechungen (siehe die Gegenüberstellung in Tabelle 2.1, S. 65).⁴⁰ Markant ist zum Beispiel, dass in beiden Werken die Naturphilosophie mit einer Widerlegung des Atomismus beginnt.⁴¹ Weiterhin gibt es in der Überschrift, die Bar ‘Ebrāyā für das Naturphilosophie-Kapitel des *Swādā* wählt, Anklänge an die entsprechenden Teiltüberschriften in Ibn Sīnās *Išārāt*: Die Naturphilosophie des *Swādā* behandle (1) „die Begrenztheit der Dimensionen“ (syr. *suyyākā da-qyāmē*), (2) „die Weisheit der himmlischen und elementaren Körper“ (syr. *mānāyutā gušmē*

38 Laut McGinnis 2013, S. 433–434, 454 handelt es sich ausdrücklich um eine „working hypothesis“. Anhand der aufgestellten Kriterien von Struktur und Inhalt sollen die nachklassischen Werke weiter geprüft und damit die Hypothese eines avicennischen Modells gegebenenfalls falsifiziert bzw. abgeändert werden.

39 Zu Aṭīr ad-Dīn al-Abharī siehe Thomas 2015.

40 Für die Gliederung des *Išārāt* vgl. auch die Überblicke in McGinnis 2013, S. 440–441 sowie Inati 2014, S. 4–23. Eine grundsätzliche Schwierigkeit beim Versuch einer solchen systematischen Darstellung des *Išārāt* liegt darin, dass das Werk wie beschrieben viele verschiedene Themen integriert.

41 Vgl. McGinnis 2013, S. 435–436.

2. Naturphilosophische Grundvorstellungen

šmayyānē w-estuksānāyē) und schließlich (3) „die Arten der Seele“ (syr. *znayā d-napšātā*).⁴² Zu (1) gibt es zwar keine Entsprechung im Hinblick auf Ibn Sīnās Überschrift zum ersten Teil der Naturphilosophie „Über das Zur-Substanz-Werden der Körper“.⁴³ Dann entsprechen sich allerdings (2) und Ibn Sīnās „Über die Richtungen und ihre beiden Körper, die ersten und die zweiten“, also himmlische und irdische Körper, sowie (3) und „Über die irdische und himmlische Seele“, insofern Bar ‘Ebrāyā die himmlischen Seelen in der Physik des *Swādā* nicht behandelt.

Der grundsätzliche Aufbau der beiden Werke scheint sich zunächst mit seiner je vierfachen Unterteilung zu entsprechen. Allerdings fehlt in Bar ‘Ebrāyās *Swādā* ein *qepalē’on* zur Ethik, die Ibn Sīnā im vierten und letzten Teil des *Iṣārāt* behandelt. Das vierte *qepalē’on* des *Swādā* umfasst theologische Fragestellungen wie die Frage nach dem Bösen, Auferstehung oder Prophetie, die sich im *Iṣārāt* innerhalb der Metaphysik finden. Insgesamt ist das *Iṣārāt* auch deutlich ausführlicher.

Umstellungen im *Swādā* gegenüber den *Iṣārāt* ergeben sich auch unter anderem in der Mitte der Naturphilosophie oder hinsichtlich der Psychologie, die im Vergleich zum *Iṣārāt* vorgezogen und etwas ausführlicher behandelt wird. Es bestehen weitere detailliertere Unterschiede im Aufbau der beiden Werke. Beispielsweise bildet die Diskussion darüber, ob die Seele vor, nach oder zugleich mit dem Körper geschaffen sei, im *Swādā* die letzten beiden *pāsoqē* der Naturphilosophie, findet demgegenüber im *Iṣārāt* aber keine direkte Entsprechung.⁴⁴ Ebenso verhält es sich mit der Behandlung des Pneumas (syr. *ruhā*, ara. *rūh*) als Vermittler der seelischen Fähigkeiten in *pāsoqā* 2.30 des *Swādā*, das kein Pendant im *Iṣārāt* hat.

42 Bar ‘Ebrāyā, *Swād sopiya*, 2 (Kapitelüberschrift) (t: H. F. Janssens 1937, S. 69.4–8, v: H. F. Janssens 1937, S. 213.)

43 Die französische Übersetzung von H. F. Janssens mit „l’ensemble des êtres“ legt eine Entsprechung zu Ibn Sīnās Überschrift im *Iṣārāt* nahe, ist aber vermutlich falsch: Der Begriff *suyyākā* würde nach H. F. Janssens’ Deutung etwa „abschließen, in sich zusammenbringen“ o. Ä. meinen, gemäß der syrischen *Pa ‘el*-Form *sayyek*. Statt *qyāmē* (Dimensionen) wäre *qayyāmē* (Seiende) zu lesen. Schon die vormoderne arabische Übersetzung liest allerdings „Begrenztheit der Dimensionen“ (ara. *tanāhī l-ab ‘ād*) (t: Platti 1988, S. 180.11–12, t: Barṣaum 1940, S. 18.2–3, beide ohne abweichende Lesarten). Die Verwendung von syr. *qyāmā* als „Dimension“ stimmt auch mit Bar ‘Ebrāyās Begrifflichkeiten an mehreren Stellen der Physik im *Hēwat ḥekmtā* überein; siehe Schmitt o. D., S. 206 („Commentary – (2.9.2)“).

44 Für eine ausführliche Besprechung des entsprechenden Argumentationsgang Bar ‘Ebrāyās siehe Kap. 4.2.1, S. 244.

2.1 Die Quelle: Bar ‘Ebrāyās Swād sopiya

Tabelle 2.1: Vergleich der Naturphilosophie des *Swādā* und des *Iṣārāt*

	<i>Swādā</i>	<i>Iṣārāt</i>
Widerlegung des Atomismus	(2.1)	(2.1.1–4)
Widerlegung unendlicher Ausdehnung	(2.2)	(2.1.11)
↪ Himmel als Sphäre, äußerste Grenze, ohne örtl. Bewegung;		
oben und unten in Bezug zu dessen Zentrum	(2.3–2.4)	(2.2.1–4), (2.12–4)
Widerlegung des Vakuums	(2.5)	(2.1.29–31)
Ort	(2.6)	(2.1.32–35)
*Bewegung: natürlich, forciert, willkürlich	(2.7)	
↪ Zeit	(2.8)	(2.5.5)
*Vor-Ewigkeit & Nach-Ewigkeit	(2.9)	
konzentrische gegenüber senkrechter Bewegun- gen; warm & kalt	(2.10)	(2.2.12–17)
↪ vier Elemente und ihre Eigenschaften	(2.11)	(2.2.18–20)
↪ Sphären sind unveränderlich	(2.12)	(2.2.17)
Elemente im sublunaren Bereich	(2.13)	(2.2.21–22)
*Einwirkung von Körper auf Körper	(2.14)	
Gründe für Wärme	(2.15)	(2.2.24–26)
↪Umwandlung der Elemente	(2.16)	(2.2.19)
*Meteorologie & Geologie	(2.17)	
↪substantielle Veränderung	(2.18)	(2.1.19–27), (2.7.11)
himmlische & irdische Materie	(2.19)	(2.2.21)
Mischungen	(2.20–22)	(2.2.23), (2.2.27)
↪Reproduktion, Ernährung, Wachstum	(2.23)	(2.3a.24)
↪geistige Abstraktion	(2.24)	(2.3.7)
,„Flying Man“-Argument	(2.25)	(2.3.1–5)
↪externe & interne Sinne: animale Fähigkeiten	(2.26)	(2.3.9), (2.3a.25)
göttliche Weisheit bei Einrichtung der Sinne	(2.27–28)	(2.3.9)
willkürliche Bewegung	(2.29)	(2.3a.26)
*Pneuma als Vermittler der seelischen Fähigkeiten	(2.30)	
*Seele existiert nicht vor Körper	(2.31)	
*Seele/Form und Körper entstehen gleichzeitig	(2.32)	

Erläuterung: Die Nummerierung bezieht sich beim *Swādā* auf *qepalē’on* (Kapitel) und *pāsoqā* (Abschnitt), beim *Iṣārāt* auf *qism* (Teil), *namaṭ* (Klasse) und *faṣl* (Abschnitt). Wie dargegeben sind die Themen der Abschnitte, nicht deren Überschriften. | ↪ Verschiebung gegenüber *Iṣārāt* | * Hinzufügung gegenüber *Iṣārāt*

2. Naturphilosophische Grundvorstellungen

Über diese strukturellen Entsprechungen hinaus finden sich im *Swādā* auch die drei von McGinnis angeführten inhaltlichen Punkte des avicennischen Modells wieder. Besonders sticht der avicennische Beweis über die Unmöglichkeit unendlicher räumlicher Ausdehnung hervor, den Bar ‘Ebrāyā in *pāsoqā* 2.2 des *Swādā* führt. Daneben findet sich auch die Behandlung positionaler Bewegung in *pāsoqā* 2.3 sowie die Widerlegung des Atomismus in *pāsoqā* 2.1.

Solche Unterschiede in Reihenfolge und Behandlung oder Auslassung von Themen sind Hinweise auf weitere mögliche Vorlagen Bar ‘Ebrāyās. Das *Hidāyat al-hikmah* von Aṭīr ad-Dīn al-Abharī, „what is perhaps the most successful and frequently read exposition of Avicennian philosophy“,⁴⁵ ist ebenfalls klar der Rezeptionstradition zum *Iṣārāt* zuzuordnen. Auch McGinnis hat es als Beispiel für den Einfluss des *Iṣārāt* herausgestellt.⁴⁶ Ein Vergleich des *Hidāyat al-hikmah* und des *Swādā* zeigt folgende Entsprechungen:

- die dreifache Unterteilung von Bewegung in (i) natürlich, (ii) forciert und (iii) willkürlich;⁴⁷
- die Behandlung des Themas „Zeit“ innerhalb der Physik;⁴⁸
- die Thematisierung meteorologischer Phänomene;⁴⁹
- die Diskussion externer Sinneswahrnehmung bei der Behandlung der animalen Seelenkräfte;⁵⁰
- die Widerlegung der Präexistenz der Seele vor dem Körper.⁵¹

⁴⁵ Lammer 2017, S. 434. Ich danke Jens Ole Schmitt, der mich auf das *Hidāyat al-hikmah* aufmerksam gemacht hat.

⁴⁶ McGinnis 2013, S. 441–445.

⁴⁷ Vgl. Bar ‘Ebrāyā, *Swād sopiya*, 2.7 (t: H. F. Janssens 1937, S. 73.10–74.2, v: H. F. Janssens 1937, S. 223) und al-Abharī, *Hidāyat al-hikmah*, 2.1.9 (t: Yormaz 2008, S. 167.10).

⁴⁸ Vgl. Bar ‘Ebrāyā, *Swād sopiya*, 2.8 (t: H. F. Janssens 1937, S. 74.3–9, v: H. F. Janssens 1937, S. 224) und al-Abharī, *Hidāyat al-hikmah*, 2.1.10 (t: Yormaz 2008, S. 168).

⁴⁹ Vgl. Bar ‘Ebrāyā, *Swād sopiya*, 2.17 (t: H. F. Janssens 1937, S. 78.5–79.3, v: H. F. Janssens 1937, S. 232) und al-Abharī, *Hidāyat al-hikmah*, 2.3.2 (t: Yormaz 2008, S. 177.9–179.4).

⁵⁰ Vgl. Bar ‘Ebrāyā, *Swād sopiya*, 2.26 (t: H. F. Janssens 1937, S. 84.12–86.8, v: H. F. Janssens 1937, S. 245–246) und al-Abharī, *Hidāyat al-hikmah*, 2.3.5 (t: Yormaz 2008, S. 180.10–181.7).

⁵¹ Vgl. Bar ‘Ebrāyā, *Swād sopiya*, 2.31 (t: H. F. Janssens 1937, S. 88.10–89.7, v: H. F. Janssens 1937, S. 255–256) und al-Abharī, *Hidāyat al-hikmah*, 2.3.6 (t: Yormaz 2008, S. 183.1–6).

