

---

Gordon D. Fee: *Pauline Christology. An Exegetical-Theological Study*, Peabody, Mass.: Hendrickson, 2007, geb., 593 S. + Anhänge und Verzeichnisse (89 S.), \$ 39,95

---

Gordon Fee hat spätestens 1987 mit der Veröffentlichung seines Kommentars zum Ersten Korintherbrief („The First Epistle to the Corinthians“, NICNT) seinen wohl verdienten Platz unter den renommiertesten nordamerikanischen Neutestamentlern eingenommen. Durch seine 1994 veröffentlichte Untersuchung der paulinischen Pneumatologie („God’s Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul“) hat sich sein Ruf noch gefestigt. Nun wendet er sich im vorliegenden Band der paulinischen Christologie zu und bietet eine ähnlich umfassende Analyse eines genauso wichtigen und umstrittenen Themas. Das Interesse an Fees Buch im angelsächsischen Sprachraum ist dementsprechend groß: Nur wenige Monate nach seiner Veröffentlichung verteidigte Fee seine Thesen vor mehreren Respondenten und einem engagierten Publikum bei der Jahreskonferenz der Society of Biblical Literature. Das Interesse ist verständlich, denn Fee liefert neben der gewohnten sorgfältigen Exegese einzelner Texte auch Thesen, die manche christologische Brände wieder aufflammen lassen werden.

Fee bedient sich erneut der Vorgehensweise, die ihm in „God’s Empowering Presence“ zu klaren und nachvollziehbaren Ergebnissen verholfen hat: Nach einer knapp gehaltenen Einleitung bietet er in einem ersten, analytischen Teil detaillierte exegetische Untersuchungen aller relevanten paulinischen Texte (einschließlich der umstrittenen Paulinen). Darauf folgt ein zweiter, synthetischer Teil, in dem er seine Ergebnisse zusammenfasst.

In seiner Einleitung (Kap. 1) bringt Fee das theologische Problem der paulinischen Christologie auf dem Punkt: Zwei Überzeugungen des Paulus stehen in Spannung zueinander. Einerseits sei Paulus sein Leben lang Monotheist geblieben; andererseits sei er, wie Fees Studie belegen will, zur Auffassung gelangt, Jesus Christus müsse als Sohn Gottes Identität mit Gott zugeschrieben werden (7). Letzteres setzt per definitionem die Präexistenz Christi voraus, und schließlich drehen sich alle Diskussionen von den Anfängen der Reflexion über die Christologie bis heute um dieses eine grundlegende Thema (9). In einem (meiner Meinung nach viel zu) kurz gehaltenen forschungsgeschichtlichen Teil widmet Fee den Beiträgen von Bousset, Cullmann, Hengel, Dunn und Kim jeweils einen kurzen Absatz. Anschließend geht er etwas näher auf zwei jüngere Studien ein, deren Hauptthesen er zustimmt und die er untermauern möchte: eine hohe Christologie, die Jesus Christus aufs Engste mit Gott identifiziert. Diese bildete sich, erstens, bereits in den frühesten urchristlichen Gemeinden aus (L. Hurtado, „Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity“, Grand Rapids 2003) und erfolgte, zweitens, ohne konzeptionellen Rückgriff auf etwaige vermittelnde Gestalten im Frühjudentum (R. Bauckham, „God Crucified. Monotheism and Christology in the New Testament“, Grand Rapids 1998). Es folgt

ein kurzer Ausblick, in dem Fee vor allem seine Schlüsse aus den drei christologischen Haupttexten bei Paulus (1 Kor 8,6; Kol 1,13–17; Phil 2,6–11), aber auch aus Beobachtungen zum paulinischen Gebrauch von κύριος (dies sei wie in der LXX in den meisten Fällen und insbesondere dort, wo Paulus auf das AT anspielt, als Ersatz für den göttlichen Namen Jahwe bzw. für Adonai zu verstehen) vorwegnimmt.

Im exegetischen Teil des Buchs (Kap. 2–10) behandelt Fee in chronologischer Reihenfolge alle Paulinen (nebenbei bietet er erfrischend neue Argumente für die paulinische Verfasserschaft mancher umstrittener Briefe – so sei z. B. die paulinische Vorliebe für das artikellose κύριος im Zusammenhang mit bestimmten Präpositionen in 2 Thess genauso vorzufinden wie in den unumstrittenen Paulinen) und geht auf alle relevanten Texte näher ein. Neben vielem, was zu den Standardargumenten für eine hohe Paulus-Christologie gehört – etwa die Übertragung alttestamentlicher Jahwe-Aussagen (z. B. aus Joel 3,5 in Röm 10,13 oder aus Jes 45,23 in Phil 2,10f) oder göttlicher Privilegien (z. B. Richten, Gebetsanhörung) auf Jesus – geht Fee auch unübliche Wege. Er analysiert zum Beispiel nicht nur Texte, die bewusst christologische Aussagen machen, sondern auch Texte, die nicht *für* eine hohe Christologie, sondern *davon ausgehend* – das heißt von unreflektierten christologischen Prämissen – argumentieren, oft sogar in Argumentationslinien, die dies gar nicht verlangen.

