

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

eines Fragezeichens, so dass „Paulus als Philosoph“ affirmativ gelesen wird und gleichsam als These erscheint. Was folgt, ist jedoch kein leidenschaftliches Plädoyer, sondern nach einer Einleitung stellt D. ihre These (ausführlich: 19) in vier Kapiteln des Hauptteils auf den Prüfstand. Im Fazit formuliert sie den Spitzensatz, „dass Paulus sich wohl zumindest teilweise zur philosophischen Seite hinzugerechnet hat“ (400), bzw. dass er „bisweilen auch als Philosoph in Erscheinung“ (402) trete. Häufiger rekurriert sie jedoch auf die Außenwirkung des Apostels, der nach ihrer Meinung „durchaus als Philosoph wahrgenommen wurde“ (122, vgl. 136, 307).

Der vorsichtige und kritische Umgang mit einer allzu bereitwilligen Sichtweise des Apostels Paulus als Philosophen ist angemessen. Gleichzeitig wird die Begründung der These sehr systematisch unternommen und in sinnvollen Themenfeldern durchgeführt. Das Grundprinzip besteht in der Gegenüberstellung von Texten der Populärphilosophie und aus Philosophenbiographien mit entsprechenden Passagen aus den unbestrittenen Paulusbriefen und (in geringem Maße) der Apostelgeschichte (ausführlich zur Methodik: 15–19).

Die Themenfelder der Gegenüberstellungen bilden gleichsam das *tertium comparationis* und zugleich die Kapitelüberschriften des Hauptteils. In einem ersten Durchgang unternimmt D. einen Vergleich zwischen Konversionserlebnissen bei Philosophen und in Berichten über die Bekehrung des Paulus. In einem zweiten Themenfeld geht es um Erscheinung und Selbstpräsentation wiederum bei den Philosophen und bei Paulus. Als dann wird in einem dritten Kapitel die philosophische Ermahnung und Unterweisung der Paränese des Paulus gegenübergestellt. Als letzter Vergleichspunkt dient der Umgang mit Leiden auf beiden Seiten, wozu sich die Beleuchtung der Peristaskataloge des Paulus im Spiegel passender Entsprechungen bei den Philosophen anbietet.

Es versteht sich von selbst, dass die Gegenüberstellungen im Hinblick auf einen möglichen Ertrag zur Stützung der Sichtweise des Apostels als Philosophen ausgewählt wurden. Dabei bleiben zwangsläufig zahlreiche Passagen außer Acht, die für Paulus andere Selbst- und Fremdbezeichnungen nahelegen. Die Studie situiert sich somit nicht im Gesamt der Untersuchungen zur Identität des Apostels. Umso intensiver gelingen die Konfrontation mit Beispielen der Populärphilosophie und dabei der Dialog mit der diesbezüglichen Forschungsgeschichte.

Unter formalen Aspekten ist D. eine sehr sorgfältige und sprachlich sensible Arbeit zu bescheinigen, die zu Recht in die Reihe der Neutestamentlichen Abhandlungen aufgenommen wurde. Die Wortwahl ist ausgesprochen überlegt und gelungen. Dies gilt insbesondere für die zahlreichen Übersetzungen, auf welche D. sehr viel Sorgfalt verwendet. Generell sind die präsentierten Zitate aus der griechischen und römischen Antike äußerst treffend ausgewählt und auf das rechte Maß begrenzt. Gleiches gilt von den neutestamentlichen Abschnitten. Darüber hinaus ist es sehr leserfreundlich und für die wissenschaftliche Nachvollziehbarkeit hilfreich, dass D. immer zuerst die Quelle zitiert und ihre Übersetzung nachstellt. Einzig auf S. 309 fehlt in diesem Sinne das griechische Zitat von 1 Kor 15,10. Hinzu kommt, dass auf S. 382 die Verse Röm 8,38f. nicht übersetzt werden (hier entsteht ohnehin eine gewisse Unstimmigkeit zwischen der Überschrift Röm 8,31–35 und dem Umfang des zitierten Textes bis Vers 39).

Im Rahmen dieser Besprechung scheint es wenig sinnvoll, die einzelnen Vergleichsgänge im Detail nachzuzeichnen. Wie nicht anders zu erwarten war, behauptet D. an keiner Stelle, dass Paulus gleichsam die „Kopie“ eines antiken Philosophen sei. Sie leuchtet durch zahlreiche Beispiele jedoch gewissermaßen das Feld aus, auf dem Paulus populärphilosophischen Vorprägungen begegnet, ohne sie bewusst aufzugreifen oder gar direkt nachzuahmen. Insofern verspricht der Buchtitel „Paulus als Philosoph“ im Ergebnis mehr als die Lektüre einlöst. Aus diesem Blickwinkel hätte der Arbeit in Bezug auf Paulus als ihrem Forschungsgegenstand ein zusätzliches Kapitel gutgetan, worin zumindest in Form eines Überblicks andere Sichtweisen dieser prägenden Figur der frühen Kirche zur Sprache kommen. Paulus bezeichnet sich selbst ja nirgendwo in den uns erhaltenen Briefen als Philosoph. Auch liegt keine Bezugung einer derartigen frühchristlichen Fremdwahrnehmung vor. Grundsätzlich versteht er sich als „Apostel“ und wird in der frühen Kirche (und ebenso von der Autorin) auch so genannt. Hinzu kommen (beispielsweise in 1 Kor 3–4) andere Selbstbezeichnungen als „Diener“ oder „Mitarbeiter Gottes“ und in Beziehung zur korinthischen Gemeinde als „Vater“ oder „weiser Architekt“. Möglicherweise ließe sich

