

Die Bedeutung der syrischen Theologen als Vermittler der griechischen Philosophie an den Islam.

Von Gerhard Klinge,
Berlin-Rudow, Bendastr. 70.

Die arabisch schreibende Philosophie des Islams stellt eine der interessantesten und zugleich folgereichsten Erscheinungen der abendländisch-morgenländischen Kulturentwicklung dar. Wenn wir die frühesten islamischen Denker vornehmen, dann zeigt sich bereits allerorts der Einfluß des griechischen Denkens in mancherlei Formen, der Naturphilosophen, der Stoiker, des Platon, des Aristoteles und des Neuplatonismus. Charakteristisch ist dabei, daß der Einfluß der ersteren in steigendem Maße nur episodenhaft ist, während der Platons und Aristoteles im Laufe der Entwicklung immer mehr das Feld beherrscht. Der Neuplatonismus, abgesehen von des Porphyrius Isagoge, die dazu noch gelegentlich¹⁾ als Schrift des Aristoteles erscheint, wird so stark mit Aristoteles identifiziert, daß die Enneaden im Auszug aus der Theologie des Aristoteles und die *Stoicheiosis theologike* des Proklus als *liber de causis de Aristoteles* gehen können. Überhaupt, die Gleichheit der Ansicht beider Denker, des Plato und des Aristoteles, ist gleichsam ein Glaubenssatz. Kindi will die Lehre vom Intellekt nach Meinung des Plato und des Aristoteles auseinandersetzen²⁾. Alfarabi hat der Identität beider eine eigene

1) Klamroth, Über die Auszüge aus griechischen Schriftstellern. Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 41, S. 420. Arabisch sind diese Auszüge zu finden bei Houtsma, *Ibn Wadhih, qui dicitur al-Ia'qubi historiae*, Bd. 1, Leiden 1885.

2) Nagy, Die philosophischen Abhandlungen des Jakobi ben Ishaq al-Kindi, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. II, Heft II, Münster 1897, S. 1. — Ferner: Dieterici, *Alfarabis philosophische Abhandlungen*, hrsg. Leiden 1890, S. 1 ff., übersetzt Leiden 1892, S. 1 ff.

Schrift gewidmet, und Jakubi hat in dem Schriftenverzeichnis des Aristoteles Schriften, die diesem sicher nicht zugehören, und Begriffe, die wohl neuplatonisch, aber sicher nicht aristotelisch sind³⁾.

Aber bereits früher machen sich innerhalb der muslimischen Theologie die Lehren des Aristoteles und des Neuplatonismus bemerkbar, und zwar bemerkenswerterweise in der Gotteslehre. Hier wird eine Einheit beider auch besonders möglich, da die Definition von Gottes Wissen und Wollen in der Metaphysik⁴⁾ gleichsam vorbereitend für die Bestimmung des neuplatonischen Urwesens⁵⁾ wirken konnte, vornehmlich in der weiteren Entwicklung des Neuplatonismus. Die so gewonnene philosophische Bestimmung Gottes mußte dann auch der naiven islamischen Orthodoxie recht gefährlich werden, und so war die Frage nach der Einheit Gottes, nach seinen Eigenschaften, nach seinem Wissen der Dinge, nach seiner Unveränderlichkeit, nach der Definition seines Wesens bald eine Frage von schwerster und entscheidender Bedeutung⁶⁾. Das gleiche gilt von der menschlichen Seele. Die Willensfreiheit, ihre doppelte Ausrichtung, ihr Verhältnis zur Weltseele⁷⁾ usw. werden allmählich gefährliche Probleme, an denen der Islam sehr zu arbeiten hatte.

3) Die beiden Schriften über die geistige Wissenschaft und über die Einheit, bei Klamroth S. 431, bei Houtsma S. 150. Außerdem vergleiche bei Klamroth S. 421 die Angabe des Inhaltes der Isagoge, insbesondere dazu Anm. 1 bei Klamroth.

4) Dazu Metaphysik des Aristoteles, Buch 12 cap. 7 und 8.

5) Dazu Plotin, VI. Enneade 8, 7—8.

6) Besonders aufschlußreich dafür ist Horten, Die philosophischen Systeme der spekulativen Philosophen im Islam, Bonn 1912. Abgesehen von der Atomistik (dazu Pines, Beiträge zur islamischen Atomenlehre, Berlin 1956) wird der Neuplatonismus wichtig bei dem Problem der Einheit Gottes S. 10, 36, 132. Die hier vorgetragene These Schahrastanis, der sich auch Horten anschließt, daß erst die spätere Ausprägung dieser Gotteslehre durch die griechische Philosophie bestimmt wird, wird am besten dadurch widerlegt, daß Wasil gegen das Christentum polemisiert und dabei von dem christlichen Gottesbegriff, der auf das stärkste durch die spätgriechische Philosophie bestimmt war, ausgeht. S. 136 (Samarkandi), 140 (Dirar), 144 (Naggai), 159 (Futi) usw. Das genaue Material bei Schahrastani, Religionsparteien und Philosophenschulen, ed. Cureton, London 1846, und übersetzt von Ha a r b r ü c k e r, Halle 1850.

7) Horten, a. a. O. S. 13, 19 f., 67 ff. usw.

Demgegenüber verblüfft, wie wenig der frühe Islam die griechischen Denker direkt gekannt hat. Wir haben bei Jakubi⁸⁾ eine Aufstellung der bekannten griechischen Philosophen. Sokrates ist dem Namen nach bekannt. Sehr entfernte und dürftige und durch vielfache Vermittlung an den Phädon gemahnende Sätze stehen neben Falschem⁹⁾, Platon ist kaum bekannt¹⁰⁾. Von Aristoteles haben wir eine Schriftentafel, die neben Richtigem sehr viel Falsches enthält¹¹⁾. Wirklich bekannt sind nur die logischen Schriften. Die Isagoge wird inhaltlich geradezu falsch angegeben¹²⁾. Aber wie schon gesagt, auch hier macht sich das neuplatonische Denken bemerkbar.

Demgegenüber ist es nicht überraschend, bei Alfarabi¹³⁾ und Jahja ben Adi in seinen Disputationen und Meditationen¹⁴⁾ ein entwickeltes, neuplatonisches Denken vorzufinden. Wir müssen annehmen, wenn wir dazu noch das anfangs Gesagte berücksichtigen, daß eine starke, mündliche Schultradition bestand, die entscheidend das philosophische Denken im Islam bestimmte. Welcher Art war sie, und woher kam sie?

Wir wissen, daß den muslimischen Philosophen der Frühzeit die Kenntnis der griechischen Philosophie durch die Syrer vermittelt worden ist¹⁵⁾. Indessen zeigt bereits eine oberflächliche

8) *Jacubis historiae* (siehe Anm. 1) sind entstanden im 9. Jahrhundert. Der Verfasser selbst ist Schiite.

9) Klamroth, a. a. O. S. 417; Houtsma, a. a. O. S. 154.

10) Ebenda S. 420 bzw. S. 155.

11) Ebenda S. 420 ff. bzw. 144 ff.

12) Ebenda S. 420/422 bzw. S. 144. Vgl. hier besonders bei Klamroth, Anm. 12.

13) de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart 1901, S. 98 ff. — Gilson, *Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, Archives de l'Histoire doctrinale et littéraire du moyen age, Paris 1930, S. 27. Dazu die Schriften von Dieterici, vgl. Anm. 2.

14) Augustin Perier, *Yahya ben Adi*, Paris 1920, S. 85. Die Meinung Periers erscheint mir richtiger als die von Graf, *Die Philosophie und Gotteslehre Jahja ibn Adis und späterer Autoren*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Münster 1910, S. 8, vor allem hinsichtlich der Bedeutung der Philosophie bei diesem Theologen. Auch aus der Graftschen Darstellung geht einwandfrei hervor, daß J. nicht Aristoteliker in eigentlichem Sinne des Wortes ist, sondern seinen Aristotelismus in den Neuplatonismus einbaut. Dies geht besonders aus seinen antimuslimischen Disputationen hervor: Perier, *Petits Traités apologetiques de Yahya ben Adi*, Paris 1920.

15) Dazu Sauter, *Die peripatetische Philosophie bei Syrern und Arabern*, in „Archiv für Geschichte der Philosophie“ Bd. 17, 1904,

Zusammenstellung der frühesten, übersetzten oder kommentierten Schriften, wie wir im folgenden noch sehen werden, nur geringe Anhaltspunkte, die ein so starkes Vorhandensein neuplatonischer Gedanken rechtfertigen können. Denn die wirklich bekannte, neuplatonische Schrift, die Isagoge des Prophyrius, kann nicht ohne weiteres als Einführung in wirklich neuplatonisches Denken gewertet werden. Ehe wir indessen versuchen, diese Frage aus der Gesamthaltung des syrischen Denkens zu beantworten, müssen wir eine andere Möglichkeit in Betracht ziehen. Kann nicht das in den Islam eindringende Persertum dieser Entwicklung entscheidende Antriebe gegeben haben? Dabei ist zu beachten, daß eine Untersuchung dieser Frage uns schließlich doch wieder nach Syrien zurückführen wird, da die Syrer auch die Lehrmeister der Perser im Sassanidenzeitalter gewesen sind. Indessen ist nicht die Möglichkeit von der Hand zu weisen, daß ein gewisses neuplatonisierendes Persertum¹⁶⁾ dieser islamischen

S. 516 ff. — de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart 1901, S. 18 ff. Jacob von Edessa erwähnt, daß es christlichen Theologen erlaubt sei, muslimische Schüler zu haben. Wie stark übrigens damals über die Religionen hinweg das Gefühl philosophischer Gemeinschaft gewesen sein muß, zeigt nicht nur die Fülle der Versuche, von philosophischer Grundlage zu einer Klärung der religiösen Gegensätze zu kommen (darüber noch später, vgl. Becker, Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung in Islamstudien, 1924 Bd. 1 S. 432, der allerdings zu wenig das Bewußtsein dieser Gemeinschaft heraushebt und meinen Aufsatz in Zeitschrift für Kirchengeschichte 5. Folge VI, LVI. Bd. Heft 1 1937 S. 43 ff.: Die Beziehungen zwischen christlicher und islamischer Theologie im Mittelalter) oder die Behauptungen insbesondere monophysistischer Kreise, daß ihnen der Islam näher stünde als die orthodoxe Kirche, sondern vor allem die Tatsache, daß Alfarabi Schüler eines christlichen Lehrers und Lehrer von Jahja ben Adi ist.

16) Die Bedeutung Persiens für die Übermittlung griechischer Philosophie an den Islam ist schwer zu beurteilen, solange die mittelpersischen Quellen so spärlich fließen. Hans Heinrich Schäder in seinem Aufsatz: Der Orient und das griechische Erbe (Die Antike 1928 S. 254) weist darauf hin, daß bereits im Sassanidenreiche eine Tradition griechischer Naturwissenschaften bestand, die hernach zur Lehrerin der Araber wurde und diesen weithin die Terminologie vermittelte. Wir stoßen aber auch in der philosophischen Sprache auf persische Tradition. So haben wir für das griechische οὐσία eine persische Bezeichnung (*ğauhar*), ferner zeigt die persische Übersetzung des Buches vom Apfel (The Book of the Apple ascribed to Aristotle, edited in Persian and English by D. S. Margoliouth, Journal of the Asiatic Society 1892) persische philosophische termini neben den arabischen (z. B. *hird* und *rewān*). Ferner zeigt die mittelpersische theologische Spekulation gelegentlich Anklänge an griechisches Denken

der neuplatonischen Philosophie (dazu bei Casartelli, La philosophie religieuse sous les Sassanides, Paris 1884 S. 4, die Aussagen über das „Urwesen“ Zrvan). Ferner berichtet Christensen, L'Iran sous les Sassanides, Paris 1956 S. 414 ff., neben dem Hinweis auf die Medizin über Auszüge aus den theologischen Schriften (427 ff.). Danach ist Wissen und Vernunft Anfang aller menschlichen Tugend (vgl. ferner Casartelli S. 37 ff.) und Güte. Edelmut ist der Tugenden höchste. Ungerechtigkeit und Habgier ziehen den Menschen herunter. Er muß innerlich frei sein von Dingen dieser Welt. Gewiß sind dies Gedanken, die dem Zarathustrianismus urtümlich und nicht aus der griechischen Philosophie etwa entlehnt sind (Casartelli S. 3). Aber daß in dieser Problemstellung griechisches Denken leicht Eingang gewinnen konnte, liegt ebenso auf der Hand. Überhaupt wird man wohl gut tun angesichts der Tatsache, daß in Persien der Mazdakismus und der Manichäismus aufkommen konnten, und daß ferner trotz der Verfolgungen und blutigen Unterdrückung das Christentum unter den Persern Bedeutung erlangen konnte, die Gefestigkeit der zarathustrischen Staatskirche und der Priestertumes nicht allzu hoch einzuschätzen. Auf jeden Fall war es innerlich so stark unterhöhlt, daß an den verschiedensten Punkten Opposition und neues religiöses Fragen auftreten konnte. Dabei hatte die griechische Philosophie ihre Bedeutung.

Wir sind aber auch in der glücklichen Lage nachweisen zu können, daß wirklich außer auf medizinischem und naturwissenschaftlichem Gebiete griechische Philosophie, und zwar über die Logik hinaus, in Persien Eingang gefunden hat. Die Tatsache, daß Chosrou Anurschivan den im oströmischen Reiche verfolgten neuplatonischen Philosophen sein Land geöffnet hat und ihnen im Frieden mit Justinian ungehinderte Rückkehr ausbedang, mag noch als Politik gewertet werden. Bedeutsamer ist, daß die nestorianischen Schulen von Nisibis und Gandisapur Vermittlerinnen griechischer Wissenschaft und Philosophie wurden (Schäfer S. 253). Außerdem berichtet Agathias (Historiae, ed. Niebuhr, Bonn 1288, II, 28, S. 126), daß Chosrou Anurschivan die Schriften des Platon und Aristoteles habe ins Persische übersetzen lassen, gelesen habe und an seinem Hofe philosophische Disputationen veranstaltet habe: ὑμνοῦσιν γὰρ αὐτὸν καὶ ἄγανται πέρα τῆς ἁξίας, μὴ ὅτι οἱ Πέρσαι, ἀλλὰ καὶ ἔνιοι τῶν Ῥωμαίων, ὡς λέγων ἐραστὴν, καὶ φιλοσοφίας τῆς παρ' ἡμῶν ἐρ ἄκρον ἐλθόντα, μεταβεβλημένων αὐτῷ ὑπὸ τοῦ ἐς τὴν Περσίδα φωνῆν τῶν Ἑλληνικῶν ἔγγραμμάτων. καὶ τοίνυν φασίν, ὅτι δὴ ὅλον τὸν Σταγειρίτην καταπιῶν εἶη μᾶλλον ἢ ὁ ῥήτωρ ὁ Παιανιεύς τὸν Ὀλόρου, τῶν τε Πλάτωνος τοῦ Ἀρίστωνος, ἀναπέπλησται δογμάτων, καὶ οὔτε ὁ Τίμαιος αὐτὸν ἀποδράσειεν ἄν, εἰ καὶ σφόδρα γραμμικῆ θεωρίᾳ πεποικιλταί, καὶ τὰς τῆς φύσεως ἀνιχνεύει κινήσεις, οὔτε ὁ Φαίδων, οὔτε ὁ Γοργίας, οὔμενον οὐδὲ ἄλλος τις τῶν γλαφυρῶν καὶ ἀγκυλωτέρων διαλόγων, ὅποιας, οἶμαι, ὁ Παρμενίδης.

