

1. Einleitung

Jedenfalls müßtest du dich schwer abplagen, bevor du erklären könntest, wie du zusammengesetzt, gebildet und ans Licht der Welt gebracht wurdest, wie die Seele an den Leib, der Verstand an die Seele, die Vernunft an den Verstand gebunden ist, ferner die Bewegung, das Wachstum, die Nahrungsaufnahme, die Sinneswahrnehmung, das Gedächtnis, die Wiedererinnerung und anderes, woraus du bestehst, was davon auf beides, Seele und Leib, zurückgeht, was nur auf eines von beidem zurückgeht und was schließlich wechselseitig voneinander abhängt. Was nämlich erst später voll ausgebildet wird, hat seine Gründe in der Zeugung. Nenne mir doch diese Gründe!¹

Aus diesen Zeilen des Kirchenvaters Gregor von Nazianz (gest. 390) spricht das Unbehagen, das in der Vormoderne mit dem Unwissen über die vorgeburtliche Entwicklung des Kindes, verborgen im Bauch seiner Mutter, verbunden war. Gleichzeitig zeigen die unterschiedlichen Aspekte, die Gregor aufzählt, wie Bewegung, Wachstum oder Seele, dass Philosophie und Theologie nicht einfach staunend vor dem heute noch als Wunder empfundenen Werden des Menschen verharren, sondern umfangreiche Spekulationen dazu anstellen.² Bis sich in der Moderne durch Erfindungen wie Mikroskop und bildgebende Ultraschallverfahren Vorstellungen vom vorgeburtlichen Leben grundlegend änderten, blieb diese Spannung zwischen Spekulation und Unwissen bestehen.

Fast tausend Jahre nach Gregor beschäftigt sich auch der Universalgelehrte Bar ‘Ebrāyā (1226–1286, lat. Barhebraeus), einer der produktivsten und vielseitigsten Autoren der syrisch-christlichen Tradition, mit dem Ungeborenen. Die vorliegende Arbeit hat seine dementsprechenden Vorstellungen zum vorgeburtlichen Leben zum Gegenstand. Ich verfolge dabei zwei Zie-

1 Gregor von Nazianz, *Logoi Theologikoi*, 3.8, zitiert nach Sieben 1996, S. 185.

2 Genau genommen ist sich Gregor eben dieses spekulativen Charakters bewusst. Die zitierte Passage ist eingebettet in eine theologische Rede, in der Gregor dem Adressaten vehement davon abrät, die Zeugung Christi durch Gott (vgl. das Glaubensbekennnis von Nicäa) mit der menschlichen Zeugung vergleichen zu wollen. So rätselhaft wie schon die menschliche Fortpflanzung sei, wie solle die Gottessohnschaft Christi verstanden werden?

1. Einleitung

le: Das erste Ziel ist es, ausgehend von Bar ‘Ebrāyās Schriften Theorien zu Empfängnis, embryonaler Entwicklung und Beseelung im syrischen Christentum zu erforschen, wie dies für das antike und spätantike Denken, das lateinische Mittelalter sowie Judentum und Islam bereits geschehen ist. Das umfangreiche Gesamtwerk Bar ‘Ebrāyās eignet sich besonders gut für diesen Zweck, weil in seinen Schriften auch Zeugnisse vorgeburtlicher Vorstellungen aus der früheren syrischen Tradition zu finden sind. Darüber hinaus ist Bar ‘Ebrāyā auch für seine Rezeption muslimischer Autoren bekannt. Seine Ideen vom ungeborenen Leben kontextualisiere ich daher auch im Vergleich zu seiner islamischen Umwelt. Damit werden Aneignungs- und Abgrenzungsprozesse zwischen religiösen und philosophischen Traditionen sichtbar gemacht.

Das Vorgehen Bar ‘Ebrāyās, die christliche Tradition mit Neuem aus seiner islamischen Umwelt zu synthetisieren, ist der entscheidende Anknüpfungspunkt für das zweite Ziel meiner Arbeit: Im Allgemeinen trägt Bar ‘Ebrāyā philosophische und theologische Auffassungen aus dem griechisch-philosophischen, aus dem christlichen wie auch aus dem islamischen Schrifttum zusammen. Ich untersuche Bar ‘Ebrāyās Bearbeitung dieser Vorlagen, das heißt, wie er Texte exzerpiert, umstellt oder kompiliert. Damit knüpfe ich an bestehende Forschung zu Bar ‘Ebrāyās Schrifttum an. Quellenkritisch identifiziere ich Vorlagen, an denen sich Bar ‘Ebrāyā für Aufbau und Inhalt eines Texts orientiert hat. Es wird bewertet, welches Gesamtbild sich aus seiner Kompilation und Redaktion ergibt. Ich diskutiere, inwieweit gerade aus der spezifischen Zusammenstellung von Vorlagen sich ein bestimmtes inhaltliches Resultat ergibt. Gegenüber vorherigen Arbeiten zu Bar ‘Ebrāyā ist neu, dass ich mich hierfür an einem übergreifenden Thema, dem ungeborenen Kind, orientiere und dieses in mehreren seiner Schriften untersuche. So sollen unter anderem Entwicklungen von den früheren zu den späteren seiner Werke sichtbar werden.

Die beiden Ziele der Arbeit sind komplementär angelegt. Vorgeburtliches Leben stellt eine nützliche thematische Heuristik dar. Die Eingrenzung auf das Ungeborne macht es möglich, Bar ‘Ebrāyās literarisches Vorgehen anhand verschiedener seiner Texte zu analysieren. Textpassagen werden en détail mit ihren jeweiligen Vorlagen verglichen: Was stellt Bar ‘Ebrāyā zusammen? Was lässt er weg oder verändert er? Gibt es Unterschiede in seinem Vorgehen zwischen seinen Werken und mit Blick auf seine Vorlagen?

Diese oft kleinteilige philologische Arbeit ist wiederum zentral, um Bar ‘Ebrāyās Vorstellungen vom Ungeborenen und auch diejenigen seiner Vorlagen herauszuarbeiten. Aufgrund des Vergleichs mit den Vorlagen und sei-

nen eigenen Werken frage ich, wie Bar ‘Ebrāyā sich in seinen Ideen vom menschlichem Werden an den jeweiligen antiken, christlichen oder islamischen Vorlagen orientiert oder sich von diesen unterscheidet. Gibt es möglicherweise eine Entwicklung in seinem Denken? Gibt es Abgrenzungen gegenüber bestimmten Vorstellungen, die explizit geäußert werden oder die durch Leerstellen im Vergleich zu den Vorlagen implizit deutlich werden? Sind solche Abgrenzungen eher auf naturphilosophische und medizinische Grundannahmen Bar ‘Ebrāyās zurückzuführen oder spielt die Zugehörigkeit zu seiner religiösen Tradition eine Rolle?

Durch meine Untersuchungen werden außerdem zahlreiche Passagen aus dem syrisch-christlichen und arabisch-islamischen Schrifttum zusammengetragen, die das Werden des Menschen betreffen. Viele davon sind bisher unbekannt oder wenig erforscht.

1.1 Ungeborenes Leben

Im Verlauf der Arbeit werden verschiedene generische Begriffe wie „ungeboren“ oder „vorgeburtlich“ verwendet. Solche Begriffe oder damit gebildete Wendungen wie „ungeborenes Kind“, „vorgeburtliches Leben“ oder schlicht „das Ungeborene“ dienen einer möglichst allgemeinen Redeweise von unterschiedlichen Aspekten der menschlichen Fortpflanzung, die in den Quellen diskutiert werden: Samen- und Empfängnistheorien, embryonale Stadien, Besetzung des ungeborenen Kindes, Vererbung von elterlichen Merkmalen oder die Herausbildung des Geschlechts im werdenden Kind.³

Was zunächst nach einem Spezialthema der Wissenschaftsgeschichte klingt, stellt sich bei näherer Betrachtung als ein Themenkomplex heraus,

3 In den Quellen werden auch Begriffe und Konzepte genutzt, die oft nicht dem heutigen Sprachgebrauch oder dem medizinisch-biologischen Wissensstand entsprechen. So wird im Syrischen *zarā* (Samen, Saat) nicht nur im landwirtschaftlichen oder botanischen Sinn verwendet, sondern auch für den jeweiligen Zeugungsbeitrag von Mann und Frau bzw. für das Gemisch dieser Zeugungsbeiträge zu Beginn der Schwangerschaft, aus dem sich das Kind entwickelt. Oft zeigen sich dabei weniger klar umrissene Begriffsverwendungen wie heute, bspw. hinsichtlich Sperma, Spermium und Seminalplasma. Ein anderes Beispiel sind Begriffe bzw. Konzepte wie „Schoß“ oder „Mutterleib“ (vgl. engl. „womb“) gegenüber Gebärmutter oder Uterus. Selbst wenn es mit syr. *marbā* und ara. *rahm* Begriffe gibt, die in den medizinischer Quellen in einem bestimmten anatomischen Sinne gemeint sind, können sie sowohl dort als auch besonders in nicht medizinischer Literatur weiter gefasst sein.

1. Einleitung

der sich in verschiedenste Gebiete verästelt: Die physiologischen Aspekte der Fortpflanzung wurden, manchmal nüchtern und trocken, oft aber auch vehement in der vormodernen Naturphilosophie und Medizin diskutiert. Die Frage nach der Besiegelung des Menschen ist eher ein Gegenstand metaphysisch orientierter Debatten in Theologie oder Philosophie.⁴ Philosophisch weiter zuspitzen lässt sich die Frage, wann der Mensch überhaupt Mensch sei. Fortpflanzungsbiologie, Besiegelung und die Einbettung des Ungeborenen in übergeordnete philosophische Fragestellungen sind entsprechend die Themen, die ich in der vorliegenden Arbeit anhand einzelner, aber oft im Zusammenhang zu lesender Textstellen in Bar ‘Ebrāyās Werken analysiere.

Vorstellungen von vorgeburtlichem Leben werden in historischer Perspektive innerhalb unterschiedlicher Fächer untersucht. Überschneidungen und Verflechtungen liegen dabei nahe, insofern sich die medizinische, philosophische oder theologische Gelehrsamkeit der Vergangenheit gegenseitig beeinflussten. Auffassungen vom Ungeborenen sind für die historische Forschung also wegen des großen thematischen Spektrums relevant sowie aufgrund der Querverbindungen zwischen den genannten Feldern. Ein wichtiger Aspekt ist, dass diese historisch nicht dieselben sein müssen wie heute. Dies zeigt sich insbesondere am heute selbstverständlichen Zusammenhang des Urteils über Schwangerschaftsabbrüche und der Annahme der Besiegelung des Kindes, der sich so nicht in den hier untersuchten Quellen wiederfinden lässt.

Der Themenkomplex um das vorgeburtliche Leben ist auch dann relevant, wenn man erneut die erwähnte philosophische Frage aufgreift, was eigentlich der Mensch sei. Diese Frage hat die vormoderne Philosophie stark

⁴ Was normative und rechtliche Quellen angeht, erschöpfen sich die für historische Forschung interessanten Aspekte nicht in der Thematik von Schwangerschaftsabbrüchen. In vielen Veröffentlichungen zu vormodernen Vorstellungen ungeborenen Lebens, besonders innerhalb der Theologie, wird dieses Thema in den Vordergrund gestellt – und oft wenig reflektiert bearbeitet. Sozial- und rechtsgeschichtlich lassen sich aber genauso Fragen nach dem rechtlichen Status des ungeborenen Kindes in Erb- und Nachlasssachen oder religionsgeschichtlich nach der Zulässigkeit der Bestattung eines ungetauften, weil zu früh oder tot geborenen Kindes stellen. Ein Blick in das Bürgerliche Gesetzbuch (BGB) zeigt die andauernde Aktualität solcher Fragen: Obwohl die Rechtsfähigkeit nach § 1 BGB erst mit der Geburt beginnt, kann der im Recht sogenannte *Nasciturus* erben (vgl. § 1923 Absatz 2 BGB). Es gibt sogar eine besondere Pflegschaft für das hier als „Leibesfrucht“ bezeichnete Kind (vgl. § 1912 BGB). In der vorliegenden Arbeit sind normative Vorstellungen zum Werden des Menschen in Bar ‘Ebrāyās Werk ausgeklammert. Sie wurden von mir andernorts in Ansätzen untersucht; Jäckel 2020. Ich komme darauf in der Schlussbetrachtung zurück.

beschäftigt. Dabei wurde nicht grundsätzlich erwartet, dass die Antwort (die oft knapp lautete: ein vernunftbegabtes Lebewesen) auch bestimmt, wie einzelne Menschen rechtlich zu stellen sind, also etwa im modernen ethischen oder rechtlichen Sinne einer Person. Dennoch ist es auf irgendeine Weise der ungeborene *Mensch*, um den es bei all den genannten Fragen geht, nicht irgendein anderes, schwer greifbares Wesen. Die Frage nach Vorstellungen des werdenden Menschen gibt daher Aufschluss über verschiedene Aspekte des Menschseins in der Geistesgeschichte.⁵

Vorstellungen zum vorgeburtlichen Leben im syrischen Christentum sind bisher nicht eigens untersucht.⁶ Dies steht im Kontrast zu den vorliegenden Überblicksdarstellungen und Einzeluntersuchungen für die griechischen und lateinischen nichtchristlichen und christlichen Autoren der Antike und die christlichen Autoren des europäischen Mittelalters – sowie für eine

5 Nach einer vielfach aufgegriffenen Aussage Aristoteles' bedeutet Fortpflanzung nicht nur abstrakt den Erhalt der Art, sondern im Fortleben der Kinder auch den Erhalt des konkreten Einzelnen und seiner Linie. Insofern betrifft das Werden des Menschen auch die Kultur- und Sozialgeschichte, also Ehe und Familie, Sexualität usw. Im Hinblick auf die von mir untersuchten theologischen und philosophischen Quellen kann der konkrete Forschungsertrag in dieser Hinsicht als gering gelten, nimmt man allgemeine und bereits zu vermutende Tendenzen wie das patriarchale Gesellschaftsbild Bar 'Ebrāyās und anderer Autoren aus. Für eine Untersuchung müssen vermutlich vor allem normative oder auch narrative Quellen herangezogen werden, vielleicht auch medizinische Literatur, insofern dort normativ verfahren wird, d. h. Ratschläge unterbreitet werden. Als Beispiel verweise ich auf Weitz 2014, S. 215–216, wo Fruchtbarkeit als Kriterium für eine gute Ehefrau in Bar 'Ebrāyās *Itiqon* („Ethicon“) untersucht wird.

