# **DER WEG ZUM VOLLKOMMENEN GLAUBEN NACH DEM JAKOBUSBRIEF** (STRIVING FOR PERFECT FAITH ACCORDING TO THE EPISTLE OF JAMES)

by

#### MICHAEL BÖLLERT

submitted in accordance with the requirements for the degree of

MASTER OF THEOLOGY

in the subject

**NEW TESTAMENT** 

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

SUPERVISOR: PROF DR C STENSCHKE

September 2011

## Zusammenfassung

In dieser Studie wird der Frage nachgegangen, ob der Jakobusbrief den Weg zum vollkommenen Glauben zeigt. Dazu wird zunächst die Berechtigung einer solchen Fragestellung anhand der neueren Forschung aufgezeigt. Dann werden in knapper Form allgemeine Fragen zum Jakobusbrief behandelt, bevor die beiden Zentralbegriffe dieser Studie untersucht werden: Glaube und vollkommen. Um eine inhaltliche Definition dieser Begriffe im Jakobusbrief geben zu können, wird zunächst dargelegt, welche sprachlichen bzw. inhaltlichen Kontexte in der damaligen Zeit gegeben waren und den Schreiber des Jakobusbriefes beeinflusst haben könnten. Die so gewonnenen Ergebnisse fließen sodann in die Untersuchung von Jakobus 2 ein. Dabei werden unter Berücksichtigung des rhetorischen Aufbaus, der sprachlichen Besonderheiten und der kulturellen Gegebenheiten die Verse Jakobus 2:1-13 und 2:14-26 untersucht. Hierbei ist das Beispiel von Abrahams Glauben in Jakobus 2:22 von besonderer Bedeutung. Abschließend wird eine Antwort auf die eingangs aufgeworfene Frage gegeben.

#### Schlüsselworte

Neues Testament, Jakobus, Jakobusbrief, Glauben, Vollkommenheit, vollkommener Glaube, Armut, Reichtum, rhetorische Analyse.

## Summary

This thesis examines whether and in what way the Epistle of James shows the way to perfect faith. A detailed survey of research indicates that this is an important and relevant question that has, as yet, not been adequately examined. General questions about the Epistle of James are addressed before a detailed analysis of the central terminology of this study, the language of faith and of perfection. Assessment of this terminology requires an understanding of which linguistic and other contexts were prevalent at the time of writing and how these may have influenced the author. The results of these analyses are included in a detailed exegesis of James 2:1-26 (which constitutes the main part of the thesis). Close attention is paid to the rhetorical structure, the linguistic features and the cultural background of the passage. This thesis argues that the example of Abraham's faith in James 2:22 is of special significance in the argumentation of the letter and in the quest for perfect faith. The conclusion confirms the notion that the Letter of James makes a crucial contribution to our understanding of faith and its perfection. This thesis also draws out certain implications for New Testament theology, the contemporary church and society at large.

### **Key Words**

New Testament, James, the letter of James, faith, perfection, perfect faith, poverty, wealth, rhetorical criticism.

# **Danksagung**

Danken möchte ich an erster Stelle Gott, der mir die Möglichkeiten und Kraft verliehen hat, diese Arbeit zu schreiben. Ebenfalls gilt mein Dank meiner Ehefrau, die mich durch diese Zeit mit Verständnis und Liebe getragen hat. Ebenso möchte ich meinen Freunden danken, dabei gilt besonderem Dank meinem langjährigen Freund und Studienkollege Aaron Graser, dessen Freundschaft und Gespräche für das Studium sowie für diese Arbeit von Hilfe waren. Ebenfalls großer Dank gilt meinem Supervisor Prof. Dr. Christoph Stenschke (Wiedenest/Pretoria), meinen Eltern und Christa Schmidt für die vielen Korrekturarbeiten, der Evang. Freien Gemeinde Sandkrug, in der ich neben meinem Studium eine 75% Stelle ausfüllen durfte, der Bibelschule Brake, der Biblisch-Theologischen Akademie, ebenso Prof. Dr. Hartmut Kretzer, ehemaliger Leiter des Studienseminars Oldenburg für das Lehramt an Gymnasien, für das Gegenlesen dieser Arbeit und die hilfreichen Ratschläge.

Student number: 4633 - 487 - 4

I declare that the thesis "Der Weg zum vollkommenen Glauben nach dem Jakobusbrief (Striving for perfect faith according to the Epistle of James)" is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.

\_\_\_\_\_

Michael Böllert Hatten, Germany, 2011 Für meine Frau Elly

# Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	1
2.	<ul> <li>1.1 Überblick über die Vorgehensweise</li> <li>1.2 Darstellung des Forschungsstandes</li> <li>1.3 Fragestellung und Ziel der Arbeit</li> <li>1.4 Abgrenzung der Arbeit und Kapitelübersicht</li> <li>Abfassungsfragen des Jakobusbriefes</li> </ul>	1 7 8
	<ul> <li>2.1 Überblick über die Vorgehensweise</li> <li>2.2 Der Verfasser des Jakobusbriefes</li> <li>2.2.1 Der Brief wurde in der Autorität des Herrenbruders Jakobus geschrieben</li> <li>2.2.2 Der Brief wurde von dem Herrenbruder geschrieben</li> <li>2.2.3 Fazit</li> </ul>	. 11 . 12 . 14 . 18
	<ul><li>2.3 Die Adressaten des Jakobusbriefes</li><li>2.4 Stil und Gattung des Jakobusbriefes</li></ul>	
	2.5 Fazit	
3.	Begriffsanalyse und Erläuterung des Begriffs πίστις und seine Verwendung im	
Ja	kobusbrief	. 28
	3.1 Überblick über die Vorgehensweise	. 28
	3.2 Πίστις außerhalb des Jakobusbriefes	
	3.2.1 Die Bedeutung von Glauben im AT/Frühjudentum	. 28
	3.2.2 Die Bedeutung von πίστις im NT (ausgenommen bei Jakobus)	. 33
	3.2.3 Die Bedeutung von Glauben in den synoptischen Evangelien	
	3.2.4 Die Bedeutung von Glauben bei Paulus	
	3.2.5 Fazit	
	3.3 Πίστις im Jakobusbrief	
	3.3.1 Die Verwendung von πίστις im Jakobusbrief	
	3.3.2 Die Bedeutung von πίστις im Jakobusbrief	
	3.3.3 Fazit	
,	3.4 Schlussfolgerungen	. 45
4.	Begriffsanalyse und Erläuterung des Begriffs τέλειος und seine Verwendung im	
Ja	kobusbrief	. 49
	4.1 Überblick über die Vorgehensweise	. 49
	4.2 Τέλειος außerhalb des Jakobusbriefes	
	4.2.1 Die Verwendung und Bedeutung von τέλειος in der griechischen Philosophie	50
	4.2.2 Die Verwendung von τέλειος in der alttestamentlich-jüdischen Tradition	. 53
	4.2.3 Die Verwendung von τέλειος im NT mit Ausnahme des Jakobusbriefes	. 58
	4.2.4 Fazit	
	4.3 Τέλειος und τελειόω im Jakobusbrief	
	4.3.1 Verwendung und Bedeutung von τέλειος und τελειόω im Jakobusbrief	
	4.3.2 Fazit	
5.	4.4 Fazit	
	ak 2:1-13)	
(J		
	5.1 Überblick über die Vorgehensweise	
	<ul><li>5.2 Die Bedeutung von 2:1-13 für die Thematik der Arbeit.</li><li>5.3 Aufbau und Stil von Jak 2:1-13</li></ul>	
	J.J Muiuau uiiu dui vuii jak 4.1-13	. 00

5.4 Die Aufforderung zum richtigen sozialen Verhalten (Jak 2:1)	85
5.5 Veranschaulichung des falschen sozialen Verhaltens der Christen	(Jak 2:2-4) 91
5.5.1 Die Frage nach der Realität des Beispiels	91
5.5.2 Die Frage nach dem Sitz im Leben und dem Verhalten der Emp	fänger96
5.5.3 Schlussfolgerungen	
5.6 Die Maßstäbe des sozialen Verhaltens (Jak 2:5-7)	101
5.6.1 Die Maßstäbe Gottes (Jak 2:5).	102
5.6.2 Die Maßstäbe der Empfänger und deren Auswirkung (Jak 2:6-7	7)106
5.6.3 Schlussfolgerung	110
5.7 Die Konsequenzen des sozialen Verhaltens für den Glauben (Jak 2	2:8-13)111
5.7.1 Das richtige und falsche soziale Verhalten (Jak 2:8-11)	112
5.7.2 Die Konsequenzen für den Glauben aus dem Verhalten (Jak 2:1	12-13) 117
5.7.3 Schlussfolgerung	120
5.8 Fazit	120
6. Führt die Praxis des Glaubens zum vollkommenen Glauben (Jak 2:14-	-26)? 123
6.1 Überblick über die Vorgehensweise	100
6.2 Aufbau und Stil von Jak 2:14-26.	
6.3 Glaube und Werke gehören untrennbar zusammen (Jak 2:14)	
6.3.1 Die Bedeutung des Begriffes σώζω	
6.3.2 Die Bedeutung der Werke	
6.3.3 Die Bedeutung von Glauben und des "τις"	
6.4 Rationale Begründung der These (Jak 2:15-17)	
6.5 Einwand gegen die These des Jakobus (Jak 2:18-20).	
6.5.1 Der Einwand des "τις"	
6.5.1.1 Um wen handelt es sich bei dem τις?	
6.5.1.2 Bis wohin redet der τις und was ist seine Aussageabsicht?	
6.5.2 Die Antwort des Jakobus	
6.6 Der vollkommene Glaube als Ergebnis eines gelebten Glaubens (J	
6.6.1 Die Bedeutung der Rechtfertigung	
6.6.2 Die Bedeutung von Abraham und Rahab	
6.6.3 Der vollkommene Glaube als Ziel	
6.6.4 Abschluss der Argumentation des Jakobus	
6.7 Fazit	
7. Der Weg zu einem vollkommenen Glauben	169
8. Ausblick	175
9. Bibliografie	179

#### 1. Einleitung

In meinem Studium sowie in meinem persönlichen geistlichen Leben wurde mir der Jakobusbrief schon seit einigen Jahren immer wichtiger. Die vielen praktischen und sozialen Herausforderungen waren und sind zu einem Ansporn für mein Glaubensleben geworden. Dieser Praxisbezug ist einer der Gründe, warum der Brief sich immer wieder gewisser Beliebtheit erfreut – "einfache" Praxis¹ und keine schwere Theorie (Moo 2000:1f). Gleichzeitig wurde mir aber auch bewusst, dass der Jakobusbrief ein Schattendasein in der Forschung sowie in der kirchlichen Verkündigung fristet (so auch Chester 1994:3f). Ferner kam mir in Anbetracht der vielen Aufforderungen, den Glauben auszuleben – im Miteinander sowie im Gehorsam Gott gegenüber – die Frage auf, zu welchem Ziel das Ganze denn führt. So entstand die Frage, ausgehend von Jak 2:22 und dem Beispiel von Abraham, ob der Jakobusbrief als Ziel des gelebten Glaubens einen vollkommenen Glauben aufzeigt. In der folgenden Arbeit wird der Jakobusbrief auf diese beiden Begriffe hin untersucht, um eine Antwort auf diese Frage zu bekommen und anhand neuerer und älterer Methoden und Fragestellungen dazu beizutragen, den Jakobusbrief aus seinem Schattendasein zu rücken.

# 1.1 Überblick über die Vorgehensweise

Zu Beginn der Arbeit wird ein Überblick über den aktuellen Forschungsstand gegeben um deutlich zu machen, wo Stärken und Schwächen vorhanden sind und an welchen Stellen Entwicklungen stattgefunden haben. Dabei soll im Besonderen Literatur berücksichtigt werden, die für das Thema relevant ist. Auf diesem Hintergrund kommt es dann zur Fragestellung und der Formulierung des Ziels dieser Arbeit. Dieses Kapitel schließt mit einer begründeten Abgrenzung des Themas der Arbeit und einer Kapitelübersicht.

#### 1.2 Darstellung des Forschungsstandes

"Jakobus hat es seinen Auslegern nie leicht gemacht. Das zeigt die Geschichte der Interpretation mit ihren unterschiedlichen Positionen." (Popkes 2001:V; ähnlich wird dies bei McCartney 2009:22fff deutlich). Mit diesen Worten leitet Popkes das Vorwort zu seinem Jakobuskommentar ein und trägt ihm in seinem Kommentar Rechnung. Diese

<sup>1</sup> Differenzierend dazu ist Marshall anzuführen der betont, dass bei genauerem Hinschauen der Brief theologischer ist als allgemein angenommen (Jak 3:9; Marshall 2008:254).

.

Aussage wird in dieser Arbeit sowie bei der Darlegung des Forschungsstandes berücksichtigt.

In den letzten zwei Jahrzehnten gab es in der Jakobusforschung einige bedeutende Studien (so auch Holloway 2010:570). Der aber wohl größte Durchbruch geschah Anfang des 20. Jahrhunderts durch den Kommentar von Martin Dibelius (1921<sup>2</sup>). Deshalb ist es bei einer Arbeit über den Jakobusbrief wichtig, ihn und sein Anliegen zu berücksichtigen, auch wenn manche seiner Ergebnisse inzwischen überholt sind (vgl. Popkes 1986:10). Dibelius stellte die Arbeit an dieser neutestamentlichen Schrift auf eine Grundlage, auf die noch heute Bezug genommen wird (Popkes 1986:10f; Konradt 1998:11; Klein 1995:15;). Für ihn handelt es sich um eine urchristliche Paränese, "einen Text, der Mahnungen allgemein sittlichen Inhalts aneinanderreiht" (Dibelius 1984:16f). Für Dibelius lässt sich im Jakobusbrief zwar keine Theologie bestimmen (:69), es lassen sich aber dem Brief verschiedene ethische Elemente entnehmen (:70). Was für ihn dabei am meisten hervorsticht, "ist zweifellos die Armenfrömmigkeit" und der Gegensatz zwischen Arm und Reich in der Welt, was auch für diese Arbeit von Bedeutung ist (:70). Trotz der Stärken dieser Interpretation wurde die Klassifizierung des Jakobusbriefes als paränetischer Text angefochten (Popkes 1986:125; Klein 1995:18). Auch Tsuji weist darauf hin, dass die Frage nach dem Kontext, in dem der Jakobusbrief geschrieben ist, besonders seit dem Kommentar von M. Dibelius "zumeist mit grosser Zurückhaltung und ohne allgemeinen Konsens beantwortet worden" wird (1997:1). Seitdem ist in diesem Bereich aber zweifelsohne etwas geschehen, besonders in der angelsächsischen Forschung und einigen neueren Arbeiten aus dem deutschsprachigen Raum, wie z. B. denjenigen von Tsuji. Aber wie es auch Tsuji ausdrückt, es ist wichtig, die Frage nach den Kontext des Briefes zu klären (:2f).

Bezogen auf die Verfasserschaft und die allgemeine Erforschung des Jakobusbriefes ist die Arbeit von Adolf Schlatter (1932<sup>3</sup>) wichtig, da er mit einer der ersten Vertreter war, der die Verfasserschaft des Jakobus begründete und den Brief ihm zuschrieb (so auch Klein 1995:21) und die Bedeutung des Jakobusbriefes für das Leben eines Gläubigen betonte (Schlatter 1985:7). Bezogen auf die Abfassungsfragen sowie auf die stilistischen und textkritischen Fragen sind ferner aus dem angelsächsischen Raum die ersten drei Kapitel im

<sup>2</sup> Hier wird die letzte von Dibelius überarbeitete Version verwendet (12.Auflage) so auch Klein 1995:15.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> In dieser Arbeit wird die Auflage von 1985 verwendet.

Jakobuskommentar von Luke Timothy Johnson zu nennen (2005:1-161; so auch Holloway 2010:570). Kaum jemand widmet sich so ausführlich diesen Fragen und kommt so zu überzeugenden Ergebnissen.