Wenn dieser Bericht auch der einzige direkte über die Übersetzungen griechischer Philosophen ins Persische ist, so liegt doch kein Grund vor, ihn anzuzweifeln. Einmal zeigt Agathias in seinem Berichte so viel Haß gegen den großen Perserkönig, daß er diese Nachricht nicht bringen würde, wenn sie ihm nicht verbürgt überliefert wäre. Zum anderen wissen durch Paulus Persa, über den sogleich Näheres gesagt werden wird, daß tatsächlich für Chosrou zum mindesten eine philosophische Lehrschrift über die Logik des Aristoteles, die uns syrisch erhalten ist, verfaßt worden ist. Außerdem müssen wir mit der Möglichkeit sehr stark rechnen, daß tatsächlich später griechische

philosophische Schriften ins Arabische aus dem Pehlewi übersetzt worden sind. Schließlich ist doch auffällig, daß die christlichen Bischöfe, die von den Großkönigen als Gesandte nach Konstantinopel gesandt werden, Männer sind, denen philosophische Bildung als besondere Eigenschaft nachgesagt wird (vgl. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922: Abha von Kaschkar S. 123 und Katholikos Iso'jabh S. 126, beide Gesandte bei Kaiser Maurikios).

Wie stark aber das philosophische Interesse zum mindesten in der nächsten Umgebung des Chosrou gewesen sein muß, zeigen zwei Schriften, die insbesondere ein bezeichnendes Licht darauf werfen, wie sehr die spätere religionsphilosophische Entwicklung bereits im Sasanidenreiche vorbereitet war: Die Einleitung zur Übersetzung von Kalila wa Dimna von dem persischen Arzte Burzoe (hrsg. von Cheiko, übersetzt von Nöldecke, Burzoes Vorrede zu dem Buche Kalila wa Dimna, Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft zu Straßburg 1912) und der Aufriß der Logik von Paulus Persa (hrsg. von Land, Anecdota Syriaca, Leiden 1875, und übersetzt S. 1 ff. Auf die Wichtigkeit dieser Schrift hat Renan aufmerksam gemacht: *De philosophia peripatetica apud Syros*, Paris 1852, S. 19 ff.). Nach Baumstark, a. a. O. S. 246, ist sie ursprünglich persisch abgefaßt gewesen und ebenso wie ein persischer Kommentar des gleichen Verfassers zu Aristoteles *peri hermeneias* durch Severus Sebokht ins Syrische übersetzt worden (vgl. dazu auch die von Baumstark mehrfach festgestellte Tatsache, daß die syrische Literatur erst in dem Augenblicke eine wirkliche eigene wird, da durch das Persertum und die Christianisierung vieler Perser ihr wirklich begabte Menschen anderer Rasse geschenkt werden). Mit Rücksicht auf die Wichtigkeit dieser Texte seien sie im folgenden in Übersetzung wiedergegeben, soweit sie für unser Problem von Bedeutung sind. Beide Schriften zeigen deutlich zweierlei, einmal daß gegenüber der Religion, bei dem einen Christentum, beim anderen Zarthustrianismus, der Vernunft und ihrer Erkenntnis entscheidende Bedeutung zugemessen wird — (am weitesten geht dabei Burzoe mit seiner Verwerfung alles blinden Glaubens in der Geschichte mit dem Diebe, in der der blind Glaubende mit einem Manne verglichen wird, der versucht, sich an einem Mondstrahle in ein Zimmer herabzulassen auf die Autorität eines anderen hin, der ihn hereinlegen will, (Nöldecke S. 16/17) —, zum anderen, welches die Probleme sind, die zu dieser Stellung gegenüber der hergebrachten Religion und jeder festgefühten Religion überhaupt geführt haben. (Gegenüber den Einwänden Nöldeckes gegen die Echtheit dieses Abschnittes Kraus in *Rivista degli Studi Orientali*, Roma S. 1934, S. 14 ff.: Zu ibn Muqaffa II.) Zunächst seien die Worte Burzoes angeführt (Nöldecke S. 15): Während ich also nicht wußte, wie ich eine vollkommene Heilung schaffen könne, sicher vor Rückkehr der Krankheit, sah ich ein, daß dagegen das Wissen vom Jenseits sicher für immer gründlich vor allen Krankheiten bewahrt. Ich faßte daher Geringschätzung vor der Arzneiwissenschaft und Sehnsucht nach Religionserkenntnis. Aber als mir dies in den Sinn gekommen war, war mir doch unklar, wie es mit der Religion steht. In den medizinischen Schriften fand ich nichts, was mich darauf hinweisen konnte, welche Religion die allerrichtigste sei. Wie ich sah, gibt es viele Religionen und Bekenntnisse, und ihre Anhänger sind wieder verschiedenartig. Einige haben ihre Religion von den Vätern geerbt. Andere sind zu ihrer durch Furcht und Zwang genötigt worden, andere trachten durch ihre nach weltlichen Ge-

nüssen, Vorteilen und Ansehen; jeder aber behauptet, daß er das Wahre und Rechte habe, die Andersgläubigen nur Irrtum und Falsches. Über den Schöpfer und seine Schöpfung (vgl. später die Bedeutung dieses Problemes als des Ausganges aller Religionserkenntnis bei Abu Kurra und in dem Buche *causa causarum*), den Anfang der Welt und ihr Ende und noch anderes sind sie ganz verschiedener Ansicht, aber jeder verachtet, befeindet und tadelt jedes anderen Glauben. Da beschloß ich, mich an die Gelehrten und Führer jeder Religionspartei zu wenden, zu betrachten, was sie lehren und vorschreiben, ob ich vielleicht dadurch lernte, das Wahre vom Nicht-richtigen zu unterscheiden, und mich jenem durchaus vertrauensvoll anschließen könnte, ohne ganz unselbständig als richtig anzunehmen, was ich nicht verstehe. (Dahinter steht der Anspruch der Offenbarungstheologien jener Zeit, daß bei Annahme der betreffenden Religion der Mensch instande sei, die Wahrheit dieser Religion nachträglich mit seiner Vernunft einzusehen.) So machte ich es denn auch, forschte und beobachtete. Aber ich fand, daß alle diese Leute mir nur überlieferte Einbildungen vortrugen. Jeder lobte seine Religion und schimpfte auf die anderen. So wurde mir deutlich, daß ihre Schlüsse eben nur auf Einbildungen beruhen und sie nicht aus Billigkeit reden. Bei keinem traf ich so viel Billigkeit und Aufrichtigkeit, daß verständige Leute ihre Worte anerkennen und sich damit zufrieden geben könnten. Als ich das sah, fand ich keine Möglichkeit, einem von ihnen zu folgen und erkannte, daß ich, wenn ich einem das glaubte, wovon ich nichts weiß, es mir gehen könnte wie einem betrogenen Glaubenden in folgender Geschichte. Es folgt dann die bereits vorhin erwähnte Diebesgeschichte.

Dieser Text zeigt uns deutlich, wie innerlich zersetzt die herkömmliche Religion im Sasanidenreiche war. Daß dieses so rasch dem Islam zur Beute fiel, kann hierin seine Begründung haben. Es ist ja auch charakteristisch, daß der Mann, der diesen Text ins Arabische übersetzt hat, selbst ähnlichen Gedanken anhing, ibn Muqaffa, so daß Nöldeke gemeint hat, ihm diese Worte Burzoes zuschreiben zu müssen. Es wäre außerordentlich wichtig für die gesamte weitere Entwicklung der vorderasiatischen Religionsgeschichte in Islam und Christentum, den gesamten Text eingehend zu untersuchen und insbesondere die verschiedenen religiösen Systeme und asketischen Tendenzen, die Burzoe noch weiterhin erwähnt, auf ihre Herkunft zu prüfen. Wir stehen späterhin im Buche *causa causarum* und teilweise in der islamischen Mystik vor ähnlichen Problemen. Nun ist hier die griechische Philosophie nicht erwähnt. Ihren Einfluß können wir nur in dem Versuche sehen, die Religionen irgendwie rational zu begründen und in der schließlichen Skepsis gegenüber jeder historischen Religion.

Klarer wird uns dieser Einfluß aus dem Buche des Paulus Persa. Dieser Mann ist Christ. Nichtsdestoweniger verlangt er, daß sich alle Erkenntnis der Vernunft ausweise. Er schildert dabei die Problematik des damaligen iranischen Menschen. Es paßt zu diesem von ihm durch seine eigenen Äußerungen trotz aller eingefügten Bibelsprüche erzeugten Bilde, daß eine Überlieferung von ihm aussagt, er sei später Magier geworden (Kraus, a. a. O. S. 16). Die aus Barhebraüs stammende Behauptung, daß dies daher geschehen sei, weil sein Ehrgeiz, Metropolit der Persis zu werden, nicht erfüllt worden sei, ist durchaus nicht stichhaltig, wenn man bedenkt, daß kirchlicherseits Apostaten kaum einmal die mindeste Gerechtigkeit zugebilligt worden ist.

Wenn man die von Agathias berichtete Begeisterung neuplatonischer Philosophen für Persien bedenkt, dann liegt vielmehr der Schluß nahe, daß hier die Gründe für seinen Übertritt zu suchen sind. Indessen müssen zur Klärung dieser Frage erst einmal die Einzelheiten seiner Schrift untersucht werden (vgl. Kraus, a. a. O. S. 16, der dort besonders auf die vorkommenden mittelpersischen Worte hinweist). Im übrigen lassen wir ihn selbst reden (ich zitiere nach Kraus, der mir S. 17/18 eine wesentlich bessere Übersetzung als Land und Renau zu geben scheint): „Entweder sucht und findet der Mensch selbst das Wissen, oder es wird durch die Lehre erworben. Die Lehre aber wird entweder einfach von einem Menschen dem anderen übermittelt, oder aber teilen sie Menschen auf Grund des Apostolates mit, als rühre sie von geistigen Wesen her (vgl. hierzu die neuplatonische Definition des Propheten, die späterhin in der islamischen Peripatetik solch große Bedeutung gehabt hat). Es zeigt sich aber, daß sie sich gegenseitig bekämpfen und ein jeder dem anderen widerspricht (dazu Burzoe und später das Buch *causa causarum*). Denn die einen unter ihnen sagen, es gäbe nur einen Gott, andere aber behaupten, er sei nicht einzig (das kann sowohl auf den Zarathustrianismus gehen wie auf die neuplatonische Lehre oder den Timäus). Wiederum andere sagen, daß ihm Gegensätzliches zukomme, andere verneinen es. Die einen sagen, daß er zu allem fähig ist, andere behaupten, daß er nicht die Fähigkeit zu allem besitzt. Die einen sagen, er sei der Schöpfer der Welt und alles dessen, was in ihr ist, andere erklären, daß es nicht stimme, ihn für alles als Schöpfer anzugeben (hier berührt er einen der wesentlichen Punkte christlicher Polemik gegen den Zarathustrianismus). Die einen sagen, daß die Welt aus dem Nichts geschaffen sei, andere sagen, er habe sie aus Materie gemacht (hier geht er auf den wesentlichen Gegensatz zwischen Neuplatonismus in seiner ursprünglichen Form und das Christentum ein). Die einen lehren, die Welt sei ohne Anfang und ebenfalls ohne Ende (hierzu vgl. die ähnliche Stelle bei Burzoe, die hierauf gehen kann, aber nicht notwendig braucht), andere lehren es anders. Die einen sagen, die Menschen hätten einen freien Willen, die anderen widersprechen dem. ... Deswegen ist uns nicht möglich, alle diese Dogmen anzunehmen und an sie zu glauben, noch können wir ja eins von ihnen annehmen und das andere aufgeben, oder eins von ihnen wählen und das andere verachten. Wir brauchen demnach eine deutliche Erkenntnis, um derentwillen wir alles übrige aufgeben und an das Eine glauben. ... Das Wissen hat zum Objekt das, was nahe, offenbar und bekannt ist, der Glaube dagegen, was unsichtbar, fern und durch Forschung nicht erfahrbar ist. Dieser ist an den Zweifel gebunden, jenes aber ist ohne Zweifel. ... Demnach ist das Wissen mächtiger als der Glaube, und jenes ist eher vorzuziehen als dieses.

Die Parallelen zu Burzoe fallen in die Augen. Sie zeigen deutlich die religiöse und philosophische Problematik, die aus einer eigentümlichen Mischung griechisch-philosophischer Momente und zarathustrischer Theologie sich zusammensetzt (dazu bei Casartelli, a. a. O. S. 1/2). Zur Charakterisierung dieses Denkens sei die Definition der Seele angeführt, die er gibt, und die durchaus im Zusammenhange mit dem noch später zu besprechenden christlich-neuplatonischen Denken, wie es in Syrien zuhause war, entspricht: Der Mensch nämlich ist wegen seiner Seele ein vernünftiges Lebewesen. Pflege aber und Ausschmückung der Seele ist das Wissen. Und vom Wissen geht sie aus.

Haltung den Weg geebnet hat. Einmal sind es außerordentlich viel Perser, die in arabischer Sprache in diesem Sinne philosophiert haben. Ferner wissen wir, daß griechische Schriften aus dem Pehlewi ins Arabische übersetzt worden sind¹⁷⁾. Indessen reicht vorläufig das Material zur endgültigen Formulierung dieser Möglichkeit nicht aus. Wir müssen dabei bleiben, daß entscheidende Bedeutung das syrische Denken gehabt hat.

Diese Worte im Zusammenhange mit dem von Christensen (siehe oben) wiedergegebenen Inhalt zarathustrischer Schriften aus der Sasanidenzeit zeigen, wie deutlich hier griechisches Denken und iranische Vorstellungen zusammengekommen sind.

Damit haben wir die Möglichkeit, zu sehen, wie sich griechisches und persisches Denken berührten. Dabei mag der Umstand eine Rolle mitgespielt haben, daß eine innere Verwandtschaft zwischen spätgriechischem und persischem Denken besteht.

