

STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A, Band 5

Herausgegeben von DDr. Albert Fuchs
o. Professor an der Theologischen Fakultät Linz

Die « Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt » (Serie A = Aufsätze) erscheinen seit 1976, mit Originalaufsätzen oder bearbeiteten Übersetzungen sonst schwer zugänglicher Artikel.

Inhaltlich werden wissenschaftlich-exegetische Arbeiten bevorzugt, gelegentlich auch historische und philologische Fragen behandelt.

Alle Manuskripte, Korrekturen, Mitteilungen usw., die die Serie betreffen, werden an den Herausgeber, Prof. DDr. Albert Fuchs, Blütenstr. 17, A-4040 Linz, erbeten. Es wird darum ersucht, die Manuskripte in Maschinschrift einseitig beschrieben, spationiert (auch und besonders die Fußnoten) und in druckreifem Zustand einzusenden (eine Zusammenfassung, deren Umfang 10-15 Zeilen nicht übersteigen soll, ist sehr erwünscht).

Abkürzungen, Zitate und Schreibweise (Angabe von Untertitel, Reihe usw.) sollten den bisher erschienenen Bänden entsprechen bzw. sich nach LThK² und IATG richten. Biblische Namen (mit Ausnahmen) nach den Loccumer Richtlinien, Bibelzitate nach der deutschen Einheitsübersetzung. Hebräische Texte werden in Transkription gedruckt.

Anschriften der Mitarbeiter

- H.C. Cavallin, Östanbacks kloster, 73300 Sala, Schweden
A. Fuchs, Blütenstr. 17, 4040 Linz, Österreich
F. Gryglewicz, ul. M. Fornalskiej 4A, m. 6, 20-045 Lublin, Polen
E. Ruckstuhl, Obergütschstr. 14, 6000 Luzern, Schweiz
A. Vanhoye, Piazza della Pilotta 25, 00187 Rom, Italien
J. Zmijewski, Kirchstr. 3, 6400 Fulda, BRD
J. Zumstein, Champréveyres 1, 2000 Neuchâtel, Schweiz

© Prof. DDr. A. Fuchs, Linz 1980. Alle Rechte vorbehalten.

Bestelladresse:

Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
A-4020 Linz, Harrachstraße 7/Austria

INHALTSVERZEICHNIS

FELIKS GRYGLEWICZ	
Die Aussagen Jesu und ihre Rolle in Joh 5,16-30	5
ALBERT VANHOYE	
Literarische Struktur und theologische Botschaft des Hebräer- briefs (2. Teil)	18
JOSEF ZMIJEWSKI	
Christliche « Vollkommenheit ». Erwägungen zur Theologie des Jakobusbriefes	50
EUGEN RUCKSTUHL	
Neue und alte Überlegungen zu den Abendmahlsworten Jesu	79
HANS C. CAVALLIN	
Tod und Auferstehung der Weisheitslehrer. Ein Beitrag zur Zeichnung des frame of reference Jesu	107
JEAN ZUMSTEIN	
Antioche sur l'Oronte et l'évangile selon Matthieu	122
ALBERT FUCHS	
Die Wiederbelebung der Griesbachhypothese oder Wissen- schaft auf dem Holzweg	139
REZENSIONEN	150
ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	187
EINGESANDTE BÜCHER UND SCHRIFTEN	188

CHRISTLICHE « VOLLKOMMENHEIT » Erwägungen zur Theologie des Jakobusbriefes

Im Jahre 1930 veröffentlichte A. Meyer ein Buch mit dem Titel « Das Rätsel des Jakobusbriefes ». ¹ Der Titel mag zunächst überraschen; er spiegelt aber im Grunde nur die Schwierigkeiten wider, die dieses neutestamentliche Schreiben von jeher den Theologen bereitet hat ² und — so darf hinzugefügt werden — auch heute noch bereitet. In der Tat gibt der Jakobusbrief nach wie vor « eine Fülle von Rätseln auf », ³ und dementsprechend unterschiedlich sind die Stellungnahmen zu den meisten Einzelfragen. Zwar scheint heute weitgehend Einigkeit darüber zu bestehen, daß der Jakobusbrief literarisch zur Gattung der *Paränese* gehört ⁴ und seine Briefform « bloße Einkleidung und Fiktion » ist. ⁵ Aber dadurch allein wird das « Rätsel » dieses Schreibens keineswegs gelöst, ebenso wenig dadurch, daß man sich — wie es bei der Zuordnung des Jakobusbriefes zur Gattung der Paränese nur natürlich ist — um den Aufweis von Parallelen innerhalb der paränetischen Literatur bemüht. Im Gegenteil: Da sich « für fast jede Einzelmahnung », die in diesem Brief ausgesprochen wird, ohne Mühe « in stoisch-kynischer, jüdischer und urchristlicher paränetischer Literatur Paral-

¹ A. Meyer, *Das Rätsel des Jakobusbriefes* (BZNW, 10), Gießen 1930.

² Vgl. dazu die Ausführungen über « Die Schicksale des Briefes in der Kirche » bei Meyer, aaO. 8-108; ferner bei M. Dibelius-H. Greeven, *Der Brief des Jakobus* (KEK, 15), Göttingen ¹¹1964, 74-81; W.G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg ¹⁹1978, 357-359; A. Wikenhauser-J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg-Basel-Wien ⁶1973, 565-568.

³ Meyer, aaO. 1.

⁴ Vgl. u.a. Dibelius-Greeven, *Jak*, 13-23; Meyer, aaO. 168; E. Lohse, *Glaube und Werke. Zur Theologie des Jakobusbriefes*, in: ZNW 48 (1957) 1-22; F. Mußner, *Der Jakobusbrief* (HThK, 13/1), Freiburg-Basel-Wien 1964, 23-26; R. Walker, *Allein aus Werken. Zur Auslegung von Jakobus 2,14-26*, in: ZThK 61 (1964) 155-192, bes. 155f; W. Schrage, *Der Jakobusbrief*, in: H. Balz-W. Schrage, *Die « Katholischen » Briefe* (NTD, 10), Göttingen ¹¹1973, 6f; Kümmel, *Einleitung*, 359-362; Wikenhauser-Schmid, *Einleitung*, 568-571. A. Schlatter, *Der Brief des Jakobus*, Stuttgart ²1956, 85 nennt den Brief eine « rhythmisch geformte διδαχή καὶ νουθεσία »; J. Blinzler, *Jakobusbrief*, in: LThK, ²V, Sp. 861-863, 861 bezeichnet ihn als « eine Art Spruchbuch, der literar. Gattung nach den atl. Weisheitsbüchern u. gewissen spätjüd. Schriften ... nahestehend »; H.-M. Schenke-K.M. Fischer, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, II, Gütersloh 1979, 231 sprechen von einer « Mahnrede ».

⁵ Schrage, *Jak*, 6.

lelen finden » lassen,⁶ erscheint es nur noch schwieriger, eine genaue Standortbestimmung des Schreibens vorzunehmen und die damit zusammenhängenden Einzelfragen (nach Verfasser, Entstehungszeit, Entstehungsort, Adressaten, Zweck etc.) zu klären.

Die Hypothesen weichen denn auch stark voneinander ab. A. Meyer z.B. bestimmt den Jakobusbrief als die um 80-90 n.Chr. (wahrscheinlich in Rom oder Palästina) entstandene christliche Umgestaltung einer jüdisch-hellenistischen Grundschrift aus der 1. Hälfte des 1. Jh.n.Chr., bei der es sich seiner Meinung nach um ein pseudepigraphisches Schreiben des Patriarchen Jakob an die 12 Stämme in der Diaspora gehandelt und in der die auf jüdischer Onomastik beruhende allegorische Ausdeutung der in der alttestamentlichen Jakobsgeschichte vorkommenden Namen die Disposition für die Paränesen geliefert habe.⁷ Nach F. Mußner stellt dagegen der Jakobusbrief eine « vielleicht um das Jahr 60 n.Chr. »⁸ vom Herrenbruder Jakobus in Jerusalem⁹ verfaßte, also christliche Schrift dar, die noch deutlich die Auseinandersetzung mit einem « mißverstandenen Paulinismus »¹⁰ widerspiegelt.¹¹ Die meisten neueren Exegeten halten den Brief für ein späteres christliches Pseudepigraphon,¹² wobei sie allerdings Ort und Zeit der Entstehung unterschiedlich bestimmen.

⁶ *Schenke-Fischer*, Einleitung, II, 230.

⁷ *Meyer*, aaO. 240-307. Der These von einer jüdischen Herkunft, die vor Meyer ähnlich schon durch F. Spitta und L. Massebieau vertreten worden ist, neigt u.a. auch *H. Windisch*, *Gnomon* 10 (1934) 379-384 zu. Vgl. ferner *W. Marxsen*, Einleitung in das Neue Testament, Gütersloh 1978, 225, der « manche Beobachtungen » Meyers als so « frappierend » bezeichnet, daß man « mindestens fragen » könne, « ob diese Onomastik nicht in einer früheren Traditionsstufe das Ordnungsprinzip für die Sammlung der verschiedenen paränetischen Traditionen abgeben hat ».

⁸ *Mußner*, *Jak*, 19.

⁹ *Mußner*, aaO. 23.

¹⁰ *Mußner*, aaO. 18.

¹¹ Neben Th. Zahn, A. Schlatter, J. Blinzler und einigen anderen Autoren tritt auch *G. Kittel*, *Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes*, in: *ZNW* 41 (1942) 71-105 für eine Frühdatierung des Briefes ein und hebt hervor, « daß der Jakobusbrief die älteste uns erhaltene christliche Schrift ist; daß er seinen Platz innerhalb der palästinischen Urgemeinde, und zwar bei dem Herrenbruder hat »; ja daß er sogar « in die Zeit noch vor dem Apostelkonzil und unmittelbar vor der ersten Missionsreise, also etwa Mitte der vierziger Jahre, gehört » (71).

¹² So z.B. *Dibelius-Greeven*, *Schrage*, *Kümmel*, *Wikenhauser-Schmid*. Auch nach *Marxsen*, Einleitung, 228 handelt es sich um eine spätere, nach Paulus anzusetzende Schrift; jedoch bedeutet dies nicht, « daß man bewußte Pseudonymität anzunehmen hat. Wenn nämlich die Vermutung zutrifft, daß eine Jakobs-Schrift die Quelle unseres Dokuments bildet, gehört der Name bereits in die Vorlage. Er ist dann nicht in dem Sinne ein Pseudonym wie der Name Paulus in den Deute-

Besonders gravierend ist, daß durch die Zuordnung des Jakobusbriefes zur literarischen Gattung der Paränese auch das die Gedankenführung und die Theologie des Verfassers betreffende « Rätsel » nicht gelöst wird: Gibt es überhaupt so etwas wie eine logische Gliederung und eine einheitliche, von einer eigenständigen Theologie getragene Thematik, oder muß man denen recht geben, die dem Brief — gerade unter Berufung auf seinen paränetischen Charakter — sowohl den gedanklichen Zusammenhang als auch die thematische Einheitlichkeit absprechen¹³ und seinem Verfasser darüber hinaus eine bestimmte, eigenständige Theologie aberkennen wollen?¹⁴

Die theologischen « Schlüsselwörter »

Zur Klärung derartiger Fragen ist es ratsam, die Aussagen des Briefes selbst in den Blick zu nehmen und zu untersuchen, ob es in ihm Wörter gibt, deren rechtes Verständnis die das Schreiben tragenden Gedanken und die vielleicht hinter ihnen stehende Theologie zu erschließen vermögen.

Ein solches « Schlüsselwort », wenn nicht sogar *das* « Schlüsselwort » überhaupt dürfte das Adjektiv τέλειος (= « ganz, vollständig, vollkommen ») sein.¹⁵ Darauf weist schon der statistische Befund hin: τέλειος begegnet im Neuen Testament insgesamt 19mal, davon allein im Jakobusbrief fünfmal (1,4a.b; 1,17; 1,25; 3,2) und damit ebensooft wie in den paulinischen Hauptbriefen (vgl. Röm 12,2; 1 Kor 2,6; 13,10; 14,20; Phil 3,15).¹⁶ Dazu kommen noch je einmal die Verben τελειῶν (2,8) und τελειοῦν (2,22) sowie viermal das mit τέλειος gleichbedeutende ὅλος (2,10; 3,2.3.6) und einmal das ebenfalls synonyme ὁλόκληρος (1,4).¹⁷ Das Adjektiv διψυχος als

ropaulinen (ein Pseudonym also, das bewußt gewählt wurde), sondern lediglich eines, das durch bloße Übernahme erst zu einem solchen wurde ».

¹³ Vgl. etwa *Dibelius-Greeven*, Jak, 19f, wo neben dem « Eklektizismus » auch « das Fehlen des Zusammenhangs » als eine « oft beobachtete Eigentümlichkeit des Jak » bezeichnet wird; ferner *Mußner*, Jak, 58f, der ausdrücklich darauf hinweist, er wolle erst « keine gedankliche Einheit des Briefes » suchen, und zwar « aus der Überzeugung heraus, daß es keine gibt ». Wenigstens « eine ansatzweise zu erkennende Sachgliederung » vermutet *Schrage*, Jak, 8.

¹⁴ So z.B. *Dibelius-Greeven*, Jak, 36 unter Hinweis darauf, eine Paränese biete « keinen Raum für die Entfaltung und Durchführung religiöser Ideen ».

¹⁵ Vgl. dazu *G. Dellling*, τέλειος, in: TWNT, VIII, 68-79, bes. 75f.

¹⁶ Daneben findet sich τέλειος im Neuen Testament nur noch an neun weiteren Stellen: Mt 5,48 (2mal); 19,21; Eph 4,13; Kol 1,28; 4,12; Hebr 5,14; 9,11; 1 Joh 4,18.

¹⁷ Das Adjektiv ὁλόκληρος « bezeichnet eigentlich die äußere Unversehrtheit des Leibes oder sonst eines Konkretums. Aber die häufige Verbindung mit τέλειος,

Gegensatz zu τέλειος begegnet im Neuen Testament überhaupt nur im Jakobusbrief (1,8; 4,8);¹⁸ das gleiche gilt für das ebenfalls in Opposition zu τέλειος stehende Adjektiv ἀκατάστατος¹⁹ (1,8; 3,8; vgl. auch das Substantiv ἀκαταστασία 3,16).