Als besonders hilfreich empfand ich die beiden Anhänge, die jeweils am Ende jedes Kapitels im exegetischen Teil erscheinen. Im ersten befinden sich (auf Griechisch) alle Texte mit christologischem Gehalt, wobei die wichtigsten Begriffe und Wendungen fett gedruckt sind. Im zweiten bietet Fee eine statistische Analyse zum Vorkommen von Bezügen auf Gott beziehungsweise Christus sowie eine ausführliche Auflistung der verschiedenen Bezeichnungen für Christus (κύριος, Χριστός, Ἰησοῦς und υἱός) in jedem paulinischen Brief, auch in jeder beliebigen Kombination. Diese Auflistung gibt zudem für jedes Vorkommen den Kasus sowie etwaige ihm zugeordnete Präpositionen und Pronomen an und hält fest, ob ein Bezug zur Septuaginta vorliegt. Diese statistische Erhebung ist an sich schon aufschlussreich. Sie belegt zum Beispiel, dass die Bezeichnung von Christus als κύριος in den Thessalonicherbriefen verhältnismäßig *häufiger* als in manchen späteren Schriften vorkommt, was jede simplifizierende These einer Entwicklung in der Christologie des Paulus von vornherein verbietet.

Fees Exegese einzelner Stellen ist meistens überzeugend, und es gelingt ihm immer wieder, bisher nicht oder zu wenig beachtete Details hervorzuheben und sie für die Erschließung der paulinischen Christologie fruchtbar zu machen. Ein Beispiel ist seine Erläuterung der christologischen Implikationen des Abba-Begriffs in Gal 4,4–7. Er stimmt der bahnbrechenden Analyse von J. Jeremias im Großen und Ganzen zu, dass der Abba-Ruf auf Jesus zurückzuführen ist und eine besonders enge Beziehung zu Gott als seinem Vater ausdrückt. Fee weist aber geschickt darauf hin, dass die Verknüpfung mit dem Geist, der der Geist des

*Sohnes* ist (vgl. Gal 4,6), ein hohes christologisches Moment in sich trägt (220). Ein anderes Beispiel ist die Analyse von Kol 1,15–17. Hier zeigt Fee meisterhaft, wie der sogenannte „Christushymnus“ aufgrund seines vermeintlich vorpaulinischen Gehalts zu oft völlig abgekoppelt vom Kontext gelesen wird. Man übersieht infolgedessen allzu leicht, dass sich die auffallenden Relativ- und Personalpronomen auf den „geliebten Sohn“ in Vers 13 beziehen, was die Annahme einer dem Hymnus zugrunde liegenden Weisheitschristologie erschwert (siehe dazu unten). Zu bewundern ist aber nicht nur Fees Gabe, leicht zu übersehende christologische Aspekte paulinischer Texte hervorzuheben, sondern genauso seine Vorsicht und Besonnenheit. Er lässt sich nicht von seiner eigenen These vereinnahmen, sodass diese alle exegetischen Entscheidungen vorgeben würde. Er argumentiert zum Beispiel meiner Meinung nach überzeugend (mich hat er jedenfalls zur Revision meiner bisherigen Position bewegt), dass Paulus in Röm 9,5 und Tit 2,13 – zwei beliebten Belegstellen für die Göttlichkeit Jesu – Christus eben *nicht* als „Gott“ bezeichnet, obwohl dies selbstverständlich seine These stärken würde.