Der syrische Text ist hierfür ein außerordentlich interessantes Dokument der religionsphilosophischen Sprache jener Menschen. Kraus weist (S. 16) auf die vorkommenden mittelpersischen Wörter hin. Im Zusammenhange mit der Einleitung des Burzoe sind wir wohl berechtigt anzunehmen, daß diese Schrift ein charakteristisches Beispiel für das persische geistige Leben ist. Angesichts der späteren synkretistischen religionsphilosophischen Problematik sowohl in Islam wie im Christentum wird man mit Rücksicht auf diese beiden Quellen wohl sagen können, daß hier das Persertum für die Zukunft bestimmend gewesen ist.

17) Neben dem in der vorigen Anm. vgl. dazu das über ibn Moqaffa Gesagte bei Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, 1. Supplementbd. S. 225, desgleichen den Artikel über ibn Moqaffa von Huart in der Realenzyklopädie des Islams 2. Bd., S. 450, ferner de Boer, a. a. O. S. 25. Dagegen allerdings Kraus in Rivista degli Studi Orientali, Vol. XIV, Roma 1954: Zu ibn Al-Muqaffa, der nachzuweisen sucht, daß die Annahme arabischer Übersetzungen griechischer Werke aus dem Pehlewi auf einem Mißverständnis beruht (S. 13 f.). Die Gegenstände von Kraus sind gewiß gewichtig. Dagegen spricht, daß von M. andere Übersetzungen aus dem Pehlewi feststehen. Selbst wenn alle von Kraus angeführten Tatsachen zurecht bestehen, genügt die Tatsache, daß für Substanz nicht das übliche persische Lehnwort (*ğauhar*), sondern das arabische (*'ain*) steht, nicht zu diesem Schlusse, zumal Kraus ausdrücklich darauf hinweist, daß dieser terminus charakteristisch für den kalam und insbesondere für die islamische Gnosis ist. Die Person des M. würde dann selbst — auch, wenn nicht er, sondern sein Sohn der eigentliche Übersetzer wäre — den Grund dafür liefern, warum dieser terminus gewählt worden ist. Damit ist aber der Haupteinwand von Kraus abgewiesen. Völlig abwegig ist aber der Schlußsatz von Kraus: „Aber Übersetzungen griechischer Philosophen ins Arabische durch Vermittlung des Persischen hat es nie gegeben“ (S. 14). Einmal ist mit der Fraglichkeit M.s als solch eines Übersetzers nichts über derartige Übersetzungen überhaupt gesagt. Zum anderen wissen wir (Baumstark, a. a. O. S. 246, siehe auch vorige Anm.), daß solche Übersetzungen in Syrische vorhanden waren. Wenn dies schon möglich ist, dann muß das für das arabische um so mehr gelten. Die Gegenstände von Kraus sind also nicht ausschlaggebend.

Zunächst sei eine Darstellung des bei den Syrern vorhandenen Materials gegeben¹⁸⁾. Dabei ist aber immer zu berücksichtigen, daß eine solche Zusammenstellung der ins Syrische übersetzten Schriften aus dem Bereiche der griechischen Philosophie nur einen recht bedingten Eindruck von der inneren philosophischen Haltung geben kann, da alle Übersetzer selbstverständlich weit mehr griechische Schriften im Urtext gelesen haben, als sie übersetzten. Indessen zeigt eine Zusammenstellung der Übersetzungen, auf welchen philosophischen Gebieten das Hauptinteresse lag. Den gleichen Eindruck vermitteln uns die originalen Kommentare und wenig selbständigen Schriften.

Die ältesten Übersetzungen im 5. Jahrhundert liefert uns Probha (Probus)¹⁹⁾, und zwar stammt von ihm eine Übersetzung der 1. Analytik A 1—7²⁰⁾, vielleicht auch eine zu de interpretatione. Er hat außerdem Kommentare zu den beiden genannten Schriften²¹⁾ und zur Isagoge des Porphyrius geschrieben. Er war ebenso wie die Folgenden Nestorianer.

Eine bedeutende Persönlichkeit am Hofe Khosraus II. war Abha von Kaschkar²²⁾. Er wurde als Gesandter zu Kaiser Maurikios gesandt. Er war mit der griechischen Philosophie wohl vertraut und schrieb eine Erklärung zur Logik des Aristoteles.

Zur gleichen Zeit schrieb Budh eine Erklärung zum 1. Buch der Metaphysik des Aristoteles und Michael eine Schrift über den Menschen als Mikrokosmos. Hier treten zum erstenmal Gedanken aus dem Bereiche des späteren Neuplatonismus entgegen.

18) Die Quelle für die folgende Zusammenstellung ist außer älteren Arbeiten (etwa Renan und Sauter) vor allem auf Baumstark, a. a. O., Da er alles Material, was gegenwärtig erreichbar ist, enthält, habe ich mich darauf beschränkt, bei den einzelnen Personen im wesentlichen nur ihn zu zitieren.

19) Ebenda S. 102. Reste pagan-philosophischer Arbeit in Syrien bei Baumstark. Ostsyrisches Christentum und ostsyrischer Hellenismus in Römische Quartalsschrift für christliche Altertumskunde 22, 1908, S. 52/53. B. erwähnt hier einen Brief eines Stoikers Mara aus samosata und Übersetzungen aus Demokrit nach Qifti.

20) Die Gründe hierfür bei Sauter, a. a. O. S. 525.

21) H o o n a c k e r, Le traité du philosophe syrien Probus sur les premiers Analytik d'Aristote, in Journal Asiatique 9. Serie Tome XVI S. 70 ff.

22) Baumstark, a. a. O. S. 124.

Diese nestorianische Arbeit sollte weiterhin von großer Bedeutung sein.

Gleichzeitig mit diesen Nestorianern arbeiten Jakobiten. Die ältesten hierhergehörigen Arbeiten sind Übersetzungen der Kommentare von Johannes Philoponus zur Eisagoge und des Olympiodorus zum Organon ²³⁾. Die Übersetzung dieser Kommentare zeigt auch hier die starke, neuplatonische Tendenz. Es handelt sich klar um alexandrinischen Einfluß.

Zur gleichen Zeit stammt von Barlaha ²⁴⁾ eine Predigt über die Trennung von Leib und Seele, die den Einfluß von Nemesius von Emesa verrät.

Die „Fundamente“ des Johann von Apameia verraten einen nur äußerlich christianisierten Neuplatonismus. Vielleicht ist dieser Mann auch der Verfasser der „Theologie des Aristoteles“ ²⁵⁾. Ebenso gehört hierher Stephanos von Sudhaile, der an Origenes und den Areopagiten genährt ist.

Und schließlich gehört hierher der bedeutendste Philosoph und Übersetzer der Jakobiten: Sargis (Sergius) von Risaine († 536) ²⁶⁾. Seine philosophische Stellung ist charakterisiert durch die begeisterte, im Sinne des Neuplatonismus gehaltenen Vorrede zur Übersetzung der Schriften der Areopagiten.

Diese Tatsache muß beachtet werden, wenn man die übrigen Schriften, Übersetzungen und Kommentare betrachtet, die alle mehr oder weniger um Aristoteles kreisen. Wir finden so 7 Bücher Logik im Anschluß an Aristoteles Organon, Übersetzungen über *peri kosmu pros Alexandron*, eine Abhandlung über Genus, Art und Individuum, ein Sendschreiben über die *interpretatione III*, eine Abhandlung über das Verhältnis der 1. Analytik zu den übrigen Schriften des Aristoteles, eine Abhandlung über Begriffschema in der 1. Analytik cap. 7, einen Traktat über den Begriff *usia* und eine Übersetzung der *Isagoge* und der *Kategorien*.

23) Ebenda, S. 163.

24) Ebenda, S. 164.

25) Ebenda, S. 166/167.

26) Ebenda, S. 168 ff.

Eigentümlich ist eine Schrift über das All nach Ansicht des Aristoteles²⁷⁾ und eine Übersetzung einer angeblichen aristotelischen Schrift über die Seele, die aber mit der bekannten Schrift nichts zu tun hat²⁸⁾.

27) Renan, a. a. O. S. 26. Es ist auffällig, wie oft dieser Titel in syrischen Schriften vorkommt (siehe im folgenden). Renan gibt als Inhalt an: *Liber de causis universi iuxta mentem Aristotelis, in quo demonstratur universum circulum efficere*. Was damit gemeint ist, bleibt unklar. Man könnte zunächst an eine syrische Vorlage des für das arabische und im christlichen Mittelalter später so bedeutsamen Buches: *liber de causis*, das auch dem Aristoteles zugeschrieben wurde, denken. Indessen hat Bardenhewer (die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen *liber de causis*, Freiburg 1882, S. 59 ff.), der alles erreichbare Material untersucht hat, mit Recht darauf hingewiesen, daß der bloße Titel kein Argument dafür ist, da die Bezeichnung *liber de causis* diesem Buche erst im Abendlande gegeben worden ist. Indessen kann man wohl annehmen, daß der Problemkreis, aus dem dann später die pseudoaristotelische Schrift *liber de causis* entstanden ist als Auszug aus Proklus, bereits in diesem syrischen Denken vorgezeichnet gewesen ist. Darüber wie über das nächste Problem wird allerdings erst eine Erforschung des in London liegenden und mir leider nicht zugänglichen Handschrift Genaueres sagen können. Denn zweitens könnte man ebenso an das später noch eingehend zu behandelnde Buch über die *causa Causarum* denken (hrsg. von Kayser, *Von der Erkenntnis der Wahrheit oder der Ursache aller Ursachen*, Leipzig 1889, übers. Straßburg 1895). Indessen scheinen mir die Gründe, mit denen Kayser (Übersetzung S. XIX) eine solche Beziehung insbesondere zu der ähnlich betitelten Schrift des Jakob von Edessa und damit auch zu den übrigen ähnlichen Schriften ablehnt, richtig. Ferner will die lateinische kurze Inhaltsangabe des Renan zu dem Inhalte dieses Buches wenig passen.

28) Auch diese angebliche aristotelische Schrift gibt uns mancherlei Rätsel auf. Denn, wie die Inhaltsangabe bei Renan S. 28 zeigt, hat sie mit der bekannten Schrift des Aristotelis nur den Titel gemeinsam. Renan sagt: *Liber Aristotelis de anima, quod tituli promissa menti omnino diversum est a tractatu περί ψυχής Aristotelis*. In quinque quaestiones dividitur: 1. An sit anima; 2. an sit anima ούσα; 5. an illud quod non est corpus, sit anima; 4. an sit anima simplex; 5. an sit anima intelligibilis. Diese Inhaltsangabe weist vielmehr auf die Behandlung dieses Themas durch Nemesius und Mose bar Kepha, über die unten noch näher gesprochen werden wird. Interessant in diesem Zusammenhange ist ferner, daß Jaqubi (siehe oben) ebenfalls eine Schrift des Aristoteles de anima erwähnt, die zu der bekannten Schrift nicht passen will. Seine Worte seien hier in Übersetzung wiedergegeben (Honstma S. 149/150):

„An Büchern über die Seele sind zwei vorhanden, von denen das erste das Buch über die Seele ist. Er stellt in ihm klar das Wesen der Seele, ihre Substanz, die Teile der Empfindung, die Zahl ihrer Arten, ihre Vorzüge und Gewohnheiten, ihre lobenswerten und tadelnswerten Eigenschaften. Die lobenswerten sind: Vernunft, Gerechtigkeit, Weisheit, Urteilskraft, Milde, Tapferkeit, Kraft, Mut, Seelenadel, Selbstbeherrschung, ihre tadelnswerten aber sind: Gewalttat, Frevel, Heuchelei, Unrecht, Lüge, Verleumdung und Betrug.“ Mög-

Daneben gehen unter dem Namen des Sergius eine Fülle popularphilosophischer Schriften des Plutarch, Lukianos, Themistius und eine Sammlung von Sprüchen der Pythagoras-Schülerin Theona sowie platonische Horoi²⁹⁾. Diese sind dadurch interessant, als wir sehen, wie weit bei den Syrern die philosophischen Kenntnisse gingen. Wir sehen daraus, daß sie keineswegs bei der Isagoge und den Analytiken stehen blieben.

Als letzter Jakobit dieser Periode sei Julianus genannt, von dem eine Schrift über den Menschen als Mikrokosmos überliefert wird. Damit ordnet er sich in das gesamte, grundsätzlich neuplatonische Denken ein, das für Jakobiten und Nestorianer gleichmäßig charakteristisch war.

Mit den nächsten Philosophen befinden wir uns bereits in der islamischen Periode. Baumstark folgend seien zunächst wieder die Nestorianer behandelt.

Am Anfang steht Silvanus von Qardu³⁰⁾ mit einer Schrift über die griechische Philosophie, die den Inhalt der Isagoge und den der Kategorien mit den aus dem neuplatonischen Schulbetrieb zu beiden hervorgegangenen Prolegomena zusammenfaßt.

Es folgt Enanisô mit einer Sammlung philosophischer Horoi und Diareseis.

Dann schreibt der Katholikos Henanisô († 700)³¹⁾ einen Kommentar zu den Analytiken und ein Buch über die Ursachen des Existierenden³²⁾. Der Katholikos Timotheos I († 823)³³⁾ zeigt in seinen Briefen Verständnis und Kenntnis der griechischen, aristotelischen Philosophie.

Gleichzeitig gibt Theodor bar Koni eine Übersicht über die griechische Philosophie³⁴⁾, über die noch des weiteren zu reden sein wird.

llicherweise gehen sowohl Sergius wie Jaqubi auf die gleiche Tradition zurück. Auf jeden Fall scheint damals eine Schrift unter dem Namen des Aristoteles umgelaufen zu sein, die die damals wesentlichen Probleme der Psychologie (wie die Fragestellung bei Sergius deutlich zeigt) mit einer psychologischen Abteilung der Ethik verbindet.

29) Baumstark, a. a. O. S. 169/170.

30) Ebenda, S. 197. 31) Ebenda, S. 209. 32) Dazu Anm. 27.

33) Baumstark, a. a. O. S. 218.

34) Veröffentlicht von Baumstark, Griechische Philosophen und ihre Lehren in syrischer Überlieferung, Oriens christianus V, Rom 1905.

K₁₃ 911

Nun folgen die großen Übersetzer Abu Zaid Hunain ibn Ishaq († 876) und sein Neffe Ishaq ibn Hunain († 911)³⁵⁾, deren Hauptarbeit bereits in der Übersetzung ins Arabische liegt. Ins Syrische hat der erstere übersetzt: Aristoteles: de interpretatione, über Werden und Vergehen, über die Seele, Buch 11 der Metaphysik, Buch 2 der Physik mit Kommentar des Alexander von Aphrodisias, Analytika Apodeiktia und die Schrift des Nikolaus von Damaskus: „über die Philosophie des Aristoteles“. Sein Neffe vervollständigte die Analytika und Apodeiktia und fügte die Topika hinzu. Ferner übersetzte er die Politeia und die Nomoi.

