

Ein faszinierender Einblick in die Frühphase christlich-islamischer Begegnungen

Bišr ibn al-Sirrī und Mount Sinai Arabic Codex 151

von Christian Blumenthal

Der im neunten nachchristlichen Jahrhundert lebende Theologe Bišr ibn al-Sirrī hat seine arabische Übersetzung und Kommentierung der neutestamentlichen Paulusbriefe nach eigenen Angaben in Damaskus „im Monat Ramadan des Jahres 253“ (A. H.) fertiggestellt. Allein diese Datierungsweise, d. h. die ausschließliche Nennung des islamischen Fastenmonats in Verbindung mit der muslimischen Jahreszählung lässt auf ein hohes Maß an Inkulturation dieses christlichen Theologen in die muslimische Mehrheitsgesellschaft schließen. Angesichts dessen erscheint es vielversprechend, eine Lektüre seiner Bibelübersetzung und -auslegung als Expedition in die Frühphase islamisch-christlicher Begegnung zu unternehmen. Für die thematische Ausrichtung dieser Entdeckungsreise ist eine Beschäftigung mit den Fragen leitend, (a) welche Spuren diese ‚interreligiöse‘ Begegnung in Bišrs theologischem Denken und Sprechen hinterlassen hat und (b) welche ‚interreligiöse‘ Positionierung seinen Ausführungen zu entnehmen ist.

Im Monat Ramadan des Jahres 253 nach islamischer Zeitrechnung (= 867 n. Chr.)¹ hat der syrischsprachige Bibelausleger Bišr ibn al-Sirrī² seine arabische Übersetzung und Auslegung der neutestamentlichen Paulusbriefe fertiggestellt.³ Diese Datumsangabe fin-

¹ Im Wortlaut: واكمل ذلك في شهر رمضان من سنة ثلاث وخمسين ومائتين في مدينة دمشق („Und er beendete es [wohl auf seine Übersetzungs- und Erklärungsarbeit zu beziehen] im Monat *Ramadan* des Jahres 253 in der Stadt Damaskus“); zur anhaltenden Diskussion um den Bezugspunkt dieser Datumsangabe mehr in Anm. 11.

² Für *Sidney H. Griffith*, *The Bible in Arabic. The Scriptures of the ‘People of the Book’ in the Language of Islam*, Princeton – Woodstock 2013, 134 handelt es sich bei diesem Bišr um einen syrischsprachigen „Melkite translator and scribe“. Dieser gehöre einer kirchlichen Gemeinschaft „with an originally Syriac patristic and liturgical heritage“ an, „albeit that he was a congregant in an Arabic-speaking church, which professed the orthodoxy of the Greek-speaking Byzantine church of the Roman Empire“ (ebd.); siehe zu Bišrs Identifizierung schon *Joseph Nasrallah*, *Deux versions Melchites partielles de la Bible du IX^e et du X^e siècles*, in: *OrChr* 64 (1980) 202–215, bes. 203–206 und *Samir K. Samir*, Michel, évêque melkite de Damas au 9^e siècle: a propos de Bišr ibn al-Sirrī, in: *OCP* 53 (1987) 439–441. Dass bei der Identifizierung Bišrs noch Forschungsbedarf besteht, zeigt etwa *Sebastian Brock*, *A Neglected Witness to the East Syriac New Testament Commentary Tradition: Sinai Arabic MS 151*, in: Rifaat Ebied; Herman Teule (Hg.), *Studies on the Christian Arabic Heritage*. FS Samir Khalil Samir (Eastern Christian Studies 5), Leuven u. a. 2004, 205–215, hier 215 an; auch die Beantwortung der Frage, welche weiteren Werke auf diesen Paulusbriefübersetzer zurückgehen, ist Gegenstand anhaltender Diskussionen: siehe nur *Brock*, ebd., 213–215.

³ Bišrs Arbeit ist in dem 269 starken Codex Mount Sinai Arabic 151 überliefert, der sich heute im Katharinenkloster befindet und dessen wissenschaftliche Edition *Harvey Staal* besorgte: *Mt. Sinai Arabic Codex 151. Pauline Epistles* (CSCO.A 40/41), Louvain 1983; und: *Acts of the Apostles. Catholic Epistles* (CSCO.A 42/43), Louvain 1984. Neben Bišrs Übersetzung und Kommentierung enthält dieser Codex noch spätere interlineare Glossen und Anmerkungen und ebenfalls später hinzugekommene Lektionaranmerkungen, „clearly Melkite in

det sich in dem auf die Auslegung des Hebräerbriefes folgenden Kolophon,⁴ in welchem Bišr rückblickend Auskunft über seine Vorgehensweise gibt. Demnach ist seine Übersetzung aus dem Syrischen erfolgt und seine Auslegung als eine Erläuterung von Erklärungen / Deutungen (وشرح تفسيرها) zu begreifen.⁵ Diese Abschlussbemerkung mündet in einen Lobpreis des dreifaltigen Gott.⁶ Damit erinnert der Bibelausleger an seine eigene christliche Prägung, nachdem er durch die zuvor gewählte Datierungsweise, d. h. durch die für ihn so selbstverständlich wirkende ausschließliche Nennung des muslimischen Fastenmonats inklusive islamischer Jahreszählung einen Blick auf sein alltägliches (religiöses) Lebensumfeld zugelassen hat.⁷ Von diesem zeigt sich der syrische Theologe aber nicht nur rein äußerlich in alltäglich-allgemeinen Belangen wie der Formulierung der Datumsangabe beeinflusst, sondern auch in seiner Art von Gott zu sprechen. Anschaulich zeigt sich dies bereits in der Tatsache, dass er die Übersetzung und Kommentierung

origin“ (*Brock*, *Witness* [wie Anm. 2], 206 mit Anm. 6). Ein Teil der Glossen geht nach *Brock*, ebd., 206 unter Beachtung der Angaben eines weiteren Kolophons auf fol. 159v auf Jirjis ibn Yuḥanna ibn Sahl zurück (zu dessen Identifizierung vgl. *Joseph Nasrallah*, Abū l-Faraǧ al-Yabrūdī, médecin chrétien de Damas [X^e–XI^e s.], in: *Arabica* 23 [1976] 13–22, bes. 13–15. 22).

⁴ Neben den Deuteropaulinen und den Pastoralbriefen zählt Bišr auch den Hebr zu den Paulusbriefen und begründet diese Einordnung in der zugehörigen Einleitung ausführlich; solche Prologe mit der Klärung ‚klassischer‘ Einleitungsfragen hat Bišr wohl einem jeden Paulusbrief vorangestellt, wobei die entsprechenden Abschnitte für den Röm und den 2 Kor nicht mehr erhalten sind (siehe zur späteren Ergänzung verloren gegangener Seiten: *Staal*, *Mt. Sinai* [CSCO.A 41] [wie Anm. 3], v); traditionsgeschichtlich weisen diese Einleitungsabschnitte nach *Brock*, *Witness* (wie Anm. 2), 210 eine deutliche Nähe zu denen bei Theodor bar Koni und Ṫšōʿdad von Merv auf. Diese wiederum stehen laut *Lutz Brade*, *Die Herkunft von Prologen in den Paulusbriefexegesen des Theodoros bar Koni und Ishodad von Merv*, in: *OrChr* 60 (1976) 162–171, bes. 165–170 in enger Beziehung zu denen bei Theodor von Mopsuestia und den markionitischen Prologen.

⁵ Diese Rede vom Erläutern der Erklärungen lässt sich als Hinweis darauf verstehen, dass Bišr seine Arbeit nicht auf eine reine Übersetzungstätigkeit einer ihm vorliegenden Kommentierung reduziert sehen will. Er selbst – so deutet es seine Formulierung شرح تفسيرها („eine Erklärung / Erläuterung ihrer [sc. die Paulusbriefe] Deutung“) an – hat die vorliegende Kommentierung durch die Auswahl vorliegender Traditionsstücke und die Zugabe eigener Erklärungen zu verantworten; siehe zur Diskussion um die Quellen schon *Brock*, *Witness* (wie Anm. 2), 209–213.

⁶ Es folgt noch eine Bitte um Gebet für den Übersetzer, Verfasser und Eigentümer (sc. des Codex); eine Fotografie der Originalseiten mit diesem Kolophon (fol. 186v–187r) findet sich bei *Staal*, *Mt. Sinai* (CSCO.A 40) (wie Anm. 3), xv. Ein Blick auf diese Fotografie gibt zu erkennen, dass die von Staal gebotene Reihenfolge der drei genannten Begriffe (Übersetzer – Verfasser – Eigentümer) diejenige ist, die sich im Original findet: للمترجم المؤلف والمقتني („für den Übersetzer, den Verfasser und für den Besitzer“); *Griffith*, *Bible* (wie Anm. 2), 134 hingegen nennt in seiner eigenen Übersetzung zuerst den „author“ und erst anschließend den „translator“. Sucht man nach Anhaltspunkten für die Bestimmung der Zuordnung dieser drei Begriffe zueinander, kann angesichts der Tatsache, dass die Präposition („für“) ‚nur‘ vor ‚Übersetzer‘ und ‚Besitzer‘ auftaucht, vermutet werden, dass die beiden ersten Begriffe (Übersetzer – Verfasser) zusammenzunehmen sind und Bišr damit für sich als Übersetzer und Verfasser (sc. der Kommentierung) um ein Gebet bittet. Stellt man ferner in Rechnung, dass bei einer parallelen Anführung mehrerer Substantive, „die verschiedene Gegenstände benennen“, eine Koordination „immer durch Verbindungspartikeln“ erfolgt (*Wolfdietrich Fischer*, *Grammatik des klassischen Arabisch* [P.L.O.N.S 11], Wiesbaden 2006, § 401), lässt sich die nur einmalige Setzung von -و vor ‚Eigentümer‘ als weiteres Indiz für die Annahme auswerten, dass die Begriffe Übersetzer und Verfasser ein und dieselbe Person bezeichnen.

⁷ Nach *Griffith*, *Bible* (wie Anm. 2), 134 zeugt vor allem die Datierungsweise im Paulusbriefkolophon von „an already high degree of enculturation into the prevailing, public conventions of the World of Islam on the part of Arabic-speaking Christians in this milieu“ (er bezieht die Datierung allerdings auf den „Christian copyist“ [siehe weiter Anm. 11]).

wohl⁸ eines jeden Paulusbriefes unter die Basmala stellt, mit welcher im Koran mit Ausnahme der neunten Sure jede einzelne Sure eröffnet wird: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ („Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen“).⁹

Die Basmala steht auch der ebenfalls in Mount Sinai Arabic Codex 151 überlieferten Übersetzung und Auslegung der Katholischen Briefe voran, fehlt aber bei der Apg.¹⁰ Obschon am Ende der Übersetzung der Katholischen Briefe keine weiteren Angaben zum Urheber und zur Datierung zu finden sind und die Daten des eingangs genannten Kolophons auf die Paulusbriefe bezogen sind, darf dennoch vermutet werden, dass Bišr auch für den Großteil der Übersetzung und Kommentare der Apg und der Katholischen Briefe verantwortlich zeichnet.¹¹

⁸ Neben den Prologen fehlt auch die Basmala auf den von einem späteren Schreiber ergänzten Blättern für Röm und 2 Kor (Genaueres am Beginn von Abschnitt 1).

⁹ Einen kurzen Überblick über unterschiedliche Verständnismöglichkeiten der Basmala (die oben gebotene Übersetzung folgt Adel T. Houry) bietet *William A. Graham*, Art. Basmala, in: *EI*³ (2010) 156–161, hier 157–158 (zu möglichen Gründen für die Auslassung am Beginn der neunten Sure vgl. ebd., 158). Die Frage, ob die Basmala sowohl in der ersten Sure, der *Fātiḥa*, als auch den anderen 112 Suren als erster Vers (*āya*) der jeweiligen Sure zu zählen ist, ist nach *Graham*, ebd., 158 unter Verweis auf *Muḥammad al-Shawkānī* (1760–1834), *Faṭḥ al-qadīr. Al-jāmi‘ bayna fannay al-riwāya wa-l-dirāya min ‘ilm al-tafsīr*, 6 Bde., hg. v. ‘Abd al-Raḥmān ‘Umayra, Kairo 1994, hier Bd. 1, 64–65 für Muslime „a persistent question“ und beschäftigt auch die gegenwärtige Forschung. So hat sich jüngst *Shady H. Nasser*, *The Transmission of the Variant Readings of the Qur’ān: The Problem of Tawātur and the Emergence of Shawādh* (Texts and Studies on the Qur’ān 9), Leiden 2013, 88–98 mit den einschlägigen Argumenten des mittelalterlichen Theologen al-Ghazālī (1058–1111 n. Chr.) in dessen Schrift *al-Mustasfā min ‘ilm al-uṣūl* auseinandergesetzt. In der modernen Kairoer Koran Ausgabe ist insofern ein Konsens auf muslimischer Seite abgebildet, als in ihr die Basmala in der *Fātiḥa* als erster Vers gezählt wird, nicht aber in den übrigen 112 Suren. Dort ist sie, „while part of God’s word, an unnumbered line of text“ (*Graham*, Art. Basmala [wie oben], 158), welche dem jeweiligen ersten *āya* vorausgeht.

