

5. *nutfah/nutptā* – Das Motiv vom Samentropfen bei Bar ‘Ebrāyā

Bereits in Kapitel 2 bei der Untersuchung des *Swādā* wurde deutlich, dass Bar ‘Ebrāyā den Begriff *nutptā*, „Tropfen“ für Samen verwendet, um sein philosophisches Verständnis vom Werden und Vergehen von Lebewesen zu illustrieren. In Kapitel 4 habe ich herausgestellt, dass Bar ‘Ebrāyā im *Zalgē* den Beseelungszeitpunkt nicht auf den Zeitpunkt der Empfängnis, sondern auf die volle Ausformung des Körpers festsetzt. Hier ist ebenfalls vom Samen als „Tropfen“ die Rede.

Zum Vergleich können Werke Ibn Sīnās herangezogen werden. Auch hier dient der menschliche Samen beziehungsweise das ungeborene Leben an verschiedenen, aber miteinander in Beziehung stehenden Stellen als Illustration im philosophischen Kontext. Dabei bezeichnet Ibn Sīnā den Samen oft (wenn auch nicht immer) als ara. *nutfah*, „Tropfen“. Diese begriffliche und konzeptionelle Engführung von *nutfah* als „Samen“ bei Ibn Sīnā kann auf den Koran beziehungsweise auf den islamisch-religiösen Diskurs zurückgeführt werden. Im Gegensatz dazu konnte ich bisher keine Stellen in der vorislamischen syrischen Literatur identifizieren, wo syr. *nutptā* für den Samen steht.

Vor diesem Hintergrund zeichne ich in diesem Kapitel die Verwendung des Begriffs „Tropfen“ (ara. *nutfah*/syr. *nutptā*) für „Samen“ in syrischen und arabischen Texten nach. Dabei stelle ich erstens weitere Beispiele dafür heraus, dass Bar ‘Ebrāyā die begriffliche Engführung von ara. *nutfah*/syr. *nutptā* als menschlichem Samen aus Ibn Sīnās Werk in seine philosophische Terminologie übernimmt. Gleichzeitig ist für diese Beispiele eine auffällige Leerstelle bei Bar ‘Ebrāyā im Hinblick auf weitere islamisch-koranische Begriffe für das Ungeborene festzustellen, obwohl die Textpassagen Ibn Sīnās, an denen Bar ‘Ebrāyā sich orientiert, diese Begriffe enthalten. Auf ähnliche Weise übergeht Bar ‘Ebrāyā in seiner Fortpflanzungsbiologie innerhalb des *Hēwtā* eine detaillierte Betrachtung islamisch konnotierter embryonaler Stadien, was ich in Kapitel 3 herausgearbeitet habe. Daher argumentiere ich, dass Bar ‘Ebrāyā bei der grundsätzlichen Auffassung bleibt, der Samen werde Mensch – ohne näher zu bestimmende Zwischenstadien. Diese Auffassung findet sich so auch in einschlägigen spätantiken christlich-anthropologischen Texten wieder. In seine Auffassung aber, *wie* der Samen

zum Menschen werde, integriert Bar ʿEbrāyā das Verständnis Ibn Sīnās von substantieller Veränderung sowie den Begriff *nutfah/nutptā* als Samentropfen.

Zweitens führe ich im Folgenden ausgewählte Passagen aus syrischen und arabischen Quellen auf: aus Werken syrischer Kirchenväter und anderen christlichen Schriften, aus dem Koran sowie schließlich aus Ibn Sīnās und Bar ʿEbrāyās Werken. Die diachrone Untersuchung mit Blick auf das Ungeborene beziehungsweise auf das Werden des Menschen, anhand des Begriffs *nutfah/nutptā*, ist ein Beitrag zur Begriffsgeschichte ungeborenen Lebens in syrischen und arabischen Texten.¹

5.1 *nutptā* in der syrischen Literatur

Ein erster Befund auf der Grundlage von Syrisch-Wörterbüchern lässt vermuten, dass die Bedeutung von syr. *nutptā* als Samen eine spätere Übernahme aus dem Arabischen darstellt: Die Belegstellen im Syrisch-Wörterbuch von Payne-Smith, die syr. *nutptā* mit der Bedeutung „Samen“ angeben, beziehen sich alle auf Werke von Bar ʿEbrāyā.² Die Wörterbücher von Sokoloff oder Brockelmann führen keinen entsprechenden Beleg auf.³ Nach der Edition des mittelalterlichen Wörterbuchs von Bar Bahlul (gest. 963) führt nur eine Handschrift die zusätzliche arabische Entsprechung *nutfah* an.⁴ Der entsprechende Zeuge S ist spät (datiert 1796) und hat die Bedeutung wohl einem weitaus früheren Zeugen (datiert 1214) hinzugefügt, mit dem er im Wesentlichen übereinstimmt.⁵

1 Die christlich-arabische Literatur kann hingegen im Rahmen dieser Arbeit nicht untersucht werden. Ein Hindernis ist dabei u. a., dass noch keine digitalen Korpora oder ähnliche Hilfsmittel existieren.

2 R. Payne Smith 1901, Sp. 2351. Einschränkung ist hinzuzufügen, dass Bar ʿEbrāyās Werke vergleichsweise früh ediert wurden und im Wörterbuch daher im Vergleich zu anderen Werken überrepräsentiert sind.

3 Sokoloff 2009, S. 898 (s. v. *nutptā*), dessen Wörterbuch eine Übersetzung und Bearbeitung desjenigen von Brockelmann darstellt, führt lediglich einen Beleg aus dem Mandäischen auf.

4 Bar Bahlul, *Leksiqon*, s. v. *nutptā* (t: Duval 1901, Sp. ii.1225). Auch im Wörterbuch von Elias von Nisibis (gest. 1046) findet sich *nutptā* lediglich im Kapitel zum Wasser mit der arabischen Entsprechung *nuṭṭah*; Elias von Nisibis, *Kitāb at-Tarǧumān*, 21 (t: Lagarde 1879, S. 47). Ich danke Nicolas Atas für diesen Hinweis. Zu Bar Bahlul siehe van Rompay 2011a; zu Elias von Nisibis siehe Teule 2011.

5 Vgl. zu den Zeugen Duval 1901, S. iii.XXXII–XXXV.

Darüber hinaus habe ich zwei neuere digitale syrische Korpora für eine Stichprobe weiterer Belegstellen herangezogen. Im digitalen Thesaurus *simtho* werden für syr. *nutptā* insgesamt dreiundzwanzig Belegstellen angeführt.⁶ Das zweite Korpus, das *Digital Syriac Corpus*, listet zwölf Belegstellen auf, wovon sich lediglich eine mit denen aus *simtho* deckt.⁷

Mehrere der Belegstellen orientieren sich an einer Stelle des Buchs Jesaja (Jes 40,15) aus der syrischen Peschitta-Übersetzung des Alten Testaments: „Siehe, die Nationen sind wie ein Tropfen am Eimer, sie gelten so viel wie ein Stäubchen auf der Waage.“ Eine weitere Bibelstelle kann zudem aus dem *Comprehensive Aramaic Lexicon* ergänzt werden, das eine Stelle in Hiob (Ijob 36,27) anführt: „Denn er zieht die Wassertropfen herauf, als Regen ergießen sie sich aus dem Dunst.“ Keine der verbleibenden Stellen lässt die direkte Bedeutung von syr. *nutptā* als Samen erkennen. Die Bedeutungen sind entweder konkret, wie im Falle des Wassertropfens in Hiob, oder figurativ im Sinne des Tropfens als verschwindend kleine Menge, wie im Fall der Stelle aus Jesaja.

Es gibt allerdings zwei Belegstellen aus *simtho*, wo sich das Tropfenmotiv im Kontext des werdenden Menschen wiederfindet, nämlich in der Ausdeutung der Schöpfungsgeschichte, in der die Zusammensetzung Adams aus Wasser und Staub oder Erde beschrieben wird (Gen 2,7).⁸ So heißt es in einem *madrāšā* des syrischen Kirchenvaters Ephraem (gest. 373) aus einer Sammlung von „Hymnen gegen die Häresien“:

Gar töricht und blind ist er; denn auch er ist eingeschlossen zusammen mit dem All – in der hohlen Hand des Schöpfers. Ein einziges Körnchen Staub, – ein einziger Tropfen Wasser, die ineinander geformt – zur menschlichen Gestalt wurden durch das Erbarmen des Formers.⁹

6 Stand: April 2021. Zu *simtho* und zum Korpus siehe Beth Mardutho 2022.

7 Stand: April 2021. Vgl. Vanderbilt University 2022: „Digital Syriac Corpus is a curated digital repository of TEI encoded texts written in classical Syriac.“

8 Daneben findet sich eine Aussage in der *Chronik von Zuqnān* (datiert 775/776), die im Kontext der Inkarnation Christi diesen als „Tropfen des Lebens aus dem Haus der Herrlichkeit“ bezeichnet; *Chronik von Zuqnān*, Jahr der Geburt Christi (t: Chabot 1953a, S. 70.23, v: Chabot 1949, S. 55.29). Zu dieser Chronik siehe Harrak 2011.

9 Ephraem, *Mēmre luqbal yullpānē*, 49,4 (t: Beck 1957b, S. 193.1–4, v: Beck 1957a, S. 170–171), zitiert nach der Übersetzung ebd. Zu Ephraem siehe Brock 2011d.

Durch die geringe Größe des Tropfens (und der geringen Menge an Erde bzw. Staub¹⁰) hebt Ephraem zusätzlich das Wunder und die Größe des Schöpfungsaktes hervor. In einem umfangreichen christologischen Traktat von Babai dem Großen (gest. 628) wird ebenfalls darauf Bezug genommen:

Und sie begreifen nicht die Werke (syr. *'bidē*) ihres Machers, [sic.] die ähnlich eines Tropfens Wasser und wie ein Staubkorn im Innern seiner unkörperlichen Hand geformt sind.¹¹

Abgesehen von diesen Belegstellen aus *simtho* findet sich die Beschreibung der Schöpfung des Menschen aus einem Tropfen Wasser und Erde in der syrischen Literatur auch ausführlicher, so in der sogenannten *Schatzhöhle* (spätes 6./frühes 7. Jhd.):

Und sie [d. h. die Engel] sahen, wie er von der ganzen Erde ein Staubkorn nahm, und von der ganzen Natur der Wasser einen Wassertropfen, von der Luft in der Höhe einen Windhauch und von der ganzen Natur des Feuers ein wenig Hitze der Wärme.¹²

Neben Erde und Wasser tauchen in der *Schatzhöhle* auch die Elemente Feuer und Luft auf. Darin zeigt sich ein weit verbreiteter Vergleich des Menschen mit einem Mikrokosmos, dessen Schöpfung parallel zu derjenigen des Makrokosmos sei, insofern beiden die Vier Elemente zugrunde lägen.¹³ In diesen Zusammenhang gehören außerdem die Ausführungen von Jakob von Serugh (gest. 521) zur Schöpfung Adams in seinem Hexaameronwerk, das die biblische Schöpfungsgeschichte in Versform kommentiert und entfaltet:

10 Das hebräische Wort für Erde im Schöpfungsbericht (Gen 2,7) ist *adāmā*. Die syrische Peschitta schreibt dafür *ādamtā*. In den hier behandelten Zitaten wird syr. *'aprā* (Staub, Erde) oder syr. *hellā* (Staub) verwendet, was sich sicherlich auf Gen 3,19 bezieht: „Staub (hebr. *'afar*) bist du und zum Staub kehrst du zurück.“ Zusätzlich wird hier die Vergänglichkeit bzw. Nichtigkeit des Menschen betont. Im Rahmen der Schöpfung unterstreicht der Staub (wie der Tropfen Wasser) die Macht Gottes, der daraus den Menschen zu erschaffen vermag; vgl. hierzu den Schöpfungsbericht der Schatzhöhle wie dargelegt in Toepel 2006, S. 56, mit Kommentar S. 65–72. Daneben findet sich in einigen Kontexten, in denen der biblische Schöpfungsbericht aufgegriffen wird, die Assoziation der Schöpfung aus Lehm, syr. *ṭinā* bzw. ara. *ṭin*, was bereits die Mischung aus Wasser und Erde meint.

11 Babai der Große, *Mēmra' al alāhutā w- 'al nāšutā w- 'al paršupā d- ḥdāyutā*, 3 (t: Vaschalde 1953a, S. 20.15–17, v: Vaschalde 1953b, S. 16–17). Zu Babai siehe Brock 2011a.