Wichtiger freilich als der statistische Befund erscheint die Tatsache, daß die Wörter τέλειος, τελεῖν, τελειοῦν, ὅλος fast durchweg in Verbindung mit anderen tragenden Wörtern des Briefes auftreten: mit ἔργον (1,4; 2,22), σοφία (vgl. 1,5.17), πίστις (2,22; vgl. 1,6) und νόμος (1,25; 2,8.10). Dies ist kein Zufall; vielmehr geht es dem Verfasser wesentlich um den τέλειος ἀνὴρ (3,2),²⁰ den ganzen, ungeteilten (und deshalb auch) « vollkommenen » Menschen, der keinen Zwiespalt aufweist zwischen Wort und Tat, zwischen Glauben und Werken.²¹ Zwar ist die « Vollkommenheit » nicht primär eine menschliche Eigenschaft oder Leistung, sondern kommt — wie jede gute Gabe — als δῶρημα τέλειον « von oben »²² (1,17).²³ Umso mehr

sowie die Anwendung auf Abstrakta mag dazu beigetragen haben, ihm die ethische Bedeutung 'untadlig' zu geben, in der es hier ganz offenbar gebraucht ist » (*Dibelius-Greeven*, Jak, 103).

¹⁸ Der Ausdruck, der « zwiespältig » bzw. « zweifelnd » bedeutet, ist vor dem Jakobusbrief nicht nachweisbar; vgl. *E. Schweizer*, διψυχος, in: TWNT, IX, 666.

¹⁹ Das Adjektiv meint « wankelmütig, unbeständig » (*A. Oepke*, ἀκατάστατος, in: TWNT, III, 449).

²⁰ *Mußner*, Jak, 160 hebt zu Recht hervor, daß in 3,2 das Adjektiv τέλειος dem ἀνὴρ vorangestellt ist, « weil auf ihm der Ton liegt ».

²¹ Vgl. auch 1,4: « Die Standhaftigkeit (ὕπομονή) soll ein vollendetes Werk (ἔργον τέλειον) besitzen, damit ihr vollkommen (τέλειοι) und unversehrt (δλόκληροι) seid, in nichts zurückbleibend (ἐν μηδενὶ λειπόμενοι) ». Nach *Mußner*, Jak, 67 ist « der eschatologische Klang der Termini ὑπομονή, τέλειος, δλόκληρος ... unüberhörbar. Der 'Perfektionismus' des Jak ist ein eschatologischer! Eine innerweltliche Vollendung im Sinne des stoischen Humanismus kennt er nicht ». Dazu wird man freilich sagen müssen: 1. Gewiß ist die eschatologische Dimension bei den Paränesen des Jakobusbriefes unverkennbar, aber die τελειωσις darf nicht nur als ein erst für die Zukunft erwartetes Ziel angesehen werden, sondern muß schon — wenn auch nicht im Sinne der Stoa — in der (durch Bedrängnisse gekennzeichneten) Gegenwart das Handeln des Christen motivieren (vgl. das Präsens ἦτε). 2. Man wird mit dem Begriff « Perfektionismus » vorsichtig sein müssen, da er leicht zu Mißverständnissen führt. *Schrage*, Jak, 15 bemerkt zutreffend: « 'Vollkommenheit' meint ... keinen Perfektionismus (vgl. 3,2), sondern die Ganzheit, die Ungeteiltheit. Um das Durchhalten dieser Ganzheit des Glaubens geht es letztlich in der Anfechtung ».

²² Vgl. *Schlatter*, Jak, 132: « Gott ist der Gebende. Es gibt nichts Gutes und nichts zur Ganzheit Gelangtes, Vollendetes, was nicht Gabe wäre »; ferner *K.H. Schelkle*, Theologie des Neuen Testaments. III: Ethos, Düsseldorf 1970, 207: « Nur Gott kann Vollkommenes geben ».

²³ Was primär mit dem δῶρημα τέλειον, das « von oben » kommt (1,17), gemeint ist, gibt 1,5 an: es ist die σοφία; deshalb soll der, der an der σοφία Mangel leidet, sie von Gott erbitten; die Verse 1,6ff verdeutlichen, daß sich die « Vollkommenheit » nicht nur auf das « Objekt » des Betens bezieht, sondern auch auf

aber gilt es, daß der Mensch die « Gabe von oben » in sein Leben hineinnimmt und darin zur Auswirkung bringt.

Dieser Gedanke kommt immer wieder in den *Einzelparänesen* des Briefes zum Tragen, auch wenn dabei das Wort « vollkommen » nicht überall ausdrücklich erwähnt wird; z.B. 2,1-4: Wo προσωποληψία (d.h. Ansehen der Person) herrscht, da kann keine « Vollkommenheit » sein;²⁴ 3,1-12: Wie man sich in der Tat verfehlen kann (vgl. 2,8-11),²⁵ so auch im Wort; wer sich im Wort nicht verfehlt — Jakobus spielt in 3,9f namentlich auf die « Doppelzüngigkeit » im Reden²⁶ an —, der ist ein τέλειος ἀνὴρ (3,2);²⁷ 5,12: Man soll nicht schwören; vielmehr soll das Ja ein (ganzes) Ja und das Nein ein (ganzes) Nein sein.²⁸ Schon diese aus den Einzelparänesen stammenden Beispiele, die sich noch durch weitere ergänzen lassen,²⁹ zeigen, « wie bedeutsam der Begriff τέλειος — in seiner eigenen Prägung — für Jakobus ist ».³⁰ Noch mehr aber zeigen dies die

das Beten selbst: « Er soll aber bitten im Glauben, ohne den geringsten Zweifel. Denn wer zweifelt, gleicht einer Meereswoge, die vom Wind bewegt und hin und her getrieben wird. Denn nicht glaube jener Mensch, daß er irgendetwas vom Herrn empfangen werde: ein zwiespältiger Mann (ἀνὴρ δίψυχος), wankelmütig auf allen seinen Wegen ». Ein δώρημα τέλειον ist neben der σοφία aber auch der λόγος (vgl. 1,18).

²⁴ Die Paränese 2,1ff verfolgt also keineswegs, wie *Walker*, Allein aus Werken, 161 meint, nur « ein spezielles Anliegen », sondern ist durchaus Erläuterung des grundsätzlichen *theologischen* Anliegens des Verfassers.

²⁵ Siehe bes. 2,10: « Denn wer das ganze Gesetz hält, aber in einem (Gebot) dagegen verstößt, der ist ein Versündiger an allen geworden ». Daß es auch in diesem Zusammenhang um die « Vollkommenheit » geht, wird später noch genauer darzulegen sein.

²⁶ Die Verwendung der 1. Pers. Plur. (εὐλογοῦμεν, καταρώμεθα) in 3,9 zeigt nach *Mußner*, *Jak*, 167f, daß der Verfasser « eine allgemeine Erfahrung ausspricht, die jeder aus eigenem Erleben kennt: Mit der Zunge preisen wir den Herrn und Vater, nämlich beim Gottesdienst und Gebet, mit derselben Zunge verfluchen wir die Menschen — und das Schlimme an letzterem ist vor allem, daß der Mensch nicht irgendeine Kreatur, sondern nach Gottes Bild geschaffen ist. Erst daraus ergibt sich die ganze dämonische 'Paradoxie' der Zunge ».

²⁷ Auch diese « konkrete Paränese » (*Walker*, aaO. 155) spiegelt also das grundsätzliche *theologische* Anliegen des Verfassers, seine Theologie der « Vollkommenheit » wider.

²⁸ Nach *Mußner*, *Jak*, 212 ist hier « die Forderung nach absoluter Wahrhaftigkeit in der Rede » ausgesprochen, « die jeden Schwur überflüssig macht ». Vgl. auch *Schrage*, *Jak*, 55: « Wo ein Ja wirklich ein Ja und ein Nein wirklich ein Nein ist, da ist jeder Eid überflüssig. Der Hinweis auf das Gericht verstärkt die Mahnung ». Man wird allerdings sagen müssen, daß es hier im Grunde nicht um das Eidverbot als solches geht; vielmehr veranschaulicht der Verfasser daran nur wieder seine Theologie der « Vollkommenheit ».

²⁹ Vgl. etwa noch die Aussagen über das Beten 1,5; 4,3f oder den Abschnitt 4,13-17, der die berühmte « conditio Jacobaea » enthält (V. 15) und mit dem Satz endet: « Wer also Gutes zu tun weiß und es nicht tut, für den ist es Sünde » (V. 17).

³⁰ *Delling*, τέλειος, 76.

grundsätzlichen « Abhandlungen », welche um die mit der Theologie der « Vollkommenheit » in engster Verbindung stehenden Grundbegriffe (πίστις, ἔργα, σοφία, λόγος, νόμος) kreisen.³¹ Die wohl bedeutendste « Abhandlung » findet sich im Abschnitt 2,14-26. In diesem « Herzstück des Briefes »³² kommt der Verfasser ausführlich auf das Verhältnis von *Glauben und Werken* zu sprechen.³³ Da dieser Abschnitt — gerade wegen seiner Thematik — von jeher die besondere Aufmerksamkeit der Theologen auf sich gezogen, aber auch immer wieder Anlaß zu beträchtlichen Mißverständnissen und Fehlinterpretationen gegeben hat, erscheint es angebracht, zunächst den Text *dieses* Abschnitts genauer zu analysieren;³⁴ danach sollen dann auch die anderen « Abhandlungen » in die Betrachtung einbezogen werden.

³¹ Walker, Allein aus Werken, 156 spricht von « generellen und grundsätzlichen Paränesen »; er zählt dazu die Abschnitte 1,22-25; 2,10-12 und 2,14-26 und führt aus: « Man beachte in diesen drei Stücken die Wendung ins Allgemeine. Nicht das eine oder andere ist zu tun, das Wort soll (generell) getan und nicht bloß gehört werden (1,22ff). Nicht dieses oder jenes Gebot ist zu erfüllen, sondern das ganze Gesetz (2,10ff). Nicht ein bestimmtes Werk ist aufzugreifen, Werke muß der Mensch haben, denn ohne Werke ist der Glaube tot (2,14ff). Den drei genannten generellen Paränesen ist aber nicht nur die Wendung ins Allgemeine gemeinsam, sie sind alle auch ausgesprochen 'theologische' Stücke. Ohne sie wäre der Jakobusbrief eine theologisch unprofilierter Anhäufung gemischter Imperative... Man mache die Probe aufs Exempel; man streiche 1,22ff; 2,10ff; 2,14ff — und der Jakobusbrief hat seine ganze theologische Problematik verloren » (aaO.). In der Tat kommt in diesen grundsätzlichen Abschnitten, zu denen man auch noch die Darlegung über die Weisheit (3,13-18) rechnen muß, die Theologie der « Vollkommenheit » am deutlichsten zum Tragen. Daß aber ohne diese Abschnitte der Jakobusbrief « eine theologisch unprofilierter Anhäufung gemischter Imperative » wäre, ist eine nicht ganz zutreffende Behauptung, da ja auch, wie gezeigt wurde, die Einzelparänesen das theologische Anliegen des Verfassers durchaus verdeutlichen. Nur so viel scheint richtig, daß man es ohne die genannten Abschnitte schwerer hätte, die Einheitslichkeit der Theologie des Jakobus zu erkennen.

³² Walker, aaO. 163.

³³ Mußner, Jak, 128 bezeichnet 2,14-26 ebenfalls als den « zentralen » Abschnitt des Briefes, fügt aber hinzu: « Doch scheint das mehr der Eindruck der 'Nachfahren' in der Neuzeit zu sein, deren Blick durch die Fragestellungen der Reformation für das Thema 'Glauben und Werke' besonders geschärft worden ist. Für Jak selbst dürfte dieser Abschnitt, so sehr ihm seine Thematik selbstverständlich am Herzen liegt, einer unter den anderen Abschnitten seines Briefes sein, in denen er sein Grundanliegen, ein Christentum der Tat, durchgehend zur Sprache bringt, nur jetzt unter der speziellen Rücksicht auf das Verhältnis von Glauben und Werken im Rechtfertigungsvorgang... Der Brief will ein Ganzes sein und als solches betrachtet werden ».

³⁴ Eine genaue Analyse ist im übrigen auch deshalb notwendig, um mit ihrer Hilfe die nicht leicht zu lösenden exegetischen Probleme, die mit diesem Text verbunden sind, einer Klärung näherzubringen.

Analyse des Abschnitts 2,14-26

Der Text gliedert sich in zwei Teilabschnitte, die gedanklich und stilistisch offenbar aufs engste zusammengehören.

a) Der *erste Teilabschnitt* umfaßt die Verse 14-17.³⁵ Seine Struktur ist klar erkennbar. Zunächst wird in V. 14 — einsetzend mit der aus der Diatribe bekannten Formel $\tau\acute{\iota}$ τὸ ὄφελος³⁶ (vgl. 1 Kor 15,32) — in Form rhetorischer Fragen das Thema umschrieben, das der Verfasser im folgenden mit seinen Lesern zu erörtern gedenkt: « Was nützt es, meine Brüder, wenn jemand (τις) sagt, er habe Glauben, Werke aber nicht hat? Kann denn der Glaube ihn retten? ». Der Verfasser führt hier einen im Stil der Diatribe mit τις apostrophierten fingierten «Gegner» bzw. «Zwischenredner» ein,³⁷ der offensichtlich eine von der Verfasseransicht abweichende These vertritt. Näherhin wird dieser τις als jemand vorgestellt, der für sich *nur den Glauben* (ohne die Werke) gelten läßt. Sein Motto³⁸ « Ich habe Glauben » bezeichnet Jakobus in der ersten rhetorischen Frage als « nicht nützlich », um daran sogleich in der zweiten Frage eine nähere Erklärung anzuknüpfen: Der « Nur-Glaube »³⁹ genügt nicht, um den Betroffenen einst beim göttlichen Gericht zu retten.

