

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 5 (1949)  
**Heft:** 2

**Artikel:** Christliche Existenz nach dem Zeugnis des Jakobusbriefes  
**Autor:** Bieder, Werner  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-877547>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 09.08.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Christliche Existenz nach dem Zeugnis des Jakobusbriefes.

*Antrittsvorlesung in Basel am 16. November 1948.*

Der jüngst verstorbene Heidelberger Neutestamentler Martin Dibelius hat in seinem aufschlußreichen Kommentar zum Jakobusbrief<sup>1</sup> die einzelnen Spruchgruppen und Spruch-

---

<sup>1</sup> Die von mir benützte Literatur nenne ich in chronologischer Reihenfolge: Ioannis Calvini in Novi Testamenti epistolas Commentarii, pars tertia, 1549; Joh. Alb. Bengelii Gnomon Novi Testamenti, ed. tertia, 1773; Wold. Gottl. Schmidt, Der Lehrgehalt des Jakobusbriefes, Ein Beitrag zur ntlichen Theologie, 1869; Wilh. Brückner, Zur Kritik des Jakobusbriefes, in: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol., 17. Jahrg., 1874; Hch. J. Holtzmann, Die Zeitlage des Jakobusbriefes, in: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol., 25. Jahrg., 1882; Gust. Kawerau, Die Schicksale des Jakobusbriefes im 16. Jahrhundert, in: Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben, 10. Jahrg., 1889; P. Feine, Der Jakobusbrief nach Lehranschauungen u. Entstehungsverhältnissen untersucht, 1893; L. Massebieau, L'Épître de Jacques est-elle l'Œuvre d'un Chrétien? dans: Revue de l'Histoire des Religions, vol. 32, 1895; F. Spitta, Zur Geschichte u. Litteratur des Urchristentums, 2. Bd., Der Brief des Jakobus, 1896; E. Haupt, Rez. von Dr. Wandel, Der Brief des Jakobus, exeg.-prakt. behandelt, in: Theol. Stud. u. Krit. 1896; E. Haupt, Rez. von F. Spitta, op. cit., in: Theol. Stud. u. Krit., 1896; W. C. van Manen, Jacobus geen Christen?, in: Theologisch Tijdschrift, 1897; R. Steck, Die Konfession des Jakobusbriefes, in: Theol. Zeitschr. aus der Schweiz, 15. Jahrg., 1898; E. Ménégos, Die Rechtfertigungslehre nach Paulus und Jakobus, 1903; B. Weiß, Der Jakobusbrief u. die neuere Kritik, 1904; Ed. Grafe, Die Stellung u. Bedeutung des Jakobusbriefes in der Entwicklung des Urchristentums, 1904; M. Meinertz, Luther und der Jakobusbrief, in: Straßburger Diözesanblatt, 23. Jahrg., 1904; E. Kühl, Die Stellung des Jakobusbriefes zum alttestamentlichen Gesetz u. zur paulinischen Rechtfertigungslehre, 1905; M. Meinertz, Der Jakobusbrief und sein Verf. in Schrift und Überlieferung, Bibl. Stud. 10. Bd., 1905; G. Hollmann, Der Jakobusbrief, in: Die Schriften des NT, hg. von Joh. Weiß, 2. Bd., 1905 (\*1917); Hendrik Jan Toxopeüs, Karakter en Herkomst van den Jacobusbrief, 1906; Ludw. Gausch, Der Lehrgehalt der Jakobusepistel, Freiburger Theol. Studien, 16. Heft, 1914; J. Halévy, Lettre d'un Rabbin de Palestine égarée dans l'Évangile, dans: Revue Sémitique 22, 1914; J. H. Ropes, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James, in The International Critical Commentary, 1916; F. Horn, Die Scheidung der Geister (ohne Jahreszahl); M. Dibelius, Der Brief des Jakobus, Meyers Kommentarwerk, 7 1921; Gerald H. Rendall, The Epistle of St. James and Judaic Christianity, 1927; A. Meyer, Das Rätsel des Jakobusbriefes, 10. Beiheft zur ZNW, 1930; H. Windisch, Die

reihen, aus denen nach ihm der Brief zusammengesetzt ist, in die paränetische Tradition der Zeit hineingestellt. So richtig diese Anschauung sein dürfte, so können wir uns doch dadurch nicht veranlaßt sehen, aus dem im übrigen unbekanntem Verfasser<sup>2</sup> der von Martin Luther als strohern<sup>3</sup> gescholtenen

---

katholischen Briefe, Handb. zum NT, 15. Bd., 1930; A. Schlatter, Der Brief des Jakobus, 1932; H. Schamberger, Die Einheitlichkeit des Jakobusbriefes im antignostischen Kampf, 1936; Ed. Thurneysen, Der Brief des Jakobus, ausgelegt für die Gemeinde, 1941; Rud. Liechtenhan, Gottes Gebot im NT (13. Kap.: Jakobus), 1942; G. Hartmann, Der Aufbau des Jakobusbriefes, in: Zeitschr. f. kath. Theol., 66. Jahrg., 1942; Gerh. Kittel, Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes, in: ZNW, 41. Bd., 1942; K. Aland, Der Herrenbruder Jakobus und der Jakobusbrief, in: Theol. Lit.ztg., 69. Jahrg., 1944; P. Bruin, Jakobus der Jüngere als Bauernseelsorger, in: Anima, 1948.

<sup>2</sup> Wenn durch S. Liebermann (Greek in Jewish Palestine, 1942) die weite Verbreitung der griechischen Sprache bei den palästinensischen Juden bezeugt wird (s. W. G. Kümmel, Jesus und Paulus, zu Joseph Klausners Darstellung des Urchristentums, Judaica IV, 1, 1948, S. 5, A. 10), so wird man versucht, die Frage zu stellen, ob nicht der Herrenbruder selber sich das relativ gute Griechisch anzueignen vermochte, in dem der Brief abgefaßt wurde. Rendall (op. cit., S. 39) behauptet eine dem Herrenbruder zuteil gewordene sprachliche Erziehung und will ein rein unliterarisches Galiläa nicht wahrhaben. Auch Kittel (op. cit., S. 71 ff.) hält es für sicher, daß Jakobus Griechisch gekonnt hat, zumal ja in der Urgemeinde Hellenisten lebten. Aber Griechisch können und gut Griechisch können ist nicht dasselbe. Es ist doch zu beachten, daß sich Wortspiele (1, 1 f.; 1, 13; 2, 4; 3, 8; 3, 17; 4, 14), Alliterationen (1, 2; 3, 5), Reime (1, 6. 14; 2, 12; 3, 6. 7), ein, vielleicht zwei Hexameter (1, 17; 4, 5) finden, die eine gewisse Gewandtheit des Ausdrucks verraten. Das alles kann dem Herrenbruder doch wohl nicht gut zugesprochen werden. Auch ist dem Verfasser eine gewisse sprachliche Selbständigkeit eigen, da 64 Wörter und Wendungen der Jakobusbrief innerhalb des NT allein aufzuweisen hat.

Dagegen könnte die These Rendalls (op. cit., S. 33), wonach der Jakobusbrief ein Kompendium von mündlichen Äußerungen des Herrenbruders sei, die er von Zeit zu Zeit in Jerusalem, am Zentralort der Judenchristenheit, von sich gab, in dem Sinn aufgenommen und verwertet werden, als dann ein unbekannter Hörer des Herrenbruders diese offenbar markanten Aussprüche in seiner Schrift selbständig zu verwerten wußte.