12 *M'arat gazzē* [= Schatzhöhle], 2 (v: Toepel 2006, S. 56), Übersetzung nach ebd. Zur *Schatzhöhle* siehe Toepel 2006, S. 1–7.

13 Siehe hierzu auch die Ausführungen in Kap. 2.2.2, S. 80. Siehe außerdem das Vorwort von Bar 'Ebrāyās *Mnārtā*; Kap. 4.1.2.1, S. 219.

Staubkörner und Wassertropfen und Feuer und Wind / und seine Seele darin und die Einhauchung, der Salbung wegen.¹⁴

Im selben Kontext werden von Jakob die beiden ersten Menschen Adam und Eva einander gegenübergestellt: Während Adam aus Erde/Staub und Wasser geformt sei, sei Eva aus Fleisch und Blut zusammengesetzt. Neben Fleisch und Blut wird außerdem noch Knochen genannt.¹⁵ Damit bezieht Jakob sich auf den Schöpfungsbericht aus Genesis, nämlich dass Gott Adam eine Rippe entnommen habe, um Eva zu formen (Gen 2,21–23).¹⁶ Kurz darauf schreibt Jakob:

Weil er mit Wasser formte den Adam, ist sein Samen (syr. *zar 'ā*) Wasser / und weil Eva mit Blut geformt ist, ist Blut ihr (Menstruations-)Fluss, / und durch Vereinigung von Wasser und Blut, wenn sie sich vermischen, / formt sich ein Kind (syr. *ettšir 'ullā*) mit diesem Geheiß, der [auch] ihn, den Adam, formte, / und seither durch Blut und Wasser besteht die ganze Art / und der Macher gab es der Natur, sich so fortzupflanzen.¹⁷

Mehrere Punkte sind bemerkenswert: Wasser und Blut bei der Schöpfung von Adam beziehungsweise Eva werden von Jakob mit ihrem jeweiligen Zeugungsbeitrag verglichen. Der Samen (syr. *zar 'ā*) des Mannes wird als Wasser bezeichnet, auch wenn er nicht ausdrücklich Tropfen genannt wird. Aus dem Gemisch der beiden Zeugungsbeiträge formte sich ein Kind.¹⁸ Da es sich formte (*ettšir*, Wurzel *š-w-r*), wie Adam geformt worden sei, ist an

14 Jakob von Serugh, *Mēmṛā 'al štāt yāwmē* [= Hexaameron], Tag 6 (t+v: Muraoka 2018, S. 174–175.329–330). Zu diesem Hexaameronwerk siehe die Einleitung in Muraoka 2018, einschließlich Bibliographie. Zu Jakob von Serugh siehe Brock 2011h.

15 Jakob von Serugh, *Mēmṛā 'al štāt yāwmē* [= Hexaameron], Tag 6 (t+v: Muraoka 2018, S. 176.367–179.404, 184–185.480–490).

16 „Da ließ Gott, der Herr, einen tiefen Schlaf auf den Menschen [sc. Adam] fallen, sodass er einschlief, nahm eine seiner Rippen und verschloss ihre Stelle mit Fleisch. Gott, der Herr, baute aus der Rippe, die er vom Menschen genommen hatte, eine Frau und führte sie dem Menschen zu. Und der Mensch sprach: Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch. Frau soll sie genannt werden; denn vom Mann ist sie genommen.“

17 Jakob von Serugh, *Mēmṛā 'al štāt yāwmē* [= Hexaameron], Tag 6 (t+v: Muraoka 2018, S. 186–187.505–510).

18 Der Begriff '*ullā*' steht für das ungeborene Kind, aber auch für das Neugeborene; vgl. Sokoloff 2009, S. 1080 (s. v. '*ullā*') sowie R. Payne Smith 1901, Sp. 2832–2833 (s. v. '*ullā*'). Eine Begriffsgeschichte auch dieses Wortes ist im vorliegenden Rahmen nicht möglich, ist aber sicher ebenfalls erhellend, um Vorstellungen ungeborenen Lebens in der syrischen Literatur zu verstehen.

ein ungeborenes Kind in menschlicher Gestalt zu denken. Das Werden des Menschen wird als Vermischung der Zeugungsbeiträge als Ausgangspunkt und mit anschließender Formung des Menschen beschrieben, ohne explizite Zwischenstadien.¹⁹

Es lässt sich zusammenfassen, dass sich eine direkte Gleichsetzung von syr. *nutptā* mit Samen an den hier identifizierten Stellen der syrischen Literatur nicht findet. Allerdings bestehen bereits Assoziationen, insofern Schöpfungs- und Zeugungsakt parallelisiert werden: Das Wasser der Schöpfung beim Entstehen des ersten Menschen Adams wird dem flüssigen Samen des Mannes beim Entstehen der weiteren Menschen gegenübergestellt.

Weitere Forschung wird zeigen müssen, inwiefern solche und ähnliche Assoziationen stärker verbreitet waren, als im Rahmen dieser Arbeit und mit Hilfe von Wörterbüchern sowie Datenbanken untersucht werden kann. Weiterhin müssen Vergleiche mit dem spätantiken jüdischen Schrifttum angestellt werden. Möglicherweise gab es im Hinblick auf Begriffe wie Tropfen und den thematischen Kontext von Schöpfung, Anthropologie und der Rolle Adams subtile christlich-jüdische Polemiken.²⁰

Außerdem hat sich im Zitat von Jakob von Serugh gezeigt, dass das Werden des Menschen aus dem Samen beschrieben wird. Ähnlich sind Samen und Mensch auch in der einflussreichen anthropologischen Betrachtung *De opificio hominis* des griechischen Kirchenvaters Gregors von Nyssa (gest. nach 394) die beiden hauptsächlichen Aspekte der Embryologie. Dort findet sich ein Vergleich zwischen dem Weizenkorn (gr. *sitos*) beziehungsweise dem Samen (gr. *sperma*) und dem Samen des Menschen (gr. *ta anthrōpinē spora*), deren Kräfte sich nach und nach entfalteten – also nach Gregor die Anlagen für Körper und Seele enthalten.²¹

19 Der Bildreichtum und die freie Assoziation bei diesen Vergleichen wird im Übrigen auch dadurch deutlich, dass das genannte Blut und Wasser direkt anschließend mit demjenigen Blut und Wasser verglichen werden, das bei der Kreuzigung aus der Seite Jesu geflossen sei (vgl. Joh 19,33–34). Dies zeige, so Jakob, dass Christus durch seinen erlösenden Kreuzestod lebensspendend sei und „neue Kinder“ zeuge, ohne Frau, so wie Adam allein Eva zeugte; Jakob von Serugh, *Mēmra ʿal štāt yāwmē* [= Hexaemeron], Tag 6 (t+v: Muraoka 2018, S. 186–187.511–522).

20 Den gemeinsamen Verstehenshorizont christlicher und jüdischer Auffassungen vom Menschen zeigen beispielsweise die Belege bei Aptowitzer 1923. Hier findet sich auch die Mischung aus Staub und Wasser, die mit dem Samen identifiziert wird; Aptowitzer 1923, S. 125, Anm. 10. Siehe auch Doroftei o. D.

21 Gregor von Nyssa, *De opificio hominis*, 29 (30) („Gründung darüber, dass Seele und Körper ein und dieselbe Ursache des Seins haben“) (t: Forbes 1861, S. 282–290,

Dies heißt nicht, dass christliche Autoren weitere embryologische Stadien beziehungsweise eine detaillierte Betrachtung der Embryogenese grundsätzlich ausgeschlossen haben.²² Beispielfhaft kann hier auf zwei Texte verwiesen werden: Das ebenfalls stark rezipierte Werk *De natura hominis* von Nemesius von Emesa (fl. ca. 400) nennt einige embryologische Details, auch wenn als distinkte Stadien der Samen und das Embryo im Vordergrund stehen.²³ Später, in islamischer Zeit, greift auch Hiob von Edessa (gest. ca. 835) in seinem syrischen *Ktābā d-Simātā* („Buch der Schätze“) auf, wie der Mensch entsteht.²⁴

Die embryologische Entwicklung schlägt sich aber nicht begrifflich beziehungsweise in Form eines literarischen Motivs nieder, wie es mit ara. *nutfah* – ‘*alaqah* – *mudḡah* im islamischen Bereich vielfach zu finden ist.²⁵ Darauf gehe ich im Folgenden ein.

v: Moore und Wilson 1893, S. 420–422). Die syrische Übersetzung in Hs. Vatikan, *Biblioteca Apostolica Vaticana*, Vat. sir. 106, fol. 41r.i–74r.iii, hier: fol. 68v.ii–70r.i verwendet für gr. *spora* (Säen, Zeugen; Saat, Samen; Frucht; Nachkommenschaft, Sprößling) syr. *zar ‘ā*, für gr. *sitos* (Getreide-)Korn und *sperma* (Samen, Keim; Saat) dagegen syr. *ḥeṭṭā* (Weizenkorn) bzw. *zar ‘unā* (Samenkörnchen). Zur syrischen Übersetzung siehe Pericoli Ridolfini 2000.

- 22 Die beiden Kapadokier Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa stehen embryologischen Spekulationen dagegen eher skeptisch gegenüber; vgl. Gregor von Nazianz, *Logoi Theologikoi*, 3.8 (t+v: Sieben 1996, S. 184–187) sowie Gregor von Nyssa, *De opificio hominis*, 29.10 (30.10) (t: Forbes 1861, S. 290, v: Moore und Wilson 1893, S. 422): „I deem it superfluous to declare at length in words what is to be found in ourselves, as though we were expounding some wonder that lay beyond our boundaries“; Übersetzung nach ebd. Vielleicht muss der Umstand, dass Basilius von Caesarea, der dritte Kapadokier, es im Hinblick auf Schwangerschaftsabbrüche ablehnt, zwischen dem ungeformten und dem geformten Kind zu unterscheiden, auch vor diesem Hintergrund betrachtet werden; vgl. Basilius von Caesarea, *Brief an Amphilocheus, über die Kanones* (= Brief 188), 2 (t+v: Joannou 1963, S. 99.17–19, v: trans. Way (2008), S. 12): „And there is no exact inquiry among us as to whether the fetus was formed or unformed.“; Übersetzung nach ebd.
- 23 Nemesius von Emesa, *De natura hominis*, 25 („Über das reproduktive oder seminale [Vermögen]“) (t: Morani 1987, S. 85.22–87.15, v: Sharples und Eijk 2008, S. 153–157, mit ausführlichem Kommentar.) Zum Autor und seinem Werk siehe die Einleitung in Sharples und Eijk 2008; zur Frage, ob Nemesius Christ war, siehe Sharples und Eijk 2008, S. 5–7. Zur syrischen Überlieferung des Werks siehe Zonta 1991.
- 24 Hiob von Edessa, *Ktābā d-Simātā*, II.17 (t: Mingana 1935, S. 358–360, v: Mingana 1935, S. 103–106). Zu Hiob von Edessa siehe Roggema 2011.
- 25 Umgekehrt heißt dies nicht, dass sich im islamischen Bereich lediglich das dreigliedrige Motiv findet. Islamische Beispiele für den Zweischritt „Samen – Mensch“ bei Ibn Sīnā behandle ich im späteren Verlauf des Kapitels.

5.2 *nutfah* im Koran und die islamische Rezeption

Im Koran taucht der Tropfen (ara. *nutfah*) ebenfalls im Zusammenhang vom Werden des Menschen auf. Ohne eine direkte Abhängigkeit feststellen zu wollen, lässt sich davon ausgehen, dass die entsprechenden koranischen Aussagen ihre Bild- und Vorstellungswelt mit der syrischen Literatur teilen, wie sie an den aufgeführten Stellen deutlich wurde.