Auch aufgrund seiner Kürze kommt das *Hidāyat al-hikmah* als ein möglicher Orientierungspunkt für Bar ‘Ebrāyās Swādā in Betracht. Eine weitergehende Untersuchung von Entsprechungen des *Swādā* und des *Hidāyat al-hikmah* oder weiterer Werke aus der Kommentartradition und Rezeption des *Iṣārāt* kann hier aus Raumgründen nicht erfolgen. So kämen die beiden *Iṣārāt*-Kommentare von Fahr ad-Dīn ar-Rāzī sowie Naṣīr ad-Dīn at-Tūsī in Frage; an einigen Stellen in der anschließenden Darstellungen verweise ich auf diese beiden Kommentare.⁵²

Schließlich betrachte ich noch den allgemeinen Charakter des *Swādā*, um es mit dem *Iṣārāt* und dem *Hidāyat al-hikmah* zu vergleichen und so Anhaltspunkte für seine literarische Einordnung und mögliche Vorlagen zu finden. Bar ‘Ebrāyā beschreibt sein Werk im Vorwort in einem komplexen syrischen Satz:

Als bestimmte Brüder, die [noch] über das Anrecht einer [gewissen] Gegenleistung [von mir] verfügen, verlangten, durch Worte von beschaulicher Art und maßvoller Zahl einige Geheimnisse der Weisheit (syr. *meddem men ḥāzay hekmtā*) zu verstehen, hinderte es meine Wenigkeit nicht, genau dies [zu tun, nämlich] nach Vermögen und zu diesem Zweck sich fließend zu äußern (*ḥālokā’it tmallē*) und in vier Kapiteln eine Abhandlung abzufassen (*l-tēgurtā ...tsayyek*), die man sich gewissermaßen wie ein Kolloquium der Weisheit (*swād sopiya*) wegen der Deutlichkeit dessen Einsichten aneignet (syr. *men qes qriħut sukkālayhē etqanyat*).⁵³

Aber auch die vormoderne arabische Übersetzung ist in dichter Sprache verfasst:

Ja, einige mächtige Leute (ara. *anās ūlī ayādī*) wünschten etwas der Geheimnisse der Weisheit zu verstehen, durch Worte, klar in der Art und maßvoll in der Zahl, und ich habe ihnen dies gewährt, nach dem, wie es der Geist (*qarīha*) gewährte und das Vermögen es begünstigte, und meine Wenigkeit wurde nicht abgehalten, es ihnen zu gewähren (*is ‘afahum*) und ihnen ohne Geiz zu schenken, was ich anzubieten habe.

52 Gegebenenfalls interessant, aber weder ediert noch untersucht ist auch der *Iṣārāt*-Kommentar von Sayf ad-Dīn al-Āmidī (gest. 1233); vgl. Arif 2009, S. 211. Ich habe ihn auf Grund der schwierigen Zugänglichkeit im Rahmen dieser Arbeit nicht berücksichtigt.

53 Bar ‘Ebrāyā, *Swād sopiya*, Vorwort (t: H. F. Janssens 1937, S. 46.3–9, v: H. F. Janssens 1937, S. 139). Die Dichte des syrischen Texts drückt sich auch in der äußerst freien französischen Übersetzung H. F. Janssens’ aus. So übersetzt er syr. *hekmtā* mit „philosophie“. Auch nutzt H. F. Janssens kommentarlos die Lesart *etkannyat* (genannt wird) für seine Übersetzung „est intitulé“. Diese Lesart geht allerdings nur auf einen einzelnen Zeugen zurück. Dieser wiederum hängt von einem der mehreren Zeugen ab, welche die Lesart *etqanyat* „sich angeeignet wird“ zeigen.

2. Naturphilosophische Grundvorstellungen

So entstand diese glänzende Abhandlung und philosophische Verehrung ('ibādah) in vier Kapiteln (*abwāb*).⁵⁴

Bar 'Ebrāyā spricht im Vorwort mehrere Punkte an. Zum einen habe er das *Swādā* auf Verlangen bestimmter Personen⁵⁵ verfasst. Diese Art der Widmung – die für sich nicht ungewöhnlich sein mag – hat eine klare Parallele in al-Abharīs Vorwort zum *Hidāyat al-hikmah*:

Wir haben [diese Schrift, ara. *risālah*] diktiert (ara. *amlītuhā*) für einige Brüder im Stil einer Improvisation ('alā sabīl al-irtīgāl) – wobei wir Gott um Hilfe bitten, der [allein] Erfolg verleiht.⁵⁶

Weiterhin schreibt Bar 'Ebrāyā, es handele sich bei den Inhalten des *Swādā* um einige der „Geheimnisse der Weisheit“. Die von Bar 'Ebrāyā gewählten und „abgezählten“ Worte brächten deutliche Einsichten mit sich. Er vergleicht das Werk daher mit einem Kolloquium oder einer Unterhaltung der Weisheit (d. h. über sie?).⁵⁷ Ähnliche Aspekte bringt Ibn Sīnā in den beiden Vorworten des *Iṣārāt* (eines zur Logik, eines zu den übrigen drei Teilen) zum Ausdruck:⁵⁸

Du, der du begierig bist, dich der Wahrheit zu vergewissern (ara. *tahaqquq al-haqqa*) – ich habe für dich in diesen Hinweisen und Mahnungen (*iṣārāt wa-t-tanbīhāt*) die Wurzeln und das Ganze der Weisheit (*hikmah*) leicht zugänglich gemacht. Wenn

54 Bar 'Ebrāyā, *Swād sopiya* [versio arabica], Vorwort (t: Platti 1988, S. 170.10–14, t: Barsaum 1940, S. 3.11–16). Statt *is ʿafahum* liest die Ausgabe Barsaum 1940 *tiğāratuhum* („um mit ihnen zu handeln“); die Ausgabe Platti 1988 verzeichnet ebenfalls einen Zeugen mit dieser Lesart. Statt *'ibādah* liest Barsaum 1940 *'umdhah* (Stütze); Platti 1988 verzeichnet hier keine abweichende Lesart.

55 Der syrische Text ist hier schwierig: Für die Übersetzung von syr. *māray hublē* mit „noch das Anrecht haben“ siehe H. F. Janssens 1937, S. 140–141. Die Brüder kommen in der arabischen Übersetzung nicht vor; gegebenenfalls handelt es sich bei syr. *ahē* um einen Vokativ, der im Arabischen schlüssig ausgelassen wurde. Der arabische Text spricht außerdem von mächtigen Leuten (ara. *ūlī ayādī*, Sg. *du yad*), bietet mit dieser Wendung also keinen Hinweis auf die Schuld, die Bar 'Ebrāyā den Adressaten noch zu erbringen hat. Andererseits lässt zumindest die abweichende Lesart *tiğārah* (s. Anm. 54, S. 68) eine Art „Tauschgeschäft“ anklingen.

56 al-Abharī, *Hidāyat al-hikmah*, Vorwort (t: Yormaz 2008, S. 148.3–4).

57 Daneben ließe sich überlegen, ob Bar 'Ebrāyā eine vertrauensvolle Unterhaltung *mit* der Weisheit meinen könnte. Das Motiv der personifizierten Weisheit ist u. a. aus der alttestamentlichen Weisheitsliteratur bekannt, siehe Maier 2007. Auch im Vorwort Bar 'Ebrāyās längerer Summa, des *Hēwat hekmtā*, finden sich biblische Anklänge; siehe Takahashi 2004, S. 4–8.

58 Vgl. zu den beiden Vorworten die Erläuterungen in Inati 2014, S. 1.

die Klugheit (*fātāna*) dir beisteht, wird es dir leicht fallen, sie zu verzweigen und zu vereinzeln.⁵⁹

Dies sind Hinweise auf die Wurzeln, und Mahnungen im Hinblick auf das Ganze. Wem es leicht fällt, wird Einsicht darin erlangen, und wem es schwer fällt, wird nicht [einmal] Nutzen aus dem ziehen, was klarer als sie ist. Das Vertrauen besteht in den durch Gott verliehenen Erfolg. Und ich wiederhole mein Vermächtnis (*waṣīyyah*) und meine Bitte (*iltimās*), was diese Stücke in sich einschließen, mit aller Zurückhaltung demjenigen vorzuenthalten, der nicht das in sich hat, was ich am Ende dieser Hinweise zur Bedingung mache.⁶⁰

Laut Ibn Sīnā sind also die von ihm im *Išārāt* vertretenen Lehren klar und deutlich, sofern man über Klugheit oder Scharfsinn (ara. *fātānah*) verfüge. Gleichzeitig seien sie nur für Eingeweihte bestimmt.⁶¹ Liest man Bar ‘Ebrāyās Vorwort vor dem Hintergrund des *Išārāt*, entspricht das Kolloquium beziehungsweise die vertrauensvolle Unterhaltung (*Swādā*) der Idee, die „Geheimnisse“ nur in einem bestimmten Kreis von Eingeweihten zu erörtern.

Als Schlüsselbegriff in Bar ‘Ebrāyās Vorwort ist auch das Adverb *hālokā’it* anzusehen. In Verbindung mit dem Verb *mallel* bedeutet es „flüssig sprechen“. Im Hinblick auf das ihm zugrunde liegende Verb *hallek* hat es aber auch Anklänge an die Bedeutung „umhergehen“, was wiederum an die sogenannte peripatetische Schule Aristoteles‘ erinnert.⁶² Andererseits gibt es eine Entsprechung zwischen syr. *hālokā’it* und ara. *amlītu* in al-Abharīs Vorwort: Der Grundstamm von ara. *malā* hat die Bedeutung „rasch vorwärts schreiten“. Die „Improvisation“ bei al-Abharī entspricht außerdem der „fließenden Äußerung“ bei Bar ‘Ebrāyā. Insgesamt spiegeln sich also sowohl Motive des Vorworts von al-Abharīs *Hidāyat al-hikmah* als auch des *Išārāt* im *Swādā* wider.

Die Rezeption des *Išārāt*, nicht nur inhaltlich, sondern auch im Hinblick auf Anlage und Aufbau, wurde bereits thematisiert. Nicht alle Werke, die im Sinne von McGinnis‘ „avicennischem Modell“ als Fortschreibungen des

59 Ibn Sīnā, *Kitāb al-Išārāt wa-t-tanbīhāt*, Vorwort zur Logik (t: Dunyā 1950, S. i.114.1–4, v: Inati 1984, S. 46).

60 Ibn Sīnā, *Kitāb al-Išārāt wa-t-tanbīhāt*, Vorwort zu Physik, Metaphysik und Ethik (t: Dunyā 1950, S. ii.147.1–6, v: Inati 2014, S. 59).

61 Vgl. Inati 1984, S. 3–4.

62 Die aristotelische Schule wird „peripatetisch“ genannt, nach der Praxis, beim gemeinsamen Philosophieren umherzugehen (gr. *peripateein*).

2. Naturphilosophische Grundvorstellungen

Iṣārāt betrachtet werden können, sind fortlaufende Kommentare.⁶³ In diese Reihe der eher freien Adaptionen des *Iṣārāt* ist auch das *Hidāyat al-ḥikmah al-Abharīs* zu stellen.

H. F. Janssens charakterisiert das *Swādā* wegen seiner Kürze als knappe, aber inhaltlich umfassende Einführung in die Philosophie. Er vergleicht es daher mit dem *Kitāb al-Hudūd* („Buch der Definitionen“) Ibn Sīnās, das allerdings einen gänzlich anderen Aufbau hat.⁶⁴ H. F. Janssens bezieht sich auf das Syrisch-Wörterbuch von R. Payne Smith, um zu erklären, warum *Swādā* nicht mit „Unterhaltung“ oder „Rede“ im Sinne einer längeren Auseinandersetzung oder Unterweisung zu übersetzen sei.⁶⁵ Problematisch ist meines Erachtens, dass er aufgrund der Übersetzung mit „Unterhaltung“ dem *Swādā* zuschreibt, es sei kein Werk für Gelehrte, sondern für Anfänger oder gar Laien („profane“).⁶⁶ Dies passt auch nicht zu seiner später folgenden Einschätzung, dass Bar ‘Ebrāyās häufige Verwendung von Begriffen, die vorher nicht eingeführt wurden, eher Schwierigkeiten für den Anfänger berge.⁶⁷ Zu fragen ist außerdem, ob sich die „Geheimnisse der Weisheit“, die Bar ‘Ebrāyā im Vorwort des *Swādā* erwähnt, einem Neuling oder einem Laien eröffnen sollen.⁶⁸

63 Siehe Wisnovsky 2013, S. 198: „problem-commentaries rather than system-commentaries“. Vgl. auch die jetzt vorliegende Edition und Untersuchung des ersten ausführlichen Kommentars zum *Iṣārāt* von Ṣaraf ad-Dīn al-Mas‘ūdī (gest. vor 1208), dem *Mabāḥit wa-ṣ-ṣukūk ‘alā Kitāb al-Iṣārāt wa-t-tanbihāt* („Untersuchungen und Zweifel zum Buch der Hinweise und Ermahnungen“), Shihadeh 2016, S. 1–6.

64 H. F. Janssens 1937, S. 7–8. Für den Aufbau des *Kitāb al-Hudūd* siehe Goichon 1963, S. a48–49 (*fīhrīst*).

65 H. F. Janssens 1937, S. 18–19. Dort stellt er auch die verschiedenen vorherigen Übersetzungen bzw. Interpretationen des Titels zusammen.

66 H. F. Janssens 1937, S. 19. Takahashi 2013a, S. 69, Anm. 278 teilt H. F. Janssens’ Übersetzung mit „Unterhaltung“, aber nicht ausdrücklich die Charakterisierung des Werks. Er behalte die ältere lateinische Bezeichnung *Liber sermonis sapientiae* bei „to avoid confusion“.