Nach dieser Erklärung bringt der Verfasser in einer charakteristischen Form (mehrgliedriger antithetischer ἔάν-Satz mit anschließender rhetorischer Frage) einen « Fall » als Vergleich,⁴⁰ an dem die « Nutzlosigkeit » eines Glaubens, der ohne Verbindung mit den Werken ist, aufgezeigt werden kann: « Wenn ein Bruder oder eine Schwester nackt sind und an der täglichen Nahrung Mangel leiden,

³⁵ Daß der Einschnitt hinter V. 17 — und nicht, wie *Mußner*, Jak, 129-151 annimmt, hinter V. 20 — anzusetzen ist, ergibt sich schon aus der deutlichen Korrespondenz zwischen V. 14 und V. 18 (beidemale wird ein τις als « Redner » eingeführt) sowie zwischen V. 17 und V. 26 (beide Sätze ziehen die gleiche Schlußfolgerung, daß nämlich der Glaube ohne Werke tot ist). Richtig *Lohse*, Glaube und Werke, 3.

³⁶ Der Kontext, vor allem V. 14b, macht klar, daß es um den *eschatologischen* « Nutzen », um die « Rettung » aus dem Gericht geht. So die meisten Ausleger.

³⁷ Vgl. *Dibelius-Greeven*, Jak, 185f.

³⁸ *Schlatter*, Jak, 185 versteht die mit λέγει eingeführte Aussage im Sinne eines prägnanten « Bekenntnisses ».

³⁹ Wie *Walker*, Allein aus Werken, 165 bemerkt, ist « das nackte 'der Glaube', das als stereotype Prägung immer wiederkehrt (2,14.17.18.22.26) », auffallend. « Was Jakobus vor Augen hat, ist 'der Glaube', präziser: der christliche Glaube (vgl. 2,1) in der für ihn gängigen, normalen Gestalt, beileibe keine Karikatur des Glaubens, kein Scheinglaube, Unglaube, Heuchelglaube — 'der Glaube' » (165f).

⁴⁰ Auch in 2,2-4 wird mit einem antithetisch formulierten ἔάν-Satz ein konkreter « Fall » eingeführt und die Konsequenz daraus in einer rhetorischen Frage angegeben.

einer von euch aber ihnen sagen würde: 'Geht hin in Frieden, wärmt und sättigt euch!', ihr ihnen aber nicht gäbt die für den Leib notwendigen Dinge, was (wäre) der Nutzen?' » (V. 15f). Daß der Verfasser gerade diesen « Fall » zur Illustration wählt, kommt nicht von ungefähr; es ist « ein typischer 'Fall' des täglichen Lebens ». ⁴¹ Allerdings verstellt man sich das Verständnis für die Funktion dieser Verse, wenn man sie als Anspielung auf eine bestimmte Gemeindesituation sieht (so A. Bisping) ⁴² oder sie zu vorschnell mit der « Armenfrömmigkeit » des Jakobus ⁴³ in Verbindung bringt. ⁴⁴ Man muß sehen, daß es sich hier nicht um ein konkretes Einzelbeispiel handelt, sondern um einen der Illustration dienenden *Vergleich*. ⁴⁵ Der Gegensatz, um den es dabei geht, ist nicht der zwischen « arm » und « reich », sondern der zwischen « Wort » und « Tat ». ⁴⁶ Wenn beides auseinanderklafft, soll gesagt werden, hat dies keinen « Nutzen ».

In V. 17 wird mit οὐτως καί die Anwendung (bzw. Durchführung) des Vergleichs gebracht: « So ist auch der Glaube, wenn er keine Werke hat, tot für sich allein! ». Zweifellos liegt auf dem am Ende (also an exponierter Stelle) stehenden καθ' ἑαυτήν (« für sich allein ») der Hauptakzent. ⁴⁷ Der Verfasser will sagen: Der Glaube ist, wenn er keine Werke hat, sondern als « Nur-Glaube » für sich allein bleibt, « tot », d.h. « unfruchtbar » ⁴⁸ und damit auch « nutzlos » (vgl. das τί τὸ ὄφελος in V. 14.16). Oder positiv gewendet: Der Glaube kann nur dann als « lebendig » angesehen werden, wenn es wie zwischen

⁴¹ Walker, aaO. 166.

⁴² Gegen Bisping bemerkt *Mußner*, Jak, 116f zu Recht: « Die lebhaftere Schilderung des Falles darf nicht zu der Meinung verführen, er sei in der Tat in einer Gemeinde so oder ähnlich vorgekommen », um dann allerdings — seine eigene Bemerkung einschränkend — fortzufahren: « Damit ist nicht gesagt, daß nicht konkrete Anlässe in den Gemeinden vorlagen, die Jak bestimmten, die Sache auf diese Weise zu behandeln. Das ist sogar sehr wahrscheinlich, da er sonst kaum darauf zu sprechen käme » (117).

⁴³ Zur « Armenfrömmigkeit » des Jakobus vgl. Näheres bei *Dibelius-Greeven*, Jak, 58-66; *Mußner*, Jak, 76-84 (mit Lit.).

⁴⁴ So offensichtlich *Mußner*, Jak, 132, der zwar zugesteht, daß der « Fall » hier « ad hoc gebildet » sei, « freilich aus der Vorliebe des Jak für die Armen und im Anschluß an Forderungen des AT und Jesu ».

⁴⁵ So u.a. *Dibelius-Greeven*, Jak, 188f; zur Funktion der « Beispiele » im Jakobusbrief vgl. dort auch den Exkurs S. 161-163.

⁴⁶ Walker, Allein aus Werken, 167 präzisiert: « Der beabsichtigte Kontrast lautet bei Jakobus nicht: schöne Worte — wirkliche Tat, sondern: gute Worte — ohne (gute) Werke ».

⁴⁷ Nach *Dibelius-Greeven*, Jak, 189 ist das tertium comparationis « durch νεκρά ausgedrückt »; man wird aber besser sagen: durch νεκρά in Verbindung mit καθ' ἑαυτήν!

⁴⁸ Auch bei Epiktet III 16,7; 23,28 hat νεκρός die Bedeutung « unfruchtbar »; vgl. *Dibelius-Greeven*, Jak, 189, Anm. 1.

Wort und Tat (vgl. V. 15f) so auch zwischen Glauben und Werken keinen Zwiespalt gibt.⁴⁹ Gegenüber dem «Gegner» (τις), der den «Nur-Glauben»-Standpunkt vertritt, betont der Verfasser also die Notwendigkeit des *Zusammenwirkens* von Glauben und Werken.⁵⁰

b) Wirkt die Gedankenführung des ersten Teilabschnitts (14-17) in sich relativ geschlossen — seine drei Teile: These, Vergleich und Anwendung folgen logisch aufeinander —, so scheint dies beim *zweiten Teilabschnitt* 18-26 — wenigstens auf den ersten Blick — nicht ohne weiteres der Fall zu sein.

Die Schwierigkeiten beginnen schon bei V. 18, der zu Recht eine «der schwierigsten neutestamentlichen Stellen überhaupt» genannt worden ist.⁵¹ Gerade von der Klärung dieses Verses aber hängt das Verständnis des gesamten Abschnitts entscheidend ab. Zwei Fragen sind des näheren zu klären:

Die *erste* Frage lautet: Wer ist mit dem τις gemeint, der in V. 18a eingeführt wird, und zu wem spricht er? Kann man — schon aus stilistischen Gründen — von vornherein die Annahme ausschließen, daß «hinter diesem τις Jak sich selber verberge ..., da eine fingierte Einführung des Verf.s nur in einer ausgeführten Szene am Platz wäre»,⁵² so bleiben noch zwei Möglichkeiten diskutabel: Entweder handelt es sich um einen neuen fingierten «Gegner» bzw. «Zwischenredner»⁵³ oder um einen «Sekundanten», der kei-

⁴⁹ Walker, aaO. 167f konstruiert einen unnötigen Zwischengedanken. Nach seiner Ansicht «ist unverkennbar, daß 2,17 auf einen Indikativ hin formuliert ist; 2,17 setzt voraus, daß über ein analoges Phänomen zuvor eine Ist-Aussage gemacht wurde. 2,16 schließt aber mit einer Frage: was nützt das? Und an diese Frage läßt sich kein Indikativ anhängen. Die Fortsetzung muß hier lauten: So ist auch im Blick auf den Glauben, der keine Werke hat, zu fragen ..., aber niemals: So ist auch der Glaube, wenn er nicht Werke hat, für sich selbst tot. Die Lösung dieser Spannung zwischen 2,15f und 2,17 ist einfach. Jakobus nimmt an, daß seine Leser die Frage von 2,16 in seinem Sinn mit einem Indikativ beantworten. Diese Antwort setzt er voraus und wendet sie entschlossen auf den Glauben ohne Werke an».

⁵⁰ Insofern ist es dann aber falsch, wenn Walker, aaO. 169 aus der Aussage «Der Glaube ist, wenn er nicht Werke hat, für sich selbst tot» die Folgerung zieht, für Jakobus habe der Glaube als solcher überhaupt keine Heilsbedeutung, er sei «soteriologisch null und nichtig»; es seien *nur* die Werke, «die das Heil bedeuten»; der Glaube sei bei Jakobus eine «passive, empfangende, nicht aktive, gebende Größe», er werde überhaupt erst durch die Werke «konstituiert» (170). Walker unterstellt Jakobus damit zu Unrecht einen «Nur-Werke»-Standpunkt. Jakobus spielt eben nicht Glauben und Werke auf diese Weise gegeneinander aus, sondern betont das *Zusammen* beider Größen.

⁵¹ Dibelius-Greeven, Jak, 190.

⁵² Dibelius-Greeven, Jak, 185.

⁵³ So u.a. Dibelius-Greeven, aaO.; Schlatter, Jak, 192f.

nen eigentlichen Einwand bringt, sondern lediglich die Position des Verfassers selbst wiedergeben soll.⁵⁴ Gegen die zweite und für die erste Möglichkeit lassen sich sprachliche und inhaltliche Argumente anführen: 1. Wenn in V. 14 mit *τις* der Vertreter einer vom Standpunkt des Jakobus aus falschen Ansicht eingeführt wird, dann darf dies analog auch für den *τις* von V. 18a gelten, wobei das adversative *ἀλλά* darauf hindeutet, daß beide Ansichten *zueinander* im Gegensatz stehen.⁵⁵ 2. Um einen «Sekundanten» des Verfassers kann es sich deshalb nicht handeln, weil der zweite *τις* gar nicht die Meinung des Jakobus wiedergibt. Für diesen gehören ja, wie aus V. 17 hervorging (und sich aus den VV. 22-26 bestätigen wird), Glaube und Werke als *Einheit* zusammen. Der in V. 18a eingeführte *τις* aber sagt von sich nur, *er* habe *ἐργα*. Wie der erste *τις* den Standpunkt des «Nur-Glaubens» vertritt (V. 14), so der zweite also offenbar den «Nur-Werke»-Standpunkt. 3. Da das *ὁπίστιν ἔχεις* das (vom ersten *τις* für sich reklamierte) *πίστιν ἔχειν* aus V. 14 wiederaufnimmt, richtet sich der Einwurf des zweiten *τις* nicht gegen Jakobus selbst, sondern gegen den ersten *τις*,⁵⁶ d.h.

⁵⁴ Davon geht z.B. *Mußner*, *Jak*, 137 aus, der allerdings den *τις* von V. 18a nicht «mit einem bestimmten 'christlichen Bundesgenossen' oder gar einem 'Nichtchristen' ... identifizieren» will.

⁵⁵ Die Exegeten, die unter dem *τις* in V. 18a einen (zustimmenden) «Sekundanten» des Jakobus sehen, nehmen das *ἀλλά* im «emphatischen» Sinne und paraphrasieren es etwa so: «mit viel mehr Berechtigung»; vgl. z.B. *Mußner*, *Jak*, 137, Anm. 4.

⁵⁶ Wenn man die Einrede in V. 18a an Jakobus selbst gerichtet sein läßt (so offensichtlich *Dibelius-Greeven*, *Jak*, 185; *Schlatter*, *Jak*, 192f; *Schrage*, *Jak*, 30), hat man Schwierigkeit, den Sinn des Einwands zu verstehen. Jedenfalls kann ja doch eigentlich niemand dem *Verfasser* nach dem, was er in V. 17 gesagt hat, überhaupt ernsthaft unterstellen, *er* vertrete den «Nur-Glauben»-Standpunkt. So bemerkt schon *F. Hauck*, *Der Brief des Jakobus* (KNT, 16), Leipzig 1926, 126f: «Diese Worte überraschen ja zunächst völlig als Einwurf. Denn nachdem Jac sich so entschieden als einen Lobredner der Werke gezeigt hat, kann ihm schwerlich einer entgegenhalten: Du hast eben Glauben und ich vielmehr habe Werke». *Hauck* selbst versucht übrigens die Schwierigkeit dadurch zu lösen, daß er *ὁ* und *ἐγὼ* in V. 18a im unbestimmten Sinne von «der eine» und «der andere» versteht und also paraphrasiert: «'Der eine hat eben Glauben aufzuweisen so wie der andere Werke. Es wird eins soviel wert sein wie das andere'» (127). Dieser (u.a. auch von *Schrage* übernommene) Vorschlag löst indes die Schwierigkeit ebensowenig wie die (von H. Windisch-H. Preisker, J. Schneider, O. Knoch u.a. vertretene) Hypothese, der ursprüngliche Einwand des Gegners (gegen Jakobus) sei ausgefallen; er habe etwa so gelautet: «Was nützen Werke ohne Glauben? Dieser ist die Hauptsache, und den habe ich!», worauf dann der Verfasser mit V. 18a die Antwort gebe. Nun kann man aber m.E. die Schwierigkeit von vornherein vermeiden, wenn man nämlich davon ausgeht, daß der *τις* von V. 18a der Vertreter eines (von Jakobus selbst abgelehnten!) «Nur-Werke»-Standpunktes ist, der sich näherhin nicht gegen Jakobus wendet, sondern mit dem Vertreter

« der erste τις (V. 14) wird vom zweiten τις (V. 18a) offensichtlich apostrophiert ».⁵⁷

Die zweite Frage lautet: Wieweit reicht die Rede des zweiten τις, und wo beginnt die persönliche Stellungnahme des Verfassers? Einige Exegeten nehmen an, Jakobus rede bereits in V. 18b wieder selbst;⁵⁸ sie berufen sich dabei vor allem auf die Formulierung der zweiten Satzhälfte, aber auch auf das nachher in V. 22 Gesagte.⁵⁹ Jedoch lassen sich folgende Beobachtungen gegen diese Annahme ins Feld führen: 1. Die sprachliche Struktur von V. 18b entspricht deutlich der von V. 18a. Wie dort die beiden Gegenpositionen durch σὺ ἔχεις — κἀγὼ ἔχω angezeigt werden, so hier durch δεῖξόν μοι — κἀγὼ σοι δεῖξω.⁶⁰ 2. Wenn es in V. 18b heißt: « Zeig mit deinen Glauben ohne die Werke, und ich will dir aus meinen Werken den Glauben zeigen », so scheint Letzteres zwar auf den ersten Blick der (zweifelloso) den Standpunkt des Verfassers wiedergebenden Formulierung von V. 22 zu entsprechen — auch dort begegnet die Wendung ἐκ τῶν ἔργων im Zusammenhang mit πίστις —, in Wirklichkeit aber gibt es einen entscheidenden Unterschied, der nicht übersehen werden darf: In V. 22 sagt der Verfasser im Blick auf Abraham, daß der Glaube « aus den Werken vollendet » wurde (ἐτελειώθη); diese für den Verfasser wesentliche Aussage findet sich in V. 18b aber eben noch nicht. 3. Ein stilistisches Argument kommt hinzu: In V. 18b ergibt sich eine « stilistisch reizvolle Verschränkung ».⁶¹ Im ersten Teil des Satzes steht das Genitivpronomen (σου) bei πίστις, im zweiten Teil findet sich das Pronomen (μου) bei ἔργα. Auch dies

des « Nur-Glaube »-Standpunkts (also dem τις von V. 14) einen fiktiven Dialog führt. Jakobus wiederum will durch dieses Stilmittel des Dialogs den Vertreter des « Nur-Werke »-Standpunkts offensichtlich nur deutlicher in seiner Ansicht vorstellen. Das aber heißt dann: Ging es in V. 14-17 um den *einseitig* auf den *Glauben* Pochenden und dessen Zurückweisung, so steht nun (ab V. 18) der *einseitig* auf die *Werke* Pochende im Blickpunkt, und seine Ansicht wird dann ebenfalls von Jakobus zurückgewiesen.