Ein ebenfalls unerlässliches Werk, bezogen auf die Verfasserschaft und andere Hintergründe zum Jakobusbrief, ist W. Popkes *Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes* (1986). Darin modifiziert er den Ansatz von Dibelius, indem er den Kontext und die Situation des Briefes untersucht (Popkes 1986:49ff). Damit behandelt er einen Bereich, der von Dibelius vernachlässigt wurde (vgl. Karrer 1996:664). Die Untersuchung der Situation der Leser führt Popkes zu der Erkenntnis, dass der Jakobusbrief ein Korrekturschreiben ist, das eingeschlichenes Fehlverhalten und Fehlentwicklungen aufdecken und korrigieren möchte (Popkes 1986:120-124). Besonders im Bereich der Abfassungsfragen und der Bedeutung der Briefsituation ist dieses Werk hilfreich. Abschließend ist zu diesem Bereich ein Artikel von Werner Bieder zu nennen, der, entgegen Dibelius, wohl als einer der ersten in der neueren Forschung einen einheitlichen Gedanken im Jakobusbrief sah (Bieder 1949:93-113), was später von anderen aufgegriffen wurde (z. B. Konradt 1998:12-39).

Von entscheidender Bedeutung für diese Arbeit wird der Abschnitt Jak 2:14-26 sein. Dazu wird u. a. die exegetische Studie Sola Fide von Max Lackmann (1949) verwendet. Von Bedeutung für diese Arbeit ist besonders sein erster Teil (1949:15-83), der stellenweise – trotz seines Alters - angeführt werden wird. Ein weiteres wichtiges Werk in der Jakobusforschung ist der Kommentar von Franz Mußner. Von Nutzen sind insbesondere die Exkurse über die Armenfrömmigkeit (Mußner 1987:76-95) und über den Glaubensbegriff (Mußner 1987:133-145). Wie groß die allgemeine Bedeutung dieses Werkes für die Arbeit am Jakobusbrief ist, bringt K. W. Niebuhr in seiner Rezension zum Ausdruck: "handelt es sich bei der Untersuchung von M. um das exegetisch wie theologisch überzeugendste Buch aus der neueren Forschung zum Jakobusbrief" (Niebuhr 2000:759). Bei der Untersuchung von Kapitel 2:14-26 und von 2:1-13 werden besonders einige Kommentare aus dem angelsächsischen Raum verwendet, da es dort oftmals neuere Werke gibt, die andere Ansätze als in deutschsprachigen Kommentaren haben. Dabei verdienen besondere Erwähnung Davids The Epistle of James 1982, Johnson The Letter of James 2005, McCartney James 2009, Moo The Letter of James 2000 und vor allem der Kommentar von Hartin James 2009. Aus dem deutschsprachigen Raum spielen besonders die Kommentare von Popkes Der Brief des Jakobus (2001) und von Frankemölle Der Brief des Jakobus Teil 1 & 2 (1994a/b) eine bedeutende Rolle. Sie zeichnen sich besonders durch ihre Exkurse und ihre Deutlichkeit aus.

Bezogen auf die Thematik des Glaubens im Jakobusbrief gibt es zwar einige Ausführungen und Exkurse in den Kommentaren, es fällt aber auf, dass dabei *keine* Verbindung zwischen den Vollkommenheitsaussagen und dem Glauben gezogen wird, wie z. B. bei McCartney (2009:267-271), Mußner (1987), Blomberg & Kamell (2008), oder es wird sofort die Verbindung zwischen Glaube und Werken gezogen (Davids 1982:47-50; Moo 2000:37-43). Ebenso ist es mit den Exkursen über die Vollkommenheit, wie z. B. bei Frankemölle (1994b:495-99). Dennoch sind die dort dargestellten Ergebnisse für diese Arbeit von Relevanz.

Es gibt aber inzwischen einige Monografien, die sich mit dem Thema der Vollkommenheit im Jakobusbrief auseinandersetzen. Zunächst ist aber ein Aufsatz von Josef Zmijewski zu nennen, der von großer Bedeutung für diese Arbeit ist. In seinem Aufsatz Zum Verhältnis von Theologie und Glaubenspraxis nach dem Neuen Testament wird zuerst der unbedingte Zusammenhang von Glaube und Theologie aufgezeigt (Zmijewski 1986:223-264), als zweites wird die Macht des Glaubens anhand einer traditionsgeschichtlichen Untersuchung zu Mt 17:20; 21:21; Mk 11:23 und Lk 17:6 dargestellt. Danach kommt der Verfasser zu seinem Schwerpunkt: "Die Untersuchung des vollkommenen Glaubens im Jakobusbrief" (Zmijewski 1986:299-312). Für die Theologie der Vollkommenheit ist das Zusammenwirken von Glauben und Werken entscheidend. Zmijewski folgert, dass das eigentliche Thema des Jakobusbriefs die "christliche Vollkommenheit" ist (Zmijewski 1986:312-323). Wobei auch er den Gedanken einer Verknüpfung zwischen Glaube und Vollkommenheit nicht vollzieht, sondern nur allgemein formuliert.

In eine ähnliche Richtung geht auch Rudolf Hoppe (1977). Für ihn ist die Vollkommenheit einer der theologischen Hintergründe des Jakobusbriefes. Die vielen einzelnen Untersuchungen dieses Begriffes sind ebenfalls für die angestrebte Exegese von Belang. Aber er vollzieht ebenfalls keine Verbindung zwischen Glauben und Vollkommenheit oder gar eine Verbindung zu den anderen Vollkommenheits-Aussagen und dem Glauben.

Ebenfalls von Bedeutung, bezogen auf die Behandlung der Vollkommenheit, sind die Ausführungen von Frankemölle (1994b:495-99). Damit erfolgt eine Entwicklung über

Hoppe hinaus, jedoch mit einer Hinwendung zur Bedeutung der Vollkommenheit im Jakobusbrief. Das eben angeführte Manko besteht aber auch hier.

Martin Klein geht in seinem Werk "Ein vollkommenes Werk" einem ähnlichen Ansatz nach und bestätigt, dass die Vollkommenheit ein zentrales theologisches Thema des Briefes ist (Klein 1995:30). Dabei verfolgt Klein überwiegend das Ziel, die Theologie des Jakobusbriefes herauszuarbeiten (Klein 1995:31f). Er sieht den Jakobusbrief als ein von Paulus unabhängiges Dokument, "dass auf die Entwicklung der frühchristlichen Theologie und Frömmigkeit keinen geringen Einfluss ausgeübt hat" (Klein 1995:208). Relevant sind vor allem seine Untersuchungen zur Vollkommenheit (Klein 1995:56-65) und die grundsätzliche Zielrichtung seiner Arbeit.

Konradt (1998:267-285) stellt die Sicht des Jakobus, wie christliche Existenz aussehen sollte, dar. Dabei richtet er seinen Blick auf deren soteriologische Begründungsstruktur (Konradt 1998:36). Konradt sieht das Ziel im Jakobusbrief nicht darin, den Gläubigen zur Vollkommenheit zu führen, sondern darin, dass das "eingeborene" Wort den Lebenswandel und die Gestaltung des christlichen Lebens prägt (Konradt 1998:309ff).

Für Klein ist, im Gegensatz zu Konradt, das Ziel des Jakobusbriefes die Bewährung des Glaubens, der auf Vollkommenheit hinausläuft (Klein 1995:81). Jedoch liegt bei Klein, wie durch seinen Titel bereits deutlich wird, das Augenmerk auf dem vollkommenen Werk und nicht auf dem vollkommenen Glauben (Klein 1995).

Eine ebenso bedeutende Dissertation wurde von Manabu Tsuji 1997 veröffentlicht unter dem Titel *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung*. Er kommt, ähnlich wie Konradt, zu dem Ergebnis, dass die Thematik der Vollkommenheit, sowie Jak 2:14-26 ein wichtiger Bestandteil des Briefes ist (Tsuji 1997:203) und bestätigt somit das Anliegen dieser Arbeit. Aber schlussendlich beschäftigt er sich mit dem Thema der Vollkommenheit nur oberflächlich und greift dafür viele andere Aspekte des Briefes auf, wie das Verhältnis zwischen den Armen und Reichen (Tsuji 1997:135-169). Es fehlt somit auch in dieser Arbeit eine Bündelung der Vollkommenheitsaussagen bezogen auf den Glauben. Er möchte vielmehr den Versuch wagen "... aufgrund solcher Forschungen zu Einzelthemen das Gesamtbild des Jakobusbriefes in Verbindung mit dem frühchristlichen Kontext darzustellen ..." (Tsuji 1997:4).

Abschließend sind besonders zwei für die Thematik dieser Arbeit unerlässliche Werke von Patrick J. Hartin zu nennen. Zum einen "A Spirituality of Perfektion" (1999) und zum anderen sein Kommentar "James" (2009). In dem zuerst genannten Werk geht

Hartin dem Gedanken der Vollkommenheit im Jakobusbrief nach. Diese Erkenntnisse spiegeln sich wiederum in seinem Kommentar wider und tragen einiges zu dieser Arbeit bei, genauso wie die konsequente Anwendung der rhetorischen Analyse auf den Jakobusbrief.

Diese Untersuchungen in den letzten beiden Jahrzehnten brachten Aufwind in die Jakobusforschung und zeigen, dass besonders die Thematik der Vollkommenheit an Aufmerksamkeit gewinnt. Wie deutlich wird, ist die Meinung über den Verfasser, den Abfassungszeitpunkt und die Situation recht vielfältig. Die Klärung dieser Frage hängt stark mit der Bedeutung der Aussagen des Jakobusbriefes zusammen bezogen auf die Verhaltensaufforderungen und die Arm-und-Reich-Thematik. Besonders da die Bedeutung von Armut und Reichtum im Jakobusbrief vermehrt diskutiert wird, wie es u. a. bei Renè Krüger in *Der Jakobusbrief als prophetische Kritik der Reichen* geschieht (Krüger 2005) oder Francis Kelly in *Poor and Rich in the Epistle of James* (1981). Dabei ist für Krüger genau diese Thematik der Grund für das Schattendasein des Jakobusbriefes (Krüger 2005:22). Allerdings kann im Rahmen dieser Arbeit diese Thematik nicht ausführlich behandelt werden.

Wie wir gesehen haben, gibt es inzwischen einige neuere Arbeiten, die sich mit der Thematik der Vollkommenheit im Jakobusbrief beschäftigen und die (ansatzweise) darin das Thema des Briefes sehen. Allerdings geschieht keine Verknüpfung mit den verschiedenen Aufforderungen im Jakobusbrief vom Glauben und der Vollkommenheit. Es stellt sich zu Recht die Frage, ob es Jakobus bei all seinen Aussagen über die Vollkommenheit und die Verbindung, die er mit den ethischen Anweisungen zieht, nicht darum geht, den Leser zu einem vollkommenen Glauben zu bringen. In dieser Hinsicht besteht die Hoffnung, einen Beitrag zur Forschung des Jakobusbriefes zu leisten. Deshalb muss geklärt werden, welche Gestalt ein solcher Glaube hat und wie er von Jakobus in das gesamte Bild christlicher Existenz eingezeichnet wird. Ebenso stellt sich die Frage, ob und wie Jakobus die Vollkommenheit versteht. All die oben genannten Überlegungen in der Jakobusforschung münden in die noch unbeantwortete Frage ein: Möchte der Jakobusbrief den Weg zum vollkommenen Glauben zeigen?

#### 1.3 Fragestellung und Ziel der Arbeit

Dadurch, dass der Jakobusbrief in der neutestamentlichen Wissenschaft und Ethik, besonders von der protestantischen Bibelwissenschaft, vernachlässigt wurde, ging und geht dem neutestamentlichen Bild christlicher Existenz ein wesentlicher Aspekt verloren. Schon Schlatter<sup>4</sup> stellte in seinem 1932 erstmals veröffentlichten Kommentar zum Jakobusbrief fest: "Was Jakobus sagt, steht weit über dem, was bisher befestigter und wirksamer Besitz unserer Kirchen, auch unserer evangelischen, geworden ist. Sie haben sich dadurch ernsthaft geschädigt, daß sie Jakobus nur ganz oberflächlich Gehör gewährten" (Schlatter 1985:7). In die gleiche Kerbe schlägt auch J. L. P. Wolmarans in seinem Artikel *Orthodoxy and Orthopraxis: Some Remarks in the Light of James 2:14-26*. Er zeigt darin anhand der Kirche in Südafrika auf, dass eine Überbetonung der Orthodoxie und eine gleichzeitige Vernachlässigung der Orthopraxie, die Kirchen enorm geschädigt haben und dass der Jak daraus einen Ausweg zeigt (Wolmarans 2001:274-276.278). Auch Popkes schließt sein Buch *Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes* mit der Feststellung, dass es durch die Vernachlässigung des Jakobusbriefes zu einer Fehlentwicklung kam, bereits im "Spätpaulinismus" wie auch in den Kirchen der Reformation (Popkes 1986:209f).

Für den Sinn einer solchen Untersuchung spricht, dass der Glaube ein Hauptthema des Jakobusbriefes ist (16x kommt der Begriff vor) und ebenso findet eine konzentrierte Verwendung des Begriffs "vollkommen" statt (so auch du Plessis 1959:233f). Besonders die Verbindung von Glauben und vollkommen in Jakobus 2:22 ist auffallend. Aufgrund der Tatsache, dass im Jakobusbrief der Begriff Glaube häufig vorkommt und die Vollkommenheit immer wieder auftaucht und mit dem Glauben verbunden wird, stellt sich die Frage, ob der Jakobusbrief dies zum Thema hat. Auch wenn es viele vergleichende Studien zum Verständnis des Glaubens zwischen Jakobus und Paulus gibt und auch Arbeiten über die Vollkommenheit in neuerer Zeit geschrieben wurden, wurde die Verbindung von Vollkommenheit und Glauben in der Jakobusforschung nur ansatzweise behandelt. Ferner laufen die ethischen Aufforderungen des Jakobusbriefes darauf hinaus, den Glauben zur Vollkommenheit zu führen. Die praktischen Aufforderungen im Jakobusbrief zielen auf das Leben und den Glauben der Leser ab.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Dazu ist auch die von 1885 große Untersuchung zum Glauben, die er noch im Laufe der Jahre erweiterte, im NT – *Der Glaube im Neuen Testament* – zu erwähnen. Dieses Werk fließt ebenfalls in diese Arbeit ein, die verwendete Auflage (1982) entsprechen mit Text und Seitenzählung der 4. Auflage von 1927.

Somit versuche ich mit dieser Arbeit die Bedeutung des Jakobusbriefes für die neutestamentliche Forschung hervorzuheben. Ferner soll deutlich werden, dass immer noch viele Aspekte des Jakobusbriefes unerforscht sind. Gleichzeitig wird untersucht, was der Verfasser des Jakobusbriefes unter Glauben verstand und was für ihn vollkommener Glaube bedeutete. Außerdem soll deutlich werden, dass die Aussagen des Jakobusbriefes durchaus für die neutestamentliche Forschung und die Kirche von Bedeutung sind und von ihrer Brisanz bis heute nichts verloren haben.

