

Acta Ant. Hung. 56, 2016, 273–281

DOI: 10.1556/068.2016.56.2.9

MIKLÓS MARÓTH

DIE BEDEUTUNG DES WORTES *MA'NĀ* IN DER CHRISTLICH-ARABISCHEN LITERATUR

Summary: Until now the Nestorian theology has been known in Greek, only from indirect hostile sources. In the Arabic literature, however, there are known works that deal the Nestorian theology in its entirety and, in addition, in Nestorian spirit. The examination of the often occurring term *ma'anā* in Arabic Nestorian texts indicates that these Arabic texts are based on a thorough knowledge of Aristotle's philosophy, so this term must be taken in various passages in various meanings, but its most important equivalent is *ousia*.

Keywords: Nestorianism, Aristotle, theology, philosophy, *ma'anā*, *ousia*

Es wird an den theologischen Fakultäten nur sporadisch in Betracht gezogen, dass eine theologisch relevante Literatur auch arabisch geschrieben wurde und bis heute zur Verfügung der Forscher steht. Die Probleme, die in dieser Literatur behandelt wurden, sind teilweise an die griechisch geschriebene christliche Literatur, teilweise an die arabisch geschriebene islamische Literatur gebunden. Die christlich-arabische theologische Literatur stellt sich als die Fortsetzung der griechischen Literatur der Kirchenväter dar, aber gleichzeitig, durch die Religionsstreite, diente sie als Muster und Vorbild für die Entwicklung des *kalām*, der rationalistischen Theologie des Islams. Besondere Wichtigkeit kann der arabischen Fachliteratur auf dem Gebiet der Erforschung des Nestorianismus zukommen, wo wir aus Mangel an zuverlässigen Quellen über kein sicheres Wissen verfügen, aber das ausgedehnte arabische Material die Lücken unseres Wissens sehr gut ausfüllen kann. Man darf aber nicht vergessen, dass die arabischsprachige theologische Literatur nicht nur Ideen, sondern auch philosophisch begründete Forschungsmethoden und auch die damit verbundene wissenschaftliche Terminologie an die islamische Theologie vermittelt hat.

Im Folgenden soll unsere Aufmerksamkeit nur einem Terminus gewidmet werden, der viele Probleme für die Übersetzer und Ausleger der einschlägigen arabischen Texte bedeutet. Dieser Terminus ist *ma'nā*.

Die Frage der göttlichen Attribute ist ein viel umstrittenes Problem sowohl in der christlichen als auch in der islamischen Theologie. In der Fachliteratur über die islamische Theologie, wie in den einschlägigen arabischen Texten werden die Attribute Gottes entweder als *ma'nā* oder als *ṣifat* erwähnt.¹ Im Arabischen hat der Terminus mehrere verschiedene Bedeutungen,² darunter sind – von unserem Standpunkt aus gesehen – die wichtigsten das „Ding“ (als Übersetzung des griechischen *πράγμα*) und die „geistige Realität“. E. Platti übersetzt das Wort ins Französische als „réalité“ oder „réalité visée, réalité entitative, notion“.³ Seine Übersetzung des Buches von Jahjā ibn 'Adī beweist aber, dass die konsequente Anwendung des Wortes „réalité“ immer und überall, wo man das Wort *ma'nā* im arabischen Text findet, in einem französischen Text fremd wirkt. Der Übersetzer soll also immer den gegebenen Satz analysieren und den Terminus als Ergebnis seiner Interpretation immer mit dem zutreffenden Wort übersetzen. Im Laufe der Übersetzung des Buches von Jahjā ibn 'Adī sieht man aber, dass es auch in diesem Fall Stellen gibt, wo man mit den bisher bekannten Äquivalenten des Wortes nicht auskommen kann.