⁵⁷ *Mußner*, Jak, 137, der dies allerdings als ein Argument für seine « Sekundantenhypothese » nimmt.

⁵⁸ Es handelt sich vor allem um die Exegeten, die den « Einwurf » in V. 18a an Jakobus gerichtet sehen.

⁵⁹ So stellt z.B. *Schlatter*, Jak, 200 ausdrücklich heraus, in V. 22 gleiche « die Führung des Gedankens der Antwort an den, der für sich die Werke in Anspruch nahm, Vers 18 ».

⁶⁰ Da in V. 18b sowohl die Aufforderung als auch das « Gegenangebot » jeweils ein direktes Gegenüber voraussetzen, σὺ und ἐγὼ also unbestreitbar « disputatorisch gebraucht werden » (*Meyer*, Jakobusbrief, 92), muß man dies aufgrund der Parallelität auch schon für V. 18a gelten lassen; damit bestätigt sich das oben (in Anm. 56) Gesagte, daß man nämlich die Pronomina in V. 18a nicht (wie es z.B. Hauck oder Schrage tun) mit « der eine » und « der andere » wiedergeben kann.

⁶¹ *Dibelius-Greeven*, Jak, 192.

weist darauf hin, daß es nach wie vor um die fiktive Auseinandersetzung zwischen den Vertretern der beiden gegensätzlichen Positionen geht. Näherhin wird im ersten Teil auf die Position des « Nur-Glaubens » abgehoben, die — wie das Pronomen σου anzeigt — nach der dem zweiten τις vom Verfasser in den Mund gelegten Ansicht auf seinen « Gegenspieler », den ersten τις, zutrifft, sodann im zweiten Teil auf die « Nur-Werke »-Position, die der zweite τις — durch μου — als seine eigene kennzeichnet,⁶² die aber selbstverständlich von Jakobus selbst aus gesehen ebenso abzulehnen ist wie die andere. Denn wie es nach Ansicht des Jakobus für den ersten τις unmöglich ist, der Aufforderung des zweiten τις zu entsprechen und seinen Glauben *ohne die Werke* zu zeigen — nach V. 22b muß der Glaube wie bei Abraham aus den Werken *vollendet* werden (τελειοῦσθαι) —, genauso unmöglich ist es für den zweiten τις, *sein* dem ersten τις gegenüber gemachtes « Angebot » zu verwirklichen, den Glauben (*allein*) *aus seinen Werken* zu beweisen. Mag er es auch von sich behaupten — in Wirklichkeit besitzt er überhaupt keinen Glauben im Sinne des Verfassers, denn dieser muß — wie es in V. 22a in bezug auf Abraham gesagt wird — mit den Werken *zusammenwirken* (συνεργεῖν).⁶³

Wenn es aber stimmt, daß in V. 18b nicht der Verfasser (bzw. sein « Sekundant ») spricht, sondern der zweite τις seinen in V. 18a begonnenen fiktiven Dialog mit dem ersten τις fortsetzt, dann liegt es nahe, das gleiche auch für die folgenden Verse 19-21 anzunehmen.

Für V. 19 ergibt sich dies zum einen aus der Formulierung σὺ πιστεύεις, die deutlich auf das (ja ebenfalls aus dem Munde des zweiten τις stammende) σὺ πιστῖν ἔχεις in V. 18a zurückweist, zum anderen aus der Logik der Gedankenführung. Mit der Aussage « Du glaubst, daß es einen (einzig) Gott gibt; du tust recht (damit); auch die Dämonen glauben und zittern » will der zweite τις offensichtlich die von seinem « Gegenspieler » vertretene Position des « Nur-Glaubens » nunmehr auch aufgrund ihres « Inhalts »⁶⁴

⁶² Die « Verteilung auf Du und Ich » ist also keineswegs « Nebensache », wie bei *Dibelius-Greeven*, aaO. behauptet wird.

⁶³ Wenn *Schrage*, Jak, 31 bemerkt, in V. 18b betone der Verfasser nur « die Sinnlosigkeit eines behaupteten Glaubens ohne Werke », dagegen trete « das Umgekehrte, Werke ohne Glauben, ... überhaupt nicht in den Blick », so trifft er damit nicht den *vollen* Sinn der Argumentation.

⁶⁴ Vgl. *Mußner*, Jak, 138, der erklärt: « Der Gegner ist ein entschiedener Vertreter des strengen Monotheismus; er ist kein Polytheist, sondern bekennt sich zu dem Gott der Offenbarung ». Zu Recht fügt er hinzu, daß « aus dem Hinweis des Briefes auf den 'Monotheismus' des Gegners keine allzu großen Schlüsse auf dessen religiöse Herkunft gezogen werden » dürfen (139). Jedenfalls geht aus dem Satz nicht hervor, daß hier ein Jude angesprochen ist und die Aussage « in leben-

in ironischer Form (vgl. das καλῶς ποιεῖς)⁶⁵ ad absurdum führen. Die « Absurdität » kommt durch den Hinweis auf die Dämonen, die (das gleiche) glauben und zittern, sehr effektiv zum Ausdruck.⁶⁶

Entsprechendes gilt für die VV. 20f, die aufgrund ihrer gemeinsamen Form — es handelt sich um zwei Fragesätze — auf jeden Fall zusammengehören.⁶⁷ Auch sie sind dem Vertreter des « Nur-Werke »-Standpunkts in den Mund gelegt. Das geht zunächst aus dem Einsatz mit θέλεις δὲ γνῶναι in V. 20 hervor, womit — ähnlich wie durch das doppelte κάγω in V. 18 — die Gegenposition des zweiten τις gegenüber dem ersten τις gekennzeichnet wird, wie ebenso aus der weiteren Formulierung des Verses. Hinzuweisen ist auf die Anrede ὁ ἀνθρῶπε κενέ,⁶⁸ die dem Diatribestil entspricht,⁶⁹ vor allem aber auf die Diktion des ὅτι-Satzes (ὅτι ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων ἀργή⁷⁰ ἐστίν), die deutlich die in V. 18b ebenfalls vom zweiten τις ausgesprochene Aufforderung δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων aufnimmt (vgl. demgegenüber die etwas andere Formu-

diger Föhlung mit dem geistigen Erbe des Judentums » erfolgt (so *Dibelius-Greeven*, Jak, 195f; vgl. auch *Schlatter*, Jak, 197); immerhin bekennt sich auch « der Christenglaube ... wie Israel (vgl. Dtn 6,4) zu der Einzigkeit Gottes » (*Walker*, Allein aus Werken, 172).

⁶⁵ Die « Ironie » ist nach *Dibelius-Greeven*, Jak, 195 « unverkennbar »; vgl. auch *Schrage*, Jak, 31.

⁶⁶ *Walker*, aaO. 173 schreibt: « Der Verfremdungseffekt, den Jakobus mit καὶ τὰ δαιμόνια κτλ. erzielt, sucht seinesgleichen. Zuerst lockt Jakobus den Bekenner des einen Gottes mit καλῶς ποιεῖς zu sich heran, dann zieht er ihm, den er eben noch gelobt hat, mit einem Ruck den vermeintlich so sicheren Boden unter den Füßen fort und stürzt ihn in eine bodenlose Tiefe, wo er sich Seite an Seite mit den Dämonen wiederfindet: auch die Teufel glauben — und zittern! Woraus man ersehen mag, wieviel Tragfähigkeit bloßer Glaube besitzt. Wer sich auf diesen Boden stellt, stürzt ab zu den Teufeln ». An dieser Aussage ist sicher richtig, daß es um die Abwehr des « Nur-Glauben »-Standpunkts geht; jedoch kann man daraus nicht (wie *Walker*) schließen, *Jakobus* « verteufele » den Glauben, « den Christenglauben per se » (174), denn hier spricht ja gar nicht der Verfasser selbst — er hat seine Stellungnahme zum « Nur-Glauben »-Standpunkt bereits mit V. 17 abgeschlossen —, sondern er läßt den Vertreter des « Nur-Werke »-Standpunkts von dessen Position aus zu dem Vertreter des « Nur-Glauben »-Standpunkts sprechen. Für *Jakobus* geht keineswegs « Orthopraxie » vor « Orthodoxie » (was dem heutigen Trend sicher willkommen wäre), sondern beide gehören zusammen.

⁶⁷ *Mußner*, Jak, 140 trennt dagegen die beiden Verse. Nach seiner Ansicht steht V. 21 am Beginn des bis V. 26 reichenden Abschnitts, in dem Jakobus die « Nutzlosigkeit eines 'werklosen' Glaubens... an zwei biblischen Exempla erhärtet ».

⁶⁸ Nach *Dibelius-Greeven*, Jak, 198 heißt die Anrede: « Du Prahlhans ».

⁶⁹ Vgl. *Dibelius-Greeven*, aaO.; *Mußner*, Jak, 140.

⁷⁰ Die Lesart νεκρό (N A R pl vg^{cl} sy bo) ist zwar gut bezeugt, doch dürfte es sich dabei um eine sekundäre Angleichung an V. 26 handeln. Für ἀργή als ursprüngliche Lesart spricht zudem, daß sich durch die Nebeneinanderstellung von ἔργων und ἀργή eine (von Jakobus auch sonst geschätzte) Paronomasie ergibt; vgl. *Dibelius-Greeven*, Jak, 198, Anm. 2; 56 (dort weitere Beispiele).

lierung ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχη ἔργα, νεκρά ἐστὶν καθ' ἑαυτὴν in V. 17, womit Jakobus seine *eigene* Auffassung umschreibt).⁷¹ Offensichtlich will der Vertreter des « Nur-Werke »-Standpunkts hier seinen « Gegner » zu der Einsicht bringen (θέλεις δὲ γινῶναι), daß er « schlecht beraten »⁷² ist, wenn er auf einen « Glauben ohne Werke » setzt, denn ein solcher Glaube ist nach seiner Ansicht « unbrauchbar », « ohne Wert » (ἀργή).⁷³

Die « Unbrauchbarkeit » eines « werklosen » Glaubens oder — um es umgekehrt und im Sinne des zweiten τις zutreffender zu sagen — die (alleinige) Werthhaftigkeit der Werke wird sogleich in der rhetorischen Frage V. 21 an einem Beispiel aus der Schrift erhellt: « Abraham, unser Vater, wurde er nicht *aus Werken* gerechtfertigt, da er Isaak, seinen Sohn, auf den Altar hinauftrug »? Der Vertreter des « Nur-Werke »-Standpunkts meint also in der Gen 22 überlieferten Geschichte von der Opferung Isaaks durch Abraham einen « Beweis » für die Richtigkeit seiner Ansicht zu finden, wonach es (nicht der Glaube, sondern allein) die Werke sind, die zur Rechtfertigung des Menschen vor Gott führen. Die rhetorische Frage ist nach seiner Ansicht dementsprechend mit einem klaren « Ja doch »⁷⁴ zu beantworten.

Daß dies nicht die Auffassung des Jakobus selbst ist und auch nicht sein kann, schon weil dem eine einseitige, gegen die gesamte Tradition stehende Ausdeutung der Abrahamsgeschichte zugrunde liegt,⁷⁵ dürfte leicht einsichtig sein. Umso mehr erwartet man nach diesem den Höhepunkt und krönenden Abschluß des fiktiven Dialogs zwischen den beiden « Gegnern » bildenden Rückgriff auf die Schrift nunmehr eine klare Stellungnahme des Verfassers.

Diese setzt in der Tat, wie gleich zu zeigen sein wird, mit V. 22 ein; d.h. erst von jetzt an spricht unzweifelhaft Jakobus selbst! Auffallend ist freilich der abrupte Beginn seiner Ausführungen mit

⁷¹ Der Unterschied besteht in folgenden Punkten: 1. Jakobus selbst spricht davon, daß der Glaube, wenn er keine Werke hat, *tot* ist (νεκρά, nicht ἀργή!); vgl. 2,26. 2. Er hebt auf die « *Isolierung* » des Glaubens ab (καθ' ἑαυτὴν); vgl. das μόνον in 2,24. Der Unterschied in der Ausdrucksweise bestätigt demnach, daß der Verfasser in V. 20 nicht seine eigene Position wiedergibt, sondern die vom Vertreter des « Nur-Werke »-Standpunkts eingenommene zitiert.