67 H. F. Janssens 1937, S. 23–24.

68 Interessant ist in dieser Hinsicht noch eine Auflistung derjenigen „philosophischen“ (wörtl. „externen“, syr. *barrāyē*, d. h. nichtchristlichen) Bücher, die Bar ‘Ebrāyā im *Ktābā d-Huddāyē* („Buch der Weisungen“) für den Schulbetrieb vorsieht. Neben einem Text über Rhetorik von Antonius von Tagrit (fl. 9. Jhd.?) und den logischen Schriften Aristoteles’ genüge es, so Bar ‘Ebrāyā, für die Ausbildung lediglich Schriften der Mathematik, Physik und Metaphysik hinzuziehen, insofern sie den Ausdruck verfeinerten oder den Geist trainierten und dazu dienten, die Verfasser der Schriften zu widerlegen. Diese Inhalte seien in seinen beiden theologischen Summen, dem *Mnārat qudṣē* sowie dem *Ktābā d-Zalgē* zugänglich. Das Studium der Philosophie

Vor dem Hintergrund meiner Vergleiche und Überlegungen schlage ich vor, das *Swādā* nicht als didaktische „Einführung“ zu verstehen, sondern als kondensierte Darlegung derjenigen philosophischen Themen und Probleme, die von Bar ‘Ebrāyā als am wichtigsten erachtet wurden. Das Werk lässt sich damit in den Trend der *Išārāt*-Rezeption und -Adaption einordnen. Die Darlegung findet nach Bar ‘Ebrāyās Vorwort wie in einem vertrauensvollen Gespräch statt. Diese Unterhaltung muss nicht für Anfänger oder Laien gedacht sein: Wie Ibn Sīnā im *Išārāt* kann Bar ‘Ebrāyā im Vorwort des *Swādā* gerade deshalb behaupten, sein Inhalt sei leicht verständlich, da er wie in einem geschützten Kreis von Eingeweihten erörtert wird.

Noch ein letzter Punkt ist mit Blick auf die *Išārāt*-Rezeption im *Swādā* zu bedenken: Bar ‘Ebrāyā hat selbst eine syrische Übersetzung des *Išārāt* angefertigt. Der *terminus ante quem* dieser Übersetzung ist 1278; auf dieses Jahr ist die älteste Handschrift datiert, die vorliegt.⁶⁹ Die Abfassung des *Swādā* datiert Takahashi – mit Hinweis auf die etwas unsichere Herleitung der Datierung durch H. F. Janssens – vor 1275.⁷⁰ Zeitnah zur Abfassung des *Swādā* hat sich Bar ‘Ebrāyā also intensiver mit Ibn Sīnās *Išārāt* beschäftigt.

Die Forschung zu dieser syrischen Übersetzung ist bislang überschaubar. Giuseppe Furlani sowie Herman Teule haben jeweils einige grundlegende und wichtige Beobachtungen veröffentlicht.⁷¹ Teule bemerkt zum Forschungsstand: „As was to be expected, the study of [Bar ‘Ebrāyā’s] translations does not seem to be very popular. Quite understandably, scholars seem much more interested in his original writings, though a number of recent studies have demonstrated that these so-called original works are, as a matter

wird hier also eher abgewertet. Wie Dorothea Weltecke 2015 plausibel gemacht hat, zielen diese Anordnungen Bar ‘Ebrāyās auf die Ausbildung des Klerus; siehe auch Weltecke 2013, S. 602–603. Das Problem, das sich daraus ergibt, dass sowohl die Datierung des *Ktābā d-Huddāyē* als auch des *Swādā* unsicher sind, d. h. Bar ‘Ebrāyā das *Swādā* möglicherweise erst nach der Anordnung dieses Lehrplans verfasst hat, ist auf Grund der skizzierten philosophieskeptischen Ausrichtung des Schulbetriebs zunächst unerheblich. Wie Weltecke vorgeschlagen hat, wäre eine Untersuchung der Rezeption des *Ktābā d-Huddāyē* interessant, die sich in den Randbemerkungen der Handschriften niederschlägt. Vielleicht finden sich dort spätere Bemerkungen, ob es bei der Verwendung der beiden theologischen Summen Bar ‘Ebrāyā blieb oder weitere Werke hinzugezogen wurden bzw. nach Ansicht der Glossatoren werden sollten. Über einen möglichen *philosophischen* Schulbetrieb für einen engeren Kreis ist nichts genaueres bekannt; siehe die Ausführungen in Kap. 1.2.1, S. 33.

⁶⁹ Takahashi 2013a, S. 93.

⁷⁰ Siehe oben Kap. 2.1.3, S. 59.

⁷¹ Furlani 1946 und Teule 2005.

2. Naturphilosophische Grundvorstellungen

of fact, translations rather than compositions of his own.“⁷² Gerade da der Charakter von Bar ‘Ebrāyās Werken als Übersetzungen (besser: Übertragungen) hervorgehoben wird, ist ein Vergleich von Bar ‘Ebrāyās Übersetzung des *Išārāt* mit dem *Swādā* zukünftig interessant, um mögliche Parallelen in der syrischen Terminologie festzustellen. So verwendet Bar ‘Ebrāyā in beiden Werken innerhalb der Logik feststehende technische Begriffe der griechisch-syrischen Tradition.⁷³

Was Bar ‘Ebrāyā zur syrischen Übersetzung „of such a difficult work as the *Išārāt*“ motiviert habe, ist laut Teule die Popularität des *Išārāt*, gerade auch in den Kreisen um das Observatorium in Marāgah.⁷⁴ Noch konkreter berichten einige der Handschriften der *Išārāt*-Übersetzung davon, Bar ‘Ebrāyā habe sie auf Anfrage eines einflussreichen Arztes am Hof des Ilkhan Hülegü verfasst, genau wie sein astronomisches Werk *Sullāqā d-hāwnā* („Aufstieg des Geistes“). Teule vermutet, Bar ‘Ebrāyā könnte die *Išārāt*-Übersetzung für den Unterricht benutzt haben, da seine Chronik zumindest Bar ‘Ebrāyās Astronomie-Unterricht in Marāgah erwähnt.⁷⁵ Neuerdings hat Pier Giorgio Borbone die Vermutung, Bar ‘Ebrāyā habe in Marāgah unterrichtet, aber zurückgewiesen.⁷⁶

Unabhängig davon, ob die *Išārāt*-Übersetzung für den Unterrichtsgebrauch bestimmt war, war das syrische Interesse an dieser Übersetzung in der Zeit danach anscheinend nicht besonders ausgeprägt. Teule listet neun Handschriften.⁷⁷ Drei davon stammen aus dem 20. Jahrhundert. Zwei weitere Handschriften wurden von dem Maroniten Abraham Ecchellensis (gest. 1664) vermutlich speziell für das frühneuzeitliche europäische Interesse kopiert (heute: Paris und Borgia/Rom) und enthalten lediglich die Logik des *Išārāt*. Auch eine weitere Handschrift aus dem maronitischen Milieu enthält lediglich die Logik. Zwischen dem ältesten Zeugen von 1278 und dem zweitältesten liegen ca. 220 Jahre. Interessant ist außerdem, dass der arabische Originaltext des *Išārāt* in allen Handschriften (außer derjenigen Ecchellensis’) mitüberliefert wurde, allerdings nur beim ältesten Zeugen in

72 Teule 2005, S. 169.

73 Siehe für diesen Aspekt im Hinblick auf die *Išārāt*-Übersetzung Teule 2005, S. 181–182.

74 Teule 2005, S. 176–177. Zu Bar ‘Ebrāyās Verbindung zu Marāgah siehe Kap. 1.2, S. 28.

75 Teule 2005, S. 177.

76 Borbone 2017, S. 126. Siehe auch Kap. 1.2.1, S. 33.

77 Teule 2005, S. 173–175; siehe auch Takahashi 2013a, S. 266–267.

arabischer Schrift.⁷⁸ Als mögliche Erklärung für die wenigen Handschriften schlage ich vor, dass das *Swādā* als syrische *Išārāt*-Adaption beziehungsweise kurze Summa nach „avicennischem Modell“ der *Išārāt*-Übersetzung aus einem sehr besonderen, vermutlich stark zweisprachigen Kontext wie in Marāgah gewissermaßen den Rang abließ.⁷⁹

Dies bezieht sich auf diejenigen syrischen Kreise, die sich überhaupt mit Philosophie beschäftigten. Eine interessante Bemerkung gibt es in dieser Hinsicht noch in der Notiz, die sich in einer der arabischen Übersetzungen des *Swādā* findet:

Ja, das Buch „Unterhaltung der Weisheit“ flieht alle Weisheiten in seine Kette ein – dennoch finden wir keinen Meister (ara. *šayḥ*), der uns bereitwillig (wörtl. „mit aufrichtigem Wunsch“, ara. *bi-wuddin ṣādiqin*) darin unterweist.⁸⁰

Leider ist aus der Edition nicht ersichtlich, aus welcher der beiden genutzten Handschriften (aus dem Jahr 1608 oder 1872) die Notiz stammt.⁸¹ Zu fragen bleibt, ob es auf die Schwierigkeit des Textes für die späteren syrischen Gelehrten deutet oder diese die Neigung des Werks zur Philosophie gegenüber der Theologie fürchteten, zum Beispiel im Hinblick auf die Position, die Welt sei vorewig.⁸²

In jedem Fall können beide, die syrische Übersetzung des *Išārāt* wie auch das *Swādā*, als syrische Adaption der avicennischen Philosophie betrachtet werden. Diese avicennische Philosophie löst durch Kommentierung und Adaption des *Išārāt* in der nachklassischen islamischen Geistesgeschichte die reine Aristotelesrezeption im Wesentlichen ab. Die Vielzahl der Handschriften des *Swādā*⁸³ zeugt davon, dass diese Aneignung des avicennischen Modells in der syrischen Tradition angenommen wurde und sie an der nachklassischen Philosophie in ihrer islamischen Umwelt damit auf ihre eigene Art teilhat.

78 Sonst sind die Handschriften in Karšūnī, d. h. in arabischer Sprache in syrischer Schrift verfasst. Laut Teule 2005, S. 176 stimmt das Incipit des Textes in Karšūnī nicht in allen Handschriften überein.

79 Zu diesem Milieu in Marāgah siehe Borbone 2017, S. 127–132, der eine Handschrift von Ibn Sīnās *Šifā* untersucht, die vermutlich Notizen von Bar ‘Ebrāyās Hand entält.

80 Bar ‘Ebrāyā, *Swād sopiya* [versio arabica], Kolophon (t: Barṣaum 1940, S. 63.10–12).

81 Für die genutzten Handschriften siehe Takahashi 2013a, S. 257.

82 Siehe hierzu Kap. 2.2.1, S. 79.

83 Siehe H. F. Janssens 1937, S. 23 und Platti 1988, S. 153–154.

2. Naturphilosophische Grundvorstellungen

2.2 Darstellung: Materie und Form bei Bar ‘Ebrāyā

Die im zweiten Teil des vorliegenden Kapitels von mir referierten Passagen des *Swādā* beziehen sich teilweise auf das Werden des Menschen, betreffen aber im Allgemeinen übergreifende Grundvorstellungen der Naturphilosophie. Dieser Überblick dient zum besseren Verständnis der folgenden Kapitel.

Vorab eine kurze Zusammenfassung: Von Bar ‘Ebrāyā wird unter anderem die grundlegende Frage diskutiert, wie irdische Wesen entstünden (und vergingen). Besonders mit Blick auf Kapitel 5 ist dieses philosophische Problem relevant, wo ich es zusammen mit dem oft damit verknüpften Motiv des Samentropfens, der zum Menschen werde, wieder aufgreife.

Weitere der im *Swādā* behandelten Grundvorstellungen sind relevant für meine Ausführungen in Kapitel 3 zur Fortpflanzungsbiologie. Dies betrifft die sogenannte hylemorpistische (vgl. gr. *hylē*, Materie, und *morphē*, Form) Vorstellung, dass sowohl unbelebten Dingen wie auch Lebewesen das Zusammenspiel eines materiellen und eines formgebenden, gestaltenden Prinzips zugrunde liege. Die Analyse natürlicher Phänomene anhand Materie und Form spielt bereits seit Aristoteles eine wichtige Rolle bei den Diskussionen um den jeweiligen Beitrag von Mann und Frau zum Entstehen eines Kindes.

Daneben werden Vorgänge in der Natur durch das Zusammenwirken der Vier Elemente (Wasser, Erde, Luft und Feuer) erklärt. Aus der Mischung oder Komplexion der Elemente mit jeweils bestimmten Eigenschaften (kalt, warm; feucht, trocken) erklärten sich die Vorgänge in der Natur. Die Lehre von den Vier Elementen und ihren Mischungen, die Bar ‘Ebrāyā im *Swādā* skizziert, ist auch grundlegend für die vormoderne Medizin und Physiologie und damit für das Verständnis der Ausführungen Bar ‘Ebrāyās zur embryonalen Entwicklung.