Die Grundbedeutung des arabischen Verbes *'nj* ist „beunruhigen, betreffen, interessieren, in Sorge sein, im Sinne haben, besorgt sein“; das davon gebildete Wort *ma'nā* bedeutet „Sinn, Vorstellung, Begriff, Idee, Bedeutung, Ausdruck, allegorischer Ausdruck“⁴ usw. Das Wort erhielt die meisten dieser Bedeutungen im Laufe der Übersetzungsarbeiten im 8. und 9. Jahrhundert, und zwar so, dass die Übersetzer aus Mangel an anderen Wörtern diesem Wort nach Bedarf neue Bedeutungen beigemessen haben. Im 9. Jahrhundert hat z. B. Ustāt das Wort im Sinne von σημαίνει (*Met.* 1054a13), Ishāq ibn Hunain im Sinne von λόγος (*De anima* 426a28), von νοήματα (*De anima* 432a12) und von τὰ πράγματα (*Peri Herm.* 17a39), al-Dimašqī im Sinne von θεωρήματα (*Top.* 104b1) übersetzt.⁵

Die in der Philosophie üblichen Bedeutungen wurden von Ibn Sīnā in der folgenden Definition zusammengefasst: „*ma'nā* ... ist das Ding, das die Seele aus Sinnesempfindung kennt, ohne dass der äußere Sinn es zuerst gekannt hätte.“ Al-Gurḡānī definiert das Wort in demselben Sinne: „*al-ma'anī* sind Formen in der Vernunft ... für die Wörter geprägt wurden“.⁶

Dagegen wird das Wort in terminologischen Handbüchern der islamischen Theologie nur im Sinne der wesentlichen göttlichen Attribute (mächtig – *qādir*, lebendig – *ḥajj*, allwissend – *ālīm*, wollend – *murīd*, hörend – *sāmi*, sehend – *baṣīr*) verstanden.⁷

¹ WOLFSON, H. A.: *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge, Mass. – London (Harvard University Press), 1976, 114.

² HORTEN, M.: *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*. Bonn 1910, 132; SWEETMAN, J. W.: *Islam and Christian Theology*. Vols I–IV. London, 1945–1967. Vol. I/2 (1947) 232.

³ Abū 'Isā al-Warrāq Yahyā ibn 'Adī: *De l'incarnation*. Trad. E. PLATTI. Leuven 1987, *passim*; PLATTI, E.: *Yahyā ibn 'Adī, théologien chrétien et philosophe arabe. Sa théologie de l'incarnation* [Orientalia Lovaniensia Analecta 14]. Leuven 1983, 73.

⁴ WEHR, H.: *Arabisches Wörterbuch*. Leipzig 1958, 583–584.

⁵ AFNAN S.: *Philosophical terminology in Arabic and Persian*. Leiden 1964, 115.

⁶ AFNAN (Anm. 5) 115.

⁷ *Šarḥ al-muṣṭalahāt al-kalāmīja*. Ed. by MAĞMA' AL-BUḤŪT AL-ISLĀMIJJA. Mašhad–Tehran 1415 h (= 1994), 333.

Die Bedeutung des Wortes in den arabisch geschriebenen christlichen theologischen Texten kann also nicht aus der islamischen Tradition, sondern nur aus der griechischen Philosophie durch die Tradition der Übersetzungsliteratur verstanden werden, folglich soll man an unbequemen Stellen daran denken, dass die genaue Bedeutung des Wortes im Zusammenhang der gegebenen Erörterungen untersucht werden muss, und dass man dem Wort *ma'nā* vielleicht eine weitere, neue Bedeutung wird beilegen müssen.

Wir lesen in 'Ammār al-Baṣrī's Werk⁸ die folgenden Worte:

