

Zugänge zur Allmacht, i.e. der *greatest range approach* und der *unthwartable approach* als konkrete Gestalten maximaler Macht neu formulieren (vgl. 115–120). A. Plantinga (126–144) bestimmt die Notwendigkeit von Naturgesetzen im Sinne von „creaturely involubility“ (132) und diskutiert in einem zweiten Schritt drei Möglichkeiten, wie das Verhältnis zwischen Gott und Naturgesetzen bestimmt werden kann: 1. secondary causalism; 2. decretalism und 3. counterfactuals of divine freedom. Da die Vorstellung von kreatürlichen Zweitursachen in vielem unklar und problematisch bleibt, plädiert er – trotz des Übels (vgl. 139 f.; 141 f.), das der vollkommenen Güte Gottes entgegensteht – für eine schwache Form des Okkasionalismus (vgl. 144; 141–143) als bestmögliche Lösung.

In ihrem Beitrag zu Liebe und Vergebung rückt E. Stump (148–170) Swinburnes Theorie der Sühne trotz mancher Modifikationen in die Nähe von Anselm, demzufolge der Kreuzestod Christi als Genugtuung gegenüber dem gerechten und gütigen Gott notwendig erscheint. Eine sorgfältige Prüfung eines an Thomas geschulten Verständnisses von Liebe und Vergebung führt zu dem Schluss, dass Swinburnes Theorie der Sühne mit einem traditionell christlichen Verständnis unvereinbar ist, ja letztlich Gott selbst abspricht, wirklich Gott sein zu können. Da zwischen Vergebung (*forgiveness*) und Versöhnung (*reconciliation*) klar zu unterscheiden ist, gilt diese Einschätzung selbst dann, wenn die Möglichkeit einer gerechten Strafe nicht bestritten wird (vgl. 168 f.). N. Wolterstorff (171–193) setzt sich in seinem Beitrag kritisch mit der ontologisch nicht haltbaren Vorstellung einer spezifisch liturgischen Zeit im Sinne einer „liturgical present tense“ (171) auseinander, in der zentrale, in der Schrift erzählte Ereignisse „by the enactment of the liturgy“ (175; vgl. 181–183) nicht nur vergegenwärtigt, sondern aktualisiert werden können. Um die Verwendung des Präsens im liturgischen Kontext zu erklären, bietet sich eine andere, relativ weit verbreitete rhetorische Figur, die man als „as if trope“ (184; vgl. 187 u. 189) bezeichnen könnte, an.

In seinem Beitrag diskutiert P. van Inwagen (196–219) ein bayesianisches Argument, das den Schluss nahelegt, man solle der menschlichen Spezies eine weniger lange Zukunft einräumen, als wir das intuitiv gemeinhin tun würden. Ein ähnlich gelagertes Argument „might show that it is highly unlikely that there is any such thing as an afterlife – or at any rate a very lengthy one“ (196). M. McCord Adams (220–244) kontrastiert Swinburnes dualistisches Denken mit hylemorphistischen Entwürfen des Mittelalters, um unseren Blick für strategische theoretische Vorentscheidungen (vgl. 235–237) zu schärfen. In kosmologischer Perspektive argumentiert Swinburne – anders als ein neutraler Monismus Nagels, der trotz allem an der Hoffnung auf eine „unified theory of everything“ (237) festhält – aus seiner dualistisch geprägten Sicht für die Unmöglichkeit einer „unifying natural law-governed exposition“ (238) und tritt zugleich für eine göttliche Vorsehung ein. Dabei könnte eine hylemorphistische Position einiges zur Klärung offener Fragen beitragen und helfen „to avoid marginalizing the biological, explain the unity of human being, and solve the problem of evil“ (XV).