Im Folgenden bespreche ich knapp die entsprechenden Verse und skizziere, wie ara. *nutfah* und weitere Begriffe in der islamischen Literatur rezipiert wurden. Es geht nicht darum, die koranischen Aussagen detailliert zu untersuchen, sondern einen Eindruck von den verschiedenen im Koran verwendeten Begriffen zu vermitteln, einschließlich der Kontexte, in denen sie verwendet werden. Die Übersetzungen sind möglichst wörtlich und ich vermeide nach Möglichkeit eine Interpretation der Bildsprache.²⁶ Eine für islamische Vorstellungen vom Ungeborenen zentrale Koranstelle lautet wie folgt:

Und, ja, wir gestalteten den Menschen aus einem Abkömmling aus Ton (*ḥalaqnā l-insāna min sulālatin min ṭīnin*). Ferner machten wir ihn zu einem Tropfen an einem wohlbehüteten Ort (*ḡa 'alnāhu nutfatan fī qarārīn makīn*). Ferner gestalteten wir den Tropfen zu etwas Anhaftendem (*'alaqah*, auch: Egel) und wir gestalteten das Anhaftende zu einem Fleischstück (*mudḡah*) und wir gestalteten das Fleischstück zu Knochen und wir kleideten die Knochen mit Fleisch. Ferner errichteten wir ihn (*anša 'nāhu*) als eine weitere Gestalt (*ḥalqan āḥara*). So sei Gott gesegnet, der beste der Gestaltenden! (Q 23:12–14)

Neben dem Tropfen, tauchen in der zitierten Passage auch Ton (ara. *ṭīn*), die Idee von etwas Anhaftendem (*'alaqah*) und eines Fleischstücks (*mudḡah*) sowie ein wohlbehüteter Ort (*qarār makīn*) auf, was üblicherweise als Gebärmutter aufgefasst wird. Insgesamt findet sich *nutfah* zwölf Mal im Koran. Teils spiegelt sich das Motiv von Erde und Wasser wieder, dem man auch in den syrischen Texten begegnet:

... Willst du denn den verleugnen, der dich gestaltet hat aus Staub (*turāb*), ferner aus einem Tropfen (*nutfah*), ferner dich wohlgestaltete (*sawwāka*²⁷) zu einem Mann? (Q 18:37)

26 Als Vergleich lässt sich auf die deutsche Koran-Übersetzung von Khoury verweisen, der z. B. ara. *'alaqah* (etwas Anhaftendes; Egel) in Q 23:12–14 mit „Embryo“ übersetzt. Diese Übersetzungen haben vor dem Hintergrund der islamischen Tradition selbstverständlich ihre Berechtigung.

27 Sowohl im Ausdruck *sawwāka* als auch in *anša 'nāhu* von Q 23:12–14 klingt m. E. die Idee des aufrechten Gangs des Menschen an, was ihn vom Rest der Schöpfung

Ähnlich verhält es sich in Q 16:4 („Gestaltet hat er den Menschen aus einem Tropfen ...“, vgl. auch Q 36:77), in Q 22:5 („...Wahrlich, wir haben euch gestaltet aus Staub, dann aus einem Tropfen, dann aus etwas Anhaftendem, dann aus einem Fleischstück, gestaltet und nicht gestaltet, um es euch deutlich zu machen. Und Wir lassen, was Wir wollen, im Mutterleib (*arḥām*) auf eine festgesetzte Frist ruhen. Dann lassen Wir euch als Kind (*tiḥl*) herauskommen. ...“, vgl. auch Q 40:76) oder in Q 35:11 („Und Gott hat euch gestaltet aus Staub, dann aus einem Tropfen, dann hat er euch zu paarweise Verbundenen (*azwāḡ*) gemacht. Und weder trägt ein Weibliches noch bringt es zur Welt, es sei denn mit seinem Wissen.“). Wie bei dem syrischen Kirchenvater Ephraem wird die Größe Gottes bei der Schöpfung des Menschen (und im Koran außerdem bei der zu erwartenden körperlichen Auferstehung²⁸) betont.

Daneben tritt im Koran aber auch das Motiv hinzu, dass der Tropfen sich ergieße:

Daß er beide Geschlechtspartner (*zawḡayn*) gestaltet, männlich und weiblich, aus einem Tropfen, wenn er sich ergießt (*idā tumnā*). (Q 53:45–46)

Ist er nicht ein Tropfen aus einem Erguss, der sich ergießt (*min maniyyin yumnā*)? Ferner war er etwas Anhaftendes (*‘alaqah*), so schuf Er und wohlgestaltete Er, und machte aus ihm die beiden Geschlechtspartner, das Männliche und das Weibliche. (Q 75:37)

In den beiden Zitaten tritt die Vorstellung zu Tage, der Tropfen ergieße sich oder sei ein Teil des Ergusses (Wurzel *m-n-y*). Anschließend werde er zum Menschen. Während die anderen angeführten Stellen an den Schöpfungszusammenhang denken lassen, steht hier die Fortpflanzung im Mittelpunkt. In der späteren islamischen Rezeption stellt eine Zusammenschau der verschiedenen Koranverse einen Ausgangspunkt für die Parallelisierung von *nutfah* und Samen beziehungsweise dem Erguss (*manīy*) dar.²⁹

unterscheide; vgl. Bayertz 2014. Diese Idee ist meines Wissens für die syrische und arabische Literatur noch nicht untersucht.

- 28 In einem Brief von Jakob von Serugh gibt es ebenfalls einen solchen Zusammenhang zwischen dem Leben vor der Geburt und nach dem Tod; vgl. Jakob von Serugh, *Eggartā da-lwāt Mār Yulyānā Arkidyāqon*, (t: Olinder 1937, S. 39.28–40.13). Ich danke Philip Forness für diesen Hinweis.
- 29 In der vorislamischen arabischen Dichtung findet sich darüber hinaus die konkrete Bedeutung des Tropfens als kleine Menge Flüssigkeit, wie sie ebenfalls in den syrischen Texten begegnet; vgl. Shahid 2009, S. 145–146. Diese grundsätzliche Bedeutung führt z. B. auch das Wörterbuch *Lisān al-‘arab* in verschiedenen Varianten auf; Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab*, s. v. *n-t-f* (t: ed. Kairo o. D., S. vi.4461.iii). Dem-

Entsprechend finden sich auch unterschiedliche Hadithe, in denen ara. *nutfah* – oft zusammen mit den Begriffen ‘*alaqah* und *muḍḡah* – auftaucht, um ungeborenes Leben zu beschreiben.³⁰ Die Aufnahme des Begriffs *nutfah* für das erste embryonale Stadium, wahrscheinlich angelehnt an die beiden Koranstellen Q 22:5 sowie Q 23:12–14, kann ungefähr in die Zeit 900 datiert werden.³¹ Ein Hadith lautet in der Fassung der in späterer Zeit stark rezipierten *Arba ‘in*-Sammlung von an-Nawawī (gest. 1277):

Ja, ein [jeder] von euch – seine Gestalt (oder: Schöpfung, ara. *ḥalq*) wird gesammelt im Bauch seiner Mutter vierzig Tage [lang] als ein Tropfen (*nutfatan*), dann ist er ein Anhaftendes ebenso [lang], dann ist er ein Fleischstück ebenso [lang], dann wird zu ihm der Engel geschickt, so er in ihn den Geist einhaucht.³²

Wichtig sind im vorliegenden Zusammenhang nicht die einzelnen inhaltlichen und konzeptionellen Aspekte (wie beispielsweise die Einhauchung des Geistes), sondern das Aufgreifen der drei „koranischen“ embryonalen Stadien, darunter *nutfah*. Wie Thomas Eich feststellt, findet sich der entsprechende Hadith mit dieser klaren Identifikation des ersten Stadiums, in dem die Gestalt des Ungeborenen „gesammelt wird“, so nicht in den übrigen Hadithsammlungen. In diesem Sinne kann die Version bei an-Nawawī als eine Art Kristallisationspunkt gelten. Die Herausbildung embryologischer Vorstellungen und Begrifflichkeiten in der Koran- und Hadithauslegung sowie im islamischen Recht verfestigen sich nach und nach und werden zu einem viel rezipierten Motiv.

Im Hinblick auf die beiden anderen Stadien, ‘*alaqah* und *muḍḡah*, verweise ich als Beispiel auf das *Kitāb al-Umm* des später als Gründer der gleichnamigen Rechtsschule geltenden Muḥammad b. Idrīs aš-Šāfi‘ī (gest. 820): Bei einem Embryo (*ḡanīn*) für das im Falle der Verursachung einer Fehlgeburt eine finanzielle Ausgleichzahlung stattfinden solle, müssten sich Gliedmaßen abzeichnen, die es vom Fleischstück oder Anhaftenden/Egel (*muḍḡah aw ‘alaqah*) unterschieden.³³ Der Begriff *nutfah* taucht hier nicht auf, wäh-

gegenüber wird *zar‘* (Samen, Pl. *zurū‘*) im Koran hauptsächlich als Kollektivum für Getreide bzw. Saatzpflanzen, nicht für den einzelnen Samen benutzt; siehe Badawi und Abdel Haleem 2008, S. 396–397 (s. v. *z-r-‘*).

30 Vgl. hier und im Folgenden die Arbeiten Eich 2009, Eich 2018b, Eich 2018a, Eich 2020 sowie Holmes Katz 2003, S. 30–31 u. passim. Siehe auch Guéron 2019.

31 Siehe Eich 2018a, S. 142.

32 an-Nawawī, *al-Arba ‘in an-nawawiyyah*, 4 (t: al-‘Uṭaymīn 2004, S. 99). Zu an-Nawawī siehe Heffening 1993.

33 aš-Šāfi‘ī, *Kitāb al-Umm*, *Kitāb Diyāt al-ḥaṭa‘*, [5] *Diyāt al-ḡanīn* (t: ed. al-Manšūrah (2001), S. vii.265).

rend die beiden anderen Begriffe bereits für bestimmte embryonale Stadien Verwendung finden.

Im islamisch-religiösen Kontext zeigt sich demnach die Tendenz, *nutfah* als männlichen Samen oder als Samengemisch der Eltern aufzufassen.³⁴ Weitere feststehende Begriffe und Konzepte, wie das „Anhaftende“ (‘*alaqah*’), „Fleischstück“ (*mudḡah*), Knochen und die Gebärmutter als „fester Ort“ (*qarār*) werden ebenfalls aus dem Koran in embryologische Kontexte übernommen. Im Folgenden verdeutliche ich, dass dies auch für die philosophischen Schriften Ibn Sīnās der Fall ist.

5.3 *nutfah* bei Ibn Sīnā

Bereits bei der Behandlung der Fortpflanzungsbiologie in Kapitel 3 wurde deutlich, dass Ibn Sīnā die im Koran erwähnten Begriffe ‘*alaqah* und *mudḡah* als distinkte embryonale Stadien in seine Betrachtung aufnimmt. Damit möchte ich Ibn Sīnā nicht zuschreiben, die im Diskurs der Religionsgelehrten verbreiteten Auffassungen embryonaler Entwicklung eins zu eins zu vertreten. Vielmehr zeigt sich, wie Ibn Sīnā im Hinblick auf das Ungeborene mindestens begrifflich und in gewisser Hinsicht auch konzeptionell als klar im islamischen Diskurs verortet werden kann.³⁵ Allerdings wird der Samen in solchen embryologischen beziehungsweise medizinischen Zusammenhängen im Allgemeinen von Ibn Sīnā als *manīy* (Erguss) bezeichnet. Im *al-Qānūn fī ṭ-ṭibb* („Richtschnur der Medizin“) beispielsweise verwendet Ibn Sīnās durchgehend *manīy*.³⁶

34 Auf den Samentropfen als Gemisch aus den beiden elterlichen Zeugungsbeiträgen lässt sich auch schon auf Grund einer Stelle im Koran selbst schließen: „Ja, wir haben den Menschen aus einem Tropfen von Mischungen (ara. *nutfatin amšāḡin*) gemacht“; Q 76:2. Neben ara. *nutfah* findet sich außerdem ara. *mā’* (Wasser) als ein ähnlicher Euphemismus für den Samen des Mannes.

35 Zur Rolle der Religion in Ibn Sīnās Werk siehe u. a. Gutas 2014, S. 366–368, Afnan 1958, S. 168–200, Stroumsa 1998, de Smet und Sebtī 2009, J. Janssens 1998 sowie J. Janssens 2004.