Man kann fragen: Wie könnt ihr das Wort (*logos, verbum, kalima*) und den Geist als zwei Personen im [einigen] Gott bezeichnen, warum nennt ihr das innere Wort der Seele und ihr Leben nicht zwei Personen (*hypostaseis, uqnūm*)? Ebenso verhält es sich mit der Wärme und mit dem Licht des Feuers, und mit dem Licht und mit der Wärme der Sonne. Darauf antworten wir: Wir machen es so wegen der Vollkommenheit des Schöpfers und seiner Erhabenheit darüber, dass sein Wort und Geist mangelhaft und nicht vollkommen seien. Die Person (*uqnūm*) ist nämlich bei uns vollkommen und nicht mangelhaft, und für ihre Existenz bedarf sie keines anderen. Die erwähnten Vermögen der Seele, der Sonne und des Feuers sind mangelhaft und nicht vollkommen in dem Maße, wie auch die Dinge, deren Vermögen sie sind, weil der Schöpfer sie geschaffen hat. Sie werden nicht wegen ihrer Mangelhaftigkeit Personen genannt. Wir haben dir das Beispiel für den Schöpfer nicht vom Geschöpf ausgehend gegeben, in dem Sinne, dass die Vollkommenheit des Geschöpfes wie diejenige des Schöpfers wäre. So wurden die drei Ideen (*ma'nā*), die den Schöpfer kennzeichnen, wegen ihrer Vollkommenheit Personen genannt, und ebenso sollten die drei Ideen, die die geschaffenen Substanzen kennzeichnen, Personen genannt werden. Wäre das unvermeidlich, dann gäbe es keinen Rangunterschied zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf, denn alles, was der Schöpfer besitzt, wäre notwendigerweise auch im Falle des Geschöpfes vorhanden.

Es handelt sich also um die zwei Attribute Gottes: Wort (eine Metapher für die Vernunft) und Leben. Das Verhältnis der zwei Attribute zu Gott wird durch eine Analogie veranschaulicht: Wie die brennende Kohle Wärme und Licht hat, die von der brennenden Kohle untrennbar sind und mit ihr eine fest verbundene Einheit bilden, ebenso gehören Gott und seine wesenhaften Attribute zusammen. Im Falle Gottes wurden die wesenhaften Attribute theologisch als Personen betrachtet, philosophisch *ma'nā* genannt. (Diese Tatsache bewog die islamischen Theologen zu der Debatte, ob die göttlichen Attribute von außen Allah zukommen – das würde die Existenz mehrerer göttlichen Personen implizieren –, oder ob sie den untrennbaren Teil des göttlichen

⁸ 'Ammār al-Baṣrī, *Kitāb al-burhān*. Ed. by M. HAYEK. Beyrouth 1977, 50; 'Ammār al-Baṣrī, *Das Buch des Beweises*. Übers. von M. MARÓTH. Pilschcsaba 2015, 42.

Wesens bilden.) Der Terminus dient also zum Zweck, den Ausdruck „wesenhafte Eigenschaft, wesenhafte Akzidenz“ gegenüber dem Subjekt zu ersetzen.

An einer anderen Stelle liest man die folgenden Erklärungen:⁹

Du sollst wissen, dass die Dinge auf vier unterschiedliche Weisen existieren können:

- Substanz, wie z. B. „Mensch“;
- Person (*uqnūm*), wie z. B. Moses, David, Salamon;
- Vermögen, wie z. B. die Wärme des Feuers, die Strahlen der Sonne; oder
- Akzidenz, wie z. B. die schwarze Farbe eines schwarzen Dinges oder die weiße Farbe eines weißen Dinges.

Die vollkommensten unter diesen vier Möglichkeiten sind die Substanz und die Person, weil alle Substanzen Vermögen wie die Wärme des Feuers und das Licht der Sonne besitzen, und sie auch die Akzidenzen tragen. Alle Substanzen haben zwei Vermögen, wie die Erde, die Kälte und Trockenheit besitzt; das Wasser besitzt Kälte und Nässe; das Feuer besitzt Wärme und Trockenheit; die Luft besitzt Wärme und Nässe. Alle sind einheitlich in ihrer Substanz und dreifältig in den Ideen der Merkmale (*ma'nā*). Auch die Personen wie Moses, David und Salamon haben alle ihre Existenz in sich selbst, dafür brauchen sie nicht andere Dinge. Die Akzidenzen und Vermögen aber, die als Ideen der Merkmale (*ma'nā*) einheitlich sind, haben ihre Existenz nicht in sich selbst, wie die Substanzen und Personen, sie benötigen eine Substanz, die sie trägt, und in welcher sie existieren.