Gleichzeitig finden wir von unbekanntem Übersetzern³⁶⁾ die Kommentare des Themistios zur Ethik, von Simplikios und Olympiodorus zu de anima, die des Johannes Philoponus zu: Über Werden und Vergehen sowie eine pseudo-aristotelische Schrift über die Tugend.

Von den Jakobiten ist der erste Severus Sebokht († 666/7)³⁷⁾, der aus dem Pehlewi einen Kommentar des Paulus Persa zu de interpretatione und wahrscheinlich auch dessen Logik übersetzte, die bereits an anderer Stelle erwähnt wurde. Ferner verfaßte er eine Schrift über die Syllogismen in der 1. Analytik.

Es folgt der bedeutsame Jakob von Edessa († 708)³⁸⁾, dem wir eine Übersetzung der Kategorien und ein Handbuch über philosophische Begriffe verdanken.

Weiter hat Athanasius von Balad³⁹⁾ die Isagoge übersetzt und eine Einleitung in die aristotelische Logik geschrieben hat.

Georgios, Bischof der Araber († 724)⁴⁰⁾, hat die Kategorien, de interpretatione und die 1. Analytik vollständig mit eigenem Kommentar übersetzt.

Die gleiche Zeit liefert eine anonyme Übersetzung der Schriften des Areopagiten⁴¹⁾.

35) Baumstark, a. a. O. S. 227/230.

36) Ebenda, S. 231.

37) Ebenda, S. 246.

38) Ebenda, S. 251.

39) Ebenda, S. 256.

40) Ebenda, S. 257.

41) Ebenda, S. 261.

Im 8. Jahrhundert schreibt David ben Paulus⁴²⁾ wiederum einen Kommentar zu den Kategorien.

Gleichzeitig schreibt Mose bar Kepha († 905)⁴³⁾ einen Kommentar über die aristotelische Logik, im Fragment erhaltene Prolegomena zu den Kategorien sowie ein Buch über die Seele⁴⁴⁾, das uns noch näher beschäftigen wird.

Bemerkenswert ist noch im Hinblick auf den Islam die gleichzeitig entstehende Frage- und Antwortliteratur (Körperlichkeit Gottes, Verbindung von Leib und Seele)⁴⁵⁾ sowie das an den Islam gerichtete Buch der Ursachen⁴⁶⁾.

Das hier angeführte Material zeigt in überwiegendem Maße das Vorherrschen der 1. Analytica und der Kategorien des Aristoteles. Fast ebenso häufig ist die Isagoge des Porphyrius vertreten. Das stimmt ungefähr zu dem Bilde, das wir von den Arabern gewonnen haben. Aber wir sahen ebenso, daß der Neuplatonismus gleichsam die geistige Welt abgab, in die diese Schriften des Aristoteles eingebaut waren, von der aus sie verstanden und angewandt wurden. Die neuplatonischen Kommentare des Stagiriten, sei es Themistius, sei es schon früher Alexander von Aphrodisias, seien es die Alexandriner, die, wie wir sahen, ebenfalls übersetzt und mehr noch studiert worden waren, sorgten schon dafür, daß eine Spannung zwischen Aristoteles und dem Neuplatonismus — mit Ausnahme der Seelenlehre, — wie wir noch sehen werden, nicht empfunden wurde. Dabei konnte es auch vorkommen, daß auch Pythagoras zum Gewährsmann für neuplatonische Gedanken werden konnte.

Eine interessante Zusammenstellung griechischer Philosophen finden wir bei Theodor bar Koni. Baumstark hat am Beispiel von Pythagoras nachgewiesen, daß seine Kenntnisse z. T. aus der Philosophos Historia des Porphyrius stammen⁴⁷⁾. In der Darstellung der anderen Philosophen, aber auch schon bei Pytha-

42) Ebenda, S. 272.

43) Ebenda, S. 281.

44) Oskar Braun, Moses bar Kepha und sein Buch von der Seele, Freiburg i. B. 1891, gibt eine Übersetzung dieser Schrift. Der syrische Text war mir leider nicht erreichbar.

45) Baumstark, a. a. O. S. 279.

46) Ebenda S. 280, hrsg. von Kayser, siehe Anm. 27.

47) Baumstark in Oriens christianus S. 6.

goras zeigt er genügend eigenes Gut, so daß er für die Beurteilung der geistigen Haltung des Syrerturns charakteristisch ist. Wir wollen also den Inhalt dieser Aufzeichnung darstellen.

Von Pythagoras weiß er aus der griechischen Überlieferung mancherlei, was sicherlich nichts mit diesem Denker zu tun hat. Er tadelt an ihm, daß er, obwohl er 40 Jahre nach dem Exil gelebt hätte, von den Lehren des Alten Testaments keine Kenntnis genommen hätte. Obwohl er sonst richtig über Gott gelehrt hätte, hätte er doch die Natur Gottes zur Natur der Geschöpfe und der Menschenseelen erklärt. Hier spielen anscheinend neuplatonische Gedanken aus dritter Hand bereits eine gewisse Rolle. Außerdem habe er die Auferstehung des Leibes geleugnet. Dieser letzte Satz weist auf irgendeine bereits christliche Tradition über Pythagoras hin⁴⁸).

Wesentlich wichtiger sind die Angaben über Platon⁴⁹) und Aristoteles. Platon kennt er nur sehr oberflächlich. Die Ideenlehre wird zur Leugnung der Körperwelt. Die Seelenlehre des Plato ist bereits neuplatonisch verstanden, mit schwacher Erinnerung an Phädon.

Scharf polemisiert er — im Zusammenhang der syrischen Tradition⁵⁰) — gegen die Lehre, daß auch die Tiere eine Seele hätten, bzw. gegen die Seelenwanderungslehre. Eine schwache Erinnerung an den Inhalt des Timäus bildet der Aufriß der Platonischen Schöpfungslehre.

Über Aristoteles weiß Theodor leidlich Bescheid⁵¹). Aber besonders im Schluß schiebt er ihm rein neuplatonische Gedanken unter. Er kennt die Gotteslehre des Aristoteles und seine Lehre von der Seele. Auffällig ist aber, daß er dabei gerade das Stück, das überhaupt erst den Sinn der aristotelischen Seelenlehre und ihre größten Schwierigkeiten zugleich enthält, nämlich die Nuslehre, nicht erwähnt⁵²). Es folgt daraus, daß Theodor ohne

48) Einzelheiten darüber ebenda S. 4 ff.

49) S. 7 ff., S. 21.

50) Siehe Nemesius und Moses bar Kepha im folgenden.

51) S. 10 ff., S. 21.

52) Dazu vergleiche die Polemik des Nemesius und des Moses bar Kepha gegen die Seelenlehre des Aristoteles, die zwar besser orientiert sind, aber auch wesentliche Stücke der Seelenlehre des Aristoteles nicht kennen.

eigentliche Kenntnis an diese Lehre unseres Philosophen herangegangen ist, zeigt zugleich aber, wie wenig diese Gedanken gegenüber der allgemein herrschenden, verchristlichten neuplatonischen Seelenlehre Geltung haben. Dann geht er auf jenen aristotelischen Gedanken ein, der weiterhin bei den Arabern zum Grundgedanken der philosophischen Arbeit werden sollte, das Verhältnis von Materie und Form, denen er die Privation beifügt. Auffällig ist dabei, daß er die sonst bei den Syrern und Arabern wohlbekannte Lehre von den drei Usiai nicht erwähnt. Dann kommt aber ein Satz, der zeigt, wie wenig Theodor selbst die syrischen Übersetzungen aristotelischer Schriften kennt, wenn er die 4 Weltelemente und 10 Kategorien zusammenwirft. Schließlich überträgt er auf Aristoteles einen Neuplatonismus späterer, wohl bereits christlicher Form, in dem er Gott als das Eine⁵³⁾ bezeichnet und erklärt, er verdoppele sich und erzeuge damit Form und Materie, das tätige und das leidende, aus denen die Welt werde. Hier zeigt sich besonders deutlich das Durcheinander philosophischer Ideen, daß sich bereits bei den Syrern unter dem Namen des Aristoteles anzubahnen begann.

Scharf wendet er sich gegen die Stoa⁵⁴⁾. Er weiß hier aus dritter Hand recht oberflächlich Bescheid. Das, was er an ihr besonders anstößig findet, ist ihr „Materialismus“. Recht oberflächlich ist die materialistische Ausdeutung des Gottesbegriffes. Eine gewisse Ahnung hat er von der stoischen Lehre vom Weltäther. Übrigens hat später gelegentlich diese Lehre in Verbindung mit dem Materialismus dazu geführt, daß die Stoiker mit den ionischen Naturphilosophen zusammengeworfen wurden⁵⁵⁾, mit denen sie ja auch zweifelsohne zusammenhängen. Einigermaßen, aber auch nur schwach, hat er Kenntnisse von der stoischen Physik und Psychologie.

Eine nur wenig bessere Kenntnis hat er von den Atomisten, d. h. von Epikur und Demokrit⁵⁶⁾. Hier kennt er die Lehre vom

53) S. 22 Z. 14:

54) S. 12 f., S. 25 f. Zu dieser Kenntnis der Stoa vgl. Anm. 19.

55) Das ist z. B. der Fall bei Nemesius und Mose bar Kepha oder bei den lautereren Brüdern.

56) S. 14 f., S. 25. Ferner Anm. 19 über paganphilosophische Reste von materialistischer Philosophie.

Wesen der Atome und die Leugnung Gottes. Ebenso weiß er, daß über die Seele bei ihnen Unklarheit besteht.

Ganz schwache Kenntnisse hat er von den Naturphilosophen⁵⁷⁾, die die Erde, das Meer, die Luft oder das Feuer zum Prinzip erklären. Mit wenig Worten deutet er Theologien an, die diese Elemente und ihre Mischung vergöttlichen.

Im folgenden soll nun versucht werden, diesen Überblick über die Kenntnis und Beurteilung der griechischen Philosophie durch eine Darstellung der wichtigsten philosophischen Probleme zu behandeln. An sich müßten wir diesen Teil damit beginnen, daß wir die Kommentare zu den logischen Schriften des Aristoteles, die das bei weitem am stärksten vertretene Material darstellen, untersuchen. Indessen sind diese Kommentare, so zahlreich sie sein mögen, von einer geradezu erschreckenden Eintönigkeit in der Wiederholung alexandrinischer Gedanken. Wie weit dies geht, zeigt die bereits erwähnte Schrift des Probus. Wahlos werden Gesichtspunkte, die ganz anderen Schriften angehören, zusammengestellt, miteinander verbunden, so daß, wie das Beispiel von Jakubi zeigt, mitunter sogar der Inhalt alexandrinischer Schriften und Scholien als Inhalt der Schriften selbst angegeben werden konnte. So wichtig die Übermittlung dieser Schriften an den Islam für die philosophische Methodik geworden sein mag, die eigentlichen philosophischen Probleme des syrischen Denkens zeigen sie nicht auf. Diese Probleme, die dann weit über den engen Kreis Syriens bis in das Abendland gewirkt haben, liegen im Bereiche der Psychologie und Religionsphilosophie. Wir sind hier überdies in der glücklichen Lage, wie teilweise bereits in der Übersicht der syrisch geschriebenen Literatur dargestellt, vorliegende Schriften gedruckt und teilweise sogar übersetzt zur Verfügung zu haben.

Fangen wir mit der Psychologie an. Wir wollen sie behandeln am Beispiel des Nemesius und des Mose bar Kepha⁵⁸⁾. Nun ist die Schrift des Nemesius zwar griechisch geschrieben. Nemesius

57) S. 16, S. 25.

58) Nemesius in Migne Patrologia Graeca — latina XL S. 503. Übersetzt von Orth. Zu Mose bar Kepha vgl. Anm. 44. Nemesius ist übrigens mehrfach im Mittelalter übersetzt worden und hat auf die mittelalterliche Psychologie eine bedeutsame Wirkung ausgeübt.

selbst stammt aber aus Syrien und ist charakteristisch für die syrische Haltung seiner Zeit, weiterhin aber von allergrößter Bedeutung für die Behandlung dieses Problemes in seiner engeren Heimat und späterhin für das christliche Abendland durch mehrfache Übersetzungen. Besonders wichtig ist er deswegen, weil er sich eingehend mit der griechischen Philosophie auseinandersetzt und sie zu diesem Zwecke darstellt, so daß er für uns eine wichtige Quelle für die Kenntnis der griechischen Philosophie in christlichen Kreisen jener Zeit ist. Übrigens fällt in vielen die Parallele zu Augustin in die Augen. Nun hat Nemesius nicht die Absicht, eine philosophische Theorie über die Seele vorzutragen, sondern die christliche Seelenlehre unter Benutzung philosophischer Gedanken zu verteidigen, bzw. diese, sofern sie für christliches Denken unerträglich sind, zu widerlegen. Damit ist er für die Verwendung der Philosophie durch christliche Kreise zu systematischen und apologetischen Zwecken bedeutsam.

Gleich im Anfang zeigt sich, daß er die zwischen Neuplatonismus und Aristoteles bestehenden Spannungen sehr wohl sieht, erkennt und sie auch nicht nach der Art der neuplatonischen Kommentatoren zu verwischen sucht, wie er auch späterhin, wie wir noch sehen werden, gegenüber der üblichen Terminologie der Kommentatoren gern ursprünglich aristotelische termini anwendet. Er fragt: Gehört die Vernunft zur Seele oder nicht? Plotin trennt nach Nemesius die Vernunft von der Seele grundsätzlich, Aristoteles erkennt ihr den potentiellen Intellekt zu, während er den tätigen von außen in sie hereintreten läßt⁵⁹). Diese Auffassung der Lehre vom tätigen Intellekt beweist, daß Nemesius den Aristoteles nur aus der Hand der Kommentatoren kennt. Indessen ist er nicht von einer Aristotelesauslegung abhängig, die die Einheit von Aristoteles und Platon (bzw. den Neu-

59) Migne, a. a. O. S. 505. Interessant ist die griechische Terminologie: ὁ δυνάμει νοῦς; ὁ ἐνεργείᾳ νοῦς (nicht νοῦς ποιητικός). Hier haben wir eine Terminologie, die ursprüngliche aristotelische Formulierung aus de anima Γ, 5 gegenüber den späteren, gebräuchlicheren Formulierungen aufnimmt. Diese Terminologie ist bei den Arabern übernommen, die den νοῦς ποιητικός als al'aql alfa"āl, den νοῦς δυνάμει als al'aql bi'lquvati bezeichnet. Bei Nemesius kommt der νοῦς ἐνεργείᾳ von außen (δύραθεν) in den Menschen, hier übereinstimmend mit Alexander von Aphrodisias.

platonismus) vertritt. Einmal zeigt die Terminologie das Gegenteil, zum anderen ist es gegenüber der späteren Entwicklung überhaupt bedeutsam, daß zwischen beiden Denken Spannungen zugegeben werden und zum letzten ist tatsächlich auch bei Aristoteles diese Frage schon nicht klar und längst vor Einbruch des Neuplatonismus strittig gewesen. Es ist dabei interessant zu sehen, wie in der Aufzeigung dieses Problemes sich bereits die spätere Entwicklung des psychologischen Denkens abzeichnet.