Im zweiten Teil des Buchs (Kap. 11–16) fasst Fee seine beachtlichen exegetischen Leistungen zusammen und versucht, die verschiedenen christologischen Aussagen des Apostels zu systematisieren. In Kapitel 11 (Christ, the Divine Savior) verweist er auf die soteriologische Ausgangsbasis der frühchristlichen Christologie: Jesus wurde von Anfang an als Retter anerkannt und infolgedessen wurde ihm Anbetung („Christ devotion“) entgegengebracht. In Kapitel 12 (Christ Preexistent and Incarnate Savior) zeigt Fee, wie bei Paulus die Präexistenz und Inkarnation des Gottessohnes überall vorausgesetzt (vgl. vor allem 1 Kor 10,4,9; 2 Kor 8,9; Phil 2,6–8; Kol 2,9; 2 Tim 1,9f) und somit die göttliche Identität des Retters Jesus Christus eindeutig behauptet wird. Hier zieht Fee insbesondere gegen J. Dunn, der für Paulus eine Präexistenzvorstellung von Christus konsequent abstreitet, zu Felde und hält ihm vor allem die Rolle entgegen, die Paulus Christus als Schöpfungsmittler (vgl. 1 Kor 8,6; Kol 1,15–17) und als von Gott gesandter Erlöser (vgl. Gal 4,4–7; Röm 8,3f) zuschreibt. In Kapitel 13 (Jesus as Second Adam) behandelt er die vermeintliche Adam-Christologie des Paulus, wobei er sich zwischen einer minimalistischen und einer maximalistischen Auslegung positioniert. Konkret bedeutet dies unter anderem, dass er eine Adam-Christologie hinter Kol 3,9–11 vermutet, nicht aber hinter Phil 2,5–11. In den nächsten beiden Kapiteln setzt sich Fee mit der Messianität Jesu bei Paulus auseinander. Letztlich haben beide christologischen Bezeichnungen „Sohn Gottes“ und „Herr“ ihre Wurzel in jüdischen messianischen Vorstellungen von einem „davidischen Gottessohn“. So behauptet Fee in Kapitel 14 (Jesus: Jewish Messiah and Son of God), dass die Übertragung der „Sohn Gottes“-Tradition auf Jesus von Nazareth ihren Ausgangspunkt in der frühchristlichen Rezeption von Texten wie Ex 4,22f; 2 Sam 7,13f; Psalm 2,2,7f; 72,1; 89,26f hat, deren Erbe und Tradent Paulus war. In Kapitel 15 (Jesus: Jewish Messiah and Exalted Lord) behandelt Fee die andere grundsätzlich messianische Tradition, die in der Christologie des Paulus eine ent-

scheidende Rolle spielt: die des Herr-Seins Jesu. Für Paulus seien zwei Faktoren von entscheidender Bedeutung gewesen: seine Begegnung mit dem Auferstandenen und seine Deutung dieses Ereignisses anhand von Ps 110,1. Paulus sei hier nicht eigene Wege gegangen – die vorpaulinische Tradition habe diesen Text bereits christologisch aufgefasst –, sondern er habe die Implikationen am weitesten ausgeführt, indem er Jesus engstens mit Gott identifiziert (vgl. vor allem 1 Kor 8,6; Phil 2,10f; Röm 10,9–13). Fee schließt mit Kapitel 16 (Christ and the Spirit: Paul as a Proto-Trinitarian), das einen kurzen Ausblick auf die Anfänge einer trinitarischen Theologie bei Paulus bietet.

Was im zweiten Teil *nicht* vorkommt, ist im Falle dieses Buchs genauso wichtig wie das, was erscheint. Es fehlt nämlich ein Kapitel über die sogenannte Weisheitschristologie des Paulus. Das hat damit zu tun – und hier stoßen wir auf eines der wichtigsten Anliegen des Werks –, dass Fee heftig dementiert, dass es diese überhaupt gibt. In seiner Analyse aller Stellen, hinter denen ein weisheitschristologischer Hintergrund vermutet wird (vor allem die christologischen Hauptstellen), in drei verschiedenen Exkursen und schließlich in einem 32-seitigen Appendix (Christ and Personified Wisdom) bestreitet Fee konsequent, dass die Vorstellung der personifizierten Weisheit, die in der Weisheitsliteratur an drei Stellen vorkommt (vgl. Spr 8,22–31; Sir 14,3–22; Weish 7,21–10,21), einen auch nur minimalen Einfluss auf die Christologie des Paulus ausübte. Damit wendet er sich gegen eine starke Auslegungstradition, die wenigstens im angelsächsischen Raum selten hinterfragt wird. Wir können hier nur ein paar von Fees wichtigsten Argumenten kurz erwähnen: 1. Eine „Sohn“-Christologie lasse sich nicht ohne weiteres von der Vorstellung der „Frau Weisheit“ ableiten. 2. Paulus mache in den christologischen Haupttexten keinen Gebrauch von Weisheitsterminologie. Diejenigen, die in diesen Texten dennoch einen weisheitlichen Hintergrund ausmachen, argumentieren von vermeintlichen Übereinstimmungen zwischen der jeweiligen Rolle der Weisheit und Christi bei der Schöpfung her. Diese Übereinstimmungen werden aber von Paulus selbst nicht herausgestellt. 3. Ob es tatsächlich relevante Übereinstimmungen gibt, sei überhaupt fraglich. Die jeweiligen Rollen der Weisheit beziehungsweise des Sohnes bei der Schöpfung seien verschieden. Vor allem die entscheidende paulinische Vorstellung, dass der Kosmos durch Christus geschaffen wurde, finde keine Entsprechung bei der personifizierten Weisheit – weder das Verb „schaffen“ noch die Präposition „durch“ sei jemals mit ihr in Verbindung gebracht worden. Auch in Weish 9,1f, einer Stelle, die als Hauptbeleg für eine vermittelnde Rolle der Weisheit bei der Schöpfung dient, sei dieses Konzept nicht vorhanden, sondern es sei dort von einer nicht-personifizierten Eigenschaft Gottes die Rede. 4. Auch der vermeintliche Rückgriff des Paulus auf Weisheitstradition in 1 Kor 1,24.30 sei nicht haltbar. 5. Es gebe ernsthafte Zweifel, ob Paulus die Weisheit Salomos überhaupt gekannt hat. Damit sind Fees Argumente noch nicht erschöpft, aber diese müssten reichen, um klar zu machen, dass es seit der Veröffentlichung dieses Buchs nicht mehr möglich ist, eine Weisheitschristologie bei Paulus einfach