36 Dieses Ergebnis beruht auf einer Suche in den Abschnitten zu den Geschlechtsorganen und der Schwangerschaft (t: ed. Beirut 1999, S. ii.725–811) mittels *tesseract*, einer von *google* entwickelten und frei verfügbaren Software zur Texterkennung. Diese Methode ist nicht völlig exakt und wurde hier von mir explorativ eingesetzt. Der Begriff *nutfah* findet sich lediglich in folgender Aussage Ibn Sīnās: „Was aber den schaumigen Stoff angeht, so sechs Tage oder sieben, wobei in diesen Tagen das Gestaltete im (Samen-)Tropfen sich bewegt, ohne etwas von der Gebärmutter zu er-

Ähnlich verhält es sich in den zoologischen Teilen des *Šifā'*, in denen es dezidiert um den Samen geht; nur gelegentlich verwendet Ibn Sīnā *nutfah* statt *manīy*. Es lässt sich dabei nur schwer ein klares Muster erkennen: Ausführlich erklärt Ibn Sīnā, warum *manīy* im Hinblick auf Frau und Mann nur homonym (ara. *bi-štirāk al-ism*) verwendet werden könne. Sein Anliegen kann allerdings nicht so verstanden werden, klare Begrifflichkeiten herauszuarbeiten, sondern die Funktion des jeweiligen Beitrags von Mann und Frau bei der Fortpflanzung deutlich zu unterscheiden.³⁷ Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, warum er vom „Tropfen der Frau“ (*nutfat al-mar'ah*) sprechen kann. Eine solche Charakterisierung kann eindeutig als Zeugungsbeitrag der Frau verstanden werden. Daneben ist aber in embryologischen Kontexten bei der Betrachtung der Fortpflanzung ab Vermischung der Zeugungsbeiträge ebenfalls von *nutfah* die Rede. Die folgende Aussage aus Ibn Sīnās Zoologie verdeutlicht die Schwierigkeiten bei der Unterscheidung der Begriffe:

Und zu Beginn der Koagulation des Embryos (ara. *in 'iqād al-ġanīn*) aus diesen beiden Ergüssen (*maniyyayn*) – oder vielmehr, wenn der enthaltene Stoff (*al-māddah*) dem, was aus den beiden koagulierte wird, ähnlich gemacht wird, so dass er Nahrung werde –, muss es also [so] sein, dass das Menstruationsblut, wenn es zum anhaftenden Tropfen (*an-nutfah al-'āliqah*) hin angezogen wird, sich zuerst zur Natur des Tropfens (*ṭabī'at an-nutfah*) verwandelt als teilhabender Stoff (*māddatan muštari-katan*), dann verteilt er [sc. der Stoff(?)] sich und erlangt Unterscheidung (*iḥtilāf*).³⁸

Mehrere Aspekte bleiben undeutlich: Ist der anhaftende Tropfen allein der Samen des Mannes? Und ist im Hinblick auf die homonyme Verwendung von *manīy* das Menstruationsblut der Frau, das sich dem Tropfen angleicht, das zweite der beiden Ergüsse, aus denen das Embryo koagulierte wird? Oder ist das zweite der beiden Ergüsse das materielle Substrat, dass die Frau zur Zeugung beiträgt, gemäß der Unterscheidung von Menstruationsblut als (1) materielles Substrat, (2) Nahrung des Embryos und schließlich (3) Aus-

halten.“ (...*tataṣarrifu l-muṣawwarah fī n-nutfah min ġayr istimād min ar-raḥm*); Ibn Sīnā, *al-Qānūn fī ṭ-ṭibb*, 3.21.1.2 (t. ed. Beirut 1999, S. ii.757.13).

37 Vgl. Kap. 3.2.1.3, S. 138.

38 Ibn Sīnā, *Kitāb aš-Šifā'*, *aṭ-Ṭabī'īyyāt* 8 – *al-Ḥayawān*, 9.3 (162.14–17). Der Nachsatz *ba'da dālikā ktisāb al-manīy nafsīhi* ist mir unklar. Laut Weissner 1983, S. 135 stellt Ibn Sīnā hier den materiellen Beitrag des Samens der Frau mit dem pneumatischen, formenden Aspekt des männlichen Samens gegenüber. Bezieht sich *nafs* also auf Seele im Sinne des wirkenden Pneumas?

gangsstoff zur Milchbildung?³⁹ An anderer Stelle tritt noch zusätzlich der unklare Begriff *zar* ' hinzu:

Der Saft, von dem [Galen] meint, es sei der Erguss (ara. *manīy*) der Frau, fließt von ihr aus auch ohne Geschlechtsverkehr und ohne Ejakulation (*inzāl*) [d. h. der Zeugungsbeitrag der Frau wird nicht ejakuliert (vgl. lat. *ejaculor*, herausschleudern), sondern fließt nur aus]. Und dies [passiert] sooft sie einen lustvollen Ausfluss hat wie [ja] auch das männliche Wesen einen lustvollen Ausfluss hat. Und die Frauen haben nur wenig Erguss für das große Maß ihres Samens (*zar* '). Der Hinweis darauf aber, dass der Samen der Frauen von der[selben] Gattung (*ġins*) [wie] ihr Menstruationsblut ist, ist, dass sie miteinander vorkommen, und sooft bei den Männern Erguss entsteht, entsteht es bei dem anderen. So sagt [Aristoteles]: Es zeigt sich, dass der Samen der Frauen vortrefflich ist, weil er Materie, nicht das Prinzip der Bewegung/Veränderung ist, und dass der Samen der Männer das Prinzip der Bewegung/Veränderung ist.⁴⁰

Hier zeigt sich einerseits, in Ibn Sīnās eigenen Ausführungen, eine Unterscheidung im Hinblick auf den Zeugungsbeitrag der Frau zwischen *manīy* und *zar* ', was am ehesten so zu verstehen ist, das die Frau nur über sehr wenig „aktiven Zeugungsstoff“ bei verhältnismäßig viel „Samenflüssigkeit“ verfügt. In der Aussage, die Ibn Sīnā schließlich Aristoteles zuschreibt, ist dann nur von *zar* ' (Samen) die Rede.

Diese Beispiele zeigen, dass Ibn Sīnā die Zuordnung der Begriffe *nutfah* und *manīy* (sowie *zar* ') den Lesenden überlässt. Die jeweils hinter den Begriffen liegende Auffassung ist wichtiger als die Begriffe selbst. Im medizinischen Kontext und im Bereich der Fortpflanzung überwiegt der Gebrauch von *manīy*. Dies deutet darauf hin, dass er hier einen präziseren Begriff dem bildlichen „Tropfen“ vorzieht.

Die bildhafte Illustration mittels *nutfah* zeigt sich dagegen in den meisten der nun folgenden Beispiele.⁴¹ Diese sind in den Kontext übergeordneter philosophischer Probleme einzuordnen, ähnlich wie dies in Bar 'Ebrāyās *Swādā* feststellbar ist. Hier herrscht kein primär embryologisches Erkennt-

39 Die Angleichung des Menstruationsblut muss so verstanden werden, wie sich auch das Blut im Allgemeinen als letzte Verdauungsstufe der Nahrung den Körperteilen, die es versorgt, angleicht und diese so nachbildet und aufrecht erhält. Siehe dazu die Ausführungen zur Verdauung und zur Samenlehre, Kap. 2.2.3, S. 87 sowie Kap. 3.2.1.3, S. 138.

40 Ibn Sīnā, *Kitāb aš-Šifā* ', at-Ṭabī'īyyāt 8 – al-Ḥayawān, 15.3 (399.4–9).

41 Hier habe ich, wie beim *Qānūn*, die Beispiele durch eine Suche mittels *tesseract* (vgl. oben Anm. 36, S. 299) sowie anhand einer Textsuche in digital vorliegenden Ausgaben ausgewählt. Dabei habe ich mich auf zwei Werke Ibn Sīnās begrenzt: das *Nağāh* sowie das *Šifā* '.

nisinteresse vor; *manīy* ist als verwendeter Begriff für den Samen eher die Ausnahme. So stellt Ibn Sīnā im Rahmen des Logikteils des *Šifā'*, im *Kitāb al-Burhān* („Schrift über den Demonstrationsbeweis“), seiner Leserschaft den werdenden Menschen als philosophisches Anschauungsobjekt vor Augen:

Und wir erläutern (ara. *našrah*) dies anhand dessen, was am deutlichsten ist (*fī-mā huwa aẓhar*), wie dem Menschen: So ist sein effektiver, sichtbarer Grund (*sababuhu al-fā'il az-ẓāhir*) entweder der Mensch [selbst], der Tropfen oder das Vermögen [zur Ausgestaltung des Menschen] im Tropfen und die [potentiell erhaltene] Form darin.⁴²

Ohne auf die Details der philosophischen Aussage einzugehen, möchte ich mit dem Zitat verdeutlichen, wie der Mensch von Ibn Sīnā ausdrücklich als etwas benannt wird, woran sich seine folgenden Aussagen gut deutlich machen ließen. Der Samen wird wie selbstverständlich als Tropfen (*nutfah*) bezeichnet.

Im Folgenden stelle ich anhand weiterer Beispiele heraus, wie Ibn Sīnā an unterschiedlichen, aber in Zusammenhang stehenden Stellen dieses Motiv des Samens als „Tropfen“ zur Illustration philosophischer Diskussionen nutzt. Diese Illustrationen zielen wie gesagt nicht unmittelbar auf die Erläuterung bestimmter embryologischer Vorstellungen. Sie werden aber oft nur vor dem Hintergrund dieser embryologischen Auffassungen verständlich. Eine philosophische Einordnung nehme ich im Folgenden nur in eingeschränktem Rahmen vor. Was die Beispiele letztlich verknüpft, ist die hylemorphistische Auffassung von Werden und Vergehen beziehungsweise substantieller Veränderung, was grundlegend in Kapitel 2 eingeführt wurde: der Samentropfen vergehe, ein Mensch entstehe.⁴³

Mehrere der Stellen haben außerdem Kausalität zum Thema. Bereits Aristoteles unterscheidet analytisch vier Arten von Ursachen: (1) Form-, (2) Material-, (3) Wirk- sowie (4) Zweckursache.⁴⁴ Veranschaulicht wird die Auffassung dieser verschiedenen Ursachen bei Prozessen oft anhand eines Werkstücks: Das Ausgangsmaterial (2) Holz muss in (1) die Form eines Stuhles gebracht werden. Der (3) Tischler fertigt den Stuhl, beispielsweise (4) mit dem Ziel, darauf zu sitzen. Alle vier Ursachen spielen für das

42 Ibn Sīnā, *Kitāb aš-Šifā'*, *al-Manṭiq* 5 – *al-Burhān*, 2.9 (t: 'Afīf und Maḍkūr 1956, S. 182.8–9).

43 Siehe Kap. 2.2.1, S. 75.

44 Siehe zu Aristoteles' Ursachenlehre Höffe 2006, S. 116–119 sowie Falcon 2019.

Zustandekommen des Stuhles eine bestimmende, aber je unterschiedliche Rolle.

Ibn Sīnā greift im *Nağāh* neben diesem Beispiel des Anfertigen eines Stuhls auch das Werden des Menschen auf.⁴⁵ So führt er neben dem Tischler als Wirkursache (‘*illah fā’ilah*’) für den Stuhl auch den Vater als Wirkursache für den Knaben (*ṣaby*) an und stellt als Materialursache dem Holz des Stuhls das Menstruationsblut der Frau gegenüber. Der Zeugungsbeitrag der Frau wird hier als lediglich passiv und rezeptiv dargestellt. Entsprechend wird die Materialursache von Ibn Sīnā auch Rezeptivursache (‘*illah qābi-lah*’) bezeichnet, da die Materie die Form aufnehme.⁴⁶ Die Vorstellung vom passiven, rein stofflichen Zeugungsbeitrag der Frau übernimmt Ibn Sīnā von Aristoteles.

Der weitere Kontext, in dem Ibn Sīnā hier die vier Arten von Ursachen bespricht, ist deren Funktion im Hinblick auf Definition (*ḥadd*) und Demonstrationsbeweis (*burhān*). Wie im vorherigen Zitat, das ebenfalls Ausführungen zum Demonstrationsbeweis entnommen war, zeigen sich Überlegungen zu logischen Schlüssen bei Ibn Sīnā eng mit beobachtbaren Prozessen in der Natur oder im menschlichen Bereich verknüpft.⁴⁷ Eine Voraussetzung dafür, so Ibn Sīnā, dass Material- oder Wirkursachen als „tatsächliche Ursache“ (‘*illah bi-l-fi’l*’) für Demonstrationsbeweise herangezogen werden können, sei, dass das Dasein des Verursachten notwendigerweise (und nicht bloß akzidentiell) mit dem Dasein der Material- oder Wirkursache verknüpft sei. Den menschlichen Samentropfen (ara. *nutfat al-insān*) greift Ibn Sīnā anschließend als Beispiel für solche Vorgänge auf, bei denen das Entstehende bereits vorhanden ist (ara. *yūğad al-kā’in*), ohne Trennung zwischen den Teilen.⁴⁸

45 Hier und im Folgenden: Ibn Sīnā, *Kitāb an-Nağāh*, 1.2 (*Kitāb al-Burhān*), *Fī aqsām al-’ilal wa-bayān duḥūliḥā fī l-ḥadd wa-l-burhān* (t: Fahrī 1985, S. 119–120).