Schließlich behandelt Bar ‘Ebrāyā im *Swādā* auch die Seele. Die Seele ist diesem Verständnis nach das immaterielle Wirkprinzip von Lebewesen. Mittels bestimmter Fähigkeiten oder Kräfte sei sie unter anderem für Wachstum, Ernährung und Fortpflanzung zuständig. In diesem Zusammenhang reißt Bar ‘Ebrāyā im *Swādā* auch an, wie die Wirkung der immateriellen Seelenkräfte durch ein feinstoffliches Pneuma und durch die Hauptorgane Herz, Hirn und Leber vermittelt werde. Der Bezug all dieser Punkte zur Fortpflanzung liegt auf der Hand und wird im Rahmen der Vorstellungen Bar ‘Ebrāyās zum Entstehen und zur Entwicklung des Kindes, die ich in Kapitel 3 untersuche, weiter herausgearbeitet werden. In Kapitel 4 steht die

Frage nach dem Beseelungszeitpunkt im Mittelpunkt. Auch dieses Thema wird von Bar ‘Ebrāyā im *Swādā* aufgegriffen.

Die beschriebenen naturphilosophischen und metaphysischen Positionen Bar ‘Ebrāyās entnehme ich im Wesentlichen den *pāsoqē* (Abschnitten) 18–23, 30 und 32 des zweiten, naturphilosophischen *qepalē’on* (Kapitel) des *Swādā* und skizziere ihren Zusammenhang mit den weiteren Themen meiner Arbeit. Neben dem *Swādā* beziehe ich mich auch auf Überblicksdarstellungen und Sekundärliteratur.

An einigen Stellen ergänze ich vergleichbare Passagen aus dem *Išārāt* Ibn Sīnās und anderen Werken in dessen Rezeptionstradition. Damit werden im Anschluss an den ersten Teil des Kapitels weitere Anhaltspunkte für die Einordnung des *Swādā* in die avicennische Philosophietradition festgehalten. Ziel ist nicht, für das gesamte *Swādā* mögliche direkte Vorlagen zu identifizieren. Da meine entsprechenden Ausführungen für die beabsichtigte inhaltliche Einführung nicht unmittelbar relevant sind, sind sie in kleinerer Schrift gesetzt und können, wenn gewünscht, übersprungen werden.

2.2.1 Werden und Vergehen

Wie entsteht nach Bar ‘Ebrāyās Auffassung überhaupt ein Ding oder Lebewesen? Wie wird der Übergang einer Substanz zu einer anderen gedacht, zum Beispiel vom Samen zum Menschen? Als Substanz wird hier etwas verstanden, das in und für sich bestehe (vgl. lat. *substare*, bestehen). Diese Frage nach „Werdend und Vergehen“, so auch der Titel der entsprechenden aristotelischen Schrift (lat. *De generatione et corruptione*), ist ein zentraler Gegenstand in der Naturphilosophie der aristotelischen Tradition.⁸⁴ Die zugrunde liegende Materie bleibe dieselbe, aber die charakteristische Form ändere sich. Das eine, der Samen, vergehe, während das andere, der Mensch, entstehe.

Das Beispiel vom Samen, der Mensch werde, ist es auch, womit Bar ‘Ebrāyā in *pāsoqā* 2.18 des *Swādā* seine Erläuterungen zu Werden und Vergehen einleitet und illustriert: „Wenn wir sagen, dass der (Samen-)Tropfen (syr. *nutptā*) Mensch (*barnāšā*) wird“, verhalte es sich nicht so, dass der Tropfen bleibe, was er sei (*a’k d-’itēh pāšat*), er vergehe (*bēlat*) aber auch nicht gänzlich (*b-kollāyutēh*). Vielmehr vergehe die Natur beziehungsweise

84 Für eine allgemeine Darstellung siehe Höffe 2006, S. 108–116 und Ainsworth 2020.

2. Naturphilosophische Grundvorstellungen

das Wesen (*kyānā*) in ihm und er kleide sich (*lebšat*) in ein menschliches Wesen (*kyānā d-nāšutā*).⁸⁵

Gemeint ist, dass die zugrundeliegende Materie bei dem beschriebenen Vorgang dieselbe bleibe. Der Samentropfen vergehe also nicht insgesamt, seine Materie bleibe erhalten. Aber er bleibe eben auch nicht, was er sei. Die Form, das Wesen, die Natur, die ihn grundsätzlich ausmachten, würden abgelegt.⁸⁶ Er nehme die menschliche Natur an, wie ein neues Kleid. Die Bekleidungsmetapher, die Bar ‘Ebrāyā hier verwendet, erinnert an theologische und christologische Diskussionen der Spätantike, die insbesondere im syrischen Bereich mittels sprachlicher Bilder geführt wurde.⁸⁷

Im Anschluss vergleicht Bar ‘Ebrāyā den Vorgang vom Werden des Menschen aus dem Samen mit demjenigen, bei dem Luft zu Wasser werde (syr. *ā’ar mayyā nehwē*). Bar ‘Ebrāyā meint damit die Kondensation von Wasser. Dampf ist nach dieser Vorstellung Luft. Umgekehrt werde entsprechend auch erhitztes Wasser an einem bestimmten Punkt zu Luft. Das Beispiel von Wasser und Luft/Dampf nutzt auch al-Abharī im *Hidāyat al-hikmah* im Zusammenhang von Werden und Vergehen zur Illustration.⁸⁸ Die entsprechenden Ausführungen in Ibn Sīnās *Isārāt* weisen kein illustrierendes Beispiel auf. Im Mittelpunkt steht dort die metaphysische Frage, inwiefern sich Materie und Form kausal bedingten.⁸⁹ Ibn Sīnās Erklärungen zum Werden und Vergehen selbst sind rudimentär. An mehreren Stellen spricht er in diesem Zusammenhang von einem „Geheimnis“ (*ara. sīrr*), das in der substanziellem Veränderung liege. Bar ‘Ebrāyās Illustrationen des philosophischen Problems können womöglich als Erläuterungen dieses Geheimnisses verstanden werden. Dies geschieht zum einen anhand des Motivs „Wasser/Luft“, wie bei al-Abharī, zum anderen anhand des (Samen-)Tropfens, der Mensch werde. Dieses Mo-

85 Bar ‘Ebrāyā, *Swād sopiya*, 2.18 (t: H. F. Janssens 1937, S. 79.4–10, v: H. F. Janssens 1937, S. 233).

86 Die Begriffe Form, Wesen und Natur sind streng genommen nicht gleichbedeutend. In vielen Fällen ist aus philosophischer bzw. philosophiegeschichtlicher Sicht eine genauere Differenzierung wichtig, selbst wenn in den Quellen, auch bei einem einzelnen Autor, Inkonsistenzen oder begriffliche Ungenauigkeiten vorliegen. Solche Inkonsistenzen oder Ungenauigkeiten sind auch im *Swādā* ein Problem. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit liegt die genaue Analyse dieser und ähnlicher Begriffe und Konzepte bei Bar ‘Ebrāyā, wie z. B. auch Ding, Substanz und Wesen (engl. „being“), außerhalb des Betrachtungsrahmens.

87 Siehe Brock 1982.

88 al-Abharī, *Hidāyat al-hikmah*, 2.1.4 (t: Yormaz 2008, S. 164.7–8).

89 Ibn Sīnā, *Kitāb al-Isārāt wa-t-tanbīhāt*, 2.1.18–27 (t: Dunyā 1950, S. ii.212–240, v: Inati 2014, S. 69–73). Die Argumentation Ibn Sīnās wird analysiert von Lizzini 2004, allerdings mit dessen *Šifā* als textlicher Grundlage.

tiv übernimmt Bar ‘Ebrāyā aller Wahrscheinlichkeit nach aus anderen Werken Ibn Sīnās, worauf ich in Kapitel 5 ausführlicher zurückkomme.

Im Hintergrund von Bar ‘Ebrāyās Ausführungen steht das hylemorphe Modell, die Grundvorstellung von Materie und Form: Das, so Bar ‘Ebrāyā im selben *pāsoqā* weiter, was die jeweilige Natur aufnehme (syr. *mqabblānā*), sei als Materie (*hulā*, von gr. *hylē*) aufzufassen, während das Vergehende (*bātel*) beziehungsweise das neu Erscheinende (*methaddat*) Form (*ṣurtā*) genannt werde.⁹⁰ Daher vergeht in dieser Vorstellung nicht der Samen als Ganzes: Die Materie, die schon die ursprüngliche Form aufgenommen habe, bleibe erhalten. Sie diene dann wiederum als „Behälter“ (syr. *mqabblānā*) zur Aufnahme der neuen Form:⁹¹ Der Samentropfen vergehe, ein Mensch entstehe.

Die Erklärung für das Werden und Vergehen ist gemäß Bar ‘Ebrāyā aber nicht in der Natur selbst zu suchen, sondern sie haben ihren Ursprung letztlich im metaphysischen Bereich, also den Sphären, die jenseits der hiesigen, physischen Welt lägen.⁹² Als verantwortlich für diese Prozesse des Werdens und Vergehens gilt der überirdische Formengeber (syr. *yāheb surātā*, ara.

90 Wörtlich schreibt Bar ‘Ebrāyā „Spezies oder Form“ (syr. *ādšā āw ṣurtā*). Die vormoderne arabische Übersetzung schreibt „Spezies und Form“ (*naw’ wa-ṣūrah*); Bar ‘Ebrāyā, *Swād sopiya* [versio arabica], 2.18 (t: Platti 1988, S. 184.19–20, Barṣaum 1940, S. 24.16), Hervorhebung FJ. Gemeint ist letztlich dasselbe: Einerseits findet eine Einteilung von Substanzen in Gattungen und Arten/Spezies bzw. Ober- und Unterbegriffe statt. Dies geschieht mittels Unterscheidungen. So unterscheidet sich das Lebewesen Mensch von anderen Lebewesen durch seine Vernunft. Andererseits kann zwischen Materie und Form unterschieden werden. Vereinfachend können Form und Spezies gleichgestellt werden, denn die menschliche Spezies oder Art zeichne sich durch ihre menschliche Form aus. Daneben besteht aber auch ein terminologisches Problem: Gr. *eidos*, von dem sich wiederum syr. *ādšā* ableitet, bedeutet „Bild, Form, Gestalt“, wird aber auch für „Art, Spezies“ verwendet; vgl. H. F. Janssens 1937, S. 233–234. Dass Bar ‘Ebrāyā hier beide Begriffe einführt, könnte an dieser Zweideutigkeit liegen. Eine andere Erklärung ist, dass Bar ‘Ebrāyā sich hier zusätzlich an einem anderen, noch zu identifizierenden Text orientiert, der in einem ähnlichen Zusammenhang Art und Form thematisiert.

91 Das dafür passende französische Wort „réceptacle“ (H. F. Janssens 1937, S. 233) hat im Deutschen so keine Entsprechung.

92 Ibn Sīnā impliziert dies im *Iṣārāt* mit der Bemerkung: „Vielmehr ist der Grund [sc. dafür, dass eine Substanz aus Materie und Form entsteht,] etwas anderes, außerhalb der beiden, die jedes der beiden miteinander oder durch das je andere subsistent macht“; Ibn Sīnā, *Kitāb al-Iṣārāt wa-t-tanbīhāt*, 2.1.19 (t: Dunyā 1950, S. ii.218.1–2, v: Inati 2014, S. 69).