In diesen Sätzen wird die Frage erörtert, ob die vier Elemente, wie es aus der griechischen Philosophie bekannt ist, ebenso untrennbare Eigenschaften haben. Diese untrennbaren Eigenschaften oder Akzidenzen werden wiederum *ma'nā* genannt. Diese Akzidenzen werden hier als „Vermögen“ (griechisch *dynamis*, lateinisch *potentia*) gekennzeichnet. Die Fähigkeiten machen die Dinge geeignet, um bestimmte Tätigkeiten (*erga*) durchzuführen, und diese hängen von den jeweiligen Formen der Dinge ab. „Scharf“ ist die Form des Messers oder des Schwertes, und diese Form macht sie geeignet, um zu schneiden. Die „Vermögen“ (hier das Schneiden) sind also von der Form (mit anderen Worten ausgedrückt: vom Wesen) abhängige Fertigkeiten. Sie charakterisieren die Dinge ebenso eindeutig, wie die wesenhaften Merkmale.

An einer anderen Stelle lesen wir das Folgende:¹⁰

Wir sind dort hingekommen, weil wir das Leben und das Wort in der Wurzel des Wesens und in der Struktur der Substanz gefunden haben, und es gibt Nichts, das in diesem Sinne mit ihnen in Widerspruch stünde. Wir sehen nämlich, dass die Erde nicht lebendig ist, aber die Körper sind daraus geformt. Sie wurden voneinander getrennt, einerseits diejenigen [die nicht lebendigen Dinge], andererseits diejenigen, denen das Vermögen

⁹ *Kitāb al-burhān* (Anm. 8) 5; *Das Buch des Beweises* (Anm. 8) 43–44.

¹⁰ *Kitāb al-burhān* (Anm. 8) 52–53; *Das Buch des Beweises* (Anm. 8) 45–46.

des Lebens gegeben wurde, demzufolge sind die Körper unter denjenigen *Lebewesen* (*ḥajawān, animal*) genannt. Dann haben wir gesehen, dass die Lebewesen durch das Denken (*nuṭq, logos, ratio*) in zwei Gruppen geteilt sind, die einen sind dadurch *denkend* (*logikos, rationale*) genannt, nämlich die Menschen. Der Rest blieb ohne Denkkraft, sie verdienen den Namen *Tier* oder *Vieh*. Man hat das Gehör, die Sicht, die Verzeihung, die Vergebung, die Barmherzigkeit, die Güte, die Großzügigkeit ohne Substanz in ihrem Zustand nicht definiert, und man macht keinen wesentlichen Unterschied zwischen ihren Gruppen, weil wir im Falle ein und derselben Substanz sehende und nicht sehende, hörende und nicht hörende, verzeihende und nicht verzeihende, barmherzige und nicht barmherzige, gute und freigiebige, nicht gute und nicht freigiebige [Individuen] sehen können. Die Substanzen werden infolge dieser Unterschiede nicht verschieden sein, ihre Zustände werden sich nicht so verändern, dass wir sie als andere Substanzen betrachten sollten, wie wir es im Falle des Begriffes des Lebens gesehen haben, das eine Unterart unter den aus Erde geformten Dingen gebildet hat, wo die einigen Lebewesen, die anderen Leblose genannt werden, weil sie kein Leben haben. (53) Wie wir gesehen haben, differenziert das Wort (*nuṭq/logos/ratio*) die Substanz des Tieres, folglich werden manche dadurch *Tier* oder *Vieh* genannt, die anderen aber *denkend*. Aus diesem Grund haben wir das Wort (*nuṭq/logos*) und das Leben ohne andere [Ideen] der wesenhaften Essenz des Schöpfers zugeschrieben, weil wir sie [beide] in der Natur [seiner] Substanz gefunden haben. Er selbst hat sie [beide] sich selbst zugeschrieben, und hat in seinen Büchern feste Beweise dafür geliefert. Wir werden das später langsam erläutern, wenn Gott will (*in šā'a Allāh*), und zwar deutlicher, als wir in diesem Satz getan haben.