Die Frage nach der Zuordnung der Basmala zum Korantext wird auch bei westlichen Forschern anhaltend diskutiert: siehe nur *Theodor Nöldeke*, *Geschichte des Qorāns*, 3 Bde., hg. v. Friedrich Schwally; Otto Pretzl, Leipzig 1909–1938, hier Bd. 2, 46 oder *Angelika Neuwirth*; *Karl Neuwirth*, *Sūrat al-Fātiḥa – ‚Eröffnung‘ des Text-Corpus Koran oder ‚Introitus‘ der Gebetsliturgie?*, in: Walter Gross u. a. (Hg.), *Text, Methode und Grammatik. FS Wolfgang Richter, Sankt Ottilien 1991*, 331–357; neuer noch *Angelika Neuwirth*, *Der Koran. Bd. 2/1: Frühmittelmeckkanische Suren*, Berlin 2017, 86–87. 89–90.

¹⁰ Wohl aufgrund der Tatsache, dass es sich bei diesen Seiten um später ergänzte Blätter handelt (siehe schon Anm. 8).

¹¹ Bei der Bestimmung des Bezugspunktes der Datumsangabe im Paulusbriefkolophon gehen die Meinungen auseinander: Gegenwärtig beschäftigt sich Vevian Zaki im Rahmen des Projektes „Biblia Arabica: The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims“ (LMU München / Universität Tel Aviv) unter der übergreifenden Perspektive „The Arabic Pauline Letters: Trends and strategies of the Translation (9th–14th century)“ mit der Geschichte von Mount Sinai Arabic Codex 151 und arbeitet an einer Studie mit dem Arbeitstitel: „A Hidden History: Ms Sinai, Ar. 151 in the hands of scribes, readers and restorers“. Im Dezember 2017 teilte sie mir ihre Einschätzung mit, dass sie dieses Kolophon für authentisch halte. Es datiere den ersten Teil des Manuskriptes mit den paulinischen Briefen, d. h. sowohl das Manuskript selbst als auch den arabischen Text. Nach *Joshua Blau*, *Über einige christlich-arabische Manuskripte aus dem 9. und 10. Jahrhundert*, in: ders., *Studies in Middle Arabic and Its Judaeo-Arabic Variety*, Jerusalem 1988, 311–318, hier 317 ist diese Datumsangabe nur auf den Text der Paulusbriefe, nicht aber auf das Manuskript zu beziehen. Für *Romy Vollandt*, *Arabic Versions of the Pentateuch. A Comparative Study of Jewish, Christian, and Muslim Sources (Biblia Arabica 2)*, Leiden – Boston 2015, 59 hat Bišr „a translation of and commentary on Acts and the Catholic and Pauline Epistles“ geschaffen. Diese in Mount Sinai Arabic Codex 151 zu findende Version „was copied in 867 in Damascus for the benefit of Bišr’s spiritual brother Sulaymān“. *Griffith*, *Bible* (wie Anm. 2), 134 schließlich bezieht die Jahresangabe 867 auf „the completion of the copying“ der Paulusbriefe. Ohne eine nähere Eingrenzung vorzunehmen, hat er in einer früheren Veröffentlichung bereits davon gesprochen, dass der Rest des Textes, d. h. die

Die bislang aus Beobachtungen zur Datierungsweise im Paulusbriefkolophon und zur wiederholten Verwendung der Basmala gewonnene Annahme eines islamischen Einflusses auf die Sprache und religiöse Vorstellungswelt dieses christlichen Bibelauslegers lässt sich absichern, wenn man innerhalb seiner Übersetzung und Kommentierung nach weiteren möglichen Spuren Ausschau hält.¹² Dies soll in Abschnitt 1 erfolgen, in welchem sowohl einzelne von Bišr benutzte Begrifflichkeiten wie seine wiederholte Verwendung von *mu'tazila* zur Übersetzung der Pharisäerbezeichnung Aufmerksamkeit verdienen als auch die von ihm vertretene eschatologische Konzeption.¹³ Sicherlich sind diese einzelnen Facetten kein Alleinstellungsmerkmal von Bišrs Werk¹⁴ und können je für sich auch kaum zur Behauptung einer spezifischen Nähe zur islamischen Theologie herangezogen werden; vielmehr ist es deren Zusammenschau im Horizont der sich in der Datierung im Kolophon exemplarisch widerspiegelnden muslimischen Prägung von Bišrs Lebensumfeld, welche berechtigt nach Einflüssen islamischer Sprache und Theologie auf seine Bibelauslegung fragen lässt. Die Registrierung und Auswertung solcher Spuren ruft die grundlegendere Frage nach der Umgangsweise dieses christlichen Bibelauslegers mit der sein Lebensumfeld prägenden islamischen Theologie und Tradition auf den Plan,¹⁵ zugleich aber auch die Rückfrage nach möglichen Markierungen bleibender Unterschiede.

Übersetzung und Auslegung der Apg und der Katholischen Briefe „date to later times“ (The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic, in: MW 78 [1988] 1–28, hier 17).

Unter Berücksichtigung dieser unterschiedlichen Vorschläge erwäge ich auf der Spur von Joshua Blau und Vevian Zaki, dass die Datumsangabe 867 (zumindest) auf den Abschluss von Bišrs Arbeiten an der Übersetzung und Auslegung der Paulusbriefe (= auf den Text) zu beziehen ist. Ferner ist mit Vollandt zu vermuten, dass auf Bišr auch die in Mount Sinai Arabic 151 enthaltene Übersetzung und Kommentierung der Apg und der Katholischen Briefe zurückzuführen sind (so auch schon *Staal*, Mt. Sinai [CSCO.A 41] [wie Anm. 3], v oder *Brock*, Witness [wie Anm. 2], passim).

¹² Während die Forschung dem Auftauchen solcher ‚Islamic Phrases‘ (so Staals Diktion) in Mount Sinai Arabic Codex 151 vornehmlich mit dem Ziel der Unterscheidung einzelner Redaktionsschichten Beachtung geschenkt hat (siehe z. B. *Staal*, Mt. Sinai [CSCO.A 41] [wie Anm. 3], v), sind Bišrs nicht allein auf den Gebrauch dieser Formel zu reduzierende Rezeption islamischer Theologie und Gottesrede sowie die gemeinsamen theologischen Schnittmengen bislang nicht eigenständig beleuchtet worden.

¹³ Darüber hinaus begegnen bei ihm wie in anderen (frühen) arabischen Bibelübersetzungen auch manche alttestamentlichen Namen in ihrer muslimischen Form (Apg 13,21: Tālūt für Saul). Im Kommentar zu 2 Tim 3,8 wird auf die Annahme einiger Ausleger verwiesen, dass die im Bibeltext genannten Jannes und Jambres die beiden seien, die auf Arabisch Hārūt und Mārūt heißen (siehe auch *Brock*, Witness [wie Anm. 2], 208 mit Anm. 16).

¹⁴ Dies gilt sowohl für seine stark jenseitig-zukünftige Endzeitvorstellung als auch etwa für seine Verwendung der Basmala. Diese wurde zunehmend auch von Juden und Christen verwendet: vgl. *Karin Almladh*, The ‚Basmala‘ in Medieval Letters in Arabic Written by Jews and Christians, in: OrSuec 59 (2010) 45–60; *Miriam L. Hjälms*, Christian Arabic Versions of Daniel: A Comparative Study of Early MSS and Translation Techniques in MSS Sinai Ar. 1 and 2, Leiden 2016, 80 und *dies.*, The Changing Face of the Arabic Bible: Translation Techniques in Early Renditions of Ezekiel, in: Open Theology 2 (2016) 832–848, hier 835. Auch die Rückgriffe auf *sunna* bzw. *mu'tazila* sind bei weitem kein Alleinstellungsmerkmal von Bišrs Übersetzung (mehr in den Anmerkungen 57 bzw. 65). Grundsätzlich gilt es im Blick zu halten, dass zahlreiche frühe christliche Bibelübersetzungen ins Arabische eine ‚muslimische Einfärbung‘, insbesondere zur Erzeugung eines ‚religiösen Klangs des Textes‘ zeigen: vgl. neben *Griffith*, Bible (wie Anm. 2), 136–137 vor allem schon *Richard M. Frank*, The Jeremias of Pethion ibn Ayyūb al-Sahhār, in: CBQ 21 (1959) 136–170.

¹⁵ Die Wahrnehmung dieser Spuren macht deutlich, dass die Rückfrage nach Bišrs Beitrag zum christlich-islamischen ‚Dialog‘ seinem mehr als tausend Jahre alten Werk nicht äußerlich oder anachronistisch übergestülpt wird, sondern sich aus dessen Lektüre selbst ergibt.

Insgesamt soll folgender These nachgegangen werden: Beispielsweise in der wiederholten Verwendung der Basmala und dem Rückgriff auf *mu'tazila* zur Übersetzung der Pharisäerbezeichnung deutet sich Bišrs Zugehen auf islamische Theologie und Tradition an. Darüber hinaus bergen vor allem seine vornehmlich zukünftig-jenseitig ausgerichtete Eschatologie mitsamt einer teilweise radikalen Unterscheidung zwischen Diesseits und Jenseits sowie seine Anthropologie beträchtliche Anknüpfungsmöglichkeiten. Mit der Wahrnehmung allein dieses Annäherungspotentials wird man Bišrs Werk aber nicht vollumfänglich gerecht; sie ist in Abschnitt 2 notwendigerweise durch einen Blick auf seine Christologie zu ergänzen. Obschon er diese nicht in expliziter Abgrenzung zur koranischen Christologie entwickelt, lässt seine ausgeprägte Betonung der Gottheit Christi zentrale Differenzen im Gottesbild zwischen christlicher und islamischer Theologie klar zutage treten und markiert augenscheinlich einen bleibenden Unterschied. Dadurch dass Bišr sich aber weder aufgrund seiner Überzeugung von der Gottheit Christi von vornherein jedem Dialog mit islamischer Theologie verweigert noch seine eigene christologische Vorstellung zugunsten einer (noch) weitergehenden Annäherung an islamische Theologie relativiert, erweist sich sein über eintausend Jahre altes Werk als ein nach wie vor inspirierender Beitrag eines praktischen Auslotens¹⁶ von Möglichkeiten und Grenzen eines christlichen Zuehens auf islamische Theologie.

1 Anknüpfungspunkte und Schnittmengen

Wie der Prophet Muḥammad im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen,¹⁷ göttliche Eingebungen verkündigt hat,¹⁸ so übersetzt und kommentiert Bišr in genau demselben Namen eine Auswahl neutestamentlicher Schriften. Durch den regelmäßigen Einsatz

¹⁶ Da Bišr in seinem Werk keine Metareflexion zu diesen Dialogmöglichkeiten bietet, ist seine Übersetzung und Auslegung nach entsprechenden Spuren zu befragen. Geht man diesen Spuren nach, werden Rückschlüsse auf Bišrs Auffassung bezüglich der Möglichkeiten und Grenzen einer christlich verantwortbaren Annäherung an islamische Theologie erkennbar.

¹⁷ *Graham*, Art. Basmala (wie Anm. 9), 156 macht darauf aufmerksam, dass bereits al-Zamakhsharī im zwölften nachchristlichen Jahrhundert die bei den Arabern gebräuchliche Formel ‚im Namen (der Gottheiten) al-Lāt (oder) al-‘Uzzā‘ als mögliche Vorläufer der Basmala in vor-islamischer Zeit nennt: al-Kashshāf ‘an ḥaqā’iq ghawāmīd al-tanzīl wa-‘uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta’wīl, 4 Bde., hg. v. Muḥammad Shāhīn, Beirut 1947 (Nachdruck 1995), hier Bd. 1, 29. Neuzzeitlich werden auch gemeinsame Einflüsse aus dem jüdischen, christlichen und paganen südarabischen Bereich diskutiert (siehe nur *Youakim Moubarac*, *Les études d’égigraphie sud-sémitique et la naissance de l’Islam*, in: REI 25 [1957] 13–68, hier 58–61) bzw. auf eine iranische Herkunft, genauer auf die Formel: *pad nām ī yazdān/yazd* (‚im Namen der Götter / des Gottes‘) verwiesen (so etwa *Philippe Gignoux*, Art. Basmellāh. I. Origin of the Formula, in: EI 4 [1990] 172; ausführlicher *ders.*, *Pour une origine iranienne du bi’smillah*, in: *ders.*, *Pad nām ī yazdān*, Paris 1979, 159–163).