⁷² *Mußner*, Jak, 140.

⁷³ *G. Dellling*, ἀργός κτλ., in: TWNT, I, 452-455, hier 452.

⁷⁴ *Walker*, Allein aus Werken, 176.

⁷⁵ Bereits « das Judentum sah in Abraham nicht nur den exemplarisch Gerechten und Gehorsamen (vgl. Sir. 44, 19ff.; Jubil. 23,10 u.ä.), sondern auch das Vorbild des Glaubens » (*Schrage*, Jak, 31); ähnliches gilt auch für Paulus (vgl. Röm 4,1-12 u.ö.), der allerdings — im Unterschied zum Judentum — die πίστις nicht selbst zu den guten Werken rechnet.

βλέπεις (V. 22a); jedoch entspricht ein derartiger unvermittelter Einsatz dem (auch sonst oft zu beobachtenden) « asyndetischen » Denken des Verfassers,⁷⁶ der sich zudem an dieser Stelle genötigt sieht, den Dialog zwischen den beiden « Gegnern » möglichst rasch abubrechen und sich selbst zu Wort zu melden, damit der einseitige (und daher falsche) Standpunkt des « Nur-Werke »-Vertreters, vor allem dessen Ausdeutung der Abrahamsgeschichte, nicht länger unkorrigiert im Raum stehen bleibt. Jakobus scheint sich mit βλέπεις direkt an den zweiten τις zu wenden, möglicherweise hat er aber auch schon hier, wie aus der Parallelität mit ὁρᾶτε in V. 24 hervorgeht,⁷⁷ den Leser im Blick.⁷⁸ Das Präsens muß man dabei wohl im futurischen Sinn verstehen (wie ja gern in volkstümlicher Rede das « lebhaft vergegenwärtigende Präsens » für das Futur eintritt)⁷⁹ und also übersetzen: « Du wirst gleich sehen (nämlich aus meinen Darlegungen) ».

Nach dieser kommunikativ recht wirkungsvollen Eröffnung mit βλέπεις folgt in V. 22b.23 ein mehrgliedriger ὅτι-Satz, der den Inhalt des βλέπειν wiedergibt und dazu dient, die nach Ansicht des Verfassers falsche bzw. einseitige Ausdeutung des Abraham-Beispiels durch den Vertreter des « Nur-Werke »-Standpunkts zurechtzurücken. Näherhin macht Jakobus darauf aufmerksam, daß im Falle des Abraham « der Glaube mit seinen Werken *zusammenwirkte* (συνήργει) »⁸⁰ und « aus den Werken der Glaube *vollendet* wurde (ἐτελειώθη) »⁸¹

⁷⁶ Vgl. *Mußner*, *Jak*, 33: « Sein Denken ist 'skandierend', nicht bedächtig voranschreitend von Punkt zu Punkt in langer rhetorischer Entwicklung einer Sache. Ein gewisses Ungestüm seines Wesens offenbart sich darin ». *Schlatter*, *Jak*, 84 zählt im ganzen 79 Asyndeta im Jakobusbrief.

⁷⁷ Zu beachten ist, daß auch ὁρᾶτε in V. 24 asyndetisch steht.

⁷⁸ So z.B. *Schlatter*, *Jak*, 201.

⁷⁹ Vgl. *F. Blass-A. Debrunner-F. Rehkopf*, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1975, § 323.

⁸⁰ Das nur von wenigen Handschriften (N* A ff s) bezeugte Präsens συνεργεῖ ist sekundäre Lesart und erklärt sich aus dem Bemühen, die *allgemeingültige* Bedeutung des Satzes zu unterstreichen. Die Wiedergabe des folgenden ἐτελειώθη durch das Präsens confirmatur in ff bestätigt, « daß eine Tendenz bestand, die Aussage in das Präsens umzusetzen » (*Dibelius-Greeven*, *Jak*, 200, Anm. 1). *Schlatter*, *Jak*, 201 entscheidet sich allerdings für συνεργεῖ, weil 1. συνήργει « das einzige Imperfekt wäre, das der Brief enthält », und 2. συνεργεῖ sich « glatt an βλέπεις » anfügt, « indem es den erzählenden Vorgang vergegenwärtigt ». Aber gerade die beiden von Schlatter angeführten Gründe erhärten, daß es sich beim Imperfekt um die ursprüngliche, « schwierigere » Lesart handelt.

⁸¹ Es ist sicher nicht zufällig, daß einmal das Imperfekt συνήργει und das andere Mal der Aorist ἐτελειώθη steht. *Schlatter*, *Jak*, 201 ist auf der richtigen Spur, wenn er bezüglich des (von ihm allerdings abgelehnten) Imperfekts συνήργει vermutet, es wolle « sagen, der Glaube sei in Abrahams Leben bleibend als der Gehilfe seiner Werke wirksam geworden »; demgegenüber richte sich beim Aorist ἐτελειώθη der Blick « wieder auf die eben erzählte Tat Abrahams ».

und so « die Schrift *erfüllt* wurde (ἐπληρώθη), die sagt: 'Es glaubte aber Abraham Gott und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet', und er wurde 'Freund Gottes' genannt ». Im Unterschied zum zweiten τις, der auf die Rechtfertigung Abrahams allein aufgrund seiner Werke, d.h. konkret: seiner Bereitschaft, den Isaak zu opfern, abhebt, verweist der Verfasser also darauf, daß bei Abraham Glaube und Werke *zusammen* die Rechtfertigung bewirkten.⁸² Dies geht für ihn aus der (vom Vertreter des « Nur-Werke »-Standpunkts bewußt ausgeklammerten)⁸³ Schriftstelle Gen 15,6 eindeutig hervor.⁸⁴ In der Tat wird man daraus mit M. Dibelius-H. Greeven einen Hinweis auf *beide* Faktoren ableiten können, und zwar aus ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ den Hinweis auf den *Glauben* und aus

⁸² So zu Recht *Hauck*, *Jak*, 137; *Lohse*, *Glaube und Werke*, 5,21; vgl. auch *O. Knoch*, *Der Brief des Apostels Jakobus* (GS, 19), Düsseldorf 1964, 64. Demgegenüber betont *Walker*, *Allein aus Werken*, 178, es sei « eine Sünde wider den Kontext, in 2,22 aus dem Gehege der Rechtfertigung auszubrechen und den Glauben unvermittelt als dynamisches Phänomen der Frömmigkeit zu betrachten »: Jakobus hat « bisher energisch betont, der Glaube qua Glaube bewirke *nichts* für das Heil (2,14.17.19.20) », und er « wird im Folgenden (wie schon 2,21) hinreichend klarstellen, daß er *nichts* zur Rechtfertigung vermag; eine hartnäckig wiederholte These also, die außer acht zu lassen hier, in 2,22, wo es um die Wirkung des Glaubens für die Rechtfertigung geht, zu den größten Verzeichnungen führen muß » (179). *Walker* gibt also zu, daß es « um die Wirkung des Glaubens für die Rechtfertigung geht », andererseits betont er, « der Glaube qua Glaube bewirke *nichts* für das Heil ». Man wird fragen müssen, warum Jakobus denn überhaupt den Glauben erwähnt, wenn er nichts zur Rechtfertigung vermag. *Walker* beachtet nicht, daß Jakobus hier (im Aktiv!) vom συνεργεῖν, vom *Zusammen*-wirken des *Glaubens* (ἡ πίστις ist Subjekt des Satzes!) *mit* den Werken (und nicht von einer überhaupt erst durch die *Werke* zustandekommenden Heilsbedeutung des Glaubens) spricht. Entsprechend falsch legt *Walker* auch den zweiten Teil des Satzes (« Der Glaube wurde aus den Werken vollendet ») aus, indem er aus dem Passiv ableitet, der Glaube sei « bloßes Objekt » (180), ihm komme nur die « Rolle vollkommener Inferiorität » zu (181). Aus dem Satz, daß Abrahams « Glaube aus den Werken vollendet wurde », geht keinesfalls die *Untergeordnetheit* des Glaubens unter die Werke hervor; ebensowenig kann man aus ἐτελειώθη herauslesen, der Glaube werde erst durch die Werke « völlig zum Glauben » (aaO.); vielmehr denkt Jakobus, wie *Dibelius-Greeven*, *Jak*, 200 zu Recht bemerken, « offenbar bei der 'Vollendung' des Abraham-Glaubens an etwas Höheres, an das Ziel, auf das beide Faktoren, Glaube und Werke, hinarbeiteten: die Gerechtigkeit Abrahams », die er durch *Gott* erhielt. Vielleicht ließe sich von daher sogar das Passiv ἐτελειώθη genauso, wie dies auf die in V. 23 bei der Darstellung des Rechtfertigungsgeschehens begegnenden Passivformulierungen (ἐλογίσθη, ἐκλήθη) zutrifft, als « passivum divinum » verstehen. Gemeint wäre dann: *Gott* hat den Glauben des Abraham dadurch « vollendet », daß er ihn rechtfertigte; diese « Vollendung » aber geschah ἐκ τῶν ἔργων: weil Abraham seinen Glauben aus den Werken erwies.

⁸³ Dieser stützt sich ja nur auf Gen 22.

⁸⁴ Jakobus zitiert Gen 15,6 also deshalb, weil diese Stelle seine These vom Zusammenwirken von Glauben und Werken erhärtet, und nicht einfach, « weil es die Tradition von Gen 15,6 nun einmal gibt » (so *Walker*, aaO. 182).

ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην den Hinweis auf die *Werke*.⁸⁵ Entscheidend ist aber, daß für Jakobus beide Faktoren nicht zu trennen sind, sondern eine Einheit bilden. Beiden zusammen, dem Glauben *und* den Werken, verdankte Abraham seine « Ehrenstellung als Freund Gottes ». ⁸⁶ Mit πιστεῦν ist also nach dem Verständnis des Verfassers von vornherein nicht der « bloße » Glaube des Abraham gemeint, sondern der Glaube, der sich in den Werken erwiesen hat und aus den Werken *vollendet* wurde (V. 22b); umgekehrt meint λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην im Falle des Abraham zwar ein Gerechtworden aus den Werken, aber eben nicht aus den Werken *allein*, sondern aus den Werken, mit denen der Glaube *zusammenwirkte* (V. 22a). Gerade in dieser « Synthese aus Glauben und Werken » ⁸⁷ erfüllte sich nach Jakobus das Schriftwort Gen 15,6.

In V. 24 zieht der Verfasser mit ὁρᾶτε ὅτι für seine Leser das « theologische Resümee, die allgemeingültige Regel aus dem Abrahamsbeispiel », ⁸⁸ das er in V. 22 auf ähnliche Weise (durch βλέπετε ὅτι) eingeleitet hatte: « Ihr seht, daß aus Werken ein Mensch gerechtfertigt wird und nicht aus Glauben allein ». Nach den Ausführungen in V. 22f ist klar, wie Jakobus diesen Satz verstanden wissen will, nämlich im Sinne seiner These vom *Zusammenwirken* des Glaubens und der Werke. Dann aber geht es hier eigentlich um *zwei* Aussagen, die mit F. Mußner so zu umschreiben sind:

« a) Jak behauptet keineswegs, daß der Glaube keine rechtfertigende Kraft besitzt, vielmehr nur, daß die Rechtfertigung nicht 'aus Glauben allein' erfolgt, sondern auch aus den Werken, besser noch: aus einem Glauben, der sich als solcher in Werken erweist.

b) Umgekehrt bedeutet das οὐκ ἐκ πίστεως μόνον aber auch, daß er auch nicht den Werken allein die rechtfertigende Kraft zuschreibt. Wäre das seine Meinung, dann hätte er auf das μόνον verzichten können ».⁸⁹

Im folgenden V. 25 fügt der Verfasser von sich aus noch ein weiteres Beispiel aus der Schrift an, das seine These erhärten soll: « Ebenso aber auch Rahab, die Dirne, wurde sie nicht aus Werken gerechtfertigt, als sie die Boten aufnahm und auf einem anderen Weg hinausließ »? Interessant ist, daß Jakobus dieses von ihm zusätzlich eingeführte Beispiel in die gleiche Form kleidet wie der zweite τις das Abraham-Beispiel (V. 21), nämlich in die Form einer

⁸⁵ *Dibelius-Greeven*, Jak, 203.

⁸⁶ *Dibelius-Greeven*, aaO.

⁸⁷ *Mußner*, Jak, 142.

⁸⁸ *Mußner*, Jak, 145.

⁸⁹ *Mußner*, aaO.

rhetorischen Frage, ja daß er sogar mit οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη be-
 wußt dessen Ausdrucksweise sich zu eigen macht. Doch trotz der
 gleichen Ausdrucksweise, die offenbar nur den Charakter des zweiten
 Beispiels als « Probe aufs Exempel » dem Leser deutlicher unter-
 streichen soll, ist der Sinn ein anderer. Der Verfasser versteht das
 Rahab-Beispiel *genauso* (ὁμοίως δὲ καί),⁹⁰ wie er das Abraham-Beispiel
 verstanden hat; d.h. es spricht nach seiner Ansicht ebensowenig
 wie das des Abraham für eine Rechtfertigung *allein* aus den Wer-
 ken. Auch in Rahab sieht Jakobus (wie übrigens ebenfalls der Hebrä-
 erbrief und der 1. Klemensbrief)⁹¹ eine Glaubende, bei der aber
 Glaube und Werke *zusammenwirkten* und in ihrem Zusammenwir-
 ken zur Rechtfertigung führten.⁹²

So bestätigt Rahab durchaus die Grundthese des Verfassers,
 die er am Ende des Abschnitts in V. 26 mit Hilfe eines Vergleichs⁹³
 (aus der Anthropologie)⁹⁴ und in deutlichem Anklang an die For-
 mulierung des Schlußsatzes des ersten Abschnitts (V. 17) noch ein-
 mal prägnant in die Worte faßt: « Denn wie der Leib ohne Geist
 tot ist, so ist auch der Glaube ohne Werke tot ». Der Verfasser will
 sagen: Wenn der Glaube nicht mit den Werken zusammenwirkt,
 dann ist er tot wie ein Leichnam, bei dem Leib und Seele getrennt
 sind, und hat daher keine Heilsbedeutung; er kann nicht retten.⁹⁵

⁹⁰ Nach *Mußner*, Jak, 150 ist ὁμοίως δὲ καί « häufige Übergangsformel, weni-
 ger im Sinn von similiter als von item ('ebenso aber auch') ».