Fast begeistert schildert dann Nemesius die Größe des Menschen im Unterschiede zu allen beseelten und unbeseelten Wesen, die alle nur um des Menschen willen da sind ⁶⁰⁾, auch dies in bemerkenswerter Parallele zum späteren abendländischen Denken.

Die späte neuplatonische Lehre vom Menschen als Mikrokosmos, der alle sonstigen Erscheinungsformen der Welt in sich zusammenfaßt, die vernünftige und unvernünftige, die beseelte und unbeseelte (letzteres ist überhaupt für den christlichen Neuplatonismus kennzeichnend), fehlt bei ihm auch nicht ⁶¹⁾. Wir sahen bereits in der Zusammenstellung der syrischen philosophischen Literatur, wie häufig dort Schriften sind, die sich mit diesem Problem befassen.

Dann gibt er eine Zusammenstellung der griechischen philosophischen Lehrmeinungen zu diesem Problem, die er zwar meist wohl von zweiter Hand übernommen hat, die aber aufs Ganze gesehen, eine verhältnismäßig gute Kenntnis der griechischen Philosophie verraten ⁶²⁾.

Er teilt zunächst die Philosophen in zwei Gruppen ein: die erste aus denen bestehend, die die Seele als körperlich auffassen. Hierzu rechnet er die Stoa, Kritias, Hippon und Heraklit. Dann folgt die Lehre derer, die die Seele als körperlos auffassen. Von diesen meint die eine Gruppe, sie sei wesenhaft, die andere, be-

60) Migne, a. a. O. S. 526: τίς οὖν ἑτέρα τοιαύτη φανείη, παραλιπόντων ἡμῶν τὸν ἄνθρωπον; Οὐκοῦν συνάγεται διὰ τοῦτον τάτε ἄλογα καὶ τὰ ἄψυχα γεγενῆσθαι. Ἐπειδὴ τοίνυν δι' αὐτὸν, ὡς ἐδείχθη, γίγονεν, διὰ τοῦτο καὶ ἄρχων αὐτῶν κατέστη.

61) Migne, a. a. O. S. 532/534: τίς οὖν ἀξίως θαυμάσειε τὴν εὐγένειαν τοῦτου τοῦ ζῆσου, τοῦ συνδέοντος ἐν ἑαντῷ τὰ θνητὰ τοῖς ἀθανάτοις, καὶ τὰ λογικὰ τοῖς ἀλόγοις συναπτοῦντος, τοῦ φέροντος ἐν τῇ καθ' ἑαυτὸν, φύσει τῆς πόσης κτίσεως τὴν εἰκόνα, δι' ἧ καὶ μικρὸς κόσμος εἴρηται.

62) Migne, a. a. O. S. 555 ff.

stehend aus Aristoteles — er folgert dies aus der Definition der Seele als der ersten Wirksamkeit (ἐντελεχεία) des physischen Körpers, der δυνάμει Leben hat — und Dikäarch, der sie als Harmonie des Feuchten und Trockenen, Warmen und Kalten bezeichnet, dagegen lehre, sie sei wesenlos.

Dann erwähnt er die Lehre von der einen Weltseele, die neben sich keine Einzelseelen hat, und die Lehre von der Weltseele neben vielen Einzelseelen. Diese Meinung sei die Lehre der Manichäer.

Hernach verteidigt er die Wesenheit der Seele mit Berufung auf Numenius und Ammonius Sakkas, den Lehrer Plotins. Sie folgt daraus, daß die Körper auseinanderstreben und sich bis ins Unendliche teilen lassen. Es müsse daher etwas vorhanden sein, was sie zusammenhält. Dies kann kein Körper sein⁶³).

Gerade diese Darlegungen über die griechische Philosophie zeigen, daß, abgesehen davon, daß er gelegentlich die Stoa mit den jonischen Naturphilosophen durcheinanderbringt oder er Aristoteles im Sinne Alexanders von Aphrodisias auslegt, Nemesius gute Kenntnisse der griechischen Philosophie hat.

Der Hauptpunkt ist für ihn der Nachweis der Einheit der Seele, wiederum parallel zum christlichen, augustinischen Neuplatonismus des Abendlandes⁶⁴). Entschieden lehnt er die Definition der Seele als Entelechie des Körpers ab. Dies beweist er eingehend. Die Seele ist deshalb eine Einheit, weil sie die Gegensätze miteinander in sich aufnehmen kann. Sie ist die Bewegerin des Körpers. Dabei ist sie selbst in dauernder Bewegung. Ihr Stillstand würde Tod bedeuten⁶⁵).

Gegen Pythagoras, Platon und die Manichäer polemisiert er sodann auf das heftigste und greift insbesondere ihre Seelenwanderungslehre an⁶⁶). Hieran schließt sich wiederum eine scharfe Ablehnung des Satzes, daß auch die Tiere eine der Menschenseele

63) Migne, a. a. O. S. 557/559: Τὰ σώματα τῆ οἰκείᾳ φύσει τρεπτά ὄντα καὶ σκεδεστά διόλον εἰς ἄπειρον τμητά, μηδένος ἐν αὐτοῖς ἀμεταβλήτου ὑπολειπομένου δεῖται τοῦ συντιθέντος καὶ συνάγοντος καὶ ὡσπερ συσφίγγοντος καὶ συγκρατοῦντος αὐτά, ὅπερ ψυχὴν λέγομεν.

64) Migne, a. a. O. S. 565.

65) Migne, a. a. O. S. 568.

66) Migne, a. a. O. S. 577 ff.

ähnliche Seele hätten ⁶⁷⁾). Auch diese Polemik liegt ganz im Sinne des mittelalterlichen Augustinismus.

Dann betont Nemesius echt neuplatonisch die Selbständigkeit der Seele gegenüber dem Leibe mit Berufung auf die Träume und die übersinnliche Erkenntnis ⁶⁸⁾). Diese Gedanken werden noch einmal wiederholt, indem Nemesius später das Wesen der Vernunftkenntnis, also des eigensten Vermögens der menschlichen Seele, untersucht ⁶⁹⁾). Die Bedeutung der Träume und des Übersinnlichen ist bereits im paganen späten Neuplatonismus ein besonderes Kennzeichen der geistigen Gesamthaltung, sie kehrt dann insbesondere auf syrischem Boden immer wieder und hat auch in der islamischen Welt Wiederhall gefunden.

Die übrigen Eigenschaften der Seele und ebenso die Bestimmung des Verhältnisses von Körper und Seele, der Zusammensetzung des Körpers und der Beziehungen der vier Grundstoffe sind völlig im Rahmen der üblichen Anschauungen der antiken Physik und Physiologie gehalten, sie sind im allgemeinen, trotz gelegentlicher scharfer Polemik aus Aristoteles, bisweilen auch aus Platon entnommen.

Besonders eigenartig ist, daß Nemesius auf das Problem, das bereits in der antiken Aristoteles-Kommentierung und hernach bei den Arabern eine solche Bedeutung spielen sollte, auf das Problem des νοῦς gar nicht mit Ausnahme der bereits erwähnten anfänglichen Darlegung der verschiedenen Lehrmeinungen eingeht. Das gleiche werden wir im folgenden bei Moses bar Kepha sehen. Das ist kein Zufall. Der christliche Neuplatonismus des Abendlandes tut dies auch nicht und weiß sogar (z. B. in der Schule von Chartres) beim ersten Auftauchen dieses Wortes nichts Rechtes damit anzufangen. Es liegt dies ja auch völlig im Rahmen des gesamten Denkens. Wenn die Seele als Einheit eine vernünftige Seele ihrem Wesen nach ist, dann ist kein Raum für einen besonderen Intellekt. Dann haben schon die augustini-

67) Migne, a. a. O. S. 584: Ἐξ ὧν δῆλον, ὡς οὐ μέτεστι λογικῆς ψυχῆς αὐτοῖς· καὶ γὰρ ἄτοπον, λέγειν τὰ ἄλογα λογικά. Εἰ γὰρ καὶ κομιδῆ νεοῖς οὖσιν τοῖς βρέφασιν ἢ ἄλογος μονὴ κίνησις πρόσεστιν, ἀλλὰ ψυχὴν λογικὴν φάμεν ἔχειν αὐτὰ, ἐπειδὴ περ αὐξάνόμενα τὴν λογικὴν ἀποδείκνυεν ἐνεργεῖαν·

68) Migne, a. a. O. S. 597.

69) Migne, a. a. O. S. 660.

schen Denker des abendländischen Mittelalters Recht, wenn diese die verschiedenen Teile der Seele nicht als Teile anerkennen, sondern in ihnen lediglich verschiedene Ausdrucksformen der mannigfachen Tätigkeiten ein und derselben Seele sehen.

Vergleichen wir nun mit diesen Lehren des Nemesius die Gedanken des Mose bar Kepha so müssen wir feststellen, daß über einen Zeitraum von 400—500 Jahren hinweg die Problematik und die Lösung dieser Problematik im syrischen Denken die gleiche geblieben ist. Gewiß die Kenntnis der griechischen Philosophie hat sich vermindert, die Kenntnisse im einzelnen sind größer. Man kann unschwer feststellen, daß die Originalschriften der Philosophen unbekannt sind und an ihre Stelle allgemeine Schulbücher getreten oder mündliche Lehrtradition. Aber das Gedankengut des Nemesius ⁷⁰⁾ oder vielleicht besser gesagt die geistige Haltung des Nemesius und seiner Tradition ist die gleiche geblieben. Man kann wohl sagen, daß sie die Quelle dieses Denkens überhaupt bildet. Denn die eigentlichen psychologischen Schriften des Aristoteles wie *de anima* sind nicht ins Syrische übersetzt worden. Das was unter diesem Namen lief, hatte mit Aristoteles, wie wir schon sahen, nichts zu tun.

Mose bar Kepha († 903) versucht in seiner Schrift über die Seele zunächst eine Bestimmung der Seele. Er stellt fest, daß der Begriff Seele verschieden gebraucht wird, eine Feststellung, die übrigens auch die griechischen Philosophen und später die Araber gern in bezug auf die Seele und noch mehr in bezug auf den Intellekt gemacht haben. Er stellt fest, daß das Wort Seele sieben Bedeutungen hat, von denen allerdings nur drei für uns wichtig sind. Die anderen vier sind lediglich deswegen angeführt, um die Schrift im Einklange mit der Heiligen Schrift zu halten ⁷¹⁾. Die drei Bestimmungen, die wesentlich sind, entsprechen den Seelenteilen des Aristoteles und dem Seelenvermögen des christlichen abendländischen Mittelalters: die vegetative Seele, die sensitive Seele und die vernünftige Seele.

In längeren Ausführungen erweist nun Mose die selbständige Existenz der Seele. Dies scheint für die Syrer aller Zeiten ein

70) Braun, a. a. O. Vor allem S. 39 ff.

71) Ebenda, cap. 1.

besonderes, wichtiges Problem gewesen zu sein, dessen Vorbedingungen im einzelnen uns unbekannt sind. Indessen sahen wir auch bei Nemesius, daß dieser sowohl eingehend gegen diejenigen polemisiert, die anderer Meinung sind, wie er mehrfach gründlich die selbständige Existenz der Seele nachweist. Ferner sahen wir, daß die bei Sergius erwähnte angeblich aristotelische Schrift über die Seele⁷²⁾ nach der von Renan angegebenen Einleitung sich im wesentlichen mit dieser Frage beschäftigte. Mose erweist das Wesen der Seele z. T. selbständig mit folgenden Argumenten.

Zunächst beweist Moses in eigentümlicher Auslegung einer Stelle der Hermeneutik die Realität der Seele aus dem Bestehen einer Bezeichnung für sie⁷³⁾. Diese Folgerung ist eigentümlich syrisch und sonst nicht feststellbar.

Hernach beweist er unter Widerlegung des Atomismus, daß die Seele Realität besitzt, damit, daß sie den Körper bewegt, ein Beweis, der ähnlich bei Nemesius geführt wird und dem griechischen Denken entstammt. Diese Polemik gegen den Atomismus, steht in Parallele zu der Polemik des abendländischen Augustinismus gegen der stoischen Lehre von der Körperlichkeit der Seele, wie sie ihr Urbild in Augustins Schrift *de quantitate animae* hat. Moses wehrt dabei den möglichen Gedanken ab, daß jeder von einer Seele bewegte Körper nun auch eine vernünftige Seele haben müsse, indem er mit Hinweis auf das früher Gesagte die Andersartigkeit der Tierseele betont. Wir sahen bei Nemesius den gleichen Gedanken und wiesen dort schon auf die parallele Entwicklung im Abendlande hin. Wir haben eine wichtige christliche Abwandlung des ursprünglichen paganen Neuplatonismus. Wie sehr dabei die syrische Überlieferung von der griechischen Philosophie gegenüber Nemesius verwirrt ist, zeigt die Tatsache, daß sich Moses mehrfach auf einen Philosophen *Philtos* beruft, ein Name, der offenkundig die Verballhornung eines uns nicht mehr feststellbaren griechischen Philosophennamen ist. Möglicherweise liegt an unserer Stelle eine reichlich unklare Erinnerung an jene Stelle in *de anima* vor, wo Aristoteles von der

72) Vgl. dazu Anm. 28.

73) Braun, a. a. O. S. 72, ferner S. 135 Anm. II.

Seele sagt, daß sie teilweise vom Leibe getrennt, teilweise mit dem Leibe verbunden und daher vergänglich ist ⁷⁴).

Der nächste Beweis geht von der Priorität des Gedankens vor seiner Realisierung aus und ist im letzten Grunde eine Erinnerung an die Ideenlehre Platons.

Charakteristisch für die spätantike, neuplatonische und christliche Asketik ist der folgende Beweis, der davon ausgeht, daß die Seele Herrin der Triebe sei und die böse Triebhaftigkeit des Körpers hemmen könne. Auch dieser Gedanke ist spezifisch syrisch. Er wird uns noch in einer eigentümlichen Abwandlung im Buch *causa causarum* begegnen.

Mit diesem Beweise in Zusammenhang steht der Erweis der Seele aus der menschlichen Fähigkeit zu schließen und zu unterscheiden. Ferner hängt damit die Unterscheidung zwischen Sinnen und Seele zusammen, die bereits auf die spätere arabische Entwicklung hinweist und irgendwie mit der Unterscheidung zwischen Intellekt und Seele in der späten Aristotelesauslegung in Verbindung steht.