Wie der Verfasser sagt, sind die Begriffe, die hier mit dem Wort „Idee“ übersetzt wurden, eigentlich mit den auch aus der *Tabula Porphyriana* bekannten Wesensmerkmalen identisch, die dort die Rolle der *differentia specifica* spielen, die die Gattungen in Arten aufteilen. Wenn man sich aber an die Worte von Philoponos erinnert, dann weiß man, dass auch die *differentiae specificae* in der Tabula als Gattungen, und zwar als namenlose Gattungen betrachtet wurden.¹¹ Aufgrund der bisher zitierten Texte sollten wir sagen, dass das Wort *ma'nā*, wenigstens in einer seiner Bedeutungen, die Universalien, die Gattungen und Arten bezeichnet.

Es sieht so aus, dass der Verfasser den Terminus an anderen Stellen in anderer Bedeutung verwendete. Betrachten wir den folgenden Textausschnitt, wo er über die Begriffe der Vaterschaft und Sohnschaft spricht:¹²

¹¹ Philoponos, *In Aristotelis Analytica priora commentaria*. Ed. by M. WALLIES. Berolini 1905, 400/24–29: εἰ δὲ μετὰ τοῦ γένους ληφθῶσιν, οὐκέτι λέγονται σιαφοραὶ ἀλλὰ γένη ἀνόνομα.

¹² *Kiṭāb al-burhān* (Anm. 8) 57–58; *Das Buch des Beweises* (Anm. 8) 51–52.

Wenn sie [all das abscheulich finden], weil unsere Söhne zu einer [bestimmten] Zeit und nur durch eine bestimmte Zeitspanne existieren, dann lassen wir sie wissen, dass der Sohn mit dem [Ende] der Zeit nicht aufhört, und Er an den Anfang der Zeit nicht gebunden ist. Es ist so, wenn auch die Sohnschaft der Söhne sich bei uns verändert, weil sie Väter werden, dann Großväter, und dann sterben sie. In uns vergeht das, wonach wir genannt wurden, und das ist ein Beweis dafür, (58) wie schwach die Ideen (*ma'nā*) sind, wonach wir genannt werden. Wir lassen sie wissen, dass die Veränderung der Sohnschaft und der Übergang in einen anderen Zustand, der sich später ebenso verändert, dadurch erklärt werden kann, dass [diese Eigenschaften, Ideen] nicht unserem Wesen angehören, sondern in unserem Fall von der Vaterschaft [metaphorisch] entliehen sind. Die hohe, wesenhafte Sohnschaft verändert sich nicht, geht nicht in einen anderen Zustand über, hört nicht auf, so kann diese [Sohnschaft] nicht als Beispiel für die andere dienen, damit man von dieser ausgehend auf die andere folgern kann. Das Beispiel ist keineswegs umfassend im Hinblick auf die Vollkommenheit der Dinge, die es repräsentiert. Man muss nämlich wissen, dass, im Falle des irdischen Sohnes, er nicht die Aktivität des Vaters darstellt, sondern seinem Wesen entstammt, wenn auch die Vaterschaft der Sohnschaft [in Zeit] nicht vorangeht. Der Mensch wird wohl nicht Vater genannt, solange er keinen Sohn hat, denn Vaterschaft und Sohnschaft setzen einander gleichzeitig voraus. Wenn auch das Wort Gottes Sohn genannt wird, ist es nicht seine Aktivität, sondern ein Teil seines Wesens. Wenn es nicht seine Aktivität, sondern ein Teil seines Wesens ist, und sein Wesen ewig ist, ist dann auch das Wort ewig und von ihm untrennbar. Sollte er für eine gewisse Zeit frei von dem Wort sein, müsste man sagen, dass er nicht denkend (*nātiq*) und nicht wissend ist. Wenn der irdische Vater zur Zeit seiner Existenz und Geburt [Entstehung, *hudūt*] den Beinamen des 'Vaters' noch nicht bekommen hat, weil er der Zeit der Existenz und Geburt [Entstehung] seines Sohnes in der Zeit vorangeht, [geschieht das,] weil beide geschaffene [*muḥdat*] Körper sind. Die geschaffenen Dinge folgen einander [in der Zeit]. Weder die 'Vaterschaft', noch die 'Sohnschaft' ist in ihrem Wesen, sondern beide Beinamen wurden von den wesenhaften Namen des Schöpfers entlehnt. Wir haben ihn mit Ehrennamen nach seinen wesenhaften Eigenschaften versehen, wie zum Beispiel *lebendig*, *weise*, *allwissend*, *denkend* (*nātiq*) usw.