<sup>3</sup> «Strohern» nennt Luther «Sankt Jakobs Epistel» darum, weil «sie doch kein evangelische Art an ihr hat», d. h. weder Leiden noch Auferstehung Christi erwähnt (Schluß der Vorrede zur Übersetzung des NT, 1522). In der Ablehnung des Briefes haben die Schüler den Meister noch übertroffen. Andreas Althamer, der Organisator der evangelischen Kirche im Markgrafentum Brandenburg, wirft dem Verfasser vor, er gebe kaum

Epistel einen bloßen Eklektiker zu machen, der, jeder eigenen Denkleistung bar, den Traditionsstoff<sup>4</sup> in frühchristlicher Zeit<sup>5</sup> innerhalb oder außerhalb Palästinas<sup>6</sup> bloß nach bestimmten Gesichtspunkten geordnet hätte.<sup>7</sup> Wir glauben viel-

eine Prise apostolischen Salzes zu schmecken (Annotationes in Epistolam beati Jacobi, 1527). Erasmus Alberus, Superintendent in Neubrandenburg (um 1500—1553), findet im Brief «eitel Plackerei». Kaspar Aquila, Superintendent in Saalfeld (1488—1560), redet verächtlich vom «Schreiber Jakobus», und der Nürnberger Andreas Osiander (1498—1552) stellt die echte Christlichkeit des Mannes allen Ernstes in Frage. Vgl. G. Kawerau, op. cit.

<sup>4</sup> Der Verfasser steht in urchristlicher, besonders synoptischer Tradition. Zum Thema Jakobusbrief und Bergpredigt vgl. folgende Stellen: 1, 2. 12; 5, 11 mit Matth. 5, 10—12; 1, 4; 3, 2 mit Matth. 5, 48; 1, 5; 4, 3 mit Matth. 7, 7 f.; 1, 9; 2, 5 mit Matth. 5, 3; 1, 17 mit Matth. 7, 11; nach Hartmann (op. cit.) zeigt 1, 17 auf Matth. 5, 14 (unwahrscheinlich); 1, 21; 3, 13 mit Matth. 5, 5; 1, 22. 25 mit Matth. 7, 21. 24—27; 1, 25; 2, 8. 10 mit Matth. 5, 17—19; 1, 27 mit Matth. 5, 8; 2, 11; 4, 2 mit Matth. 5, 21 ff.; 2, 13. 16 mit Matth. 5, 7; 3, 12 mit Matth. 7, 16; 3, 18 (4, 1 f.) mit Matth. 5, 9; 4, 4 mit Matth. 6, 24; 4, 8 mit Matth. 5, 4; 4, 11; 5, 9 mit Matth. 7, 1 f.; 5, 2 f. mit Matth. 6, 19; 5, 4. 6 mit Matth. 5, 6; 5, 12 mit Matth. 5, 33—37.

<sup>5</sup> Der Jakobusbrief wurde nach Belser (kath.) zwischen 42 und 50, nach Spitta in der ersten Hälfte des 1. Jh., nach B. Weiß «sehr früh», nach Kittel um 45, nach Meinertz um 48, nach Bonwetsch und Feine in den 60er Jahren, nach Windisch im nachapostolischen Zeitalter, nach Fascher vor 95, nach Dibelius zwischen 80 und 130, nach Grafe im zweiten bis dritten Jahrzehnt des 2. Jh., nach Jülicher um 150, nach Harnack um 200 geschrieben bzw. in die jetzige Gestalt umgearbeitet. Dürfte da nicht Aland am besten beraten sein, der (op. cit., S. 99) nur andeutungsweise vom Wann der Entstehung sprechen will?

<sup>6</sup> Hinsichtlich des Abfassungsortes hat man schon auf Antiochia (Nöselt, Coniecturae ad hist. cath. Jac. epistolae, 1784), auf Alexandria (Blom, De brief van Jacobus, 1869), auf Jerusalem (Kühl, B. Weiß) und auf Rom (Brückner, Toxopeüs, Grafe) geraten. Daß θαλάσσης 1, 6 und πλοῖα 3, 4 auf den See Genezareth, daß ἀλυκόν 3, 12 aufs Tote Meer hinweisen sollen (Rendall, op. cit., S. 38), ist so unwahrscheinlich wie die von Aland (op. cit., Sp. 97 ff.) widerlegte Behauptung Kittels, daß die 3½ Jahre wegen Luk. 4, 25 die Annahme palästinensischer Verfasserschaft sichern sollen.

<sup>7</sup> Schamberger (op. cit.) suchte in einer Wiederaufnahme der Thesen des Tübingers A. Schwegler, H. Weinels und O. Pfeleiderers die antignostische Tendenz des Jakobusbriefes nachzuweisen und die Einheitlichkeit der Schrift unter dem Gesichtspunkt des antignostischen Kampfes zu verteidigen.

Ernster zu nehmen als diese nicht überzeugende antignostische These ist diejenige A. Meyers (op. cit.). Nach Meyer folgt der jüdische Verfasser, der aus der hellenistischen Synagoge der Diaspora (zwischen Antiochia

mehr annehmen zu dürfen, daß wir es in den fünf Kapiteln des uns vorliegenden Schriftstückes mit einem *einheitlichen Zeugnis* zu tun haben, das eine geheime Ordnung im denkeri-

und Cäsarea) stammt, einem allegorischen Geheimfaden: als Erzvater Jakob schreibt er den zwölf Stämmen Mahnungen, indem er die Einzelsprüche an die einzelnen Stämme um ein Stichwort gruppiert, das mehr oder weniger leicht auf einen der Namen der zwölf Jakobssöhne zurückgeführt werden kann (sog. Onomastik). Es gelingt ihm, mehr oder weniger einleuchtend, alle zwölf Jakobssöhne im Brief unterzubringen. Es dürfte nicht allzu bekannt sein, daß diese These, die Windisch in seinem Kommentar offensichtlich stark beeindruckt hat, durch Hartmann (op. cit.) eine christliche Variante erhalten hat: unter Aufnahme des Meyerschen onomastischen Geheimfadens und gleichzeitiger Ablehnung der jüdischen Grundlage des Briefes stellt er eine geordnete Gedankenfolge des Briefes her, der nach ihm vom Herrenbruder oder vom Apostel Jakobus verfaßt ist. Je nach der Bedeutung des verhandelten Gegenstandes dehnt sich ein Abschnitt länger oder weniger lang aus. Im Unterschied zu Meyer kommt Hartmann ohne Beziehung von Gen. 49 aus, beschränkt sich also auf Gen. 29 f. 35. Sebulon, Gad, Naphthali und Joseph bekommen andere Verse zugewiesen als bei Meyer.

Beiden Forschern unterlaufen nicht abzustreitende Gewaltsamkeiten und Unwahrscheinlichkeiten. Für Meyer sei folgendes Beispiel herangezogen: 5, 9 + 5, 12 = Sebulonspruch; denn das  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu\acute{\omicron}\tau\epsilon\tau\epsilon$  weise auf Sebu- (von שָׁבֹעַ ni.), das  $\mu\eta\ \sigma\tau\epsilon\nu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\tau\epsilon$  auf -lon (von לוֹן ni., «murren», s. dazu Ges.-Buhl. Hebr. u. aram. Handwörterbuch über das AT<sup>17</sup>, S. 382, s. v.: «Dies לוֹן (?) ... wird früh verschollen sein; daher das Schwanken der Punktation»). Warum sind denn die beiden so eng zusammengehörigen Verse durch 5, 10 f. auseinander gesprengt worden? Warum führt sie der Verfasser in der verkehrten Reihenfolge auf, wenn es ihm doch so sehr um den onomastischen Geheimfaden zu tun ist?

Hartmann macht 3, 1—4, 12 (! vgl. dazu die Kürze des Gadspruches 4, 13—17!) zu einem Naphthalispruch; hierbei kommt Gen. 30, 8 (ni. von pätal = ringen, syr./aram. = Verkehrtheiten, Dummheiten machen) wieder in πταίομεν 3, 2 (s. aber πταίση 2, 10!) in ἐπιθεία 3, 14 (aber ἐπιθεία darf nicht etymologisch von ἐπιθ abgeleitet werden, s. F. Büchsel, ThWBzNT, 2. Bd., S. 657f.), in πόλεμοι, μάχαι, μάχεσθαι, πολεμεῖν 4, 1 f. (warum ist dann nicht allein 4, 1 f. ein Naphthalispruch? weil Kap. 3 dann ohne onomastischen Hinweis bliebe!) zum Vorschein. Wenn ferner Hartmann 1, 2—18 zu einem Rubenspruch macht und alle ausgesprochenen Gedanken unter den Leitsatz «er hat angesehen mein Elend» (Gen. 29, 32) gruppiert, so wird hier eine unerträgliche Systematisierung und Vergewaltigung des Textes sichtbar, die ein Eingehen auf die in den Worten liegenden jakobäischen Gedankenbewegungen unmöglich macht.