6 Einzelne Details sind bereits verstreut in der Sekundärliteratur oder in Kommentaren zu Ausgaben der Quellentexte zu finden. Meines Wissens hat aber keine Publikation spezifisch Vorstellungen zum ungeborenen Leben bei syrischen Autoren zum Gegenstand. Eine Ausnahme bilden zwei Veröffentlichungen von Ursula Weisser, die einen embryologischen Text des ostsyrischen Mediziners Yūḥannā b. Māsawaih (gest. ca. 857) zum Gegenstand haben; Weisser 1980 und Weisser 1993. Anderorts schreibt sie, sein *Maqālah fī l-ġanīn wa-kawnihi fī r-rahm* („Traktat über das Embryo und sein Werden in der Gebärmutter“) habe er „vornehmlich auf der Basis hippokratischer und galenischer Lehren [verfasst], die indessen in so komprimierter Form vorgetragen werden, daß man als unmittelbare Vorlagen spätantike Kompendien vermuten darf“; Weisser 1983, S. 27. Entsprechend ist Yūḥannā hier, unabhängig von seiner religiösen Zugehörigkeit, vor allem als Mediziner anzusehen, insofern seine Werke „aufgrund seiner geistigen Herkunft aus der medizinischen Akademie von Gondēšāpur unmittelbar an die Tradition des spätantiken Lehrbetriebs anknüpfen“; Weisser 1983, S. 26.

1. Einleitung

Autorin, Hildegard von Bingen.⁷ Auch Vorstellungen des Ungeborenen in Judentum und Islam sind in dieser Hinsicht beforscht.

Die Breite und Komplexität des Themas „ungeborenes Leben“ schlägt sich auch in dem großen Umfang und der Zerstreuung von Veröffentlichungen nieder, die in etwa den Fächern der Wissenschafts-, Religions-, Philosophie- und Kulturgeschichte zugeordnet werden können.⁸ Im Folgenden fasse ich nicht einzelne Forschungsergebnisse zusammen, sondern gebe einen Überblick über diejenige Forschung zum Ungeborenen, die für eine Untersuchung Bar ‘Ebrāyās relevant ist und an die ich im Allgemeinen anknüpfen kann. Konkret handelt es sich um Arbeiten, die philosophische, theologische und medizinische Schriften aus dem griechisch-philosophischen, dem griechisch-christlichen und schließlich dem arabisch-islamischen Bereich untersuchen. Zentrale philosophische, theologische oder medizinische Grundvorstellungen und Auffassungen vom Werden des Kindes erläutere und bearbeite ich im Verlauf der Arbeit.

Die geistesgeschichtliche Tradition, in der Bar ‘Ebrāyā steht, reicht mehr als 1500 Jahre in die Vergangenheit. Sie wird von ihren Protagonisten nicht als geschichtlich fortschreitend aufgefasst, insofern frühere Vorstellungen überholt oder signifikant weiterentwickelt worden seien. Aristoteles (gest. 322 v. Chr.) wird von Bar ‘Ebrāyā *syr. rabbān* genannt, „unser Lehrer“.⁹ Hippokrates von Kos (gest. ca. 380 v. Chr.) und Galen von Pergamon (gest. ca. 200) sind bis zum Beginn der modernen Medizin

7 Siehe hierzu knapp Toepfer 2020, S. 56–57. In der Tat ist mir im Verlauf der Arbeit keine Quelle aus der Feder einer Frau begegnet. Meine Verwendung des männlichen Plurals für vormoderne Personen bzw. Gruppen, wie bspw. „Autoren“, ist daher nicht generisch zu verstehen. Zumal für die Antike sind auch Philosophinnen bekannt (z. B. Hypatia von Alexandrien, gest. 415 oder 416), deren Werke aber nicht erhalten sind. Für den mittelalterlichen islamischen Herrschaftsbereich sind meines Wissens keine Frauen bekannt, die im Bereich der Philosophie oder Medizin schrieben. Eine Ausnahme bildet die islamisch-religiöse Gelehrsamkeit, in der Frauen als Überliefererinnen von Hadithen auftauchen. Ich habe mich daher für die Rede von den Quellen (nicht aber für die Rede von der heutigen Forschung) bewusst gegen eine inklusive Schreibweise entschieden, um die Unsichtbarkeit der Frauen sichtbar zu machen.

8 Ein Problem der Forschung zum Ungeborenen scheint mir, dass wichtige Veröffentlichungen in anderen, späteren Arbeiten oft unberücksichtigt bleiben. Eine umfassende Bibliographie zur historischen Forschung über das Ungeborene ist daher ein Desiderat, kann aber auch im vorliegenden Rahmen nur sehr bedingt geboten werden.

9 Zu Aristoteles siehe Shields 2020 sowie ausführlicher Höffe 2006.

mithin die wichtigsten Autoritäten dieser Disziplin.¹⁰ Deshalb müssen Untersuchungen der Philosophie- oder Medizingeschichte des syrischen oder arabisch-islamischen Bereichs immer deren antiken Ursprung mitberücksichtigen. Die Vorstellungen zum Ungeborenen im jeweiligen Textkorpus der drei genannten Autoren sowie in der Antike allgemein wurden vielfach untersucht.¹¹

Neben den philosophischen Texten sind für die Spätantike auch Werke christlicher Autoren zu nennen, die ungeboresenes Leben behandeln. Für Bar ‘Ebrāyā sind sowohl griechische als auch syrische Kirchenväter relevant, wobei die syrischen Väter in dieser Hinsicht wie gesagt nicht untersucht sind.¹² Für den griechischen Bereich stellt sich dies anders dar, wie unter anderem die umfangreiche Monographie von Marie-Hélène Congourdeau zeigt.¹³ Hinzu kommen zahlreiche Einzeluntersuchungen.¹⁴ In meiner Arbeit bleiben Überblicksdarstellungen und Einzeluntersuchungen zum Unge-

-
- 10 Zu Hippokrates und den ihm zugeschriebenen Schriften, dem sogenannten hippokratischen Korpus, siehe Boylan o. D. sowie ausführlicher Golder 2007. Zu Galen siehe Singer 2021 sowie ausführlicher Hankinson 2008. Umfangreiche Biographien zum Werk der beiden Mediziner finden sich auf der Seite der Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften 2022.
 - 11 Für einen Überblick derjenigen Texte von Aristoteles, Hippokrates und Galen, die im arabisch-islamischen medizinischen Schrifttum relevant sind, siehe Weisser 1983, S. 33–46. Selbstverständlich sind auch sämtliche Einleitungen und Kommentare der entsprechenden Ausgaben dieser Texte zu berücksichtigen. Eine einflussreiche Be trachtung des Ungeborenen bei Aristoteles ist Balme 1990. Ausführlicher wurden entsprechende Fragen für Aristoteles außerdem von Preus 1975 untersucht. Einen weitreichenderen medizingeschichtlichen Überblick geben Diepgen 1937 und Lesky 1951. Für den Neuplatonismus siehe Wilberding 2017 und weitere Arbeiten dieses Autors.
 - 12 Womöglich ist gerade für die frühen syrischen Schriftsteller ein Vergleich mit dem Ungeborenen in der jüdischen Tradition wichtig. Siehe hierzu u. a. Schiff 2004, Kessler 2009 sowie Kottek 1981, Kottek und Baader 2000, Lepicard 2008 und Thiesen 2018.
 - 13 Congourdeau 2007. Siehe auch Jones 2004. Den Fokus auf den ungeborenen Christus in der christlichen Tradition legt Saward 1993.
 - 14 Donceel 1970, Congourdeau 1989, Canévet 1992, Pouderon 2008, Congourdeau 2018 und Doroftei 2018. Weitere Arbeiten widmen sich vor allem der Frage, welche Position die jeweiligen Kirchenväter gegenüber Schwangerschaftsabbrüchen einnehmen, bzw. sind im Kontext bio-ethischer Fragen zu verorten, so Jones 2005 sowie Dölger 1934, Petrā 2010, Gorman 1982, Mallau 2000, Lindemann 2001, Gray 2001, Chiodi 2001, Congourdeau 2002, Amata 2004, Pouderon 2007 und Elsakkers 2010. Lateinische Kirchenväter wurden aus unterschiedlichen Gründen in der syrischen Kirche wenig rezipiert. Die entsprechenden Forschungen zu Tertullian (gest. ca. 225)

1. Einleitung

borenen der mittelalterlichen byzantinischen und lateinischen Zeit, die für eine umfassendere komparatistische Perspektive interessant erscheinen, im Wesentlichen unberücksichtigt.¹⁵

Der dritte wichtige Forschungsbereich im Hinblick auf das Ungeborene bei Bar ‘Ebrāyā sind Untersuchungen arabisch-islamischer Texte. Es handelt sich um ein breites Gebiet, da in der Forschung je nachdem medizinische, philosophische oder religiöse Quellen untersucht werden. Ein unabdingbarer Anknüpfungspunkt für meine Untersuchung ist die umfangreiche Monographie von Ursula Weisser, welche die Darstellung vorgeburtlichen Lebens bei mehreren arabischen Medizinern ausführlich untersucht.¹⁶ Neben der Forschung von Weisser gibt es einige Überblicksdarstellungen.¹⁷

oder Augustin (gest. 430) sind daher im vorliegenden Kontext weniger relevant; siehe hierzu z. B. Billy 1989, Hennings 1997 und Kitzler 2014.

- 15 Siehe exemplarisch Demaitre und Travill 1980, Heaney 1992, van der Lugt 2004, van der Lugt 2008, Mistry 2015 und Toepfer 2020.
- 16 Weisser 1983; für die von ihr verwendeten Quellen siehe Weisser 1983, S. 16–32. Die Untersuchung ist systematisch, nicht chronologisch oder vergleichend, und deckt alle aus medizinisch-anatomischer Sicht wesentlichen Aspekte ab. Umso bedauerlicher ist es, dass Weissers Arbeit in anderen Forschungsbeiträgen oft nicht berücksichtigt wurde. Dies gilt weitgehend auch für ihre weiteren Veröffentlichungen: Weisser 1981a, Weisser 1981b und Weisser 1985.
- 17 Musallam 1983, S. 39–59 hat in seiner Monographie zur Empfängnisverhütung im Islam die dahinterliegenden theoretischen Vorstellungen zur Empfängnis skizziert. In einem weiteren Aufsatz, Musallam 1990, greift er einiges davon wieder auf. Seine Analyse konzentriert sich auf Ibn Sīnā als Rezipienten und Fortschreiber der beiden antiken Autoritäten Aristoteles und Galen einerseits und die eher an Koran und Sunna orientierten Vorstellungen Ibn al-Qayyim al-Ğawziyyahs (gest. 1351) andererseits. Dessen Werk ist der sogenannten Prophetenmedizin (ara. *tibb an-nabīy*) zuzuordnen, die sich von der vorislamischen antiken Medizintradition abgrenzt und sich an der islamisch-religiösen Tradition orientiert. Siehe hierzu auch Bummel 1999 und Bummel 2011. Neuerdings ist mit Fancy 2018 auch eine weitere Überblicksdarstellungen der Embryologie im islamischen Bereich erschienen. Der Autor konzentriert sich auf die Rezeption der embryologischen Positionen Ibn Sīnās. Fancys Anliegen ist es einerseits, die frühere Auffassung der Forschung einer Stagnation medizinisches Wissens im islamischen Mittelalter zu widerlegen, indem er die Weiterentwicklung avicennischer embryologischer Vorstellungen durch den Mediziner Ibn an-Nafīs (gest. 1288) analysiert. Andererseits zeigt er, wie das medizinische Wissen im religiösen Diskurs seit dem 13. Jahrhundert aufgenommen und diskutiert wurde. Er bietet teils nur vereinzelte Belege, weshalb seine Schlüsse durch kommende Forschung bestätigt werden müssen. Weitere Arbeiten beschäftigen sich mit dem in der Vormoderne allgemein angenommenen Zusammenhang zwischen Zeugung, pränataler Entwicklung und Bewegungen der Himmelssphären, etwa Burnett 1990,

Für den naturphilosophisch-medizinischen Bereich konzentriert sich die Forschung auf den mithin einflussreichsten dahingehenden Autor, Abū ‘Alī Ibn Sīnā (gest. 1024, lat. Avicenna).¹⁸ Auch für Bar ‘Ebrāyā ist Ibn Sīnā ein äußerst wichtiger Bezugspunkt. Zu Ibn Sīnās Ideen ungeborenen Lebens gibt es weitere Detailuntersuchungen, die weniger auf die medizinischen als auf die naturphilosophischen und metaphysischen Aspekte im Hinblick auf das Ungeborene abzielen.¹⁹ Daneben wird auch Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 1210) von Bar ‘Ebrāyā rezipiert.²⁰ Seine Auffassungen sind Gegenstand in kürzeren Arbeiten zum Ungeborenen im Islam.²¹

Die muslimischen Autoren, die Bar ‘Ebrāyā rezipiert, folgen in ihren medizinischen und naturphilosophischen Ansichten zu Fortpflanzung und vorgeburtlicher Entwicklung im Allgemeinen den antiken Vorläufern. Gleichzeitig sind bestimmte Begriffe und Vorstellungen islamisch überformt beziehungsweise findet eine Synthese griechisch-antiker und islamisch-religiöser Vorstellungen statt. Gerade um Bar ‘Ebrāyās mögliche Abgrenzung oder Übernahme dezidiert islamischer Anschauungen und Konzepte zu untersuchen, berücksichtige ich auch die dahingehende Forschung zum islamischen Recht und der religiösen Überlieferung.²² Schließlich gibt es auch mentalitäts- und kulturhistorische Forschung zu Rolle und

Baffioni 1997, Baffioni 1998 und Saif 2016. Zu Ibn Ruṣd (gest. 1198) siehe Cerami 2015 sowie Baffioni 2004. Zu den Iḥwān aš-Šafā (Brüder der Reinheit), einer philosophischen Autorengruppe der klassisch-islamischen Zeit, siehe Baffioni 1994.

18 Zu Ibn Sīnā siehe Gutas 2016 sowie ausführlicher McGinnis 2010 und Gutas 2014.

19 McGinnis 2004; siehe auch McGinnis 2010, S. 84–88 sowie Mousavian und Mostafavi 2017. Ich gehe auf diese Arbeiten an gegebener Stelle ein.