Vaterschaft und *Sohnschaft* sind aber nicht „namenlose Gattungen“. Wie kann man erklären, dass auch sie mit dem Wort *ma'nā* bezeichnet werden? Um die Frage beantworten zu können, brauchen wir diejenigen Stellen durchzusehen, wo das Wort offensichtlich nicht im Sinne der „namenlosen Gattung“ gebraucht wird. Betrachten wir die erste Stelle.

Wir haben aber dir auf Grund des Erfahrenen ein in seinem Wesen (*oḅśīā, ḡawhar*) einheitliches Wesen mit drei Ideen (*ma'nā*) gegeben, (51) damit du einsiehst, das es nicht unmöglich ist, aber dadurch wollen wir nicht das Abbild des Schöpfers schaffen. Wie auch du, wenn du sagst, dass der Schöpfer einer in seiner Idee (*ma'nā*) ist, leugnest du nicht die akzidentelle Ähnlichkeit, die sich nicht auf Substanz (*ḡawhar*) bezieht, weil die Substanz in seiner Idee einheitlich ist.¹³

Wir brauchen zuerst die Übersetzung mit Hilfe anderer Worte zu interpretieren.

Wir haben aber dir auf Grund des Erfahrenen ein in seiner Substanz (*oḅśīā, ḡawhar*) einheitliches Ding mit drei Personen (*ma'nā*) gegeben, (51) damit du einsiehst, das es nicht unmöglich ist, aber dadurch wollen wir nicht das Abbild des Schöpfers schaffen. Wie auch du, wenn du sagst, dass der Schöpfer einer in seinem Wesen (*ma'nā*) ist, leugnest du nicht die akzidentelle Ähnlichkeit, die sich nicht auf Substanz (*ḡawhar*) bezieht, weil der Schöpfer in seiner Substanz einheitlich ist.

Wenn man diese Interpretation des missverständlichen Textausschnittes sieht, wird für ihn die durch die nicht eindeutigen Hinweise (*huwa* usw.) schwer verständliche theologische Stellungnahme sofort klar. Darüber hinaus zeigt die auf den *parallelismus membrorum* stützende Deutung des Wortes *ma'nā*, dass es nicht nur „namenlose Gattung“, sondern auch Person (als erste „Substanz“) bezeichnen kann. Vergleichen wir diese Konklusion mit dem Wortgebrauch der folgenden Textstelle:

Du wendetest dich an das niedrigste und ärmste Ding, das am meisten einer anderen Sache bedarf, die es trägt, und du hast deinen Schöpfer nach seinem Beispiel beschrieben, und du hast es in Idee (*ma'nā*) auf seine Ähnlichkeit als eins deklariert. Die Wärme hat nämlich als Idee der Wärme eine getrennte Existenz; die Kälte als Idee der Kälte hat eine getrennte Existenz; das Weiß als Idee der Weißheit hat eine getrennte Existenz; das Schwarz als Idee des Schwarzes hat eine getrennte Existenz. Es wurde nicht erlaubt, weil du dafür mittellos bist, dass du ihr Leben und Wort zuschreibst, weil es in ihrem Wesen Leben und Wort nicht hat. Du solltest Ihn mit dem vornehmsten Ding, das du gefunden hast, vergleichen, und nicht mit dem gemeinsten, niedrigsten und ärmsten, das du je gesehen hast. Ebenso haben die Christen verfahren. Sie haben nämlich die Einheit des Schöpfers so gefunden, dass sie nach drei Ideen (*ma'nā*) bekannt ist, darüber hinaus gilt die Substanz für sie als das Vollkommenste, das sie gefunden haben; und die Substanz umfasst viele Personen (*uqnūm, hypostasis*), wie zum Beispiel die Substanz des Menschen alle menschliche Personen umfasst, und wenn man die Bezeugung ihrer Zuerkennung den Leuten festsetzen will, nennt man sie Substanz. (52) Er ist vollkommen, selbstständig, seine Ideen (*ma'nā*) können nicht dem zugeschrieben