Aber auch wer den onomastischen Thesen von Meyer und Hartmann sehr kritisch gegenübersteht, kann sich doch des Eindrucks nicht erweh-

schen<sup>9</sup> Haushalt des Zeugen zu offenbaren imstande ist.<sup>9</sup> Die exegetische Arbeit am Jakobusbrief besteht wesentlich darin, diese in sich geordnete Einheitlichkeit aufzudecken. Die hier vorgelegten Gedanken möchten ein Stück weit in dieser Richtung vorzustößen suchen.

Es geht dem Verfasser darum, die Christen zu ihrem Herrn zurückzurufen. Sie stehen in der Gefahr, sich an die Welt zu verlieren und eben damit ihrer christlichen Existenz verlustig zu gehen. Sie drohen zu vergessen, daß sie die Erstlingschar der mit Christus anhebenden zweiten Schöpfung sind (1, 18).

Jakobus ruft als urchristlicher Lehrer (3, 1) die Christen zum Wahrheitswort zurück, durch das sie einst in das Licht der christlichen Existenz getreten sind. Das von Gott in den Menschen hineingesprochene Wort (λόγος ἔμφυτος) gehört so

---

ren, daß «etwas dahintersteckt». Aber was? Wir müssen annehmen, daß den ersten Christen ein solch onomastischer Hintergrund nicht so fremd gewesen sein muß wie uns. Andererseits darf aber nicht übersehen werden, daß diese Onomastik nirgends in den Vordergrund tritt. Sie wird nirgends Selbstzweck. Sollte es sich dann nicht um ein *privates Dispositionsschema des Verfassers* handeln, das wir im einzelnen gar nicht mehr rekonstruieren können und sollen? Die Leser bekommen ja nicht eine Anleitung, wie sie Allegorie und Onomastik zu treiben hätten, sondern sie werden in ihren konkreten Lebensgefahren gemahnt. Sollte hinter der Hartmannschen Variante der Meyerschen These trotz den einzelnen Unwahrscheinlichkeiten etwas Wahres stecken, dann wäre wieder einmal mehr an den Tag gebracht, wie selbstverständlich die Christen der ersten und zweiten Generation im AT lebten. Der Verfasser bezeichnete sich dann selber als «Jakob in der Fremde» (die griechische Form Ἰακώβος bezeichnet zwar im NT nirgends den Erzvater Jakob, da hierfür immer Ἰακώβ steht; dagegen ist bei Josephus Ἰακώβος für den Erzvater belegt [Ant. I, 18, 1]), der den Christen «in der Fremde» (1, 1! s. dazu K. L. Schmidt, Art. διασπορά, ThWBzNT, 2. Bd., S. 102 f.; vgl. dazu Gen. 49) auf dem Wege dem Herrn entgegen mahnend und verheißend schreibt.

<sup>9</sup> Zum besonderen Denken des Jakobus, das wir ein «additives» Denken nennen möchten, vgl. Edm. Schlink, Der Mensch in der Verkündigung der Kirche, 1936, S. 47 ff.

<sup>9</sup> Dankbar gedenke ich an dieser Stelle der fördernden Auslegung des Jakobusbriefes, die uns 1932 der achtzigjährige Ad. Schlatter geschenkt hat. Mag man auch die geschichtliche Situation der Entstehung des Briefes anders beurteilen, daß wir es bei Jakobus mit einem ntlich einmaligen und besonderen Denktypus zu tun haben, darin dürfte Schlatter wohl recht haben. Vgl. A. 8.

zur Existenz der Christen, wie der λόγος der Stoiker zum Wesen des vernunftbegabten Menschen gehört. Als des Menschen neue Existenz begründendes Wort will es zugleich das ihn in seiner neuen Existenz erhaltende Wort sein (1, 21). Bescheidene Gelehrigkeit diesem Worte gegenüber bringt es mit sich, daß das Wort seinen Charakter als Verheißungswort bewahrt. Das mit der Existenz des Christen sich so verbindende göttliche Wort wird der Verfügungsgewalt des Menschen entnommen und als «vollkommenes Gesetz der Freiheit» (1, 25), als «königliches Gesetz» (2, 8) vom Gegenüber der Heiligen Schrift als freie Rede des Herrn erwartet. Konkret persönlich gebietet Gott. Wer darum seinen Bruder richtet, der sich dem ihn treffenden konkreten Gottesgebot zu unterstellen sucht, der richtet damit das Gesetz, d. h. er versucht sich über den aufzuschwingen, der dem Nächsten das diesem geltende Gebot gab (4, 11).

Wie gestaltet sich nun das Leben des Christen, der Hörer und Täter des Wortes (1, 23) zu sein hat? Wir versuchen der Lösung des uns gestellten Problems so näherzukommen, daß wir uns vor allem der *Verhältnisfrage von Glaube und Werke* bei Jakobus zuwenden.<sup>10</sup> Hier dürfte doch wohl ein Brennpunkt christlicher Existenz sichtbar werden.

Wir bekommen von Jakobus keine Definition dessen, was *Glaube* ist. Es wird vorausgesetzt, daß die Leser wissen, was Glaube sei. Jedoch ist nicht von vorneherein wißbar, ob der Glaube wahrer Glaube sei. Das hat sich in den Anfechtungen, in die die Christen notwendigerweise hineingeraten, erst zu erweisen (1, 2 f.). Die Anfechtungen können das Mittel sein, durch das der Glaube auf seine Echtheit hin geprüft wird. Wird er diese Prüfung bestehen?

Im zweiten Kapitel steht Jakobus ein Mensch vor Augen, der *sagt, er habe Glauben*. Er sagt das, ohne von der Frage überhaupt beunruhigt zu sein, ob er, der sagt, er habe Glauben, wirklich auch Glauben habe. In der Konfrontation mit seinem Glauben scheint der Mensch restlos Genüge zu finden. Er scheint den Gegenstand seines Glaubens völlig aus den Augen verloren zu haben. An wen glaubt er denn, wenn er *sagt, er habe Glauben*? möchte man ihn fragen.

<sup>10</sup> Vgl. E. Kühl, op. cit.

Gibt uns Jakobus Auskunft über die Frage des *Glaubensgegenstandes*? Zwei Aussagen begegnen uns im zweiten Kapitel unsres Briefes, welche beide den Gegenstand des Glaubens zum Inhalt haben. Einmal spricht Jakobus vom «Glauben an unsern Herrn Jesus *Christus*» (2, 1). Das anderemal setzt er den Glauben an den einen *Gott* voraus (2, 19). Für Jakobus ist beides eins: indem er an den Herrn Jesus Christus glaubt, glaubt er an den einen Gott, der ihm Vater (1, 27; 3, 9) geworden ist. Jakobus ist, indem er Knecht Jesu Christi ist, Knecht Gottes.<sup>11</sup> Wahrscheinlich bedeutet das Christusgeschehen für den Verfasser die Offenbarung der Gottheit Gottes im eminenten Sinn: indem der Herr Jesus Christus als δόξα offenbar wird, wird Gott als Herr neu erkannt.<sup>12</sup> Darum läßt sich auch nicht immer deutlich sagen, ob der Begriff κύριος Gott oder Christus meint. Der Kyrios steht als Richter vor der Türe (5, 8 f.). Die Parusie des Herrn ist nahe herbeigekommen. Es kann darum nicht die Aufgabe der Christen sein, ihrem eigenen Glauben wie einem sicheren Besitz gegenüberzutreten, wissen sie doch, daß sie dem Herrn entgegenschreiten müssen, um *ihm* gegenüberzutreten.