Die Polemik gegen die griechische Philosophie, die nunmehr folgt, stammt aus der gleichen geistigen Haltung wie der bei Nemesius und wiederholt dessen Gedanken mitunter fast wörtlich. Auch hier fällt gelegentlich die Parallelität zu Augustin auf und weist auf eine gemeinsame neuplatonische popularphilosophische Quelle hin.

Dabei wendet sich Moses ebenso wie schon Nemesius besonders scharf gegen Aristoteles und seine Definition der Seele als der Entelechie des Körpers ⁷⁵) und gegen Platon, der den Tieren auch eine vernünftige Seele zuerkennt ⁷⁶).

Dann folgen wiederum Beweise für die Wesenheit der Seele nach Nemesius. Sie vermag die Gegensätze in sich aufzunehmen ⁷⁷). Sie ist als Wesenheit unkörperlich ⁷⁸). Sie ist einfach ⁷⁹). Die Behandlung dieser Frage in dieser Reihenfolge erinnert uns wiederum an die Disposition der Schrift des Sergius.

74) De anima B, 2, 413 b.

75) Braun, a. a. O. S. 47 ff.

76) Ebenda, S. 49.

77) Ebenda, S. 51.

78) Ebenda, S. 52.

79) Ebenda, S. 53.

Dann folgt die Bestimmung der Seele als Leben, das als Leben der vernünftigen Seele und als Logos mit Berufung auf ein nicht mehr feststellbares Wort von Gregor von Nazianz bezeichnet wird⁸⁰).

Im folgenden Abschnitt wird die Seele in ihren vernünftigen Fähigkeiten⁸¹) auf das schärfste von den sinnlichen Fähigkeiten geschieden, die nur akzidentell sind und infolge der Berührung der Seele mit dem Körper entstehen. Dieser Gedanke nimmt fast spätere Lehren arabischer Philosophen z. B. Avicennas vorweg⁸²). Er hat übrigens in gewisser Begrenzung auch seine Parallelen im abendländischen Augustinismus.

Im folgenden werden nun, abgesehen von spezifisch und hier nicht weiter interessierenden christlichen, d. h. biblischen Gedanken und Lehren wie der des Seelenschlafes usw. Konsequenzen der oben vorgetragenen Gedanken gezogen und immer wieder repetiert.

Nochmals wird dabei der Gedanke vorgetragen, daß die Rationalität aus ihrer Fähigkeit, zwischen Wahrem und Falschem zu unterscheiden, folge⁸³).

Scharf wird ferner der in der Aristotelesauslegung seit Alexander von Aphrodisias wichtige und bei den Arabern eingehend behandelte Gedanke zurückgewiesen, daß eine Identität des Denkenden und des Gedachten besteht⁸⁴).

Das Problem der Bewegung der Seele wird analog Nemesius dargestellt⁸⁵).

Dann folgt eine Definition der Seele, die wiederum im Vergleich mit dem abendländischen Augustinismus außerordentlich interessant ist, da sie gerade die spezifisch orientalischen Momente enthält, die im Abendlande fehlen: „Die Seele ist eine lebende, unsterbliche, unsichtbare, rationable, intelligierende, mit

80) Ebenda, S. 55.

81) Ebenda, S. 56. Zur Abstufung der intellektuellen Fähigkeiten der Seele im späteren Neuplatonismus vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung Bd. 3, 2 S. 745 ff.

82) Dazu Avicenna bei Landauer, Die Psychologie des ibn Sina, ZDMG. 29 S. 417/418.

83) Braun, a. a. O. S. 59.

84) Ebenda, S. 60/61.

85) Ebenda, S. 62.

Erinnerung begabte, sich selbst bewegende, leuchtende, dünne, reine, mit Urteil begabte, unsichtbare Substanz, die mit dem Körper verbunden, einmal von ihm getrennt und dann unzertrennlich mit ihm geeint wird⁸⁶⁾."

Diese Definition zeigt in sich verschiedenartigste und sogar sich widersprechende Elemente. Ihre Schwerfälligkeit ist charakteristischer Ausdruck für ein Denken, das es versucht, in sich griechische, orientalische Gedanken verschiedenster Herkunft mit christlichem Auferstehungsglauben zu vereinen.

Im folgenden werden dann diese Sätze noch näher ausgeführt und wiederholt. Uns interessiert hier vor allem die im Anschluß an Nemesius vorgetragene Betonung der Vielheit der Einzel-seelen⁸⁷⁾, die Ablehnung der Göttlichkeit der Seele — die auch ihre abendländische Parallelen hat — und das Hervorheben ihres Geschaffenseins aus dem Nichts. Ferner ist auch hier die Lehre vertreten, daß die Seelen der Kinder nur deshalb unfertig erscheinen, weil ihr Leib unfertig ist⁸⁸⁾.

Schließlich versucht Moses noch, die aus dem antiken und christlichen Denken geläufigen Begriffe νοῦς, πνεῦμα, ψυχή zu verbinden und zu erweisen, daß sie im Grunde das gleiche bezeichnen⁸⁹⁾.

Diese an Nemesius und Mose bar Kepha dargestellte Psychologie der Syrer ist auf der einen Seite eigentümlich anders als die islamische, deutet aber bereits oft deren Probleme an. Sie zeigt die große Bedeutung der syrischen Denker für die Vermittlung und Umwandlung der spätantiken Philosophie für die systematischen und apologetischen Zwecke der großen Religionen. Hier ist dem Islam und späterhin dem Abendlande jene neuplatonische Grundhaltung vermittelt worden⁹⁰⁾, die stärker sein

86) Ebenda, S. 64.

87) Ebenda, S. 73/74.

88) Ebenda, S. 95.

89) Ebenda, S. 99.

90) Die Schrift des Nemesius wurde im Mittelalter ins Lateinische übersetzt im 11. Jahrhundert durch Alfanus von Salerno und im 12. Jahrhundert durch Joh. Burgundio von Pisa. Sie wird dann oftmals durch die Theologen und Philosophen der Hochscholastik zitiert. Die Möglichkeit für diese Aufnahme des Nemesius lag in seiner Ähnlichkeit mit Augustin. Gewiß waren die Probleme, vor denen Augustin stand, mitunter andere. Aber dessen Schrift de quantitate animae ist

sollte als späterhin die Wiederentdeckung des Aristoteles im Islam. Schließlich sind wir durch diese Schriften in der Lage, die Probleme zu erkennen, mit denen sich die damalige, unberühmte und unbedeutende, aber in den Köpfen der Allgemeinheit vorhandene Popularphilosophie sich beschäftigte.

Gerade diese letzte Tatsache ermöglicht uns nun, eine Beurteilung der syrischen Religionsphilosophie nach ihren philosophie- und religionsgeschichtlichen Voraussetzungen zu erhalten. Denn in dieser Religionsphilosophie, ähnlich wie im Seelenbegriff Mose bar Kephass, schwingen die mannigfachsten Momente mit. Syrien ist ja von jeher das klassische Land für Religionsphilosophie gewesen, d. h. das Land, in dem die geschichtlichen Voraussetzungen für Religionsphilosophie in selten starker Weise vorhanden waren. Bis zum heutigen Tage liegen hier die verschiedensten Religionsformen, zum Teil mit einer Tradition bis in älteste Zeit nebeneinander. Jede dieser Religionsformen beanspruchte absolute Wahrheit. Jede mußte diese Wahrheit irgendwie verteidigen, nicht nur durch äußere Machtmittel verteidigen, sondern durch systematische und apologetische Arbeit. So mußte auf diesem Boden die Ketzer- und Sektenbekämpfung einerseits besonders entwickelt werden, deren Voraussetzung zum mindesten eine gewisse Kenntnis des Gegners erforderte, andererseits mußte hier der Boden für einen Synkretismus und sogar Skeptizismus gegeben sein, der irgendwie jeder historisch gewordenen Religion kritisch gegenüberstand. Wir sahen schon, daß in Persien zur Sassanidenzeit⁹¹⁾ diese Probleme sehr scharf gesehen und erkannt wurden. In dem Maße als die Perser durch ihre Christianisierung in den Bereich des syrisch antiken Denkens eintraten, mußte sich dies noch steigern.

Vollends mußte das Eindringen des Islams in jeder Hinsicht für diese Problemstellung von allergrößter Bedeutung sein. Einesteils war der Islam selbst noch systematisch unfertig, als

letzten Endes aus dem gleichen Denken entstanden wie das Buch des Nemesius. Wir stoßen hier letzten Endes auf die neuplatonische Schulphilosophie, die ihre letzte Vollendung im Christentum schuf. Vgl. dazu Benz, Marius Viktorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik, Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 1, 1932.

91) Dazu siehe Anm. 16.

er sich mit dieser alten Kulturwelt auseinandersetzen mußte, andererseits mußten die Christen ihre eigene Religion verteidigen⁹²⁾. Jede religiöse Gruppe brauchte eine Instanz, vor der sie sich als zurecht bestehend ausweisen konnte. Das Christentum war dabei in einer wesentlich günstigeren Lage. Die geistige und philosophische Entwicklung von Jahrhunderten hatten im Morgenland und Abendland das Christentum als die Vollendung des neuplatonischen Denkens erscheinen lassen. Im Morgenlande konnte ein Hierokles vom neuplatonischen Philosophen zum christlichen Bischof herüberwechseln, ohne Bekehrung, sondern allein aus dem Glauben an die Zusammengehörigkeit beider, im Abendlande hatte ein Marius Viktorinus durch seine Taufe die gleiche Einstellung bekundet, hatte Augustin ebenfalls den Weg zum Christentum durch den Neuplatonismus gefunden. Die Voraussetzung dafür war eine doppelte: einmal war der Neuplatonismus bereits irgendwie christianisiert, zum anderen war das Christentum bereits wesentlich neuplatonisiert. Der Erfolg beider war, daß die neuplatonische Philosophie in ihrer späteren Entwicklung eben die Instanz bildete, vor der sich die Religion auszuweisen hatte⁹³⁾.

Nun gibt diese Tatsache aber noch in anderer Hinsicht wesentlich zu denken. Handelt es sich eigentlich bei allen diesen Auseinandersetzungen zutiefst wirklich um das Christentum als solches? Ebenso: Ist der Islam, der in den Auseinandersetzungen der islamischen Philosophen sowohl des Kalam wie des Aristotelismus zur Diskussion steht, wirklich der Islam? Volksreligion sind die großen Religionen trotz ihrer zahlenmäßig erfaßbaren

92) Dazu Becker, Islamstudien Bd.1, 1924, Christentum und Islam und Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung, ferner Klinge, a. a. O. Die Beziehungen zwischen christlicher und islamischer Theologie im Mittelalter, a. a. O. S. 43 ff. Johannes von Damaskus hat sich eingehend mit diesem Problem befaßt. In Armenien hat sich Eznik von Kolb schon vor dem Islam mit diesen Fragen beschäftigt. Bei Perier, *Petits Traités apologetiques de Yahya ben Adi*, Paris 1920, haben wir Beispiele für diese Polemik. Assemani weiß sowohl in seiner Aufzählung der vatikanischen Handschriften wie in den Handschriften der Palatina Laurentiana sowohl syrische wie arabische Handschriften solcher Disputationen. Ferner haben wir solche Auseinandersetzungen bei Abu Kurra, über den noch Näheres gesagt wird.

93) Dazu bei Yahya ben Adi bes. die Schrift gegen Kindi, a. a. O. S. 118.

Anhängerschaften und trotz gelegentlichen Fanatismus der Anhänger in jenen Gegenden nie gewesen und sind es auch heute nicht. Vielmehr wird diese über Religionen und Kulturformen hinweg durch einen primitiven gemeinorientalischen Aberglauben dargestellt, in den der jeweilige Gottesdienst und Kult eingeordnet wird. Theologie und systematische Durcharbeitung eines religiösen Problems ist auch noch keine Religion, wenn man unter Religion das zentrale Anliegen des persönlichen frommen Lebens versteht. Aber man kann erkennen, wo das eigentliche Interesse liegt, wenn man die Stoffe genauer betrachtet, an denen das innere Hauptinteresse haftet.

Nun ist es unmöglich, im Rahmen dieser Abhandlung das hier zugrunde liegende religionsgeschichtliche Problem auch nur andeutungsweise zu behandeln. Es sei dies einer späteren Arbeit vorbehalten. Es soll hier genügen, es aufzuzeigen und zur Erläuterung des Folgenden die Fragen darzustellen, um die es im wesentlichen geht. Wir werden irgendwie zu der Feststellung kommen, daß es ein im Sinne eines Gott-Schöpfer-Glaubens umgewandelter Neuplatonismus ist, in dem der Mensch als Krone der Schöpfung vermittels seiner vernünftigen Seele in einer besonders engen Beziehung zu diesem Gott-Schöpfer steht. Das letztere sahen wir bereits bei Nemesius und Mose bar Kepha. Wir konnten es feststellen an den zahlreichen syrischen Schriften über den Menschen als Mikrokosmos, an der Begeisterung für den Areopagiten, der ganz besonders Ausdruck dieses Denkens ist. Ferner war die neuplatonische Begeisterung für die Schönheit der Welt der Formen⁹⁴⁾ hier zu einer Begeisterung für die Schönheit der Schöpfung geworden, und zwar gleichmäßig in allen großen Religionen. Die neuplatonische Lehre von dem Einen wurde zur Grundlage der Gotteslehre, die Lehre vom $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ zur Grundlage der Lehre von der Offenbarung, im Christentum sogar zur Grundlage des Erweises der Christologie, der Trinität⁹⁵⁾ und auch der Inkarnation⁹⁶⁾. Dazu will es durchaus passen, daß im Abendland gelegentlich die Weltseele mit dem Heiligen

94) Dazu Drews, Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung, Jena 1907, S. 292 ff.

95) Dazu siehe Yahya ben Adi, a. a. O. S. 27 ff.

96) Ebenda, S. 69 ff.

Geiste identifiziert wurde. Im Islam wurde so von Kindi die Einheit Gottes gegen die christliche Trinität philosophisch bewiesen⁹⁷⁾, versuchten so islamische Philosophen das Problem Glauben und Wissen zu meistern⁹⁸⁾, versuchte so Tofail in seinem Hayy ibn Yaqdhān den Neuplatonismus islamischer Färbung, den er mit dem Islam identifizierte, als die natürliche Religion schlechthin zu erweisen.

Im Bereiche des christlichen Syrien haben wir Dokumente dieses Denkens in der Gestalt des griechisch und arabisch schreibenden Bischofs von Harran, Theodor abu Kurra⁹⁹⁾ und in dem am Ende der von uns behandelten Periode stehenden Buche *causa causarum*¹⁰⁰⁾.