Die von namhaften Autorinnen und Autoren verfassten Beiträge nehmen in vielfacher Weise auf das umfangreiche religionsphilosophische Werk Swinburnes Bezug. Sie verorten die jeweils behandelten Fragestellungen im größeren Kontext aktueller religionsphilosophischer Debatten und beziehen kritisch Position. Die Aufsätze des vorliegenden Sammelbandes spiegeln die Breite und Vielfalt aktueller Debatten wider. Sie sind als eigenständige Texte zu lesen, deren Anspruch weit über eine kritische Kommentierung von Swinburnes vielfältigen Beiträgen zur analytischen Religionsphilosophie hinausgeht. P. SCHRÖFNER SJ

2. Biblische und Historische Theologie

FRANKEMÖLLE, HUBERT, *Vater im Glauben? Abraham / Ibrahim in Tora, Neuem Testament und Koran*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2016. 520 S., ISBN 978–3–451–34911–9.

Die Grundfrage dieses Buches kommt auf der Rückseite des Einbands zum Ausdruck: „Eint Abraham Juden, Christen und Muslime in einer ‚abrahamischen Ökumene‘?“ Die Antwort auf diese Frage erfolgt in dem umfangreichen Band nicht sofort, und so bleibt das Interesse der Leserinnen und Leser wach bis zu den letzten Seiten.

Hubert Frankemölle (= F) ist vor allem für seine Arbeiten über das Verhältnis von Judentum und Christentum nach dem Zeugnis des Neuen Testaments und der frühen jüdischen Literatur bekannt. Dazu zählen nicht nur seine Kommentare zum Matthäusevangelium und zum Jakobusbrief, sondern auch weitere Monographien wie etwa diejenigen zum Frühjudentum, auf die der Verf. immer wieder zurückkommt. Auch institutionell ist F. durch seine führende Rolle im jüdisch-christlichen Dialog in Deutschland und darüber hinaus bekannt. Das gleichzeitige Interesse am Islam verdankt er offenbar seinem Münsteraner Lehrer Joachim Gnilka (vgl. dessen Buch *Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt*, Freiburg i. Br. 2007). Kein Zweifel, dass gerade die Beziehung der biblischen Überlieferung zum Islam heute erhöhte Aktualität besitzt. Schon seit Jahren gibt es Gespräche über das Verhältnis von Judentum, Christentum und Islam in Deutschland, manchmal auch Trialog genannt, und durch die zunehmende islamistisch motivierte Gewalt international und auch in Deutschland haben solche Gespräche an Aktualität gewonnen. Es ist aner kennenswert, dass der emeritierte Neutestamentler der Universität Paderborn sich der Mühe einer Einzeluntersuchung widmet, die bei der Gestalt Abrahams ansetzt. Spricht man doch heute gelegentlich von „abrahamischen Religionen“, d. h. den drei monotheistischen Religionen, insofern sie sich irgendwie auf Abraham zurückführen, und erhofft sich vom Dialog unter ihnen eine „abrahamische Ökumene“ (s. unsere Ausgangsfrage).