vorauszusetzen. Wer sie dennoch vertreten möchte, wird sich zuerst mit Fees zum Teil starken Argumenten auseinandersetzen müssen.

„Pauline Christology“ ist nicht ohne Mängel. Ich erwähne drei: 1. Fee führt den Leser zu wenig in die Forschungsgeschichte ein und setzt sich mit deutschen Beiträgen zu wenig auseinander. 2. Manche Texte kommen im synthetischen Teil zu wenig zum Tragen. Das auffallendste Beispiel ist Kol 1,15–20, ein Text, den Fee im exegetischen Teil mit einem bewundernswerten Feingefühl auslegt und in ein neues Licht stellt, ihn aber dann im zweiten Teil eher stiefmütterlich behandelt. 3. Wer Fees Engagement für die sogenannte komplementäre Position in der Diskussion über die „Frauenfrage“ in nordamerikanischen evangelikalen Kreisen kennt, könnte den Verdacht hegen, dass seine spürbare Abneigung gegen eine subordinatianische Christologie, wie sie meiner Meinung nach im Ersten Korintherbrief kaum zu leugnen ist, stärker davon beeinflusst wird, als er sich selbst bewusst ist (vgl. zu 1 Kor 1,3). Dennoch ist dieses Werk ein absolutes Muss für alle, die sich ernsthaft mit der paulinischen Christologie befassen wollen.

Abschließend erlaube ich mir die Beobachtung, dass mit Fees Werk neben Hurtados „Lord Jesus Christ“ and Bauckhams „God Crucified“ eine beeindruckende Trilogie von Studien aus dem angelsächsischen Raum vorliegt, die gemeinsam eine sehr frühe und hohe Christologie im Urchristentum belegen und dafür keine zufriedenstellende Erklärung in Mittlergestalten des Frühjudentums finden. Die Erklärungen dieser drei renommierten Autoren fallen unterschiedlich aus, aber alle drei suchen die Antwort in der frühen Überzeugung der urchristlichen Gemeinden, dass Jesus der Messias Israels ist, den Gott durch seinen Geist von den Toten auferweckt hat. Es ist zu hoffen, dass diese Entwicklung auch in der deutschen Forschung wahr- und ernst genommen wird.

*Joel White*

---

Martin Hengel: *Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV*, hg. von C.-J. Thornton, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2006, Ln., X + 650 S., € 179,-

---

Nach der Veröffentlichung von bereits drei Aufsatzbänden (*Judaica et Hellenistica I. Studien zum antiken Judentum und seiner griechisch-römischen Umwelt*, 1996; *Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II*, 1998; *Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III*, 2002), ist hier der vierte Band vorstellen, der in chronologischer Reihenfolge 13 Studien Martin Hengels abdruckt, die zwischen 1967 und 2004 erschienen sind: „Der Kreuzestod Jesu Christi als Gottes souveräne Erlösungstat. Exegese über 2. Korinther 5,11–21“ [1967] (1–26); „Christologie und neutestamentliche Chronologie. Zu einer Aporie in der Geschichte des Urchristentums“ [1972] (27–51); „Ist der Osterglaube noch zu retten?“ [1973] (52–73); „Der Sohn Gottes“ [1977] (74–145); „Der stellvertretende Sühnetod