¹⁸ Siehe zum Koran als (mündlicher) Verkündigung nur *Angelika Neuwirth*, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, 24–28. Mit dem Koran offenbart Gott nach *Ahmad M. Karimi* „seine eigene Gegenwart“ (Versuch einer ästhetischen Hermeneutik des Qur’ān, in: Mouhanad Khorchide; Klaus von Stosch [Hg.], *Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa – Challenges for Islamic Theology in Europe*, Freiburg i. Br. u. a. 2012, 14–30, hier 27), und zwar in der Weise, dass er diese im Akt des Erklingens des Korans selbst mitteile (nach ebd., 23). Dabei geht *Neuwirth*, *Der Koran*. Bd. 2/1 (wie Anm. 9), 88 davon aus, dass die Basmala „wohl ab mittelmekkanischer Zeit“ allen Suren vorangestellt wird, „d. h. auch nachträglich den bereits verkündeten“.

der Basmala stellt Bišr seine Arbeit unter den Segen des barmherzigen Gottes¹⁹ und führt sie in ebendiesem Namen aus.²⁰ Mag auch diese Invokationsformel bei Juden und Christen circa ab dem achten nachchristlichen Jahrhundert standardmäßig zum Einsatz gekommen sein,²¹ so gelangt man bei der Lektüre von Bišrs Kommentierung doch zu der Einschätzung, dass er die Basmala nicht nur ‚reflexartig‘ übernimmt. Vielmehr scheint er dem dort zur Sprache kommenden Theologoumenon von der Barmherzigkeit Gottes selbst große Bedeutung beizumessen.

Dass der Einsatz der Basmala in Bišrs Kommentierung (auch schon) vom Schreiber der später ergänzten Blätter als wertschätzende Annäherung an islamische Theologie begriffen wurde, zeigt sich überaus anschaulich an dessen Umgangsweise mit dieser Invokationsformel. Denn der spätere Schreiber hat diese Formel nicht nur am Beginn von Röm, 2 Kor und der Apg wegelassen, sondern bezeichnenderweise an ihre Stelle eine deutlicher die theologischen Unterschiede markierende, ausdrücklich trinitarische Invokationsformel mit abschließender Betonung der monotheistischen Dimension gesetzt: „Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, des einen Gottes.“

Der Eindruck besonderer Wertschätzung gegenüber dem Aspekt der göttlichen Barmherzigkeit stellt sich in Bišrs Kommentar weniger durch die Anzahl seiner Notizen zu einschlägigen neutestamentlichen Aussagen ein²² als durch die existentielle soteriologische Relevanz, die er der göttlichen Barmherzigkeit etwa bei der Auslegung von Röm 9,24 und 11,32–33 zuschreibt. An beiden Stellen entfaltet er die Thematik vornehmlich unter der temporal orientierten Frage, inwiefern Gottes Erbarmenshandeln bereits die Gegenwart betrifft. Während im Kommentar zur Berufungsaussage in Röm 9,24 die Gnadenzuwendung Gottes als „wie gewöhnlich“ (كعادته) eingestuft und damit der Vorstel-

¹⁹ Das Aussprechen der Basmala bringt Segen und Kraft: siehe nur *Ibrāhīm al-Basyūnī*, *al-Basmala bayna ahl al-‘ibāra wa-ahl al-ishāra*, Kairo 1972, 19–20. Aufgrund dieser heilvollen Wirkungen der Basmala ist es laut *Graham*, Art. Basmala (wie Anm. 9), 159 „axiomatic that a Muslim should begin every act of importance with the basmala“; diesbezüglich verweist er ebd. exemplarisch auf *al-Rāzī* (1149–1209 n. Chr.), *Aḥkām al-basmalah*, hg. v. Majdī al-Sayyid Ibrāhīm, Kairo o. J., 19 sowie *Muḥammad al-Gharawī*, *al-Isma‘īlīyat wa-ahl al-basmala wa-l-ḥamdala*, Beirut – Ghom 1982, 91.

²⁰ Unter Bezug auf *Ibn ‘Abbās* († 687 n. Chr.) erklärt der Koranexeget *al-Ṭabarī* († 923 n. Chr.), dass das Aussprechen der Basmala nicht den Gedanken impliziere, dass eine daran anschließende Handlung ‚durch Gott‘ als Handlungsträger ausgeführt werde; vielmehr gehe es um ein Handeln ‚im Namen Gottes‘ (*Tafsīr al-Ṭabarī*. *Jāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur‘ān*, 30 Bde., hg. v. Aḥmad Sā‘id ‘Alī u. a., Kairo 1954–57 [Nachdruck Beirut 1984], hier Bd. 1, 114–118). Am Beginn der Rezitation einer Koransure erinnert die Basmala nach *Muḥammad Rashīd Riḍā* († 1935 n. Chr.) an den Ursprung ebendieser Sure in Gott (vgl. *Tafsīr al-Qur‘ān al-ḥakīm al-shahīr bi-Tafsīr al-manār*, 12 Bde., Beirut o. J., hier Bd. 1, 44 [Übersetzung bei *Adel T. Khoury*, *Der Koran*. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar. Bd. 1: Muḥammad. Der Koran Sure 1,1–2,74, Gütersloh 1990, 147).

²¹ Mir ist es bis dato leider nicht gelungen, die bei *Klaus von Stosch*, *Herausforderung Islam*. Christliche Annäherungen, Paderborn 2016, 65 referierte These, der zufolge die Basmala bereits bei syrischen Kirchenvätern in vorislamischer Zeit Verwendung gefunden habe, mit konkreten Belegtexten zu unterfüttern.

²² Bei der Auslegung von Röm 9,15–16 benennt Bišr lediglich den Grund und die Herkunft des Zitates; die Barmherzigkeitsaussagen beispielsweise in Röm 15,9; 1 Kor 7,25; 2 Kor 4,1; Eph 2,4; Phil 2,27; Jak 5,11 oder 1 Petr 2,10 bleiben ganz ohne einschlägige Kommentierung. Dieser Befund deutet im Horizont der Tatsache, dass er der göttlichen Barmherzigkeit bei seiner Auslegung von Röm 11,32–33 eine existentielle Bedeutung zuschreibt, weniger auf ein Desinteresse an dieser Thematik hin. Vielmehr steht zu vermuten, dass ihm die Aussagen über Gottes Erbarmen weitgehend so selbsterklärend und unstrittig erscheinen, dass sie einer eigenen Kommentierung zumeist nicht bedürfen.

lung eines auch innerzeitlich-diesseitigen Barmherzigkeits- und Gnadenhandelns Gottes Ausdruck verliehen wird,²³ sieht Bišr in Röm 11,32 die endzeitlich-zukünftige Dimension betont. Ihm zufolge meint Paulus mit seiner Aussage über Gottes Erbarmenszuwendung an alle Menschen die kommende Welt. Bišrs Ansicht nach treten im Unterschied zur dortigen heilvollen Situation im Diesseits / *fī al-dunyā* (في الدنيا) die menschlichen Unzulänglichkeiten offen zutage, welche auch von Gottes Gnadenzuwendung nicht verringert werden. Diese Zuwendung disponiere vielmehr – und darin scheint Bišr ihre Gegenwartsbedeutung zu sehen – den menschlichen Leib / Körper (جسد) für die zukünftige Auferstehung,²⁴ wobei die Lebensbedingungen im Jenseits von denen der Gegenwart vollkommen unterschieden seien: Der menschliche Leib sei nicht mehr auf die im Diesseits so unverzichtbare Nahrung angewiesen, und Gott mache die menschliche Seele im Jenseits unveränderlich und unveränderbar, vollständig in Weisheit und Wissen. Durch die göttliche Gnadenzuwendung, welche gegenwärtig in Form des ‚Würdig-Machens‘ beginne und im Jenseits den Menschen zu seiner wirklichen Vollendung führe, werde der Mensch ‚frei‘ von jenem Ungehorsam gegen Gott sein, welcher diese gegenwärtige Welt (*al-dunyā*) beherrsche.²⁵

Seine Vorstellungen bezüglich einer klaren, bisweilen sogar radikalen Unterscheidung zwischen Diesseits und Jenseits (*al-dunyā* – *al-ākhirā*) mit einer deutlichen Höherbewertung der jenseitigen Welt führt Bišr in der Röm 11,33 zugeordneten Notiz durch die Kontrastierung zwischen der Bestimmung der hiesigen Welt und des bleibenden Jenseits exemplarisch aus.²⁶ Während Gott in seiner Weisheit die Welt zu einer „Arbeitsstätte“

²³ Im Wortlaut: فالان اذ ابان الله نعمته كعادته („Dann nun hat Gott seine Gnade / Wohltat gezeigt wie gewöhnlich“). Im weiteren Verlauf seiner Auslegung trägt Bišr in dieser Notiz die Zukunftsdimension dadurch ein, dass er Gott zuschreibt, dass dieser *nicht* auf die Natur *schauen werde* (ليس ينظر), sondern nach dem jeweiligen Lebenswandel einige Menschen auswählen und einige verweisen / verurteilen werde. Dabei dienen die eingesetzten arabischen Imperfektformen ليس ينظر („er wird nicht schauen“), يختار („er wird auswählen“) und يقصي („er wird verweisen“) hier ‚zur Ankündigung eines bevorstehenden oder möglicherweise eintretenden Vorgangs‘ (Fischer, Grammatik [wie Anm. 6], § 185 d).

²⁴ Hintergründig klingt die Vorstellung einer bereits in der Gegenwart zukommenden und für eine heilsame Zukunft disponierenden Zuwendung an; der Hauptteil der Notiz nimmt aber die Zukunft in den Blick.

²⁵ In seiner Auslegung von Röm 11,30–33 zeigt sich Bišr an der von Paulus verhandelten Thematik der Verfehlung und Rettung Israels im Zusammenhang der Heidenmission (Themenangabe nach Dieter Zeller, Der Brief an die Römer [RNT], Regensburg 1985, 193) kaum interessiert, sondern reflektiert den von Paulus vorgegebenen Aspekt der göttlichen Barmherzigkeitszuwendung im Hinblick auf das Ergehen der Christen und deren Situation im Endgericht.

²⁶ Ein weiterer Beleg dieser einseitig-wertenden Kontrastierung findet sich in der Kommentierung der Aussage über die Gnadengabe durch den Kyrios in Jak 4,6 (zu den Verständnisschwierigkeiten und der textkritischen Situation im griechischen Bibeltext von Jak 4,5–6 siehe Wiard Popkes, Der Brief des Jakobus [ThHNT 14], Leipzig 2001, 269–271; vgl. zum Weltbegriff bei Jak nur Hubert Frankemölle, Der Brief des Jakobus. Bd. 2: Kapitel 2–5 [ÖTBK 17/2], Gütersloh – Würzburg 1994, 599–601). In dieser Notiz lässt Bišr Jakobus nach einem Hinweis darauf, dass unser Herr Jesus Christus die Güter dieser Welt (*al-dunyā*) übertroffen habe, zur Nachahmung dieses Verhaltens aufrufen. Anschließend lässt er ihn Zufriedenheit mit Essen und Genügsamkeit im Diesseits (*al-dunyā*) fordern und diesen Appell mit Verweis auf die infolge dieser Verhaltensweise überfließenden Güter im Danach (*al-ākhirā*) begründen.

Auf dieser inhaltlichen Spur liegt auch die Einfügung nach Apg 2,47, bei welcher es sich laut Staal, Mt. Sinai (CSCO.A 42) (wie Anm. 3), vi um den einzigen vollständig ergänzten Satz innerhalb der arabischen Übersetzung handelt. Die Ergänzung lautet: „Dies bedeutet, dass ihr Leben im Frieden der Herzen war, weil sie sich von den Angelegenheiten der Welt / *al-dunyā* distanzierten (لأنهم كانوا قد استحقروا بأمور الدنيا) und die Angelegenhei-

(دار عمل) bestimmt habe, erweise sich das Jenseits als „Belohnungs- / Vergeltungsstätte“ (دار جزاء). Für Bišr steht fest, dass die Gewährung des Zutritts zu diesem jenseitigen Ort, dem Himmelreich (ملكوت السماء), im Wesentlichen auf Gottes Erbarmenszuwendung zurückzuführen ist (برحمته [„durch sein Erbarmen“]). Da dieser anders als die Menschen über ein vollständiges Wissen um den einzelnen, um dessen Handlungen und Motivationen verfüge, könne er im Endgericht adäquat über die Zutrittsgewährung zum Himmelreich bzw. Verdammung in die Hölle (جهنم) entscheiden.