Wie ist die Studie aufgebaut? Nach einer kurzen Einführung „Der gegenwärtige Kontext des Themas“, die bereits skizziert wurde, stellt der Verf. der Reihe nach zunächst Abraham in der hebräisch-jüdischen und der griechisch-jüdischen Bibel dar. Der letzteren verwandt ist Abraham in der christlichen Bibel. Es folgt die Rezeption des biblischen Abraham-Bildes im Christentum und im Judentum außerhalb der Bibel bis Mohammed. Der Gang der Ausführungen kann hier nicht nachgezeichnet werden, zeigt aber die Kompetenz des Verf.s. Mit besonderer Aufmerksamkeit werden gerade christliche Leser den anschließenden Teil „Die Rezeption Abrahams im Koran“ lesen. Den Ausgangspunkt bilden Beobachtungen über „die unterschiedliche Rezeption der Tora im Neuen Testament und im Koran“ (303–310). Für die Autoren des Neuen Testaments ist Abraham der Vater im Glauben, wie sich vor allem in den Paulusbriefen zeigt. Der Islam hat hier eine andere Lesart, die Abraham nur noch als Ausgangspunkt einer Bewegung versteht, die direkt nach Mekka und zu Mohammed hinführt. Mit Ismael, seinem ersten Sohn, soll Abraham die Ka'ba in Mekka gegründet oder gereinigt haben, was dann später Mohammed fortsetzte und abschloss. Abraham ist für den Islam vor allem der Begründer des Ein-Gott-Glaubens, den er gegenüber seinem Vater verteidigte und für den er sogar in den Feuerofen geworfen wurde, aus dem ihn Gottes Allmacht befreite – alles Motive, die als solche nicht der Bibel entstammen, sondern allenfalls der nachbiblischen jüdischen Tradition. An dieser Stelle unterscheidet F. „zwei Lesarten des Koran“ (310): eine entstehungsgeschichtliche und eine synchrone, die den vorliegenden Text als Einheit liest und zu verstehen sucht. Das Problem stellte und stellt sich auch der Bibelwissenschaft, und die Lösung liegt in der Verbindung beider Lesarten – so auch für den Koran. Von der Entstehung des Koran her unterscheidet man seit dem 19. Jhd. (Th. Nöldeke) Suren, die aus der Zeit Mohammeds in Mekka stammen (612–622), und solche, die nach der Flucht nach Medina dort verfasst wurden (622–632), mit Unterteilungen. Während sich Mohammed in Mekka noch im Gespräch mit Juden und Judenchristen befand und seine Einstellung ihnen gegenüber noch eher freundlich war, solange sie am Bekenntnis des einen Gottes festhielten, wandelte sich diese Sicht mit der Ankunft in Medina, wo Mohammed nun die politische Macht besaß und Juden und Christen den wahren Glauben absprach. Aus dieser späteren Zeit stammen vor allem Suren am Anfang des Koran, besonders Sure 2, die eine Art hermeneutischen Schlüssel für die Lesung des ganzen Koran bieten möchte. Sie ist ganz auf Abgrenzung gegenüber Judentum und Christentum ausgerichtet und vereinnahmt Abraham dementsprechend voll für die Vorgeschichte des Islam, wie oben dargestellt.

Von hier ab geht F. im Einzelnen allen Suren nach, in denen von Abraham die Rede ist. Auch hier können Einzelheiten nicht nachgezeichnet werden. Wegweisend bleibt Sure 2, auch wenn oder gerade weil sie an das Ende der schriftstellerischen Laufbahn des Mohammed gehört. Elemente des Abraham-Bildes dieser Sure sind nach F. „Abraham als Vorbild“ des muslimischen Glaubens, „Ibrahim und Isma'il / Ismael“, sein Sohn, mit dem er den Kult in Mekka reinigt oder begründet, „die Religion Ibrahims“, der konsequente Mono-

theismus, „Beten in Richtung Mekka“ und der Glaube an „Gottes schöpferische Macht“ (328–344). Vom biblischen Abraham-Bild ist hier fast nichts geblieben, was später dann noch einmal reflektiert wird (vgl. 348).

Am Schluss dieses analytischen Teils fasst F. noch einmal seine Ergebnisse zusammen. Sie lassen sich nennen unter den Überschriften: „Der Glaube Ibrahims an den einen, einzigen Gott“, „Der Weg Ibrahims zum Glauben“ (er geht im Koran über die Vernunft), „Glaube ohne Werke ist tot“ (das hat der Koran mit Jakobus, aber auch Paulus gemeinsam), „Das Tun und seine Folgen oder: Verantwortung im Gericht“ (hier begegnen sich die drei Weltreligionen), und „Die Religion Ibrahims, des Hanifen“ (d. h. Proselyten, der weder Jude noch Christ war – hier ergibt sich erneut, dass sich Ibrahims Religion nicht von der Offenbarung, sondern von der Vernunft herleitet, die ihn zur Erkenntnis des einen wahren Gottes führte).