Tun sie das nicht, bleibt der Glaube in dieser Konfrontation mit dem Gläubigen für sich selbst (2, 17), so ist er tot. Er weigert sich ja dann, in einer Abfolge immer wieder neuer Entscheidungen dem Kyrios entgegengebracht zu werden. Er löst sich damit von dem Gott, der den Lebenskranz verheißen hat denen, die ihn lieben (1, 12), und von dem darum auch allein alle Lebendigkeit des Glaubens kommen kann. Er gleicht dem Menschen, den der Lebensgeist verlassen hat und der darum zum Leichnam geworden ist (2, 26). Er verliert damit jeden Wert (2, 20). «Von dem Wert, den der Glaube als

<sup>11</sup> 1, 1 gehört ursprünglich zum Brief. Die auch sonst im Brief zu beobachtende Stichwörterverbindung (χαίρειν/χαράν) verbietet es, 1, 1 von 1, 2 loszureißen. Durch ein eingefügtes ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ oder ἀδελφός τοῦ κυρίου hätte sich der Interpolator verraten. Wir treten damit der von Massebieau (op. cit.) und Spitta (op. cit.) verfochtenen Interpolationshypothese entgegen, die durch Beseitigung des Christlichen in 1, 1 und 2, 1 ein jüdisches Schreiben zustande bringen.

<sup>12</sup> τῆς δόξης (frei schwebende Apposition zum ganzen Ausdruck) bezeichnet das Wesen des Kyrios Jesus Christus als der Schekinah Gottes (vgl. G. Kittel, Art. δόξα, ThWBzNT, 2. Bd., S. 249).



Ueberzeugung für sich haben kann, weiß hier der Verfasser nichts», klagt Windisch in seinem Kommentar. In der Tat: irgendeine, wenn auch noch so leidenschaftlich festgehaltene Glaubensüberzeugung, die ohne jeweilige entscheidungsreiche Gehorsamsaktion meint auskommen zu können, kann Jakobus nur als völlig wertlos beurteilen. Der Glaube ist dazu da, mitzukommen in jene Bewegung, die der Kyrios auf seine Parusie hin in den von ihm erwählten Armen, die doch reich sein dürfen im Glauben (2, 5), entfachen will. Versagt er sich jener Mitnahme, dann gerät der Glaube als toter und wertloser Glaube in die Gefahr, mit dämonischen Lebensäußerungen verwechselt zu werden (2, 19). Denn auch die Dämonen glauben, daß Gott *einer* sei. Aber *ihr* Glaube hat einen bebenden Schrecken zur Folge. *Ihr* Glaube besteht in der gewissen Erwartung schreckhaften Untergangs beim Jüngsten Gericht. Sie, die Dämonen, wissen nichts vom Erbarmen, das triumphierend auf das Gericht herunterblickt (2, 13). Wer also nur glaubt, ohne die Werke bei sich zu haben, der gerät in die gefährliche Nachbarschaft jener schwächlichen Wesen, die zitternd ihrer eigenen Verurteilung entgegengehen. Wer diesen toten, wertlosen, dämonieverdächtigen Glauben hat, ist leer (2, 20): an der Stelle, wo er meint seinen Glauben als einen Besitz vorweisen zu können, wo sein Glaube ihm die uneinnehmbare Burg ist, aus der er nie und nimmer hofft vertrieben zu werden, gähnt eine Leere, ein Nichts. Wird diese Leere nicht von der dämonischen Weisheit (3, 15) ausgefüllt werden?

Nun könnte jemand, keineswegs beunruhigt von dieser dämonischen Nachbarschaft, die Auskunft bereit halten, es *ließen sich der Glaube und die Werke auf verschiedene Individuen verteilen*. Warum soll sich der eine nicht auf den Glauben und der andere nicht auf die Werke konzentrieren können? Warum soll nicht der eine einer mehr theoretischen Gläubigkeit, der andere einem ganz und gar praktischen Christentum huldigen dürfen? Kann denn nicht jeder nach seiner Façon selig werden? Jakobus kann auf diesen Vorschlag nicht eingehen. Denn wie stünde dann der da, der nur den Glauben vorzuweisen hätte ohne die Werke? Der Aufforderung, seinen Glauben zu zeigen, wird er nicht nachkommen

können. Damit daß er sagt, er habe Glauben, hat er im Sinn des Jakobus seinen Glauben noch nicht gezeigt. Sagen und Zeigen sind nicht identisch. Zeigen heißt so viel wie «sehen lassen». Und den Glauben sehen lassen kann nur der, der Werke hat, d. h. der in konkreten Entscheidungen mit dem Glauben lebt. Wenn Jakobus sich anbietet, aus seinen Werken den Glauben aufzeigen zu können (2, 18), so erstreckt sich diese Bereitschaft des Verfassers nicht auf einen nachträglichen Nachweis apologetischer Art des Inhalts, daß in den ausgeführten Werken der Glaube gelebt habe. Vielmehr steht Jakobus die eigene Existenz als eine solche vor Augen, die in der Zukunft als der Zukunft Gottes (4, 15) sich im Glauben betätigen wird. Er will und wird darum in dem, was er tun wird, seinen Glauben sehen lassen. Wie das geschieht, ist ihm verborgen. Denn der Glaube ist ein Geheimnis, und das Sehenlassen des Glaubens aus den Werken ist ein existentielles Geschehen, das er nicht in der Hand hat, dem er nur mit Willen und in Hoffnung entgegengehen kann. Zur Aussage, daß er aus den Werken den Glauben aufzeigen wird, braucht es selber wieder Glauben. Herkommend vom Herrn der Herrlichkeit, hinschreitend zum Gericht des ewigen Richters will und wird er Glauben aufweisend und zum Glauben führend tätig sein.

Was heißt denn aber des näheren: *der Glaube hat Werke*? Abraham und Rahab werden als Beispiele erwähnt. An ihnen, am Typus des Juden und am Typus der Heidin, soll exemplifiziert werden, wie der Mensch als Glied der Kirche aus Juden und Heiden aus Werken gerechtfertigt wird. *Abraham* gehört als «unser Vater», wie ihn Jakobus bezeichnet (2, 21), zur großen, das Alte und das Neue Testament umfassenden Familie des Gottesbundes. Sein Leben zeigt exemplarisch, wie der Glaube der Christen sich zu gestalten hat. Abraham machte den Weg vom Glauben zu den Werken. Er glaubte Gott (2, 23), als Gott ihm zahlreiche Nachkommenschaft verhieß. Als Glaubender trat er dem freien Willen Gottes gegenüber, dem es gefiel, seinen Glauben, den Glauben des von ihm ernannten und erwählten Freundes, zur Gerechtigkeit anzurechnen. Als Gerechtigkeit anrechnen kann und will Gott den Glauben des Abraham darum, weil er bereits weiß, daß sich

Abraham in und mit seinem Glauben bei der Opferung Isaaks bewähren wird. Die Aussage: «Abraham aber glaubte Gott, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet» ist eine Verheißungsaussage, die auf Erfüllung wartet. Der Glaube, den Abraham dem verheißenden Gott gegenüber tätigte, war gewiß kein bloßer theoretischer Assensus (er glaubte aus ganzem Herzen und aus allen seinen Kräften). Aber im Blick auf den Weg, den Abraham wird gehen müssen, ist der Glaube doch erst ein Anfangsglaube, der sich durch die Anfechtung hindurch wird bewähren müssen. Nach der jüdischen Tradition hatte Abraham zehn Versuchungen zu bestehen, von denen Isaaks Opferung die letzte und schwerste gewesen war. Abraham ist gerade in dem Sinn ein Prototyp des Christenmenschen, als er den Wanderweg des Glaubens geführt wird. Der Anfangsglaube soll zur Vollendung kommen (2, 22). Es ist unrichtig, zu sagen, der Glaube müsse nun durch die Werke «ergänzt» werden.<sup>13</sup> Wie die Frau, wenn sie Mutter wird, eine Vollendung als Frau erfährt, so erfährt der Glaube, wenn er Werke hat, seine Vollendung als Glaube. So kommt er zu seiner nicht nur verheißenen, sondern zu seiner erfüllten Ganzheit.