46 Siehe hierzu auch Bertolacci 2002, S. 130.

47 Siehe hierzu McGinnis 2010, S. 44–46.

48 Dies ist vermutlich vor dem Hintergrund der Vorstellung von substantieller Veränderung so zu verstehen, dass der Tropfen als Ursache bereits vorhanden ist und, indem seine Form vergeht und die Materie eine neue Form annimmt, zum Menschen wird. Inwiefern nun aber der Tropfen genau als Material-, als Wirkursache oder beides gemeint ist, wird aus den Ausführungen selbst nicht deutlich. Im Kontext geht es in jedem Fall um das Zusammenspiel von Wirk- und Materialursachen im Bereich der Natur. Daher ist mit *nutfah* vermutlich das Samengemisch gemeint, insofern ihm der materielle Aspekt des mütterlichen sowie der wirkende, gestaltende Aspekt des väterlichen Zeugungsbeitrag zukommt. Möglicherweise sind diese beiden Aspekte die beiden Teile, zwischen denen es hier keine Trennung gebe (ara. *lā farqa bayna*

Die analytische Unterscheidung verschiedener Ursachen ist auch Gegenstand des folgenden Beispiels. Ibn Sīnā behandelt hier den Zusammenhang von Ursachen (*munāsabāt al-‘ilal*) im Rahmen der Naturphilosophie und illustriert an einer Stelle die Diskussion wiederum mit dem Samentropfen. Es komme vor, dass das Wesen (*māhiyyah*) von Wirk-, Form- und Zweckursache in eins falle, so wie die menschliche Form als zugrundeliegendes Wesen von Wirk-, Form- und Zweckursache bei der menschlichen Fortpflanzung:

Im Vater liegt das Prinzip (*mabda‘*) dafür, dass die menschliche Form aus dem Tropfen entsteht, wobei nicht all dies vom Vater [her] ist, sondern [nur] die menschliche Form. Und [auch] das, was hinsichtlich des Tropfens resultiert, ist nichts als die menschliche Form. Und [schließlich] ist der Zweck, zu dem hin der Tropfen sich bewegt (oder: sich verändert), die menschliche Form.⁴⁹

Der Vater (Wirkursache) und das Kind (Zweckursache) sind jeweils als konkrete, individuelle Verkörperungen der menschlichen Form beziehungsweise Spezies gedacht. Wie verhält es sich aber mit dem (Samen-)Tropfen als Formursache? Ibn Sīnā ist nicht so zu verstehen, als sei die menschliche Form bereits *tatsächlich* im Samen enthalten. Vielmehr ist es das, was hinsichtlich des Tropfens *resultiert*, nämlich die menschliche Form (*wa-laysa l-ḥāṣil fī n-nutfah illā ṣ-ṣūrah al-insāniyya*). Die menschliche Form ist also *potentiell* im (Samen-)Tropfen enthalten.⁵⁰

l-qismayn). Dieses Zusammenspiel, so Ibn Sīnā, sei in der Natur nicht immer leicht ersichtlich, was die Identifikation als „tatsächliche Ursachen“ zur Verwendung in Demonstrationsbeweisen schwierig mache. Mit diesem Hinweis auf die Natur (im Gegensatz zum Handwerk bzw. zur Technik) könnte sich „ohne Trennung zwischen den Teilen“ auch auf Samentropfen und Mensch als Ausgangs- und Endprodukt beziehen, zwischen denen es keine Trennung gebe, im Gegensatz zum Beispiel vom Baumeister und seinem Werkstück aus dem Bereich der Handwerkskunst/Technik. Problematisch für die Deutung solcher Äußerungen bei Ibn Sīnā ist unter anderem auch, wie in einem weiteren Beispiel deutlich werden wird, dass von Ibn Sīnā dem Aktiven Intellekt als Formgeber ebenfalls beim Vorgang substantieller Veränderung eine Rolle zugeschrieben wird. Hinzu kommt die Frage, die Ibn Sīnā im von mir weiter oben angeführten Zitat selbst aufwirft: Ist der Vater, der Samen oder das Formvermögen im Samen als Wirkursache zu verstehen?

49 Ibn Sīnā, *Kitāb aš-Šifā‘*, *aṭ-Ṭabī‘iyyāt* 1 – *as-Samā‘ aṭ-ṭabī‘ī*, 1.11 (t+v: McGinnis 2009, S. a73/73).

50 Daher halte ich die Übersetzung von McGinnis an dieser Stelle für problematisch. McGinnis 2009, S. 73 übersetzt „it is only the human form that exists in the semen“. Das Samengemisch hat ja aber gerade *nicht* dasselbe Wesen bzw. dieselbe Form wie der Mensch, sondern wird erst zu einem Menschen durch substantielle Veränderung. Ibn Sīnā drückt den Aspekt der erst zu realisierenden Form im Samen mit ara. *ḥāṣil* (erlangend, resultierend) aus.

Diese Auffassung lässt sich mit einer weiteren Stelle vergleichen. Ibn Sīnā behandelt hier die Kausalität innerhalb der Metaphysik, spricht im Übrigen nun allerdings von *manīy*, nicht *nutfah*.⁵¹ Ibn Sīnā möchte hier das Unwissen über die eigentliche Ursache (*ġahal al-‘illah bi-l-ḥaqīqah*) ausräumen, und zwar bei natürlichen Vorgängen, bei denen die fälschlich als Wirkursache angenommene Sache weiter fortbestehe. Der Vater beispielsweise, so Ibn Sīnā, sei nur insofern als Wirkursache zu betrachten, als dass er den männlichen Samen bewege, der dann seinen Aufenthaltsort (*qarār*) erreiche. Erst dadurch, dass der Samen im Mutterleib seinen Aufenthaltsort einnehme, werde er zur Ursache für eine Sache. Dass der Samen schließlich ein lebendiges Wesen forme (*taṣwīruhu ḥayawān*), habe aber eine andere Ursache (*fa-lahu ‘illatun uḥrā*), womit Ibn Sīnā den Formgeber, nicht den Vater oder den Samen, als Ursache für die substantielle Veränderung meinen dürfte.⁵² Letztlich bleibt damit auch hier die genaue Bestimmung, welche Ursachenart dem Samen zukommt, unklar; es ist nicht einmal klar benannt, wofür genau der Samen Ursache ist: „für eine Sache“ (ara. *‘illat li-amr*).

Auch wenn Ibn Sīnā hier *manīy* statt *nutfah* benutzt, ist auf die Verwendung von *qarār* für die Gebärmutter zu verweisen. Wie im Rahmen der Koranverse aufgeführt geht die bildhafte Rede vom Bauch der Mutter als „festem Ort“ auf Q 23:13 zurück: „Ferner machten wir ihn zu einem Tropfen (*nutfah*) an einem wohlbehüteten Ort (*fi qarārīn makīn*)“. Dies ist ein weiteres Beispiel, dass Ibn Sīnā selbstverständlich „koranische“ Terminologie aufnimmt. Dies ist für sich genommen nicht verwunderlich. Ibn Sīnā ist zwar kein Vertreter der religiösen Gelehrsamkeit, wie der Koranexegese, des Hadith oder des islamischen Rechts, ist aber letztlich ein islamischer Philosoph.⁵³

Zurück zum Tropfen: Auch an weiteren Stellen nutzt Ibn Sīnā das Motiv zur Veranschaulichung. So erläutert er in der Physik des *Šifā’*, wie die Äußerungen zu unterscheiden seien, etwas sei „von“ (ara. *‘an*) oder „aus“ (*min*) etwas anderem.⁵⁴ Ein Bett (wie der Stuhl im Beispiel davor) entstehe nicht in derselben Weise „von“ Holz wie der Mensch „vom“ Samen entstehe. Beide Aussagen könnten nur dann gleich aufgefasst werden, wenn dem

51 Ibn Sīnā, *Kitāb aṣ-Šifā’*, *al-Ilāhiyyāt* 1, 3.4 (t+v: Marmura 2005, S. a201/201).

52 Vgl. Shihadeh 2016, S. 90.

53 Zur Problematisierung des Begriffs „islamische“ Philosophie siehe den programmatischen Aufsatz Gutas 2002.

54 Ibn Sīnā, *Kitāb aṣ-Šifā’*, *aṭ-Ṭabī‘īyyāt* 1 – *as-Samā’ aṭ-ṭabī‘ī*, 1.2 (t+v: McGinnis 2009, S. a21–24/21–24).

eine weniger enge Vorstellung von Form zugrunde liege, insofern das Holz ja seine äußere Gestalt ändere, aber Holz bleibe:

Und es ist üblich geworden, dass jede äußere Gestalt (ara. *hay'ah*) an dieser Stelle Form (*ṣūrah*) genannt wird. So nennen [auch] wir jede äußere Gestalt Form, wobei wir damit alles meinen, was in einem Rezipienten [d. h. im Gestalt annehmenden Material] entsteht und ihm eine bestimmte Beschreibung zukommen lässt.⁵⁵

Die äußere Gestalt (*hay'ah*) des Holzes könne also insofern als Form bezeichnet werden, als sie dem Bett erst seine spezifische Beschreibung beziehungsweise die damit verbundenen Eigenschaften zukommen lasse. Der Samen dagegen, so Ibn Sīnā weiter, verändere seine Form im *engeren* Sinne, das heißt er lege sie ab (*ḥala 'a*) und werde Mensch, während die substantielle Form des Holzes dieselbe bleibe.⁵⁶ Im Hintergrund steht hier wieder die Idee vom Werden und Vergehen.

Dies führt zum letzten von mir hier angeführten Beispiel für Ibn Sīnās Verwendung von *nufah* und vom Ungeborenen bei der Erörterung philosophischer Sachverhalte. Es handelt sich um die interessanteste Problembehandlung in diesem Zusammenhang und auch um diejenige, die am konkretesten auf embryonale Fragen eingeht. Insofern müssen Ibn Sīnās Aussagen in der Physik (als grundlegende Wissenschaft von den Naturprozessen) zusammen mit denjenigen der Zoologie gelesen werden. Auf Ibn Sīnās Verständnis von substantieller Veränderung hat erstmals Jon McGinnis aufmerksam gemacht. Er hat dazu auch die im Folgenden nochmals betrachteten Ausführungen Ibn Sīnās in der Physik und Zoologie herangezogen,⁵⁷ woran ich anknüpfe.

Ausgangspunkt des Problems für Ibn Sīnā ist die Frage, was „Bewegung“ (ara. *ḥarakah*, gr. *kinēsis*) sei. Entgegen dem alltagssprachlichen Gebrauch von örtlicher Bewegung wird schon gemäß Aristoteles darunter jegliche Veränderung in den Kategorien Substanz, Qualität, Quantität oder Ort verstanden. Ibn Sīnā unterscheidet nun weitergehend zwischen dem Verständnis von Bewegung in der Kategorie der Substanz einerseits und in den anderen genannten Kategorien andererseits. Substantielle Veränderung unterscheide sich grundsätzlich von den anderen Arten der Bewegung, da die Veränderung sich nicht bloß auf akzidentielle, das heißt nicht wesensmäßige Eigen-

55 Ibn Sīnā, *Kitāb aš-Šifā'*, *aṭ-Ṭabī'īyyāt* 1 – *as-Samā' aṭ-ṭabī'ī*, 1.2 (t+v: McGinnis 2009, S. a21/21).

56 Ibn Sīnā, *Kitāb aš-Šifā'*, *aṭ-Ṭabī'īyyāt* 1 – *as-Samā' aṭ-ṭabī'ī*, 1.2 (t+v: McGinnis 2009, S. a22/22).

57 McGinnis 2004; weniger ausführlich auch McGinnis 2010, S. 84–88.

schaften eines Dings auswirke, sondern auf das Ding beziehungsweise die Substanz selbst.⁵⁸

Mit anderen Worten: Wenn eine Person ihren Ort von A nach B ändere oder sich ihre Körpertemperatur im Sinne ihrer Qualität verändere oder wenn eine Pflanze wachse, sich also ihre Quantität verändere, bleibe die Person beziehungsweise Pflanze dennoch dieselbe. Die Substanz, an der die Veränderung in den Kategorien Ort, Qualität oder Quantität stattfinde, bleibe, was sie sei. Diese Art der Veränderung könne in beliebige Abschnitte entlang eines Kontinuums unterteilt werden.⁵⁹ Substantielle Veränderung passiert gemäß Ibn Sīnās Auffassung dagegen plötzlich, da in diesem Fall sich ja gerade die Substanz als Subjekt der Bewegung verändere. Bar ‘Ebrāyā erklärt dies an einer Stelle, auf die ich gleich zurückkomme so, dass man nicht sagen könne, etwas sei „mehr“ Mensch oder „weniger“ Mensch. Ein allmähliches (Mensch-)Werden ist also schlechthin nicht möglich.