2. Naturphilosophische Grundvorstellungen

wāhib as-ṣuwar, lat. *dator formatorum*). Den späteren metaphysischen und theologischen Ausführungen Bar ‘Ebrāyās im *Swādā* ist die Rolle des Formengebers nur implizit zu entnehmen. An anderen Stellen, beispielsweise wo Bar ‘Ebrāyā substantielle Veränderung innerhalb der Kategorienlehre des *Hēwat ḥekmtā*, seiner großen Summa, behandelt, findet sich sowohl die Illustration anhand Samen und Mensch als auch explizit der *yāheb surātā*.⁹³

Die Vorstellung Bar ‘Ebrāyās geht in dieser Form im Wesentlichen auf Ibn Sīnā zurück. Dieser synthetisiert, wie bereits eingangs erwähnt, die entsprechenden neuplatonischen Vorstellungen, wobei theologische Fragestellungen wie beispielsweise nach dem Verständnis der biblisch/koranisch verstandenen Schöpfung Berücksichtigung finden.⁹⁴ Der Formengeber wird als letztes Glied einer Kette verstanden, die ihren Ursprung bei einem Ersten Prinzip oder einer „Ersten Realität“ (syr. *šrārā qadmāyā*) habe. Dieses Notwendig Seiende (syr. *ālsāy itutā*, ara. *wāgib al-wuġūd*) sei die Erstursache aller anderen Dinge. Von ihr gehe ein Überfluss des Seins aus. Diese Emanation (vgl. lat. *emanare*, überfließen) wird gleichzeitig als Denkprozess und die einzelnen Glieder der resultierenden Kette werden entsprechend als Intellekte verstanden. Von der Ersten Ursache gehe zunächst nur ein weiteres Seiendes aus, das „Erstverursachtes“ (syr. *elltānā qadmāyā*) oder „Erster Intellekt“ (*hāwnā qadmāyā*) genannt wird. Allen zehn Intel-

93 Siehe Kap. 5.4, S. 310.

94 Diese Vorstellungen werden von Bar ‘Ebrāyā auch im *Swādā* behandelt; Bar ‘Ebrāyā, *Swād sopiya*, 3.6–12 (t: H. F. Janssens 1937, S. 91.14–95.5, v: H. F. Janssens 1937, S. 262–268). Bar ‘Ebrāyās Darstellung weist im Vergleich zu der voll entfalteten Emanationslehre Ibn Sīnās drei „Lücken“ auf; siehe H. F. Janssens 1937, S. 281: (1) das Denken als Antrieb und Prinzip des Emanationsprozesses; (2) die Existenz und Funktion der Seelen der Himmelssphären sowie (3) die genaue Rolle des Aktiven Intellekts. Ich stütze mich bei der folgenden Darstellung auf den Kommentar H. F. Janssens, der weitere Werke Ibn Sīnās und Bar ‘Ebrāyās hinzuzieht, sowie auf die Sekundärliteratur. Für eine knappe Zusammenfassung der Argumentation Ibn Sīnās siehe Lizzini 2020. Für eine systematische Darstellung der dahinterliegenden Probleme siehe Goodman 2006, S. 61–82. Ein Grund dafür, dass sich die Emanationslehre Ibn Sīnās bei den ihm folgenden Philosophen durchsetzte, so auch bei Bar ‘Ebrāyā, ist ihr „existential turn“: Während Aristoteles noch das „Erste Prinzip“ als Letztursache aller *Bewegung* betrachtete, ist es bei Ibn Sīnā das Sein oder die *Existenz*, die von diesem ausgehen; siehe Lizzini 2020, „2.3 The Theological Vocation of Metaphysics: The First Principle as Absolute Cause“.

lekten, außer dem Ersten Intellekt, können entsprechende Himmelssphären zugeordnet werden.⁹⁵

Dem zehnten, sogenannten Aktiven Intellekt ist als Himmelssphäre diejenige des Mondes zugeordnet. Der Bereich unterhalb dieser Sphäre, die daher sublunar (vgl. lat. *luna*, Mond) genannt wird, sei die hiesige, irdische Welt. Der Aktive Intellekt sei der Ursprung sowohl für die irdische Materie als auch für die Formen, die sich der Materie einprägten. Daher röhrt dessen Bezeichnung als Formgeber.

Indem diese Prozesse in den göttlichen Bereich außer- oder oberhalb der physischen Welt projiziert werden, können unterschiedliche Grundkonzepte der philosophischen und theologischen Traditionen zum Ausdruck gebracht werden, wie die Schöpfungstätigkeit Gottes, seine Vernunft oder seine vor-ewige und von allem unabhängige Existenz. Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht die Diskussion, die Bar ‘Ebrāyā im *Swādā* der zeitlichen Ewigkeit der Welt widmet. In zwei *pāsoqē* der Metaphysik stellt er die Begrifflichkeiten und Konzepte der „prophetischen Reden“ (syr. *qālē nbiyāyē*) den Lehren der Peripatetiker (*pērpatīqu*), das heißt der aristotelischen Schule, gegenüber.⁹⁶ Das Erste Prinzip wird hier von Bar ‘Ebrāyā mit dem Vater,

95 Dass die Emanation nicht immer weiter fortdauert, begründet Ibn Sīnā damit, dass die Stärke durch den Prozess abnehme und auch dadurch, dass die physische Welt begrenzt sei; siehe J. Janssens 1997, S. 455 sowie H. F. Janssens 1937, S. 282. Die Begründung, warum es sich gerade um zehn Intellekte handele, bleibt Ibn Sīnā allerdings schuldig – vielleicht weil zur damaligen Zeit einer Zahl meist grundsätzlich eine besondere „kosmische“ Bedeutung zugemessen wurde; siehe J. Janssens 1997, S. 455. Vgl. auch den Hinweis auf ein Zitat in Bar ‘Ebrāyās *Mnārat qudsē* bei H. F. Janssens 1937, S. 282. Die augenscheinlichste Motivation ist wohl, die Zahl der Intellekte mit der durch die Astronomie festgelegten Zahl der neun Himmelssphären (Mond, Sonne, die fünf damals bekannten Planeten Merkur, Venus, Mars, Jupiter und Saturn, schließlich Fixsterne und die äußere diurnale Sphäre) in Verbindung bringen zu können; siehe J. Janssens 1997, S. 455. Laut Davidson 1992, S. 74, Anm. 2 schließt Ibn Sīnā weitere, sekundäre Sphären durchaus nicht aus und schreibt auch Aristoteles zu, von „ungefähr fünfzig“ Sphären auszugehen.

96 Bar ‘Ebrāyā, *Swād sopiya*, 3.13–14 (t: H. F. Janssens 1937, S. 95.6–97.2, v: H. F. Janssens 1937, S. 268–269). Siehe dazu jetzt Takahashi 2019. Dabei beharrt Bar ‘Ebrāyā auf den logischen Schlüssen der Philosophie, der Schöpfer beziehungsweise das Erste Prinzip könne der Schöpfung nicht zeitlich vorausgehen. Allerdings werden die Ansichten insofern versöhnt, als eben das seinsmäßige Vorausgehen des Schöpfers bejaht wird. Bar ‘Ebrāyā unterscheidet auch generell zwischen den philosophischen Begrifflichkeiten und dem jeweiligen „prophetischen Ausdruck“ (*mellā nbiyāytā*), in der die Bibel (vermutlich schließt dies für Bar ‘Ebrāyā hier die spätere Auslegungstradition mit ein) denselben Sachverhalt fasste.

2. Naturphilosophische Grundvorstellungen

die Erste Intelligenz mit dem Sohn und der Aktive Intellekt mit dem Heiligen Geist identifiziert⁹⁷ – der Formengeber sei also gleichzeitig Person der christlichen Trinität. Er wird damit von Bar ‘Ebrāyā theologisch in das Konzept der Schöpfung eingebettet. Diese konzeptionelle Einbettung der philosophischen Vorstellung des Formengebers in die Schöpfungstheologie ist für Bar ‘Ebrāyās Aussagen zur Beseelung wichtig, was ich entsprechend in Kapitel 4 aufgreife.

Als Zusammenfassung kann eine kondensierte Darstellung der Emanation in al-Abharīs *Hidāyat al-ḥikmah* dienen:

Der zehnte Intellekt ist der Ursprung (oder: das Prinzip, ara. *mabda’*) der Elemente und das organisierende Moment (*mudabbir*) der sublunaren Sphäre – er ist der Aktive Intellekt. So geht von ihm die elementare Materie aus und die [je] unterschiedliche Form, unter der Bedingung, dass die elementare Materie sich [dazu] eignet.⁹⁸

Wie genau sich die Materie verändere, welche Rolle dabei die Elemente spielten, und was es bedeutet, dass sich die elementare Materie dazu eigne, vom Formgeber eine neue Form aufzunehmen, wird im folgenden Abschnitt behandelt.

2.2.2 Materie als Mischung aus den Vier Elementen

Für die sublunare Welt wird die angenommene Zusammensetzung einer Substanz aus Materie und Form als grundsätzlich instabil betrachtet, da die Materie als eine Mischung aus sich widerstrebenden Elementen gedacht wird. Die jeweiligen Eigenschaften einer Substanz werden mit dem spezifischen Zusammenspiel dieser Elemente erklärt. Wie komme es zu den unterschiedlichen Eigenschaften?

Nach den Ausführungen zu Werden und Vergehen in *pāsoqā* 2.18 des *Swādā*, unterscheidet Bar ‘Ebrāyā im folgenden *pāsoqā* 2.19 zwei Arten von körperlichen Substanzen: die Körper der himmlischen Sphären (Mond, Sonne usw.) einerseits und diejenigen der sublunaren Welt andererseits.⁹⁹ Alle sublunaren Körper, ob unbelebt oder belebt, werden in dieser Vorstel-

97 Einer genaueren Analyse dieser interessanten Konzeptionalisierung der trinitarischen Personen kann ich im vorliegenden Rahmen nicht nachkommen.

98 al-Abharī, *Hidāyat al-ḥikmah*, 3.3.4 (t: Yormaz 2008, S. 198.10–12).

99 Bar ‘Ebrāyā, *Swād sopiya*, 2.19 (t: H. F. Janssens 1937, S. 79.11–80.3, v: H. F. Janssens 1937, S. 234).

lung als Mischungen betrachtet, zusammengesetzt aus den vier Grundelementen Wasser, Erde, Luft und Feuer. Diesen Elementen wird jeweils eine zweifache Kombination verschiedener Grundeigenschaften oder Qualitäten zugesprochen (vgl. Tabelle 2.2, S. 81).

Tabelle 2.2: Eigenschaften der Vier Elemente

	Wasser	Erde	Luft	Feuer
kalt	x	x		
warm			x	x
feucht	x		x	
trocken		x		x

Wie Bar ‘Ebrāyā zu Beginn der Naturphilosophie des *Swādā* darlegt, entstünden die Eigenschaften der Elemente dadurch, dass sich die sublunaren Körper grundsätzlich nicht wie die himmlischen Körper um die Erde als Zentrum bewegten, sondern senkrecht: Entweder stiegen sie von der Erde als Zentrum auf, seien also warm, oder sie bewegten sich zur Erde hin und seien kalt. Daneben könne dies stärker oder schwächer vonstatten gehen, entsprechend seien sie trocken oder feucht.¹⁰⁰ Von der Bewegung der Körper wird also auf ihre Art geschlossen: Die ewigen Himmelskörper bewegten sich harmonisch und in einer wiederkehrenden Kreisbewegung. Dem stellt Bar ‘Ebrāyā die Körper der irdischen Welt gegenüber, die je nach Mischung der Grundelemente eine bestimmte Bewegungsdynamik aufwiesen. Ihre unterschiedlichen Zusammensetzungen beziehungsweise Mischungen sorgten für jeweils bestimmte Eigenschaften. Ändere sich die Zusammensetzung, änderten sich folglich auch die Eigenschaften. Dies wiederum erkläre die natürlichen Prozesse in der irdischen Welt. Diese Vorstellung von Mischungen, ihren Eigenschaften sowie ihre gegenseitige Beeinflussung und Veränderung ist zentral für Bar ‘Ebrāyās Auffassung der physiologischen Vorgänge bei der Schwangerschaft und der Entwicklung des Kindes. Daran

100 Bar ‘Ebrāyā, *Swād sopiya*, 2.10 (t: H. F. Janssens 1937, S. 75.1–7, v: H. F. Janssens 1937, S. 226). Vgl. auch Ibn Sīnā, *Kitāb al-Īsārāt wa-t-tanbīhāt*, 2.2.22 (t: Dunyā 1950, S. ii.322–325, v: Inati 2014, S. 89). Für eine Zusammenfassung dieser Sicht bei Ibn Sīnā siehe McGinnis 2020, „2.5.1 The Motions and Qualitative Powers of the Elements“.

2. Naturphilosophische Grundvorstellungen

knüpfe ich in Kapitel 3 bei der Untersuchung seines entsprechenden Textes im Bereich der Zoologie an.

Ein weiterer wichtiger Aspekt der Auffassung, die sublunare Welt bestehe aus instabilen elementaren Mischungen, ist deren Vergänglichkeit. Die stets wechselnden Bewegungen der Elemente führen zum Verfall, aber auch zum Entstehen neuer Zusammensetzungen. Wie in dem kurzen Zitat zur Emanation aus al-Abharīs *Hidāyat al-ḥikmah* deutlich wurde, müsse sich eine Mischung für die jeweilige Form eignen. Erst die passende Zusammensetzung ermögliche das Aufnehmen der Formen. Ich verfolge diese Auffassung besonders in Kapitel 5 weiter. Im Folgenden ist der Gedanke der je passenden Mischung aber auch grundlegend für Bar ‘Ebrāyās Präsentation der unterschiedlichen Lebewesen und ihren jeweils spezifischen Fähigkeiten oder Tätigkeiten. Diese unterschiedlichen Arten von Zusammensetzungen und ihre Tätigkeiten werden von Bar ‘Ebrāyā in den *pāsoqē* 2.20–22 des *Swādā* eingeführt.