#### 1.4 Abgrenzung der Arbeit und Kapitelübersicht

Vom 16. Jhd. an war das Augenmerk der neutestamentlichen Forschung zum Jakobusbrief auf Jak 2:14-26 gerichtet und auf den Konflikt<sup>5</sup> zwischen Paulus und Jakobus (Hartin 1999:2). Zurecht vertritt Johnson die Überzeugung, dass man den Jakobusbrief losgelöst von Paulus betrachten muss, wozu er auch einige Argumente anführt (Johnson 2005:112ff). So verweist er z. B. darauf, dass nicht 12 Verse der 108 Verse des Jak genommen werden dürfen und sie so zu behandeln, als ob es nur diese 12 Verse gebe. Ferner muss man nicht davon ausgehen, dass Jakobus und Paulus die Schriften des jeweiligen anderen kannten und sie somit nicht als Antwort auf die Schriften des jeweils anderen zu sehen sind. Vielmehr hatte jeder seine Botschaft, die durchaus losgelöst von dem anderen entstanden sein konnte (Johnson 2005:111f). Um den Jakobusbrief verstehen zu können – seine Aussageabsicht deuten zu können – ist es unverzichtbar, den Brief als eigenständiges Werk zu lesen. In die gleiche Richtung geht Hartin, indem er ebenfalls fordert, den Jakobusbrief als eigenständiges Werk zu lesen und zu behandeln (Hartin 1999:4; 2009:4). Es wird somit eine klare Abgrenzung von jeglichem Vergleich von Glaube und Werken bei Jakobus und Paulus vorgenommen. Vielmehr wird der Jakobusbrief als eigenständiger Brief mit einer Botschaft ernst genommen. Ob Jakobus dabei das Ziel verfolgt, die Gläubigen zum vollkommenen Glauben zu führen, wird sich dann im Laufe dieser Arbeit zeigen.

Ferner werden zwar der Vollständigkeit halber und zum besseren Verständnis alle Vollkommenheitsstellen beleuchtet und zum Ende hin kommt es dann noch zu einem differenzierenden Ergebnis, dabei wird aber in erster Linie der Frage nachgegangen

\_

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Die Frage nach diesem Konflikt ist in der Literatur weit verbreitet. So interpretiert Hengel (2002) beispielsweise den Jak als antipaulinische Polemik. Weitere Werke, die sich mit diesem Konflikt stark beschäftigen sind u. a. von Köstenberger 2000:248, Hahn 2005b:804, Wenham 1993:692, Berger 1995:167-172, weitere bei Maier 2009:9ff oder Johnson 2005:58-64. Köstenberger widmet sich dieser Problematik ausführlich.

werden, ob der Jakobusbrief den Weg zum vollkommenen Glauben zeigt und nicht der Frage nach einem vollkommenen ethischen Leben und den damit einhergehenden ethischen Konsequenzen. Dabei ist auffallend, dass die ethischen Herausforderungen oftmals mit dem eschatologischen Gericht verbunden sind und ebenfalls eine Motivation für die Empfänger sind.

Eine weitere Abgrenzung geschieht in dem Sinne, dass Jak 2 für diese Arbeit im Mittelpunkt steht, mit besonderem Augenmerk auf Jak 2:14-26, da Vers 22 die für diese Arbeit entscheidende Aussage enthält. Zwar sind die Aussagen und die Aufforderungen bezogen auf die Armen und Reichen hoch brisant und werden in den jeweiligen Abschnitt gestreift, können aber im Rahmen dieser Arbeit nicht umfassend bearbeitet werden.

Im zweiten Kapitel der vorliegenden Arbeit werden in Kürze und überblicksmäßig die Einleitungsfragen des Jakobusbriefes behandelt. Dabei wird der Frage nach der Verfasserschaft, der nach den Adressaten und deren gesellschaftlicher Stellung sowie der Frage nach Stil und Gattung nachgegangen. Die daraus gewonnen Erkenntnisse wirken sich in der weiteren Arbeit aus.

Im dritten und im vierten Kapitel werden im Anschluss daran die Begriffe πίστις und τέλειος untersucht. Dazu wird die jeweils gleiche Vorgehensweise gewählt.

Zu Beginn werden die Begriffe außerhalb des Briefes beleuchtet, wobei dabei unterschiedliche Schwerpunkte gesetzt werden. So wird  $\pi i \sigma \tau \iota \zeta$  im Hinblick auf ihre alttestamentliche und neutestamentliche Bedeutung hin näher untersucht, während dies bei  $\tau \dot{\epsilon} \lambda \epsilon \iota \iota \varsigma \zeta$  kürzer gehalten wird, dafür aber der notwendige Vergleich mit der griechischen Philosophie erfolgt. Im Anschluss daran wird der jeweilige Begriff im gesamten Jakobusbrief untersucht und es werden die verschiedenen Bedeutungen/Inhalte aufgezeigt. Abschließend wird geprüft, ob und welche Hintergründe man in der Verwendung der Begriffe im Jakobusbrief sehen kann und was das für den Brief und die Thematik dieser Arbeit bedeutet. Abgeschlossen werden Kapitel drei und vier mit einem zusammenfassenden Fazit.

Mit Kapitel fünf beginnt der nächste große Schritt, die exegetische Untersuchung von Kapitel 2, wobei dabei der rhetorische Aufbau des Kapitels eine entscheidende Rolle spielt. Dies findet zu Beginn des Kapitels statt, um deutlich zu machen, welche Relevanz 2:1-13 für 2:14-26 und dem Thema dieser Arbeit hat. Es wird davon ausgegangen, dass es im gesamten Kapitel 2 um den Glauben geht: In 2:1-13 zeigt Jakobus ein Hindernis auf dem Weg zum vollkommenen Glauben und mit 2:14-26 geht es darum, wie man nun zum vollkommenen Glauben gelangen kann. Ob dieser Ansatz trägt, wird sich im Laufe dieser

Arbeit zeigen. Danach wird der Abschnitt auf seinen Aufbau und Stil hin untersucht. Dem folgt die exegetische Untersuchung der einzelnen Verse. Ein Schwerpunkt wird dabei die Herausarbeitung des Widerspruches zwischen dem Glauben bzw. Gott und den sozialen Maßstäben der Empfänger sein.

Arbeitstechnisch gestaltet sich der Ablauf der Untersuchung von 2:14-26 in Kapitel sechs ähnlich wie von 2:1-13. Die Aussageabsicht des Abschnittes soll herausgearbeitet werden, wobei ein besonderer Schwerpunkt auf der Aussage von 2:22 liegt. Dies soll u. a. dadurch erreicht werden, dass nach der Identität des Sprechers des Einwands gefragt wird, nach dessen genauen Umfang und nach der Bedeutung des Verweises auf Rahab in 2:25.

In Kapitel sieben werden alle bisher gewonnenen Ergebnisse gebündelt und der *Weg* zu einem vollkommenen Glauben aufgezeigt, wie er von Jakobus vertreten wurde.

Kapitel acht bietet einige Ausblicke und weiterführende Fragen.

#### 2. Abfassungsfragen des Jakobusbriefes

Die Abfassungsfragen sind neben der Frage des Verhältnisses des Briefes zu Paulus ebenfalls ein umstrittenes Thema in der Jakobusforschung. Sie fangen bei der Frage nach dem Verfasser an und gehen über die Adressaten hin zum Stil des Briefes (Popkes 2001:V).

#### 2.1 Überblick über die Vorgehensweise

Im Rahmen dieser Arbeit ist eine vollständige Abhandlung dieser Fragen unmöglich, angesichts des breiten Raumes, den diese Fragen in den Kommentaren (u. a. Frankemölle 1994a:45f; Johnson 2005; Maier 2009; Moo 2007; Mußner 1987; Popkes 2001; Schlatter 1985) oder auch in Monografien einnehmen (u. a. Konradt 1998; Popkes 1986).

Zuerst wird der Frage nach dem Verfasser nachgegangen, dann der Frage nach den Adressaten und ihrer Situation. Dabei werden die jeweiligen Argumente abgewogen um ein begründetes Ergebnis zu erzielen. Stil- und Gattungsfragen werden knapp diskutiert.

Die Frage nach dem Verfasser ist vor allem für die späteren exegetischen Untersuchungen von Bedeutung. Die Verhaltensänderung, die von den Empfängern gefordert wird, ist den damaligen gesellschaftlichen und kulturellen Gegebenheiten fremd, zumindest lebten die Empfänger nicht nach diesem Ethos. Die Forderung einer solchen Korrekturänderung setzt eine hohe Autorität des Schreibers voraus, von ihr hing die Überzeugungskraft bzw. die Bereitschaft zur Veränderung ab (vgl. Vorster 2009:557-559; Hengel 2002:559f).

#### 2.2 Der Verfasser des Jakobusbriefes

In Jak 1:1 nennt sich der Verfasser Ἰάκωβος θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος. Es findet keine weitere Spezifizierung statt, mit Ausnahme von 3:1, wo er sich als Lehrer zu erkennen gibt. Aufgrund der bloßen Nennung des Namens ist wohl davon auszugehen, dass der Verfasser, wer er auch immer sein mag, eine bekannte und respektierte Person gewesen ist (Maier 2009:35), wobei diese Aussage für Popkes nicht überladen werden darf (2001:65). Innerbiblisch gibt es dafür vier oder fünf mögliche Kandidaten: Jakobus, der Sohn des Zebedäus (Mt 4:21; Apg 12:1), Jakobus, der Vater des Judas (nicht des Iskariot: Lk 6:16; Apg 1:13), Jakobus, der Sohn des Alphäus (Mt 10:3; Mk 3:18; Apg 1:13), der möglicherweise als Jakobus der Kleine bekannt war – das können aber auch zwei verschiedene Personen gewesen sein (Mt 27:56; Mk 15:40; Lk 24:10) – und Jakobus, der

Halbbruder Jesu (Mt 13:55; Mk 6:3; Apg 15:13; Gal 1:19; 2:9; ausführlicher bei Potter 2003:631ff; Oberlinner 1995:274ff; Jerusalemer Bibellexikon 1990:382ff).

Eine nahezu einheitliche Meinung herrscht bei der Verfasserfrage vor. Sie besagt, dass der einzig mögliche Kandidat Jakobus, der Halbbruder Jesu sei (Apg 12:1f; Chester 1994:11; Dibelius 1984:24; Frankemölle 1994a:45-47; Kistemaker 2007:11f; McCartney 2009:9f; Moo 2000:9.11; Mußner 1987:7f; Popkes 2001:64; Seur 1963:12; Schnelle 2007:579; Schrage 1980:10). Randpositionen wie die, dass es sich bei diesem Jakobus um eine Namensverwechslung handle, sind zu Recht, wie Popkes ausführt, abzulehnen (Popkes 2001:65). Sofern nichts anderes gesagt wird, ist in der folgenden Arbeit bei der Nennung des Jakobus der Bruder des Herrn gemeint, wie das u. a. Potter, Mußner und McCartney tun (McCartney 2009:30f; Mußner 1987:11; Potter 2003:632f).

Zum Glauben kam er durch die Begegnung mit dem auferstandenen Jesus (Mk 6:3; Joh 7:5; 1Kor 15:7), so dass sich schon an Pfingsten leibliche Brüder Jesu in der Kerngemeinde finden (Apg 1:14). Jakobus gewann in der Urgemeinde schnell Ansehen und übernahm nach der Flucht von Petrus die Leitung der Gemeinde (vgl. Apg 12:17; 15:13-29; 21:18-25; Gal 1:19; 2:9; Mußner 1987: 9; Dibelius 1984:24; Stuhlmacher 2002:34.258).

Es herrscht weitgehend die einheitliche Meinung, dass der Jak beansprucht, in der Autorität dieses Jakobus geschrieben worden zu sein. Unterschieden wird dann bei der Frage, ob der Brief nun wirklich von Jakobus ist oder unter einem Pseudonym geschrieben wurde. Dabei sind die wesentlichen Diskussionspunkte: a) das Sprachniveau; b) das Gesetzesverständnis; c) die Relation zu Jesus und d) die zu Paulus; e) die theologiegeschichtliche Position; f) die kanongeschichtliche Rezeption und g) die kirchenund theologiegeschichtliche Situation (Johnson 2005:108-11; Maier 2009:35; Mußner 1987:237-240; Popkes 2001:66f; Tsuji 1997:39-43). Nach dem Aufzeigen der beiden Hauptpositionen wird daraus ein Fazit gezogen.

# 2.2.1 Der Brief wurde in der Autorität des Herrenbruders Jakobus geschrieben.

Das Meinungsspektrum der Vertreter dieser Position (u. a. Dibelius 1984:24; Frankemölle 1994:51; Hahn 2005a:397; Holloway 2010:570ff; Konradt 2009:590; Lohse 1957:20; Popkes 1986:188; 2001:64; Schnelle 2007:579; Tsuji 1997:39f) geht von einer späteren Zusammensetzung und Redaktion von ursprünglichem Material aus (Conzelmann & Lindemann 2004:410; Popkes 1986:188<sup>6</sup>), bis hin zu der Überzeugung, dass es sich beim

\_

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Popkes änderte jedoch seine Überzeugung wie in seinem Jakobuskommentar 2001 deutlich wird.

Jak um eine völlig pseudonyme Schrift handelt (Dibelius 1984:34f; Hahn 2005a:397; Popkes 2001:69; Pratscher 1987:209ff; Schnelle 2007:579; Windisch 1930:36). Gründe dafür könnten sein, die Christen auf ihre geschichtlichen Wurzeln hinzuweisen (Ruckstuhl 1985:9) oder einen Schutzpatron für die Schrift zu wählen (Dibelius 1984:34f). Die Argumente für die jeweilige Sicht sind sich recht ähnlich.

Das Sprachniveau bzw. das gute Griechisch des Jak ist eines der Hauptargumente dieser Position. Jakobus, der aus den einfachen Verhältnissen Galiläas kam, kann nicht ein so ausgezeichnetes Griechisch und auch nicht ein solch großes Wissen über das griechische Schriftentum und die stoische Ethik gehabt haben (Dibelius 1984:31; Frankemölle 1994a:53; Hoppe 1989:13; Klein 1995:190; Lohse 1957:19; Ruckstuhl 1985:8; Schnider 1987:17). Selbst wenn für Popkes das gute Griechisch z. B. durch einen Übersetzer erklärt werden könnte, so deutet die sprachliche Nähe zu verschiedenen Schriften zwischen 85 n. Chr. und dem Anfang des 2. Jahrds für ihn auf einen späteren Abfassungszeitpunkt hin. Für Popkes trägt dabei die Gegenseite die Beweislast (2001:67-69).

Das zweite Argument hängt daran, dass man Jakobus als einen Repräsentanten der gesetzestreuen Judenchristen einschätzt (Gal 2:12f; Dibelius 1984:31; Schrage 1980:11), und da typisch jüdische Themen, einschließlich des Ritualgesetzes und der Speisegebote fehlen, kann der Brief nicht von ihm sein (Dibelius 1984:31; Hoppe 1989:13; Popkes 2001:67; Ruckstuhl 1985:8).

Ein weiterer Grund gegen die Abfassung des Jakobus ist, dass keine persönliche Nähe zu Jesu erkennbar ist und dass die Beziehung zur Jesustradition, besonders der Bergpredigt, nichts über eine Frühdatierung aussagt (Dibelius 1984:30; Popkes 2001:67; Ruckstuhl 1985). Dibelius merkt aber an, dass fehlende Anspielungen kein sicheres Argument gegen die Verfasserschaft des Jakobus sind (Dibelius 1984:30).

Für Popkes ist das Verhältnis von Jakobus zu Paulus das wichtigste Argument für eine Spätdatierung (1987:32f). Er sieht es dabei als wahrscheinlich an, dass Jakobus die paulinische Theologie kannte. Dass es dabei zu keinen Anspielungen auf die Paulusbriefe kommt, zählt für Popkes nicht als Einwand, da es in der Apg (15) auch nicht geschieht (2001:67). Die Frage bleibt für Apg 15 bestehen, ob dies deshalb nicht geschah, weil Paulus anwesend und der Überbringer der Nachricht war. Ruckstuhl vertritt ebenfalls dieses Argument, geht aber davon aus, dass der Jak nicht Paulus angreift, sondern einen missverstandenen Paulinismus (Ruckstuhl 1985:8f; so auch Barth 1992:229f; Lohse 1973:291). Schnider schließt sich Ruckstuhl an, merkt aber an, dass bereits zu Lebzeiten des Paulus seine Lehre missverstanden wurde (1Kor 5:9-13) und dieses Argument somit

nicht unbedingt gegen die Verfasserschaft anzuführen ist, auch wenn er es selber tut (Schnider 1987:17).