McGinnis streicht weiterhin heraus, dass dieses Problem der sofortigen („instantaneous“) Veränderung weder von Aristoteles selbst noch von den spätantiken griechischen Kommentatoren aufgeworfen wurde, sondern so vermutlich erstmals von Ibn Sīnā behandelt wurde.⁶⁰

Interessant wird Ibn Sīnās Erörterung des Problems dadurch, dass er es sehr ausführlich anhand der embryonalen Entwicklung behandelt: Er argumentiert, dass es so scheine als ob sich der Mensch allmählich entwickele. In

58 Siehe McGinnis 2010, S. 84.

59 Der sowohl in den Quellen als auch in der Forschungsliteratur benutzte Begriff „graduell“ ist problematisch: „Yet, literally, a motion by degrees is characterized by jerks; even if their respective width is reduced further and further, there will still remain steps. Therefore, its intended meaning seems to be ‚continuous‘. A continuous movement is not characterized by steps, not even by those of short widths“; Schmitt o. D., S. 52 („Introduction – I.4.8.5 Definitions and Categories of Motion “). Ich benutze im Deutschen nach Möglichkeit das Wort „allmählich“.

60 Interessant ist noch ein Vergleich mit einer Stelle aus Johannes Philoponus’ (gest. ca. 575) Kommentar zu Aristoteles’ Physik, die McGinnis anführt: „For example, that which will come to be a human was before, while it still was not a human; rather, it is flesh or some other thing that is not human“; Johannes Philoponus, *In Physica*, ad 273b11 (v: Lettinck und Urmson 1994, S. 107/692.10–16), zitiert nach ebd. Das grundlegende Problem der Veränderung wird hier nicht anhand des Samens erörtert, sondern anhand des Fleisches, das zum Menschen wird. Mit dem Fleisch öffnet sich theoretisch ein weiterer Begriffshorizont, dem hier nicht nachgegangen werden kann. Auch wenn die Stelle bei dem christlichen Philosophen Philoponus selbst es nicht explizit macht, ist an die Christologie der Fleischwerdung nach dem Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,1–18) zu denken. Zu Philoponus siehe Wildberg 2018.

Wirklichkeit aber finde eine qualitative oder quantitative, also nicht wesensmäßige Veränderung statt, bis zu dem Punkt, an dem die stoffliche Mischung jeweils so sei, dass die Materie eine gänzlich neue Form aufnehme und so eine neue Substanz entstehe. In seiner Diskussion zur Bewegung innerhalb der Physik heißt es:

Und was man wissen muss: Am Erguss (*manīy*) vollziehen sich, bis er zum Lebewesen (*ḥayawān*) wird, andere Vorgänge des Werdens, die zwischen den beiden [d. h. Erguss und Lebewesen] Veränderungen in Qualität und Quantität eintreten lassen. So verändert sich der Erguss fortwährend ein bisschen – dabei ist er immer noch Erguss – bis er den Punkt erreicht, an dem die Erguss-Form von ihm gelöst wird und er ein Anhaftendes (*‘alaqah*) wird. Und so verhält es sich mit ihm bis es sich zu einem Fleischstück (*muḍḡah*) entwickelt, dann: Knochen, Nerven, Blutgefäße und andere Dinge, die wir nicht wahrnehmen, und so bis es die Form [des Lebewesens] annimmt. [...] Wer dies betrachtet, nimmt fälschlicherweise an, dass dies ein einziger Prozess sei, von einer substantiellen Form zu einer anderen. Daher meint er, es gebe Veränderung in [der Kategorie] der Substanz – so ist es aber nicht. Vielmehr gibt es viele [plötzliche] Veränderungen und [dazwischen] Stillstände.⁶¹

Im Hinblick auf die Begrifflichkeiten sind zunächst *manīy*, *‘alaqah* und *muḍḡah* hervorzuheben, wobei im Vergleich zum Koran oder zum Hadith bei an-Nawawī hier *manīy* den Begriff *nutfah* „vertritt“. Außerdem ist nicht explizit vom Menschen, sondern allgemein vom Tier beziehungsweise Lebewesen (*ḥayawān*) die Rede.

Ibn Sīnās Ausführungen lassen vermuten, dass er nicht nur dem Samen eine eigenständige Form zuschreibt, die von der menschlichen Form unterschieden sei, wie man es bei Bar ‘Ebrāyā im *Swādā* vorfindet. Sondern auch die weiteren embryonalen Stadien *‘alaqah* und *muḍḡah* scheinen ihm als Substanzen zu gelten, wenn es heißt, die *manīy*-Form löse sich ab (*tanḥala ‘anhu šūrat al-manawīyyah*) und es werde zu einem *‘alaqah*. Im Vergleich mit der gleich zu besprechenden Parallelstelle in der Zoologie scheint nicht genau klar zu sein, welche Stadien Ibn Sīnā nun als Ruhepunkte der substantiellen Veränderung – und damit als eigene Substanzen – annimmt, und welche nicht. In jedem Fall entstehe erst am Ende, nach mehreren Veränderungen und Stillständen, die eigentliche Form, auf die der Prozess von Anfang an abziele.

Die Stillstände sind allerdings nicht so zu verstehen, dass hier überhaupt keine Veränderung passiere, sondern eben nur keine Veränderung in der Kategorie der Substanz. Umgekehrt dürfen die substantiellen Veränderungen

61 Ibn Sīnā, *Kitāb aš-Šifā’, aṭ-Ṭabī‘īyyāt* 1 – *as-Samā’ aṭ-ṭabī‘ī*, 2.3 (t+v: McGinnis 2009, S. a141/141).

nicht so verstanden werden, dass sich das Ungeborene „schubweise“ entwickelt. Vielmehr ist von außen betrachtet die Veränderung zwar allmählich. Betrachtet man hingegen nur die jeweilige werdende oder vergehende Substanz, geschieht sie plötzlich.

Im Vergleich lassen sich auch die parallelen Ausführungen Ibn Sīnās in der Zoologie betrachten. Es handelt sich nicht um bloße zoologische Beschreibungen, sondern die grundlegende naturphilosophische Annahme der substantiellen Veränderung als Zusammenspiel von Materie und Form wird schon in der Überschrift des entsprechenden Abschnitts „zur Unterteilung der Veränderungen der Materie des Embryos bis es ausgeformt ist“ (*fī tafṣīl istiḥālāt māddat al-ḡanīn ilā an yatimm*) von Ibn Sīnā berücksichtigt.⁶² Dort heißt es:

Der erste der Zustände [der Embryogenese] ist das schaumartige [Stadium] des Ergusses, das von der Tätigkeit des formenden Vermögens [herrührt]. Und ein weiterer Zustand ist das Erscheinen des blutigen Punktes in einer Membran, und dessen Einfassung in einer Membran auf bestimmte Weise. Und der dritte der Zustände ist die Veränderung (ara. *istiḥālāh*) des Ergusses zu einem Anhaftenden (‘*alaqah*), danach seine Veränderung zu einem Fleischstück (*muḍḡah*), danach seine Veränderung zur Ausbildung des Herzens und der Primärorgane und ihrer Gefäße, und danach die Ausbildung der Gliedmaßen. Und für jede [einzelne] Veränderung oder für zwei zusammen ist eine festgesetzte Frist bestimmt, wobei dies nicht zu denjenigen Dingen zählt, die nicht in sich abweichen.⁶³

Die letzte Bemerkung Ibn Sīnās, nämlich dass es durchaus Unregelmäßigkeiten bei diesem Naturvorgang gebe, führt er anschließend weiter aus, wobei er sich im Wesentlichen auf die unterschiedlichen embryonalen Fristen für die einzelnen genannten Stadien bezieht. Andererseits deutet auch bereits der Satz davor an, dass er sich nicht abschließend festlegen will, wenn er für ein *oder* zwei dieser Veränderungen eine bestimmte Frist nennt.

Wie bereits bemerkt lassen sich außerdem im Abgleich mit der Passage aus der Physik die Stadien beziehungsweise Stillstände, die jeweils einer substantiellen Form entsprechen, nicht eindeutig bestimmen. Womöglich bleibt Ibn Sīnā hier auch absichtlich vage, entweder aufgrund der Beobachtung, dass die Embryogenese als Naturvorgang nicht immer genau gleich abläuft, oder wegen der Annahme, es nicht abschließend feststellen zu können.⁶⁴

62 Ibn Sīnā, *Kitāb aṣ-Ṣifāʾ*, aṭ-Ṭabīʿiyyāt 8 – *al-Hayawān*, 9.5 (172.3).

63 Ibn Sīnā, *Kitāb aṣ-Ṣifāʾ*, aṭ-Ṭabīʿiyyāt 8 – *al-Hayawān*, 9.5 (172.4–8).

64 McGinnis 2004, S. 56 meint überdies – unter Vorbehalt („as I understand Ibn Sīnā’s intent in this passage“) – Ibn Sīnā bezeichne den plötzlichen Übergang der substan-

Insgesamt verdeutlichen diese Beispiele, dass das menschliche Werden bei Ibn Sīnā eine wichtige Rolle bei der Illustration und Diskussion grundlegenderer philosophischer Fragen einnimmt. Die Motive und Terminologie, die Ibn Sīnā hierzu aufgreift, können als islamisch konnotiert gelten, insofern Begriffe wie *qarār* für die Gebärmutter oder die in Koran und Hadith vorkommenden embryonalen Stadien *nutfah*, *‘alaqah* und *mudḡah* Verwendung finden. Im Hintergrund der Diskussion steht im Wesentlichen das von Aristoteles übernommene Verständnis von Werden und Vergehen, das anhand des Samens diskutiert wird. Diese substantielle Veränderung wird von Ibn Sīnā als plötzlich verstanden, im Gegensatz zu anderen Arten der Veränderung als allmählich.

5.4 *nutptā* bei Bar ‘Ebrāyā

Wie ich nun im Anschluss an die verschiedenen Beispiele aus Ibn Sīnās philosophischen Schriften zeige, übernimmt Bar ‘Ebrāyā an mehreren Stellen eben diese Auffassung von substantieller Veränderung als plötzlich. Vermutlich aus diesem Zusammenhang heraus überträgt Bar ‘Ebrāyā außerdem ara. *nutfah* im Sinne von Samentropfen als *nutptā* ins Syrische. Allgemeine Assoziationen vom Tropfen, vom Samen und deren Rolle beim Werden des Menschen sind, wie weiter oben gezeigt, schon in früheren syrischen Werken greifbar. Auch Anfangs- und Endpunkt der embryonalen Entwicklung, Samen und Mensch, spielen in einflussreichen christlich-anthropologischen Werken eine Rolle.

Anders verhält es sich hingegen mit den „koranischen“ Stadien *‘alaqah* und *mudḡah*. Bereits besprochen wurde Bar ‘Ebrāyās Änderung seiner avicennischen Vorlage, indem er dem Samen lediglich zuschreibt einem

tiellen Veränderung als ruckartig oder sprunghaft (*iḥtilāḡī*). In der Tat geht es im Kontext der Aussage Ibn Sīnās um die Ausformung des ungeborenen Kindes und darum, wie McGinnis auch erläutert, welchen Beitrag jeweils Vater und Mutter zur Ausformung leisten. Allerdings beziehen sich die Abstoßungen und Anziehungen, die McGinnis als Vorgänge der Materie interpretiert, auf das Ausstoßen des Samens durch den Mann und die „Saugbewegung“ der Gebärmutter. Beiden Vorgängen wird von Ibn Sīnā eine gewisse Rolle bei der Zeugung von Zwillingen zugeschrieben, da durch die Unterbrechung von Samenausstoß und Ansaugen sich zwei unabhängige Samenmischungen bilden könnten; siehe Weisser 1983, S. 163–164. Ähnlich sieht dies Albertus Magnus; vgl. die Untersuchung von Thijssen 1987, der dessen Ideen auf diejenigen Ibn Sīnās zurückführt.