sogar die Gegenthese aufstellen, nämlich dass Paulus geradezu eine Vermeidungsstrategie rund um die philosophische Wortfamilie verfolgt. Dies könnte in seiner grundsätzlichen Gegenüberstellung von göttlicher und menschlicher Weisheit (vgl. 1 Kor 1–2) begründet sein. Es könnte aber auch damit zu tun haben, dass der Apostel sich keineswegs ausschließlich Menschen mit populärphilosophischer Vorprägung zuwendet, sondern Juden und Griechen in gleicher Weise (vgl. Röm 1,16). Zum Verständnis zahlreicher Passagen seiner Briefe ist nicht die Vertrautheit mit der antiken Philosophie, sondern die Kenntnis der heiligen Schriften des Judentums unabdingbar. Nicht Sokrates dient als Paradigma, sondern Abraham (vgl. Röm 4 und Gal 4). Aus dieser kulturellen Perspektive hätte der Apostel eher als Prophet statt als Philosoph wahrgenommen werden können.

Paulus geht es schließlich um das Evangelium, nicht um das Gesetz und auch nicht um eine Philosophie. Deshalb ist er Apostel und nicht Prophet oder Philosoph. Dennoch ist es ausgesprochen aufschlussreich und interessant, die Wahrnehmung seiner Konversion, seine persönliche Selbstdarstellung, die Gestalt seiner Ermahnung und Belehrung sowie die Aufzählungen seiner Leiderfahrungen und Lebensumstände mit analogen Zeugnissen der Antike in Beziehung zu setzen. D. leistet damit zugleich den Vergleich und die Abgrenzung in Richtung auf die Geistesgeschichte des Westens. Ihre Forschung findet ein Pendant, wenn Paulus gleichsam mit Blickrichtung nach Osten in Beziehung und Unterscheidung zu prophetischen, pharisäischen und rabbinischen Traditionen dargestellt wird. Eine solche Themenstellung hätte freilich ebenfalls ein Fragezeichen verdient. CH. STRÜDER

AMBOISE DE MILAN, *La fuite du siècle*. Introduction, texte critique, traduction et notes Camille Gerzaguet (Sources chrétiennes; 576). Paris: Les Éditions du Cerf 2015. 379 S., ISBN 978–2–204–10464–7, ISSN 0750–1978.

Die Nummer 576 der renommierten französischen Kirchenväterreihe enthält erstens eine Neuedition von *De fuga saeculi*, eine der den exegetischen bzw. ethischen Werken des Bischofs von Mailand zugeordneten kleineren Schriften, die im Vergleich zu der Ausgabe in den CSEL von 1897 auf einer deutlich erweiterten Handschriftenbasis beruht. Zweitens bringt sie eine erste französische Übersetzung, nachdem eine solche auf Deutsch schon seit 1871, in anderen europäischen Sprachen seit 1959, 1972 und 1980 vorliegt. In ihrem Vorwort beschreibt die Autorin treffend, worum es Ambrosius in seiner kleinen Schrift geht und an wen er sich mit ihr wendet. Es geht ihm nicht um eine Ermahnung zu einer wirklichen Flucht aus der Welt, wie sie von Mönchen praktiziert wird, sondern um eine nicht wörtlich zu verstehende „innerweltliche Flucht“. Der Bischof von Mailand legt mit seinem *De fuga saeculi* also kein asketisches Handbuch vor, sondern eine „Meditation über eine paradoxe Haltung, die darin besteht, in der Welt zu leben, ohne von der Welt zu sein“ (8). Seine Adressaten sind mitten in der Welt lebende Christen. Er ruft sie zur Wachsamkeit auf und mahnt sie, ihre Seele zu Gott zu erheben und sich nicht von den irdischen Gütern verführen zu lassen. – Zwischen dem Umfang des edierten Textes, gerade einmal 58 Seiten in der vorliegenden Ausgabe, und dem Umfang der Gesamtveröffentlichung, nämlich 379 Seiten, besteht ein gewisses Missverhältnis, für das es jedoch eine Erklärung gibt. Wie die von der Herausgeberin, Camille Gerzaguet (= G.), schon in ihrer vor der Lyoner Universität 2012 verteidigten Doktorarbeit dokumentierte neuere Forschung zeigt, ist ein lange Zeit selbstverständliches Ambrosius-Bild zu korrigieren. Galt der Bischof von Mailand in der Vergangenheit als „wenig selbstständiger“ Autor und als jemand, der „meist fremde Geistesarbeit reproduzierte“, also gewissermaßen als Plagiator, der speziell in der Auslegung des Alten Testaments „ein regelloses Spiel“ betrieb (Otto Bardenhewer 1923), so konnte die Herausgeberin exemplarisch an *De fuga saeculi* zeigen, wie unbegründet und voreilig entsprechende Urteile gewesen sind. Es war nur vernünftig, die von G. geleistete Rehabilitation des Mailänder Bischofs der breiteren Leserschaft der SC zugänglich zu machen. – Demgemäß geht der Edition und Übersetzung (186–303) eine auf dem neuesten Stand der Forschung basierende Einleitung (15–182) in fünf Kapiteln voraus. Kapitel 1 thematisiert den Hauptvorwurf gegenüber Ambrosius, seine vermeintlich chaotische Schreibweise, und versucht zu zeigen, erstens, dass *De fuga saeculi* durchaus eine gewisse Struktur zugrunde liegt, zweitens, dass seine Schreibweise und Exegese zwar von der modernen sehr verschieden, aber bei genauerem Hinschauen