Abu Kurras diesbezügliche Schriften, insbesondere die Schriften über den Schöpfer und über die wahre Religion sind zwar arabisch geschrieben. Dieses Arabisch zeigt indessen so viel Anlehnungen an das Syrische, daß die Verbindung mit dem syrischen Denken schon durch diese äußere Form sichergestellt ist. Ferner steht das hierher gehörige Schrifttum des Abu Kurra — in eigentümlichem Gegensatze zu seinen anderen Schriften, wie unten eingehend dargetan werden wird — inhaltlich und methodisch dem späteren, syrisch geschriebenen Buche von der *causa causarum* sowohl inhaltlich wie methodisch so nahe, daß die Schriften des Bischofs von Harran¹⁰¹⁾ ebenso wie die griechisch

97) Dazu ebenda die Erwiderungen von Kindi S. 108 ff. Ferner de Bow, Kindi, wider die Trinität, Orient. Stud. zum 70. Geburtstag von Y. Höldecker I, 1906, S. 270 ff.

98) Dazu Horten, Zum Streite von Glauben und Wissen im Islam, Bonn 1913. Ferner Manser, Das Verhältnis von Glauben und Wissen bei Averroes, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie XXIV, XXV.

99) Les oeuvres arabes de Théodore Abucara von P. Constantin Bacha, Bayreuth 1904, deutsch von Graf, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Kurra, Paderborn 1910, in Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte Bd. X, beides zitiert als „Schriften“, und Cheiko, Mimar von Theodor Abu Kurra, Bischof von Harran am Ende des 9. und Anfang des 10. Jahrhunderts, über die Existenz des Schöpfers und die wahre Religion, in al Mašriq XV, 1912, S. 757 bis 774, deutsch von Graf, Des Theodor Abu Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion, Münster 1913, in Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XIV, Heft 1. Zu den Syriazismen: Schriften S. 21.

100) Siehe Anm. 27. Daselbst Literatur dazu.

101) Harran mußte gerade zu religionsphilosophischen Arbeiten herausfordern, da dies der Sitz einer besonderen gnostischen Schule,

geschriebene Schrift des Nemesius sehr wohl zur Charakterisierung syrischer Religionsphilosophie herangezogen werden können.

Kennzeichnend für diese Religionsphilosophie Abu Kurras und in eindeutigem Gegensatz zu sonstigen Ausführungen dieses Mannes ist der Grundsatz in der Schrift über die wahre Religion, von dem er immer wieder ausgeht: „Unsere Absicht mit diesem Buche ist diese, die Wahrheit unserer Religion aus der Vernunft zu beweisen und nicht aus den Schriften“¹⁰²). In der Polemik gegen das Judentum führt dieser Satz, auch wieder im Gegensatz zu der im 1. Mimar vorgetragenen Lehre, zu der These, daß Moses vor der Vernunft nicht als Prophet bewiesen

der sogenannten Sabier, war. Dazu außer den Bemerkungen bei Schahrastani, a. a. O., bei Horten, Philosophische Systeme, a. a. O. S. 87. Sie erkennen keine geoffenbarte Religion an, ebenso wie die Dahriten. Ohne hier im einzelnen auf das System der Sabier einzugehen, sei hier nur gesagt, daß für ihre Philosophie ein gnostisierender Neuplatonismus anscheinend Grundlage war (vgl. ferner Horten, Die Philosophie des Islam, München 1924, S. 110). Im übrigen scheinen sie die letzten Vertreter des antiken Heidentums, getarnt durch den im Koran gestatteten Namen zu sein. Die Unersuchung des syrischen vorislamischen und islamischen Synkretismus auf Grund der heute noch bestehenden Sekten wie Nosairiten usw. wäre überhaupt eine außerordentlich wichtige Aufgabe für die Erforschung der Religionsgeschichte sowohl des Christentums wie des Islams. Vielleicht liegen hier die Wurzeln dafür, daß der Neuplatonismus gern zur Diskussionsgrundlage gemacht wurde.

102) Wahre Religion S. 56. Arabisch war mir diese Stelle leider nicht erreichbar, da die Veröffentlichung in Masriq nicht soweit reicht und die Separatausgabe nicht erhalten war. Im Gegensatz dazu argumentiert Abu Kurra in seinem ersten Mimar (siehe Schriften) von den Wundern und erklärt sogar S. 99: Wenn du sagst, diejenigen, welche Christus folgen, seien von Verstand mittelmäßig gewesen, so behauptest du etwas, was nicht der Fall ist. Denn die von mittelmäßigem Verstande gehen auf das sichere Wissen der offen daliegenden Dinge der Welt aus und nehmen nur das an, was ihren vorher gemachten Erfahrungen, welche Versuche und die Sinne darbieten, entspricht.

Die Stellung des Abu Kurra ist verwunderlich, indessen muß man bedenken, daß hier dieser Theologe zu Christen spricht und keine Missionspropaganda treibt. Indessen erklärt dies den Wandel seiner Anschauungen noch nicht genügend. In seinen Schriften kommt (z. B. auch im 2. Mimar) er immer wieder darauf zurück, daß nur durch Wunder die Wahrheit einer Religion bestätigt wird und daß die Christliche Religion es vor der jüdischen voraus hat, daß Jesus wesentlich größere Wunder als Moses getan hat und gegenüber diesem die Fähigkeit gehabt hat, seine Wundertätigkeit auf andere zu übertragen. Offenkundig ringen in Abu Kurra zwei verschiedene Welten gemäß seiner theologischen und philosophischen Vorbildung. Denn in seinem 4. Mimar kommt er in der Behandlung der Frage der Schöpfung wieder auf die Methode seiner religionsphilosophischen Schriften.

werden könne, sondern nur deshalb einer sei, weil das Evangelium ihn und die anderen alttestamentlichen Propheten als solchen legitimiert.

Dieser Satz und seine Konsequenzen sind nun besonders bedeutsam innerhalb der gesamten Behandlung der Frage nach der wahren Religion durch den Rahmen, in den sie hineingestellt sind. Abu Kurra nimmt zunächst an, daß der Mensch, der Erforscher der Wahrheit sein will, aus der Einsamkeit zu den Menschen kommt¹⁰³). Dort trifft er auf die mannigfaltigen Religionen¹⁰⁴). Er zählt auf: Sabäer, Perser, Samariter, Juden, Christen, Manichäer, Markioniten, Bardesanes, Muslime. Dann stellt er fest, worin alle diese übereinstimmen und worin sie voneinander abweichen: „Was ihre Übereinstimmung betrifft, so gibt ein jeder von ihnen vor, einen Gott zu haben, sei es freilich wer immer, oder sei es einer oder zwei, und Erlaubtes und Verbotenes und auch Belohnung und Strafe. Bezüglich des Gegensatzes aber sind sie verschieden in den Aussagen über ihre Götter und in den erlaubten und verbotenen Dingen, in ihrer Belohnung und Bestrafung“¹⁰⁵). Mit anderen Worten, nach Abu Kurra stimmen die Religionen formal in bezug auf den metaphysischen Grund alles Dasein, in bezug auf die Notwendigkeit einer Ethik und

103) Hier scheint mir ein Stil solcher Abhandlungen vorzuliegen, der noch genauer untersucht werden muß. Jedenfalls ist es beliebt, wie das Buch von der *causa causarum* und *Tofail* zeigen, daß der völlig unvoreingenommene Mensch Christ oder Muslim oder neuplatonischer Philosoph sein muß. Auch im Abendland findet sich der Satz, daß der Mensch von Natur Christ sei, ebenso wie vom Islam dies von muslimischer Seite erklärt wird.

104) Abu Kurra befindet sich bei seiner Aufzählung der Religionen durchaus in den Bahnen von Vorgängern, die hier auch anscheinend einen eigenen Stil geschaffen haben. Material dafür liefern insbesondere christliche antihäretische und polemische Schriften. Der Lehrer Abu Kurras, Johannes von Damaskus, hat sich ja auch in dieser Hinsicht betätigt. Interessant ist hier besonders die armenische Schrift des Eznik von Kolb, *Wider die Sekten*, übersetzt von Joh. Michael Schmid, Wien 1900. Auch der Islam hat bald gern solche Aufzählungen philosophischer und religiöser Richtungen gegeben, die bekannteste und bedeutendste ist die von Schahrastani. Die syrische philosophische Zusammenstellung von Theodor bar Kori ist bereits erwähnt. Später hat Bar Hebräus dies auf syrischen Boden ganz eingehend getan. Die syrische Literaturgeschichte kennt auch eine Anzahl syrischer Schriften gegen Häretiker und fremde Religionen. Bei Abu Kurra fällt auf, daß er in seiner Aufzählung nicht die Philosophen mit anführt.

105) Wahre Religion S. 31. Arabischer Text S. 770.

in bezug auf die Notwendigkeit einer Eschatologie überein, sie weichen aber ab in der inhaltlichen Bestimmung. Er versucht nun, darzustellen, welche Religion den unwiderlegbarsten Inhalt gibt.

Er will dann das bestehende Problem klar machen mit Hilfe eines Gleichnisses, das an die Ringparabel erinnert. Ein König sendet seinem kranken Sohn durch einen ihm unbekanntem Vezir eine Anweisung zur Gesundung. Seine Höflinge senden im Namen des Vaters ebenso solche Boten mit Anweisungen. Um aus dem nunmehr entstehenden Chaos herauszufinden, werden durch den Arzt des Sohnes, der den Vater kennt und durch seine Vernachlässigung die Krankheit des Sohnes verursacht hat, erst alle Boten herausgewiesen und hernach alle Anweisungen geprüft. Die wird als richtig befunden, von der der Arzt erkennt, daß sie nach seiner Kenntnis des Königs und des Wesens der Krankheit richtig ist¹⁰⁶). Dieses Gleichnis deutet nun Abu Kurra folgendermaßen aus: Der König ist Gott, der Sohn der Mensch und der Arzt ist die Vernunft¹⁰⁷). Die Höflinge sind die Satane, die durch falsche Religionen den Menschen, der von seiner Vernunft vernachlässigt worden ist und daher krank ist, in um so größeren Irrtum zu stürzen versuchen. So ist es die Vernunft, deren Nichtanwendung den Menschen falschen Religionen erliegen läßt und deren rechter Gebrauch den Menschen auch wiederum zur Erkenntnis der rechten Religion bringt. Ihr Urteil ist dadurch bedingt, daß in ihr ein Wissen über Gott vorhanden ist und daß sie imstande ist, das der menschlichen Natur Notwendige zu erkennen.

So untersucht nun Abu Kurra, ausgehend von der Natur der Menschen die vernunftgemäßen Voraussetzungen, die für die Erfüllung der genannten drei gemeinsamen Anliegen notwendig sind, und ihre Konsequenz. Immer wieder wird dabei von ihm betont, daß oberstes Kriterium für die Feststellung der Wahrheit in allen seinen Untersuchungen sei, daß diese Wahrheit der menschlichen Natur entsprechen muß¹⁰⁸). Daher geht Abu Kurra auch von der menschlichen Natur aus, folgert daraus die Eigen-

106) S. 52 ff., arabisch S. 771 ff.

107) Ebenda, S. 54 ff., arabisch S. 772.

108) Ebenda, S. 48. Der arabische Text reicht nicht soweit.

schaften Gottes, sieht in Gott den Urgrund der menschlichen Sehnsucht nach Leidlosigkeit und Unsterblichkeit ¹⁰⁹⁾ und folgert schließlich so die Gesichtspunkte für die Beurteilung von Gut und Böse. Ebenso folgt ihm daraus die Notwendigkeit einer Vergeltung sowohl als Belohnung, als Bestrafung. Bei der Feststellung des Gottesbegriffes verwahrt er sich dabei entschieden gegen eine Vermenschlichung Gottes, die nach seinen Voraussetzungen leicht möglich wäre ¹¹⁰⁾. Er stellt fest, daß Gottes Eigenschaften nicht durch menschliche Eigenschaften hinreichend beschrieben werden können ¹¹¹⁾, und betont schließlich den Abstand zwischen Gott und Mensch ¹¹²⁾. Ebenso energisch weist er den Gedanken einer Vergottung des Menschen — der aus dem Neuplatonismus stammt ¹¹³⁾ — zurück ¹¹⁴⁾. Um aber seine Gedanken und Voraussetzungen doch konsequent weiterführen zu können, kommt er zu der These, daß wir uns mit Gottes Natur umhüllen und Gott uns mit seiner Natur umhüllt und uns so Unsterblichkeit gibt ¹¹⁵⁾. Damit folgt er Gedanken der griechischen Theologie. Aber gerade diese Ausführungen zeigen, wie schwer es Abu Kurra ist, gegenüber den anderen Schriften dort, wo er sich auf

109) Ebenda, S. 49.

110) Ebenda, S. 38, S. 36 hat er vorher die Sätze formuliert, die eigentlich in bezug auf die Vergottung Adams die Grenze dessen überschreiten, die im Bezirke des Christentumes möglich ist und den Verfasser wiederum sehr im Gegensatze zu seinen anderen Schriften weiterhin dem Paganneuplatonismus nähern, und deren Bedeutung er hier abschwächen will. Wir lassen diese charakteristischen Sätze deutsch und arabisch folgen. S. 6: Wenn wir mit unserer Vernunft die Natur Adams prüfen und ihre Vorzüge sehen, so sehen wir aus ihnen Gott und erkennen ihn in Wahrheit, denn er ist sein Abbild, nur daß sich Gott über die Vorzüge des Menschen erhebt wie das Gesicht des Mannes gegenüber seinem Spiegelbilde. Bei Abu Kurras Lehrer Johannes von Damaskus finden sich übrigens ähnliche Sätze mit ähnlichen Abbiegungen.

111) S. 38.

112) S. 40/41.

113) Dazu siehe Zeller, a. a. O. 3, 2 S. 668 ff.

114) S. 46/47. Hier ist besonders bedauerlich, daß der arabische Text nicht zugänglich war. Nach der Grafschen Übersetzung sagt Abu Kurra, bevor er die neuplatonische Vergottungslehre zurückweist: Also besteht die höchste Seligkeit unserer Natur, daß wir Götter werden und in Gott glücklich sind. Auf jeden Fall ist diese Formulierung doch gefährlich, auch wenn Abu Kurra sofort anfügt: Wir sagen nicht, daß wir aus unserer menschlichen Natur verändert und so der Natur nach Götter werden.

115) S. 47.

den Boden des Neuplatonismus stellt, christliche Voraussetzungen zu wahren.

Nach diesen Darlegungen kommt Abu Kurra zu dem Schlusse, daß allein das Evangelium diesen Forderungen genügt. Er weist dies mit Hilfe von Schriftworten und einer entsprechenden Umdeutung dieser Worte nach. Von diesen Gedanken sind dann die Folgerungen des Buches von der *causa causarum* und der islamische Synkretismus und Irenismus nicht mehr weit entfernt. Man ist gerade im Hinblick auf die übrigen Schriften dieses Mannes und im Hinblick auf seine Disputationen gegen den Islam sehr erstaunt, bei ihm diese Gedanken zu finden, denen man anmerkt, daß sie sein persönlichstes Anliegen enthalten.