¹³ *Kitāb al-burhān* (Anm. 8) 50–51; *Das Buch des Beweises* (Anm. 8) 43.

werden, das mangelhaft ist. Die Personen, wie sie gesehen haben, können eine getrennte Existenz haben. Sie sind nicht dürftig und mangelhaft, wie die Akzidenzien, die einer Substanz bedürfen, und die in einer Idee (*ma'nā*) vereinigt sind, die Person (*uqnūm*) genannt wird. Hauptsächlich danach, dass sie die erwähnte Bezeichnung auch in den Evangelien gefunden haben. Sie haben den Schöpfer mit diesem Ding in Beziehung gesetzt, das für sie als das vollkommenste galt, trotz dem Unterricht über seine Einheit in Substanz und Dreifaltigkeit in Person (*uqnūm*). Auf ähnliche Weise hast du deinen Schöpfer mit dem niedrigsten Ding in Beziehung gesetzt, das mit der Einheit der Ideen (*ma'nā*) gekennzeichnet ist, weil du etwas gefunden hast, das aus Akzidenzien und Vermögen in seinen Ideen vereinigt und niedrig ist, nicht wie das Ding, das in seinem Wesen einheitlich und nach der Dreifaltigkeit der Ideen (*ma'nā*) bekannt ist.¹⁴

Auch hier soll die Übersetzung des ersten Satzes mit anderen Worten interpretiert werden: „Du wendetest dich an die niedrigsten und ärmsten Dinge, die am meisten einer anderen Sache bedürfen, die sie trägt, und du hast deinen Schöpfer mit diesen beschrieben, und du hast Ihn in Seinem Wesen (*ma'nā*) auf ihre Ähnlichkeit als eins deklariert.“

Später, als der Verfasser am Ende der S. 51 über die einzige Substanz des Schöpfers und über die drei Ideen (*ma'nā*) spricht, verbindet er diesen Terminus eindeutig mit dem Begriff der Person (*uqnūm*, griechisch *hypostasis*). *Ma'nā* kann also außer Gattungen sowohl die Bedeutung der Person (*individuum*, Einzelwesen) als auch der „Substanz“ und des „Wesens“ (das in einem Begriff zusammengefasst ist) haben. Die Einzeldinge, auf die man mit Finger hinweisen kann, sind die ersten Substanzen, während die Art- und Gattungsbegriffe (Mensch/*ἄνθρωπος*, Lebewesen/*ζῷον*) die zweiten Substanzen sind. Wenn man Begriffswesen, „the immanent formal cause“, das am meisten an die Arten und Definitionen geknüpft ist,¹⁵ Person als erste Substanz, Art und Gattung als zweite Substanzen in Betracht zieht, und sich fragt, ob es ein Wort im Griechischen gibt, das all diese Bedeutungen, wie das Wort *ma'nā* im Arabischen hat, dann muss man auf den aristotelischen Terminus οὐσία hinweisen. Die Gesamtheit der zitierten Textstellen beweist, dass das Wort *ma'nā* – zumindest in den christlichen theologischen Texten – diesem griechischen Wort entspricht. In der Philosophie ist οὐσία durch die „getrennte Existenz“ (*χωριστός*) gekennzeichnet. Wenn man die oben zitierten Worte über *Kälte*, *Wärme* usw. betrachtet, sieht man, dass der Verfasser Folgendes über sie schrieb:

Die Wärme hat nämlich als Idee der Wärme eine getrennte Existenz; die Kälte als Idee der Kälte hat eine getrennte Existenz; das Weiß als Idee der Weißheit hat eine getrennte Existenz; das Schwarz als Idee des Schwarzes hat eine getrennte Existenz.