Anhaftenden/Egel (syr. *ellaqtā*) ähnlich zu werden. Auch in den gleich folgenden Beispielen fällt die Leerstelle der bei Ibn Sīnā vorhandenen embryologischen Motive auf. Es liegt daher nahe, dass Bar ʿEbrāyā das in islamischen Texten geschlossen auftretende Motiv „Tropfen, Anhaftendes, Fleischstück“ in dieser Form nicht übernehmen will. Unter der Annahme, dass es sich nicht lediglich um Kürzungen seiner Vorlage handelt, werden literarische und inhaltliche Gründe für Bar ʿEbrāyās Anpassung zu diskutieren sein. Insgesamt deutet der Befund darauf hin, dass Bar ʿEbrāyā zwar das Bild des Samens als Tropfen im Zusammenhang des werdenden Menschen, nicht aber die islamische embryologische Vorstellung als Ganze übernimmt.

Substantielle Veränderung beziehungsweise Werden und Vergehen wurden bereits an mehreren Stellen thematisiert. Ich greife zunächst noch einmal die bereits in Kapitel 2 behandelte Stelle aus dem *Swādā* auf:

Wenn wir sagen, dass der Tropfen Mensch wird, meinen wir nicht, dass der Tropfen bleibt, was er ist, und auch nicht, dass er in seiner Ganzheit vergeht, sondern, dass die Natur des Tropfens vergeht von ihm und er sich in die menschliche Natur kleidet.⁶⁵

Der (Samen-)Tropfen dient Bar ʿEbrāyā hier in Übereinstimmung mit dem Befund bei Ibn Sīnā als Illustration. Ob die Veränderung in der Kategorie der Substanz, also Werden und Vergehen, plötzlich oder allmählich geschieht, wird nicht explizit von Bar ʿEbrāyā diskutiert.

Dies lässt sich mit einer anderen Stelle vergleichen, an der Bar ʿEbrāyā ausdrücklich zwischen allmählicher und plötzlicher Bewegung unterscheidet. Die Bemerkung findet sich im *Hēwtā* und zwar, parallel zu Ibn Sīnās *Šifāʾ*, in der ersten Schrift der Naturphilosophie zu den Grundlagen der Physik (syr. *Ktābā d-Šem ʿā kyānāyā*, etwa: „naturphilosophischer Bericht“). Zur Bewegung bemerkt Bar ʿEbrāyā:

In der Schrift der Kategorien wurde gezeigt, dass nur in vier von ihnen Bewegung (*mettzi ʾānutā*) passiert: in [der Kategorie] der Quantität, der Qualität, des Ortes und der Position, weil sich in ihnen eine Substanz (syr. *usiya*) graduell (*mdarrgāʾit*) [d. h. allmählich⁶⁶] ändert. In [der Kategorie] der Substanz dagegen gibt es keine [allmähliche] Bewegung. Denn verändert sich die substantielle Gestalt (*dmuṭā usiyāyā*), vergeht die Form (oder: Spezies, *ādšā*⁶⁷). Daher verändert sich ein Körper nicht

65 Bar ʿEbrāyā, *Swād sopiya*, 2.18 (t: H. F. Janssens 1937, S. 79.5–8, v: H. F. Janssens 1937, S. 233).

66 Vgl. oben Anm. 59, S. 307.

67 Vgl. Schmitt o. D., S. 24, Anm. 32 („Translation – (3.4.1)“) sowie Schmitt o. D., S. 21, Anm. 91 („Introduction – I.4.2 Matter and Form“). Siehe auch die Bemerkungen oben in Anm. 90, S. 77

von Form zu Form (oder: Spezies zu Spezies), sondern die Materie legt die eine Form ab und kleidet sich in eine andere.⁶⁸

Einige der von Bar ʿEbrāyā angesprochen Punkte sind bereits aus dem *Swādā* bekannt, beispielsweise die Idee, dass die Materie sich in eine neue Form kleide.⁶⁹ Zu diesem bekannten Aspekt der substantiellen Veränderung tritt die Diskussion zu syr. *mettzi ʿānutā* (Bewegung) hinzu, die von Bar ʿEbrāyā als graduell beziehungsweise allmählich aufgefasst wird. Dazu verweist er auch auf seine Kategorienschrift, zu der ich gleich zurückkomme. Zunächst ist zu verfolgen, wie Bar ʿEbrāyā an das Gesagte anknüpft. Wenn es in einer Kategorie keine allmähliche Veränderung gebe, so könne dennoch von einer Veränderung von einem nur potentiellen zu einem verwirklichten Stadium gesprochen werden, so auch

in [der Kategorie] der Substanz, wie beim Übergang des Menschen von Potenz zu Akt (*mappqān barnāšā men ḥaylā l-ma ʿbdānutā*), das heißt des Samentropfens (*nutptā*) zum Menschsein (*nāšūtā*).⁷⁰

Jens Ole Schmitt macht auf eine parallele Stelle in der Schrift zum Werden und Vergehen des *Hēwtā* aufmerksam:

„Veränderung“ (syr. *šuhlāpā*) sagt man zwar zu allem, das anstelle eines anderen entsteht, [ob] substantiell – wie der Samen (*zar ʿā*), der zum Lebewesen wird – oder akzidentiell – wie das Heiße, das zu etwas Kaltem wird. „Sich-Ändern“ (*šugnāyā*) sagt man jedoch über eine Änderung von etwas auf akzidentielle Weise – wie das Heiße, dass kalt wird.⁷¹

Wieder verwendet Bar ʿEbrāyā dieselbe Illustration für substantielle Veränderung. Allerdings werden hier Samen (syr. *zar ʿā*) und Lebewesen (*ḥayyutā*) statt *nutptā* und Mensch verwendet. Ähnliches Changieren der

68 Bar ʿEbrāyā, *Hēwat hekmtā, Ktābā d-Šem ʿā kyānāyā*, 3.4.1 (t: Schmitt o. D., S. 22, v: Schmitt o. D., S. 24). Vgl. Schmitt o. D., S. 52 („Introduction – I.4.8.5 Definitions and Categories of Motion“).

69 Vgl. Kap. 2.2.1, S. 75.

70 Bar ʿEbrāyā, *Hēwat hekmtā, Ktābā d-Šem ʿā kyānāyā*, 3.4.2 (t: Schmitt o. D., S. 22, v: Schmitt o. D., S. 24).

71 Bar ʿEbrāyā, *Hēwat hekmtā, Ktābā d-Hwāyā w-ḥbālā*, 1.1.1 (t+v: Schmitt o. D., S. 53 („Introduction – I.4.8.5 Definitions and Categories of Motion“), nach Hs. London, *British Museum*, Or. 4079, fol. 178b). Zu beachten ist hier die Unterscheidung vom Heißen, das zu etwas Kaltem werde, und vom Heißen, das kalt werde: Das Heiße bleibe im zweiten Fall heiß, aber gewissermaßen weniger heiß. Es bleibe, was es sei; es findet also keine substantielle Veränderung statt. Im ersten Fall wird es zu etwas anderem, nämlich etwas Kaltem.

Begriffe ist bereits bei Ibn Sīnā mit *manīy* (wofür es kein direktes syrisches Äquivalent gibt) und *ḥayawān* begegnet.

Auch in einem weiteren Werk Bar ʿEbrāyās, dem *Ktābā d-Bābātā* („Buch der Pupillen“, hiernach: *Bābātā*), greift er das Problem auf. Das *Bābātā* behandelt die Logik.⁷² Im *pāsoqā* zu den Kategorien schreibt Bar ʿEbrāyā:

Und dass Werden und Vergehen der Substanz als Bewegung bezeichnet werden, ist nicht richtig. Denn Veränderung (syr. *zāwʿā*) geschieht graduell (*b-durrāgā*) und allmählich (*b-idā b-idā*), während Werden und Vergehen plötzlich (*menšePʿ*) [geschehen]. Und daher bricht über einen Tropfen (*nupṭā*), der sich in seiner Qualität und seiner Quantität in der Gebärmutter (*marbʿā*) verändert (*mettziʿā*), dann plötzlich die Form des Menschseins herein (*dānhā*). Daher sagt man auch nicht, dass dieser mehr Mensch ist im Hinblick darauf, dass er sich mehr zum Menschsein hin verändert hätte, oder er sei weniger [Mensch] im Hinblick darauf, dass er sich weniger dazu hin verändert hätte.⁷³

Der Gesamtzusammenhang, wie er für das Problem der substantiellen Veränderung bei Ibn Sīnā zu finden ist, ist hier annähernd vollständig abgebildet: die qualitative und quantitative Veränderung des Samens – bezeichnet als Tropfen – in der Gebärmutter, bis plötzlich eine neue Form über ihn „hereinbreche“. Außerdem erklärt Bar ʿEbrāyā sehr anschaulich, warum es in der Kategorie der Substanz kein „Mehr“ oder „Weniger“, also keine graduelle Abstufung und damit allmähliche Veränderung geben könne. Weitere Stadien zwischen dem Samen und dem Menschen werden nicht erwähnt.

Am deutlichsten tritt das Bild schließlich in Bar ʿEbrāyās Kategorienschrift des *Hēwtā* hervor, auf das Bar ʿEbrāyā in dem oben aufgeführten Zitat aus der Grundlagenschrift zur Physik hinweist:

Die Bewegung in der Kategorie der Substanz geschieht nicht durch Bewegung, die allmählich entsteht oder vergeht (syr. *b-idā b-idā ḥāwyā methabblā*), sondern plötzlich (*menšePʿ*). So ist die Bewegung des Körpers (*gušmā*) bei der Fortpflanzung (*māwlādā*) nicht eine Bewegung in der Substanz, sondern eine Veränderung

72 Siehe zum Werk H. F. Janssens 1930. Es liegt bisher keine genaue Datierung des *Bābātā* vor. H. F. Janssens 1937, S. 17 will es anhand innerer Kriterien (dem Fehlen des vierten Syllogismus) früher als das *Swādā*, also vor ca. 1270 datieren. Der Aufbau in sieben *pāsoqē* (Abschnitte) spiegelt die verbreitete Einteilung der Logik in eine Einführung (gr. *eisagōgē*), die auf Porphyrios (gest. ca. 305) zurückgeht, und die sechs Schriften des aristotelischen *Organon*. Vgl. zum Aufbau des *Bābātā* Takahashi 2013a, S. 70. Zur Einteilung der Logik vgl. die Übersicht über den Logikteil des *Hēwtā* in Tab. 3.2, S. 103.

73 Bar ʿEbrāyā, *Ktābā d-Bābātā*, 2.2 (t: H. F. Janssens 1931, S. 119.7–15, v: H. F. Janssens 1935, S. 15).

(*ṣugnāyā*⁷⁴) in den Qualitäten (*aynāyutā*) des Samens (*zar* 'ā). Bis sich die Eignung zur Aufnahme [der neuen Form] vollendet (*metmalāyā* 'āhnut qubbālā). Dann wird die Form des Lebewesens (*ṣurat ḥayyutā*) durch den Formengeber (*yāheb ṣurātā*) plötzlich verliehen (*meštakknā*).⁷⁵

Beide Textstellen, im *Bābātā* wie im *Hēwtā*, orientieren sich auf unterschiedliche Weise, aber deutlich an der oben angeführten Passage aus Ibn Sīnās Schrift zu den Grundlagen der Physik im *Šifā*: Die Veränderungen des Samens seien bis zu einem bestimmten Punkt als allmähliche Veränderungen der Qualität aufzufassen; das *Bābātā* fügt in größerer Übereinstimmung mit Ibn Sīnā auch Quantität hinzu. Erst wenn der Punkt der „Eignung“ für die substantielle Veränderung eintreffe, ändere sich die Form und der Samen werde zum Lebewesen. Ähnlich Ibn Sīnās Verwendung von sowohl *nutfah* als auch *manīy* findet sich bei Bar 'Ebrāyā neben *nufptā* auch *zar* 'ā. Der Formengeber, den Bar 'Ebrāyā im *Hēwtā* explizit als Verursacher der substantiellen Veränderung angibt, ist bei Ibn Sīnā implizit im Rahmen der Ausführungen zur Kausalität als eigentliche Ursache wiederzufinden.