Insgesamt gewinnt man unter temporaler Perspektive bei Bišrs Auslegung von Röm 11,32–33 den Eindruck, dass Gott zwar in der Berufung des Menschen ‚wie gewöhnlich‘ sein Erbarmen gezeigt habe, dass diese innerweltliche Zuwendung aber nur einen Ausschnitt der für den Tag des Endgerichtes zu erhoffenden Erbarmenszuwendung darstelle.²⁷ Mit einer ausgeprägten Höhergewichtung des zukünftig-jenseitigen Momentes, die Bišrs Auslegung der paulinischen Zuordnung von gegenwärtigen und zukünftigen Barmherzigkeitserweisen Gottes zeigt,²⁸ hat diese arabische Kommentierung mit jener islamischen Vorstellung eine gemeinsame Schnittmenge, der zufolge die innerweltlichen Erbarmenszuwendungen Gottes „nur ein Bruchteil“ dessen ausmachen, was von ihm für den Tag der Auferstehung erwartet werden darf.²⁹

Geht man über die Notizen zu Röm 11,32–33 hinaus und nimmt den arabischen Bibelkommentar als Ganzen bezüglich der dort vertretenen Endzeitvorstellung unter die Lupe, verfestigt sich der Eindruck, dass Bišr insgesamt eine ausgeprägt jenseitig-zukünftig fo-

ten *des Jenseits* / *al-ākħira* ersehnten (وكانوا تائقين الى امور الآخرة).“ Obschon sich dieser Vers auf den von einem späteren Schreiber eingefügten Seiten findet und folglich nicht mit letzter Sicherheit die Frage der Urheberschaft des dort überlieferten Textes entschieden werden kann, kann doch Folgendes festgehalten werden: Diese Aussage über das betonte Ausrichten auf das Danach (*al-ākħira*) fügt sich passgenau in Bišrs ausgeprägte Jenseitserwartung ein.

²⁷ Angesichts der im Menschen weltlich widerstreitenden Kräfte ist dieser laut Bišr am Gerichtstag umso mehr auf Gottes Erbarmenshandeln angewiesen: Mit dem Beginn von V. 33 meine Paulus „die Tiefe der Gnade und Güte Gottes“. Wie stark der arabische Ausleger den Menschen vom endgerichtlichen Erbarmen Gottes abhängig weiß, geht auch aus der Tatsache hervor, dass er diese Kommentarnotiz auf einen Ehrerweis gegenüber Gott zu laufen lässt.

²⁸ Beim Blick auf den griechischen Briefftext von Röm 11,28–32 wird deutlich, dass für Paulus die göttliche Wieder-Zuwendung des Erbarmens an Israel unmittelbar bevorsteht und jetzt Gestalt gewinnen soll, d. h. „im eschatologischen Augenblick, den das Evangelium eröffnet“ (Zeller, Röm [wie Anm. 25], 200). Angesichts dessen, dass für Paulus diese noch ausstehende Entwicklung sicher eintreten wird, kann er von ihr „als von einem gegenwärtigen Geschehen sprechen“ (Eduard Lohse, Der Brief an die Römer [KEK IV], Göttingen 2003, 323). Diesen ausgeprägten Gegenwartsbezug relativiert Bišr in seiner Übersetzung dadurch, dass er anstelle einer drei- bzw. zweimaligen Verwendung von νῦν in den Vv. 30–31 lediglich einmal vom Nun spricht, und zwar in V. 30: „und nun habt ihr Erbarmen empfangen“ (textkritisch ist es im griechischen Text an der dritten Stelle umstritten; nach der Textzusammenstellung bei Barbara Aland; Andreas Juckel, Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. 2. Die Paulinischen Briefe. Teil 1. Römer- und 1. Korintherbrief [ANTF 14], Berlin – New York 1991, 232 lässt die syrische Tradition dieses dritte ‚nun‘ aus und liest zweimal *hōšō* [„nun“]). In Bišrs Kommentarnotizen ist die von Paulus im Briefftext stark gemachte Gegenwartsdimension zugunsten der Betonung der grundlegenden Unterschiedenheit zwischen Diesseits und Jenseits völlig ausgeblendet (siehe schon weiter oben im Haupttext).

²⁹ Nach von Stosch, Herausforderung (wie Anm. 21), 66 (ebd. auch das Zitat). Zur Illustration verweist er ebd. auf einen Hadith des Propheten Muḥammad, dem zufolge Gott seine Barmherzigkeit in 100 Teile geteilt hat, von denen er 99 für den Tag der Auferstehung aufgehoben hat; das verbleibende Teil findet seinen Ausdruck in der Liebe zwischen Eltern und Kindern und in der zwischenmenschlichen Liebe.

kussierte Eschatologie vertritt. So verschiebt er bei der Paulus in den Mund gelegten Paraphrase von 2 Kor 6,2 den Betrachtungswinkel von der im Bibeltext selbst stark gemachten Gegenwartsdimension³⁰ auf die Zukunft, indem sich sein Paulus auf die *Nähe der Zeit* des Lebensempfangs konzentriert. Folglich scheint für Bišr Paulus' Aussage über die Gegenwart der „angenehmen Zeit“ vor allem hinsichtlich der ihr innewohnenden Zukunftsverheißung interessant zu sein und das Gegenwartsmoment für die Absicherung der Annahme der baldigen Erfüllung dieser Verheißung Bedeutung zu haben.

Diese Tendenz zur Fokussierung auf das Jenseits³¹ bestimmt auch die Kommentarnotizen zu den Aussagen über die Wirkungen der Taufe in Gal 3,27–28. Während der Kommentator bei seiner Auslegung der Aussage über das Anziehen Christi in V. 27 sein Hauptaugenmerk auf den Aspekt des zukünftigen Ergehens der Christen bei der Auferstehung lenkt³² und in der Ausleuchtung der Gegenwartsfacette undeutlich bleibt,³³ bringt er seine ausgeprägte Jenseitsorientierung in seiner Anmerkung zu V. 28 vollends zur Geltung. Den dort von Paulus artikulierten Aspekt der Gleichheit aller Menschen³⁴ bezieht Bišr ausschließlich auf die zukünftige Welt und verweist zur Erklärung der paulinischen

³⁰ Paulus spricht vom Nun des *καρπὸς εὐπρόσδεκτος* und bezeichnet mit diesem *vöv* „die durch das Handeln Gottes in Christus eröffnete Heilsituation“ (Thomas Schmeller, *Der zweite Brief an die Korinther*. Bd. 1: 2 Kor 1,1–7,4 [EKK 8/1], Neukirchen-Vluyn – Ostfildern 2010, 348); in Bišrs arabischer Übersetzung ist diese Gegenwartsdimension getreu eingeholt: *ها هوذا الان الوقت المقبول* („jetzt ist die angenehme / willkommene Zeit“).

³¹ Ohne dass Bišr in seinen 22 Notizen zu Röm 8,18–39 den Gegenwartsbezug der dortigen paulinischen Ausführungen über das „Leiden im Zeichen der kommenden Herrlichkeit“ (Lohse, Röm [wie Anm. 28], 243 als Überschrift seiner Auslegung von 8,18–30) und des paulinischen ‚Hohen Liedes der sich im Sohn erweisenden Liebe Gottes‘ (Reinhard Feldmeier, *Monotheismus und Christologie*, in: Friedrich W. Horn (Hg.), *Paulushandbuch*, Tübingen 2013, 309–314, hier 314) völlig außer Acht lässt, richtet er seine Auslegung dieser Verse stark jenseitsorientiert aus. So erwähnt er zwar in einer Notiz zu V. 26 den Aspekt der Gegenwart des Geistbesitzes im Diesseits (*ها هنا* [„hier“]), richtet sich aber sogleich wieder auf das Jenseits (*في الآخرة*) aus. Diese Spur setzt sich in der Notiz zur V. 27 fort, in welcher darüber hinaus noch das Moment der Kontinuität zwischen Gegenwart und Zukunft in den Blick kommt: Er [sc. Paulus] sage, dass die Angelegenheiten / Sachen, die uns der Heilige Geist im Jenseits (*في الآخرة*) geben werde, durch / gemäß Gottes Freude seien, (so) wie er uns hier (*ها هنا*) seine Gnade gegeben habe gemäß / durch seine Freude.

³² Er erklärt: „Wir werden mit ihm an der Auferstehung und an der Freiheit vom Tod Anteil haben“ (das Imperfekt *نشارك* trägt hier kontextbedingt futurische Bedeutung). Bišr bezeichnet die Taufe als Symbol / Modell (*مثال*) der Auferstehung. Für die Annahme, dass der Kommentator hier nicht metaphorisch von Auferstehung spricht, sondern an die künftige Auferstehung der Toten denkt, spricht nicht zuletzt sein wiederholter Verweis auf das „Dort“ (*هناك*), womit das Jenseits gemeint sein dürfte, und seine Rede von „der Natur, die nicht stirbt“ (*الطبيعة التي لا تموت*).

³³ Er merkt an, dass man zwar in der Taufe zum Leib Christi geworden ist, dass aber die ‚volle‘ Mitgliedschaft / Zugehörigkeit erst bei der Auferstehung zum Tragen kommen wird.

³⁴ Oda Wischmeyer, *Wie kommt Abraham in den Galaterbrief? Überlegungen zu Gal 3,6–29*, in: Michael Bachmann; Bernd Kollmann (Hg.), *Umstrittener Galaterbrief. Studien zur Situierung der Theologie des Paulus-Schreibens* (BThS 106), Neukirchen-Vluyn 2010, 119–163, hier 143 nennt Gal 3,28 einen „Schlüsseltext“ über die paulinische Vorstellung der neuen Lebensform ‚in Christus‘: Paulus entwerfe eine „neue christusgegründete Fundamentalanthropologie“, in welcher klassische Differenzierungen wie Herkunft oder Religion „zugunsten des neuen christusförmigen ‚Menschen‘“ aufgehoben seien.

Behauptung einer Unterschiedslosigkeit zwischen Mann und Frau sowie zwischen Juden und Heiden darauf, dass es nach der zukünftigen Auferstehung³⁵ keine Heirat und keine Beschneidung mehr geben wird.³⁶

Bišrs spürbare Höherbewertung der futurischen Dimension der Endzeiterwartung hat auch deutliche Spuren in seinem Umgang mit den dezidiert präsentisch gefassten Auferstehungs- bzw. Basileiaausagen in Eph 2,6; Kol 1,13 und Kol 3,1 hinterlassen. Zu deren Auslegung greift er sowohl auf formal-stilistische als auch auf christologisch-soteriologische Erklärungsansätze zurück. So stuft er die Rede vom Mit-Auferwecktsein und Mit-Eingesetztsein in Eph 2,6³⁷ als eine(n) sprachliche(n) *Gewohnheit / Brauch dieses Schreibens* (عادة الكتاب) ein,³⁸ während er der präsentischen Auferstehungsaussage in Kol 3,1 einen Hinweis darauf entnehmen will, dass „Christus durch seine (bereits geschehene) Auferstehung uns die verheißene Auferstehung *garantiert / verbürgt*“ (لأن المسيح بقيامته *ضمن* لنا القيامة). Trotz der unterschiedlichen Ausgangspunkte treffen sich diese Erklärungen doch funktional alle in dem Punkt, dass sie zur ‚Entschärfung‘ des vom Bibeltext her vorgegebenen präsentischen Moment geeignet sind.³⁹

Auf das Moment der Verlässlichkeit der neutestamentlichen Zukunftsansagen, auf welches Bišr bei seiner Auslegung von Kol 3,1 abhebt, rekurriert er auch bei seiner Erklärung der Aussage über die Freude der Apostel in Apg 5,41.⁴⁰ Diese gründet seiner Ansicht nach im Wissen der Apostel um die für sie jenseitig vorbereiteten und dort gegenwärtig schon existierenden Segnungen der Basileia (قد).⁴¹ Aber auch hier hält er durch die Einstufung des aktuellen Zustandes dieser Segnungen als ‚für den Empfang *vorbereitet*‘ die Überzeugung im Bewusstsein, dass diese Segnungen erst nach dem eigenen Sterben bei entsprechender Disposition beim Eintritt in die jenseitige Basileia tatsächlich empfangen werden.

An dem in den Auslegungsnotizen zu Kol 3,1 oder Apg 5,41 beobachtbaren Zusammenspiel zwischen der Akzentuierung der Facette der Zukünftigkeit des Empfangs der Heilsgüter und dem Hinweis auf deren tatsächliche, bereits gegenwärtige Existenz wird

³⁵ Der Eindruck einer Zukunftsorientierung entsteht bei Bišr nicht zuletzt durch seine Rede von der nicht sterbenden Natur. Damit scheint er auf den zukünftig-endzeitlichen Auferstehungsleib zu referieren.

³⁶ In Bišrs Kommentar (siehe schon Anm. 32): „Weil dort / هناك (sc. nach der [wohl zukünftigen] Auferweckung, von welcher unmittelbar zuvor die Rede war) kein Heiraten ist, ist dort auch kein Unterschied zwischen Mann und Frau; und weil Beschneidung keinen Platz in der Natur hat, die nicht stirbt, ist dort keine Unterscheidung mehr zwischen Juden und Heiden.“

³⁷ Συγγειρεν καὶ συνεκάθισεν.

³⁸ Nach Bišr werden im Epheserbrief Zusammenhänge so beschrieben, als wären sie bereits gewesen (ان يصف ما يكون كأنه قد كان).