20 Zu Fahr ad-Dīn ar-Rāzī siehe Street 1997 und Griffel 2007.

21 Ich greife zwei Aufsätze heraus, die den berühmten Korankommentar von Fahr ad-Dīn ar-Rāzī untersuchen. Belguedj 1979 stellt einen allgemeinen Vergleich zwischen den medizinischen Vorstellungen ‘Alī Rabban at-Tabarīs (gest. um 870) und denjenigen in Fahr ad-Dīns Korankommentar *Mafātīḥ al-gayb* („Eröffnungen des Verborgenen“) an. Baffioni 2008, S. 223–231 widmet Fahr ad-Dīn knapp die Hälfte ihres eigentlich als Überblicksdarstellung gedachten Aufsatzes. Problematisch an ihrer Untersuchung ist, dass sie dessen Vorstellungen direkt mit aristotelischen und galenischen vergleicht und Ibn Sīnā nicht berücksichtigt. Fahr ad-Dīns systematisches Werk *al-Mabāḥiḥ al-maṣriqiyah* („Östliche Untersuchungen“) wird damit nicht Ibn Sīnās beiden wichtigen Werken, dem *Kitāb aš-Šifā’* („Buch der Heilung“) und dem *Qānūn fī t-tibb* („Richtschnur in der Medizin“) gegenübergestellt. Methodisch problematisch ist in beiden Aufsätzen, dass die Stellen in Fahr ad-Dīns Korankommentar nicht in ihrem jeweiligen textlichen Kontext betrachtet werden.

22 Siehe Holmes Katz 2003, Peterson 2009, Eich 2009, Eich 2018b, Eich 2018a, Eich 2020, Eich und Dorothei o. D. Daneben gibt es auch Arbeiten zu heutigen bio-

1. Einleitung

Wahrnehmung von Zeugung, Schwangerschaft oder Geburt im islamischen Bereich und darüber hinaus.²³

Wichtig und erhellend für meine Arbeit sind auch die Veröffentlichungen von Barbara Duden,²⁴ auch wenn hier Quellen aus einem anderen Bereich und einer anderen Zeit im Mittelpunkt stehen. Sie zeichnet nach, wie sich das Bild vom Ungeborenen durch den technologischen Wandel und den medizinischen Fortschritt der letzten drei Jahrhunderte grundlegend geändert hat.²⁵ Damit schärft sie das Bewusstsein, nicht mit heutigen Kategorien und Vorannahmen an die Quellen früherer Zeiten heranzugehen und biologische Fakten (gemessen am jetzigen Wissensstand) in die ältere Vorstellungswelt hineinzutragen. Gerade weil es sich bei Schwangerschaft und Fortpflanzung um „natürliche“ Gegebenheiten handelt – oder sie als solche wahrgenommen werden –, scheint mir mit Blick auf einige der angeführten Veröffentlichungen die Gefahr für ein solches ahistorisches Vorgehen größer als im Falle kultureller oder religiöser Phänomene.

Es gibt also vielfältige Anknüpfungspunkte für die Forschung zum vorgeburtlichen Leben. Ohne behaupten zu wollen, die Forschung in den genannten Bereichen sei abgeschlossen, wird die Lücke im Hinblick auf das syrische Christentum deutlich, das neben der griechisch-byzantinischen und der lateinischen als dritte große christliche Tradition gelten kann. Bar ‘Ebrāyā ist ein herausragender Vertreter dieser Tradition.

1.2 Bar ‘Ebrāyā

Warum eignen sich Bar ‘Ebrāyā und seine Werke als Untersuchungsgegenstand für das Ungeborene in der syrischen Tradition? Hierfür gibt es zwei Gründe: Erstens steht er ungefähr am Ende der allgemeinen Blütezeit syrischer Literatur – und da er für sein kompilatorisches Vorgehen bekannt ist, sind vielfache Zeugnisse aus der früheren syrischen Tradition in seinen Werken zu erwarten.²⁶ Zweitens sind die Schriften Bar ‘Ebrāyās im Ver-

ethischen und rechtlichen Fragen unter Bezugnahme zur Tradition; siehe u. a. Ghaly 2012, Ghaly 2014a und Ghaly 2014b.

23 Adamek 1968, Kruk 1987–1988, Giladi 1992, Giladi 2010, Kueny 2013 und Giladi 2014.

24 Duden 1991 und Duden 2002.

25 Siehe jetzt auch Müller 2020.

26 Zur syrischen Literatur im Allgemeinen siehe Baumstark 1922 und Barṣaum 2012.

gleich zu denjenigen vieler anderer späterer syrischer Autoren relativ gut untersucht.²⁷

Wie eingangs festgestellt, ist es neben der Untersuchung vorgeburtlichen Lebens im syrischen Christentum auch mein Ziel, die Art und Weise zu untersuchen, wie Bar ‘Ebrāyā verschiedene Vorlagen zusammenstellt und bearbeitet. Seine Vorgehensweise, insbesondere islamische Werke für seine eigenen zu adaptieren, ist ein herausragendes Beispiel transkultureller Rezeptionsprozesse. Neben der inhaltlichen Frage nach Bar ‘Ebrāyās Vorstellungen des Ungeborenen wird daher auch der literarische Redaktions- und Adoptionsprozess im Mittelpunkt meiner Untersuchung stehen.

Im Folgenden skizziere ich drei Aspekte im Hinblick auf Bar ‘Ebrāyās Leben und Werk. Zunächst verorte ich Bar ‘Ebrāyā in der philosophischen und medizinischen Gelehrsamkeit sowie in seiner Kirche anhand einer biographischen Skizze. Dem folgt ein Überblick über sein Werk. Diese beiden Punkte sollen unterstreichen, dass sich syrische Vorstellungen zum Ungeborenen bei Bar ‘Ebrāyā womöglich nicht nur in verschiedenen Facetten der Gelehrsamkeit widerspiegeln, sondern sich sein Werk auch dazu eignet, Verbindungen von Medizin, Philosophie und Theologie herauszuarbeiten. Als dritten Aspekt gehe ich auf Bar ‘Ebrāyās literarisches Vorgehen ein, antike, christliche und islamische Texte zu verschränken.

1.2.1 Gelehrter und Vertreter seiner Kirche

Informationen über Bar ‘Ebrāyās Leben und Werk lassen sich sowohl aus seinen eigenen Schriften als auch aus dem Zeugnis späterer Autoren ziehen.²⁸ Kenntnis- und Forschungsstand zu Bar ‘Ebrāyā sind für einen mittelalterlichen christlich-orientalischen Autoren gut, was sicherlich am breiten Spektrum wie auch an der starken Rezeption Bar ‘Ebrāyās innerhalb seiner westsyrischen²⁹ Kirche liegt. Die wichtigste Referenz zum Werk und

27 In der *Comprehensive Bibliography on Syriac Christianity* 2021 teilt sich Bar ‘Ebrāyā zusammen mit Jakob von Serugh (gest. 521) und Theodor von Mopsuestia (gest. 428) mit je ca. 450 von 14.000 verschlagworteten Einträgen den zweiten Platz – nach Ephraem dem Syrer (gest. 373) mit ca. 1.500 Einträgen.

28 Vgl. Takahashi 2013a, S. 1–2.

29 Ich verwende durchgehend den Begriff „westsyrisch“ für die Kirche bzw. Gemeinschaft, die sich im Zuge der theologischen Auseinandersetzungen der Spätantike aufgrund ihres christologischen Bekenntnisses zu einer Natur in Jesus Christus und auf maßgebliche Initiative von Jakob Baradai (gest. 578) durch die Weihe eigener

1. Einleitung

zur Erforschung Bar ‘Ebrāyās ist die Bio-Bibliographie Hidemi Takahashis, auf die ich mich durchgehend beziehe.³⁰ Den Schwerpunkt in der folgenden Darstellung lege ich auf diejenigen Aspekte, welche die Einordnung Bar ‘Ebrāyās in die Gelehrsamkeit seiner Zeit verdeutlichen, besonders im Hinblick auf Medizin und Philosophie, und welche seine Rolle als kirchliche Autorität und Repräsentant seiner Tradition unterstreichen.

Bar ‘Ebrāyā wurde 1226 in die Familie eines Arztes namens Ahron (Aaron) geboren.³¹ Seine Kindheit und frühe Jugend verbrachte er in der Stadt Melitene (bzw. deren Umgebung), zu dieser Zeit ein wichtiges Zentrum der westsyrischen Kirche. Nachdem die über Melitene herrschende Dynastie der Rūm-Seldschuken 1243 von den Mongolen geschlagen wurde, siedelte Bar ‘Ebrāyās Vater Ahron nach Antiochien über.

Zu Bar ‘Ebrāyās Studienorten zählen Melitene und Antiochien, wo er vermutlich grundlegend in die theologische Tradition seiner eigenen Kirche eingeführt wurde, auch wenn nichts Näheres hierzu bekannt ist. In Bar ‘Ebrāyās eigener Darstellung ist lediglich von zwei „Älteren“ als seinen Lehrern die Rede.³² Außerdem studierte er Logik (im damaligen Sinn ei-

Bischöfe von der römischen Reichskirche unabhängig machte. Vor diesem Hintergrund erklären sich alternative Bezeichnungen wie mono- bzw. miaphysische Kirche (nach ihrem Bekenntnis) oder jakobitische Kirche (nach ihrem Organisator). Die Bezeichnung als *westsyrisch* erklärt sich dadurch, dass sich auch weiter östlich, noch unter Herrschaft der Sassaniden und außerhalb des römischen Reichs, eine eigenständige, sich auch dogmatisch unterscheidende ostsyrische Kirche herausbildete. Die syrische Sprache, welche die westsyrische Kirche in Liturgie, Literatur und Gelehrsamkeit verwendet, führt sich auf die lokale aramäische Varietät der Stadt Edessa zurück. Für die vorliegende Arbeit ist eine ausführliche Betrachtung aller Aspekte der Entstehung und Entwicklung dieser Kirche nicht erforderlich. Wichtig ist, dass zur Zeit Bar ‘Ebrāyās diese Kirche eine jahrhundertelange eigene Tradition aufwies. Diese Tradition konstituiert sich einerseits organisatorisch durch eine eigene kirchliche Hierarchie und andererseits diskursiv durch den Bezug auf bestimmte Autoren und Werke. Damit ist die westsyrische Kirche in vielerlei Hinsicht von anderen christlichen Gemeinschaften getrennt und unterscheidbar, was selbstverständlich bestehende Verbindungen und Gemeinsamkeiten zu anderen Kirchen nicht ausschließt. Sofern es für die vorliegende Untersuchung relevant ist, gehe ich näher auf diese Aspekte ein. Siehe zur westsyrischen Kirche Brock und Taylor 2001, Kiraz 2021, Hage 1966, Nabe von Schönberg 1977, Kawerau 1960 sowie Weltecke 2008. Für das syrische Christentum insgesamt siehe Murre-van den Berg 2007. Eine umfangreiche Bibliographie findet sich online: *Comprehensive Bibliography on Syriac Christianity* 2021.

30 Takahashi 2013a.

31 Siehe hier und im Folgenden Takahashi 2013a, S. 3–27.

32 Siehe hierzu Takahashi 2013a, S. 15–16.

ner wissenschaftlichen Propädeutik) und Medizin bei einem Ostsyrer namens Jakob im heute libanesischen Tripoli. Hidemi Takahashi und Naohide Yaguchi vermuten, dass er ursprünglich, wie sein Vater, Arzt werden sollte.³³

Bar ‘Ebrāyā erwähnt in seiner Chronik, mit dem Arzt Ğamāl ad-Dīn Ibn ar-Raḥbī (gest. 1260) zusammengearbeitet zu haben. Damit ist Bar ‘Ebrāyās medizinische Bildung dem al-Bīmāristān an-Nūrī in Damaskus zuzuordnen, an dem Ğamāl ad-Dīn tätig war.³⁴ Es ist wenig Konkretes über Bar ‘Ebrāyās Zeit dort bekannt, nicht einmal, wann genau er sich dort aufhielt.³⁵

Hidemi Takahashi hat bereits Ähnlichkeiten zwischen Bar ‘Ebrāyās medizinischen Werken und denjenigen der Familie Ibn al-Raḥbī im Umfeld des

33 Takahashi und Yaguchi 2017, S. 253: „...was originally destined to be physician“; siehe auch Takahashi 2013a, S. 53.

34 Für das al-Bīmāristān an-Nūrī siehe Ragab 2015, S. 51–59, für den Lehr- und Praxisbetrieb besonders Ragab 2015, S. 141–222. Informationen können außerdem der Biographiensammlung berühmter Ärzte, Ibn Abī ‘Uṣaybi’ahs *‘Uyūn al-anbā’ at-tabaqāt al-āṭibbā’* („Auslese der Berichte über die Klassen der Ärzte“, hiernach *‘Uyūn al-anbā’*) entnommen werden (t+v: Savage-Smith, Swain und van Gelder 2020). Auch Einträge zu den Mitgliedern der Ärztefamilie Ibn ar-Raḥbī finden sich dort (t+v: Savage-Smith, Swain und van Gelder 2020, Nr. 15.36–38). Keines der Werke Ğamāl ad-Dīns oder auch nur Titel seiner Werke sind überliefert. Er ist einer der beiden Söhne von Raḍīy ad-Dīn Ibn ar-Raḥbī (gest. 1234), welcher am al-Bīmāristān an-Nūrī lehrte. Der bekanntere der beiden Söhne ist Ṣaraf ad-Dīn Ibn ar-Raḥbī (gest. 1269). Ibn Abī ‘Uṣaybi’ah berichtet vom Vater Raḍīy ad-Dīn, er sei außerordentlich feindselig gegenüber nichtmuslimischen Ärzten eingestellt gewesen: „He had deemed it appropriate, he said, never to teach medical principles to non-Muslims (al-dhimmah) or to persons who were not worthy of them, for he considered that he was thereby enhancing the profession and upholding its prestige“; Ibn Abī ‘Uṣaybi’ah, *‘Uyūn al-anbā’*, s. v. Raḍīy ad-Dīn Ibn ar-Raḥbī (t+v: Savage-Smith, Swain und van Gelder 2020, Nr. 15.36.1.1). Lewicka 2012, S. 9 vermutet daher, dass die zunehmende Islamisierung der Bīmāristāns bzw. deren Personals auf den Einfluss von Raḍīy ad-Dīn zurückgehe. Dem widerspricht Ragab 2015, S. 163–170 (besonders S. 165 mit Anm. 107) auf der Grundlage, dass Raḍīy ad-Dīn vermutlich wenig erfolgreich war und sich bei Ibn Abī ‘Uṣaybi’ah lediglich drei konkrete Personen finden, die ihm als seine Schüler zugeordnet werden können. Wie Bar ‘Ebrāyās Arbeit unter Raḍīy ad-Dīns Sohn Ğamāl ad-Dīn Ibn ar-Raḥbī in diese Auseinandersetzung um Nichtmuslime eingeordnet werden kann, muss aufgrund der wenigen Informationen zu Bar ‘Ebrāyās Zeit in Damaskus offen bleiben.