Bevor wir indessen diese Frage im Buche von der *causa causarum* näher behandeln, wollen wir im Hinblick auf dieses kurz den Inhalt von seiner kleinen Schrift über den Schöpfer, die der eben besprochenen Schrift vorangestellt ist, besprechen. Hier wie in seinem 4. Mimar, das von den übrigen außerordentlich absticht, geht Abu Kurra zunächst von der durch sinnliche Erfahrung vermittelten Erkenntnis aus, um dann zu folgern, daß es noch etwas anderes geben müsse als die Welt der sinnlichen Erfahrung. Das Mittel dazu ist der Schluß¹¹⁶⁾. Er folgert den Schöpfer daraus, daß die Welt von etwas getragen sein muß¹¹⁷⁾, aus der Harmonie der Elemente¹¹⁸⁾ usw. In diesen Ausführungen

116) S. 14 f., arabisch S. 761. Erstaunlich ist, daß Graf das arabische Wort *'aql* mit Natur übersetzt. Interessant ist diese Beweisführung gegenüber seiner bereits erwähnten anderweitigen Äußerung von der Minderwertigkeit der Erkenntnis, die von den Sinnen ausgeht. Die gleiche Methode des Schlusses als Grund des Gottesbeweises — hier übrigens nach vorsichtiger Deckung durch Berufung auf die Offenbarung durch Mose, die Propheten und Christus — wird dann auch im 4. Mimar S. 161, arabisch S. 76, angewandt: Denn wir wissen von jedem Ding, daß, wenn wir es nach einer anderen Beziehung als nach der äußeren Beziehung unserer Natur betrachten, wir einen Beweis dafür finden, daß ein außerhalb ihm Stehender jene Beziehung verursacht hat. In seiner Schrift über die Existenz des Schöpfers spricht er von der Erkenntnis der inneren Dinge, deren Spuren in den sichtbaren Dingen enthalten liegen. Diese Lehre, die charakteristisch für den christlichen Neuplatonismus ist, findet sich auch im Abendlande. Man kann füglich darüber sehr zweifelhaft sein, ob nicht das eigentliche Interesse Abu Kurras eben an diesen Gedanken und nicht an seinen gedanklichen Konstruktionen der ersten Mimar über die Begründung der Religion durch das Wunder liegt.

117) S. 17, Schriften S. 162, Arabisch S. 72 bzw. S. 76.

118) Ebenda in der Schrift über den Schöpfer.

haben wir auch die Begeisterung für die Schöpfung, die wir bereits als Charakteristikum des christianisierten Neuplatonismus bezeichneten. Weiter folgert Abu Kurra hieraus die Güte und Weisheit und Gerechtigkeit des Schöpfers, der zugleich gestalten und vernichten kann ¹¹⁹). Abgelehnt werden von ihm geschaffene Wesen, die zugleich schaffen können und so als Mittelursachen wirken ¹²⁰), eine klare Ablehnung der mannigfachen gnostischen Lehren dieser Art, die gerade auch in Syrien sehr heimisch waren und zum Teil bis heute noch vorhanden sind. So ist diese kleine Schrift die Voraussetzung für die zweite, vorher behandelte.

Am Schlusse dieser Untersuchung behandeln wir nun das bereits mehrfach erwähnte Buch von der *causa causarum*. Es ist eine wahre Fundgrube für die Durchtränkung des syrischen Denkens mit dem Neuplatonismus und für die Bedeutung der neuplatonischen Frömmigkeit für die religiöse Haltung des vorderen Orientes in jener Zeit. Außerdem ist es eine Zusammenstellung der Philosophie, Naturwissenschaft, Physiologie, Psychologie und Geschichtsbetrachtung dieser Menschen ¹²¹).

In seiner Langatmigkeit und Weitläufigkeit, seiner Umständlichkeit und seinen dauernden Wiederholungen ist seine Lektüre keine reine Freude. Man begreift schon, daß es nicht allzu große Wirkung ausgeübt hat. Für uns ist es aber wichtig zum Verständnis jener Kulturepoche, da die Frage nach der Wahrheit entscheidend war und andererseits die Vielheit der religiösen Bekenntnisse alle überkommene Wahrheit, die sich nur auf die Autorität der Überlieferung stützen konnte, fraglich machen mußte. Es handelt sich im Grunde dabei um die gleichen Probleme, die Burzoe und Paulus Persa bewegt hatten. Der Verfasser unseres Buches und seine Abfassungszeit ist fraglich. Aber auch, wenn es später entstanden sein sollte als aus der von uns geschilderten Zeit, gibt es uns doch einen so guten Eindruck von der geistigen Haltung jenes neuplatonisch orientierten Synkretismus und Irenismus, daß wir es zur Charakterisierung der syrischen Religionsphilosophie heranziehen können.

119) S. 18—20, arabisch S. 63 f.

120) S. 21, arabisch S. 764 f.

121) Insbesondere in Buch 5—7.

Der Verfasser will mit seiner Schrift ein persönliches Bekenntnis ablegen. Seine Gedanken persönlichster Art ebenso wie die oft eingestreuten Gebete erinnern oftmals direkt an Augustin. Er gibt von sich an, daß er Bischof gewesen sei und auf sein Amt verzichtet habe, um in die Einsamkeit zu gehen und die Wahrheit zu erkennen.

So geht der Verfasser bewußt darauf aus, festzustellen, ob eine Einheit der Bekenntnisse möglich ist. Er lehnt es daher ab, daß eine solche Untersuchung wie die seine von den Bekenntnissen selbst ausgehe¹²²⁾. Später nach Auseinandersetzung des Wesens Gottes als Schöpfer nimmt er als allen Religionen gemeinsame Grundlage das 1. Buch Mose¹²³⁾ an. Dabei ist er bemüht, unter bewußter Vermeidung christlicher Termini christliche Lehren wie die Trinitätslehre¹²⁴⁾ oder die Lehre von der Erschaffung der Menschen um der Auffüllung der durch den Engelfall verminderten vernünftigen Wesen willen zu erweitern¹²⁵⁾.

Wie Abu Kurra geht er vom Menschen aus, der als Bild Gottes nach Ausgang aller Gotteseckennnis¹²⁶⁾ ist. Seine Bestimmung des Menschen ist verwandt mit der, die wir bei Nemesius und bei Mose bar Kepha sahen, insbesondere in bezug auf die Definition der menschlichen Seele, die „lebendig, vernünftig, lauter, hell und darum beständig und ohne Ende für Vernunft und Erkennt-

122) Deutsch S. 23, syrisch S. 17. Dort ist auch eine an den Nathan und an die Fabel vom kranken Königsson bei Abu Kurra erinnernde Formulierung der entstehenden Religionen. Nach Feststellung des immer wiederkehrenden Satzes, daß alle Menschen Kinder eines Gottes seien, sagt der Verfasser unseres Buches: Jeder für sich wich von der Wahrheit ab und machte sich eine eigene Schrift, Bekenntnis, Gesetze und Gebräuche, in denen sie bis heute leben, in einigen voneinander abweichend, in anderen miteinander übereinstimmend.

123) S. 205 und S. 156/157.

124) S. 62, aber später noch oft wiederholt.

125) S. 230/231.

126) S. 17. Die Definition der menschlichen Seele erinnert an Nemesius und Mose bar Kepha, wenn er sagt von der „lebendigen vernünftigen Seele, die ihrer Natur nach lauter und hell und darum beständig und ohne Ende, für Vernunft und Erkenntnis empfänglich ist. Die Übersetzung bei Kayser ist anscheinend hier etwas unklar, indem die Worte miteinander vertauscht sind. Im Anschluß daran erweist der Verfasser unserer Schrift die hohe Bedeutung der menschlichen Seele, die imstande ist, bis zu den höchsten Höhen sich emporzuheben.

nis empfänglich ist.“ Das Böse in der menschlichen Natur ist die Aufhebung dieser Natur und daher kein Widerspruch gegen die Setzung seines Ausgangspunktes¹²⁷⁾. Im Einklang mit den bereits erwähnten Schriften betont er als besonderes Kennzeichen des Menschen seine Willensfreiheit¹²⁸⁾.

Dieser Mensch soll nun bei dem Verfasser wie bei Abu Kurra und später auch bei Tofail der Mensch sein, der ohne irgendwelche Voraussetzung von Anfang an, wie wenn er eben auf die Welt gekommen sei, mit der Erkenntnis der Welt beginnt¹²⁹⁾.

Das Vornehmste in ihm ist trotz aller Hemmungen¹³⁰⁾, die echt neuplatonisch bestimmt werden, die Wahrheitserkenntnis und das Streben nach Wahrheit¹³¹⁾, ein Satz, der ebenso für die islamische Philosophie wie für die christliche abendländische Theologie des Mittelalters gilt. Von hier aus folgert er dann Gott als den Unvergänglichen¹³²⁾, indem er ihn als Konsequenz des menschlichen Daseins¹³³⁾ und aus der Harmonie der Welt¹³⁴⁾ ableitet. Dabei bezeichnet er den Menschen als Mikrokosmos im Verhältnis zum Makrokosmos und folgert hieraus wiederum die Existenz Gottes¹³⁵⁾. Gegen die Güte und Weisheit Gottes, die er nicht müde wird zu betonen¹³⁶⁾, ist ihm die Existenz des Bösen wie schon beim Menschen kein Widerspruch. Vielmehr ist es ein Zuchtmittel Gottes¹³⁷⁾ und hat seinen Grund in der freien Entschließung des Menschen¹³⁸⁾.

127) S. 18/19. Übrigens ist dieser Gedanke auch bei den griechischen Patristikern und Eznik, ebenso wie im Mittelalter vorhanden. Es würde sich verlohnen, die Umwandlung der Prinzipes des Bösen im Neuplatonismus in der Materie zu dieser Auffassung einmal auf seine Entwicklung zu untersuchen.

128) S. 19, syrisch S. 14/15.

129) S. 20, syrisch S. 15/16.

130) S. 27, syrisch S. 21.

131) S. 29: Die, welche die Wahrheit gefunden haben, werden mit ihr vereinigt und durch sie erleuchtet und herrschen über Himmel und Erde. . . . Sie gleichen ihrem Schöpfer.

132) S. 33/34, syrisch S. 26.

133) S. 43, syrisch S. 33.

134) S. 50/51, syrisch S. 36/37.

135) S. 35, syrisch S. 26.

136) S. 73 ff., S. 52/53.

137) S. 55, syrisch S. 44/45.

138) S. 57/58, syrisch S. 45.

So bezeichnet er Gott als die große Vernunft¹³⁹⁾, deren Abbild die menschliche Vernunft¹⁴⁰⁾ ist. Daher ist Gott Schöpfer und *causa causarum*¹⁴¹⁾. Der Beweis wird echt neuplatonisch geführt, wobei er wohl darauf bedacht ist, nicht durch die Tatsache der Schöpfung die Unveränderlichkeit Gottes zu gefährden. Immer wieder schließt sich daran die Betonung des großen Wertes der menschlichen Vernunft, deren Vervollkommnung zur Vereinigung des Menschen mit Gott führt¹⁴²⁾. Dabei gebraucht er zur Bezeichnung Gottes rein neuplatonische Worte wie Urwesen, das den Geschöpfen spendet¹⁴³⁾, oder sogar Ursein¹⁴⁴⁾. Echt neuplatonisch ist bei ihm wie auch bei anderen Syrern die Betonung der geistigen Welt, die für den Menschen aus der Tatsache der Seele und der Träume folgt und einfach und unvergänglich ist¹⁴⁵⁾. Über die Ordnung der Geisterwelt weiß er nach Analogie des späteren und insbesondere des christlichen Neuplatonismus viel zu sagen¹⁴⁶⁾. Hierbei finden wir Gedanken, die man geradezu als Emanationslehre ansprechen kann¹⁴⁷⁾.

Besonders scharf wendet er sich gegen jede Anerkennung des Leibes. Er ist ihm Ausdruck des Schlechten und Gefahr für die Seele¹⁴⁸⁾. Hierbei spricht er sogar von einer Doppelheit der Seele¹⁴⁹⁾. Ihr bester Teil, die Vernunft, ist die Ordnerin der Gesamtseele¹⁵⁰⁾ und die Zähmerin des Leibes¹⁵¹⁾. Als besonders gefährlich erscheint ihm Habgier und Geschlechtstrieb¹⁵²⁾. Er versteigt sich dabei zu dem Satze, daß die Menschen sich auch ohne diesen fortpflanzen könnten, wenn sie nur ihrer geistigen Natur folgen würden. Unter diesen Einschränkungen preist er die Größe des Menschen gegenüber dem Tiere¹⁵³⁾.

139) S. 79, syrisch S. 62.

140) S. 64/65, syrisch S. 50.

141) S. 79 f., ferner S. 211 und 218/219 usw., syrisch S. 62 usw.

142) S. 109, syrisch S. 86.

143) S. 120, syrisch S. 94.

144) S. 184, syrisch S. 144/145.

145) S. 115 ff., S. 90 ff.

146) S. 123 und an anderen Stellen, syrisch S. 97.

147) S. 149, syrisch S. 116.

148) S. 127, syrisch S. 99 ff.

149) S. 158/159, syrisch S. 125 f.

150) S. 150/160, syrisch S. 26/127.

151) S. 164/165, syrisch S. 128/129.

152) S. 165/166, syrisch S. 129.

153) S. 175/176, syrisch S. 136/137.

Diese Lehre, die die Einheit der Bekenntnisse darstellen soll, die wahre Religion, deren Befolgung dem Menschen Glück und Frieden und Vollkommenheit bringen soll, ist durch die Propheten geoffenbart¹⁵⁴⁾ worden. Die dabei zugrundeliegende Bestimmung des Prophetentums ist ebenfalls neuplatonisch.

Wie wir sehen, führt von Abu Kurra, aber auch in gewissem Sinne von Nemesius her ein gerader Weg bis zu dieser letzten religionsphilosophischen Leistung des syrischen Denkens. Es ist dies, wie wir gezeigt haben, die Stätte gewesen, da die Antike im Orient eine letzte Heimstätte außerhalb des Griechentumes fand. Von hier ging diese geistige Welt weiter in den Islam, sogar nach China und Indien, um schließlich abzusterben, nicht ohne das Abendland maßgebend befruchtet zu haben. Wie wir sahen, ist manches der Probleme, die hier durchdacht wurden, bis in unsere Tage lebendig geblieben. So weist uns die Geschichte des syrischen Denkens an den Punkt, von dem aus die Antike nach ihrem scheinbaren Untergange neue Gebiete erobert, verloren und wieder gewonnen hat, um schließlich unüberwindbar zu bleiben.

Abgeschlossen im August 1939.

154) S. 189, syrisch S. 145.