Damit er aber zu dieser Ganzheit komme, spielen die *Werke* eine entscheidende Rolle. Auch hier bildet die Abrahamsgeschichte ein leuchtendes Beispiel. Die Lektüre von Gen. 22, der Geschichte von Isaaks Opferung, zeigt, daß eine ganze Reihe zeitlich hintereinander liegender Werke von Abraham berichtet werden: er stand auf, er sattelte den Esel, er nahm seine zwei Knechte und den Sohn mit, er spaltete das Holz und legte es Isaak auf, er nahm den Feuerbrand, er baute einen Altar, er legte das Holz drauf, er band Isaak fest, er streckte die Hand aus. Das Tun Abrahams zerlegt sich so in eine ganze Reihe einzelner Werke, einzelner Aktionen, von denen Jakobus entsprechend seiner knappen Ausdrucksweise nur die zweitletzte, die entscheidende, aufzählt.<sup>14</sup>

*In welcher Weise ist nun aber der Glaube im Vollzug des*

<sup>13</sup> So E. Kühl, op. cit.

<sup>14</sup> Man braucht sich also keineswegs zu verwundern darüber, daß 2, 21 zuerst von ἔργα im Pluralis geschrieben steht und dann faktisch nur ein ἔργον genannt wird: gemeint sind alle, genannt ist eines.

*Gehorsams dabei?* «Siehst du, daß der Glaube mit seinen Werken mitwirkte (συνήργει)?» (2, 22). In der Form συνήργει begegnet uns das einzige Imperfektum im ganzen Jakobusbrief. Man wird aber deswegen sich nicht dazu verführen lassen dürfen, mit gewissen Handschriften (N A it) das Präsens συνεργεί zu lesen. Man wird vielmehr den Gebrauch der Imperfektform absichtlich nennen und damit einen weiteren Beleg für das relativ gute Griechisch des Verfassers in den Händen haben dürfen. Die Imperfektform συνήργει drückt nicht bloß die allgemeine Tatsache aus, daß der Glaube mithalf zur Anerkennung Abrahams durch Gott, sondern <sup>15</sup> daß der Glaube in den gemeinten, aber nicht einzeln aufgeführten Aktionen immer wieder in der ihm übertragenen Funktion zur Stelle war. Worin sollte dieses ständig getätigte Mithelfen des Glaubens anders bestanden haben als darin, daß Abraham rüstig im Werk vorwärtsschreitend sich ständig neu horchend verhielt gegenüber dem Befehlswort Gottes? Nur indem er wieder und wieder sich erinnerte an das vernommene Wort, konnte er das tun, was er tat, und durch die ihm widerfahrende Anfechtung hindurch den Glauben zur Vollendung führen. Das darf uns nicht dazu verleiten, von Synergismus zu reden. Die Frage nach dem Wieviel oder Wiewenig, das dem Menschen beim Zustandekommen der Rechtfertigung zuerkannt werden dürfe, spielt hier keine Rolle. Jakobus ist nicht am Habitus des Menschen interessiert. Ihm ist vielmehr Abraham wichtig in seiner teleologischen Existenz: faktisch ist es so, daß der Mensch im Vollzug seines Gehorsams sich der ständigen Mithilfe des Glaubens erfreuen darf. <sup>16</sup>

<sup>15</sup> Es handelt sich dann um ein iteratives Impf., vgl. Bl.-D. § 325.

<sup>16</sup> Das Beispiel der Rahab bringt sachlich nichts Neues hinzu. Jakobus will damit wohl bezeugen, daß die Berufung der Juden zuerst und dann auch der Heiden der Existenzgrund der Kirche aus Juden und Heiden darstelle. Der Glaube der Rahab wird nicht genannt, aber vorausgesetzt. In diesem ihrem Glauben (s. Jos. 2) hat sie gehandelt, wie an zwei Glaubenswerken dargetan wird. Wie wenig übrigens Jakobus ein Moralist gewesen ist, zeigt die Bezeichnung der Rahab als ἡ πόρνη. Er fühlt sich keineswegs veranlaßt, aus der Dirne eine freundliche Gastwirtin zu machen, wie dann tatsächlich Jean-Frédéric Ostervald in dem für die Pfarrer und Professoren der Stadt Genf bestimmten NT aus «Rahab la débauchée» die «Rahab l'hôtelière» zu machen sich herausnahm

Was bedeutet dann aber die *Rechtfertigung* Abrahams aus Werken?<sup>17</sup> Jakobus sieht Gott an Abraham handeln. Die Rechtfertigung des Abraham durch Gott besteht darin, daß er infolge seines vollzogenen Gehorsams von Gott anerkannt wird. Es handelt sich um das «wohlgefällige Urteil, das Gott über das vor seinen Augen verlaufende Leben eines Frommen sich bildet, um es seiner Zeit seiner letzten Entscheidung zu Grunde zu legen».<sup>18</sup> Es ist das Ja, das Gott zum gehorsamen Menschen spricht. Dieses Ja Gottes zum gehorsamen Menschen steht nicht im Widerspruch zu jenem andern Ja, das Gott zum sünden- und todverfallenen Menschen sagt. Jakobus kennt zwar die paulinische Formulierung nicht, daß Gott den Gottlosen gerechtspricht. Aber wenn er das Wunderwerk der Christwerdung mit den Worten beschreibt: «Nach seinem Willen hat er uns gezeugt durch das Wahrheitswort, daß wir seien Erstlinge seiner Geschöpfe» (1, 18), so ist das sachlich nichts anderes als das Ja Gottes zum verlorenen Menschen. Jedoch geht Jakobus nun weiter von der Rechtfertigung des Sünders zur Rechtfertigung des Gerechten.<sup>19</sup> Ja er kennt genau gesehen noch ein allerletztes Ja, in dem die Rechtfertigung des Sünders und die Rechtfertigung des Gerechten in aller Kraft aufleben und ihrerseits zur Vollendung kommen. Dies geschieht beim Jüngsten Gericht. Jakobus schließt sich

---

(J.-J. von Allmen, *L'Eglise et ses fonctions d'après Jean-Frédéric Osterwald*, 1947, p. 31).

<sup>17</sup> Schlatter hat auf das Fehlen des Art. hingewiesen: nicht aus *den* Werken, also nicht aus der Summe aller Werke, sondern aus bestimmten Werken wird Abraham gerechtfertigt.

<sup>18</sup> Feine, *op. cit.*, S. 50.

<sup>19</sup> Es ist Ménégos (*op. cit.*) recht zu geben, der bei der formellen Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit von Jakobus und Paulus die sachliche Übereinstimmung beider betont. Das ganze NT kennt, «was oft übersehen wird, eine doppelte Rechtfertigung» (J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, *Abh. z. Th. d. A. u. NT*, 1947, S.103). Die Frage, wer von wem abhängig sei, wird gegenstandslos. «Bei der Annahme, daß Jakobus christlichen Ursprungs sei, können sich die Vertreter der Priorität des Jakobusbriefes das Problem der Aehnlichkeit zwischen beiden Verfassern nur dadurch erträglich machen, daß sie auf die Möglichkeit einer Abhängigkeit des Paulus von Jakobus überhaupt nicht eingehen» (Spitta, *op. cit.*, S. 217). Im Dienst derselben Sache und vertraut mit denselben Traditionen, sind Jakobus und Paulus beides urchristliche Zeugen.