Bezogen auf die theologiegeschichtliche Position fehlen "frühkatholische" Merkmale wie Amtsdenken, Sakramentismus und Parusieverzögerung. Popkes ist aber davon überzeugt, dass man die Naherwartung in Jak 5:8f und das Fehlen "frühkatholischer" Merkmale nicht überbewerten darf (2001:67).

Ferner spricht die späte Rezeptionsgeschichte dafür, dass der Brief nicht vom Herrenbruder sein kann, da ein so bekannter Verfasser früher zitiert und seine Schrift in den Kanon aufgenommen worden wäre (Popkes 2001:67f).

Dass es Ende des 1. und Anfang des 2. Jh. keine kirchen- oder theologiegeschichtliche Situation gab, in die der Brief passen würde, ist für Popkes kein ausreichendes Argument (2001:68). Ruckstuhl dagegen meint, dass der Brief an eine christliche Gemeinde gerichtet war, die in Gefahr stand, einen Glauben zu bekennen, der keine Änderung des Verhaltens beinhaltet, und dieses Problem sieht er bei den ersten Christen nicht (1985:9; so auch Hoppe 1989:11). Dabei übersehen Ruckstuhl und auch Hoppe, dass Paulus in seinen Briefen ebenfalls dazu auffordert, den Glauben zu leben (1Kor 3; 5:1-5). Eine andere Richtung verfolgt Dibelius. Für ihn spricht der Umstand, dass vom Gesetz der Freiheit so harmlos gesprochen wird und dass die Kämpfe um das Gesetz abgeschlossen waren, was erst nach dem Tod des Jakobus der Fall war, für eine Spätdatierung (Dibelius 1984:31).

Nach Windisch liegt die Lösung der Verfasserfrage im literarischen Charakter des Briefes. Der Brief ist kein Brief, sondern eine Paränese, eine Lehre mit brieflicher Aufschrift, der dann mit einem Verfasser versehen wurde (Windisch 1930:3). Als Verfasser sieht er einen Diaspora-Judenchristen oder einen Heidenchristen, der einem gesetzesfreien Judenchristentum nahestand und außerhalb der paulinischen Einflusssphäre stand (:36; ähnlich Dibelius 1984:33f). Das Fazit lautet, dass über den echten Verfasser nichts mehr zu erfahren ist, außer dass er den Brief im Namen des Jakobus geschrieben hat (Dibelius 1984:34f).

#### 2.2.2 Der Brief wurde von dem Herrenbruder geschrieben.

Diese Position wird u. a. von Schlatter (1985:7), Mußner (1987:12-33), Kittel (1942), Hengel (2002:547f), Moo (2000) und Johnson (2005:120f) vertreten.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> An dieser Stelle sei auf eine zusammenfassende Darstellung bei Schnider 1987:19-21, Popkes 2001:11 oder Frankemölle 1994a:93-110 verwiesen.

Das Argument, dass Jakobus nicht ein solch gutes Griechisch konnte, wie man es im Jak findet, wird unterschiedlich widerlegt (Hengel 2002:521; Schnelle 1994:440). So wird z. B. die Ähnlichkeit des guten Griechisch zwischen Apg 15:13-21 und dem Jak als Grund dafür gesehen, dass Jakobus durchaus ein solch gutes Griechisch beherrscht haben könnte (Adamson 1977:20; McCartney 2009:26). Diesen Gedanken kann man anführen, aber er ist nicht ganz überzeugend (so auch Johnson 2005:118). Überzeugender ist, dass aufgrund der Verbreitung "griechischer Bildung" im jüdischen Palästina, Jakobus die griechische Sprache kannte (Davids 1982:11f; Hengel 2002:520; Maier 2009:37) und dass das damalige Denken von hellenistischen Einflüssen durchzogen war (Davids 1982:12; Kittel 1942:80). Außerdem muss Jakobus als Leiter der Jerusalemer Gemeinde, in der auch viele Griechen waren (Apg 6:1), gutes Griechisch gekonnt haben oder er hat es dort gelernt (Maier 2009:37; Moo 2000:15; Mußner 1987:8). Die Möglichkeit eines griechisch sprechenden Mitarbeiters (kein Sekretär! Mußner 1987:8) oder eines Sekretärs (Hengel 2002:520) ist aber abzulehnen, da es dafür keinerlei Anhaltspunkte gibt (so auch Klein 1995:190f). Ebenso ist es nicht sehr wahrscheinlich, dass es sich um eine Übersetzung ins Griechische handelt, da die Sprache ein sehr gepflegtes Koine ist und über eine beachtliche Zahl von neutestamentlichen hapax legomenon verfügt (McCartney 2009:6; Mußner<sup>8</sup> 1987:27). Es spricht auch einiges dafür, dass der Verfasser ein Jude gewesen sein muss, denn es werden Wörter wie γέεννα (Jak 3:9) oder das Phänomen des Früh- und Spätregens, was typisch palästinisch ist, benutzt (McCartney 2009:6.25; Kistemaker 2007:19). Ferner muss man fragen, warum Jakobus damals nicht Griechisch gelernt haben könnte, wenn es heute ebenfalls möglich ist, eine Fremdsprache zu erlernen die man durchaus auf einem hohen Niveau – zumindest in der Schriftform – beherrschen kann. Außerdem stammte Jakobus aus einem Gebiet in Galiläa, in dem Juden und Nichtjuden zusammen lebten. Dies und das zuerst Genannte würde dafür sprechen, dass Jakobus durchaus Griechisch konnte. Eine stilistische Überarbeitung durch eine andere Person ist denkbar (so auch McCartney 2009:31f). Auswirkung hat dies u. a. auf die Auslegung von Kapitel 2, da somit nichts gegen die Anwendung einer hellenistisch-römisch-rhetorischen Analyse spricht.

McCartney sieht in dem Dekret des Apostelkonzils kein Festhalten an jüdischen Gesetzen, sondern die Absicht des Jakobus, die Gemeinschaft zwischen Heidenchristen und Judenchristen zu vereinfachen und vermittelnd zwischen diesen beiden Parteien zu wirken (McCartney 2009:27; so auch Maier 2009:38). Hengel kehrt sogar die Argumentation der

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Ausführlich dazu bei Mußner 1987:27-29.33. Allerdings ist ein erst späteres Erscheinen solcher *hapax legomena* wie z. B. von δίψυχος kein Grund für eine Spätdatierung, woran u. a. Popkes zurecht erinnert (2001:91f).

Gegenseite um, indem er das Ergebnis des Apostelkonzils als Beweis dafür sieht, dass Jakobus nicht das jüdische Ritualgesetz vertrat (2002:523; Mußner 1987:10). Eine weitere mögliche Erklärung für das Fehlen des Ritualgesetzes wäre, dass es nach dem Apostelkonzil kein zentrales Thema mehr war (Hengel 2002:524). Außerdem wird das Gesetz, wenn auch nicht das Ritualgesetz, positiv erwähnt, vgl. Jak 1:25; 2:8f; 2:10ff; 4:11f (Maier 2009:38).

Dass kein Herrnwort im Jak zitiert wird, ist zwar ein Problem, da so ein typisches christliches Element fehlt (Kittel 1942:91), aber es ist lösbar. Kittel zeigt auf, dass wie bei Paulus neben den angeführten Herrenworten eine Überzahl an Herrnworten zu finden ist, die nicht klar als Zitat beschrieben werden (:92; so auch Johnson 2005:55ff; Maier 2009:9). Kittel (:93) begründet dies u. a. damit, dass erst im Laufe der Zeit die Herrnworte zu Schriftworten wurden, allerdings ist demgegenüber einzuwenden, dass schon früh Herrnworte zitiert wurden (Apg 20:35; 1Thess 4:15; 1Kor 7:10.12). Allerdings kann man – wie es u. a. Maier tut - davon ausgehen, dass Jakobus die Worte Jesu in sich so verinnerlicht hatte, dass er sie wie sein eigenes Gedankengut verwendete (Maier 2009:9). Ferner bedeutet dies im Umkehrschluss, dass je lockerer die Worte Jesu verwendet wurden, umso früher mussten sie verwendet worden sein (Hengel 2002:547; Kittel 1942:93; Maier 2009:9). Dies würde auf den Jak im Besonderen zutreffen (Kittel 1942:93f). Auch wenn es kein direktes Zitat gibt, so herrscht doch eine große Ähnlichkeit zwischen dem Jak und den Aussagen Jesu (so auch Chester 1994:7; Davids 2008:342; Lohse 1957:9; Maier 2009:7; McCartney 2009:50f; Moo 2000:7; Ruckstuhl 1985:7). Gnilka bezeichnet den Jak als eine Schrift mit einem "jesuanischen Flair" (Gnilka 1994:446; ähnlich Kittel 1942:90; Schlatter 1985:9-19). Darüber, wie groß diese Ähnlichkeiten sind, herrscht geteilte Meinung. So findet Kittel Ähnlichkeiten in 26 Versen (1942:84), Maier in 43 (2009:7), Lohse in 20 (1957:11) und Mußner in 27 Versen (1987:48-50).

Dass dabei Jakobus von Mt abgeschrieben haben soll, ist keine zwingende Schlussfolgerung (Mußner 1987:51; Schlatter 1985:19-21), der Grund der Ähnlichkeit liegt eher darin, dass beide in unmittelbarer Nähe zu Jesus gelebt hatten (McCartney 2009:52).

Die Beziehung des Jak zu Paulus ist das am häufigsten behandelte Thema bezogen auf den Jak und spielt bei der Frage nach der Verfasserschaft auch eine Rolle. Eine extreme Position wird von Hengel vertreten, der den gesamten Jak als eine antipaulinische Polemik sieht (Hengel 2002:511-548; Stuhlmacher stimmt ihm zu 2002:116f). Mit dieser Position steht Hengel allerdings im Abseits, denn die meisten Exegeten beschränken den problematischen Teil des Jak-Briefes auf Jak 2:14-26 und erklären ihn als einen Angriff auf

einen missverstandenen Paulinismus (Feine 1936:408; Lohse 1957:6; Maier 2009:40; Mußner 1987:18f), was u. a. durch einen Vergleich zwischen Jak 2:14ff und Röm 3:21 deutlich wird (Feine 1936:408) und daran, dass Paulus nirgends zitiert wird (Mußner 1987:18f). Dass der Jak keine Briefe des Paulus erwähnt, ist für Mußner ein starkes Argument gegen die Spätdatierung des Dibelius, denn je später der Brief geschrieben worden sein soll, umso unwahrscheinlicher ist es, dass der Verfasser die Briefe des Paulus nicht kannte (Lohse 1957:6; Mußner 1987:19).

Popkes meint zwar, dass man Jak 5:8f nicht überbewerten darf (2001:67), aber man darf diese Stelle theologiegeschichtlich auch nicht unterbewerten. Zur Eschatologie des Jak gehört eine der stärksten Naherwartungsaussagen, die es im NT gibt (Jak 5:7-9). Jakobus spricht hier eine unmittelbare Ankunft von Jesus Christus an. Die Menschen sollen im Unrecht ausharren, da sich ein Aufbäumen nicht rentieren würde (so auch Kittel 1942:84), da Jesus bald wiederkommt. Es gab zwar auch im 2. Jh. unterschiedliche eschatologische Strömungen, aber Jak entspricht diesen Formen nicht. So zeigt Kittel auf, dass Jak 5 nichts Apologetisches, Literarisches oder Spekulatives an sich hat (2:83) und nichts eine Parusieverzögerung andeutet, wie in 2Petr 3:4 (:83f).

Die kanongeschichtliche Rezeption des Jak ist für Maier das stärkste Argument für die Verfasserschaft des Jakobus. Das Hauptargument ist, dass bis ins 17. Jahrhundert, mit wenigen Ausnahmen wie Erasmus (†1536), der Herrenbruder als Verfasser des Briefes angesehen wurde (Davids 1982:2; Moo 2000:12). Immer dort, wo der Jak anerkannt wurde, wurde der Brief Jakobus zugeschrieben (Maier 2009:35; Windisch 1930:3). Die dennoch späte Rezeption wird unterschiedlich erklärt. Ein möglicher Grund wird darin gesehen, dass der Jak keine großen theologischen Diskussionen enthält. Weitere mögliche Gründe sind, dass, wenn Judenchristen die Zielgruppen des Briefes waren, diese nach der Zerstörung des Tempels an Bedeutung verloren (Kistemaker 2007:19ff; Moo 2000:4). Es könnte aber auch an der versteckten Polemik gegen Paulus gelegen haben, warum man sich damals wie heute mit dem Brief schwer tat (Blomberg & Kamell 2008:34; Hengel 2002:548). Dibelius schreibt zwar den Brief nicht Jakobus zu, erklärt aber eine späte Rezeption durch die scharfe Kritik an den Reichen, die aufgrund des Eintrittes von vielen Reichen in die Kirche zu einer unzeitgemäßen Botschaft wurde (1984:77). Ferner könnte die Tatsache, dass Jakobus kein Apostel war, eine weitere Erklärung sein, denn Anfangs war dies ein Kriterium, um in den Kanon aufgenommen zu werden (Kistemaker 2007:19ff). Das ist aber keine zufriedenstellende Aussage, da Jakobus als Bruder des Herrn und Leiter der Jerusalemer Gemeinde – ob er nun als Apostel galt oder nicht – hohes Ansehen und Autorität hatte.

Die Kirchen- und theologiegeschichtliche Situation, in die hinein der Jak spricht, entspricht eher der zu Lebzeiten des Jakobus als der am Ende des 1. Jh. und Anfang des 2. Jh. (Kittel 1942:81; Maier 2009:41; Moo 2000:10). So fehlen u. a. zentrale theologische Themen, was bedeutet, dass der Brief an den frühchristlichen theologischen Entwicklungen keinen Anteil hatte (Berger 1995:187).

Die Argumente der Gegenseite werden von den Vertretern dieser Position widerlegt oder zumindest in Frage gestellt. Ferner stimmt Maier mit Kittel darin überein, dass der Brief nichts pseudepigraphisch Wirkendes hat, denn es wird keine Gruppe oder Richtung erkennbar, die gestützt werden soll. Genauso fehlen Anspielungen, die die eigene Würde erhöhen sollen (Kittel 1942:75; Maier 2009:41). Im Gegenteil, die einfache Verfasserangabe spricht gegen eine literarische Fiktion (Kittel 1942:75; Maier 2009:42). Für Kittel waren zwei Dinge bei dieser Frage von wesentlicher Bedeutung. Zum einen, dass gegen Ende des 1. und Anfang des 2. Jhs. die Verwandtschaft mit Jesus wichtig genommen und, wo sie vorlag, betont wurde. Zum anderen, dass von der Herrnverwandtschaft in der frühapostolischen Zeit keine speziellen Autoritätsansprüche abgeleitet wurden (:73). Bemerkenswert ist nun, dass sich die Autorität des Jakobus nicht darauf gründet, dass er der Herrenbruder ist, sondern auf das, was er in Jak 1:1 sagt (:74).

#### 2.2.3 Fazit

Zwar ist festzuhalten, dass sich einige Ausleger gegen die Verfasserschaft des Jakobus aussprechen.<sup>9</sup> Wie gesehen, kann man aber aufgrund der zum Teil neueren Forschung nicht mehr davon ausgehen, dass Jakobus aufgrund seiner Herkunft kein so gutes Griechisch sprechen konnte. Selbst wenn man diesem Ergebnis nicht zustimmt, besteht immer noch die Möglichkeit, dass Jakobus später Griechisch gelernt haben könnte (durch Unterricht oder den Umgang mit Griechen in der Urgemeinde). Ferner ist zu bedenken, dass es möglich ist, dass Menschen eine völlig fremde Sprache lernen und wie Einheimische gebrauchen können: Warum sollte das damals nicht möglich gewesen sein?