In *pāsoqā* 2.20 behandelt Bar ‘Ebrāyā die grundlegenden Gattungen irdischer Wesen.¹⁰¹ Je nach den Mischungen (syr. *hulṭānē*, Sg. *hulṭānā*) der Grundelemente (*esṭuksē*, Sg. *esṭuksā*) entstünden vier verschiedene Erzeugnisse (*yaldē*, Sg. *yaldā*, wörtl. „Kind/er“): (1) unbelebte Materie beziehungsweise Mineral (*metaliqu*, vgl. gr. *metallikos*), (2) Pflanze (*neṣbtā*), (3) Tier (*hayyutā*) oder (4) Mensch. Die irdischen Substanzen werden damit in ein hierarchisches System eingeordnet, an dessen Spitze der Mensch stehe, denn dieser sei die erhabene Spezies (*ādšā d-m ‘allay*) beziehungsweise die perfekte Form (*surtā da-gmīrā*).

Diese vierfache Untergliederung findet sich in dieser Weise nicht in Ibn Sīnās *Iṣārāt*, der den Menschen zunächst nicht erwähnt, einige Abschnitte später aber noch eine Art Nachtrag macht.¹⁰² Sie entspricht aber weitestgehend der Dreigliederung, die sowohl Fahr ad-Dīn ar-Rāzī als auch at-Tūsī in ihren Kommentaren zum *Iṣārāt* verwenden: (1) mineralisch (*ma ‘danī*), (2) Pflanze (*nabāt*) und (3) Tier (*hayawān*), denen die menschliche Form noch als höhere Perfektion hinzugefügt wird.¹⁰³

101 Bar ‘Ebrāyā, *Swād sopiya*, 2.20 (t: H. F. Janssens 1937, S. 80.4–10, v: H. F. Janssens 1937, S. 235).

102 Ibn Sīnā, *Kitāb al-Iṣārāt wa-t-tanbīhāt*, 2.2.23, 2.2.27 (t: Dunyā 1950, S. ii.326–327, ii.341–342, v: Inati 2014, S. 90, 93).

103 Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Šarḥ al-Iṣārāt wa-t-tanbīhāt*, ad 2.2, *qism* 2, *mas’alah* 5 (t: Najafzādeh 1384 H. S. ii.185) und at-Tūsī, *Šarḥ al-Iṣārāt wa-t-tanbīhāt*, ad 2.2.23 (t: Dunyā 1950, S. ii.326). Fahr ad-Dīn ar-Rāzī behandelt wie Ibn Sīnā den Menschen

Die Hierarchie dieser vier Grundtypen von Körpern geht auf ihr jeweiliges Maß an „Ausgeglichenheit“ zurück. Daraus, dass die himmlischen Körper einfach und nicht zusammengesetzt seien, ließe sich darauf schließen, dass sie harmonisch konstituiert seien. In der sublunaren Welt sei eine solche ausgeglichene Konstitution nicht möglich, weil die den Elementen zugrundeliegenden „Radialkräfte“ (weg von der Erde und hin zu ihr) dies verhinderten. In *pāsogā* 2.21 des *Swādā* stellt Bar ‘Ebrāyā entsprechend fest, dass eine „prinzipielle“ oder „erstrangige“ Ausgeglichenheit (syr. *mmašhu-tā mārānāyātā*) in der sublunaren Welt nicht möglich sei.¹⁰⁴

Wie verhalten sich gemäß dieser Auffassung nun die vier Grundtypen der Körper zu der „erstrangigen“ Konstitution beziehungsweise wie weit entsprechen ihr deren jeweilige Mischung? Bar ‘Ebrāyā nimmt eine entsprechende Zuordnung nur implizit vor. Gleichzeitig führt er dabei das Konzept der Seele ein, was im folgenden Abschnitt zu besprechen sein wird.

allerdings erst später, Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Šarḥ al-Īśārāt wa-t-tanbīhāt*, ad 2.2, *qism* 2, *mas’alah* 8 (t: Najafzādeh 1384 H. S. ii.198).

104 Bar ‘Ebrāyā, *Swād sopiya*, 2.21 (t: H. F. Janssens 1937, S. 80.11–16, v: H. F. Janssens 1937, S. 235–236). H. F. Janssens übersetzt syr. *mārānāyā* mit „proprement dit“ (eigentlich). Eher geht es Bar ‘Ebrāyā aber um einen Vergleich mit den Körpern der himmlischen Sphären, die über denjenigen der sublunaren Welt stünden und eine „erstrangige“ Ausgeglichenheit aufwiesen. Bisher konnte ich keine Entsprechung zu dem Konzept dieser vollkommenen Ausgeglichenheit in den Vergleichstexten, wie den Kommentaren Fahr ad-Dīn ar-Rāzīs oder Naṣīr ad-Dīn at-Tūsīs zum *Īśārāt* finden. Ein solcher Referenzpunkt könnte einen Hinweis auf die richtige Deutung des syrischen Begriffs bei Bar ‘Ebrāyā sein. In der arabischen Übersetzung des *Swādā* steht einmal *muṭalaq* (absolut) und einmal *haqīqī* (echt, eigentlich); Bar ‘Ebrāyā, *Swād sopiya* [versio arabica], 2.20 und 2.22, respektive (t: Platti 1988, S. 185, t: Barṣam 1940, S. 25–26). Die Ausgeglichenheit selbst findet sich z. B. auch bei Galen; siehe Weisser 1983, S. 73. Sie bestehe, so Bar ‘Ebrāyā, in der absoluten Äquidistanz (syr. *šāwyuat rahiqutā*) der Extreme (syr. *sākē*), das heißt der sich widerstrebenden Qualitäten der Grundelemente. In dieser Vorstellung wäre die sublunare Materie – im Unterschied zu denjenigen der himmlischen Sphären – gerade dann am harmonischsten, wenn sie möglichst komplex zusammengesetzt wäre. Durch eine ausgewogene Komplexion der Grundelemente, die sich ja in ihren Bewegungen ständig widerstreben, näherte sich eine Mischung so weit wie möglich der ewigen, harmonischen Art der Bewegung von Himmelskörpern an. Daher ist es auch nicht ausschließlich der Aktive Intellekt, der als Vermittler der Form an die passende materielle Mischung gedacht wird, sondern auch die wiederkehrenden Bewegungen der Himmelskörper haben ihren Anteil daran; siehe Lizzini 2020, „5.5 Celestial Movement“ und Davidson 1992, S. 77.

2. Naturphilosophische Grundvorstellungen

2.2.3 Seele als Form und Wirkprinzip lebender Wesen

Die Seele sei die erste Verwirklichung (gr. *entelecheia*) eines natürlichen organischen Körpers im Hinblick auf die Tätigkeiten, die ihn wesensmäßig ausmachten. Diese klassische Definition findet sich im Anschluss an Aristoteles in zahlreichen Werken, auch in anderen, philosophischen wie theologischen Werken Bar ‘Ebrāyās. Im *Swādā* findet sich dagegen keine in sich geschlossene Beschreibung oder ausführliche Definition der Seele. Bar ‘Ebrāyā führt die Seele vielmehr implizit durch das Konzept der Verwirklichung des Körpers mittels wesensmäßiger Tätigkeiten ein.

In *pāsoqā* 2.22 des *Swādā* ordnet Bar ‘Ebrāyā einer Mischung beziehungsweise Elementarkomposition (syr. *rukka'bā esṭuksnāyā*) jeweils eine der zuvor genannten Gattungen zu, nämlich Mineral, Pflanze, Tier und Mensch.¹⁰⁵ Dies macht er allerdings indirekt, insofern nur deren jeweilige „Verwirklichungen“ oder „Perfektionen“ (*šumlāyē*, Sg. *šumlāyā*) genannt werden. In den darauffolgenden *pāsoqē* greift er diese Verwirklichungen beziehungsweise die entsprechenden Tätigkeiten dann jeweils auf und erläutert sie. Von diesen Erläuterungen ausgenommen sind die Minerale. Die Mischung (*muzzāgā*), die dem Mineral entspreche, sei weit entfernt von der Ausgeglichenheit und nah an der Einfachheit (*pšītūtā*). Aus ihr entstünden unbeseelte Wesen (syr. *kyānē lā mnappšē*). Indem Bar ‘Ebrāyā die Gattung der Minerale „unbeseelt“ nennt, stellt er ihnen implizit die dann folgenden Gattungen als beseelt gegenüber. Dabei handelt es sich um drei Arten von Lebewesen: Pflanzen, Tiere und Mensch.

Wie die unbelebten Körper der sublunaren Sphäre werden Lebewesen als zusammengesetzt aus Materie und Form gedacht. Als komplexere Mischung wiesen sie allerdings eine besondere Form auf, die der jeweiligen Materie zugeordnet sei: die Seele. Als Form des belebten Körpers wird sie nicht als etwas von diesem Getrenntes oder dem Körper Hinzugefügtes verstanden. Die Seele bestimme vielmehr, was der Körper sei und verleihe die ihm wesensmäßigen Eigenschaften.¹⁰⁶ Diese Eigenschaften bestimmten auch, was

105 Bar ‘Ebrāyā, *Swād sopiya*, 2.22 (t: H. F. Janssens 1937, S. 81.1–13, v: H. F. Janssens 1937, S. 237).

106 Ein Körper wird hier also nicht nur als Materie verstanden, sondern als Materie *und* Form. Materie ohne Form (die es nach dieser Auffassung so nicht geben kann) wäre absolut formlos – was aber wäre sie dann? Ein Körper sei dagegen gerade durch eine konkrete Form bestimmt. Diese Beschreibung ist eine Vereinfachung. Auch hier können die Begriffe genau genommen weiter differenziert und aus verschiedenen Perspektiven betrachtet werden; vgl. McGinnis 2010, S. 42–43.

er tue beziehungsweise was er grundsätzlich zu tun vermöge. Die Seele ist also gewissermaßen als „dynamische“ Form aufzufassen: Sie wird sowohl als das animierende (vgl. lat. *anima*, Seele) Wirkprinzip der Lebewesen gedacht als auch als Plan, demgemäß die Wirkung sich entfalte. So wie ein unbelebter Stein wesensmäßig durch seine Form beziehungsweise durch seine konkrete „formale“ Beschaffenheit bestimmt sei, sei ein Lebewesen durch seine Seele „formal“ festgelegt: Ihr Wirken bestimme, was das konkrete Lebewesen wesensmäßig ausmache.

Hierbei spielt auch eine weitere Vorstellung der aristotelischen Philosophie eine Rolle: die Idee von Möglichkeit oder Potenz einerseits und Verwirklichung oder Akt andererseits. Das Wirken der Seele kann aus beiden Perspektiven betrachtet werden: möglich/potentiell sowie tatsächlich/aktuell. In einem ungeborenen Kind zum Beispiel seien durch seine Seele grundsätzlich alle Fähigkeiten angelegt, über die ein Mensch verfügen könne. Zu Anfang der Entwicklung entfalteten sich zunächst nur Wachstum und Ernährung. Später, aber noch vor der Geburt, beginne das Kind sich zu bewegen. Und schließlich, wie Bar ‘Ebrāyā in der Zoologie des *Hēwat hekmtā* darlegt, beginne vierzig Tage nach der Geburt auch diejenige Tätigkeit und Wirkung der Seele, die dem Menschen wesensmäßig zukomme und ihn von anderen Lebewesen unterscheide, nämlich das Denken.¹⁰⁷ Die Fähigkeit zur Fortpflanzung werde dagegen erst mit der Pubertät wirksam.

Vor dem Hintergrund von Verwirklichung und Möglichkeit ist auch die Bezeichnung des Wirkens der Seele einerseits als Perfektion (syr. *šumlāyā*, ara. *kamāl*, gr. *entelecheia*), andererseits als Fähigkeit oder Kraft (syr. *haylā*, ara. *quwwah*, gr. *dynamis*) zu verstehen. Die Bezeichnungen wechseln, je nachdem ob der Aspekt der Möglichkeit oder der tatsächlichen Aktualisierung beziehungsweise Vollendung des Wirkens betont wird.¹⁰⁸ In *pāsoqā* 2.22 nutzt Bar ‘Ebrāyā womöglich deshalb syr. *šumlāyā* dafür, um auf die klassische aristotelische Definition mit dem zentralen Begriff der Entelechie anzuspielen. Durch den Begriff der Verwirklichung hebt er aber auch hervor, dass sich ein Lebewesen gerade durch seine ihm spezifisch zukommende

107 Vgl. Kapitel 3.2.3.8, S. 196.

108 Vgl. die Übersicht in der Einleitung von Wisnovsky 2003, S. 3–8. Der erste Teil dieses Buchs behandelt die Interpretation von gr. *entelecheia* durch die spätantike Philosophie bis hin zu Ibn Sīnā. Für eine Darstellung der Seelenkräfte in der arabischen Philosophie mit Berücksichtigung des Aspekts von Potenzialität und Aktualität siehe Kukkonen 2015. Für einen Überblick über das Thema in der mittelalterlichen Philosophie insgesamt siehe Hasse 2010.