35 Takahashi und Yaguchi 2017, S. 254: „...that may have been at around the same time as the period of his study in Tripoli“, d. h. ca. 1243–1246; siehe auch Takahashi 2013a, S. 17–18.

1. Einleitung

al-Bīmāristān an-Nūrī festgestellt.³⁶ Dass Bar ‘Ebrāyā in der Tradition des al-Bīmāristān an-Nūrī verortet ist, möchte ich im Folgenden weiter untermauern und zudem eine mögliche Spur zu Bar ‘Ebrāyās frühem Interesse an der Philosophie Ibn Sīnās aufzeigen. Nach Ahmed Ragab gibt es mehrere Texte, die für die Gelehrsamkeit am al-Bīmāristān an-Nūrī um den Arzt ad-Dahwār (gest. 1231) und dessen Schüler eine wichtige Rolle spielten, in anderen medizinischen Kontexten aber (zunächst) weniger rezipiert wurden: (1) das *Kitāb al-Hāwī fī t-ṭibb* („Das umfassende Buch zur Medizin“) von Abū Bakr ar-Rāzī (gest. 925), (2) das Werk *al-Masā’il* („Fragen“) von Ḥunayn b. Ishāq (gest. 873) sowie (3) die hippokratischen Aphorismen.³⁷ Man findet unter Bar ‘Ebrāyās medizinischen Schriften eine Zusammenfassung und einen Kommentar zu Text (2) sowie eine Zusammenfassung zu Text (3).³⁸ Takahashi und Yaguchi weisen mit Micheau darauf hin, dass ein weiteres Werk von Bar ‘Ebrāyā vermutlich Text (1) rezipiert.³⁹ Im Kontext des al-Bīmāristān an-Nūrī wurde außerdem Ibn Sīnās *Qānūn fī t-ṭibb* rezipiert, das Bar ‘Ebrāyā noch kurz vor seinem Tod ins Syrische zu übertragen begann.⁴⁰

Bar ‘Ebrāyās Interesse an der Philosophie Ibn Sīnās kann ebenfalls mit ähnlichen Neigungen der Gelehrten um das al-Bīmāristān an-Nūrī verglichen werden.⁴¹ So besteht eine Verbindung von ad-Dahwār zur avicennischen Philosophietradition durch seinen Lehrer Sayf ad-Dīn al-Āmidī (gest. 1233), dessen Kommentar zu Ibn Sīnās *Kitāb al-Iṣārāt wa-t-tanbīhāt* („Buch der Hinweise und Belehrungen“) ad-Dahwār auswendig kannte.⁴² Außerdem hat ad-Dahwār selbst eine Zusammenfassung des *Kitāb al-Iṣārāt wa-t-tanbīhāt* verfasst.⁴³ Ein mittelbarer Einfluss dieses philosophischen In-

36 Takahashi 2013a, S. 53–54.

37 Ragab 2015, S. 142–156. Zu ad-Dahwār siehe Ibn Abī ‘Uṣaybi‘ah, ‘Uyūn al-anbā’, s. v. ad-Dahwār (t+v: Savage-Smith, Swain und van Gelder 2020, Nr. 15.50). Zu Abū Bakr ar-Rāzī siehe Goodman 1995; zu seinem *Kitāb al-Hāwī fī t-ṭibb* siehe Richter-Bernburg 2003. Zu Ḥunayn b. Ishāq siehe Strohmaier 2017; zu Hunayns *Masā’il* siehe Takahashi und Yaguchi 2017 und Weisser 1986.

38 Vgl. Takahashi und Yaguchi 2017, S. 255–256 sowie Takahashi 2013a, S. 85–88 und Micheau 2008.

39 Takahashi und Yaguchi 2017, S. 256 mit Anm. 21.

40 Takahashi und Yaguchi 2017, S. 256 (Nr. 6).

41 Den Einfluss seiner professionellen Ausbildung als Mediziner hat bereits Takahashi 2013a, S. 55 als möglichen Hintergrund für Bar ‘Ebrāyās Neigung zum Werk Ibn Sīnās angeführt.

42 Ragab 2015, S. 144–145. Zu Sayf ad-Dīn al-Āmidī siehe Weiss 2012.

43 Ragab 2015, S. 153.

teresses ad-Dahwārs auf Bar ‘Ebrāyā, dessen Rezeption desselben Werks Ibn Sīnās ich in Kapitel 2 behandle, scheint plausibel.

Ein weiterer wichtiger Aspekt für Bar ‘Ebrāyās Gelehrsamkeit ist seine Verbindung nach Marāgah, der alten Hauptstadt Aserbaidschans.⁴⁴ Die Stadt wurde vom ersten mongolischen Il-Khan Hülegü (reg. 1256–1265) zu seiner Residenz gemacht, nachdem er 1258 Bagdad erobert und damit die Herrschaft über das irakische und umliegende Gebiet gesichert hatte. Ein wichtiges Zentrum für Gelehrte war das dortige astronomische Observatorium, das Hülegü für seinen Hofastronom und Minister Naṣīr ad-Dīn at-Tūsī (gest. 1274) bauen ließ.⁴⁵ Bar ‘Ebrāyā hielt sich seit den 1260er Jahren wiederholt, teils auch länger, in Marāgah auf. In seiner detaillreichen Studie zum syrischen Leben in der mongolischen Residenzstadt behandelt Pier Giorgio Borbone auch wiederholt Bar ‘Ebrāyā und dessen dortige Gelehrtentätigkeit.⁴⁶ Obwohl es dort, wie Borbone plausibel macht, vermutlich keine nennenswerte syrische Gemeinde gab, war die Stadt für Bar ‘Ebrāyā als Aufenthaltsort wichtig. Dies zeigt zum Beispiel die Errichtung eines Wohn- und Gebetsbereiches auf sein Geheiß.⁴⁷ In Marāgah ist Bar ‘Ebrāyā schließlich auch gestorben.⁴⁸

Bar ‘Ebrāyā hat die Bibliothek des dortigen Observatoriums genutzt, unter anderem zur Abfassung seiner Werke.⁴⁹ Darüber hinaus hatte er in Marāgah syrische Schüler.⁵⁰ Besonders interessant ist eine arabische Handschrift aus Marāgah, die Ibn Sīnās Opus magnum, das *Kitāb aš-Šifā'*, überliefert und in der sich einige syrische Glossen finden. Borbone identifiziert den Kopisten der Handschrift als einen Syrer aus Bar ‘Ebrāyās Umfeld und, durch Vergleich mit einem Autographen, die Glossen als diejenigen Bar

44 Zu Marāgah siehe Minorsky 1991.

45 Zu at-Tūsī siehe Dabashi 1996. Zum Observatorium siehe Sayılı 1960, S. 187–223 und Saliba 2006.

46 Borbone 2017; siehe auch Takahashi 2013a, S. 22–27.

47 Borbone 2017, S. 118–120. Bar ‘Ebrāyā war zu dieser Zeit bereits Maphrian, worauf ich im weiteren Verlauf eingehe. Die offizielle Residenz des Maphrian ist das Kloster Mär Mattay in der Nähe Mossuls; siehe hierzu Jacob 2012.

48 Siehe Aigle 2008, S. 29–30.

49 Borbone 2017, S. 123–124.

50 Borbone 2017, S. 120, Anm. 50 u. S. 125, Anm. 74. Dass Bar ‘Ebrāyā in Marāgah in den allgemeinen Lehrbetrieb einbezogen war, näherhin durch Unterricht anhand Euklids *Elementen* und Ptolemäus’ *Almagest*, wie von der früheren Forschung vermutet, deutet Borbone 2017, S. 124–126 im Anschluss an Takahashi 2013a, S. 84 mit Anm. 316 lediglich als Bar ‘Ebrāyās eigenes Studium dieser Werke.

1. Einleitung

‘Ebrāyās.⁵¹ Die Handschrift ist damit ein materiell fassbares Zeugnis der Rezeption von Ibn Sīnā’s *Kitāb aš-Šifā’* durch Bar ‘Ebrāyā, der ich für den Bereich der Fortpflanzungsbiologie in Kapitel 3 nachgehe. Rückschlüsse auf Bar ‘Ebrāyās gute Beziehungen zu den muslimischen Gelehrten im Umfeld des dortigen Observatoriums lassen sich auch aus Erwähnungen ziehen, die Bar ‘Ebrāyās Bruder Barṣawmā Ṣaffī (gest. 1307/8) in der Fortschreibung von Bar ‘Ebrāyās Geschichtswerk macht. Beispielsweise sei er von einem Muslim aus Marāgāh für sein philosophisches Wissen gelobt worden.⁵² Außerdem habe er seine arabische Historiographie, das *Muhtaṣar ta’rīḥ ad-duwal* („Kurzfassung der Geschichte der Länder“), auf Bitten von Arabern (syr. *tayyāyē*) in Marāgāh verfasst.⁵³

Die medizinische und philosophische Gelehrsamkeit Bar ‘Ebrāyās kann als unabhängig von religiöser Zugehörigkeit oder Tradition angenommen werden.⁵⁴ Bar ‘Ebrāyās Verortung in der westsyrischen Kirche und Tradition spiegelt sich dagegen in seinem theologischen Werk wider. Über seine theologische Ausbildung ist wenig bekannt; die beiden anonymen Älteren, die ihn in jungen Jahren unterrichtet haben, wurden bereits genannt. Daher verdeutlichen hinsichtlich der Biographie Bar ‘Ebrāyās besonders seine Ämter die Zugehörigkeit zu seiner Gemeinschaft. Seine Tätigkeiten als Amtsträger und Repräsentant seiner Kirche stelle ich daher im Folgenden in den Mittelpunkt.

Bereits mit zwanzig Jahren, also 1246, wurde Bar ‘Ebrāyā zunächst Bischof von Gubos und kurz darauf Laqabin, beides kleinere Städte in der Nähe seiner Geburtsstadt Melitene.⁵⁵ Daraufhin, um 1253, wurde er Bischof beziehungsweise Metropolit der weitaus wichtigeren Stadt Aleppo. Vermutlich war dieser Aufstieg auch seiner Nähe zum Patriarchen Dionysios ‘Angur (reg. 1252–1261) zu verdanken.⁵⁶ Die politische Instabilität der Großregion, hervorgerufen durch die Eroberungen der Mongolen, wurde von Rivalitäten in der Hierarchie der westsyrischen Kirche begleitet:

51 Borbone 2017, S. 127–132.

52 Vgl. Borbone 2017, S. 125.

53 Vgl. Takahashi 2013a, S. 26.

54 Vgl. Takahashi 2019 sowie meine Ausführungen in Kap. 2.2.1, S. 79.

55 Der Bischof war im städtischen Kontext Leiter der jeweiligen christlichen Gemeinschaft und nahm auch richterliche Aufgaben wahr. Bischöfe wurden oft aus dem Mönchtum in ihr Amt gewählt; siehe Kawerau 1960, S. 34–40. Allgemeiner zu den syrisch-orthodoxen Gemeinschaften siehe Weltecke 2008 und Weltecke 2013.

56 Takahashi 2013a, S. 20. Diese Nähe zeigt sich auch in der vermutlichen Widmung eines frühen Werks Bar ‘Ebrāyās an Dionysios ‘Angur; siehe Kap. 4.1.2.1, S. 220.

Şaliba, ein früherer Mitstudent Bar ‘Ebrāyās, der dem Lager des Gegenpatriarchen Johannes Ma’danī (reg. 1252–1263) angehörte, ließ Bar ‘Ebrāyā um 1255 mit Unterstützung der Ayyubiden absetzen.⁵⁷ Umgekehrt konnte Bar ‘Ebrāyā durch Fürsprache Qīr Michael b. Gabras’, eines christlichen Arztes aus Melitene und Gesandten der Mongolen am ayyubidischen Hof, 1258 seinen Bischofssitz zurückerlangen.⁵⁸

Bar ‘Ebrāyās Verantwortung gegenüber seiner Gemeinschaft wuchs weiter, als er 1264 zum Maphrian bestimmt wurde. Der Maphrian leitete die westsyrische Kirche im Gebiet des ehemaligen Sassaniden-Reiches und war damit selbstständiger Sachwalter des Patriarchen in diesem Bereich.⁵⁹ Wenn auch bereits davor viele der Aufgaben Bar ‘Ebrāyās als Vertreter der kirchlichen Hierarchie im Zeichen der mongolischen Eroberungen standen, verlagerte sich nun sein Amtsbereich vollständig in mongolisch beherrschtes Gebiet. Den Zustand dieses Gebiets nach der Eroberung Bagdads durch die Mongolen 1258 beschreibt Bar ‘Ebrāyā im kirchengeschichtlichen Teil seiner Chronik wie folgt:

Zu der Zeit, zu der der Maphrian Ignatius Şaliba starb, waren die Länder in Aufruhr. Bagdad wurde zerstört, danach wiederum wurde Aleppo zerstört und ganz Syrien und Mesopotamien. Danach wiederum erhoben sich die Araber Assurs und Ninives gegen die Christen dort und zermalmten sie. Kurz darauf kamen die Mongolen und töteten die Araber. Und so kam allen allgemeines Verderben zu und die gebrochene Kirche, diejenige des Ostens [d. h. die Jurisdiktion des Maphrianats], blieb verwitwet zurück, für die Dauer von sechs Jahren.⁶⁰

Für Bar ‘Ebrāyās Amtszeit bis zu seinem Tod 1286 erwähnt er in seiner Chronik ständige Reisen im Gebiet seiner Jurisdiktion.⁶¹ Zu seinen Aufgaben als Maphrian gehörte es unter anderem, Bischöfe und andere Amtsträ-

57 Takahashi 2013a, S. 20–21.

58 Für ähnliche Beispiele der Verflechtungen von kirchlichen Führungspositionen mit der jeweiligen Herrschaft siehe Kawerau 1960, S. 86–102.