³⁹ Dennoch räumt er seinem Adressaten eine Möglichkeit zur eigenen Urteilsbildung ein, indem er die einschlägigen Aussagen präsentischer Eschatologie wie Eph 2,6 oder Kol 1,13 in seinem Übersetzungstext getreu beibehält, auch wenn er sich selbst in seiner eschatologischen Erwartung von diesen Aussagen kaum beeinflusst zeigt.

⁴⁰ Bišr erklärt: „Dies (Bezugspunkt im Text ist die Rede von der Freude) ist, weil sie wissen, dass ihr eigenes Werden in Christus für sie überfließende Segnungen / Belohnungen im Königreich bereithält (نعما جزيلًا في الملكوت).“

⁴¹ Dass für den Kommentator die Tatsache außer Frage steht, dass die Jünger definitiv für den Empfang der Basileia vorbereitet sind, ist durch die Verwendung der Partikel قد angezeigt (siehe nur *Fischer*, Grammatik [wie Anm. 6], § 189a: „In Verbindung mit *qad* bezeichnet das Perf. die zu einem bestimmten Zeitpunkt abgeschlossene Handlung, die in ihrer Wirkung bereits oder noch vorliegt“).

deutlich, dass Bišr gerade aufgrund der profilierten Zukunftsorientierung seiner Eschatologie keinen Zweifel daran aufkommen lassen will, dass die in Aussicht gestellten Verheißungsgüter zur gegebenen Zeit sicher existieren. Damit bringt er nachdrücklich seinen Anspruch zur Geltung, dass seine eschatologische Erwartung trotz ihrer dominant futurischen Ausrichtung keineswegs als Vertröstung auf eine ‚irgendwie ungewisse‘ Zukunft missverstanden werden soll.⁴²

Überblickt man Bišrs Umgang mit den repräsentativ ausgewählten neutestamentlichen Endzeitaussagen, wird ersichtlich, dass er sein Hauptaugenmerk zumeist auf das kommende Jenseits richtet, wiewohl das bereits bei Paulus selbst zu beobachtende Ringen um eine angemessene Verhältnisbestimmung von ‚Schon jetzt‘ und ‚Noch nicht‘⁴³ teilweise auch in Bišrs Auslegungen einschlägiger Passagen anzutreffen ist.⁴⁴ Das in den verschiedenen Schriften des Corpus Paulinum unterschiedlich austarierte, komplexe Ringen um die Zuordnung von präsentischen und futurischen Aspekten der Endzeitvorstellung wird in Bišrs Bibelauslegung durch seine ausgeprägte Tendenz zu einer Höhergewichtung der futurischen Dimension zugunsten der Zukunftsperspektive sehr einseitig aufgelöst; die neutestamentlich so prägende Vorstellung des endzeitlichen Charakters bereits der Gegenwart tritt in dieser arabischen Auslegung merklich in den Hintergrund.

Bišrs wesentlich zukünftig ausgerichtete Endzeitvorstellung mitsamt seiner radikalen Unterscheidung zwischen Diesseits und Jenseits birgt insofern ein beträchtliches Annäherungspotential an islamische Eschatologie, als diese ebenfalls wesentlich zukünftig-jenseitig orientiert ist⁴⁵ und deutlich zwischen *al-dunyā* („Diesseits“) und *al-ākhirā* („Jen-

⁴² Auf dieses Moment der absoluten Verlässlichkeit der Heilszusage rekurriert er auch in seiner Erklärung zu Röm 6,3–5, genauer in seiner Auslegung der Rede des arabischen Paulus vom Einpflanzen aller mit ihm (sc. Christus) in die Gleichheit seines Todes. Dort spricht er davon, dass die „Angelegenheit des (Lebens) danach“ (امور الآخرة) durch die Taufe, die für ihn eine Ähnlichkeit / Gleichartigkeit mit Christi Tod ist, „für uns sicher“ (وثق لنا) gemacht worden sind.

⁴³ Einen Eindruck von der komplexen Zuordnung bei Paulus gibt z. B. *Helmut Merklein*, Eschatologie im Neuen Testament (1987), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus, Bd. 2 (WUNT 105), Tübingen 1998, 82–113, hier 92–95.

⁴⁴ An manchen einschlägigen Stellen spielt es für ihn hingegen überhaupt keine Rolle: So interessiert Bišr die präsentisch konnotierte Aussage über die Neuschöpfung in 2 Kor 5,17–18 (siehe zum präsentischen Moment der κατὰ κτίσιν-Aussage nur *Friederike Portenhauser*, Eschatologische Existenz. Zum Verständnis der Glaubenden in der paulinischen Theologie anhand von 2 Kor 5,17, in: Hans-Joachim Eckstein u. a. [Hg.], Eschatologie [WUNT 272], Tübingen 2011, 209–228, hier 219 mit Anm. 48) vor allem als Argument gegen jegliche Forderung nach Einhaltung der Tora im Christentum: Aufgrund der Neuwerdung haben nach Bišr die alten Dinge (und zu diesen rechnet er die Tora) ihre Bedeutung verloren.

⁴⁵ Wie sehr die koranische / islamische Eschatologie auf den Aspekt der künftig-endzeitlichen Auferstehung fokussiert ist, deutet sich bereits darin an, dass die Eintragung zum Stichwort ‚Eschatology‘ in der zweiten Auflage der Encyclopaedia of Islam allein aus einem Verweis auf den Artikel *ḳiyāma* („Auferstehung“) besteht: Die Wurzel *ḳ-w-m* begegnet im Koran „very frequently“ (*Louis Gardet*, Art. *ḳiyāma*, in: EI² 5 [1986] 235–238, hier 235), wobei *قيامة* („Auferstehung“) in den 70 Koranbelegen „always“ (ebd.) in das Syntagma *يوم القيامة* („Tag der Auferstehung“) eingebunden ist. Einen Eindruck des „skizzenhafte[n] Bildes, dessen was sich zunächst nach dem Tod eines Menschen und später beim allgemeinen Beginn des endzeitlichen Gerichts“ nach koranischer Vorstellung abspielt, gibt z. B. *Thomas Würtz*, Islamische Theologie im 14. Jahrhundert. Auferstehungslehre, Handlungstheorie und Schöpfungsvorstellungen im Werk von Sa’d ad-Dīn at-Taftāzānī (Worlds of Islam 7), Berlin – Boston 2016, 87 (ebd. auch das voranstehende Zitat). Im Koran selbst begegnet man der später zentralen Vorstellung, dass der menschliche Leib bereits im Grab ansatzweise neues Leben empfängt, laut *Jane Smith*, Art. Eschatology, in: EQ 2 (2002) 44–54, hier 45 noch nicht. Im Vergleich zu der eher skizzenhaften ko-

seits⁴⁶) zu unterscheiden weiß.⁴⁶ Bereits von früh an gehört die Vorstellung zweier Welten zum festen Bestand koranischer Theologie,⁴⁷ wobei das Verhältnis des Menschen zu diesen beiden Welten erst im Laufe der Zeit detaillierter reflektiert wurde. Sieht der Mensch sich in frühmekkanischer Zeit diesen beiden Welten mit allen bedrohlichen Implikationen „eher ausgesetzt“⁴⁸, wird in mittelmekkanischer Zeit seine Zugehörigkeit zu *al-ākhirā*, d. h. zur jenseitig-bleibenden Welt eigens thematisiert. Dabei verändert sich die Bewertung des Menschen dahingehend, dass der als „vorher problematisch“ eingestufte Mensch „in den Status eines – nicht nur der realen, sondern auch der transzendenten, anderen Welt“ angehörigen – Gottesdieners erhoben wird.⁴⁹ Dem Menschen wird damit bereits im Hier und Jetzt eine „doppelte Bürgerschaft“⁵⁰ zugewiesen. Im Unterschied zu den neutestamentlichen Eschatologie(n) wird im Koran aber nicht davon ausgegangen, dass die jenseitig-göttliche Wirklichkeit – wie es christlicherseits dem Christusereignis zugeschrieben wird – schon endzeitlich-konkret in das Diesseits eingebrochen ist⁵¹ und dieses

ranischen Darstellung des individuellen Elementes der Eschatologie, an welchem Werke des *kalām* später ein starkes Interesse zeigen (nach *Würtz*, Theologie [wie oben], 89), ist die Beschreibung der Ereignisabfolge am ‚Tag der Auferstehung‘ im Koran „[w]esentlich fassbarer“: siehe die Zusammenstellung ebd., 87–89.

Dabei ist der Glaube an den ‚Tag der Auferstehung‘ sowohl ein zentrales Element muslimischen Glaubens als auch „besonderer Streitfall zu Zeiten der prophetischen Verkündigung Mohammads“ (ebd. 87); ausführlich zum islamischen Verständnis von Tod und Auferstehung etwa *Yvonne Haddad*; *Jane Smith*, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Oxford 2002.

Aus der zeitlichen Verortung des Tages der Auferstehung, d. h. aus der Annahme, dass die endzeitliche Auferstehung „will be preceded by the end of the world“ (*Gardet*, Art. *Qiyāma* [wie oben], 235), geht hervor, dass dieser Tag *noch vollständig in der Zukunft* liegt (nach *Joachim Gnllka*, *Bibel und Koran*. Was sie verbindet, was sie trennt, Freiburg i. Br. u. a. ⁵2004, 151 kennt der Koran im Unterschied zum NT „keine präsentische Eschatologie“). Dabei wird dieser endzeitliche Tag durch eine Reihe verschiedener Zeichen angekündigt werden (Q 49:1–2; 82:1–4; 101:5), deren genaue Anzahl unterschiedlich bestimmt wird: Während Al-Nasafī fünf solcher Zeichen benennt, listet al-Taftāzānī (1312/22–1390 n. Chr.) sogar zehn auf (siehe die Aufstellung bei *Louis Gardet*, *Les grands problèmes de la théologie musulmane – Dieu et la destinée de l’homme*, Paris 1967, 262 Anm. 6; ausführlicher zu al-Taftāzānīs Auferstehungslehre jetzt *Würtz*, Theologie [wie oben], 92–153).

⁴⁶ Vielleicht kann man angesichts der beobachteten Schnittmenge zwischen der koranisch-islamischen Eschatologie und der von Bišr vertretenen Konzeption sogar so weit gehen, in Bišrs Verwendung des Syntagmas ‚Tag der Auferstehung‘ einen Anklang an die im Koran so charakteristische Redeweise vom Jüngsten Tag zu sehen. Konkret taucht dieses Syntagma in der Notiz zu 2 Tim 4,1 auf, wo es Bišr vom Bibeltext selbst nicht wörtlich vorgegeben ist, und dient zur Erklärung der Aussage über Jesu Richten der Lebenden und der Toten: „Die Toten sind die, die am Tag der Auferstehung (يوم القيامة) auferweckt werden.“

⁴⁷ Nach *Neuwirth*, *Der Koran*, Bd. 2/1 (wie Anm. 9), 59.

⁴⁸ *Neuwirth*, *Der Koran*, Bd. 2/1 (wie Anm. 9), 59.

⁴⁹ Der gesamte Gedanke inklusive der wörtlichen Zitate nach *Neuwirth*, *Koran*, Bd. 2/1 (wie Anm. 9), 60–61.

⁵⁰ *Neuwirth*, *Der Koran*, Bd. 2/1 (wie Anm. 9), 59.

⁵¹ Obschon sich ein systematisches Konzept der Eschatologie „aus dem NT nicht gewinnen“ lässt, kann die Christologie insofern als eine „gewisse Konstante“ angesehen werden, als „jeder der unterschiedl. Eschatolog. Entwürfe ‚auf seine Weise das Futurum durch das christolog. Perfektum erschlossen sein‘ lässt“ (*Helmut Merklein*, Art. Eschatologie, in: *LThK*³ 3 [1995] 868–872, hier 871 unter Aufnahme von *Günter Klein*, Art. Eschatologie, in: *TRE* 10 [1982] 270–299, hier 295); dabei stehen Christologie und Eschatologie in „einer für beide Seiten konstitutiven Spannung“ (*Merklein*, ebd.); ausführlicher *ders.*, *Eschatologie im Neuen Testament* (wie Anm. 43), 82–113; vgl. als Repräsentanten einer weiterhin anhaltenden Diskussion nur die Beiträge in den beiden 2011 in Tübingen erschienenen Sammelbänden *Eschatologie / Eschatology* (WUNT 272) (wie Anm. 44) und *Jan G. van der Watt*, *Eschatology of the New Testament and Some Related Documents* (WUNT 2/315), Tübingen 2011.

irreversibel zu verändern begonnen hat.⁵² Während man bezüglich der Hauptströmungen neutestamentlicher Zeitvorstellungen davon sprechen kann, dass die Zukunft nicht so sehr die Gegenwart bestimmt als vielmehr die Gegenwart die Zukunft,⁵³ stellt sich der Befund im Koran anders akzentuiert dar. Dort dominiert die Ausrichtung auf den endzeitlichen Gerichtstag, den Tag der Auferstehung,⁵⁴ ohne dass dadurch – und auch hier trifft sich koranische Eschatologie mit Bišrs Vorstellungen – das diesseitige Leben an Bedeutung verliert.⁵⁵ In diesem weiß sich der Mensch wesentlich gerufen, sich durch entsprechende Handlungen und Verhaltensweisen für das Erlangen des jenseitig-ewigen Lebens zu qualifizieren. Als Gottes Geschöpf ist er für eine solche Qualifikation dadurch grundlegend befähigt, dass Gott, der Schöpfer, in der menschlichen Natur eine entsprechende Disposition für ein gelingendes Leben grundgelegt hat.