Dass im Jak nicht das Ritualgesetz erwähnt wird, wird zum Problem, wenn man Jakobus als einen strengen Vertreter der Ritualgesetze sieht, was man nicht mit Sicherheit belegen oder bestreiten kann. Beide Seiten haben ihre Argumente. Eine mögliche Erklärung wäre aber die Abfassungszeit nach dem Apostelkonzil.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Eine Ausführliche Darstellung dieser Vertreter findet sich im Buch *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition* von Wilhelm Pratscher (1987:209).

Dass mit keiner Silbe ein Zitat von Jesus erwähnt wird, ist zunächst ein starkes Argument gegen die Verfasserschaft des Jakobus. Der Einwand von Lohse, dass die Widerspiegelung des Geistes Jesu, wie Kittel sie sieht, nicht zwingend ist, ist durchaus angebracht, denn es wurden auch Anfang des 2. Jhdts. Herrnworte ohne Angabe verwendet (Lohse 1957:10). Dennoch schlagen aber auch die Schlussfolgerungen von Hengel, Kittel und Maier zu Buche. Man könnte sogar die Schlussfolgerung wagen, dass die fehlenden Zitate für Jakobus sprechen, da Jakobus als der Bruder des Herrn die Worte Jesu so verinnerlicht hatte, dass sie in sein Denken übergegangen waren. Bestehen bleibt der Eindruck, dass der Jak von der Lehre Jesu durchzogen ist, auch wenn sie nicht beim Namen genannt wird.

Dass Jakobus nicht der Verfasser gewesen sein kann, weil er gegen die Rechtfertigungslehre des Paulus spricht, wird von beiden Seiten als Problem gesehen. Die von den meisten vertretene Lösung ist, mit wenigen Ausnahmen (wie Popkes 2001:67), dass es dabei um einen Angriff auf einen missverstandenen Paulinismus geht. Die Frage bleibt, ob Jakobus Paulus missverstand oder ob die Adressaten Paulus missverstanden bzw. ob es sich um eine verzerrte Darstellung des paulinischen Evangeliums durch Gegner des Paulus handelt, auf die Jakobus reagiert. Entgegen Popkes (:67) und Hengel (2002:548) ist wohl der oben angeführten Mehrheit zu folgen, dass der Verfasser von dem Irrweg der Adressaten wusste, ohne einen Bezug zu Paulus herstellen zu können (Windisch 1930:36). Dies ist zeitlich am wahrscheinlichsten in der Frühzeit der Christenheit, wo die Schriften des Paulus noch nicht verbreitet waren. Somit würde dies für Jakobus als Verfasser sprechen.

Lohse sieht Jak 5:7-9 lediglich als Überlieferungsgut, das die Leser aufmuntern soll, aber nicht zeitlich eingeordnet werden kann (Lohse 1957:12). Auch Popkes meint, dass man die Naherwartung in Jak 5:8f nicht überbewerten darf (Popkes 2001:67). Popkes Warnung vor einer Überbewertung ist sinnvoll, aber die Naherwartung als Überlieferungsgut abzutun wäre eine Unterbewertung. Kittel (1942) führt aus, dass in 2Petr eine Verzögerung der Naherwartung existiert, wohingegen Jak 5 noch von einer Naherwartung ausgeht. Dies ist durchaus ein gutes Argument gegen Lohse und Popkes.

Die späte Rezeption ist ein starkes Argument gegen die Verfasserschaft des Jakobus, wie auch Maier eingesteht. Dennoch gibt es für die späte Rezeption Erklärungen. Ferner bleibt die Tatsache bestehen, dass (mit wenigen Ausnahmen) in der Kirchengeschichte, der Brief Jakobus zugeschrieben wurde.

Ebenso ist die kirchen- und theologiegeschichtliche Situation von beiden Seiten als Argument anzuführen.

Schlussendlich entscheidet sich die Frage der Verfasserschaft mit Jak 1:1. So ist für Moo nicht die entscheidende Frage, welcher Jakobus den Brief geschrieben hat, sondern dass es einer war, der in seinem eigenen Namen geschrieben hat. Denn wenn schon Jak 1:1 eine Fiktion ist, warum soll man dem Rest des Briefes Glauben schenken (Moo 2000:12)? Für mich bedeutet, dass es Jakobus, der Bruder des Herrn war, da dies die einzig sinnvolle Identifikation ist. Popkes macht es sich zu einfach, wenn er die These aufstellt, dass die Vertreter der Verfasserschaft des Bruders des Herrn die Beweislast tragen (Popkes 2001:67f). Diese Aussage müsste relativierter ausgedrückt werden, wenn man bedenkt, dass die Kirchenväter und der größte Teil der Kirchengeschichte den Bruder des Herrn als Verfasser ansahen, und die Beweislast doch eher bei den Vertretern eines pseudonymen Verfassers liegt. Ferner halten die meisten Argumente, die gegen die Verfasserschaft des Herrnbruders vorgebracht werden, einer Überprüfung nicht stand (Maier 2009:41). Es ist u. a. Kittel zuzustimmen, dass eine frühe Abfassung durch Jakobus die einzige geschichtliche Möglichkeit innerhalb der apostolischen und nachapostolischen Zeit ist, die den Zusammenhang von Jak 2:14ff sach- und textgemäß erklärt, ohne ihn gewaltsam zu verbiegen (Kittel 1942:104). Man muss jedoch konzedieren wie es u. a. Maier (:42) und Johnson (2005:121) tun, dass es keinen eindeutigen Beweis für die Autorenschaft des Herrenbruders gibt, genauso wie Konradt eingesteht, dass es auch für eine Verfasserfiktion eindeutigen Beweis (Konradt 2009:576-90) gibt. Dennoch spricht die Selbstdarstellung des Briefes und die frühe Überzeugung der Kirchengeschichte für Jakobus, den Bruder des Herrn, als Verfasser. Dies ist auch die Ausgangslage dieser Arbeit. Dann wird deutlich, dass es bereits in frühester Zeit der Kirchengeschichte Spannungen bezogen auf das rechte Ausleben des Glaubens im Alltag gab. Ferner wird deutlich, welchen hohen autoritativen Anspruch der Brief damals durch seinen Verfasser erhob.

#### 2.3 Die Adressaten des Jakobusbriefes

Bei der Frage nach den Adressaten teilen sich die Meinungen jedenfalls. Dabei spielt die oben angeführte Diskussion um den Verfasser und die damit verbundene Abfassungszeit eine Rolle. Manche legen sich bei dieser Frage gar nicht fest, sondern meinen, dass Jak 1:1 Judenchristen außerhalb Palästinas impliziert, dass aber auch gute Argumente für eine

Mischung der Adressaten aus Juden- und Heidenchristen sprechen würden (Chester 1994:11f; Popkes 2001:69).

Einige vertreten die Ansicht, dass dieser Brief an Juden gerichtet ist (Blomberg & Kamell 2008:28; Hoppe 1989:12; Moo 2007:30; Schlatter 1985:22f). Für Schlatter erklärt dies, warum Themen wie der Heilige Geist, nicht direkt und nur sehr knapp behandelt werden, weil diese für das jüdische Denken zu anstößig gewesen wären (1985:25). Für Moo ist der Brief vom jüdischen Denken und Glauben durchzogen. Sonst würde die Anrede in Jak 4:4 mit μοιχαλίδες keinen Sinn machen (Moo 2007:30). Ein weiteres Argument, das für jüdische Adressaten spricht ist, dass die Juden in der Zerstreuung lebten und somit überwiegend finanziell und gesellschaftlich nicht gut abgesichert waren, so dass sie ausgebeutet werden konnten, was dann wiederum die vielen Anspielungen auf die arm und reich Problematik im Brief erklären würde (Marshall 2008:254; Moo 2000:24). Wie aber später deutlich werden wird, sind die Adressaten wohl eher der Mittelschicht zuzuordnen, das wäre somit kein Argument für eine jüdische Empfängerschaft. Für Mußner ist der Brief ebenfalls an eine judenchristliche Gemeinschaft gerichtet, da eine rein heidenchristliche Adresse keinen Sinn macht (1987:11f; so auch Kittel 1942:82), da sich die Empfänger außerdem in der Synagoge trafen (Kistemaker 2007:6).

Es bleibt aber zu hinterfragen, ob es eine judenchristliche Gemeinschaft gewesen sein muss (Schnider 1987:19). Denn die typisch jüdischen Themen und Worte kannten auch die ersten Heidenchristen, da die meistens mit Juden verbunden waren (Apg 13:43ff; 14:1ff). Damit kommt man zu der zweiten Gruppe der Ausleger, die davon ausgeht, dass die Adressaten Heidenchristen bzw. eine Mischung aus Heiden und Juden waren. Diese Position wird zum einen von denen vertreten, die von einer Abfassung nach der Zerstörung des Tempels ausgehen (Frankemölle 1994a:55), da die Urgemeinde dadurch an Bedeutung verlor (Mußner 1987:19). Zum anderen macht eine Anrede mit ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῆ διασπορά keinen Sinn, da die 12 Stämme Israels als Zählweise seit der Wegführung des Nordreiches keinen Bestand mehr hatten (so auch Klein 1995:185; Popkes 2001:62; Seur 1963:12f). Somit folgt daraus, dass die Adressierung eine symbolische Bedeutung haben muss. Die 12 Jünger könnten den 12 Stämmen entsprechen und damit das neue Gottesvolk repräsentieren. Somit spricht nichts dagegen, dass mit der Anrede Christen im Allgemeinen angesprochen werden (Dibelius 1984:94-96; Frankemölle 1994a:126; Goppelt 1980:530; Klein 1995:186; Marshall 2008:253; Popkes 2001:62). Die Entscheidung zwischen Judenchristen oder der Christenheit allgemein entscheidet sich mit der Frage, ob die Heidenchristen schon als wahre Glieder des neuen Volkes Gottes akzeptiert waren oder 22

nicht. Es ist aber davon auszugehen, dass diese Anerkennung bereits stattgefunden hatte, was ein weiteres Argument für eine heiden- und judenchristliche Zielgruppe wäre (Apg 10-11; ausführlich bei Klein 1995:187-189).

Die eben dargelegten Ausführungen legen nahe, dass die Empfänger Heidenchristen bzw. eine Mischung aus Heiden- und Judenchristen waren. Diese können nun in Judäa oder in den umliegenden Ländern gelebt haben. Wo die Empfänger lebten, ist für die Bedeutung des Briefes nicht von großer Bedeutung, da man davon ausgehen kann, dass aufgrund der Stellung des Jakobus in der Jerusalemer Gemeinde Heiden- sowie Judenchristen in Judäa, aber auch darüber hinaus, etwas mit dem Namen und dem Autoritätsanspruch anfangen konnten, der durch diesen Brief an sie herangetragen wurde. Viel wichtiger ist die Frage nach der Identität, und das werden wohl Heiden und Juden gewesen sein.

Die zweite wichtige Frage zum Verständnis des Textes ist, aus welcher gesellschaftlichen Schicht die Adressaten kamen. Der Jak enthält einige Angaben über die sozialen, wirtschaftlichen, beruflichen und gesellschaftlichen Verhältnisse in den Gemeinden. Dazu darf man aber nicht nur die Texte über die Armenfrömmigkeit (Jak 1:9-11.27; 2:5-7; 4:13; 5:1-6.7-11) heranzuziehen, sondern auch in 2:2-4.15-16 und Teilen aus Kapitel 3 und 4 kann man Hinweise auf diese Verhältnisse entdecken (so auch Popkes 1986:53). Als markantesten Abschnitt sieht Popkes zu Recht Jak 2:1-7. Aus diesem Abschnitt wird ersichtlich, dass die Gemeinden sich in der sozialen Spannung zwischen den beiden Extremen Armut und Reichtum bewegten, auch wenn der Abstand zu den Reichen größer gewesen sein kann. Durch den Vorwurf, sie würden sich nicht mit den Armen solidarisieren, sieht man, dass sie nicht zu den Armen gehörten. Aber dadurch, dass sie sich bei den Reichsten anbiedern, gehören sie auch nicht zu den Reichsten, zumindest überwiegend. Die Adressaten gehörten wohl zur gesellschaftlich aufstrebenden Mittelschicht (Popkes 1986:54f.90; 2001:18; Klein 1995:207; McCartney 2009:38; Stambaugh & Balch 1992:108; Wilckens 2005:359 entgegen van der Merwe 2010:25; Schrage 1980:10; Stegemann & Stegemann 1997:70f). Van der Merwe verwendet eben nicht den Begriff Mittelschicht, sondern teilt die Reichen in drei Gruppen auf: Finanziers, Kaufleute und Landwirte. Wobei er dabei ebenfalls deutlich macht, dass die zuletzt genannten die Mächtigsten waren (van der Merwe 2010:27-29; vgl. Stegemann & Stegemann 1997:49fff). Sieht man jedoch in den Kaufleuten und Finanziers die

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Zum einen wird dies durch die Erwähnung von Jakobus durch Paulus in Gal 1:19, wo Paulus wie selbstverständlich davon ausgeht, dass seine Leser Jakobus kennen und ein wenig später in Jak 2:12, wo eine Ehrfurcht vor den Abgesandten des Jakobus deutlich wird, die selbst Petrus zum Heucheln veranlasst. Dies macht deutlich, was für eine hohe und bekannte Autorität Jakobus zur damaligen Zeit war.

Mittelschicht, dann trifft, wie bereits aufgezeigt, der Begriff Mittelschicht wohl zu. Dafür würde auch Jak 4:13-17 sprechen, da die wirklich Reichen von ihrem Grundbesitz lebten und nicht als Händler durch die Gegend zogen (Popkes 1986:59; so auch van der Merwe 2010:27-29; Stegemann & Stegemann 1997:49fff). Es wird somit festgehalten, dass die Empfänger sich überwiegend in der gesellschaftlich aufstrebenden Mittelschicht befanden. Diese Gruppe spricht Jakobus sehr häufig in seinem Brief an – aber dennoch ist der Brief nicht nur an Christen dieser gesellschaftlichen Schicht gerichtet, sondern eben auch an die Armen (Jak 5:7f) und an die Reichen (Jak 5:1-5) oder Allgemein an alle Christen (Jak 1:19-25; 4:1-10).

#### 2.4 Stil und Gattung des Jakobusbriefes

Fragen nach dem Aufbau und der Gliederung des Briefes werden nicht detailliert behandelt, da sie zu weit führen würden und dem Ziel dieser Arbeit nicht dienlich sind und jede "Ein-Teilung", wie Popkes es nennt, Gefahr läuft, den fortlaufenden Text zu zerstückeln (Popkes 2001:56). Ferner darf man den weisheitlichen Charakter des Briefes nicht überbetonen, da dies ansonsten zu dem "Fehlschluss" von Dibelius führen würde, wie gleich dargelegt wird<sup>11</sup> (Johnson 2005:33f; Maier 2009:19).