mit allen Christen zusammen. Sie alle sind Menschen, die gewärtig sein müssen, durch das Gesetz der Freiheit gerichtet zu werden (2, 12). Nicht in tyrannischer Willkür wird der Richter sein Urteil sprechen, sondern nach dem Maßstab jenes gebietenden Wortes, das der Gesetzgeber je und je im Leben des gerichtsfähigen Menschen hat laut werden lassen (4, 12; 2, 11). Es wird dann an den Tag kommen, daß alle sich immer wieder mannigfach verfehlt haben (3, 2). Was wird da anderes auf die Fehlbaren warten können als ein letztes, nach der Schwere der Verfehlungen differenziertes Strafurteil? Aber lebt denn der Christ, der die Anfechtung durchsteht, nicht in der Verheißung, daß er den Kranz des Lebens empfangen werde (1, 12), daß er nicht unter das Gericht fallen müsse (5, 12)? Bei Jakobus steht beides unausgeglichen nebeneinander: der Beharrliche wird den Kranz des Lebens empfangen und nicht unter das Gericht fallen; der Sünder wird dem Gericht entgehen. Der Mensch wird als Sünder und er wird als Gerechter dastehen im Licht des Jüngsten Tages. Noch einmal bricht auf die ganze Tiefe menschlicher Verlorenheit, deren Ende Strafgericht ist, aber noch einmal strahlt erst recht siegreich auf die Höhe und Gewalt jenes göttlichen Erbarmens, das schon die ganze Lebenszeit des gerichtsfähigen Menschen ungeachtet dessen, daß er sich vielfach verfehlte, bestimmt hat. Und das Erbarmen hat über das Gericht das Uebergewicht (2, 13). Infolge dieses Uebergewichtes gibt es erstaunlicherweise sieghaftes Bestehen vor dem Jüngsten Richter. Nicht der Mensch als solcher kann und wird hier bestehen. Das Erbarmen, das ihm widerfuhr, als er Christ wurde und als Christ lebte, das Erbarmen, das er empfangend im barmherzigen Werk zum Nächsten hinübertrug, wird ihn dem Gericht, das auch er verdient hätte, entkommen lassen. Und hat er den Sünder vom Wege des Irrtums bekehrt und damit das Seine dazu beigetragen, daß die Seele des Abgeirrten vom Tode gerettet werden kann, so wird er im Jüngsten Gericht die Menge seiner eigenen Sünden bedecken: das menschliche Tun dessen, der im großen Bekehrungswerk Gottes mit-tätig zur Stelle war, wird Gott bestimmen, das Strafurteil über ihn, den fehlbaren Sünder, in das Erbarmungsurteil über ihn, den Glaubenstäter, zu verwandeln (5, 19 f.). Gott, der jetzt

schon sein seelenrettendes Wort spricht, wird dann wieder und noch einmal als der Retter für ihn zur Stelle sein (1, 21; 4, 11; 5, 20). In dieser Weise wird das Ja Gottes zum gehorsamen Menschen mitten auf dem Wege laut von jener wunderbaren zweiten Geburt durch die christliche Existenz hindurch bis zum letzten Tag.

Jakobus zieht die Schlußfolgerung aus seinen Ausführungen: «Ihr seht, daß aus Werken ein Mensch gerechtfertigt wird und nicht nur aus Glauben» (2, 24). Es ist üblich, hier anzunehmen, daß Jakobus Gegner im Auge habe, die den paulinischen Glauben mißverstanden hätten und die sich auf Paulus berufen, ohne wirklich den entscheidungsreichen Weg des Glaubens im Gehorsam zu gehen. Ad. Schlatter hat schon 1885 geschrieben:<sup>20</sup> «In die Frage, ob die Wertschätzung des Glaubens... auf die paulinische Predigt zurückgehe, so daß sich die Polemik des Jakobus direkt oder indirekt auf Paulus bezöge, werden geschichtswidrige Einbildungen eingetragen.» Neuerdings hat Gottl. Schrenk bei der Behandlung des Rechtfertigungsbegriffs im ThWBzNT erklärt: «Die Formulierungen erinnern zwar an Paulus... Es braucht das alles aber nicht aus Paulus abgeleitet zu werden als Polemik gegen Pseudopaulinismus oder als Mißverständnis des Paulus. Aus der beiden gemeinsamen Föhlung mit der synagogalen Tradition kann durchaus diese besondere Behandlung der Frage mit ähnlichen Wendungen erklärt werden.»<sup>21</sup>

Dazu kommt noch eine weitere Ueberlegung. Das Zeugnis der Synoptiker redet vom rettenden Glauben (Mark. 5, 34; Matth. 9, 22; Luk. 7, 50). Unter Glaube ist dort die in höchster Lebensnot zu Jesus hin sich vollziehende entschlossene und ganze Lebensbewegung verstanden. Wie aber, wenn jener Bewegung zum Retter hin in der Gegenwart des Jakobus die Bewegung der Christen zum kommenden Kyrios nicht mehr entsprach? Wenn die Christen zur irrigen Meinung sich verführen ließen, einen Glauben zu haben und in diesem gehabt Glauben bereits gerettet zu sein? wenn sie vergaßen, daß der gegenwärtige Kyrios der kommende Herr ist, der seine

<sup>20</sup> Der Glaube im NT, eine Untersuchung zur nt.lichen Theologie, S.437.

<sup>21</sup> ThWBzNT, 2. Bd., S. 223.

Knechte in immer neuen Gehorsamsaktionen mitnehmen will auf den Tag seiner Parusie hin? Ob ihr Glaube sie retten wird, das wird sich dann erweisen, wenn der eine Gesetzgeber und Richter erscheint, der die Macht hat, zu retten und zu verderben (4, 12). Der Jakobusbrief ist voller Hinweise auf jene selbstsichere eingebilddete Frömmigkeit, in der der Mensch kraft seiner Gläubigkeit meint, bereits gerettet zu sein, für deren Vorhandensein wahrhaftig nicht notwendig ein paulinischer Glaubensbegriff vorher konzipiert worden sein muß. In dieser eingebilddeten Frömmigkeit meint der Mensch, das bloße Zuhören genüge (1, 22). Er weigert sich, als «Hörer des Wortes» ein «Täter des Wortes» oder «des Werkes» oder «des Gesetzes» zu werden (1, 22. 25; 4, 11). Er meint, er habe das Zeug dazu, urchristlicher Lehrer zu werden, ohne die schwere Verantwortung zu bedenken, die diese Aufgabe mit sich bringt (3, 1). Er läßt sich von diesem gehabten Glauben aus zu wüsten theologischen Zänkereien verleiten (4, 1 ff.), die von ferne nichts mehr mit dem legitimen Glaubenskampf zu tun haben. Er bittet, was er sich zur Steigerung seiner Christlichkeit wünscht, und nicht, was er zum gehorsamen Dienst braucht (4, 3). Er kann auch nicht mehr wirklich empfangen, sondern geht letzten Endes nur darauf aus, sich in seiner lustvoll genossenen Gläubigkeit auszugeben (4, 3). Er ist dabei in sich selbst zerspalten: mit der Welt will er Freundschaft halten und will doch Gott nicht fahren lassen (1, 7; 4, 4). Er knirscht und wütet gegen die tyrannisierenden und lästernden Reichen und tut ihnen gegenüber doch wieder freundlich, sofern sie sich in die Gemeindeversammlung begeben und allenfalls als Gemeindeglieder in spe höchst willkommene Geldgeber werden können (4, 1 f.; 2, 2 f.). Als Armer weiß er sich von Gott erwählt und ist in den ganzen Reichtum des Glaubens hineingestellt worden, hat aber doch gegenüber der konkreten Bedrängnis nur leere Worte übrig (2, 5; 2, 16). Als dieser Zerspaltene kann er wohl noch sagen, er habe Glauben. Er lebt aber dann nicht mehr im Glauben, geschweige denn im Werk des Glaubens. Er hört wohl das Wort und hört es doch nicht als das zu seiner christlichen Existenz gehörige, ihn angehende Wort. Sonst würde er sich ja mitten im Werk drin horchend verhalten. Er kennt wohl



allerhand christliche Prinzipien, vielleicht auch das Prinzip der christlichen Nächstenliebe (2, 7 f.), das er dem Reichen gegenüber in aller Ruhe meint angewendet zu haben. Er hat aber vergessen, daß das vollkommene Gesetz der Freiheit ihm fordernd und verheißend gegenübersteht, d. h. er hat vergessen, daß aus der gesamten alttestamentlichen Schrift Gott selber nach wie vor den Menschen beanspruchend zum Wort greift und ihn zum freien Hören und Tun befreien möchte, damit er «reich im Glauben» (2, 5) zum Täter des jeweilig geforderten Werkes werden und mitten in seinem Tun selig sein darf (2, 11; 1, 25). Er hat außer acht gelassen, daß Gott sich eben auch hierin als Kyrios erweist, daß er allen Prinzipien gegenüber nach wie vor, die alttestamentliche Schrift benützend, königlich gebieten will, daß also das «Gesetz der Freiheit» zugleich das «königliche Gesetz» ist (1, 25; 2, 8), das in der konkreten Zuspitzung jedem Einzelnen zum unausweichlichen Gebot wird (2, 11).