2. Naturphilosophische Grundvorstellungen

Tätigkeit verwirkliche. Eben durch seine jeweiligen Eigenschaften und Tätigkeiten sei ein Wesen, was es sei – es verwirkliche sich durch seine Seele. In den darauffolgenden *pāsoqē* des *Swādā* verwendet Bar ‘Ebrāyā dagegen den Begriff der Fähigkeiten, da er die *möglichen* Tätigkeiten der jeweiligen Lebewesen bespricht.

Am Beispiel der sich entfaltenden Fähigkeiten des ungeborenen Kindes wird deutlich, dass das Wirken der Seele in dieser Denkweise analytisch weiter unterschieden und klassifiziert wird. Eine solche Klassifizierung der Tätigkeiten unternimmt Bar ‘Ebrāyā in *pāsoqā* 2.22. Nachdem die Lebewesen in *pāsoqā* 2.20 hinsichtlich ihrer elementaren Mischung hierarchisiert wurden, ordnet er ihnen jetzt jeweils bestimmte Arten der Verwirklichung zu. Die Komplexität entspricht dabei dem jeweiligen Rang des Lebewesens. Denn, so Bar ‘Ebrāyā, näherte die Mischung sich soweit wie möglich an die prinzipielle Ausgeglichenheit an, entstünden vernunftbegabte (syr. *mlil*) Wesen, die würdig oder geeignet (*eštwi*) seien, die Vernunft (*mhāwnutā*) beziehungsweise die höchste Vollendung (*rēštā šumlāyē*) zu erlangen.¹⁰⁹ Damit ist der Mensch gemeint. Die anderen beiden Arten von Mischungen werden von Bar ‘Ebrāyā zwischen Mineral und Mensch eingeordnet. Die einen sind geeignet, die Verwirklichungen der Fortpflanzung, der Nahrung und des Wachstums zu erlangen; die anderen darüber hinaus auch noch die Verwirklichungen der Wahrnehmung und willentlichen Bewegung.

Die Fähigkeiten zur Fortpflanzung, zur Ernährung und zum Wachstum erläutert Bar ‘Ebrāyā im anschließenden *pāsoqā* 2.23 des *Swādā*. Erst am Ende dieses *pāsoqā* nennt er sie explizit Fähigkeiten der Pflanze; sie werden auch „vegetative“ Fähigkeiten genannt. In *pāsoqā* 2.26 wiederum listet er die fünf äußeren und fünf inneren Sinne auf, über die ein Tier verfüge, in *pāsoqā* 2.29 die Fähigkeit zur willentlichen Bewegung; diese werden zusammen auch „animale“ Fähigkeiten genannt. Die höchste Stufe bilden nach dieser Vorstellung die rationalen Fähigkeiten des Menschen.

Wichtig ist zu beachten, dass die jeweils ranghöhere Seele auch über die Fähigkeiten der niedrigeren verfüge. So wachse auch ein Tier oder Mensch, werde genährt und pflanze sich fort. Das Modell ist nicht so zu verstehen, als habe beispielsweise ein Tier zwei Seelen, nämlich eine Pflanzen- sowie eine Tierseele, oder der Mensch habe drei, nämlich zusätzlich noch die vernunftbegabte Menschenseele (vgl. Tabelle 2.3, S. 87).

109 Die Idee des „Würdigseins“ (syr. *šāwē* oder *eštwi*) korrespondiert mit ara. *istahaqq* bei Ibn Sīnā; vgl. Afnan 1958, S. 165.

2.2 Darstellung: Materie und Form bei Bar ‘Ebrāyā

Tabelle 2.3: Seelenkräfte

Tätigkeiten/Vermögen	Pflanze	Tier	Mensch
Wachstum, Ernährung, Fortpflanzung	x	x	x
Wahrnehmung, willentliche Bewegung		x	x
Vernunft			x

Für den vorliegenden Zusammenhang sind besonders die vegetativen Seelenkräfte interessant. In *pāsoqā* 2.23 geht Bar ‘Ebrāyā näher auf diese Fähigkeiten ein, nämlich der Fortpflanzung (syr. *māwldānā*), der Ernährung (*mtarsyānā*) und des Wachsenmachens (*mrabbyānā*).¹¹⁰ Fortpflanzung wird von Bar ‘Ebrāyā als Fähigkeit definiert, dass ein Körper (*gušmā*¹¹¹) einen gewissen Teil (*mnātā meddem*) von sich abtrenne (*pras̄*), der den Beginn (*šurāyā*) für das Werden eines anderen Individuums (*qnomā hrēnā*) darstelle. Es folgt eine Erläuterung, die Fortpflanzung diene dazu, diejenigen in ihrer Spezifität (*ādšānāyutā*) zu erhalten, die nicht individuell (*qnomā it'*) bestehen können. Gemeint ist: Da nicht jedes Individuum, beispielsweise der einzelne Mensch, ewig leben könne, sorge die Fortpflanzung dafür, dass die Art in dem neu gezeugten Individuum weiterbestehe. Dieser Gedanken-gang findet sich bereits bei Aristoteles.¹¹²

Die ernährende Fähigkeit wiederum wandele die Nahrung in etwas um, was demjenigen ähnele, das sie ernähre, und zwar um das zu ersetzen, was sich verbrauche.¹¹³ Wachstum schließlich sei die Fähigkeit, einem Körper etwas hinsichtlich seiner Ausmaße auf natürliche Weise hinzuzufügen.¹¹⁴

Die Ausführungen Bar ‘Ebrāyās im *Swādā* können mit denjenigen Ibn Sīnās im *Iṣārāt* verglichen werden. Dabei wird deutlich, dass bei der Unterteilung der Seelenkräfte unter-

110 Bar ‘Ebrāyā, *Swād sopiya*, 2.23 (t: H. F. Janssens 1937, S. 81.14–82.8, v: H. F. Janssens 1937, S. 238–239).

111 Ein Körper im abstrakteren, physikalischen Sinn wird im Syrischen als *gušmā* bezeichnet. Das syrische *pagrā* steht im Allgemeinen für den belebten Körper und besonders den menschlichen Leib.

112 Siehe dazu H. F. Janssens 1937, S. 239, mit Belegstellen.

113 Analytisch wird diese Fähigkeit noch weiter in vier ihr dienende Kräfte unterteilt: Aufnahme, Bewahrung, Verdauung und Ausscheidung.

114 „Natürlich“ meint hier den Gegensatz zur technischen Tätigkeit des Hinzufügens, bspw. einer Handwerkerin, die ein Gebäude erweitert.

2. Naturphilosophische Grundvorstellungen

schiedliche analytische Modelle Verwendung finden. Bar ‘Ebrāyās Ausführungen gleichen stärker denjenigen al-Abharīs im *Hidāyat al-hikmah*.¹¹⁵ Ibn Sīnā setzt dagegen die drei vegetativen Tätigkeiten (ara. *harakāt*) zur Erhaltung und Fortpflanzung des Körpers (ara. *hifz al-badan wa-tawlīdihī*) stärker in gegenseitige Beziehung.¹¹⁶ Er unterscheidet also die Bewegungen selbst von den Kräften, die diese ausüben. Die Nahrung werde dem Körper angeglichen, wodurch (1) diejenigen Teile ersetzt werden, die vergehen, (2) neue hinzukommen, wodurch der Körper wächst, und schließlich (3) ein Überschuss zu Materie und Prinzip (*māddah wa-mabda’*) für ein anderes Individuum werde. Diesen Tätigkeiten können wiederum drei Kräfte zugeordnet werden: (1.a–c) Aufnahme, Verdauung und Abgabe der verdauten Nahrung, (2) Wachstum und (3) Fortpflanzung. Die Fortpflanzung nutze die anderen beiden Kräfte und komme daher auch nach diesen.¹¹⁷ Das Wachstum höre als erstes auf, worauf die Fortpflanzung stark sei. Die ernährende Kraft dauere am längsten an.

Im Gegensatz zu den Ausführungen zur Pflanzenseele nimmt die animale Fähigkeit zur Wahrnehmung sowohl in den Quellen als auch in der Forschung großen Raum ein. Sie ist im Hinblick auf das vorgeburtliche Leben aber von geringer Bedeutung. Auch willentliche Bewegung kommt nur an Stellen zum Tragen, wo von den ersten Bewegungen des Kindes die Rede ist, welche die Mutter spüre. Wie genau die Tätigkeit der Bewegung vom Kind entfaltet werde, wird dabei nicht erläutert. Diese Leerstelle kann womöglich damit begründet werden, dass über die Entfaltung dieser Seelenkräfte im ungeborenen Kind empirisch wenig gesagt werden konnte. Der Umstand, dass sich das Kind bewegt, steht im Vordergrund und kann als Hinweis auf seine Beselung dienen, in dem Sinne, dass willentliche Bewegung ein Charakteristikum eines beseelten Lebewesens ist.¹¹⁸ Im Gegensatz dazu ist es nur schlüssig, die vegetativen Fähigkeiten des Wachstums und

115 Vgl. al-Abharī, *Hidāyat al-hikmah*, 2.3.4 (t: Yormaz 2008, S. 179.10–180.7).

116 Ibn Sīnā, *Kitāb al-Isārāt wa-t-tanbīhāt*, 2.2.24 (t: Dunyā 1950, S. ii.431.8–433.2, v: Inati 2014, S. 111–112).

117 Interessanterweise besprechen Ibn Sīnā und anschließend daran Bar ‘Ebrāyā die Entwicklung dieser Fortpflanzungsfähigkeit aber zu Anfang der Fortpflanzungsbiologie, behandeln also gewissermaßen die Henne vor dem Ei; siehe Kap. 3.2.1.1, S. 126.

118 Entsprechend war der Punkt, an dem die Mutter die Kindsbewegungen zum ersten Mal spürt, vor der Etablierung moderner Diagnoseverfahren wie Schwangerschaftstests oder bildgebende Ultraschallverfahren eine wichtige Zäsur in der tatsächlichen Feststellung der Schwangerschaft, wie Barbara Duden 2002, S. 45–46 u. passim mindestens für Quellen des europäischen 17. und 18. Jahrhunderts herausgearbeitet hat.

der Ernährung für den Organismus des Embryos vorauszusetzen. Ich gehe vor diesem Hintergrund auf die animalen Seelenkräfte, die Bar ‘Ebrāyā in den *pāsoqē* 26–29 des *Swādā* erläutert,¹¹⁹ nicht näher ein.

In den letzten *pāsoqē* der Naturphilosophie des *Swādā* behandelt Bar ‘Ebrāyā zwei weitere Fragestellungen, nämlich wie die Seelenkräfte überhaupt im Organismus tätig seien und wann die Seele entstehe. Beides sind zentrale Punkte für die weiteren Kapitel. In *pāsoqā* 2.30 erklärt Bar ‘Ebrāyā einen Hauch, Geist oder ein Pneuma (syr. *rūhā*) zu einer Art „Motor“ für alle Fähigkeiten, die einem zusammengesetzten beziehungsweise komplexen Lebewesen (*hayyutā mrakkbtā*) eigen seien.¹²⁰ Dieses Pneuma sei als feinstofflich (*gušmā qatīnā*, wörtl. „feiner Körper“) aufzufassen, da es einerseits durch Hindernisse aufgehalten werde, andererseits enge Durchgänge passiere. Es handelt sich bei diesem Geist also nicht um ein als unkörperlich gedachtes Prinzip.¹²¹ Dieses Pneuma, mit dem Bar ‘Ebrāyā das Zusammenspiel von Materie und Seele erklärt, gehe vom Herzen als hauptsächlichem Organ aus und entfalte über das Hirn die animalen sowie über die Leber die vegetativen Fähigkeiten der Seele in und mit dem Körper.¹²² Auch wenn die vorgeburtliche Entwicklung dieser Lebensfunktionen oder Lebenskräfte von Bar ‘Ebrāyā hier nicht thematisiert wird, stimmt die Darstellung des Herzens als hauptsächlichem Organ mit den von Bar ‘Ebrāyā andernorts geäußerten embryonalen Vorstellungen überein. Die Vorstellung des Pneumas wird in Kapitel 3 nochmals von mir aufgegriffen. Besonders im Rahmen der sogenannten Dreibláschentheorie Ibn Sīnās spielt sie eine wichtige Rolle bei der Erklärung, wie die ersten Organe ausgebildet würden.¹²³

Ohne erkennbaren Übergang thematisiert Bar ‘Ebrāyā schließlich die Frage nach der Entstehung der Seele. In *pāsoqā* 2.31 führt er zunächst einen Beweis darüber, dass die Seele nicht vor dem Leib (syr. *pagrā*) existieren

119 Bar ‘Ebrāyā, *Swād sopiya*, 2.26–29 (t: H. F. Janssens 1937, S. 84.12–87.17, v: H. F. Janssens 1937, S. 245–246, 252–254).