Bei der Beantwortung der Frage nach dem Stil und der Gattung des Jak hat Dibelius großen Einfluss gehabt (Moo 2007:8). Dieser stellt zu Beginn fest, dass nur Aufgrund der Tatsache, dass der Jak als Brief bezeichnet wird, er noch lange kein Schriftstück in Briefform gewesen sein muss (Dibelius 1984:13). Den einzigen Beweis für ein briefliches Element sieht Dibelius in 1:1, ansonsten fehlen alle Arten von brieflichen Äußerungen, und somit kann man den Jak nicht für einen wirklichen Brief halten (:15). Dibelius kommt zu dem Schluss, dass sich der "J a k o b u s-"Brief" nach Prüfung seiner literarischen Art ... als Paränese" herausstellt (:16). Dass die urchristliche Paränese von jüdischen und griechischen ethischen Anweisungen abhing, ist für Dibelius schlüssig, da die ethischen

Problem und halten entschieden an der Verantwortung des Menschen für die Sünde fest. Oder wenn Jakobus dazu auffordert, schnell zum Hören zu sein, dann lehrt er auch hier in der Linie der alttestamentlichen und jüdischen Weisheit (Sir 5:11; Koh 5:1; 7:9 und die Aufforderung "langsam zum Reden" und "langsam zum Zorn" zu sein, haben ebenfalls Parallelen in Koh 5:1; 7:9; Sir 5:11; 19:16; Prov 15:1.18; 16:32; 19:19; 27:4. So gibt es weitere Parallelen zwischen der Mahnung zur Sanftmut (Jak 1:19; Sir 1:27f; 3:17; 4:8), des Spiegels (Jak 1:23; Sir 12:11; Weish 7:26), der Zungensünde (Jak 1:26; Sir 19:16; Ps 34:12) und des Vorwurfs "ihr aber habt dem Armen seine Ehre genommen" (Jak 2:6; Prov 14:21.31) (Maier 2009:20f). Das erneute Aufgreifen der Gefahr der Zungensünde in Jak 3:1-12, ist eine Thematik, mit der sich auch die Weisheit intensiv befasste (vgl. Prov 10:11ff; 11:11ff; 12:6.13ff; 15:1ff), sowie die Attraktivität des Lehrerberufs (Jak 3:1; Sir 39:1ff). (Maier 2009:21). Noch viele weitere Parallelen werden von Maier ausgeführt (Maier 2009:21f; Popkes 2001:28f).

Anweisungen Jesu bei weitem nicht ausreichend waren (:17). Somit wird für Dibelius der Jak lediglich zu einem Schriftstück, das eine volkstümliche Ethik des Altertums weiterträgt (:18f). Der Jak schafft somit nichts Neues, sondern gibt lediglich Altes weiter (:19). Damit erklärt Dibelius auch das Fehlen eines Zusammenhanges im Jak (:20f). Für Dibelius gibt es einige Merkmale im Jak, die seine These bestärken (:21-23). Aufgrund dieser Form ist der Jak ein Schriftstück, aus dem zu jeder Zeit etwas gewonnen werden kann (:23). Viele sind diesem Urteil gefolgt (Goppelt 1980:531; Hahn 2005a:395f; Lohse 1957:17; Mußner 1987:23; Schnider 1987:13f; Schrage 1980:6; 1989:286).

Es gibt jedoch auch die Gegenposition, dass es sich beim Jak um einen Brief handelt (Frankemölle 1994a:66f; Johnson 2005:22f; Kistemaker 2007:7; McCartney 2009:40; Schnider 1987:23; Tsuji 1997:5-50; Wilckens 2005:359). Frankemölle setzt dabei bei dem Selbstverständnis des Jak an. Der Jak will als ein Rundbrief verstanden werden (1994:66f). Dabei wird darauf aufmerksam gemacht, dass es zur Zeit des NT zwei Formen von Präskripten gab: die orientalische Form, die Paulus benutzt, und die griechische, welche Jakobus als einziger im NT gebraucht (:66f; Schnider 1987:23), wobei es stilistisch starke Ähnlichkeiten zum 1Joh gibt (Davids 1982:24). Lediglich beim Apostelkonzil findet sich diese Form, wo ebenfalls Jakobus beteiligt war und bei einem weiteren Ereignis in der Apg (Schnider 1987:23). Trotz der unterschiedlichen Briefformen bleibt aber das Problem für Johnson bestehen, dass die meisten Elemente eines Briefes fehlen (2005:22f).

Es gibt aber einige Gründe, die für die Briefform sprechen: So wird im Jak eine Gruppe angesprochen und zur Veränderung aufgefordert – was durch die hohe Anzahl an Imperativen (54 Vorkommen) deutlich wird (Chester 1994:15; Conzelmann & Lindemann 2004:408; McCartney 2009:3; Popkes 2001:12; Schnider 1987:11) – und mit Überlegung und viel rhetorischem Geschick konzipiert wurden (Hengel 2002:547). Außerdem wird der anschauliche Dialogstil verwendet, der bei einem Brief angebracht ist. Ferner macht die Anrede in 1:1 deutlich, dass dieser Brief als eine Art Rundbrief gedacht war, und somit nicht irgendwelche Leser mit Namen direkt angesprochen oder erwähnt werden konnten, wie im Phil und anderen Briefen des Corpus Paulinum (so auch Davids 1982:24). Jakobus spricht seine Leser immer allgemein als "Brüder" oder "Geliebte" an (Jak 1:2.19; 2:1; 3:5; 5:12.19). Mit der Klassifizierung als Brief hängt auch zusammen, dass man Jakobus als Verfasser ansieht, denn ein Schriftstück von Jakobus wäre laut vorgelesen worden. Das schlussendliche Fazit von Johnson ist, dass es sich um einen "protreptic discourse" in Form eines Briefes handelt (Johnson 2005:24). Ähnlich sehen Wilckens wie Moo (2000:8) den Jak als Rundschreiben, das im Predigtstil verfasst wurde. Klein macht darauf aufmerksam,

dass im Vergleich des Jak mit anderen antiken Briefen ein offener Briefschluss nichts Ungewöhnliches war (Klein 1995:38) und sieht in Jak 5:12-20 den Briefschluss. Conzelmann & Lindemann (2004:408) weisen ferner daraufhin, dass ein hellenistischer Brief durchaus mit Mahnungen und Aufforderungen enden konnte. Außerdem hat der Briefschluss einige typische epistolografische Merkmale. Jakobus wendet sich noch einmal an alle, verbunden mit einer Schwurformel und dem Wunsch nach Gesundheit (Jak 5:13-18). Darin eingebettet liegt das Gebet, dass für das Ende eines christlichen Briefes markant ist. Ferner wird in den Schlussversen (:19f) unterstrichen, wie wichtig das Gebet ist, wenn man andere von der Sünde fernhalten will (Davids 1982:25f). Außerdem war der Begriff Brief damals dehnbar (McCartney 2009:40). Daher kann man die Art und Form der Briefe des Paulus nicht als Maßstab für den Jak-Brief mit seinem allgemein gültigen Anspruch nehmen (Frankemölle 1994a:66f). Eine Zwischenposition wird von Kittel vertreten, auch wenn für ihn die Frage nach der literarischen Form zweitrangig ist. Kittel stimmt mit Dibelius darin überein, dass der Jak nur wenig Briefcharakter hat. Eine Einordung als eine rein weisheitliche Schrift, wie Dibelius es tut, lehnt Kittel aber ab, da der Jak in seiner Grundhaltung im Vergleich mit der durchschnittlichen Weisheitsliteratur anders ist (Kittel 1942:102f). Außerdem scheint der Brief bestimmte Gemeindeverhältnisse im Blick zu haben, auch wenn nirgends ein persönliches Bild der Empfänger erscheint. Kittel folgert daraus, dass Jakobus verschiedene Ermahnungen aufschreiben und sie als Rundschreiben verschicken ließ (:103). Zu einem vertretbaren Ergebnis kam Tsuji, der nach einer knapp 50seitigen Betrachtung (Tsuji 1997:2-50) folgert, dass unter "...Berücksichtigung der Vielfalt der Briefgattungen... [der Jak] ...in seiner Gesamtgestalt als Brief zu betrachten [ist]." (Tsuji 1997:50).

Die Frage nach dem Stil des Briefes ist auch deshalb wichtig, weil Dibelius aufgrund seiner stilistischen Einteilung des Jak ein Situationsverbot des Briefes aussprach. Johnson u. a. gehören zu den Vertretern, die den Jak nicht als Paränese sehen (gegen das Situationsverbot auch Frankemölle 1994a:57f). Denn wenn ein Situationsverbot bestehen würde, könnte keine Aussage des Jak auf die soziale oder historische Situation des Briefes angewandt werden, was gegen die Absicht des Briefes wäre, etwas zu verändern (:58; Johnson 2005:18). Durch aktuellere Untersuchungen der hellenistischen Literatur wurde deutlich, dass die Schlussfolgerungen von Dibelius überdacht werden müssen. Somit beinhaltet Paränese durchaus die Weitergabe von eigenen Gedanken durch eine Weiterentwicklung des Bekannten (Johnson 2005:18). Außerdem hat sich die Überzeugung von Dibelius, dass es keine Verbindung zwischen der Paränese und der sozialen Situation

des Briefes gibt, als überholt erwiesen. Denn Paränese soll zum einen Altes weitergeben, es aber auch neu definieren, aus der Sicht einer kulturellen Randgruppe (Johnson 2005:19). Popkes sieht das ähnlich und bringt dies dadurch auf den Punkt dass er sagt: "...ist ein Korrekturschreiben gegen Verfallserscheinungen... Gegen die Auffassung, Jak sei eine situations- und kontextlose paränetische Lehrschrift, sprechen..." (Popkes 1995:739). Demnach wird für die Leser Altbekanntes wieder neu in ihre Situation gebracht, was z. B. durch Umgang mit den Armen und Reichen deutlich wird. Somit passt der Jak im breiten Sinne in die Gattungsform der Paränese in Briefform (Johnson 2005:19).

26

Randpositionen wie von A. Meyer, es handle sich dabei um ein rein jüdisches Manuskript, dass Jakob an seine zwölf Söhne gerichtet hätte (bei Kittel 1942:76f), ist interessant, wird aber zu Recht von den anderen Forschern abgelehnt (Mußner 1987:25f; Popkes 1986:14; 2001:46; Tsuji 1997:11). Denn dagegen sprechen unter anderem die vielen christlichen Bezüge wie in Jak 1:18.21.25; 2:7; 5:8.12.14, sowie die vielen Anklänge an die Worte Jesu (Mußner 1987:25).

#### 2.5 Fazit

Auch wenn nicht mit letzter Sicherheit nachgewiesen werden kann, dass Jakobus der Verfasser des Briefes ist, so ist diese Ansicht durch ältere und neuere Forschungen nicht abwegig, besonders durch die erwähnten Arbeiten im englischsprachigen Raum. Auch aufgrund des Zeugnisses der frühen Kirchengeschichte, wo überwiegend der Herrenbruder Jakobus als Verfasser gesehen wurde, wird auch in dieser Arbeit davon ausgegangen, dass dieser Brief von Jakobus geschrieben wurde. Für die, die diesem Fazit nicht folgen können, sei der Name Jakobus deshalb verwendet um das Lesen einfacher zu machen (wie z. B. bei Walker 1964:156 ohne diese Frage zu diskutieren). Damit ist verbunden, dass die Aufforderungen des Jak in eine damals reale Situation sprachen und eine Veränderung herbeirufen wollten und dass diese hohen ethischen Veränderungen notwendigerweise durch eine hohe Autorität getragen werden mussten (vgl. Vorster 2009:547f. 557-560).

In dieser Arbeit wird von einer Abfassung vor 62 n. Chr. ausgegangen<sup>12</sup>, sprich zu Lebzeiten des Herrenbruders. Popkes ist aber darin zuzustimmen, das Jakobus wohl eine Kirche vor Augen hatte, die an ihre Verpflichtung zum ethischen Tun erinnert werden musste und durch Wohlstand und Weltlichkeit in ihrem Glauben gefährdet war (so auch Popkes 2001:59). Diese Frühdatierung (Hengel 2002:551-57; van der Merwe 2010:20) ist

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Ausführlich zu Todeszeitpunkt des Jakobus u. a. bei Hengel 2002:551-557. Van der Merwe geht ebenfalls von einer frühen Abfassung aus (van der Merwe 2010:22), entgegen Popkes (2001:59).

nebenbei ein weiteres Argument für die Verfasserschaft des Herrenbruders Jakobus. Eben dieses frühe "Lieb gewinnen der Welt" und die fehlende Diakonie gegenüber den ärmeren Menschen befremdet. In diese reale Situation spricht der Brief, um die Probleme zu lösen (so auch McCartney 2009:37). Wenn man ferner davon ausgeht, dass dies ein Rundbrief an viele Gemeinden war, muss dies ein weiter verbreitetes soziales Problem gewesen sein.

# 3. Begriffsanalyse und Erläuterung des Begriffs πίστις und seine Verwendung im Jakobusbrief

Wie im Titel bereits deutlich wird, liegt der Schwerpunkt dieser Arbeit auf den beiden Begriffen πίστις und τέλειος. Um die Frage, ob Jakobus den Weg zu einem vollkommenen Glauben zeigt zu beantworten, muss zunächst untersucht werden, wie Jakobus diese beiden Begriffe verwendet und was sie bei ihm bedeuten. Die Untersuchungen geschehen hierbei eher überblicksmäßig, um der späteren Exegese nicht vorzugreifen, in der die Verwendung dieser Begriffe in den relevanten Stellen näher betrachtet werden. Begonnen wird mit der Untersuchung des Begriffs πίστις.

# 3.1 Überblick über die Vorgehensweise

In diesem Kapitel soll herausgefunden werden, wie der Begriff  $\pi i \sigma \tau \iota \varsigma$  im Jakobusbrief inhaltlich gefüllt wird.

Um dies zu erreichen, wird erst einmal der Begriff außerhalb des Jakobusbriefes untersucht. Dabei wird in Kürze die Verwendung des Begriffs Glauben im AT bzw. Frühjudentum aufgezeigt.

Im nächsten Schritt wird das NT im Allgemeinen auf den Begriff hin untersucht. In zwei extra Schritten wird gesondert der Glaube in den synoptischen Evangelien und bei Paulus untersucht. Aus diesen Untersuchungen wird dann ein Fazit gezogen, das mit dem Ergebnis aus dem Jakobusbrief verglichen wird.

Doch bevor dies geschieht wird der Jakobusbrief auf die Verwendung von  $\pi$ iστις und deren inhaltlichen Bedeutung an den einzelnen Stellen untersucht. Dabei werden alle Stellen aufgeführt und betrachtet.

Die abschließenden Gegenüberstellung zeigt, ob, und wenn ja, welche inhaltlichen Unterschiede zwischen der Verwendung der  $\pi i \sigma \tau \iota \zeta$  bei Jakobus und den anderen Autoren zu finden sind und welche Auswirkungen das für das Verständnis des Briefes hat.

#### 3.2 Πίστις außerhalb des Jakobusbriefes

#### 3.2.1 Die Bedeutung von Glauben im AT/Frühjudentum

Im AT ist Glaube stets eine Reaktion des Menschen auf eine primäre Handlung Gottes. Eine besondere Entwicklung im Sprachgebrauch geschieht erst dort, wo der Einzelne über

seinen Glauben nachdenkt und ihn lebt (Weiser 1959:182f). An Gott glauben heißt, Gott als Gott anzuerkennen; das schließt Vertrauen und Hoffnung sowie Furcht und Gehorsam mit ein. Beides bildet im AT eine Einheit. Ein solcher Gottesglaube gründet sich auf das, was Gott in der Vergangenheit getan hat. Er hat deshalb immer seinen festen Bezug zur Vergangenheit, sprich Gottes Treue, und zugleich einen festen Bezug zur Zukunft; es ist die Gewissheit, dass Gott tun wird, was er verheißen hat (Bultmann 1959:198; Harkam 2001:246f). Aber grundsätzlich spielt der Begriff Glaube im AT keine herausragende Rolle (vgl. Kratz 2006:221).

29

Allgemein kann man sagen, dass im hebräischen Sprachraum das Wort (nif.) mit "zuverlässig" oder "treu sein" wiedergegeben wird. Er kann auf Menschen angewandt werden (z. B. Mose Num 12:7; Zeuge Jes 8:2; Propheten 1Sam 3:20), aber auch auf Gott selbst, der seinen Bund und seine Gnade denen bewahrt, die ihn lieben (Dtn 7:9). Besonderes Gewicht wird darauf gelegt, dass das Wort Gottes seine Zuverlässigkeit bewährt und sich durch die Übereinstimmung mit der nachfolgenden Handlung als gültig herausstellt (1Kön 8:26; 1Chr 17:23ff). Neben der überwiegenden Bedeutung der Zuverlässigkeit findet man Glauben auch im Sinne von "als zuverlässig erweisen, bestätigen" (2Sam 7:25; 1Kön 1:36; Ps 93:5).