⁹¹ Vgl. Hebr 11,31; 1 Klem 12.

⁹² Auf den ersten Blick scheint es gewiß eine Schwierigkeit zu bedeuten, daß
 Jakobus nicht eigens vom Glauben der Rahab spricht (wenngleich dieser in V. 26,
 wie γάρ andeutet, vorausgesetzt ist). Dies aber berechtigt noch lange nicht zu der
 Annahme, es gehe (auch) bei diesem Beispiel allein um die Werke. Denn immerhin
 übergeht Jakobus ja auch den Hinweis auf den Jos 6,22ff erwähnten Lohn der Rahab
 für ihre Tat. Daß beides (Glaube und Lohn für die Tat) hier keine Erwähnung
 findet, hängt damit zusammen, daß für Jakobus das, was er am Beispiel Abrahams
 entwickelt hat, « ohne weitere Diskussion auch für Rahab » gilt (so *Walker*, aaO.
 186, der allerdings meint, der Glaube könne hier schon deshalb nicht mehr erschei-
 nen, weil er bereits « für die Rechtfertigung Abrahams gründlich aus dem Feld
 geschlagen » sei).

⁹³ Wie das γάρ anzeigt, dient der Vergleich « formell als Begründung zu v. 25 »
 (*Dibelius-Greeven*, Jak, 206).

⁹⁴ *Schrage*, Jak, 33; *Mußner*, Jak, 151.

⁹⁵ Nach *Dibelius-Greeven*, Jak, 206 ist der Vergleichspunkt « selbstverständ-
 lich nur der Todeszustand ». Jedoch wird man genauer sagen müssen: Der Vergleichs-
 punkt ist nicht erst der Todeszustand selbst, sondern das, was ihn auslöst, also die
Trennung von Leib und Seele bzw. von Glaube und Werken (vgl. beidemale das
 χωρῆς); so auch *Schlatter*, Jak, 206. Auf keinen Fall kann man aber aus dem Satz
 ein « Allein aus Werken » ableiten, wie es wieder *Walker*, aaO. 188f tut, der dement-
 sprechend erklärt: « 2,26 hebt noch einmal hervor, was im Vorausgehenden durch-
 gängig mit ἡ πίστις gemeint war; es legt den passiven Inhalt von ἡ πίστις in einem

Wenn er aber mit den Werken zusammenwirkt — und mit den « Werken » sind, wie gerade aus dem Rahab-Beispiel hervorgeht, konkret die Werke der *Liebe* gemeint —, dann wird er « zur rettenden fides viva ».⁹⁶

Die wesentlichsten Aspekte der Theologie der « Vollkommenheit »

1. Das Zusammenwirken von Glauben und Werken

Die Analyse des Abschnitts 2,14-26 hat einen wesentlichen (wenn nicht sogar den wesentlichsten) Aspekt verdeutlicht, unter dem der Verfasser des Jakobusbriefes seine Theologie der « Vollkommenheit » darstellt. Für ihn gilt weder « Glaube ohne Werke » (2,14) noch « Werke ohne Glauben » (2,18); vielmehr müssen — wie die Beispiele Abraham und Rahab zeigen — Glaube und Werke zusammenwirken; nur in diesem *Zusammen*, d.h. in der Einheit mit den Werken wird der Glaube « vollkommen » (vgl. 2,22) und führt zur Rechtfertigung durch Gott.⁹⁷ Deshalb darf es für den Christen keine Diastase zwischen Glauben und Werken geben, will er selbst als « Vollkommener » vor Gott dastehen.

2. Die Weisheit

Ähnliches gilt für einen anderen Aspekt, den der Verfasser im Zusammenhang mit seiner Theologie der « Vollkommenheit » nennt: für die Weisheit (*σοφία*). Von ihr handelt ausführlich der Abschnitt 3,13-18: Wer weise sein will, wird hier betont, darf sich nicht nur als Lehrer der anderen dünken, sondern muß « aus dem guten Lebenswandel (*ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς*) seine Werke in der Sanftmut der Weisheit zeigen » (V. 13);⁹⁸ ja mehr noch: Die « von oben

großen Finale eindeutig fest: wie der Leib ohne Geist tot ist, so ist auch der Glaube ohne Werke tot. Gibt es eine radikalere Abwertung des Glaubens? ».

⁹⁶ *Mußner*, Jak, 151.

⁹⁷ Die Werke « konstituieren » aber nicht erst den Glauben (gegen *Walker*, aaO. 170) oder bringen ihn gar erst « ins Dasein » (187). Vielmehr hat der Glaube durchaus seine Eigenbedeutung; allerdings muß er stets ein « vollkommener » Glaube sein. Diese « Vollkommenheit » des Glaubens zeigt sich gewiß wesentlich in den Werken, den Werken der Liebe, und führt mit ihnen zusammen zur Rechtfertigung; sie muß aber — und dies darf nicht übersehen werden — auch sonst vorhanden sein, z.B. beim Gebet (vgl. 1,6ff: « Er soll aber bitten im Glauben, ohne den geringsten Zweifel; denn wer zweifelt, ... [ist] ein zwiespältiger Mann ... ») oder in der Anfechtung (vgl. 1,2ff).

⁹⁸ *Schlatter*, Jak, 232 deutet den Satz so: « Wie sich der Glaube durch die Tat zeigt und durch sie vollendet wird, so wird auch die Weisheit durch die ἀναστρο-

kommende Weisheit », die im Gegensatz zur « irdischen, psychischen, dämonischen » Weisheit steht (V. 15; vgl. V. 17),⁹⁹ muß geradezu mit dem Menschen selbst zur Einheit und Ganzheit geworden sein, will er als wirklicher σοφός gelten. Von daher ist es kein Zufall, daß der « Tugendkatalog » in V. 17, der selbstverständlich für den σοφός gelten soll,¹⁰⁰ tatsächlich auf die σοφία angewendet wird, wie es ebenso nicht zufällig sein dürfte, daß die aufgeführten « Tugenden » ihrerseits allesamt das Ganzheitliche zum Ausdruck bringen:¹⁰¹ « Die Weisheit aber, die von oben stammt, ist erstens lauter, sodann friedfertig, nachgiebig, willig, voll von Erbarmen und guten Früchten, einfältig,¹⁰² ohne Heuchelei ».

3. Wort und Gesetz — Hören und Tun

Ebenso wie mit der Weisheit verhält es sich nach 1,16-25 mit dem Wort (λόγος). Wie die σοφία « von oben » kommt (3,15.17), so kommt auch der λόγος als δώρημα τέλειον (1,17) von Gott, der « uns

φή sichtbar, durch die Weise, wie sich der Weise betätigt und sich eine Wirksamkeit verschafft ». Diese Deutung ist allerdings etwas zu ungenau. Jakobus sagt nicht direkt, die *Weisheit als solche* solle durch die (gute) ἀναστροφή sichtbar werden, wohl aber hebt er darauf ab, daß die (offenbar schon vorausgesetzten) *Werke* der Weisheit aus der ἀναστροφή erwiesen werden müssen. Wenn man will, kann man sagen: Der Grundsatz der « Vollkommenheit » kommt hier sogar in einer *doppelten* Hinsicht zur Geltung, zum einen dadurch, daß überhaupt eine Übereinstimmung zwischen Lehre und Werken (bzw. zwischen Theorie und Praxis) bestehen muß, wenn jemand wirklich « weise » (und damit « vollkommen ») sein will; zum anderen dadurch, daß sich (zusätzlich) auch die Werke des Betreffenden als « vollkommen » erweisen müssen; dieser « Erweis » geschieht « aus dem guten Wandel ». Was damit gemeint ist, sagt der « Tugendkatalog » in 3,17.

⁹⁹ Vgl. dazu u.a. die Ausführungen bei J. Wanke, Die urchristlichen Lehrer nach dem Zeugnis des Jakobusbriefes, in: R. Schmackenburg-J. Ernst-J. Wanke (Hgg), Die Kirche des Anfangs (= Fs. H. Schürmann), Freiburg-Basel-Wien 1978, 489-511, bes. 495.

¹⁰⁰ Wanke, aaO. 496 vermutet, « daß in Jak 3,17 ein Tugendspiegel verarbeitet ist, der ursprünglich auf die Lehrer in den Gemeinden zugeschnitten war und der erst durch die nachträgliche Verknüpfung mit dem Stichwort 'Weisheit' und durch Erweiterungen des Verfassers des Jakobusbriefes zu einem allgemeinen Tugendkatalog geworden ist » (vgl. auch 499).

¹⁰¹ Zu den schon bei 3,13 genannten Aspekten, unter denen der Grundsatz der « Vollkommenheit » bezüglich der σοφία abgehandelt wird, tritt in 3,17 also ein weiterer hinzu: Es gehört zur « Vollkommenheit », daß der Weise mit der Weisheit selbst zu einer Einheit wird, was sich wiederum an den ihn kennzeichnenden « Tugenden » zeigt, die allesamt auf Einheit und Ganzheit ausgerichtet sind.

¹⁰² Nach *Dibelius-Greeven*, Jak, 257 bedeutet das Adjektiv ἀδιάκριτος ursprünglich im negativen Sinn « ohne Teilung », « parteilos »; hier, im Tugendkatalog, hat es eher die positive Bedeutung « einfältig » oder « einträchtig ». *Schrage*, Jak, 42 übersetzt das Adjektiv mit « ohne Zweifel ». Diese Übersetzung kann sich auf 1,5f stützen.

seinem Willen gemäß durch das *Wort der Wahrheit* (λόγῳ ἀληθείας) hervorgebracht hat» (1,18). Dieser λόγος ist uns «eingepflanzt» (ἐμφυτος) und vermag die «Seelen zu retten»; deswegen gilt es, ihn anzunehmen (1,21); das aber heißt — und hier kommt wieder das Thema der Ganzheit im Sinne des τέλειος εἶναι zum Tragen —: man darf ihn nicht nur hören, sondern muß ihn in seinem *Tun* verwirklichen.¹⁰³ So ist es zu verstehen, wenn der Verfasser in 1,22 fordert: «Werdet aber Täter des Wortes und nicht nur Hörer, die sich selbst betrügen!» Diese Forderung wird zunächst in 1,23f «mit einem Vergleich erläutert»¹⁰⁴ bzw. begründet¹⁰⁵ (vgl. das ὅτι in V. 23 und das γάρ in V. 24):¹⁰⁶ «Denn wenn jemand (nur) Hörer des Wortes und nicht Täter ist, gleicht dieser einem Mann, der das Aussehen seines Daseins (τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ) im Spiegel betrachtet.¹⁰⁷ Denn er betrachtete sich und ging weg, und sogleich vergaß er, wie beschaffen er war».

¹⁰³ Vgl. *Mußner*, Jak, 104: «Gläubige, wirkliche 'Annahme' des Wortes zeigt sich für Jak in seiner Verwirklichung». Dem hier zum Ausdruck gebrachten Ganzheitsgedanken entspricht auch schon der (in Parallele zur Forderung nach Aufnahme des «eingepflanzten Wortes» stehende) Imperativ in V. 21: «Legt darum *allen* Schmutz und die *Überfülle* des Bösen ab!»

¹⁰⁴ *Dibelius-Greeven*, Jak, 147.

¹⁰⁵ Näherhin soll der Vergleich «begründen, warum das bloße Hören des Wortes ohne eine Umsetzung in die Tat fruchtlose Selbsttäuschung ist» (*Mußner*, Jak, 105).

¹⁰⁶ «Vielleicht» folgt der Verfasser bei dem Vergleich einer Tradition (so *Mußner*, aaO. unter Hinweis auf Mt 7,26f; Abot III, 17b).

¹⁰⁷ Die Wendung τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ ist schwer zu erklären, da die Substantive an sich verschiedene Bedeutungen haben: πρόσωπον kann z.B. heißen «Gesicht» oder «Aussehen» (vgl. *E. Lohse*, πρόσωπον, in: TWNT, VI, 769-779, hier 777), γένεσις kann u.a. bedeuten «Natur», «Dasein», «Leben», sodann «Geburt», «Abstammung», aber auch «Ursprung», «Wurzel» (vgl. *F. Büchsel*, γένεσις, in: TWNT, I, 681-685; *A. Kretzer*, γένεσις, in: EWNT, I, Sp. 582-584). Entsprechend vielfältig sind die Übersetzungsvorschläge zu τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ. Beachtet man aber, daß Jakobus in 1,11 das Wort πρόσωπον im Sinne von «Aussehen» gebraucht — näherhin geht es dort um die äußere Gestalt einer Blume — und in 3,6 das Wort γένεσις im Sinne von «Dasein», «Leben» versteht — mit dem τροχὸς τῆς γενέσεως ist dort das «Rad des Lebens» gemeint —, dann liegt es nahe, die Wendung in 1,23 mit «Aussehen seines Daseins» wiederzugeben (so z.B. auch *Lohse*, aaO. 777; *Dibelius-Greeven*, Jak, 148). Der Verfasser will dann nicht einfach hervorheben, daß das Gesicht des Menschen «von seiner Geburt, seiner Abstammung her gegeben ist» (*Mußner*, Jak, 105) bzw. daß es sich bei dem, was der Mensch im Spiegel sieht, um «sein natürliches Aussehen» handelt (*Knoch*, Jak, 46; *Schrage*, Jak, 20 u.a.) — dies hervorzuheben erscheint ja im Grunde überflüssig —; vielmehr will er betonen, daß das Spiegelbild nicht das (eigentliche und ganze) Dasein des Menschen wiedergibt, sondern nur das, was davon rein äußerlich erkennbar ist. Jedenfalls wird der Zusatz τῆς γενέσεως αὐτοῦ (statt eines einfachen αὐτοῦ) am besten verständlich, wenn man davon ausgeht, daß «γένεσις etwas Wesentliches hinzubringt» (*Dibelius-Greeven*, Jak, 148).