120 Bar ‘Ebrāyā, *Swād sopiya*, 2.30 (t: H. F. Janssens 1937, S. 88.1–9, v: H. F. Janssens 1937, S. 254–255).

121 Im weiteren Verlauf der Arbeit benutze ich daher meist „Pneuma“ statt „Geist“, da die feinstoffliche Auffassung dieses Prinzips von einem unkörperlichen, „mentalen“ (vgl. lat. *mens*, Geist, Verstand) oder gar überirdischen Prinzip eines Geistes (vgl. gr. *nous*, *noos*) unterschieden werden muss.

122 Es finden sich keine entsprechenden Ausführungen im *Isārāt*, hier wird lediglich an drei Stellen von einem Geist (ara. *rūh*) gesprochen, der den Wahrnehmungskräften dient.

123 Siehe Kap. 3.2.2.2, S. 166.

2. Naturphilosophische Grundvorstellungen

(*meškah*) könne.¹²⁴ Ich werde diesen Beweis, der in allen theologischen und philosophischen Summen Bar ‘Ebrāyās auftaucht, ausführlich in Kapitel 4 zur Psychologie besprechen.¹²⁵

Im letzten *pāsoqā* der Naturphilosophie des *Swādā*, *pāsoqā* 2.32, skizziert Bar ‘Ebrāyā schließlich das Verhältnis von menschlichem Körper und Seele. Dabei behandelt er auch deren gleichzeitiges Entstehen:

Gleichzeitig nämlich mit den menschlichen Mischungen entstehen ihre Formen, das heißt ihre Vernunftseelen (syr. ‘amhon gēr d-muzzāgē nāšāyē ap şurāthon kemāt napšātā mlilātā meštakħām) – und zwar sind sie miteinander durch eine Verbindung der Liebe und Steuerung (*w-b- esārā d-ṣengītā w-mallāḥutā*), nicht durch Zusammensetzung und Mischung verbunden.¹²⁶

Bar ‘Ebrāyā geht zwar wie gesagt zuvor auf die mögliche Präexistenz der Seele ein, aber nicht ausdrücklich auf die Möglichkeit, dass die Seele erst nach dem Körper existieren könne. Diese Möglichkeit thematisiert er vor allem in seinen theologischen Werken, was ich in Kapitel 4 ausführlich betrachte.

Eine ähnliche Diskussion zur Gleichzeitigkeit von Körper und Seele findet sich zwar nicht in Ibn Sīnās *Isārāt*, aber in al-Abharīs *Hidāyat al-ḥikmah*. Er führt einen Beweis dafür an, dass die Seele nicht präexistent sein könne, allerdings in leicht anderer Form als Bar ‘Ebrāyā. Außerdem stellt auch er fest, Körper und Seele entstünden gleichzeitig.¹²⁷

Weiterhin betont Bar ‘Ebrāyā, die Verbindung der Seele mit dem Körper sei eine der Liebe und Führung, nicht eine simple „Vermischung“ von Materie

124 Bar ‘Ebrāyā, *Swād sopiya*, 2.31 (t: H. F. Janssens 1937, S. 88.10–89.7, v: H. F. Janssens 1937, S. 255–256).

125 Siehe Kap. 4.2.1, S. 244.

126 Bar ‘Ebrāyā, *Swād sopiya*, 2.32 (t: H. F. Janssens 1937, S. 89.8–12, v: H. F. Janssens 1937, S. 257). Den Aspekt der Gleichzeitigkeit berücksichtigt H. F. Janssens in seiner Übersetzung nicht, sondern übersetzt das gesamte *pāsoqā* eher frei, besonders syr. ‘am (zusammen mit) mit „associées aux“. In der vormodernen arabischen Übersetzung des *Swādā* spiegelt sich der Aspekt der Gleichzeitigkeit wieder: „mit der Existenz der menschlichen Mischungen entstehen ihre Formen“ (ara. *ma 'a wuğūd al-mizāgāt al-insāniyyah tūğadu suwaruhā*); Bar ‘Ebrāyā, *Swād sopiya* [versio arabica], 2.32 (t: Platti 1988, S. 189.11–13, t: Barṣāum 1940, S. 31.12–15). Bei der syrischen Wendung *hbikutā wa-mmazzgutā* (Zusammensetzung und Mischung) bezeichnet *hbikutā* eher eine feststoffliche, *mmazzgutā* eher eine flüssige Mischung. Möglicherweise nutzt Bar ‘Ebrāyā diese Begriffe auch, um auf Diskussionen zum angenommenen Verhältnis von Gottheit und Menschheit in Christus anzuspielen; vgl. die Formel „ungemischt und ungetrennt“ des Konzils von Chalcedon (451).

127 al-Abharī, *Hidāyat al-ḥikmah*, 2.3.6 (t: Yormaz 2008, S. 183.1–6).

und Form. Diese Aussage muss im Zusammenhang der immer wiederkehrenden Diskussion gesehen werden, wie die Seele einerseits zusammen mit dem Körper und als dessen Form entstehe, wie ja Bar ‘Ebrāyās Gleichsetzung von menschlicher Form und Seele im gerade zitierten *pāsoqā* zeigt; wie die Seele aber andererseits, so ein zentrales Dogma von Christentum und Islam, nach dem Tod und Vergehen des Körpers als eigenständige Substanz weiter fortbestehen könne.¹²⁸

In Kapitel 4 betrachte ich die Fragestellung der Beseelung in Bar ‘Ebrāyās Werken genauer. Festzuhalten ist, dass die menschliche Seele nach dieser Vorstellung in gewisser Hinsicht nicht anders zu verstehen ist, als die Seele der anderen Lebewesen. Denn das Zusammenspiel von jeweils geeigneter materieller Mischung und dazu passender Form ist in beiden Fällen dasselbe. Das eigentliche menschliche Seelenvermögen, die Vernunftbegabung, wird aber gleichzeitig grundlegend anders gedacht als die anderen Seelenvermögen, die an körperliche Organe gebunden sind. Dennoch verfüge der Mensch nur über *eine* Seele, insofern er sich sowohl vegetativ und animal als auch rational „verwirkliche“. Hier entsteht ein philosophisches Problem, nämlich die gleichzeitige Körperlichkeit und Unkörperlichkeit der menschlichen Seele. Aus diesem Grund betont Bar ‘Ebrāyā auch, die menschliche Seele dürfe nicht als der Materie eingeprägte Form angesehen werden.¹²⁹ Das von Bar ‘Ebrāyā angeführte Pneuma, das die Seelenkräfte durch und in den Organen vermittele, ist ein weiterer Aspekt der Lösung dieses Problems.

Schließlich lässt sich festhalten, dass die Diskussion über den Zeitpunkt der Beseelung nicht im Kontext normativer Diskussionen geführt wird, zum Beispiel wann Abtreibung die Tötung eines *beseelten* Wesens sei. Im Gegenteil bringt die Frage der Beseelung vor allem logische wie metaphysische Probleme mit sich, an denen die Philosophie interessiert war.

128 Siehe hierzu Kap. 4.2.1.2, S. 252. Der Gedanke, dass die Seele nach dem Tod fortbestehe, findet sich zwar auf unterschiedliche Weise auch in der antiken und spätantiken Philosophie, ist hier aber umstritten.

129 Genau genommen löst diese Aussage selbst das Problem nicht: Wenn die menschliche Seele nicht die Form des Körpers ist, was ist dann dessen Form? Siehe hierzu, mit Blick auf Ibn Sīnā und seine Kommentatoren, Dadikhuda 2018. Siehe auch Anm. 156, S. 267.

2. Naturphilosophische Grundvorstellungen

2.3 Zusammenfassung – Der (werdende) Mensch in der Naturphilosophie

Der Mensch und sein Werden sind in der Naturphilosophie ein eigenes Thema, dienen aber auch als illustratives Beispiel. Dies sollte die Darstellung Bar ‘Ebrāyās grundsätzlicher naturphilosophischer Vorstellung von Materie und Form anhand seiner kurzen philosophischen Summa, dem *Swād̄ sopiya*, zeigen. In Kapitel 5 führe ich weitere entsprechende Beispiele dafür auf, wie das Ungeborne als Illustration in grundlegenderen philosophischen Fragestellungen dient.

Im ersten Teil des vorliegenden Kapitels habe ich vorgeschlagen, das *Swādā* in die avicennische Philosophie einzurordnen. Diese orientiert sich bei der Auswahl der Themen und der Anordnung des Materials an Ibn Sīnās *Kitāb al-Isārāt wa-t-tanbīhāt*. Es zeigen sich in dieser Hinsicht augenfällige Parallelen zwischen dem *Swādā* und dem *Isārāt*. Es gibt aber auch zahlreiche Entsprechungen des *Swādā* mit al-Abharīs *Hidāyat al-hikmah*, einem ebenfalls wichtigen und viel rezipierten nachklassischen Werk. Im Gegensatz zu Bar ‘Ebrāyās syrischer Übersetzung des *Isārāt* wurde das *Swādā* in der syrischen Tradition vielfach überliefert und kann damit als wichtiges Zeugnis für das Nachleben der avicennischen Philosophie außerhalb des islamischen Schrifttums gesehen werden.

Entlang Bar ‘Ebrāyās Darstellung im *Swādā* habe ich im zweiten Teil des Kapitels einen zentralen Aspekt der Naturphilosophie erläutert: die Auffassung der physischen Welt als zusammengesetzt aus Materie und Form. Dabei standen drei Themenkomplexe im Mittelpunkt: (1) Werden und Vergehen, (2) die Rolle der Vier Elemente bei natürlichen Vorgängen und (3) die Seele als Wirkprinzip von Lebewesen, die jeweils deren wesentliche Tätigkeiten entfalte. Im Folgenden fasse ich die von Bar ‘Ebrāyā vertretenen Positionen zu diesen Themenkomplexen noch einmal systematisch anhand dreier Leitfragen zusammen und beziehe sie auf die folgenden Kapitel.

zu (1): Wie ist das Entstehen von Dingen oder Lebewesen zu verstehen?
– Eine irdische Substanz, zusammengesetzt aus Materie und Form, vergehe nicht vollständig. Vielmehr bleibe die zugrundeliegende Materie erhalten und diese nehme die Form einer neuen Substanz auf. Verantwortlich für diese Prozesse sei der überirdische Formgeber. Bar ‘Ebrāyā illustriert diesen Vorgang der substantiellen Veränderung anhand des Samens, der zum Menschen wird. Diese Illustration und die Idee substantieller Veränderung greife ich in Kapitel 5 wieder auf und behandle sie ausführlicher. Außerdem wendet Bar ‘Ebrāyā diese philosophische Vorstellung des Formgebers auch

christlich, indem er den Formgeber mit der schöpferischen Tätigkeit Gottes in der trinitarischen Person des Heiligen Geistes assoziiert. Den möglichen Einfluss der Vorstellung des Formgebers auf die Beseeelungslehre in theologischen Werken Bar ‘Ebrāyās arbeite ich in Kapitel 4 heraus.

zu (2): Wie lassen sich Prozesse in der Natur erklären? – Materie bestehe aus den Vier Elementen Wasser, Erde, Luft und Feuer, die je unterschiedliche, entgegengesetzte Eigenschaften aufwiesen (kalt, warm; feucht, trocken). Verschiedene Mischungen dieser Elemente wiesen entsprechend unterschiedliche Eigenschaften auf. Durch die Veränderung der Mischungen veränderten sich die Eigenschaften. Diese Eigenschaften und die damit verbundenen Prozesse der Veränderung dienen Bar ‘Ebrāyā auch als Erklärung für Zusammenhänge der Fortpflanzungsbiologie, wie in Kapitel 3 deutlich wird. Den einfachsten Mischungen entsprechen unbelebte Körper. Pflanzen, Tiere und der Mensch entstünden aus je komplexeren Mischungen. Die jeweilige Form dieser belebten Körper verleihe ihm nicht bloß statische Eigenschaften, sondern befähige sie auch zu bestimmten Tätigkeiten. Diese als dynamisch zu verstehende Form sei die Seele.

zu (3): Auf welche Weise ist die Seele in den Lebewesen tätig? – Lebewesen verwirklichen sich als das, was sie seien, durch ihre Seele. Mit anderen Worten: Die Seele befähige ein Lebewesen dazu, diejenigen Tätigkeiten auszuführen, die ihm wesensmäßig zukämen. Unterschieden werden hierbei die vegetativen Kräfte, die Wachstum, Ernährung und Fortpflanzung ermöglichen, sowie die animalen Seelenkräfte der Wahrnehmung und willentlichen Bewegung. Der Mensch verfüge darüber hinaus noch über die Fähigkeit zu rationalem Denken, die ihn von anderen Lebewesen unterscheide. Die vegetativen Seelenkräfte werden in Kapitel 3 zur Fortpflanzungsbiologie eine wichtige Rolle spielen. Das Grundverständnis der Seele als Wirkprinzip und „dynamische Form“ eines Lebewesens ist zentral für Kapitel 4 zur Seelenlehre.