Wenn man das AT betrachtet, fällt auf, dass zum einen Verb אמן (hi.) 55mal das in der hebräischen Bibel vorkommt und es zum anderen dabei zu einem überwiegend profanen Gebrauch kommt (vgl. Dautzenberg 1991:847f; Merk 2003:445). Dadurch soll meistens deutlich gemacht werden, dass es besser wäre, nicht auf Menschen und ihre Worte zu vertrauen (Spr 14:25; Jer 12:6). Dass Gott ein solches "Misstrauen" angebracht findet, wird u. a. in Ex 4 deutlich. Nachdem Gott Mose berufen hat, wendet Mose ein, dass das Volk ihm und seiner Botschaft nicht *glauben* wird. Dagegen wendet Gott nichts ein, sondern er stattet Mose mit verschiedenen Zeichen bzw. Wundern aus, die er tun kann, um sich und seine Botschaft *glaubwürdig* zu machen. Dabei wird deutlich, dass es Gottes Zeichen sind und nicht die Autorität Moses', die das Volk überzeugen (so auch Jepsen 1973:327).

Jepsen etwa schließt seine Untersuchung aller alttestamentlichen Stellen bezogen auf קְּמִים mit dem Fazit ab, dass (alle) profanen Verwendungen negativer Art sind (Jepsen 1973:331; so auch Westermann 1978:61). Wahrscheinlich hängt die verhältnismäßig seltene Anwendung dieses Wortes auf Gott mit der überwiegend negativen Verwendung

Das begrifflich ihm stammverwandte Substantiv אֱמוּנָה, Zuverlässigkeit, Treue, das 49mal vorkommt, kann nicht mit πιστισ gleichgesetzt werden und nicht mit dem Verbum אמן verbunden werden (Merk 2003:445).

zusammen (vgl. Jepsen 1973:331; Westermann 1978:61). Den Zusagen (Ps 106:12), Boten (Ex 4:31) und Geboten Gottes kann bzw. soll man aber vertrauen/glauben. Jepsen formuliert es treffend wenn er sagt, dass die dem Menschen gegenüber gebotene Vorsicht Gott gegenüber falsch ist. Das wirft Gott dem Volk Israel auch vor (Dtn 1:32). Ein solches Misstrauen gegen Gott kann das Gericht Gottes zur Folge haben (Jepsen 1973:331). Da die Worte im AT, die mit *Glauben* übersetzt werden die Menschen zu etwas scheinbar Unmöglichem herausfordern, begegnet das Wort *Glauben* auch an Stellen, wo es um etwas geht, was nicht selbstverständlich ist, wie z. B. ein Sieg gegen eine militärische Übermacht (Jes 7; vgl. Westermann 1978:61). Von den wenigen Beispielen auf die Beziehung zu Gott ist an den meisten Stellen von *Glauben* an Gott die Rede, wenn er bei dem einzelnen fehlt und dieser dadurch in eine Krise gerät (Ex 4:1.8.9; Num 14:11, 20:12; Dtn 1:32). Gleichzeitig wird deutlich, dass, wenn dieser *Glaube* an Gott fehlt, dann fehlt ein wichtiger Bestandteil im Leben des einzelnen und des Volkes Israel (so auch Harkam 2001:246f).

Auch wenn man nicht sagen kann, dass dieser Begriff ein Grundwort alttestamentlicher Theologie ist, so hat er dennoch eine wichtige Bedeutung (so auch Jepsen 1973:331), besonders wenn deutlich gemacht wird, dass allein Vertrauen auf Gott wirklich begründet ist (Gerstenberger 1971:303f). Dazu gehören Aussagen wie in Ex 4:1-9.27-31, wo deutlich wird, dass es Gott ist, der seine Boten mit Glaubwürdigkeit ausstattet. Der Glaube an das Wort ist hier nicht ablösbar von der Haltung zum Gesandten. Dieser absolute Gebrauch/Anspruch wird bei Jesaja noch zugespitzt. In der Begegnung mit Ahas wagt der Prophet angesichts der politischen Bedrohung das Wort: "Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht" (Jes 7:9). Im festen Vertrauen allein auf den Ewigen liegt der Bestand des Königtums. Darum ist ein politisches Verhalten gefordert, das diesem Vertrauen entspricht (Michel & Haacker 1997:788). Um es sinngemäß in den Worten von Weiser zu sagen: Die einzig mögliche Existenzform ist der Glaube (Weiser 1959:195). In eine ähnliche Richtung geht Klaus Haacker, wenn er zu dem Ergebnis kommt, dass es sich hier um die Geburtsstunde des Glaubens handelt. Dabei verstand er den Begriff Glauben entweder als ein Vertrauen auf das Heilswort Gottes oder als das Gegenteil von der Angst, die in Jes 7:2 ebenfalls beschrieben wird. Dafür spricht, dass אמן hier absolut gebraucht wird und dass eine Gegenüberstellung von Glaube und Angst noch mehrfach angesprochen wird (Gen 15:1/6; Dtn 1:29/32; 2Chr 20:15/20; Haacker 1984:282). Gleichzeitig wird dadurch deutlich, dass im AT Glaube und Verheißung aneinander gebunden sind. Daneben wird im AT aber auch die Verbindung zwischen: Glaube und der Errettung aus einer Notsituation (Gen 15:1-5; Ex 4:31+14:30f; Harkam 2001:249), Glaube und Vertrauen (Ps 25:2; 28:7;

31:7) und Glaube und Skepsis, die im Buch Hiob durchscheint (Hiob 4:17-21; 9:16) gezogen. Für die jüdische und christliche Tradition ist Hab 2:3-4 von Bedeutung, indem Treue und Glauben gegenüber stehen, womit ein unbeirrbares Festhalten an Gottes Wort gemeint ist, auch wenn es im Moment den gegenteiligen Anschein hat (Michel & Haacker 1997:789).

Dafür spricht auch die Grundbedeutung von πιστεύω: eine gespannten Haltung. Das Wort hat seinen Ursprung in dem hebräischen מָּקְיָּחְ was gedrehte Schnurr bedeutet (Jos 2:18.21). So wie eine eingedrehte Schnurr unter Spannung steht, so auch die glaubenden Menschen. In diesem Wort steckt eine starke Gefühlsdynamik: der Zustand des schmerzvollen Harrens. Diese Grundbedeutung kommt auch in der profanen Verwendung durch wo z. B. Arbeiter auf ihren Lohn warten (Hiob 7:2), oder wo Saul sieben Tage lang vergeblich auf Samuel wartet (1Sam 13:8; vgl. Weiser 1959:194).

Die Schlüsselstelle für die Geschichte des Glaubensbegriffs im AT, Frühjudentum und Christentum ist Gen 15:6 mit der einmaligen Verknüpfung von Glauben mit Gerechtigkeit. Da diese Stelle von großer Bedeutung für die Exegese in Jak 2:14-26 ist, wird sie dort ausgeführt. Das Vorbild Abrahams gewinnt dadurch noch an Ansehen, dass im AT ebenfalls deutlich wird, dass es nicht einfach ist, Glauben zu bewahren (Ex 4:1) und dass Menschen oftmals daran gescheitert sind (Num 14:11; Dtn 1:32; Ps 78:22.32). Besonders wirft Gott dies dem Volk Israel in der Wüstenzeit vor. Obwohl es viele Wunder mit Gott erlebt hat, hatte es ihm nicht vertraut (Dtn 1:32) und weil es ihm nicht "vertraute, glaubte" verfiel es letztlich dem Gericht Gottes (so auch Jepsen 1973:327). Umso mehr wird in Gen 15:6 deutlich, wie vorbildlich der Glaube Abrahams ist. Denn sein Glaube wird als Gerechtigkeit bezeichnet, d. h. es ist das einzig sinnvolle und richtige Verhalten Gott und seiner Verheißung gegenüber. Es ist daher nicht verwunderlich, dass Abraham auch für das Frühjudentum (1Makk 2:52) und das Urchristentum (Röm 4:3-4; Gal 3:6-9) zum Vorbild wurde (so auch Dautzenberg 1991:847f). Somit kann man mit Merk festhalten, dass nach alttestamentlichem Verständnis sich Glaube im gelebten Leben bewährt, im Gehorsam, Vertrauen und Gebet zu Gott verdichtet und so den einzelnen, wie Israel im Ganzen, seinen Gott erfahren lässt (Merk 2003:445).

Glaube ist im AT kein Begriff, der sich auf die kultische Praxis bezieht, sondern einer der theologischen Reflexion. Er bezeichnet das innere Verhältnis des Menschen zu Gott (so auch Kratz 2006:221). Die Wirkungsgeschichte hat dabei Jes 7:9 und besonders Gen 15:6 zum alttestamentlichen Glaubensverständnis werden, lassen (vgl. Kratz 2006:222). Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass es beim Glauben im AT um das

Schicksal Israels geht, obwohl immer wieder das Verhalten eines einzelnen Menschen maßgebend sein kann (so auch Michel & Haacker 1997:789).

Im hellenistischen Judentum setzt sich der Glaube als Bekenntnis zur atl. Offenbarung mit der heidnischen Umwelt auseinander. Typisch ist in der Weisheit die Gegenüberstellung des "Gottlosen" und des "Gerechten" mit ihrer verschiedenen Lebensauffassung (Weish 2:1ff; 3:9ff; Michel & Haacker 1997:789). Philo entwickelte eine eigenständige Verbindung biblischer und hellenistischer Motive im Reden vom Glauben und bereitet darin der urchristlichen Missionssprache den Weg. Glauben kann sowohl Vertrauen als auch Überzeugung und Treue bedeuten. Glaube ist ein Formalbegriff, der positive wie negative Inhalte haben kann. Das kann als hellenistischer Einfluss gedeutet werden, muss aber nicht. Es könnte z. B. eine Abgrenzung gegenüber der traditionsgeschichtlichen Linie sein, die vom AT ins NT führt (Michel & Haacker 1997:790).

In der späteren apokalyptischen Literatur spielt der Glaubensbegriff deshalb eine besondere Rolle, weil die Erwartung der Zukunft grundsätzlich Glauben verlangt. Das Tun des Gesetzes und die Herausstellung der apokalyptischen Erwartung beginnen sich zu differenzieren (4Esr 9:7; syrApkBar 57:2), doch bleibt der enge Zusammenhang bewahrt (syrApkBar 54:5.21). Das Offenbarwerden der eschatologischen Wahrheit ist gleichzeitig Vergeltung von Gehorsam und Ungehorsam: "In Wahrheit trägt den Lohn davon, wer gläubig ist" (syrApkBar 57:16). In diesen apokalyptischen Kreisen vollzieht sich eine Scheidung der wahren Gemeinde von ihren Gegnern mit Hilfe des Glaubensbegriffs (Michel & Haacker 1997:790).

Im rabbinischen Judentum fällt das Gewicht auf die Haltung des Einzelnen. "Klein im Glauben" wird zum abwertenden Bildwort, das ein Versagen darstellt. Der Glaube wird, wie in den Weisheitsschriften, gelehrt und eingeschärft. Wegen seiner Einheit mit der Treue ist und bleibt er das wichtigste Merkmal der Gerechtigkeit. Wer an den Hirten Israels glaubt, glaubt an Gott selbst, der sprach und die Welt ins Sein rief. Es schließen sich im Weisheitsstil das Lob des Glaubens und seines Lohnes an (Michel & Haacker 1997:790). Im Zusammenhang mit anderen Worten hat "zu glauben" eine erhebliche Bedeutung im rabbinischen Judentum gewonnen (Jepsen 1973:332f).

Zusammenfassend die kann man festhalten. dass das Frühjudentum alttestamentlichen Ansätze weiter entwickelte. Es wird dabei die Tendenz ersichtlich, dass die Glaubens-Terminologie zur Charakterisierung des rechten (jüdischen) Gottesverhältnisses herangezogen wird (Jdt 14:10; Sir 1:14; 4Makk 16:21-23; Weish 12:2). Von elementarer Bedeutung, besonders für die Untersuchung am NT ist, dass die Juden damit anfingen, sich nicht nur als "Heilige" oder "Fromme" zu bezeichnen, sondern dass auch der Begriff "Gläubige" als Selbstbezeichnung verwendet wurde (Dautzenberg 1991:848; Karrer 2001:250f; Kratz 2006:222). Dabei ist Abraham das Vorbild des Glaubens, der die Versuchungen bestand (Sir 44:19-21; 1Makk 2:52; so auch Kratz 2006:222). Ein "vollkommener Glauben" findet im AT keine Erwähnung. Jedoch kommt es z. B. bei Abraham (Gen 15:6) oder bei Hiskia (2Kön 18:5f)<sup>14</sup> zu Aussagen, die der des "vollkommenen Glaubens" ähnlich sind. Der Begriff für *glauben* bezieht sich im AT nie auf einen Gegensatz zu anderen Religionen, sondern bleibt auf die Verheißungen und die prophetischen Zukunftsworte bezogen (vgl. Westermann 1978:61). Oder wie es Hahn ausdrückt, "... daß der πίστις-Begriff nicht innerhalb der hellenistisch-jüdischen Propaganda im Blick auf das monotheistische Bekenntnis verwendet wurde, sondern ..." als eine Art Selbstvergewisserung der jüdischen Gemeinde (Hahn 1982:47).

## 3.2.2 Die Bedeutung von πίστις im NT (ausgenommen bei Jakobus)

Allein von der Häufigkeit des Begriffs Glauben geschieht zwischen dem AT und dem NT ein erheblicher Wandel. Den insgesamt 51 Belegen im AT stehen je 243 Belege für πιστεύω und 243 Belege für πίστις im NT gegenüber (so auch Friedrich 1982:93; Michel & Haacker 1997:791; Eckert 1997:173)<sup>15</sup>. Auch wenn die Anzahl variiert, so wird dennoch deutlich, dass es verglichen zum AT im NT eine Steigerung in der Verwendung des Begriffes Glauben gibt (so auch Eckert 1997:173). Die Häufigkeit des Gebrauchs von πιστεύω und πίστις im NT ist Ausdruck dafür, welchen Rang der Glaube in der Verkündigung und dem Leben der urchristlichen Gemeinde hatte (vgl. Friedrich 1982:94). Bezogen auf πιστεύω ist die häufige Verwendung von πιστεύειν εἰς im Sinne von "glauben an" auffällig. Sie ist weder im profanen Griechisch noch in der LXX zu finden ist. Diese Formulierung bedeutet, besonders wenn sie im Aorist steht, eine Abkehr von dem heidnischen Glauben hin zum Glauben an Christus. Mit dem Substantiv verhält es sich ähnlich. Es bedeutet "Treue" und "Vertrauen", wird aber im Sinne von Treue nur selten gebraucht. Im religiösen Sinn wird es meist absolut gebraucht und auf den christlichen Glauben bezogen (Bultmann

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Wenn man Vertrauen im Sinne von Glauben an Gott deutet, dann glaubte er wie kein anderer an Gott und könnte somit als Vorbild dienen.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> In den verschiedenen Artikeln variiert die Anzahl, da die Wörter, die dem Bedeutungsfeld von Glauben zufallen, unterschiedlich definiert werden. So zählt Eckert z. B. 241mal die Verbform von Glauben und 243 Vorkommen von dem Substantiv und 18mal Glauben im Sinne von "gläubig" sein (Eckert 1997:173) oder eben der oben gefolgten Zählung von jeweils 243 Vorkommen (u. a. auch von Merk 2003:445), wobei wohl von jeweils 243 Vorkommen auszugehen ist (vgl. Friedrich 1982:93).