¹⁴ *Kitāb al-burhān* (Anm. 8) 51–52; *Das Buch des Beweises* (Anm. 8) 44.

¹⁵ PETERS, F. E.: *Greek Philosophical Terms*. New York – London 1967, 149–151.

Kälte, Wärme, Weißheit und *Schwärze* wurden also in unserem Text *ma'nā* genannt, weil sie wegen ihrer getrennten Existenz *per definitionem* Substanzen (οὐσία) sind.¹⁶

Wenn man die Frage so betrachtet, sieht man sofort, dass der Wortgebrauch des arabischen Textes konsequent ist. Es bleibt aber immer noch eine Frage offen, die einer Erklärung bedarf. Das ist die Frage der *Vaterschaft* und *Sohnschaft*, die ebenso als *ma'nā* erwähnt sind. Im Zusammenhang mit diesen Begriffen lesen wir die folgenden Erklärungen:

Wenn auch das Wort Gottes Sohn genannt wird, ist es nicht seine Aktivität, sondern ein Teil seines Wesens. Wenn es nicht seine Aktivität, sondern ein Teil seines Wesens ist, und sein Wesen ewig ist, ist dann auch das Wort ewig und von ihm untrennbar. Sollte er für eine gewisse Zeit frei von dem Wort sein, müsste man sagen, dass er nicht denkend (*nātiq*) und nicht wissend ist.

Der „Sohn“, also das Wort (*verbum*), gehört zum Wesen Gottes. *Vater* und *Sohn* sind korrelierte Begriffe, folglich muss man im Wesen Gottes nicht nur die Sohnschaft, sondern auch die Vaterschaft finden, und die Vaterschaft muss ebenso im Wesen Gottes sein, wie die Sohnschaft. Die Wortwahl, d. h. die Anwendung des Wortes *ma'nā*, lässt hier eine Botschaft zu den Leuten zukommen: Diese Eigenschaften sind, als Teile des Wesens, dem Begriff des einheitlichen Gottes und dadurch auch dem Begriff der οὐσία unterzuordnen. Die Verwendung des Terminus *ma'nā* für Vaterschaft und Sohnschaft, die im ersten Augenblick überraschend wirkt, bildet also keine Ausnahme gegenüber der allgemeingültigen Regel.

Diese kurze Untersuchung wollte am Beispiel eines Wortes beweisen, dass das arabisch geschriebene Werk des Nestorianers 'Ammār al-Baṣrī weitgehend von den griechischen Mustern abhängt. Die richtige Interpretation des arabischen Textes setzt nicht nur die Kenntnis der arabischen Sprache, sondern auch die Kenntnis der griechischen philosophischen Fachsprache voraus. Wenn man das Werk in eine heutige europäische Sprache übersetzt und folgerichtig überall dasselbe arabische Wort mit demselben Wort wiedergeben möchte, dann hat der Übersetzer nur nicht befriedigende Möglichkeiten vor sich. Die französische Übersetzung „réalité“ soll die wirkliche Existenz des durch das Wort *ma'nā* bezeichneten Dinges betonen, lässt aber die abstrakte Dimension des Wortes nicht zum Vorschein kommen. In der deutschen Übersetzung soll das Wort „Idee“ ebenso die wirkliche Existenz des Dinges betonen, weil in der Philosophie von Platon die Ideen eine wirkliche Existenz hatten, wie die ersten Substanzen, aber gleichzeitig auch eine abstrakte Natur hatten, wie die zweiten Substanzen und der Wesensbegriff. Unglücklicherweise ist das Wort „Idee“ ein Terminus der platonischen, das Wort *ma'nā* aber ein Terminus der aristotelischen Philosophie. Beide Lösungen hinken.

Miklós Maróth
Avicenna Institut für Orientalistik
H-2081 Piliscsaba, Fő út 2/A
Ungarn

¹⁶ PETERS (Anm. 15) 30.