59 Zum Amt des Maphrian siehe Kiraz 2011 und speziell für die Zeit Bar ‘Ebrāyās auch Kawerau 1960, S. 23–34. Zum Patriarchenamt siehe Kawerau 1960, S. 13–23. Der Sitz des westsyrischen Patriarchen war nominell Antiochien (zurückgehend auf die antike Tradition), er residierte allerdings in unterschiedlichen Städten und Klöstern.

60 Bar ‘Ebrāyā, *Maktbānūt zabnē* [kirchengeschichtlicher Teil], *Bātar ‘Ignātīyōs ...* (t+v: Wilmshurst 2016, S. 454–455, t: Abbeloos und Lamy 1877, Sp. 431–432).

61 Bar ‘Ebrāyā, *Maktbānūt zabnē* [kirchengeschichtlicher Teil], Jahre 1573/1262–1597/1286 (t+v: Wilmshurst 2016, S. 454–469, t: Abbeloos und Lamy 1877, Sp. 431–474).

1. Einleitung

ger zu weihen.⁶² Weiterhin scheint Bar ‘Ebrāyā der Bau von Kirchen und anderen kirchlichen Gebäuden wichtig gewesen zu sein.⁶³ Sowohl die Konsekration von Kirchenleuten als auch der Bau von Kirchen dienen dem Wiederaufbau beziehungsweise dem Erhalt der kirchlichen Infrastruktur. Ein interessanter Aspekt ist auch, dass Bar ‘Ebrāyā zwei seiner Medizinstudenten verheiratete und anwies, in Tabrīz und Marāgah zu leben. Dass er damit die medizinische Versorgung seiner Gemeinschaft sicherstellte, wird von Takahashi und Yaguchi als pastorale Tätigkeit verstanden.⁶⁴ Auf den Zusammenhang dieser pastoralen Bestrebungen Bar ‘Ebrāyās mit seinem literarischen Schaffen komme ich im Folgenden wieder zurück.

Die beiden skizzierten Aspekte, Bar ‘Ebrāyās Gelehrsamkeit und seine Rolle als Leiter und Neuorganisator seiner Kirche, verdeutlichen die Vielschichtigkeit seiner Persönlichkeit, als gelehrter Autor sowie Repräsentant seiner Religionsgemeinschaft. Diese Vielschichtigkeit spiegelt sich auch in seinem Werk.

1.2.2 Sein Werk

Sebastian Brock teilt die syrische Literatur in drei Phasen ein: (1) ein goldenes Zeitalter, vom dritten bis zum siebten Jahrhundert; (2) eine Phase der „consolidation and compilation“ bis ca. 1300; und (3) eine Phase bis heute, in der die literarische Produktion zwar deutlich abnimmt, aber nie ganz aufhört.⁶⁵ Vor dem Hintergrund des breiten Spektrums der Schriften Bar ‘Ebrāyās kann er gemäß dieser Einteilung als herausragender Vertreter

62 Auch wenn die Namen in zwei Listen dieser von Bar ‘Ebrāyā geweihten Bischöfe nicht übereinstimmen, wird ihre Zahl jeweils mit zwölf wiedergegeben; siehe Takahashi 2013a, S. 37 mit Anm. 163.

63 Siehe Takahashi 2013a, S. 37 mit Anm. 164.

64 Takahashi und Yaguchi 2017, S. 275: „As is suggested by the dispatch of his medical disciples Abū al-Ḥair and John to Tabrīz and Marāgā, providing for the medical care of the community in his charge was no doubt considered by him to be a part of his pastoral activities, and the training of such doctors, therefore, a part of his pastoral duties as an ecclesiastical leader.“

65 Hier und im Folgenden Brock 2017, S. 13. Eine ähnliche Unterteilung findet sich auch bei Baumstark 1922 und Barṣaum 2012. Bei Barṣaum 2012 umfassen die beiden ersten Perioden jeweils ca. 110 Seiten, die dritte lediglich ca. 40. Bei Baumstark 1922, der nur in vorislamische und islamische Zeit einteilt, sind es ca. 130 Seiten für die erste Periode, für die Zeit bis einschließlich Bar ‘Ebrāyā ca. 160 Seiten und nur ca. 20 Seiten für den Rest. Ähnlich wie im arabisch-islamischen Bereich warten viele

der zweiten Phase gelten. Brock nennt ihn „the greatest of all Syriac polymaths“.⁶⁶ Die syrische Literatur in der zweiten Phase der Konsolidierung und des Kompilierens beschreibt Brock außerdem als „an encyclopaedic type of literature“.

Bar 'Ebrāyās Werk umfasst ungefähr vierzig Schriften, von denen ein Großteil durch die Überlieferung in der westsyrischen Kirche, teils auch in den anderen syrischen Kirchen erhalten ist. Im Folgenden gebe ich zunächst einen Überblick über diese einzelnen Werke Bar 'Ebrāyās. Anschließend diskutiere ich den „encyklopädischen“ Charakter des Gesamtwerks Bar 'Ebrāyās sowie dessen Einordnung in die syrische Literatur seiner Zeit.

Wichtige Werke Bar 'Ebrāyās fallen in den Bereich des theologischen und religiösen Schrifttums.⁶⁷ Hierzu zählen sein umfangreicher Bibelkommentar *Awṣar rāzē* („Speicher der Geheimnisse“) oder das *Ktābā d-Yāwnā* („Buch der Taube“) zum monastischen Leben. Zwei thematisch umfassende theologische Summen⁶⁸ aus Bar 'Ebrāyās Feder sind besonders erwähnenswert, das umfangreichere *Mnārat qudšē* („Leuchter der Heiligkeiten“) sowie das kürzere *Ktābā d-Zalge* („Buch der Strahlen“). Diese weisen Schnittmengen mit philosophischen Summen auf, insofern sie sich logischer Schlüsse bedienen und damit sogenannte Vernunftbeweise für die jeweiligen theologischen Positionen vorbringen. Gleichzeitig arbeitet Bar 'Ebrāyā in diesen beiden theologischen Summen auch mit sogenannten Traditionsbeweisen, das heißt Zitaten aus der Bibel oder von kirchlichen Autoritäten. Hier spielt also seine westsyrische sowie die allen Kirchen gemeinsame antike christliche Tradition eine Rolle. In meiner Arbeit wird dies besonders an Bar 'Ebrāyās Verweisen auf Kirchenväter deutlich sowie an seiner Rezeption des westsyrischen Theologen Mušē bar Kēpā (gest. 903).⁶⁹

Bar 'Ebrāyā ist auch Verfasser verschiedener philosophischer Schriften, etwa im Bereich der Logik oder der Astronomie.⁷⁰ Drei unterschiedlich lange philosophische Summen verdienen besondere Beachtung: das *Swād*

der syrischen Texte dieser späteren Zeit noch darauf, genauer untersucht zu werden. Zur späteren syrischen Literatur siehe Macuch 1976.

66 In dieser Hinsicht wurde Bar 'Ebrāyā mit seinen lateinischen Zeitgenossen Thomas Aquin (gest. 1274) und Albertus Magnus (gest. 1280) verglichen.

67 Vgl. die Übersicht in Takahashi 2013a, S. 63–67. Zu den Bar 'Ebrāyās zugeschriebenen liturgischen Werken siehe Takahashi 2013a, S. 88–90.

68 Unter einer Summa (Pl. Summen) verstehe ich eine systematische Gesamtdarstellung des theologischen und/oder philosophischen Wissens.

69 Zu Mušē bar Kēpā siehe Coakley 2011 und ausführlich Reller 1994, S. 1–87.

70 Vgl. Takahashi 2013a, S. 67–73, 82–85.

1. Einleitung

sopiya („Unterhaltung der Weisheit“), das *Tēgrat tēgrātā* („Verhandlung der Verhandlungen“) sowie das *Hēwat hekmtā* („Rahm der Weisheit“). Sie sind thematisch umfassend, verwenden eine Vielzahl an Quellen und orientieren sich in ihrer Anlage und ihren Inhalten an Werken mit muslimischer Autorschaft. Neben diesen Summen hat Bar ‘Ebrāyā auch zwei syrische Übersetzungen von Werken islamischer Philosophen verfasst, nämlich des *Kitāb al-Iṣārāt wa-t-tanbīhāt* von Ibn Sīnā sowie des *Zubdat al-asrār* („Rahm der Geheimnisse“) von Aṭīr ad-Dīn al-Abharī (gest. 1264).⁷¹ Wie bereits angeklungen ist, kann Bar ‘Ebrāyā klar als Rezipient Ibn Sīnās und damit in die allgemeine Tendenz der muslimischen Autoren seiner Zeit eingeordnet werden.

Einen normativen Anspruch haben Bar ‘Ebrāyās *Itiqon* („Ethicon“) sowie sein *Ktābā d-Huddāyē* („Buch der Weisungen“). Das *Itiqon* ist eine Art Ratgeber für christliches Leben, wobei die Behandlung körperlicher, sozialer und spiritueller Aspekte den ganzheitlichen normativen Horizont des Werks verdeutlicht.⁷² Demgegenüber enthält das *Ktābā d-Huddāyē* konkrete rechtliche Regelungen sowohl für den kirchlichen als auch den weltlichen Bereich. Das Rechtswerk wird daher – wie ähnliche Werke aus dem byzantinischen Bereich – als *Nomocanon* bezeichnet (vgl. gr. *nomos*, Gesetz, und *kanōn*, Norm, Kirchengesetz). Für beide Texte hat Bar ‘Ebrāyā sich stark an einflussreichen Werken Abū Ḥāmid al-Ġazālīs (gest. 1111) orientiert.⁷³

Nicht zuletzt lassen sich weitere Werke Bar ‘Ebrāyās nennen, wie der Grammatik und Sprachwissenschaft, der Literatur und Poesie und schließlich der Historiographie.⁷⁴ Seine medizinischen Werke, welche die zeitgenössischen Rezeptionsprozesse des al-Bimaristan an-Nūrī widerspiegeln, wurden bereits erwähnt.⁷⁵

71 Zu al-Abharī siehe Thomas 2015.

72 So gesehen könnte das *Itiqon* auch dem religiösen Schrifttum Bar ‘Ebrāyās zugeordnet werden. Siehe zum Werk die Einleitung in Teule 1993 sowie Teule 1995, Teule 2008 und Weitz 2014.

73 Zu Bar ‘Ebrāyās *Ktābā d-Huddāyē* siehe Nallino 1921–1923, Weltecke 2013, Weitz 2013, S. 284–409, Weltecke 2015, Weitz 2018, S. 223–231, Jäckel 2020 und Jäckel 2021. Zu al-Ġazālī siehe Griffel 2020 und Ormsby 2007. Zu Bar ‘Ebrāyās Rezeption von al-Ġazālī allgemein siehe Takahashi 2015.

74 Zu Bar ‘Ebrāyās Werken über Grammatik und Sprache siehe Takahashi 2013a, S. 80–82 sowie Farina 2015, S. 107–110. Zu literarischen Werken im engeren Sinne und zur Poesie siehe Takahashi 2013a, S. 76–79 sowie Marzolph 1985 und Takahashi 2013b. Für eine Einordnung seiner Chroniken siehe Kawerau 1960, S. 7–12, Weltecke 2009, S. 123–131, Weltecke 2010, S. 104–108 und Mazzola 2020.

75 Siehe Kap. 1.2.1, S. 31.

Im Folgenden gehe ich auf den „enzyklopädischen Charakter“ von Bar ‘Ebrāyās Gesamtwerk ein. Schon der kurze Überblick über seine Schriften vermittelt den Eindruck, als sei es Bar ‘Ebrāyā darum gegangen, das Wissen seiner Zeit zusammenzutragen und zu ordnen. Ein zentraler Aspekt ist die Übertragung dieses Wissens ins Syrische. Das geschieht sowohl durch Kompilation als auch durch direkte Übersetzung. So sind für Bar ‘Ebrāyās historiographische Werke zahlreiche islamische Quellen identifiziert worden.⁷⁶ Seine Sammlung *Tunnāyē mpayygānē* („Erheiternde Geschichten“) umfasst über 725 Erzählungen und Anekdoten, deren überwiegender Teil aus der arabischen Sammlung *Kitāb Natr ad-durr* („Buch der Prosaperlen“) von Abū Sa‘d Manṣūr b. al-Ḥusayn al-Ābī (gest. 1030) stammt.⁷⁷ Für das *Itiqon* hat sich Bar ‘Ebrāyā an al-Ğazālīs *Iḥyā’ ulūm ad-dīn* („Belebung der Wissenschaften der Religion“) orientiert, das auch als „encyclopaedia of practical religious behaviour“ verstanden werden könnte.⁷⁸ Der Frage nach Bar ‘Ebrāyās Eigenständigkeit, die sich im Hinblick auf diese Adaptionen stellt, gehe ich im nächsten Unterabschnitt nach.

Oft ist von Bar ‘Ebrāyā als Vertreter der „syrischen Renaissance“ die Rede, die für die Zeit vom Anfang des 11. bis zum Ende des 13. Jahrhunderts angesetzt wird. In der Forschung wird die Idee einer syrischen Renaissance unterschiedlich bewertet.⁷⁹ Herman Teule schreibt:

When using this term, one should not think, in the first place, of an increase in the literary production, but rather of a new development or a new orientation and the acceptance of new styles, themes and ideas, at least in the writings of the best representatives of this period.⁸⁰

„Renaissance“ sollte also als eine Art Wiedergeburt verstanden werden und nicht als bloßes Wiederaufleben derselben literarischen Tätigkeit. Darüber hinaus ist laut Teule die Kennzeichnung dieser Renaissance als „syrisch“ nicht auf die Sprache allein zu beziehen, da von den entsprechenden syrischen Autoren auch arabische Werke verfasst wurden.⁸¹ Diese Zweispra-

⁷⁶ Siehe Aigle 2008.

⁷⁷ Siehe Marzolph 1985 und Takahashi 2013a, S. 79.

⁷⁸ van Ess 2006, S. 9. Zum *Itiqon* siehe die Literatur in Anm. 72, S. 38.

⁷⁹ Vgl. Teule 2010a, S. 112–113, Teule 2010b, S. 1–3 sowie Weltecke und Younansardaroud 2019.

⁸⁰ Teule 2010a, S. 112.