Das hier begehende « Bild vom Spiegel spielt in der antiken Literatur, auch gerade in der religiösen, eine bedeutsame Rolle », ¹⁰⁸ ist aber im vorliegenden Zusammenhang nicht leicht zu verstehen. Um zu einem richtigen Verständnis dessen zu gelangen, was der Verfasser mit diesem Vergleichsbild sagen will, darf man nicht in den Fehler verfallen, die einzelnen Züge allegorisierend auszudeuten, wenn dies auch nahezuliegen scheint, ¹⁰⁹ sondern muß nach dem *einen* tertium comparationis fragen, das den Sinn des Vergleichs erschließen kann. Worin aber besteht der « springende Punkt », der Bild- und Sachhälfte miteinander verbindet? Ist vielleicht an die « Oberflächlichkeit », ¹¹⁰ die « Flüchtigkeit » ¹¹¹ oder die « Schnelligkeit des Vergessens eines empfangenen Eindrucks » ¹¹² als Vergleichspunkt zu denken? Man wird sagen können: Selbstverständlich spielen alle diese Momente eine Rolle; das Entscheidende liegt freilich wohl in dem (die genannten Momente zusammenhaltenden) Grundgedanken, daß eine rein äußere Wahrnehmung, wie der Blick in den Spiegel sie ermöglicht, als solche *unvollkommen* ist; man gewinnt ja immer nur ein (notwendigerweise oberflächlich-flüchtiges, schnell vergehendes) Bild, macht sich dadurch aber das Wesen der Sache selbst nicht wirklich zu eigen. Nimmt man den Gedanken der *Unvollkommenheit* (einer rein äußerlichen Wahrnehmung) als das eigentliche tertium comparationis, dann dürfte der Sinn des Vergleichs so zu bestimmen sein: Wie mit jemandem, der, sich im Spiegel betrachtend, nur ein unvollkommenes Bild von sich selbst erhält — er sieht ja nur das « Aussehen seines Daseins » (τὸ πρόσωπον

¹⁰⁸ *Dibelius-Greeven*, Jak, 147; vgl. *Mußner*, aaO.

¹⁰⁹ Vgl. zur Kritik *Dibelius-Greeven*, aaO.: « In der Tat legt der Anfang von v. 25 es nahe, den Spiegel auf νόμος oder λόγος zu deuten; dann kommt man dazu, auch nach dem Objekt zu fragen, das dieser Spiegel wiedergibt; schließlich vergleicht man die Art des Sehens und findet so des Deutens kein Ende ».

¹¹⁰ Auf die « Oberflächlichkeit » hebt z.B. *Knoch*, Jak, 47 ab.

¹¹¹ Um die « Flüchtigkeit des im Spiegel dargebotenen Bildes » geht es nach *G. Kittel*, ἔσοπτρον, in: TWNT, II, 693. Auch *Mußner*, Jak, 106 nimmt « die oberflächliche Flüchtigkeit, mit der jemand sein Antlitz im Spiegel betrachtet, » als Vergleichspunkt.

¹¹² So *Schrage*, Jak, 22, der allerdings darauf hinweist, daß dieser Vergleichspunkt nicht genügt; « weil nach V. 24 der, der in den Spiegel sieht, 'sich selbst' erblickt, und weil er beim Fortgehen nicht nur vergißt, was er gesehen (sein Gesicht) oder wie er ausgesehen hat, sondern 'was für einer' er war », kommt es nach *Schrage* entscheidend auf das Moment der « Selbsterkenntnis » an. Das « Vergessen » wird auch bei *Dibelius-Greeven*, Jak, 147 als der « springende Punkt » bezeichnet. *Schlatter*, Jak, 149 verbindet das Moment des « Vergessens » der Wahrnehmung mit dem ihrer « Wertlosigkeit »: Das Bild « verblaßt sofort, sowie wir uns vom Spiegel entfernen. Es ist nicht möglich, die Wahrnehmung in der Erinnerung festzuhalten. Das Gleichnis verdeutlicht die Wertlosigkeit jeder Erkenntnis, die nicht bis in den Grund der Seele vordringt und nicht stark genug ist, um das Handeln zu gestalten ».

τῆς γενέσεως αὐτοῦ) und gewinnt weder einen vollständigen noch einen bleibenden Eindruck davon, « wie beschaffen » er wirklich ist —, so verhält es sich mit dem, der lediglich Hörer des Wortes ist (sich also ebenfalls mit einer bloß äußerlichen Wahrnehmung zufrieden gibt): Er gewinnt nur ein unvollkommenes Bild von dem, was der λόγος seinem Wesen nach ist: nämlich Anspruch des Willens Gottes, den es im Leben zu verwirklichen gilt; und da er diesen Anspruch nicht vollkommen erfaßt, kann er ihn wiederum auch nicht erfüllen und bleibt somit selbst ein « unvollkommener » Mensch, bei dem Hören und Tun (oder um es mit der Terminologie von 2,14-26 zu sagen: Glaube und Werke) auseinanderklaffen. Wer sich nun aber mit diesem « Auseinanderklaffen » zufrieden gibt, erliegt letztlich der Selbsttäuschung (vgl. V. 22).¹¹³

Demgegenüber betont der Verfasser in 1,25 noch einmal sein eigenes Ideal, wie es sich als Antithese (δέ!) aus dem Vergleich ergibt: ¹¹⁴ « Wer aber, nachdem er genau hineingeschaut hat in das vollkommene Gesetz der Freiheit (εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας), darin auch verharret, (und) nicht vergeßlicher Hörer geworden ist, sondern Täter des Werkes, dieser wird selig sein durch sein Tun ».

An der Formulierung dieses Satzes fällt nicht nur auf, daß Jakobus statt (wie in 1,22f) vom « Täter des Wortes » nun vom « Täter des Werkes » spricht, sondern daß er überhaupt nicht mehr vom λόγος redet, vielmehr vom νόμος, den er näherhin als νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας, als « vollkommenes Gesetz der Freiheit », bezeichnet. Dies deutet darauf hin, daß für den Verfasser « Täter des Wortes » und « Täter des Werkes » ebenso zusammengehören, ja geradezu identisch zu sein scheinen wie « Wort » (λόγος) und « Gesetz » (νόμος).¹¹⁵ Wie hat man diese « Identifizierung » zu verstehen?

¹¹³ Nach Kretzer, γένεσις, Sp. 583 « liegt dem Autor daran, den Ursprung, den Ausgangspunkt, die Wurzel zu erkennen und den Menschen dorthin (zu seinem 'Urbild') zurückzuführen. Alles andere ist Selbsttäuschung, ja Selbstverlust ». Daran ist sicher richtig, daß Jakobus den Menschen (Christen) letztlich zu jener wahren Selbsterkenntnis führen will, die im Erkennen seines « Ursprungs » und im Einswerden mit diesem besteht. Allerdings darf man dabei nicht an eine Selbsterkenntnis denken, wie sie z.B. bei Seneca propagiert wird (vgl. Mußner, Jak, 106); es geht vielmehr um die Erkenntnis dessen, was der Mensch nach dem ursprünglichen Willen Gottes, der ihn durch das « Wort der Wahrheit » hervorgebracht hat (V. 21), sein soll, nämlich ein τέλειος ἀνὴρ.

¹¹⁴ Gegen Mußner, aaO., der die Ansicht vertritt, erst V. 25 bringe die eigentliche Sachhälfte des Vergleichs, ist mit Dibelius-Greeven, Jak, 147 darauf hinzuweisen, « daß v. 25 an das Bild nur anknüpft » (um nämlich daraus die antithetische Folgerung zu ziehen), « daß aber der Vergleich selbst in v. 23.24 vollständig enthalten ist ».

¹¹⁵ Vgl. dazu u.a. W. Gutbrod, νόμος (D), in: TWNT, IV, 1051-1077, hier 1074.

Diese Frage stellt sich vor allem deshalb, weil der λόγος für Jakobus offensichtlich zunächst ganz generell das verkündigte Wort der christlichen Botschaft meint, was sich daraus erschließen läßt, daß er den λόγος in 1,18 « Wort der Wahrheit » nennt, durch das uns Gott seinem Willen gemäß hervorgebracht hat,¹¹⁶ und in 1,21 dazu auffordert, das « eingepflanzte Wort » anzunehmen, das die Seelen zu retten vermag.¹¹⁷ Da nun aber der λόγος gerade als « Wort der Wahrheit » den Willen Gottes widerspiegelt (vgl. das βουληθεῖς in 1,18) und als « eingepflanztes » Wort natürlicherweise darauf angelegt ist, Frucht zu bringen, d.h. aufgenommen (vgl. 1,21: δεξασθε) und getan zu werden (vgl. 1,22: γίνεσθε δε ποιηται λόγου),¹¹⁸ ist der λόγος notwendigerweise zugleich νόμος, göttliches Gesetz, das dem Christen die im Tun zu verwirklichende sittliche Norm angibt.¹¹⁹ Insofern der λόγος als νόμος im Tun (ἔργον) sein Ziel

¹¹⁶ Auch sonst bezeichnet die Wendung « Wort der Wahrheit » im Neuen Testament (z.B. 2 Kor 6,7; Eph 1,13; Kol 1,5) allenthalben « die konkrete apostolische Verkündigung (das 'Evangelium'), die die göttliche Wahrheit ans Licht bringt » (*Mußner*, Jak, 94). Insofern ist es durchaus berechtigt, mit *Dibelius-Greeven*, Jak, 137 unter dem λόγος ἀληθείας das « Evangelium » im umfassenden Sinn zu verstehen. Jedenfalls darf man ὁ λόγος nicht vorschnell einseitig « nomistisch » ausdeuten, wie dies z.B. bei *Walker*, aaO. der Fall ist, der aus dem « Fehlen spezifisch christologischer und evangelischer Traditionen im Jakobusbrief » (161) den Schluß zieht, der λόγος ἀληθείας meine hier « ohne jeden Abstrich » das Wort, das « den gesetzlichen Kanon des frommen und gerechten Lebens » (d.h. die « Wahrheit ») zum Inhalt hat und als solches « nicht ... mit irgendetwas Christlichem in Verbindung » steht (159). Natürlich enthält der λόγος « den gesetzlichen Kanon des frommen und gerechten Lebens », aber es ist eben nicht irgendein « Kanon », sondern der mit dem christlichen « Evangelium » gegebene! Abzulehnen ist aufgrund des Gesagten übrigens selbstverständlich auch die u.a. von *C.-M. Edsman*, Schöpferwille und Geburt Jac 1,18. Eine Studie zur altchristlichen Kosmologie, in: ZNW 38 (1939) 11-44 vertretene These, der λόγος sei hier das Schöpferwort Gottes gemäß Gen 1. Die Aussage Jak 1,18 ist indes nicht kosmologisch, sondern *soteriologisch* zu verstehen. Vgl. *Mußner*, Jak, 94f.

¹¹⁷ Das « eingepflanzte Wort » ist nach *Mußner*, Jak, 102 « das im Taufunterricht eingepflanzte Wort. Näherhin kann dann damit nur die Bekanntgabe der christlichen Grundwahrheiten gemeint sein, die nicht bloß christologisch-soteriologischen, sondern auch ethischen Inhalts sind. 'Das eingepflanzte Wort' ... darf wohl mit der urapostolischen Paradosis identifiziert werden, die im Taufunterricht vermittelt wurde.

¹¹⁸ Vgl. *Mußner*, aaO.: « Weil das Wort 'eingepflanzt' ist, soll es Frucht tragen, was vom Verhalten jener abhängt, in die es eingepflanzt ist ».

¹¹⁹ *Schlatter*, Jak, 150 bemerkt treffend: « Ein Wort, das getan werden soll, ist ein Gesetz, und dieses Merkmal, Gesetz zu sein, ist dem göttlichen Wort immer eigen; denn Gott ist der Gesetzgeber, 4,12, und ist es wie alles, was er ist, beständig. Es gibt also kein Wort Gottes, das nicht auch Gesetz wäre, und dies ist es gerade dann, wenn es die Rettung verkündet und schafft. Der Mensch hört also das Wort Gottes nur dann richtig, wenn er im Wort das Gesetz hört. Es muß seinen Willen ansprechen und ihn durch seine Heiligkeit binden, so daß er den ihm geltenden göttlichen Willen vernimmt ».

findet, kann der Verfasser nicht nur λόγος durch νόμος, sondern auch «Täter des Wortes» durch «Täter des Werkes» ersetzen und von diesem sagen: «Er wird selig sein durch sein Tun». ¹²⁰

Was mit dem Tun des näheren gemeint ist, ergibt sich besonders deutlich aus den Ausführungen in 2,1-13. Der Verfasser denkt an die konkrete Verwirklichung des *Liebesgebotes*. Dann aber bezieht sich die Wendung «vollkommenes Gesetz der Freiheit» in 1,25 (vgl. auch 2,12) — ebenso wie die Wendung «königliches Gesetz» (νόμος βασιλικός) in 2,8 — eindeutig auf ebendieses Liebesgebot und *nicht auf das alttestamentliche Gesetz*. ¹²¹ Zwar wird in 2,9-11 ohne Zweifel eine Verbindung zum alttestamentlichen νόμος hergestellt. ¹²² Dies geschieht aber lediglich, um die in 2,8 ausgesprochene Grundthese, wonach man nur dann gut handelt, wenn man «das 'königliche Gesetz' erfüllt gemäß der Schrift: 'Liebe deinen Nächsten wie dich selbst'» (Lev 19,18), durch den Hinweis darauf zu erläutern, daß jedwede Übertretung eines der im alttestamentlichen νόμος (speziell in der 2. Tafel) aufgeführten Gebote dem «Kern des göttlichen Willens, der im 'Liebesgesetz' sich offenbart», ¹²³ widerspricht (also zwangsläufig Verletzung des νόμος βασιλικός ist) und, da dieser Wille stets ein ganzer ist, (gerade als Verletzung des νόμος βασιλικός) immer auch eine Versündigung gegen das *ganze* Gesetz darstellt. ¹²⁴ So bedeutet z.B. der Personenkult (2,9) genauso

¹²⁰ Wie das Futur anzeigt, ist der Makarismus hier «eschatologisch» ausgerichtet (vgl. auch 1,12); er verweist also auf den «sicheren göttlichen Lohn», der dem Werkträger *durch* sein Tun zukommen wird (so F. Hauck, μακάριος [D], in: TWNT, IV, 369-373, hier 372; *Mußner*, Jak, 110) und nicht auf das ihm schon jetzt *bei* seinem Tun zuteil werdende Heil. So aber u.a. *Dibelius-Greeven*, Jak, 153: ἔσται ist «als logisches Futurum zu verstehen (im Deutschen nahezu Gegenwart) und nicht unter Berufung auf 1,21 eschatologisch zu deuten. ἐν bezeichnet den begleitenden Umstand, indirekt aber, da das Ganze ein lobendes Urteil ausspricht, dessen Grund: 'Heil ihm bei seinem Tun'; vgl. ferner *Knoch*, Jak, 48: «Durch das 'Tun' des Willens Gottes ... wird im Leben des Christen bereits jetzt das Heil gegenwärtig».