Die sich so auf einen vermeintlichen rettenden Glauben zurückziehenden Christen möchte Jakobus auf den Weg des Glaubens zurück- und damit in die christliche Existenz von neuem hineinrufen. Sie sollen dem kommenden Herrn wirklich entgegenwandern. Der *Aufriß des Briefes* zeigt diese teleologische Absicht des Verfassers. Angesichts vorhandener Nöte läßt er die große Verheißung aufleuchten. Dabei bringt er mehr und mehr die ganze Fragwürdigkeit ihrer tatsächlichen Existenz an den Tag: was bleibt angesichts der Unentschuldbarkeit des Christenmenschen, der nicht zu richten vermag, weil er selber als Feind Gottes offenbar geworden ist (4, 4. 12), was bleibt angesichts der Unentschuldbarkeit des planenden und raffenden Reichen, der auf den Tag des Gerichtes warten muß (4, 13. 16; 5, 1 ff.), was bleibt angesichts der Hilflosigkeit des Gerechten, der nur schreien kann (5, 4. 6), was bleibt also angesichts des totalen Zusammenbruchs aller Christlichkeit und alles außerchristlichen Menschentums übrig? *Das Leben in der eschatologischen Gemeinde des Herrn*. Zu diesem Leben ruft Jakobus die Christenheit auf. Darum ist es im Aufriß des ganzen Briefes sachlich gegeben, wenn gerade im letzten Abschnitt 5, 7—20 konkrete Gemeindefragen (Beichte, Gebet für die Kranken, Besuch der Gemeindeältesten, Bekehrung

des irrenden Bruders, aufrichtiges Zusammenleben) zur Besprechung kommen. Daß die Gemeinden hin und her wieder lebendige Gemeinden werden, dazu schreibt Jakobus letzten Endes seinen Brief. Wohl liegt die *Taufe* hinter ihnen. Sie war das Ereignis, bei dem sie durch die Nennung des schönen Christusnamens teilhaftig geworden sind des Reichtums, der Ehre und des Erbes Gottes (2, 5—7). Durch die Taufe sind sie mit Christus in eine solch enge Beziehung getreten, daß das unsoziale Verhalten der Reichen den Christen gegenüber eine Lästerung eben dieses Namens bedeutet. Ja, sie sind *Brautgemeinde* des Kyrios geworden, *sein* Eigentum, die unter dem Gebot leben sollen, ihn zu lieben (1, 12; 2, 5. 8), der sie aus Liebe erwählte (1, 16. 19; 2, 5). Aber als die Getauften sind sie bundbrüchig geworden. Sie haben das Treueverhältnis von ihrer Seite gelöst. Darum heißen sie «Ehebrecherinnen» (4, 4). Die Treue Gottes jedoch überwiegt ihre Untreue. Trotz allem werden sie als die von Gott geliebten Brüder angerufen und zurückgerufen auf den Weg des Glaubens (4, 7—10).

Es zeigt sich nun, daß die christliche Existenz innerhalb dieser Gemeinde eigentümlich *eschatologisch* bestimmt ist. Es ist mit Vorzeichen des Endes zu rechnen. Hieher gehören die mannigfachen Endzeitnöte, die über die Reichen kommen werden (1, 10 f.; 5, 1 ff.) die intensiv sengende Kraft, die der Sonne in den letzten Tagen verliehen wird<sup>22</sup>, das Wirken der dämo-

<sup>22</sup> Wir kombinieren 1, 11; 3, 6 und 5, 17. Jakobus steht in rabbinischer Tradition (vgl. auch Mal. 3, 19 f.). Die Rabbinen meinen, daß die Sonne am Tage Gottes einen solchen Glanz ausstrahlen werde, daß die Gottlosen sterben. Jetzt sende sie noch nicht ihre ganze Hitze, da sie Gott in ein Futteral gelegt habe. Am Tage des Gerichts werde dieses entfernt, und die ganze Glut der Sonne werde wirksam. Nach Jakobus gehört die Sonne (und zwar anders als Matth. 24, 39; Apg. 2, 20; Ass. Mos. 10, 5 f.) hinein in das eschatologische Drama. Wir treten hier der üblichen Auslegung von 3, 6 mit Schlatter entgegen, sehen darum hinter τροχός τῆς γενέσεως nicht das Schicksalsrad, sondern galgal ḥattā = Sonnenkugel, Sonnenrad (Schlatter, op. cit., S. 221). Die Zungensünden beschleunigen dann nach Jakobus das Ende der Welt. Die Wirksamkeit der Zunge, die von der endzeitlichen Gehenna bestimmt wird, bringt die Sonne dazu, das bereits 1, 10 f. angedeutete «Vergehen» (παρελεύσεται, μαρανθήσεται) in die Wege zu leiten. Nach Matth. 24, 24 werden ja in den letzten Tagen die falschen Propheten auftreten, die vielleicht auch hinter Jak. 5, 20 stehen. Sie riefen dann mit ihrer Wirksamkeit das Weltende herauf. Auch 2. Petr. 3 werden

nischen Weisheit (3, 15), das Auftreten von Verführern (5, 19 f.), das Lachen der Endzeit, das das kommende Gericht nicht wahrhaben will (4, 9).

Weil Jakobus sodann ernstlich mit der Parusie des Kyrios rechnet, darum ist ihm die jeweilige Lebenszukunft der Christen nicht ohne Hoffnung (4, 15). Weil die Parusie nahe herbeigekommen ist (5, 8), darum kann Jakobus denen, die aus dem Kosmos heraus sich in ganzer Lebensbewegung Gott nahen, ein jeweiliges Nahen Gottes verheißen (4, 7). Dem Beharrlichen wird der Lebenskranz versprochen (1, 12). Bevor er aber diesen Lebenskranz empfangen wird, darf er die vom göttlichen Willen abhängigen zeitlichen Lebensmöglichkeiten erhalten (4, 15). So wird der Mensch, dieses zum Verschwinden bestimmte Phänomen (4, 14), in der Erwartung des Lebenskranzes auf den Herrn seiner jeweiligen Lebenszukunft geworfen sein, der ihn unter der sog. *conditio Jacobaea* in die freie Entscheidung der Wahl ruft (4, 15). In der Erkenntnis, daß er das Ja Gottes zu seinem Gehorsam so wenig wie den Gehorsam selber in der Hand hat, wird er in eigener Entscheidung wählen zwischen diesem und jenem und so in den jeweiligen Lebenstagen existieren, die ihm nach Gottes Willen als Vorschußgabe jenes verheißenen Lebenskranzes gewährt werden.

Auch der Triumph, den das Erbarmen über das Gericht davontragen wird (2, 13), schattet sich im eschatologischen Leben der Gemeinde ab: der körperlich Gesundende geht kommander Vergebungszusage entgegen (5, 15): in der eschatologischen Gemeinde des neuen Aeon wird bereits jenes Er-

---

die verführenden Stimmen der Spötter mit dem Weltenbrand in Zusammenhang gebracht. Wie jede Dürre (1, 11), so wies Jakobus auch schon die 3½ Jahre dauernde Dürre zu Elias Zeiten auf dieses Enddrama hin (5, 17). Die Zahl 3½ spielt seit Daniel in der Apokalyptik eine Rolle. Nach Apok. 11, 6 haben Elias und Mose die Vollmacht, den Himmel zu verschließen, damit nicht Regen komme 3½ Jahre. Die Dürre zur Zeit des Elias, ja jede sengende Kraft der Sonne wäre für Jakobus ein Zeichen der eschatologischen Zeit. Vielleicht gehört auch Apok. 7, 16 in diesen Vorstellungskreis hinein (Konj. von Swete οὐ δὲ μὴ παῖση ἔτι αὐτοὺς ὁ ἥλιος οὐδέ πᾶν καύμα): die weißgekleidete Schar der Vollendeten wird die Sonne in diesem prägnanten Sinn nicht mehr «stechen».