⁸¹ Teule 2010a, S. 110. Für problematisch halte ich seine Auffassung, „syrisch“ auf die „original ethnic identity of these Christians“ zu beziehen. (In einer ähnlichen Arbeit nimmt er auf Anton Baumstark 1922, S. 285 Bezug, der von einem „religiösvölkischen Selbstgefühl“ spricht, was Teule 2010b, S. 1 als „popular (,ethnic‘ would

1. Einleitung

chigkeit sei auch vorher gegeben gewesen. Nun habe sie sich aber nicht mehr bloß auf das Zentrum Bagdad beschränkt, sondern sich auf den Großteil des Gebiets der syrischen Kirchen erstreckt.⁸²

Gleichzeitig findet die syrische Sprache bei den Autoren dieser Renaissance vermehrt Verwendung – obwohl der zunehmende Einfluss der arabisch-islamischen Literatur und Gelehrsamkeit sich nicht nur in der Zweisprachigkeit niederschlägt, sondern auch inhaltlich wahrzunehmen ist. „It appears that the acceptance of foreign, Muslim-Arab influences has led to the emergence of a new, highly original literature.“⁸³ Dies zeigt sich in den Werken dieser Zeit, wie Teule anhand so verschiedener Bereiche wie der Philosophie, Historiographie, Literatur und Poesie sowie schließlich auch der Theologie deutlich macht.⁸⁴

Between the 11th and the 13th centuries, Syriac Christians did not live in isolation from the cultural developments within the Islamic world and were capable of *enculturation* in the sense of absorption and integration of new styles and themes grafted onto the older, original tradition.⁸⁵

Bar ‘Ebrāyās Werk lässt sich klar in diesen Trend einer „syrischen Renaissance“ unter islamischen Vorzeichen einordnen. Er sagt sogar selbst aus, die Araber beziehungsweise Muslime (syr. *tayyāyē*) seien nunmehr die Lehrmeister der Syrer geworden, nachdem sie zuvor die Schüler der Syrer gewesen seien:

Und es gibt unter ihnen [sc. den Muslimen/Arabern] Philosophen, Mathematiker und Ärzte, welche die Altvorderen in der Schärfe ihres Verstandes übertroffen haben. [...] So sind wir, diejenigen, von denen sie die Weisheit genommen haben mittels

be the modern term)“ bezeichnet.) Die religiösen und literarischen Traditionen, die sich in den Werken syrischer Autoren widerspiegeln, decken nicht all das ab, was unter ethnisch zu verstehen wäre. Gerade weil „syrisch“ *nicht* ethnisch verstanden wurde, konnten sich bspw. auch Araber oder zentralasiatische Gruppen den syrischen Kirchen zugehörig fühlen. Es kann dann insofern von syrischer Kultur gesprochen werden, wenn damit kein weiter, sondern ein engerer Kulturbegriff gemeint ist, d. h. ein religiöser, literarischer, theologischer und gelehrter Diskurs, der nicht zuletzt durch (formale) Bildung vermittelt wird.

82 Teule 2010a, S. 110–111.

83 Teule 2010a, S. 112.

84 Teule 2010a, S. 113–127.

85 Teule 2010a, 128, Hervorhebung im Original. Der Autor kontrastiert dies gleichzeitig mit „the developments of the subsequent centuries, which seem to be characterized by isolation rather than by interaction.“

Übersetzungen, allesamt Syrer – [wir sind] nun diejenigen, die es nötig haben, von ihnen Weisheit zu erfragen (oder: zu erbitten).⁸⁶

Bar ‘Ebrāyā verschränkt Versatzstücke aus syrischen und allgemein christlichen sowie aus arabischen und persischen islamischen Schriften. Dies gilt für den Großteil seines umfangreichen Werks. Hidemi Takahashi charakterisiert sein Schaffen wie folgt:

It seems that one of the principal goals of [Bar ‘Ebrāyā’s] literary activity was a revival of learning in Syriac; he aimed to accomplish this by synthesizing the older Syriac literary heritage and the fruits of more recent scholarly activities which were available to him mostly in Arabic.⁸⁷

Zusammengefasst zeichnen Bar ‘Ebrāyās Werk sowohl seine thematische Breite als auch dessen kompilarischer Charakter aus. Sein Anliegen scheint es zu sein, den Wissensstand der Zeit in syrischer Sprache zu dokumentieren und so die religiöse und kulturelle Identität seiner Gemeinschaft zu stärken. Auf inhaltlicher Ebene reichert er die vorhergehende syrisch-christliche Tradition mit den zeitgenössischen intellektuellen Entwicklungen seines islamischen Umfelds an. Formal betrachtet übernimmt Bar ‘Ebrāyā in vielen Fällen verbreitete islamische Texte und passt sie, wo ihm dies nötig erscheint, inhaltlich an seine christliche Tradition an. Im Folgenden betrachte ich dieses literarische Vorgehen Bar ‘Ebrāyās genauer.

1.2.3 Eigenständigkeit und Kompilationstechnik

Ein Großteil der Werke Bar ‘Ebrāyās orientiert sich im Aufbau an syrischen oder arabischen Vorlagen, aus denen meist auch weite Teile des Inhalts übernommen werden.⁸⁸ Gleichzeitig fließt Bar ‘Ebrāyā auch zahlreiche weitere Texte ein. Teils übernimmt er aus ihnen einzelne Aussagen, teils nutzt er sie auch als Vorlagen für eine längere Passage.⁸⁹ Ein prominentes Beispiel ist Bar ‘Ebrāyās *Hēwat hekmtā*, das im Aufbau dem aristotelischen Korpus gleicht, worin er inhaltlich aber oft dem *Kitāb aš-Šifā* von Ibn Sīnā folgt

86 Bar ‘Ebrāyā, *Maktabānūt zabnē* [weltgeschichtlicher Teil], *Taš’itā d-tāwdit tayyāyē* ... (t: Bedjan 1890, S. 98, v: Budge 1932, S. 92).

87 Takahashi 2015, S. 304.

88 Takahashi 2002, S. 150: „Besonders typisch für Barhebraeus ist die Weise, in der er für sein Werk ein bestimmtes arabisches bzw. persisches Werk als Muster nimmt, es als Rahmen benutzt, und in diesen Rahmen auch Materien einfügt, die er aus syrischen Quellen schöpft.“

89 Siehe Schmitt o. D., S. 70 („Introduction – I.5 Sources“).

1. Einleitung

(ebenfalls diesem Korpus ähnlich). Der Ethikteil dagegen orientiert sich an Naṣīr ad-Dīn at-Tūsīs *Aḥlāq-e Nāṣerī* („Nasirscher Ethik“).⁹⁰ Ein weiteres Beispiel ist das *Ktābā d-Huddāyē Bar ‘Ebrāyās*. Hier dienten ihm al-Ğazālīs Rechtswerke, das *al-Waṣīṭ fī madhab aš-Šāfi‘ī* („das Mittlere hinsichtlich der Rechtsschule aš-Šāfi‘īs“) und das *al-Waġīz fī l-fiqh* („das Bündige hinsichtlich der Rechtswissenschaft“) als Modell und für einen Großteil des weltlichen Rechts auch als inhaltliche Vorlage. Für den Abschnitt zu den Tötungsdelikten und vermutlich für weitere einzelne Stellen (vielleicht auch für weitere längere Abschnitte) hat Bar ‘Ebrāyā aber das *Muhtaṣar* („Kurzfassung [der Schulmeinungen]“) des Hanafiten al-Qudūrī (gest. 1037) oder das *Hidāyah* („Rechtleitung“) von al-Margīnānī (gest. 1197) benutzt, das eine Ausarbeitung von al-Qudūrīs *Muhtaṣar* darstellt.⁹¹

Vor diesem Hintergrund wurde besonders in der älteren Forschung zwar die thematische Breite und der Umfang des Werks Bar ‘Ebrāyās gewürdigt, ihm Eigenständigkeit oder Originalität aber weitestgehend abgesprochen.⁹² So schreibt etwa Anton Baumstark in seiner einflussreichen syrischen Literaturgeschichte, „nur eine mehr in die Breite als in die Tiefe gehende, nicht selten den Charakter sklavischer Abhängigkeit oder bloßer Übersetzertätigkeit annehmende Arbeitsweise“ habe Bar ‘Ebrāyās umfangreiches Werk ermöglicht.⁹³ Eine andersartige Bewertung hat Arthur Vööbus in Bezug auf Bar ‘Ebrāyās *Ktābā d-Huddāyē* aus dem Bereich des Rechts geäußert. Bei der Einführung von Bar ‘Ebrāyās Person heißt es zwar, er sei in der Lage gewesen „das islamische geistige Schaffen mit dem einheimischen syrischen Erbe fruchtbar zu verschmelzen“.⁹⁴ In der Bewertung des *Ktābā d-Huddāyē* bemängelt Vööbus dann aber, Bar ‘Ebrāyā habe hier „das wesentliche kirchenrechtliche Material nicht in Betracht gezogen“.⁹⁵

Weiterhin meint Herman F. Janssens in der Einleitung zu seiner Edition von Bar ‘Ebrāyās *Swād sopiya*, die syrische Literatur in Bar ‘Ebrāyās Zeit sei zwar nicht unproduktiv gewesen, habe aber an einem Mangel an Origina-

90 Siehe die Einleitung in Takahashi 2004.

91 Siehe Jäckel 2020, S. 115–123 u. passim sowie Jäckel 2021.

92 Das Interesse an Bar ‘Ebrāyā bzw. seinen Werken reicht weit in die frühe Neuzeit zurück. Grund für dieses Interesse waren seine syrische Grammatik, die von der beginnenden orientalistischen Philologie genutzt wurde, wie auch seine Chroniken; vgl. Takahashi 2013a, S. 114–116.

93 Baumstark 1922, S. 313.

94 Vööbus 1970, S. 505.

95 Vööbus 1970, S. 530.

lität gelitten.⁹⁶ Bar ‘Ebrāyā zeige im Bereich der logischen Schriften mehr Unabhängigkeit oder wenigstens „éclectisme“ als in anderen Bereichen der Philosophie. Im Allgemeinen begnüge er sich aber damit, die Philosophie Ibn Sīnās, fast wie sie ist, zu reproduzieren.⁹⁷

Vielleicht kann die Bewertung der jüngeren Forschung zu Bar ‘Ebrāyā mit dem Wandel von der modernen Idee des Genies und der Originalität zum postmodernen Interesse am Sampling und an Vielfalt erklärt werden. In jedem Fall beschäftigen sich verschiedene Arbeiten ungefähr der vergangenen dreißig Jahre gerade mit dem „éclectisme“ Bar ‘Ebrāyās. Im Mittelpunkt steht die Frage, wie die genaue Zusammenstellung und Anpassung der Vorlagen durch Bar ‘Ebrāyā zu bewerten ist. So haben Untersuchungen von Bar ‘Ebrāyās *Ktābā d-Huddāyē* gezeigt, wie Bar ‘Ebrāyā in diesem Rechtswerk seine unterschiedlichen christlichen und islamischen Vorlagen anordnet, anpasst und ergänzt und damit einen durchaus in sich geschlossenen normativen Rahmen für eine christliche Gemeinschaft in islamischer Umwelt entwirft.⁹⁸ Dies ist durchaus auch als pastorales Projekt zu bewerten. Ähnliche Tendenzen einer Re-Christianisierung wurde für Bar ‘Ebrāyās *Itiqon* festgestellt.⁹⁹ Jens Ole Schmitt hat Bar ‘Ebrāyās Rezeption ostsyrischer Werke untersucht und mit Bar ‘Ebrāyās großer Offenheit gegenüber dieser Kirche in Verbindung gebracht, die sonst von der westsyrischen Tradition vehement bekämpft wird.¹⁰⁰ Besonders für Bar ‘Ebrāyās historiographische Werke wurde nach den Adressaten und der Art und Weise seiner Darstellung der Ereignisse gefragt.¹⁰¹

Für den Bereich der philosophiegeschichtlichen Forschung über Bar ‘Ebrāyā ist zur Frage seiner Eigenständigkeit dagegen eher eine Leerstelle zu verzeichnen. In den letzten Jahren wurden besonders die einzelnen Teile von Bar ‘Ebrāyās ausführlicher philosophischen Summa, des *Hēwat hekmtā*, in mehreren Veröffentlichungen ediert, übersetzt und kommentiert.¹⁰² Zusätzlich sind Aufsätze oder weitere Einzeluntersuchungen erschienen. In diesen Arbeiten stehen zwar oft die vielfältigen Quellen zur Diskussion, die Bar ‘Ebrāyā nutzte, und deren genaue Kompilation. Weitergehend wird aber selten die Frage aufgegriffen, welches Gesamtbild sich aus dieser Kompila-

⁹⁶ H. F. Janssens 1937, S. 1.

⁹⁷ H. F. Janssens 1937, S. 29.

⁹⁸ Siehe die Literatur in Fn. 73 oben.

⁹⁹ Siehe Weitz 2014.

¹⁰⁰ Schmitt 2020.

¹⁰¹ Vgl. Teule 1996, Aigle 2008, Weltecke 2009 und Weltecke 2016.

¹⁰² Für einen detaillierteren Überblick siehe Kap. 3.1.1.1, S. 100.

1. Einleitung

tion Bar ‘Ebrāyās ergibt, auch wenn sicherlich nicht für jedes übergreifende philosophische Thema zu vermuten ist, dass Bar ‘Ebrāyā eine bestimmte Absicht zur Synthese unterschiedlicher Positionen verfolgt.

In meiner Untersuchung knüpfe ich nun an die Forschung an, die nach Bar ‘Ebrāyās Eigenständigkeit und Kompilationstechniken fragt. Ich übertrage diese Fragestellungen auf seine Vorstellungen von ungeborenem Leben in theologischen und naturphilosophischen Texten. Wie mehrfach betont, synthetisiert Bar ‘Ebrāyā Material aus unterschiedlichen Traditionen.¹⁰³ Gleichzeitig weisen diese Traditionen zwar nicht völlig voneinander getrennte, aber unterscheidbare Diskurse zum ungeborenen Leben auf. Dies gilt besonders für islamische Quellen, die aus koranischem Material und Hadithen eigene Begrifflichkeiten und Motive entwickelten. Die Frage, wie Bar ‘Ebrāyā diese Aspekte für sein Werk adaptiert, liegt daher nahe.