Diese anthropologische Annahme klingt bei Bišr beispielsweise in der Randnotiz zu 1 Tim 1,8 an. Dort wird die Tora als „Hilfe für jene Gesetzmäßigkeit / Gewohnheit“ (*sunna*)⁵⁶ charakterisiert,⁵⁷ „welche im Trieb / (Natur-)Instinkt / in der natürlichen Dispo-

⁵² Siehe für den neutestamentlich-christlichen Bereich nur die Basileiaverkündigung Jesu, auch in ihrer Rezeption durch die Evangelien. Besonders pointiert wird die Vorstellung des tatsächlichen Einbrechens der himmlischen Wirklichkeit in die irdische Realität in Mt 12,28 / Lk 11,20 zum Ausdruck gebracht (siehe zum dortigen Syntagma ἔφθασεν ἐφ’ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ *Christian Blumenthal*, *Basileia* bei Lukas. Studien zur erzählerischen Entfaltung der lukanischen Basileiakonzeption [HBS 84], Freiburg i. Br. 2016, 205–207) und der gegenwartsverändernde Charakter wird in den Basileiawachtsumgleichnissen anschaulich eingeholt (siehe nur Lk 13,18–21).

Im Islam stellt sich die Situation laut Neuwirth so dar: Nach Sure 95 hat die „heilsgeschichtliche“, d. h. die „eschatologisch determinierte Zeit des Menschen“ (Der Koran als Text der Spätantike [wie Anm. 18], 214) mit der Belehrung darüber begonnen, dass Gott insofern das Ende der menschlich-irdischen Existenz aufhebt, als er dem Menschen „eine über den Tod hinausgehende Dauer“ gewährt. Dabei verläuft diese eschatologische Zeit „im Gegensatz zu seiner schöpferischen natürlichen Lebenszeit nicht zyklisch und entschärft so die Bedrohlichkeit des mit der Vollendung des Zyklus gegebenen physischen Endes“ (ebd., 214–215). Weitergehende Überlegungen zur radikalen Umdeutung eines vorgefundenen Geschichtsverständnisses im Koran stellt *Neuwirth*, ebd., 205–223 an und beobachtet bei ihren Überlegungen zur Neulektüre von Psalm 136 in Q 55, dass die „[e]schatologische Zukunft [...] den Platz von historischer Vergangenheit eingenommen“ hat (Der Qur’ān – islamisches Erbe und spätantikes Vermächtnis an Europa, in: Khorchide; von Stosch [Hg.], Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa [wie Anm. 18], 31–49, hier 44–45; ausführlicher *dies.*, Der Koran als Text der Spätantike [wie Anm. 18], 215–223).

⁵³ Sehr eng angelehnt an *Gnilka*, *Bibel* (wie Anm. 45), 149.

⁵⁴ Von diesem erwarteten Tag wird im Koran in unterschiedlicher Diktion gesprochen: Es ist beispielsweise vom Tag der Entscheidung (Q 70:17), vom Tag der Scheidung (Q 78:17), vom Tag, an dem Geister und Engel in Reihen stehen (Q 78:38), oder vom Tag, an dem niemand etwas für einen anderen vermag (Q 82:19), die Rede; siehe zur vielgestaltigen biblischen Rede vom ‚Tag des Herrn‘ nur *Nicola Wendebourg*, *Der Tag des Herrn*. Zur Gerichtserwartung im Neuen Testament auf ihrem alttestamentlichen und frühjüdischen Hintergrund (WMANT 96), Neukirchen-Vluyn 2003, 28–30. 90–91.

⁵⁵ Nach *Josef van Ess*, *Sunniten und Schiiten: Staat, Recht und Kultus*, in: Hans Küng; ders., *Christentum und Weltreligionen: Islam*, München ⁵2001, 64–81, hier 67 richtet sich der Islam als Gesetzesreligion nicht allein auf das Jenseits aus, sondern greift „bis ins Detail gestaltend ins Diesseits ein“. Ferner gilt es mit *Würtz*, *Theologie* (wie Anm. 45), 86 zu beachten, dass Diesseits und Jenseits „in der islamischen Glaubenslehre von Beginn an durch ethische Verantwortung verschränkt“ sind. Unbeschadet dieser Verschränkung sind diese beiden Realitäten laut *Smith*, *Art. Eschatology* (wie Anm. 45), 44 aber bereits im Koran „clearly distinguished“: Während die irdische Wirklichkeit als „the place of vanity and false pleasures“ gilt, ist das Jenseits „the abode of permanence and true life“.

⁵⁶ Dass Bišrs Verwendung des Begriffs *sunna* kein Alleinstellungsmerkmal seines Werkes im Rahmen früher arabischer Bibelübersetzungen und -auslegungen ist (siehe schon Anm. 14), erweist ein Blick auf die erste von

sition (غريزة) und in der Urteilskraft / im Unterscheidungsvermögen (تمييز) ist⁵⁸. Damit ordnet Bišr Tora und Gesetzmäßigkeit (= *sunna*) in der Weise einander zu, dass er die *Sunna* als die dem Menschen als Gottes Geschöpf innewohnende Gewohnheit / Gesetzmäßigkeit einstuft, während er die Tora als eine von Gott gegebene Hilfestellung für die konkrete Ausbildung dieser Gesetzmäßigkeit betrachtet. Als Grund dafür, dass es zur Ausprägung dieses natürlichen Lebensgesetzes (*sunna*) der Gabe der Tora bedurfte und eine solche Ausprägung dem Menschen als Gottes Geschöpf nicht aus sich selbst heraus möglich war, führt der arabische Ausleger seine Beobachtung ins Feld, dass die Ausbildung dieses natürlichen Lebensgesetzes durch den Götzendienst der Heiden massiv gestört worden ist. Bis zum Kommen Christi stellt(e) die Tora das entscheidende göttliche Hilfeangebot an den Menschen dar, da dieser durch die Befolgung der Toragebote zu sei-

einer syrischen Vorlage aus erstellte arabische Version des Pentateuchs (bei Vollandt als Arab^{Syr} 1 verzeichnet), in welcher der Begriff mit anderen Konnotation als bei Bišr wiederholt auftaucht: Diese Textform weist nach *Vollandt, Versions* (wie Anm. 11), 189 „a clear awareness of its historical context“ auf. Dabei habe sich der starke Einfluss islamischer Literatur „chiefly in the use of Qur’ānic terms and expressions“ niedergeschlagen. Anschaulich lasse sich dies am Beispiel der Übersetzung der im Buch Levitikus wiederholt begegnenden Gebotseinleitung nachvollziehen („und dies ist das Gesetz“): Diese Formulierung sei in Arab^{Syr} 1 „usually rendered by *hādīhi al-sunna*, ‘this is the *sunna*’; i. e., the legal and ritual precedents set by previous generations“ (ebd. [Kursivdruck im Original]). Eine Zeuge dieser Textform ist nach *Vollandt, Versions* (wie Anm. 11), 141 Handschrift Sinai Arabic 2 (datiert: 328 A. H. [= 939–940 n. Chr.]), welche zusätzlich noch eine arabische Danielübersetzung enthält. In dieser ist laut *Miriam Lindgren (dies.; Ronny Vollandt, An Early Copy of the Pentateuch and the Book of Daniel [MS Sinai – Arabic 2]: Preliminary Observations on Codicology, Text Types, and Translation Technique, in: Intellectual History of the Islamicate World 1 [2013] 43–68, hier 63)* hingegen „no striking resemblance to Qur’ānic vocabulary“ auszumachen.

⁵⁷ Anders als beim Kommentar zu 1 Tim 1,8 nutzt Bišr weder bei der Auslegung von Hebr 2,9 (es ist die Regel, dass das Leben aller stirbt) noch bei der von Eph 2,6 (Gewohnheit des Schreibens) das Nomen *sunna*.

⁵⁸ إن التوراة إنما هي معينة للمنة التي في الغريزة والتمييز. Nach *Edward W. Lane, An Arabic-English Lexicon, derived from the best and the most famous copious eastern sources, London 1863–1893, 1438 s. v. سنة* kann *sunna* „Nature; natural, or native disposition, temper, or other quality or property“ bedeuten. Allgemeiner und grundlegender meint es „way, course, rule, mode, manner, of acting or conduct of life“, sowohl in der Spannungsweite „whether good or bad“ bzw. „approved or disapproved“ als auch im Hinblick auf die Institutionalisierung einer bestimmten Handlung: Eine Handlungsweise „that has been instituted, or pursued, by former people, and has become one pursued by those after them“. Der Begriff kann die Facette der ‚Richtigkeit‘ und Gottgegebenheit / Gottgefälligkeit einer bestimmten Handlungsweise anzeigen (nach *Lane, ebd.*). Während der Formierungsphase des Islams in den ersten Jahrhunderten spielt der Begriff *sunna* „an increasingly important role“ (*Gautier H. A. Juynboll, Art. Sunna, in: EI² 9 [1997] 878–881*), wobei Begriffsfacetten von Vorgängigkeit und Verbindlichkeit zunehmend an Gewicht gewinnen (vgl. nur *Meir M. Bravmann, The Spiritual Background of Early Islam. Studies in Ancient Arab Concepts, Leiden 1972, 139–149*). *Juynboll, Art. Sunna* (wie oben), 879 skizziert, dass sich der Begriff in Debatten über gesetzliche und rituelle Angelegenheiten findet, dass er in der politischen Diskussion des ersten Jahrhunderts A. H. zwischen ‘Alī b. Abī Ṭālib und Mu‘āwiya b. Abī Sufyān von Bedeutung ist und dass der Jurist al-Shāfi‘ī im zweiten Jahrhundert dafür eintritt, die *Sunna des Propheten* als zweite maßgebliche Säule der islamischen Rechtsprechung nach dem Qur’ān zu etablieren: siehe zur Rezeption dieser Position von al-Shāfi‘ī z. B. *W. B. Hallaq, Was al-Shāfi‘ī the Master Architect of Islamic Jurisprudence?, in: IJMES 25 (1993) 587–605*. Hinsichtlich der Debatte um die Verhältnisbestimmung von Qur’ān und *sunna* verweist *Juynboll, Art. Sunna* (wie oben), 879 auf eine frühe Zusammenstellung von Meinungen bei al-Dārimī (797–869 n. Chr.); siehe zum frühen Entwicklungsstadium noch *Fazlur Rahman, Concepts of Sunna, Ijtihād and Ijma’ in the Early Period, in: Islamic Studies 1 (1962) 5–21, Bravmann, Background* (wie oben), 123–198 („Sunnah and Related Concepts“) und *Gautier H. A. Juynboll, Some new ideas on the development of sunna as a technical term in early Islam, in: JSAI 10 (1987) 97–118*.

ner ursprünglichen Gesetzmäßigkeit / Orientierung zurückfinden konnte; und zu diesem natürlichen Lebensgesetz (= *sunna*) gehört für Bišr ganz wesentlich, die Ausrichtung des Menschen auf den einen und einzigen Gott.

Einer vergleichbaren, terminologisch aber anders realisierten Vorstellung⁵⁹ bezüglich einer natürlichen Hinordnung⁶⁰ des Menschen auf den rechten Weg begegnet man auch in der koranischen Anthropologie.⁶¹ Von dieser Hinordnung wird etwa in Q 30:30 als *fiṭra* (Natur / Gewohnheit) gesprochen, die dem Menschen von Gott, seinem Schöpfer, verliehen worden ist.⁶² Infolge dieser göttlichen Gabe wohnt dem Menschen ein „Gespür für den richtigen Weg“⁶³ und damit wesentlich auch für seine Orientierung hin auf den einen und einzigen Gott inne.

Zum Abschluss des Auslotens möglicher Spuren von islamischer Theologie in Bišrs Werk bzw. möglicher Anknüpfungspunkte ist der Blick auf seine Bibelübersetzung selbst zu lenken, genauer auf die in Phil 3,5 sowie Apg 5,34; 15,5; 23,6–9 und 26,5 gewählte Übersetzung der Pharisäerbezeichnung. Anstelle der möglichen Verwendung des Lehnwortes Pharisäer greift Bišr an sämtlichen Stellen auf den arabischen Begriff *mu'tazila* zurück⁶⁴ und präsentiert damit vor allem Paulus und Gamaliel als *Mu'taziliten*. Da mit diesem Terminus in den ersten Jahrzehnten der islamischen Theologiegeschichte höchst

⁵⁹ Im Koran bezeichnet *sunna* „mostly“ (*Juynboll*, Art. Sunna [wie Anm. 58], 879) die Art, „in which God chose to deal with the peoples of old who rejected the conversion endeavors of prophets sent to them“; ausführlicher *ders.*, Art. Sunna, in: EQ 5 (2006) 163–166.