barmen vollgültig ausgerufen, das bei der Parusie über alles dann noch zu erwartende Gericht triumphieren wird. Darum werden die besonders im 4. Kapitel gehäuften Appelle an die Bundbrüchigen sinnvoll; ihnen erstehen hoffnungsvolle Bußmöglichkeiten (4, 4. 7—10). Ferner hat die Rettung im Endgericht darin eine leibliche Vorform, daß der kranke Mensch, unbeschadet des auf ihn wartenden Todesgerichts, gesund werden darf. Nicht zufällig wohl braucht Jakobus die Verben  $\sigma\psi\zeta\epsilon\upsilon\nu$  und  $\epsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}\rho\epsilon\upsilon\nu$ , die sonst für die Rettung im Endgericht bzw. für die Auferweckung von den Toten *termini technici* sind. Die körperlichen Heilungen werden so in das eschatologische Heilsgeschehen eingeordnet. Weiterhin schattet sich die menschliche Vollkommenheit, die ja erst mit der Parusie voll und ganz Ereignis werden wird, im Zustandekommen eines vollkommenen Werkes ab, das der vollkommene Mann leisten kann (1, 25; 1, 4; 3, 2). Diese Vollkommenheit ist funktional in ihrer Art: indem sich der Mensch nicht verfehlt, *ist* er vollkommen. Endlich ist die königliche Herrschaftsstellung, die den Empfängern des Lebenskranzes eignen wird (2, 5), die Vollendung der dem Menschen bereits vom Schöpfer verliehenen Beherrschung der außermenschlichen irdischen Kreatur (3, 3. 7).

Wie werden aber die Christen fähig sein, auf diesem Wege voller letzter und vorletzter Verheißungen wirklich im Glauben das Werk zu tun, das von ihnen verlangt wird? Wir haben hier der *Gabe* zu gedenken, auf die die Christen angewiesen sind, wenn sie wirklich gehorsam sein und also christlich existieren wollen. Jakobus nennt diese Gabe «die Weisheit von oben her» ( $\eta\ \acute{\alpha}\nu\omega\theta\epsilon\nu\ \sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$ ). H. Windisch hat in seinem Kommentar gefragt, warum unter den mannigfachen Adjektiven, die der Weisheit beigegeben sind,  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\acute{\iota}\kappa\eta$  fehle, und er hat die Antwort, was mir wirklich überzeugend scheint, in der möglichen Gleichung gefunden:  $\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha = \pi\nu\epsilon\acute{\omicron}\mu\alpha$ . Konnte Jakobus bei der guten und vollkommenen Gabe, die von oben herabkommt, vom Vater der Lichter, an Christus denken (1, 17), so ist es wahrscheinlich, daß ihm bei der von oben herabkommenden Weisheit das Pfingstereignis vor Augen stand (3, 15), das im Leben der Gemeinde sich weiter zu vollziehen

hätte.<sup>23</sup> Um diese mannigfach bestimmte Weisheit haben die Christen zu bitten, wenn sie als Christen wandeln wollen (1, 5). Nur wenn sie lautere (ἀγνή) Weisheit empfangen, werden sie der Aufforderung nachkommen können: reinigt die Hände und reinigt die Herzen (4, 8). Nur begabt mit der friedevollen Weisheit (εἰρηνική), werden sie vor dem Krieg und Streit bewahrt sein und selber Frieden schaffen (4, 1; 3, 18). Nur beschenkt mit der zur Nachgiebigkeit bereiten Weisheit (εὐπειθής) werden sie willig sein zu hören (1, 19). Nur ausgerüstet mit der gütigen (ἐπιεικής) Weisheit werden sie imstande sein, das ihnen gebotene Werk in Sanftmut zu tun (3, 13). Nur wenn sie die Weisheit, die voll Erbarmen ist (μεστή ἐλέους), geschenkt erhalten, werden sie auch das Werk der Barmherzigkeit tun, das sie vor dem unbarmherzigen Gericht retten wird (2, 13). Nur begabt mit der Weisheit, in der es keine Zerspaltenheit gibt (ἀδιάκριτος) werden sie nicht mehr in sich selber zerspalten sein (1, 6; 2, 4). Nur ausgerüstet mit der ungeheuchelten Weisheit (ἀνυπόκριτος) werden sie der bösen Zunge wehren und nicht mehr wider die Wahrheit lügen können (3, 14). Was in großer Fülle die Weisheit, der Heilige Geist, bereit hält, sind die «guten Früchte» (3, 17). Empfängt sie der Mensch aus der Hand des Gottes, der ohne alle Nebenabsichten und Hintergedanken ihm gegenüber in der rückhalt-

<sup>23</sup> Folgende Gegenüberstellung zeigt, wie es naheliegt, 3, 17 pneumatologisch zu verstehen:

## Jak. 3, 17

ἡ δὲ ἀνωθεν σοφία ἰσὶ  
 ἀγνή  
 εἰρηνική  
 ἐπιεικής  
 (ἐν πραύτητι σοφίας 3, 13)  
 εὐπειθής  
 μεστή ἐλέους  
 [μεστή] καρπῶν ἀγαθῶν  
 ἀδιάκριτος  
 ἀνυπόκριτος  
 —  
 —

## Gal. 5, 22 f.

ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματος ἰσὶ  
 ἀγνεία D\*Git vgclm Jt, ἐγκράτεια  
 εἰρήνη  
 ζῆλοσότης  
 πραύτης  
 πίστις  
 μακροθυμία  
 ἀγαθωσύνη  
 —  
 —  
 ἀγάπη  
 χαρά

Keine literarischen Zusammenhänge sind hier wahrnehmbar, wohl aber sachliche.

losen Bewegung des Gebens begriffen ist (1, 5), dann wird er antreten können zu dem Werk, zu dem er jeweils gerufen ist, dann wird er christlich existieren. In dieser *eschatologisch-pneumatologischen Bestimmtheit* verläuft das Leben in der christlichen Existenz.

«Wer ist weise und verständig unter euch?» fragt Jakobus. Die Antwort besteht in der Aufforderung: «der zeige aus dem schönen Wandel seine Werke in sanftmütiger Weisheit» (3, 13). In diesem Vers faßt Jakobus alles, was wir hier zu sagen versuchten, aufs knappste zusammen. Das Ganze der christlichen Existenz nach ihrem phänomenalen Charakter ist der in die Augen fallende Wandel. Er soll eine gewisse Ordentlichkeit und Sauberkeit aufweisen. In diesem Wandel muß es zu bestimmten Entscheidungen kommen («Werken»). Damit diese Entscheidungen fallen, hat der Mensch Weisheit nötig. Damit er sie bekomme, hat er im Glauben zu bitten und mit innerer Bereitschaft das Wahrheitswort anzunehmen. Als der mit der Weisheit Begabte hat er seinen Wandel «sehen zu lassen», d. h. den Weg als Glied der eschatologischen Gemeinde dem Kyrios entgegenzugehen. Wer in dieser Wanderschaft begriffen ist, der lebt nach dem Zeugnis des Jakobusbriefes in der christlichen Existenz.

*Glarus.*

*Werner Bieder.*

## **Der Ausgangspunkt der Lehre vom Worte Gottes bei Johannes Hus.**

Von dem Prager «sacre theologie baccalarius tunc temporis sentenciarius» und späteren Magister Johannes Hus besitzen wir keine zusammenhängende Lehre vom Worte Gottes. Wenn wir aber seine zahlreichen theologischen, lateinisch und tschechisch geschriebenen Schriften und Traktate lesen und seine reichhaltigen Predigtensammlungen durchblättern, finden wir zu diesem Gegenstande überraschend viel wertvolles Material, so daß sich aus ihm eine erschöpfende Studie schreiben ließe, die leider noch ihrer Forscher wartet. Darum mag der Leser dieser Zeilen darüber enttäuscht sein, daß hier unter dem vielversprechenden Titel nur der Ausgangspunkt seiner Lehre vom Worte Gottes angedeutet werden kann.