Gestützt auf McGinnis' Aussage, Ibn Sīnā sei der erste, der die Position von substantieller Veränderung als plötzlich vertritt, sind dessen Ausführungen daher auch unabhängig von der konkreten textlichen Nähe an dieser Stelle als inhaltlicher Referenzpunkt für Bar 'Ebrāyā zu sehen. Außerdem ist zu vermuten, dass Bar 'Ebrāyā seine Ausführungen zur substantiellen Veränderung in seiner Kategorienschrift aus mehreren unterschiedlichen Aussagen Ibn Sīnās kompiliert. Denn Ibn Sīnā selbst sieht die Logik nicht als den geeigneten Ort, Bewegung weitergehend zu erörtern, weshalb hier keine Diskussion zur „plötzlichen“ substantiellen Veränderung zu finden ist.⁷⁶ Eine Möglichkeit, der hier nicht weiter nachgegangen werden kann, besteht natürlich darin, dass Bar 'Ebrāyā in seiner Kategorienschrift eine andere Vorlage nutzt, die sich bereits an Ibn Sīnā orientiert.⁷⁷

74 Syr. *ṣugnāyā* entspricht ara. *istiḥālāh*; siehe Schmitt o. D., S. 52 („Introduction – 1.4.8.5 Definitions and Categories of Motion“).

75 Bar 'Ebrāyā, *Hēwat ḥekmā*, *Ktāb d-Qaṭēgāwriyos*, 3.3.6 (t: Florenz, *Biblioteca Medicea Laurenziana*, Or. 69, fol. 35v.i).

76 Ibn Sīnā verweist auf die Naturphilosophie als geeigneten Ort für diese Diskussion. In der Kategorienschrift sagt Ibn Sīnā lediglich aus, dass Werden und Vergehen anders zu konzeptionalisieren seien als die anderen Arten der Bewegung; Ibn Sīnā, *Kitāb aš-Šifā*, *al-Mantiq 2 – al-Maqūlāt*, 7.4 (t: al-Ab Qanawātī [= George Anawati] u. a. 1959, S. 271.3–12). Vgl. hierzu Thom 2015, S. 38.

77 Schwierig bleibt auch ein Hinweis Bar 'Ebrāyās, der direkt im Anschluss an das vorherige Zitat die Betrachtung abschließt: „Und in den alten ('*attiqē*) Schriften werden

Die deutlichste Abweichung zu Ibn Sīnās Ausführungen ergibt sich im Hinblick auf Bar ʿEbrāyās Auslassung weiterer embryonaler Stadien, die Ibn Sīnā unter Verwendung koranisch-islamischer Terminologie aufführt. Ich argumentiere, dass es sich nicht lediglich um eine Kürzung handelt: Die weiteren Stadien scheinen für Ibn Sīnās Argumentation essenziell, er spricht von „vielen“ Veränderungen und dazwischen liegenden Stillständen. Bar ʿEbrāyā hat seine eigene Argumentation also angepasst. Ich führe zwei mögliche Gründe an, warum Bar ʿEbrāyā die embryonalen Begriffe beziehungsweise die dazugehörigen Konzepte bei der Beschreibung des Werdens eines Lebewesens (bzw. eines Menschen) nicht verwendet: (a) einen literarischen; (b) einen inhaltlichen, wobei diese sich bedingen.

Literarisch kann das von Ibn Sīnā genutzte Motiv, das *nutfah* oder *manīy* mit *ʿalaqah* und *muḍḡah* ergänzt und verknüpft, ganz klar als islamisch gelesen werden. Nicht nur im Koran zeigen sich die drei Ausdrücke „Tropfen“, „Anhaftendes/Egel“ und „Fleischstück“, sondern sie werden wie angeführt auch als Dreiklang oder jeweils für sich als embryonale Stadien in Hadithen oder im islamischen Recht aufgegriffen.

Inhaltlich liest sich die Passage bei Ibn Sīnā so, als gehe er von den verschiedenen embryonalen Stadien als jeweils eigenen Substanzen aus, wobei erst am Endpunkt dieser Entwicklung die Form des Lebewesens steht. Vor

Werden und Vergehen im übertragenen Sinn (*šilāʿit*) ‚Sprünge‘ (*zāwʿē*) genannt.“ Wie oben angeführt (siehe Anm. 64, S. 309) beziehen sich die ara. *ihlāḡāt* (Rucke) in Ibn Sīnās *Šifāʾ* nicht auf die Vorgänge des Werdens und Vergehens beziehungsweise der substantiellen Veränderung. Sie fallen damit als möglicher Bezugspunkt Bar ʿEbrāyās aus. Zu einem früheren Zeitpunkt war ich noch davon ausgegangen, dass Bar ʿEbrāyā mit „alten Schriften“ womöglich Ibn Sīnā als seine Quelle „verschleiern“ möchte. Vermutlich handelt es sich bei Bar ʿEbrāyās Bemerkung daher um einen Hinweis darauf, dass die unterschiedlichen Begriffe für die verschiedenen Arten der Veränderung (z. B. in den Kategorien Substanz, Ort, Qualität oder Quantität) in der Tradition der syrisch-sprachigen Logik beziehungsweise Naturphilosophie unterschiedlich gebraucht werden. Bar ʿEbrāyā selbst bezeichnet ja an der parallelen Stelle im *Bābātā* mit syr. *zāwʿā* (im Singular) *allmähliche* Veränderung, zu der Werden und Vergehen eben nicht von ihm gezählt wird. In Sergiusʾ von Reš ʿAynā Kategorienschrift bezeichnet *zāwʿā* allgemein Bewegung (gr. *metabolē*); siehe das Glossar in Aydin 2016, S. 307. Ich danke Jens Ole Schmitt für diesen Hinweis. Andererseits steht *zāwʿē* in Bar ʿEbrāyās *Hēwtā* im Plural. Diesen offenen Fragen weiter nachzugehen, ist hier nicht möglich, könnte aber sowohl zur Begriffsgeschichte von Veränderung im Bereich der syrischen Philosophie beitragen als auch zur Problemgeschichte des Verständnisses von substantieller Veränderung als plötzlich oder allmählich.

dem Hintergrund der islamischen Tradition greifen also das literarische Motiv und die Auffassung distinkter embryonaler Stadien – eine bestimmte Zeit Tropfen, eine bestimmte Zeit Anhaftendes, eine bestimmte Zeit Fleischstück – durchaus ineinander.

Bar ‘Ebrāyā greift weder das literarische Motiv beziehungsweise die Terminologie noch die inhaltliche Position auf. In allen aufgeführten Beispielen – aus einem vorwiegend philosophischen Kontext – spricht er lediglich vom Tropfen oder Samen und vom Menschen als den beiden Substanzen, die vergingen und entstünden. Dies lässt sich nochmals mit den deskriptiven, direkt die Embryologie betreffenden Abschnitten aus der Fortpflanzungsbiologie oder Medizin vergleichen. Wie in Kapitel 3 gezeigt, spricht Ibn Sīnā an diesen Stellen von der „Veränderung des Ergusses hin zum Egel“ (ara. *istihālat al-manī ilā l-‘alāqah*).⁷⁸ Bar ‘Ebrāyā drückt dagegen lediglich die *Ähnlichkeit* zu einem Egel aus, spricht aber nicht vom ungeborenen Kind *als* Egel. Das *muḍḡah*-Stadium, das bei Ibn Sīnā ebenfalls mehrmals auftaucht,⁷⁹ fehlt bei Bar ‘Ebrāyā terminologisch und inhaltlich ganz.⁸⁰

Wie in Kapitel 4 erörtert, werden von Bar ‘Ebrāyā in den theologischen Werken ebenfalls nur die beiden Stadien Samen und Mensch betrachtet. In Bar ‘Ebrāyās unmittelbarer Vorlage für die Seelenlehren seiner beiden theologischen Summen, dem *Mēmra d-‘al napšā* von Mušē bar Kēpā, wird beim Ungeborenen ebenfalls das Samenstadium dem „fertigen“ Menschen gegenübergestellt. Weitere Belege aus der christlichen Tradition habe ich zu Anfang des vorliegenden Kapitels diskutiert.

Gleichzeitig zeichnet sich, wie ebenfalls in Kapitel 4 dargestellt, deutlich ab, dass Bar ‘Ebrāyā seine Auffassung des Beseelungszeitpunkts vom früheren *Mnārtā* zum späteren *Zalgē* korrigiert. Meines Erachtens lässt sich dies grundsätzlich auf das von Ibn Sīnā übernommene Verständnis von substantieller Veränderung als plötzlich zurückführen. In den weiter oben angeführten Belegstellen aus Bar ‘Ebrāyās *Hēwtā* und *Bābātā* tritt dieses Verständnis deutlich zu Tage. Bar ‘Ebrāyās Aussage im *Zalgē*, man müsse von der Beseel-

78 Ibn Sīnā, *Kitāb aš-Šifā’*, *aṭ-Ṭabī‘iyyāt* 8 – *al-Ḥayawān*, 9,5 (172.5–6); siehe auch Ibn Sīnā, *al-Qānūn fī ṭ-ṭibb*, 3.21.1.2 (t: ed. Beirut 1999, S. ii.757.3).

79 Ibn Sīnā, *Kitāb aš-Šifā’*, *aṭ-Ṭabī‘iyyāt* 8 – *al-Ḥayawān*, 9,5 (172.6) und Ibn Sīnā, *al-Qānūn fī ṭ-ṭibb*, 3.21.1.2 (t: ed. Beirut 1999, S. ii.757.3–4): „Veränderung hin zum Fleischstück“; oder Ibn Sīnā, *Kitāb aš-Šifā’*, *aṭ-Ṭabī‘iyyāt* 8 – *al-Ḥayawān*, 9,4 (166.12): „wenn sich ein Fleischstück ausprägt“ (*iḏā staḥkam muḍḡah*).

80 Lediglich im Hinblick auf eine bestimmte Missbildung des Embryos ist von einer *Fleischscheibe* die Rede, die aber auch bei Ibn Sīnā als solche, *qaṭ‘at laḥm*, bezeichnet ist; siehe hierzu Kap. 3.2.4.2, S. 204.

lung nicht für den Zeitpunkt der Empfängnis des (Samen-)Tropfens, sondern für die volle Ausformung des menschlichen Körpers ausgehen, lässt sich vor dem Hintergrund der Erläuterung im *Bābātā*, etwas könne nicht mehr oder weniger Mensch sein interpretieren. Literarisch lässt sich die Übernahme der Auffassung Ibn Sīnās auch an der Verwendung von *nutptā* zeigen.

5.5 Zusammenfassung

Auf der Grundlage dieses Befunds argumentiere ich, dass Bar ʿEbrāyā die Erörterung des philosophischen Problems substantieller Veränderung von Ibn Sīnā übernimmt.⁸¹ Auch überträgt Bar ʿEbrāyā ara. *nutfah* als Samentropfen ins Syrische und nutzt in Anlehnung an Ibn Sīnā syr. *nutptā* zur Illustration philosophischer Fragen. Der Übertragung des Begriffs ist durch bestehende Assoziationen in der syrischen Literatur gewissermaßen vorbereitet; vorerst lassen sich aber keine konkreten Belege für die Verwendung von syr. *nutptā* für den Samen im vorislamischen syrischen Schrifttum finden.

Gleichzeitig fehlen bei Bar ʿEbrāyā an allen untersuchten Stellen die beiden weiteren distinkten koranisch-islamischen embryonalen Stadien, *ʿalaqah* und *muḍḡah*, die Ibn Sīnā zusätzlich zu *nutfah* aufgreift. Dies deutet auf eine selektive Rezeption der Begriffe bei Bar ʿEbrāyā. Indem Bar ʿEbrāyā sich auf Samen und Mensch als Anfangs- und Endpunkt des menschlichen Werdens beschränkt, bewegt er sich im Rahmen der übernommenen christlichen Texte, die das Werden des Menschen behandeln. Insofern er den Begriff *nutptā* für ara. *nutfah* übernimmt, schließt er sich einerseits an den Sprachgebrauch Ibn Sīnās an, vermeidet aber durch Auslassung von *ʿalaqah* und *muḍḡah* islamisch konnotierte embryologische Vorstellungen.

81 Für diese Übernahme sind, wie in anderen Fällen, vermittelnde Autoren bzw. Werke zu berücksichtigen. In Kap. 4.2.3.2, S. 282 wurde bspw. deutlich, dass auch al-Ġazālī die Idee von substantieller Veränderung anhand des Samentropfens diskutiert.