⁶⁰ Vorausgesetzt ist sowohl biblisch als auch koranisch die Annahme, dass Gott der Schöpfer der Natur des Menschen ist.

⁶¹ Einen Vergleich zwischen jüdisch-christlichem und islamischem Menschenbild bietet z. B. *Gnilka*, Bibel (wie Anm. 45), 133–144.

⁶² Nach *Mouhanad Khorchide*, Mit Gott im Dialog – die Notwendigkeit eines Paradigmenwechsels in der Islamischen Systematischen Theologie (Kalām) – am Beispiel der Bestimmung des Menschen als Diener Gottes, in: Khorchide; von Stosch (Hg.), Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa (wie Anm. 18), 66–100, hier 73 bezeichnet *fiṭra* jenen Urzustand, „in dem der Mensch erschaffen wurde“. Dieser Zustand sei ein Zustand der „Liebe und Barmherzigkeit“, welcher „nach der Vervollkommnung des Menschen in Freiheit strebt und seine Verwirklichung darin findet“. Unter Verweis auf *Mohammad H. Beheshti*, The Qur'anic proof for the existence of God, in: Mohammed A. Shomali (Hg.), God: Existence and attributes (Islamic Reference Series 1), London 2008, 79–101, hier 94 konstatiert von Stosch, Herausforderung (wie Anm. 21), 70, dass in der islamischen Vorstellung die Liebe zu Gott „als natürliche Veranlagung immer schon in jedem Menschen angelegt“ ist.

⁶³ Von Stosch, Herausforderung (wie Anm. 21), 117; ebd. erklärt er, dass diese Begabung den Menschen „auf Gott ausrichtet und ihm auch ohne besondere Offenbarung bereits aufgrund seiner natürlich gegebenen Vermögen eine Beziehung zu Gott ermöglicht“.

⁶⁴ *Mu'tazila* zur Übersetzung der Pharisäerbezeichnung findet sich z. B. auch in Evangelienhandschriften: *Hikmat Kashouh*, The Arabic Versions of the Gospels: The Manuscripts and Their Families (ANTF 42), Berlin – Boston 2012, 418 Anm. 53 nennt aus Familie K das auf 1259 datierte Manuskript Sinai, Ar. 112 als Vertreter einer Lesung *mu'tazila* in Mt 16,1 (Bezüge zur islamischen Schultradition der *Mu'taziliten* kann Kashouh an dieser Stelle nicht erkennen). Auch begegnet es in Handschriften des arabischen Diatesseron. So lesen die Manuskripte ABEO für ‚Pharisäer‘ in Mt 5,20 (T^a VIII:49) *mu'tazila* (nach *Peter Joose*, An Introduction to the Arabic Diatesseron, in: OrChr 83 [1999] 72–129, hier 108; ebd. 85–86 zur Verteilung dieser vier Handschriften auf wahrscheinlich zwei Familien). Und auch im persischen Diatesseron findet sich *mu'tazila* zur Übersetzung der Pharisäerbezeichnung: siehe den Hinweis bei *Shlomo Pines*, Gospel Quotations and Cognate Topics in 'Abd al-Jabbār's *Tathbūt* in Relation to Early Christian and Judaeo-Christian Readings and Traditions, in: JSAI 9 (1987) 195–278, hier 256–257; siehe ferner zum Gebrauch von *mu'tazila* im arabischen Yosippon (Ms. Br. Mus. Or. 1326, fol. 132a) *Shlomo Pines*, Studies in Christianity and Judaeo-Christianity based on Arabic Sources, in: JSAI 6 (1985) 107–161, hier 158.

unterschiedliche Gruppierungen bezeichnet wurden,⁶⁵ sollte kein allzu spezifisch-engeführtes Begriffsverständnis bei Bišr vorausgesetzt werden. Veranschlagt man hingegen allgemeinere Implikation dieses Begriffs – konkret ist hier an den Bereich ‚fromm-asketisch‘ zu denken –, gewinnt man folgenden Eindruck⁶⁶: Durch die explizite Charakterisierung des Paulus und Gamaliel als *Mu'taziliten* wird in deren Figurenzeichnung in konsequenter Fortschreibung der positiven Würdigung, welche ihnen bereits von Seiten des neutestamentlichen Zeugnisses her zukommt, noch das Moment des weltentsagenden, jenseitig ausgerichteten Asketen eingetragen. Damit erscheinen sie als zuverlässige biblische Repräsentanten einer im Wesentlichen futurisch ausgerichteten Endzeiterwartung und können der gleichlautenden eschatologischen Positionierung Bišrs eine zusätzliche biblische Legitimation verleihen.

2 Bišrs ausgeprägte Betonung der göttlichen Natur Christi als Gegengewicht

In Abschnitt 1 ist bereits gesehen worden, dass Bišr bei seiner Auslegung von 1 Tim 1,8 die Tora als die entscheidende göttliche Hilfe charakterisiert, mittels derer der Mensch bis zum Kommen Christi die ihm innewohnende Gesetzmäßigkeit (*sunna*) reaktivieren kann. Der Angabe zur zeitlichen Limitierung dieser Funktion der Tora (bis zum Kommen Christi) lässt sich die Überzeugung des christlichen Bibelauslegers entnehmen, dass Gott mit der Sendung seines Sohnes den entscheidenden und endgültigen Schritt zur Rettung des Menschen gegangen ist.⁶⁷ Folglich ist dem Christusergebnis größte soteriologische Bedeutung beizumessen. Diese Bedeutungszuschreibung präzisiert er im weiteren Verlauf seiner 1-Tim-Auslegung noch und verweist zur Erklärung von 3,16 darauf, dass Gottes Wort⁶⁸ mit dem Ziel in „einem von uns wohnte und erschien, um alle Menschen lebendig zu machen.“

⁶⁵ Nach *Sabine Schmidtke*, Neuere Forschungen zur *Mu'tazila* unter besonderer Berücksichtigung der späteren *Mu'tazila* ab dem 4./10. Jahrhundert, in: *Arabica* 45 (1998) 379–408, hier 379 sind sichere Aussagen sowohl über die Ursprünge dieser später so bedeutsamen islamischen Schulrichtung als auch über die ursprüngliche Bedeutung der *Mu'tazila*-Bezeichnung aufgrund der „dürftigen Quellenlage“ kaum möglich; siehe weiter neben *Josef van Ess*, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Bd. 2, Berlin – New York 1992, 335–342 (dort zur Bezeichnung) noch *Sarah Stroumsa*, *The Beginnings of the Mu'tazila Reconsidered*, in: *JSAI* 13 (1990) 265–293.

⁶⁶ Eine detaillierte Begründung lege ich an anderer Stelle vor: *Christian Blumenthal*, *Mu'tazila* in der arabischen Bibelübersetzung des Bišr ibn al-Sirrī, in: *Arabica* 65 (2018) [im Druck].

⁶⁷ Konkret ist dieses endgültige göttliche Rettungshandeln in der Notiz zu 1 Tim 1,8 so vorgestellt, dass dem Menschen durch die von Christus gewirkte Erlösung der Weg zu seiner ursprünglichen Bestimmung, d. h. zu seiner Ausrichtung auf den einen Gott hin grundlegend und letztgültig geebnet ist; aufgrund dieser Bedeutungszuschreibung an das Christusergebnis sieht Bišr keinen Platz für die Einhaltung der Tora auch im Christentum (siehe etwa in seiner Auslegung des Phil 3,19) und schreibt den Gesetzen der Tora ‚nur‘ einen Nutzen für die *diesseitigen* Menschen zu (*al-dunyā*); eine genauere Standortbestimmung dieses christlichen Bibelauslegers zur Tora im Besonderen und zum Judentum im Allgemeinen sowie zu seinem Umgang mit den Schriften Israels kann hier nicht geleistet werden; dies erfordert eine eigene Untersuchung.

⁶⁸ In seiner Auslegung des Hebräerbriefes spricht der arabische Bibelausleger wiederholt von der Verbindung, welche die menschliche Natur Christi mit Gott, dem Wort, eingegangen ist. Die sich bei der Lektüre dieser Kommentarnotizen abzeichnende Annahme, dass eine Charakterisierung Christi als Gottes Wort für Bišr we-

Setzt man im Horizont dieser Beobachtungen zur soteriologische Bedeutungszuschreibung noch grundlegender an und fragt nach den Grundzügen der in Mount Sinai Arabic Codex 151 vertretenen christologischen Konzeption(en), gewinnt man den Eindruck, dass der zentrale und zugleich verbindende Fluchtpunkt der christologischen Notizen in der Betonung der Gottheit Christi zu sehen ist. Verdichtet tritt diese Akzentuierung beispielsweise in den Kommentierungen der Abbildaussage in Röm 8,28–29, des Christuslobes in Phil 2,6–11 oder des hymnischen Christusbekenntnisses in Hebr 1,3 zu Tage. Dabei spricht Bišr bezüglich der Menschwerdung Christi wiederholt davon, dass die göttliche Natur im menschlichen Leib Christi verborgen ist (zu 1 Tim 3,16), in diesem wohnt (zu Phil 2,7) bzw. diese das Menschsein angenommen hat (zu Kol 1,15)⁶⁹.

Wiewohl Bišr immer wieder die Verbindung dieser beiden Naturen betont und bei aller Vorliebe zur Höherbewertung der göttlichen Natur auf deren Einheit in Christus verweist, zeigt er sich in seiner Auslegung doch über weite Strecken vor allem daran interessiert, die neutestamentlichen Aussagen über Christus und dessen Tätigkeiten exakt einer der beiden Naturen zuzuschreiben. Ihm zufolge lassen sich die Naturen / Wesenheiten in Christus materialiter klar unterscheiden: Während dessen göttliche Natur als ‚reiner Geist‘ unsterblich ist, zeigt sich die menschliche Natur konkret körperlich und ist infolgedessen auch sterblich. Aus dieser Grundannahme leitet er zur Deutung des Todes Jesu die Schlussfolgerung ab, dass nur diese menschliche Natur am Kreuz sterben könne.⁷⁰ Diese einseitige Zuschreibung darf laut Bišr aber nicht dahingehend verstanden werden, als wäre die Kreuzigung für die göttliche Natur ein rein äußerliches, sie nicht betreffendes Ereignis. Die sich hier ergebende Spannung, wie das Ereignis des Todes Jesu mit der Annahme der Unsterblichkeit der göttlichen Natur konkret zusammenzudenken ist, wird innerhalb der Kommentierung nicht mehr im Detail aufgelöst. Vielmehr begnügt sich der

sentlich den Aspekt der Göttlichkeit Christi impliziert, stellt er am Beginn seiner Kommentierung von 1 Joh unmissverständlich heraus. Mit der Rede von Christus als dem Wort Gottes solle angezeigt werden, dass dieser aus dem Vater ohne Trennung und ohne Rangunterschied hervorgegangen sei. Aufgrund der Veranschlagung dieser Implikationen hat Bišrs christologische Konzeption nur eine terminologische Schnittmenge mit koranischer Christologie. Im Koran ist zwar auch in Q 3:45 oder Q 4:171 von Jesus als einem Wort („Gott verkündigt dir [sc. Maria] ein Wort von sich“ [إن الله يبشرك بكلمة منه]) bzw. „seinem Wort“ (sc. Gottes: كلمته) die Rede, und an letzterer Stelle wird explizit zum Glauben an Gott und seine Gesandten aufgefordert, aber die für Bišr grundlegende Annahme, dass diese Charakterisierung auf das Moment der Göttlichkeit Christi abhebt, teilt der Koran bei aller Hochschätzung Jesu nicht; zu muslimischen Deutungen dieser beiden Koranverse siehe nur die Hinweise bei *Alexander Treiger*, Al-Ghazālī’s ‘Mirror Christology’ and Its Possible East-Syriac Sources, in: MW 101 (2011) 698–713, hier 698.

⁶⁹ Eingangs der Anmerkung, die der Charakterisierung Christi als Erstgeborenem in Kol 1,15 zugeordnet ist, erklärt Bišr unumwunden, dass damit eine Aussage über sein *angenommenes Menschsein* getroffen wird (هذا ايضا يدل على الانسان المأخوذ); zu Bišrs Christologie werde ich mich an anderer Stelle ausführlich äußern. Darauf dass Bišr streckenweise eine Homo-Assumptus-Christologie vertritt, hat bereits *Brock*, Witness (wie Anm. 2), 208 aufmerksam gemacht; siehe speziell zu Bišrs christologischen Notizen zu 1 Kor 15,28.46–47 und 2 Kor 13,14 *Paul Féghali*, Les Épîtres de Saint Paul dans une des Premières Traductions en Arabe, in: ParOr 30 (2005) 103–130, hier 127.