1.3 Vorgehen und Aufbau der Arbeit

1.3.1 Auswahl der Quellen

Bar ‘Ebrāyās Werk zeichnet sich durch eine große thematische Bandbreite aus und ist relativ umfangreich. Entsprechend wurden von mir zu Anfang der Recherche thematische Bereiche festgelegt, um eine Vorauswahl an Texten zu treffen. Dabei spielten auch Überlegungen der Zugänglichkeit eine Rolle, also ob die entsprechenden Texte ediert und/oder übersetzt vorliegen. Anhand dieser Themenfelder und der entsprechenden Werke Bar ‘Ebrāyās habe ich zunächst eine Voruntersuchung durchgeführt:

Psychologische Texte behandeln die Seele, meist die menschliche Seele, als Lebens- und Wirkprinzip von Lebewesen. In diesem Kontext sind Diskussionen zum Zeitpunkt der Besiegelung zu erwarten sowie Ausführungen zu den Seelenkräften wie Wachstum oder Formung. Sowohl die beiden theologischen wie auch die drei philosophischen Summen Bar ‘Ebrāyās enthalten jeweils einen in sich geschlossenen Teil zur Seele. Daneben gibt es zwei auf Arabisch verfasste Schriften, die Bar ‘Ebrāyā zugeschrieben werden und sich ausschließlich mit der Seelenlehre befassen. In allen genannten Schriften findet sich relevantes Material, das daher von mir für die Untersuchung herangezogen wird, besonders in Kapitel 4.

103 Takahashi 2002, S. 168: „.... eine neue Synthese aus [der gesamten derzeitigen Wissenschaft] und aus dem herkömmlichen syrischen Material zu schaffen.“

Die **Zoologie** ist schon bei Aristoteles und ihm folgend bei Ibn Sīnā der Kontext umfangreicher Betrachtungen zum werdenden Leben, besonders des Menschen. Die längere philosophische Summa Bar ‘Ebrāyās, das *Hēwat hekmtā*, enthält in seinem naturphilosophischen Teil auch eine Schrift zur Zoologie. Diese liegt allerdings nicht ediert vor und ist kaum untersucht.¹⁰⁴ Auf Grundlage einer online frei einsehbaren Handschrift ist leicht ersichtlich, dass es darin ein eigenes *qepalē’on* (Kapitel) zur Fortpflanzung gibt. Gemäß der zu vermutenden Vorlagen waren hier die detailliertesten Aussagen Bar ‘Ebrāyās zur Embryologie in einem eng umgrenzten Feld zu vermuten.

Anthropologische Inhalte lassen sich besonders in Texten zur Schöpfungstheologie vermuten, wo neben der Schöpfung des ersten Menschen auch seine Natur und damit seine Fortpflanzung erläutert wird.¹⁰⁵ Die beiden theologischen Summen Bar ‘Ebrāyās weisen beide einen schöpfungstheologischen Teil auf und wurden daher geprüft. Bar ‘Ebrāyā listet hier vor allem kurze und oft anekdotenhafte Aussagen auf, die sich inhaltlich häufig mit der systematischeren Darstellung seiner Zoologie decken.¹⁰⁶ Es finden sich kaum dezidierte Aussagen zur Embryologie, weshalb ich von einer ausführlichen Behandlung absehe.

Christologische Auffassungen darüber, wie Jesus von Nazareth zugleich Gott und Mensch sein könne, und auch der Glaube an seine jungfräuliche Geburt lassen vermuten, dass im Kontext der Christologie auch Äußerungen zum vorgeburtlichen Leben zu finden sind. Christologische Fragestellungen werden von Bar ‘Ebrāyā sowohl in den beiden theologischen Summen als auch in seinem Bibelkommentar behandelt.¹⁰⁷ Dieser Ansatz stellte sich allerdings als wenig ergiebig heraus.¹⁰⁸

104 An einer Edition der gesamten Zoologie arbeitet Martina Galatello (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien).

105 Im Zuge der Arbeit bin ich unter anderem auf ein entsprechendes Beispiel bei Jakob von Edessa (gest. 708) gestoßen; siehe Kap. 184, S. 274. Weitere Beispiele aus der syrischen Tradition finden sich in Kap. 5.

106 Siehe hierzu Kap. 3.1.2.3, S. 109.

107 Für Bar ‘Ebrāyās Christologie siehe allgemein Panicker 2002. In Bar ‘Ebrāyās Bibelkommentar finden sich oft nur äußerst knappe Notizen zu einem gegebenen Vers. An einigen Stellen weise ich auf Entsprechungen zwischen diesen Notizen und anderen Äußerungen Bar ‘Ebrāyās hin.

108 Dieser vorläufige Befund lässt sich mit der Forschung zur spätantiken Christologie vergleichen. Es gibt dort eine auffällige Leerstelle im Hinblick auf die Frage der *genauen* Entstehung des Gottmenschen Jesus im Bauch seiner Mutter. Eine Zusam-

1. Einleitung

Von einer Untersuchung der medizinischen Schriften Bar ‘Ebrāyās wurde ebenfalls abgesehen. Sie sind im Gegensatz zum philosophischen oder theologischen Werk insgesamt kaum erschlossen und eine genauere Eingrenzung des zu bearbeitenden Materials vor diesem Hintergrund im gegebenen Rahmen nicht zu bewerkstelligen.¹⁰⁹ Ergebnisse zu Bar ‘Ebrāyās normativen Aussagen im Hinblick auf vorgeburtliches Leben wurden von mir andernorts veröffentlicht.¹¹⁰ In der Schlussbetrachtung bringe ich sie knapp mit den Ergebnissen der vorliegenden Arbeit zusammen.

Zusammengefasst betrachtet sind die für meine Untersuchung genutzten Quellen dem theologischen und (natur-)philosophischen Bereich zuzuordnen. Dies gilt sowohl für Bar ‘Ebrāyās Texte als auch seine Vorlagen. Diese Eingrenzung auf Theologie und Philosophie mit ähnlichen literarischen Traditionen, Fragestellungen und Argumentationsweisen ermöglicht eine gute Vergleichbarkeit der Quellen. Gleichzeitig finden sowohl religiöse als auch gelehrte philosophische Traditionslinien Berücksichtigung: Besonders im theologischen Bereich sind religionsspezifische Muster zu erwarten, insfern autoritative Texte wie Bibel oder Koran bestimmte Themen, Begriffe oder Konzepte vorgeben. Die philosophische Gelehrsamkeit dagegen ist grundsätzlich transreligiös angelegt. Daraus ergeben sich interessante Fragen nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden, und ob diese jeweils eher auf philosophische Annahmen oder zuweilen auch auf die religiöse Prägung der Autoren zurückgehen.

Außerdem sind in dieser Untersuchung sowohl frühe als auch spätere Texte Bar ‘Ebrāyās vertreten, was die Möglichkeit eröffnet, Entwicklungen in seinem Denken nachzuvollziehen. Ein bedeutender Teil der Quellen ist bisher kaum untersucht. Es wird also neues Material zu Tage gefördert, woran zukünftige Forschung anknüpfen kann. Werke sowohl der antiken philosophischen wie auch der christlichen und islamischen Tradition sind in den

menstellung entsprechender Zeugnisse findet sich in Saward 1993, S. 43–60, der sich oft eher erbaulich als wissenschaftlich liest. Im Ergebnis zeigt sich ein großes Interesse der Kirchenväter an Bildrede, aber nur wenige konkrete detaillierte Aussagen zur embryonalen Entwicklung oder der Entstehung des Kindes Jesus. Eine Ausnahme bildet Maximus Confessor (gest. 662), der von der vollständigen Natur Christi zum Zeitpunkt der Empfängnis auf die vollständige Natur des Menschen im Allgemeinen schloss; siehe Jones 2005, S. 274, Congourdeau 1989 und Congourdeau 2018, S. 115. Für Vorstellungen vom ungeborenen Christus im lateinischen Mittelalter siehe van der Lugt 2004.

109 Vgl. Micheau 2008 sowie Takahashi und Yaguchi 2017.

110 Siehe hierzu oben, Anm. 4, S. 22.

meisten Fällen bereits als allgemeine Vorlagen für die ausgewählten Quellen identifiziert, mit Autoren wie Aristoteles, Mušē bar Kēpā oder Ibn Sīnā. Ein Ausgangspunkt zum Vergleich von Bar ‘Ebrāyās Vorstellungen zum Ungeborenen mit denjenigen in diesen Traditionen ist daher gegeben. Eine eingehendere Vorstellung der jeweiligen Quellen erfolgt in den entsprechenden Kapiteln. Hier lediglich eine Übersicht:

- Das *Mnārat qudšē* („Leuchter der Heiligen“) ist Bar ‘Ebrāyās frühere und ausführlichere theologische Summa. Editionen mit Übersetzungen und Kommentar liegen für die einzelnen thematischen Teile ebenso vor wie unterschiedliche Einzeluntersuchungen. Von mir in die Untersuchung einbezogen wurden die Seelenlehre sowie Teile der Schöpfungstheologie.
- Das *Ktābā d-Zalgē* („Buch der Strahlen“) ist Bar ‘Ebrāyās spätere und kurze theologische Summa. Es gilt im Allgemeinen als Zusammenfassung des *Mnārat qudšē*, ist aber bisher weder kritisch ediert noch eingehend untersucht. Meine Untersuchung konzentriert sich auf die Seelenlehre des Werks.
- Das arabische *Maqālah muhtaṣarah fī n-nafs al-bašariyyah* („Kurz gefasste Abhandlung über die menschliche Seele“) wird Bar ‘Ebrāyā zugeschrieben, ist aber bisher inhaltlich weitgehend nicht untersucht. Die Erstedition wurde von mir zusammen mit einer weiteren Handschrift für Kapitel 4 genutzt.
- Das *Swād sopiya* („Unterhaltung der Weisheit“) ist Bar ‘Ebrāyās kurze philosophische Summa. Eine Edition mit Übersetzung und ausführlichem Kommentar liegt vor. Ich nutze das Werk besonders zur Einführung in Kapitel 2, diskutiere aber auch mögliche Vorlagen für dessen Anlage.
- Das *Tēgrat tēgrātā* („Verhandlung der Verhandlungen“) ist die mittellange philosophische Summa Bar ‘Ebrāyās. Es ist bisher nicht kritisch ediert und kaum untersucht. Auch hier steht die Seelenlehre im Mittelpunkt meiner Analyse.
- Das *Hēwat ḥekmtā* („Rahm der Weisheit“) ist Bar ‘Ebrāyās lange philosophische Summa. Es handelt sich um sein Spätwerk, das in jüngerer Zeit vermehrt die Aufmerksamkeit der philosophiegeschichtlichen Forschung auf sich gezogen hat. Meine eingehende Untersuchung des *qepalē’on* (Kapitel) zur Fortpflanzungsbiologie in dessen Zoologieteil macht es zu meiner mithin wichtigsten Quelle. Darüber hinaus beziehe ich die Seelenlehre in meine Untersuchung ein.

1. Einleitung

Ich nutze als Quellen also die Seelenlehren aller theologischen und philosophischen Summen Bar ‘Ebrāyās sowie eine auf Arabisch vorliegende Schrift zum selben Thema. Hinzu kommt die zoologische Schrift seiner ausführlichsten Summa sowie – besonders zur Einordnung seiner naturphilosophischen Grundvorstellung – der entsprechende Teil seiner kürzeren Summa. In Kapitel 5 werden auch Aspekte der Logik und allgemeinen Naturphilosophie aus Bar ‘Ebrāyās Werken behandelt. Insgesamt ist damit sowohl Bar ‘Ebrāyās Früh- als auch Spätwerk abgedeckt.

1.3.2 Untersuchung der Quellen

Die Texte werden sprachlich, begrifflich und inhaltlich untersucht. Im Mittelpunkt steht erstens die inhaltliche Frage nach Bar ‘Ebrāyās Auffassungen vorgeburtlichen Lebens, wobei ich besonders auf Begriffe und Konzepte und deren Einordnung in die vorhergehenden Traditionen achte. Ein zweiter Schwerpunkt ist der Vergleich mit den Vorlagen, was Fragen nach Bar ‘Ebrāyās Übertragung des Arabischen ins Syrische, Auslassungen, Adaptionen und Umstellungen sowie Begriffsverschiebungen einschließt. Im Allgemeinen kann also von einem methodisch offenen philologischen Vorgehen gesprochen werden, das letztlich einem historischen Erkenntnisinteresse dient, nicht primär einem sprachwissenschaftlichen. Damit knüpfe ich an die bisherige Forschung zu Bar ‘Ebrāyā an, die besonders im Bereich der Philosophiegeschichte nach seinen Quellen fragt, für seine historiographischen oder normativen Texte daneben auch nach seinem literarischen Vorgehen.¹¹¹

Als Ausgangspunkt für meine Untersuchung eines Texts bei Bar ‘Ebrāyā dient dort, wo immer möglich, der Vergleich mit einer strukturellen und hauptsächlichen inhaltlichen Vorlage, an der sich Bar ‘Ebrāyā orientiert hat. Dies ist unabdingbar für mein Ziel, Bar ‘Ebrāyās Vorgehen beim Zusammenstellen seiner Vorlagen zu analysieren. Hinsichtlich des weiteren Ziels, Vorstellungen vorgeburtlichen Lebens bei Bar ‘Ebrāyā nachzugehen, erleichtert der Vergleich mit der Vorlage meist das Verständnis des syrischen Texts selbst: „[Bar ‘Ebrāyā’s] familiarity with Islamic scholarship offers a key to understanding his work.“¹¹² Gerade dort, wo Bar ‘Ebrāyā seine Vorlagen – oft kürzend – paraphrasiert, ist das Verständnis ohne Rückgriff auf

111 Vgl. oben Kap. 1.2.3, S. 41.

112 Teule 2009, S. 19.

die Vorlage schwierig. Zudem werden die spezifischen Positionen, die Bar ‘Ebrāyā vertritt, erst aus der Zusammenschau mit den Vorlagen ersichtlich. Schließlich werden dadurch auch bisher nicht bekannte Auffassungen des Ungeborenen in den Vorlagen selbst sichtbar.

Falls von der Forschung bereits eine allgemeine Vorlage für eines der Werke Bar ‘Ebrāyās identifiziert wurde, werden die entsprechende Passage der Vorlage mit derjenigen bei Bar ‘Ebrāyā verglichen und Gemeinsamkeiten und Unterschiede festgestellt. Ist noch keine allgemeine Vorlage identifiziert oder weicht die gegebene Vorlage merklich von Bar ‘Ebrāyā ab, werden weitere Werke hinzugezogen, von denen bekannt ist, dass er sie andernorts nutzt. Größtenteils handelt es sich dabei um philosophische und theologische Summen, die im Anschluss an Ibn Sīnā verfasst wurden.¹¹³ Nicht in allen Fällen führt ein solcher Vergleich zu einer genau zuzuordnenden Vorlage Bar ‘Ebrāyās. Meine Ergebnisse bereiten hier den Boden für vertiefende Studien.