Vor der abschließenden Beurteilung fügt F. noch einen Abschnitt „Bibel und Koran lesen“ mit hermeneutischen Reflexionen ein. Wichtiger für das Gesamtergebnis ist der „Ausblick: „Abrahamische Ökumene?“ (485–502). Was Leserinnen und Leser schon länger vermutet hatten und was im laufenden Text auch schon gelegentlich anklang (vgl. 109, 171, 243, 463), wird nun zur Gewissheit: Von einer „abrahamischen Ökumene“ von Juden, Christen und Muslimen kann im engeren Sinne nicht die Rede sein. Zu unterschiedlich ist die Sicht Abrahams in den biblischen Religionen einerseits und im Islam andererseits. Aus diesem Grund führt F. im Teil über den Koran den Namen Abrahams im Islam als „Ibrahim“ ein; es soll klar sein, dass es sich hier nicht ohne weiteres um die gleiche Person handelt (vgl. 318 f.). Was bleibt, ist der Blick auf Abraham „als Vision eines gemeinsamen Ethos der drei monotheistischen Weltreligionen“ (497). Damit er fruchtbar gelingen kann, ist freilich eine Öffnung des Islam für eine rationale Durchdringung seiner Entstehung und seines Inhalts erforderlich. Nach F. braucht es noch viele Schritte auf dem Weg zu einer „abrahamischen Ökumene“, doch sind wir heute weiter als noch vor 50 Jahren.

Man kann den Autor zu dieser Übersicht und Auswertung beglückwünschen. Nur wenige Bibelwissenschaftler trauen sich auf das Gebiet der Islamkunde, aber Versuche in dieser Richtung sind heute sehr zu begrüßen. Auf biblischem Gebiet ist der Verf. ausgewiesen, auf islamischem hat er sich gut eingearbeitet und verweist im Übrigen durchgehend auf die Fachdiskussionen.

Eine Rückfrage sei erlaubt. Bei der Behandlung der Kirchenväter des 2. Jhdts. sieht F. bei diesen die Tendenz, die hebräisch-jüdischen Schriften des Alten Testaments durch die neutestamentlichen zu ersetzen. „In Konsequenz dazu las man alle jüdischen Schriften christologisch und raubte ihnen damit ihren theologische Eigenwert, ihre theologische Dignität – auch für den christlichen Glauben“ (305). Dem ist freilich entgegenzuhalten, dass F. an anderer Stelle (vgl. 144) und nicht erst hier Wert auf die Feststellung legt, das Christentum sei bis in ins 2. Jhd. hinein eine Strömung innerhalb des Judentums gewesen. Wenn dem so ist, dann hatten die Christen des 2. Jhdts. das gleiche Recht auf ihre – vielleicht einseitige – Lesart der Schriften Israels wie andere Gruppen des 1. und 2. Jhdts., die Sadduzäer, Pharisäer und Rabbinen, die Qumran-Essener, die Zeloten oder die hellenistischen Juden Alexandriens. Diese Sicht wird ausführlich entfaltet im Dokument der Päpstlichen Bibelkommission von 2001 „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“, das der Verf. auch kennt und zitiert (306 f.). J. BEUTLER SJ

DIVJANOVIĆ, KRISTIN, *Paulus als Philosoph*. Das Ethos des Apostels vor dem Hintergrund antiker Populärphilosophie (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge; 58). Münster: Aschendorff 2015. VIII/434 S., ISBN 978-3-402-11441-4.

Mit der Veröffentlichung ihrer Dissertation, die unter der Betreuung von Prof. Dr. Thomas Schmeller an der Frankfurter Goethe-Universität erstellt wurde, macht Kristin Divjanović (= D.) der Fachwelt kostbare Früchte ihrer philologischen und theologischen Forschung zugänglich. Im Thema ihrer Arbeit entsteht eine sehr gelungene Verbindung zwischen den Kenntnissen der Autorin über Sprache und Kultur der griechisch-römischen Antike einerseits und ihren theologisch-exegetischen Studien andererseits.

Die christlich-jüdische Tradition und die antike Philosophie finden nicht nur in der studentischen Biographie der Autorin, sondern nach deren Meinung auch in der Person des Apostels Paulus zueinander. Folglich verzichtet sie im Buchtitel auf die Hinzufügung