⁷⁰ Anders wird Jesu Hinrichtung im Koran gedeutet. Nach Q 4,157–158 erscheint es nur so, als würde Jesus gekreuzigt werden („[ein anderer] erschien ihnen ähnlich [تنبه]“): siehe zu den zahlreichen muslimischen Deutungen dieses Verses z. B. *Todd Lawson*, The Crucifixion and the Qur’an: A Study in the History of Muslim Thought, Oxford 2009 und als weiteres Deutungsangebot noch *Gabriel S. Reynolds*, The Muslim Jesus: Dead or Alive?, in: BSOAS 72 (2009) 237–258.

Ausleger etwa bei seiner Erklärung von Hebr 2,9 mit dem Verweis darauf, dass „er“ (sc. Christus) eine „kurze Zeitspanne“ de facto tot gewesen sei und dass seine Göttlichkeit den natürlichen Tod akzeptiert habe.

Aufs Ganze gesehen manifestiert sich in der die Kommentierung durchziehenden Betonung der göttlichen Natur Christi und der Zuschreibung höchster soteriologischer Relevanz an das Christusereignis ein entscheidender Unterschied zur koranischen Theologie. Denn selbst bei Beachtung der verschiedenen christologischen Nuancierungen zwischen mekkanischen und medinischen Suren⁷¹ wird trotz allem Verweis auf Jesu herausragende Bedeutung doch grundlegend die Überzeugung im Bewusstsein gehalten, dass Jesus wesentlich Mensch und Geschöpf ist.

Angesichts der Tatsache, dass Bišr seine Betonung der Gottheit Christi nicht in expliziter Abgrenzung zum koranischen Jesusbild entwickelt, steht zu vermuten, dass er diese Facette seines Christusbildes nicht aus polemischen Gründen so stark macht. Vielmehr gewinnt man den Eindruck, dass er in dieser Facette den nicht aufgebaren Kern jeglicher christlichen Rede von Jesus sieht, den er ungeachtet aller anders lautenden Einflüsse zur Geltung bringen möchte.⁷²

3 Fazit: Alles im Namen Gottes – Die theozentrische Fundierung als bleibender Impuls

Ohne auf einer Metaebene Möglichkeiten und Grenzen eines christlichen Zugehens auf islamische Theologie und Gottesrede explizit zu reflektieren, enthalten Bišrs Übersetzung und Auslegung doch deutliche Spuren eines entsprechenden praktischen Ringens. So lässt Bišr einerseits keinen Zweifel daran aufkommen, dass eine Rezeption islamischer Sprache und Theologie nicht ein Aufgeben der eigenen christologischen Grundüberzeugung zur Voraussetzung hat.⁷³ Andererseits gibt er aber auch unmissverständlich zu ver-

⁷¹ Siehe nur von *Stosch*, Herausforderung (wie Anm. 21), 154–165; ausführlicher *ders.*, Versuch einer ersten diachronen Lektüre der Jesusverse im Koran, in: *ders.*; Mouhanad Khorchide (Hg.), Streit um Jesus. Muslimische und christliche Annäherungen (Beiträge zur Komparativen Theologie 21), Paderborn 2016, 15–44.

⁷² Innerchristlich weiß er um die bereits einige Jahrhunderte zurückliegende Arius-Kontroverse und sieht in der trinitarisch ausgerichteten Abschlussbitte in 2 Kor 13,14 mit der Nennung Jesu an ersten Stelle einen deutlichen Hinweis darauf, dass Arius' Anhänger mit ihrer Annahme falsch liegen, dass der Vater dem Sohn vorausgehe und der Vater der Schöpfer und der Sohn das Geschöpf sei: „Paulus nennt den Namen des Sohnes vor dem des Vaters um anzuzeigen, dass das *Wesen / die Substanz* (جوهر) des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes *eins / eine* (واحد) ist.“

⁷³ Einen Überblick über die Anfänge christlich-arabischer Theologie und über die Herausforderungen von Seiten islamischer Theologen, mit denen sich die melkitische Kirche in Syrien und Palästina im achten und neunten nachchristlichen Jahrhundert konfrontiert sah, gibt jüngst *Najib G. Awad*, Orthodoxy in Arabic Terms. A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context (Judaism, Christianity, and Islam – Tension, Transmission, Transformation 3), Boston – Berlin 2015, 74–88. Ebd., 74 beschreibt er die Atmosphäre als „intellectually polemic“; siehe des weiteren vor allem die Beiträge von *Sidney H. Griffith* in den Sammelbänden *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*, Aldershot 1992 und *The Beginnings of Christian Theology in Arabic: Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period*, Aldershot 2002 sowie seine Monographie *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton (NJ) 2008.

stehen, dass er sich von diesen christologischen Differenzen nicht von seinem Zugehen auf islamische Theologie abhalten lässt. Dabei hält auf dem Feld einer Annäherungsmöglichkeit die theozentrisch gefasste Basmala⁷⁴ mit ihrer Charakterisierung Gottes als ‚des Erbarmers, des Barmherzigen‘ einen konkreten Anknüpfungspunkt in einem zentralen Aspekt des Gottesbildes bereit.

Die durch ihren wiederholten Einsatz erzielte kontinuierliche Erinnerung an den barmherzigen Gott dient werkintern als Kontergewicht zu der ausgeprägten Betonung der Bedeutung des Christuseignisses und hält Bišrs Überzeugung einer durchweg theozentrischen, christlicherseits genauer gesagt: patrozentrischen Fundierung der gesamten Heilsgeschichte im Bewusstsein. Denn obschon der Ausleger seinen christologischen Ausführungen einen großen Raum einräumt und detailliert die soteriologische Bedeutung des Sterbens und Auferstehens Jesu reflektiert, verliert er darüber nicht aus dem Blick, dass dieses gesamte Heilsgeschehen seinen letzten Urheber in Gott, dem Erbarmer, dem Barmherzigen selbst hat.

Angesichts dessen, dass die Erinnerung an diese theozentrische Fundierung in Bišrs Werk auch (aber nicht nur) durch den regelmäßigen Einsatz der Basmala erreicht wird, steht zu erwägen, dass Bišr die Geltendmachung dieses theologischen Grunddatums auch durch seinen Kontakt mit seinem islamisch geprägten Umfeld mit auf den Weg gegeben ist. Möglicherweise weiß Bišr durch einschlägige Begegnungen und (alltägliche) Kontakte um die streng monotheistisch geprägte islamische Gottesvorstellung und fühlt sich herausgefordert, seine Auffassung bezüglich eines trinitarischen Monotheismus darzulegen⁷⁵ und bei allem ausführlichen Nachdenken über die Gewichtung und Zuordnung der Naturen in Christus⁷⁶ die biblische Zentralvorstellung der theozentrischen Grundlegung der Heilsgeschichte⁷⁷ im Bewusstsein zu halten.⁷⁸

Als ein bedeutsames literarisches Zeugnis dieser Frühphase der theologischen Auseinandersetzung kann der in Mount Sinai Arabic 154 überlieferte Traktat „Zur Drei-Einheit des einen Gottes“ gelten, welcher in der Mitte des achten Jahrhunderts entstanden ist (nähere Informationen und bibliographische Angaben finden sich bei *Sidney H. Griffith*, *Church in the Shadow of the Mosque* (wie oben), 53–57 oder *David Bertaina*, *The Development of Testimony Collections in Early Christian Apologetics with Islam*, in: David Thomas [Hg.], *The Bible in Arab Christianity [The History of Christian-Muslim Relations 6]*, Leiden – Boston 2007, 151–173, hier 162–167). Eine detaillierte Untersuchung des wichtigen Beitrags des Theodor Abū Qurrah in dieser Frühphase arabischsprachiger christlicher Theologie in ihrer Begegnung mit dem Islam hat jüngst *Awad*, *Orthodoxy in Arabic Terms* (wie oben) vorgelegt: siehe vor allem ebd., 163–266: ‚Theodore Abū Qurrah’s Trinitarian Theology, or Orthodoxy in Dialogue with Muslim Monotheism‘ und ebd., 267–410: ‚Theodore Abū Qurrah’s Christological Discourse and the Muslims‘ Jesus‘.

⁷⁴ Im Unterschied etwa zur trinitarischen Fassung der spezifisch christlichen Formel: Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.

⁷⁵ Einer trinitarischen Reflexion ist auch die vorletzte Notiz seiner Apg-Auslegung gewidmet (zugeordnet 28,25): Dort nennt er die Einheit der Gottheit als Möglichkeitsbedingung dafür, Aussagen der einzelnen Personen der Trinität einer jeweils anderen zuzuschreiben.

⁷⁶ Diese ausführliche Reflexion lässt daran denken, dass Bišr sich innerchristlich mit unterschiedlichen christologischen Konzeptionen konfrontiert sieht und in Auseinandersetzung mit diesen in seiner Auslegung der neutestamentlichen Schriften seine eigene Vorstellung durchblicken lässt: Diese ist wesentlich von der Homo-assumptus-Vorstellung geprägt.

⁷⁷ Auch zur Wahrung der Einheit der Trinität.

⁷⁸ Diese nachdrückliche Erinnerung von Seiten dieser frühen arabischen Bibelauslegung kann als aktueller Impuls für die thematische Ausrichtung neutestamentlicher Exegese am Beginn des 21. Jahrhunderts dienen, welche die Frage nach Gott in den letzten Jahren erst wieder neu entdecken musste. Langsam ist die theologische

Insgesamt erinnert die Lektüre dieser alten arabischen Übersetzung und Kommentierung daran, dass die Ausrichtung auf Gott⁷⁹ und dessen umfassende Geschichtsmächtigkeit als eine grundlegende Annäherungsmöglichkeit zwischen christlicher und islamischer Theologie zu begreifen ist, ohne dass es dadurch zu einer Relativierung des christlich-trinitarischen Bekenntnisses kommen muss. Für Bišr ereignet sich alles Geschehen inklusive Christusereignis, wie es bereits die neutestamentlichen Schriften weichenstellend bezeugen, im Namen Gottes, von dem der arabische Ausleger des neunten nachchristlichen Jahrhundert verantwortet und ohne falsche Vereinnahmung als dem Erbarmer, dem Barmherzigen sprechen kann. Mit der Verwendung dieses Theologoumenons werden für Bišr nicht undifferenziert Unterschiede in den jeweiligen Gottesvorstellungen ausgeblendet, sondern durch die explizite Berücksichtigung der trinitarischen Dimension konkrete Annäherungsmöglichkeiten differenziert ausgelotet: eine Annäherung, die wertschätzend islamischer Theologie begegnet, ohne das Eigene aufzugeben, und sich zugleich aus dieser Begegnung heraus selbst neue Anstöße für die Auseinandersetzung mit der eigenen trinitarischen Gottesvorstellung geben lässt.

Bišr ibn al-Sirrī, a ninth century theologian, has finished his translation and comment in Arab on the Pauline epistles of the New Testament “in the month of Ramadan in 253” (A. H.) by his own account. The high level of inculturation of the former Christian theologian in a Muslim dominated society can be ascribed to the dating of the text, especially its focus on the Islamic fasting month combined with the Muslim enumeration of years. Hence, the lecture of his Bible translation and exegesis seems especially encouraging in terms of exploring an early stage of Christian-Islamic encounter. The present article will focus both on the imprint of the ‘interreligious’ encounter in Bišr’s theological mindset and language as well as his consequent ‘interreligious’ position.

Dimension (im engen Wortsinn) wieder verstärkt ins Bewusstsein getreten und bildete den maßgeblichen Fragehorizont von Untersuchungen etwa zu Paulus oder den synoptischen Evangelien: siehe nur die Beiträge zum paulinischen Bereich von *Jochen Flebbe*, *Solus Deus. Untersuchungen zur Rede von Gott im Brief des Paulus an die Römer* (BZNW 158), Berlin – New York 2008; *Torsten Jantsch*, „Gott alles in allem“ (1 Kor 15,28). Studien zum Gottesverständnis des Paulus im 1. Thessalonicherbrief und in der korinthischen Korrespondenz (WMANT 129), Neukirchen-Vluyn 2011 oder *Christiane Zimmermann*, *Gott und seine Söhne. Das Gottesbild des Galaterbriefes* (WMANT 135), Neukirchen-Vluyn 2013; im Bereich des Markusevangeliums ist beispielsweise auf *Gudrun Guttenberger*, *Die Gottesvorstellung im Markusevangelium* (BZNW 123), Berlin – New York 2004 zu verweisen.

Nach *Thomas Ruster*, Wenn wir das Kreuzzeichen machen ... Zum Zusammenhang von Kreuz und Trinität, in: *Gd* 19 (2014) 153–156, hier 155 stellt sich die Forschungssituation in der Trinitätslehre als Teil der systematischen Theologie anders da: Die klassische Trinitätslehre sei mit ihrer Fixierung auf die Ursprungsbeziehung im Wesentlichen patrozentrisch ausgerichtet und „damit im Kern ein nur schwach relativierter Monotheismus“.

⁷⁹ Christlicherseits genauer: auf Gott, den Vater.