Beim strukturellen Vergleich der Werke orientiere ich mich großteils an der genauen Unterteilung der Werke und den jeweiligen Überschriften der Absätze.¹¹⁴ Zu diesem Zweck wurden von mir verschiedene vergleichende Tabellen erstellt, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede im thematischen Aufbau der Werke oft besser sichtbar machen als der verbalisierte Vergleich im Fließtext. Der strukturelle Vergleich kann sich gerade bei umfangreicheren Werken auf unterschiedlichen Ebenen bewegen. Bereits in den Quellen finden sich häufig ausgeprägte Unterteilungen in Bücher, Kapitel, Abschnitte, Betrachtungen und so weiter.¹¹⁵ Bar ‘Ebrāyās Vorlage für die Gesamtanlage kann eine andere sein als für eine Schrift oder ein Kapitel daraus. Entsprechend finden sich oft mehrere Strukturvergleiche für eine Quelle.

113 Einige allgemeine Bemerkungen zu dieser Art Quellen finden sich in Kapitel 2.1.4.1.

114 In den Handschriften handelt es sich dabei meist um Rubriken. In einigen Fällen ist die textliche Grundlage unsicher, zum Beispiel aufgrund mangelnder Editionen. Soweit möglich weise ich darauf hin, auch wenn ich diesen Problemen nicht im Einzelnen nachgehen werde. Vgl. für dieses Vorgehen eines Vergleichs auch Eichner 2009.

115 Auch meine eigene Arbeit weist eine sehr kleinteilige Gliederung auf. Um die Unterscheidung zwischen meiner eigenen Unterteilung und derjenigen der Quellen zu erleichtern, verwende ich für die jeweiligen Teile der Quellen soweit möglich die originalsprachlichen Begriffe, wie z. B. syr. *qepalē’on* (Kapitel) oder ara. *fāṣl* (Abschnitt).

1. Einleitung

Auch der inhaltliche Vergleich bewegt sich auf mehreren Ebenen. So untersuche ich in Kapitel 3 sehr genau, das heißt auf Satz- und Wortebene, wie Bar ‘Ebrāyā einzelne Versatzstücke aus seinen Vorlagen zusammenstellt oder Begriffe überträgt. In Kapitel 4 (genauer: Kap. 4.2.3.2) zu den Traditionsbeweisen des Beseelungszeitpunkts, arbeite ich dagegen heraus, wie Bar ‘Ebrāyā auf der Ebene einer längeren Textpassage größere Versatzstücke seiner Vorlage umarrangiert hat. Diese unterschiedliche Herangehensweise ist dem Charakter der jeweiligen Quelle angepasst und macht mit den hier gewählten Beispielen die Notwendigkeit von Methodenpluralität deutlich. Die Tiefe der Analyse des Textes folgt im Allgemeinen der Dichte, in der dort jeweils Hinweise und Details zur Fragestellung des Ungeborenen zu finden sind. Gefragt wird nach literarischen Techniken Bar ‘Ebrāyās wie der Kompilation von Material aus unterschiedlichen Vorlagen, Hinzufügungen, Umdeutungen, Auslassungen,¹¹⁶ Zusammenfassungen oder Schwerpunktverschiebungen.¹¹⁷

Eine Ausnahme von dieser Vorgehensweise bildet Kapitel 5, bei dem ein einzelner Begriff im Vordergrund steht, nämlich „Tropfen“ für den menschlichen Samen. Hier untersuche ich, wie der Begriff in unterschiedlichen syrischen und arabischen Texten und schließlich bei Bar ‘Ebrāyā verwendet wird, ohne jede einzelne Quelle als Ganzes eingehend zu untersuchen.

1.3.3 Aufbau der Arbeit

In vier Kapiteln betrachte ich Bar ‘Ebrāyās Vorstellungen ungeborenen Lebens in seinen philosophischen und theologischen Werken. Die Kapitel bestehen, ausgenommen von Kapitel 5, jeweils aus einem quellenkritischen und einem analytischen Teil.

Im **quellenkritischen Teil** bespreche ich die zur Analyse verwendeten Werke Bar ‘Ebrāyās. Neben Erläuterungen zum Forschungsstand, zur Datierung und zur allgemeinen Charakterisierung des Werks oder der Werke liegt ein Schwerpunkt auf der Identifikation einer möglichen Vorlage, an der sich Bar ‘Ebrāyā für den Aufbau und große Teile des Inhalts hauptsächlich orientiert. Diese Quellenkritik ist für die allgemeine Forschung zu Bar ‘Ebrāyās

¹¹⁶ Vgl. Hofer 2014, der den Aspekt der Auslassung für die jüdische Adaption eines Texts der islamischen Mystik durch Abraham Maimonides (gest. 1237) herausgearbeitet hat.

¹¹⁷ Vgl. Jäckel 2020, S. 124.

Werken von Interesse und die Ergebnisse stellen mögliche Ausgangspunkte für weitere Untersuchungen dar, unabhängig von der Frage nach dem vorgeburtlichen Leben.

Das Ungeborne ist dann hauptsächlicher Gegenstand des jeweiligen **analytischen Teils** eines Kapitels. Die relevanten Textpassagen aus Bar ‘Ebrāyās Werken werden in Teilübersetzungen und Paraphrasen wiedergegeben und erläutert. Außerdem werden mögliche inhaltliche Vorlagen diskutiert und detailliert mit Bar ‘Ebrāyās Text verglichen. Dadurch mache ich nicht nur Bar ‘Ebrāyās Vorstellungen des Ungeborenen sichtbar, sondern auch diejenigen christlicher und muslimischer Autoren, an denen er sich orientiert und die bisher wenig oder gar nicht untersucht sind. Dabei erfahren Aneignungen und Auslassungen (bzw. implizite Abgrenzungen) besondere Aufmerksamkeit. Darüber hinaus werden konkrete Beispiele seines kompilatorischen Vorgehens herausgestellt.

In **Kapitel 2** führe ich zunächst die grundlegenden Vorstellungen zur Naturphilosophie ein, die Bar ‘Ebrāyā mit einem Großteil der mittelalterlichen philosophischen Gelehrten teilt. Im Mittelpunkt steht die Idee von Materie und Form als komplementäre Aspekte der physischen Welt. Diese Einführung basiert nicht primär auf Sekundärliteratur, sondern auf der kürzesten der drei philosophischen Summen Bar ‘Ebrāyās, dem *Swād sopiya* („Unterhaltung der Weisheit“). Im ersten Teil dieses Kapitels erfolgt entsprechend eine quellenkritische Einordnung des Werks. Im Ergebnis ordne ich es in die Tendenz nachklassischer muslimischer Autoren ein, sich an Ibn Sīnās *Kitāb al-Īsārāt wa-t-tanbīhāt* („Buch der Hinweise und Belehrungen“) zu orientieren und zeige auffällige Gemeinsamkeiten mit dem *Hidāyat al-hikmah* (etwa: „Rechtleitung der Weisheit“) von Aṭṭār ad-Dīn al-Abharī auf. Aufgrund der Kürze des *Swād sopiya* ist es im analytischen Teil von Kapitel 2 außerdem möglich, einen großen Teil der Naturphilosophie des Werks zu besprechen und damit Bar ‘Ebrāyās Grundvorstellungen einzuführen. Dabei wird bereits sichtbar, welche Relevanz das Werden des Menschen für die Philosophie hat.

Das umfangreichste Kapitel und Herzstück der Arbeit ist meine Untersuchung der Fortpflanzungsbiologie Bar ‘Ebrāyās in **Kapitel 3**. Grundlage ist seine Zoologieschrift, die Teil des *Hēwat hekmtā* („Rahm der Weisheit“) ist, Bar ‘Ebrāyās längster philosophischer Summa. Da die Zoologieschrift insgesamt noch kaum untersucht ist, stellt das Kapitel wichtige Grundlagenarbeit dar. Hierzu habe ich eine Edition und eine Übersetzung des entsprechenden fünften *qepalē’on* (Kapitel) erstellt; diese befinden sich im Anhang. Im quellenkritischen Teil von Kapitel 3 steht der strukturelle Vergleich mit Bar

1. Einleitung

‘Ebrāyās hauptsächlicher Vorlage, Ibn Sīnās *Kitāb aš-Šifā*’ („Buch der Heilung“), im Vordergrund. Der analytische Teil des Kapitels bewegt sich entlang der Quelle und kommentiert Edition und Übersetzung ausführlich. Aus dem fünften *qepalē’on* lassen sich die konkretesten Aussagen Bar ‘Ebrāyās zur menschlichen Fortpflanzung, embryologischer Entwicklung oder Vererbung herausarbeiten. Detailliert wird Bar ‘Ebrāyās Text übersetzt oder paraphrasiert und seine genaue Kompilation aus den Vorlagen untersucht. Medizinische und naturphilosophische Aussagen, die aus heutiger Sicht unverständlich sind, werden erläutert. Den Schwerpunkt lege ich darauf, wie die Unterschiede zu bewerten sind, die sich aus dem Vergleich von Bar ‘Ebrāyā und seinen Vorlagen ergeben. Als Resultat stelle ich fest, dass Bar ‘Ebrāyās Übernahme und Auslassung zentraler inhaltlicher Punkte aus seinen Vorlagen ein Muster aufweist: das Festhalten an Aussagen Aristoteles’ teils auch gegen Ibn Sīnā sowie das Fehlen von Begriffen und Konzepten, die als islamisch anzusehen sind.

In **Kapitel 4** untersuche ich die Frage, für welchen Zeitpunkt Bar ‘Ebrāyā die Besiegelung des ungeborenen Kindes annimmt. Dazu verwende ich mehrere der Werke Bar ‘Ebrāyās: zum einen seine beiden theologischen Summen, in denen sich Bar ‘Ebrāyā für die Teile zur Seelenlehre an Mušē bar Kēpās *Mēmrā d-’al napšā* („Abhandlung über die Seele“) orientiert, zum zweiten die drei philosophischen Summen. Außerdem beziehe ich eine auf Arabisch verfasste und Bar ‘Ebrāyā zugeschriebene Seelenlehre ein, die bisher nicht untersucht ist. In der Quellenkritik liegt der Schwerpunkt auf den jeweiligen hauptsächlichen Vorlagen für die Werke beziehungsweise deren Teil zur Seelenlehre. Außerdem schlage ich eine mögliche relative Chronologie vor und, wie Bar ‘Ebrāyā die Texte wiederverwendet und umgearbeitet hat. Dies wird im analytischen Teil weiter untermauert. Dazu verfolge ich einen wiederkehrenden philosophischen Argumentationsgang zur Gleichzeitigkeit von Körper und Seele, den Bar ‘Ebrāyā in allen sechs Werken in leicht unterschiedlicher Form vorbringt. Die Spuren dieser Argumentation, die inhaltlich zu Ibn Sīnā führen, werden herausgearbeitet. Den genauen Besiegelungszeitpunkt bespricht Bar ‘Ebrāyā nur in den beiden theologischen Werken im Rahmen von Traditionsbeweisen. Die jeweiligen Ausführungen in den beiden Summen werden entsprechend von mir untersucht und detailliert mit denjenigen in Mušē bar Kēpās *Mēmrā d-’al napšā* verglichen. In diesem Kontext diskutiere ich bedeutende Unterschiede zwischen der früheren und der späteren Summa Bar ‘Ebrāyās. Diese sind auf den Einfluss übergreifender philosophischer Vorstellungen zurückzuführen, die Bar ‘Ebrāyā von Ibn Sīnā übernimmt. Außerdem frage ich nach der Einordnung der ara-

bischen Seelenlehre Bar ‘Ebrāyās in die Textgenese der Werke und betrachte dazu auch die embryologischen Aspekte bei Mušē bar Kēpā. Im Ergebnis schlage ich vor, diesen Text Bar ‘Ebrāyās als Ausgangspunkt für die Seelenlehren der beiden späteren theologischen Werke anzusehen.

Ein wiederkehrendes Motiv in unterschiedlichen Passagen zum Ungebornen in Bar ‘Ebrāyās Werk ist das Motiv des Samens als „Tropfen“. In **Kapitel 5** gehe ich diesem Motiv von der vorislamischen syrischen Literatur über den Koran und frühe arabische Texte zur Naturphilosophie zu Ibn Sīnā und schließlich zu Bar ‘Ebrāyā nach. Da hier kein einzelnes Werk Bar ‘Ebrāyās im Mittelpunkt steht, fehlt in diesem Kapitel die Untergliederung in quellenkritischen und analytischen Teil. Ich argumentiere dafür, dass Bar ‘Ebrāyā die Idee des Samens als Tropfen von Ibn Sīnā übernommen hat, bei dem der Samen beziehungsweise Tropfen oft zur Illustration übergeordneter philosophischer Probleme dient. Neben der Übernahme des Tropfennotivs durch Bar ‘Ebrāyā ist auf die Auslassung anderer embryologischer Termini zu verweisen, mit denen Ibn Sīnā an koranisch-islamischen Sprachgebrauch anknüpft. Die vorgenommenen Textvergleiche zwischen Bar ‘Ebrāyā und Ibn Sīnā bringe ich in Zusammenhang mit dem Befund der vorhergehenden Kapitel. Die verschiedenen Textstellen in diesem Kapitel unterstreichen, dass der werdende Mensch in verschiedenen philosophischen Kontexten auftaucht.

In der **Schlussbetrachtung** fasse ich systematisch zusammen, welche Vorstellungen vorgeburtlichen Lebens sich in den untersuchten Schriften Bar ‘Ebrāyās finden. Es wird diskutiert, wie sich diese im Vergleich zur syrischen Tradition und zu Bar ‘Ebrāyās islamischem Kontext einordnen lassen. Mit Blick auf literarische Techniken wie Übernahme, Veränderung und Auslassung und dem resultierenden Gesamtbild seiner Texte, bewerte ich abschließend die Frage seiner Eigenständigkeit gegenüber christlichen und islamischen Vorlagen. Im Ergebnis präsentiere ich Bar ‘Ebrāyās Auffassungen vom Ungeborenen als eigenständige und spezifische Synthese aristotelischer, christlicher und avicennischer Inhalte, die er gerade mittels seiner besonderen literarischen Vorgehensweise kreativ aus seinen Vorlagen zusammenstellt.