¹²¹ Vgl. *Gutbrod*, νόμος, 1074: Der Zusatz τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας will den Ausdruck νόμος «vor dem Mißverständnis schützen, als sei damit das Gebot des atlichen Gesetzes gemeint».

¹²² Gerade dies bringt z.B. *Dibelius-Greeven*, Jak, 177 dazu, den Ausdruck νόμος βασιλικός nicht auf das Liebesgebot zu beziehen, sondern allgemein «auf das Gesetz, von dem jenes Gebot einen Teil bildet».

¹²³ *Knoch*, Jak, 58.

¹²⁴ Das Liebesgebot ist also nicht «ein Teil des ganzen Gesetzes», sodaß es nur «denselben Rang wie irgendein anderes Gebot des Gesetzes» hat (*Schrage*, Jak, 27; ähnlich *Dibelius-Greeven*, aaO.); es ist allerdings auch nicht lediglich die «Summe» einzelner Gebote, sondern macht, da es den Einzelgeboten als Maßstab zugrundeliegt, überhaupt das *Ganze* des Gesetzes und seine *Erfüllung* aus (vgl.

eine Übertretung des νόμος βασιλικός und damit des ganzen Gesetzes wie Ehebruch oder Mord (2,11).¹²⁵

Freilich heißt das Liebesgebot nicht schon deshalb « vollkommenes Gesetz der Freiheit », weil es das « Ganze » des Gesetzes ausmacht, sondern weil es — im Unterschied zum « unvollkommenen » Gesetz des Alten Bundes — « das durch Jesus vollendete Gesetz » ist (Mt 5,17; vgl. Mk 12,28ff),¹²⁶ das als νόμος τέλειος aus der dem Christen geschenkten Freiheit (ἐλευθερία) von Sünde und Tod erwächst,¹²⁷ wie es ebenso « seine Befolger zur Freiheit führen kann »¹²⁸ und sie — gerade als Befolger des νόμος τέλειος — zu « vollkommenen » Menschen macht¹²⁹ und damit zu wahren Christen.¹³⁰

Ergebnisse

Die wichtigsten Ergebnisse der vorangehenden Erwägungen lassen sich in folgenden Punkten kurz zusammenfassen:

1. Beim Jakobusbrief handelt es sich nicht um eine jüdische, auch nicht um eine christlich überarbeitete jüdische Schrift, sondern um eine genuin *christliche* Schrift.¹³¹ Das aufgenommene paränetische Traditionsgut darf darüber nicht hinwegtäuschen.

Röm 13,8-10), ja ist « im eigentlichen Sinn 'das Gesetz'. An ihm wird daher auch Reden und Tun gemessen » (*Gutbrod*, aaO.).

¹²⁵ *Mußner*, Jak, 126 sagt es anders und z.T. umgekehrt: Die Verweigerung der Nächstenliebe ist ihrerseits « eine Art Mord », das (ebenfalls eine Verletzung des Liebesgebotes darstellende) « Buhlen mit den Reichen eine Art von (geistigem) 'Ehebruch' ».

¹²⁶ *Mußner*, Jak, 109.

¹²⁷ Schon Paulus kann ja in Röm 8,2 von dem νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ sprechen und von ihm sagen: « Er hat dich von dem Gesetz der Sünde und des Todes befreit (ἠλευθέρωσεν) ».

¹²⁸ *Mußner*, aaO.

¹²⁹ Vgl. *Knoch*, Jak, 48: « Es [das vollkommene Gesetz der Freiheit] kommt aus dem Heilswillen Gottes, zielt auf die Vollkommenheit des erlösten Menschen und wirkt sich im 'königlichen Gesetz' der selbstlosen Nächstenliebe aus (2,8; vgl. 4,11f.). So kommt dieses Gesetz aus der Freiheit des von Sünde, Selbstsucht und Weltgeist erlösten Menschen, es bewahrt ihn darin und wirkt diese Freiheit vollkommen aus ».

¹³⁰ Dazu *Mußner*, Jak, 108: « Das vollkommene Gesetz befähigt zum Christen..., wie das unvollkommene Gesetz des Alten Bundes zum Juden befähigt hat. Diesem 'vollkommenen Gesetz' wird zwar nicht seine 'Gesetzhaftigkeit' abgesprochen, aber es wird nicht als lästige Last empfunden ».

¹³¹ Dafür sprechen — außer der Thematik — übrigens auch die zahlreichen (hier nicht näher zu behandelnden) Berührungen mit den synoptischen Herrenworten. Vgl. dazu das Urteil bei *Kittel*, Jakobusbrief, 84: « Es gibt keine Schrift des NT außer den Evangelien, die so mit Anklängen an Herrenworte gespickt ist wie er ».

2. In diesem Schreiben sind nicht lediglich Sprüche und Spruchreihen ohne Plan und Ziel aneinandergesetzt, sodaß sich « eine theologisch unprofilierte Anhäufung gemischter Imperative »¹³² ergibt. Vielmehr wird der Brief — und zwar in allen seinen Teilen, also sowohl in den « grundsätzlichen » Abschnitten (1,16-25; 2,1-13; 2,14-26; 3,13-18) als auch in den « speziellen » Paränesen — offensichtlich von einem *einheitlichen Thema* geprägt:¹³³ dem Thema « Christliche Vollkommenheit ». Zwar begegnet dieses Thema auch anderswo in den Schriften des Neuen Testaments,¹³⁴ aber im Jakobusbrief wird die Theologie der « Vollkommenheit » nicht nur umfassender, sondern auch durchaus *eigenständig* vorgetragen.

3. Diese *Theologie der « Vollkommenheit »* geht von dem Gottesgeschenk aus, welches das « vollkommene Geschenk » (1,17), die « Zeugung » durch das « Wort der Wahrheit » (1,18), das « eingepflanzte Wort » (1,21), das « vollkommene Gesetz der Freiheit » (1,25; vgl. 2,12) oder auch die « Weisheit von oben » (3,15.17; vgl. 1,5) genannt wird und die Christen gewissermaßen zur ἀπαρχή τῶν αὐτοῦ κτισμάτων (1,18) macht.¹³⁵ Das eigentliche Anliegen dieser Theologie besteht freilich darin, den Nachweis zu führen, daß das Gottesgeschenk ganz ins christliche Leben integriert werden und mit ihm eine Einheit bilden muß: Der Christ soll ein τέλειος, nicht ein δίψυχος sein!¹³⁶ Diese zweifellos große Theologie ist deshalb so schwer zu erkennen, weil sie sich in der Form der Paränese darbietet. Sie ist deshalb so oft verkannt worden und wird immer noch verkannt, weil sie verkürzt als « Werkgerechtigkeit » gesehen und an Paulus, näherhin an der

¹³² Walker, Allein aus Werken, 156.

¹³³ Die Frage, ob und inwieweit der Einheit des Themas auch ein einheitlicher Aufbauplan entspricht (wofür es manche Hinweise gibt), müßte noch genauer untersucht werden. Die bisherigen Untersuchungen zu Gliederung und Gedankengang des Briefes (z.B. die von A. Meyer, G. Hartmann, B. Reicke, M. Rustler, M. Gertner) überzeugen jedenfalls nicht, zumal sie z.T. von falschen Voraussetzungen ausgehen. Vgl. zu dieser Frage auch K. Kürzdörfer, Der Charakter des Jakobusbriefes, [Diss.] Tübingen 1966, 96-113.

¹³⁴ Man denke nur an die « Vollkommenheitslehre » des Matthäusevangeliums (5,48; 19,21); vgl. dazu R. Schnackenburg, Die Vollkommenheit des Christen nach Matthäus, in: ders., Christliche Existenz nach dem Neuen Testament, I, München 1967, 131-133; Schelkle, Theologie, III, 204f.

¹³⁵ Der Ansatzpunkt ist also nicht anthropologisch, sondern *theologisch* im eigentlichen Sinn. Vgl. Schelkle, aaO. 207: « Vom Menschen her gesehen ist die Vollkommenheit eine Unmöglichkeit. Nur Gott kann Vollkommenes geben: 'Jede gute Gabe Gottes und jedes vollkommene Geschenk stammt vom Vater der Lichter' (Jak 1,17). Licht ist immer kostbare Gabe. Da Gott Schöpfer des Lichts ist, kommt von ihm nur gute Gabe, zumal die vom Menschen ersehnte Vollkommenheit ».

¹³⁶ Aus dem « Indikativ » folgt also der « Imperativ ». « Die eigene Bemühung ist zur Erlangung der Vollendung betont » (Schelkle, aaO.).

paulinischen Rechtfertigungslehre, gemessen wird.¹³⁷ Beides aber ist ein Mißverständnis. Von einer «Werkgerechtigkeit» im einseitigen Sinn kann bei Jakobus keine Rede sein. Besonders der Abschnitt 2,14-26 zeigt, daß für den Verfasser weder gilt «Glaube ohne Werke» (2,14) noch «Werke ohne Glauben» (2,18), sondern daß für ihn beides eine untrennbare Einheit bildet. Wenn dies aber seine Vorstellung ist, dann darf man ihn auch nicht vorschnell an Paulus messen (bzw. in ihm den Bekämpfer eines falsch verstandenen «Paulinismus» sehen) wollen. Man darf es schon deshalb nicht, weil Jakobus πίστις und ἔργα nicht in direkten Bezug zum alttestamentlichen νόμος setzt. Zwar spricht auch er vom νόμος, allerdings vom νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας (1,25; vgl. 2,12) bzw. vom νόμος βασιλικός (2,8),¹³⁸ der mit dem λόγος, der christlichen Glaubensbotschaft, identifiziert werden kann (vgl. 1,18.21.25).¹³⁹ Mit diesem νόμος aber meint der Verfasser nicht das alttestamentliche Gesetz — weder das ganze noch, unter Ausschluß des sogenannten Zeremonialgesetzes, nur das Sittengesetz —,¹⁴⁰ sondern die «Erfüllung» dieses Gesetzes durch das (von Jesus Christus endgültig zur Geltung gebrachte) Liebesgebot (vgl. 2,8).

4. Dies ist nun auch für eine genauere *geschichtliche Einordnung* des Jakobusbriefes bedeutsam. Die Situation, die dieser Brief voraussetzt, dürfte eine andere sein als die des Paulus. Dieser sieht sich noch gezwungen, gegenüber der jüdischen Heilslehre zu betonen, daß der Mensch nicht ἐξ ἔργων νόμου (Röm 3,20; Gal 2,16 u.ö.) gerechtfertigt wird, sondern χωρὶς ἔργων νόμου allein durch die πίστις (Röm 3,28 u.ö.);¹⁴¹ dementsprechend konstatiert er einen scharfen Gegensatz zwischen πίστις und ἔργα in bezug auf die Rechtfertigung.¹⁴² Bei Jakobus dagegen wird betont, daß πίστις und ἔργα,

¹³⁷ Bei einem Vergleich zwischen Paulus und Jakobus gilt es nach *Dibelius-Greeven*, Jak, 214 aber immer «zu bedenken: daß man eigentlich Unvergleichbares nebeneinander stellt».

¹³⁸ Der Hinweis auf den alttestamentlichen νόμος in 2,9-11 hat, wie gezeigt wurde, lediglich die Funktion einer Erläuterung zu 2,8, ist also eingebettet in die spezifisch christliche Theologie der «Vollkommenheit», wie sie der Jakobusbrief entwickelt.

¹³⁹ Daß für Jakobus die *christliche* Glaubensbotschaft die Grundlage seiner Theologie und Paränese bildet, ergibt sich auch aus Stellen wie 2,1 oder 5,7-11.

¹⁴⁰ Doch vgl. demgegenüber z.B. *Dibelius-Greeven*, Jak, 152. 179; *Schrage*, Jak, 27.

¹⁴¹ Bei Jakobus sucht man die Bezeichnung ἔργα νόμου vergebens.

¹⁴² Es gilt zu beachten, daß es Paulus «nicht um den Gegensatz Glaube/Werke an sich geht», sondern lediglich um die Hervorhebung der «Ablösung des alten durch den neuen Heilsweg» (*R. Heiligenthal*, ἔργον, in: EWNT, II, Sp. 123-127, hier 126).

christlicher Glaube und christliche Werke — und damit sind wesentlich die Werke der Liebe gemeint — nicht auseinanderfallen dürfen, sondern daß der Glaube ganz ins Leben des Christen hineingenommen, in ihm vollendet werden muß. Das aber weist darauf hin, daß der Kampf, den Paulus um die Freiheit von der Herrschaft des alttestamentlichen Gesetzes führen mußte, zur Zeit des Jakobus längst der Vergangenheit angehört. Bei Jakobus geht es nicht mehr darum, ob das alttestamentliche Gesetz, das die « Werke » fordert, als Heilsweg gelten kann, sondern darum, der Gefahr einer *Diastase von Glauben und Werken* zu wehren. Diese Gefahr, gegen die der Verfasser allenthalben ankämpft, aus der heraus er seine Theologie der « Vollkommenheit » entwickelt und um derentwillen er sie vermutlich auch in die Form der Paränese gekleidet hat, ist aber eine typische Gefahr nicht des Anfangs, sondern einer späteren Zeit.¹⁴³

¹⁴³ Insofern spricht alles dafür, die Zeit der Abfassung des Jakobusbriefes nicht allzu früh anzusetzen. Wahrscheinlich werden wir « für die Datierung des Briefes in eine Zeit verwiesen, die dem Ende des 1. Jh. mindestens sehr nahe lag » (*Wikenhauser-Schmid*, Einleitung, 579).