1959:203f.209). Allein deshalb ist eine umfassende Studie über πίστις im NT in diesem Rahmen nicht möglich. Diese ist aber auch nicht nötig, da die folgende Darstellung lediglich dem Zweck dient, den hauptsächlichen Gebrauch und die hauptsächliche Verwendung dieses Begriffes außerhalb des Jak aufzuzeigen, um zu sehen, ob die Verwendung von πίστις im Jak in die gleiche Richtung geht. Eine umfassende Studie ist in einem der bedeutendsten theologischen Werke des 19. Jhd., der Monografie von Schlatter *Der Glaube im Neuen Testament*, zu finden (so auch Haacker 1984:289). Sie wird bis heute noch in lexikalischen Artikeln über Glauben im NT herangezogen (u. a. Merk 2003:448) und sie wurde im 20. Jhd. neu aufgelegt. Ein ebenfalls guter Überblick findet sich in der Festschrift zum 70. Geburtstag von Herman Binder *Glaube im Neuen Testament* (Hahn:1982). In dieser Festschrift liegt der Schwerpunkt auf den synoptischen Evangelien, der Apg, sowie dem Begriff bei Paulus.

Der häufige Gebrauch von Glauben im NT und die Art des Gebrauchs zeigen, dass es sich um einen Zentralbegriff handelt, der das rechte Gottesverhältnis und das Wesen der christlichen Religion überhaupt umschreibt. Weder im hellenistischen noch in der jüdischen Umwelt hatte Glauben eine solche Bedeutung (Barth 1992:217f). Glaube bedeutet im NT die Annahme der Heilsbotschaft/-werkes Gottes in Christus (vgl. Bultmann 1959:209f; Karrer 2001:250f). Die ansteigende Verwendung des Begriffes πίστις liegt wohl auch darin begründet, dass das Christentum eine missionarische Religion war und die Hinwendung zu Gott als Glauben bezeichnet wurde (Bultmann 1959:205.215). Zum "Glauben kommen" wird gleichgesetzt mit "Christ geworden sein" (Röm 13:11; 1Kor 15:2.11; Gal 2:16; so auch Merk 2003:446). Bultmann geht in die gleiche Richtung und weist darauf hin, dass dieser enorme Anstieg nur aufgrund der "nachösterlichen Christusbotschaft" verständlich ist (Bultmann 1959:209). Zu glauben bedeutet im NT aber auch gehorsam zu sein, Glauben und Gott gehorsam zu sein gehört zusammen (Apg 6:7; Röm 15:18; 16:26; Phil 2:12-18; 2Thess 1:7-10). Gleichzeitig bedeutet aber zu glauben auch darauf zu vertrauen, dass Gott seine Heilsverheißung einlöst (Hebr 11:11; so auch Bultmann 1959:206).

Das Entscheidende für den Glauben im NT ist jedoch sein unlösbares Verhältnis zu Jesus als dem gekreuzigten und erhöhten Herrn der Gemeinde. Was dieser Glaube an Christus alles beinhaltet, wird durch ὅτι-Sätze ausgedrückt (Barth 1992:221). Sie binden den Glauben an ein bestimmtes Ereignis der Geschichte Jesu (1Thess 4:14) oder an eine christologische Aussage (Joh 20:31). Die "Abkehr von den toten Werken" und der "Glaube an Gott" sind wichtige Lehrstücke des urchristlichen "Katechismus" (Hebr 6:1; Michel & Haacker 1997:791). Deshalb ist Glaube an Jesus zugleich Glaube an Gott bzw. Umkehr zu

Gott (so auch Frankemölle 1994a:224f). Es geht dabei nicht nur um ein Annehmen des Glaubens, sondern auch um ein sich ganz Jesus als Herrn zu unterstellen (Barth 1992:221). Glauben heißt Jesus als einzigen Weg zu Gott anzuerkennen (1Tim 2:5).

Ferner wird dem Glauben im NT eine große Macht zugesprochen. Wer Glauben wie ein Senfkorn hat, dem ist alles möglich (Lk 17:5f). Der Kontrast zwischen einem Glauben, der so klein ist wie ein Senfkorn, und einer Wirkung, die nur der Schöpfermacht Gottes möglich ist, macht deutlich, dass solcher Glaube keine Leistung des Menschen sein kann, sondern Vertrauen in die grenzenlose Güte Gottes ist (Mk 11:24; Mt 21:22). Durch Mk 9:24 wird außerdem deutlich, dass ein solcher Glaube nicht Besitz ist, sondern eine ständige Bewegung vom Unglauben hin zum Glauben und damit das dem Angebot der Güte Gottes gegenüber einzig angemessene Verhalten (Barth 1992:223).

Im Folgenden wird nun überblicksmäßig und beispielhaft die Bedeutung von Glauben in den synoptischen Evangelien, sowie bei Paulus gesondert dargestellt.

## 3.2.3 Die Bedeutung von Glauben in den synoptischen Evangelien

Innerhalb der Wundergeschichten findet man in den synoptischen Evangelien oft einen Hinweis auf den Glauben des Kranken oder seiner Umgebung (Mk 2:5; 5:34.36; 10:52; Mt 8:10). Gemeint ist das Vertrauen auf Jesu Sendung und Macht, die aus der Not rettet. Diese Heilstaten stehen im Dienst seines Auftrages und wollen einen vorgefundenen Glauben bestätigen. Dass die Frage nach dem Glauben mit diesen Wundergeschichten verbunden ist, ist unbestritten. Jesus will nicht nur aus einer leiblichen Not herausführen, sondern Menschen zu Zeugen seines Heilshandelns machen (so auch Klein 1982:35ff; Michel & Haacker 1997:791). Im Vertrauen des Menschen liegt eine Möglichkeit, die Gott den Weg bereitet, dass er sein Werk tun kann. Ist dieser Glaube nicht vorhanden, tut Jesus keine Wunder. So wird in Mk 6:5f berichtet, dass Jesus aufgrund der Verweigerung des Glaubens keine Wunder tun konnte. Es findet sich auch an mehreren Stellen Kritik von Jesus an Menschen, die keinen, bzw. einen defizitären Glauben haben (Mt 8:26; 14:31). Auch wenn im Mt nie vom Wachsen im Glauben gesprochen wird, so kann man dieses Prinzip ein Stück weit darin erkennen, dass Jesus seine Jünger u. a. auf die Güte Gottes aufmerksam macht, um sie so im Glauben voran zu bringen (vgl. Klein 1982:37f). Es wird in den synoptischen Evangelien ein Zusammenhang zwischen Glauben und den Wundern aufgezeigt, sowohl auf Seiten des Heilenden (Mk 9:24; Mt 17:20), so wie auf der des Geheilten (Mk 2:5; 5:34). Aufgrund dieser Stellen, kommt Dautzenberg zu dem Fazit, dass wer von Jesus geheilt werden will, auch an ihn glauben muss (Dautzenberg 1991:848).

Allerdings darf nicht vergessen werden, dass es auch Stellen gibt, an denen der Glaube der geheilten Person keine Rolle spielt oder nicht explizit erwähnt wird (z. B. Mt 8:14f.28-34; 12:9-14; Mk 9:14-25; Lk 17:11-19) und Jesus dennoch das Wunder tut. Abschließend ist festzuhalten, dass ein Zusammenhang zwischen Glaube und Wunder besteht.

36

Jesus unterstellt sich und seine Möglichkeiten dem Glauben und macht den Menschen Mut, sich seinem Beispiel anzuschließen. Der Glaube verfügt nicht über die Allmacht Gottes – das wäre ein magisches Verständnis von Glauben – sondern rechnet mit ihr und sieht darum in jeder Situation die Zukunft als offen an, über die Gott neu verfügen kann (Haacker 1984:294; Michel & Haacker 1997:791f). Der Gottesglaube ist für Jesus ein Offensein für die Möglichkeiten, die Gott gibt, und ein Mit-Gott-Rechnen, das sich nicht mit dem Gegebenen und Gewordenen zufrieden gibt. So verstand man die Glaubensunterweisungen Jesu später als eine besondere Art des Glaubens an Gott, bzw. Jesus "fügte Glauben hinzu". In der synoptischen Tradition findet man, wenn man vom Glauben spricht, nur begrenzte Aussagen, doch darf man nicht vergessen, dass jeder Ausruf und jede Aussage Jesu die Elemente von Glauben, Vertrauen, Erkennen in sich trägt: Ohne die Vielgestaltigkeit des Glaubens und des Vertrauens aus dem AT ist die Verkündigung Jesu nicht verstehbar (Michel & Haacker 1997:792).

## 3.2.4 Die Bedeutung von Glauben bei Paulus

Vergleiche zwischen der Definition von Glauben bei Paulus und Jakobus gibt es zuhauf und sie nehmen einen Großteil der Jakobusforschung ein. Diese Arbeit setzt sich primär mit dem Glauben bei Jak auseinander, und deshalb wird hier nur ein kurzer Überblick gegeben und dabei wird der Schwerpunkt auf die Paulusbriefe gelegt. Da diese Frage in der Forschung ausführlich bearbeitet wurde, wird an dieser Stelle auf die verschiedenen Werke verwiesen<sup>16</sup>, bevor nun eine kurze Zusammenfassung erfolgt.

Bei Paulus tritt der Glaube in den Mittelpunkt seines theologischen Denkens (Barth 1992:224f; Bultmann 1959:218; Merk 2003:446). Zum Glauben gehört es, Jesus als Herrn anzunehmen (Röm 1:8; 1Kor 2:5) und die Anerkennung des Wunders seiner Auferstehung. Diese beiden Elemente gehören zusammen, können aber getrennt voneinander angeführt werden (Dautzenberg 1991:848; Bultmann 1959:210). Das bedeutet für Paulus ein unbedingtes Vertrauen Gottes Wort gegenüber (Röm 10:8-13). Dabei ist der entscheidende Punkt für Paulus, dass Menschen zu ihrer Rechtfertigung nichts beitragen können, sondern dass sie allein durch Glauben gerettet werden (Röm 1:17; 3:28; 5:1). Glaube und

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Schlatter 1985:43-67; Hengel 2002:570-576; Kittel 1942; Köstenberger 2000:248; Hahn 2005b:804; Maier 2009; Moo 2000:38-46; Johnson 2005, um nur einige zu nennen.

37

Rechtfertigung gehören zusammen (Röm 1:17; 3:25; Gal 2:16; Phl 3:9; Merk 2003:446; Schlatter 1982:323f). Die Gerechtigkeit, die aus dem Glauben empfangen wird, ist ein Geschenk der Gnade und widerspricht dadurch jedem menschlichen Selbstruhm (Gal 3:10ff.23ff; Röm 3:27-31; 4:4f.16; Barth 1992:225; Michel & Haacker 1997:792).

Auch wenn die Rechtfertigung aus Glauben bei Paulus ausgeprägt ist, so bedeutet dies nicht, dass Glauben sich nicht in Taten äußern sollte. Im Gegenteil, für Paulus bedeutet "gläubig-werden" auch das Wachsen im Glauben (2Kor 10:15). So ist es auch verständlich, dass nicht nur der Akt des "Gläubigwerdens", sondern auch das "Gläubigsein" als Glauben<sup>17</sup> bezeichnet wird. Der Glaube soll die neue Existenz des Christen bestimmen (Röm 14:22f; 1Kor 13:13; Gal 2:20), sich u. a. in der Liebe auswirken (Gal 5:6) und im Alltag gelebt werden (Gal 5:13-26; Barth 1992:226; Bultmann 1959:219; Michel & Haacker 1997:793f). Da der Glaube immer wieder angefochten wird, ruft Paulus zum Stehen/Bleiben im Glauben auf (1Kor 16:13). Es gibt zwar auch im Glauben Schwache (Röm 14:1), auf die Rücksicht genommen werden soll, die aber aufgrund ihres Ergreifens der χάρις Gottes im Glauben bleiben und wachsen können (Phil 1:25). Das bedeutet, dass jemand, der im Glauben schwach ist, seine Errettung dadurch nicht verliert, sondern in der Beziehung zu Gott durch dessen Gnade bleibt. Es gilt aber auch immer wieder, sich selbst zu prüfen, ob man im Glauben steht und in der Beziehung zu Gott lebt oder nicht (2Kor 13:5; Barth 1992:226). Der Glaube selber wird durch die Verkündigung des Evangeliums geweckt (1Thess 1:5ff; Röm 10:14-17; vgl. Karrer 2001:254f).

### 3.2.5 Fazit

Nach neutestamentlichem Verständnis meint Glaube das rechte Verhältnis des Menschen zu Gott und seiner Offenbarung. Dieses Verständnis gründet sich jedoch in sprachlicher und gedanklicher Entwicklung im AT und im Frühjudentum (so auch Dautzenberg 1991:847). Gleichzeitig nimmt das NT das Tiefste, was das AT über den Glauben sagt, in sich auf (Michel & Haacker 1997:789; Weiser 1959:197). So bleibt im NT, wie im AT, die Grundkomponente des Glaubens ein "Sich-festmachen" an Gott und seinem Wort (so auch Eckert 1997:173). Auffallend ist, dass im NT an einigen Stellen auf den Glauben bzw. auf Glaubensbeispiele aus dem AT zurückgegriffen wird, die von sich aus nichts über den Glauben aussagen, aber als Beispiele für Glauben interpretiert werden (siehe Hebr 11; so auch Haacker 1984:277f). Somit wird ein Bezug zum Alten Testament geschaffen.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Bultmann bestätigt dies indem er aufzeigt, dass es zwei große Bedeutungen von Glauben gibt. Zum einen "gläubig werden", also die christliche Botschaft anzunehmen und zum anderen den "Stand des Glaubens" in dem man leben soll und in dem der Glaube wachsen soll (Bultmann 1959:213).

Gleichzeitig gibt es aber auch Rückgriffe auf Beispiele des Glaubens, die im AT wie im NT gleich sind, wie z. B. der Glaube von Abraham (Gal 3:6-9; Röm 4:3-5; Hebr 11:6-10; Gen 15:6). Damit hängt auch die Bedeutung von "Stehen" und "Bleiben" im Glauben zusammen, die ja ebenfalls im AT als Herausforderung an den "Gläubigen" herangetragen wird (Lk 22:32; Apg 14:22; Jes 7:9; Gen 15:6; vgl. Merk 2003:446).

Ähnlich ist es mit dem Zusammenhang zwischen Glauben und Gehorsam im AT und NT und der Gleichsetzung von Glauben und Gehorsam (Apg 6:7; Röm 15:18; 16:26; Phil 2:12-18). Ferner ist die Verbindung zwischen Glauben und Vertrauen im AT ebenfalls im NT zu finden. Besonders tritt sie dort zutage, wo der Einfluss der alttestamentlichen Tradition stark ist, wie z. B. in Hebr 11:11, wo der Glaube gleichzeitig ein Vertrauen darauf ist, dass Gott seine Verheißung einlöst. Eine weitere Ähnlichkeit bzw. Übernahme aus dem AT/Frühjudentum zeigt Karrer auf. Er schließt aus der Tatsache, dass der Glaube die Israeliten kennzeichnete, bzw. im Frühjudentum "Gläubige/er" zur Selbstbezeichnung wurde, dass das Hinzukommen von Heiden zur Erkenntnis und Verehrung des einen Gottes im Frühjudentum als "zum Glauben kommen" bezeichnet wird (Jona 3:5). So wurde den Heiden bewusst, dass nur durch den Glauben an den Gott Israels Rettung vor dem Gericht Gottes geschehen kann, und genau diesen Gedanken übernimmt die urchristliche Verkündigung, aber mit der Erweiterung, dass nur der Glaube an Jesus als Christus vor dem Gericht Gottes retten kann (Karrer 2001:252).

Eine weitere Ähnlichkeit ist der Zusammenhang zwischen Glauben und Ausharren. In den Vorkommen von πιστεύω in der LXX schwingt – wie gesehen – genau das mit, was Paulus z. B. in 1Thess 4:13-18, Röm 12:17-19 thematisiert oder in Jak 5:7-11 erscheint.

Trotz der vielen Anklänge und Bezüge zum AT wird die Glaubensdefinition im NT erweitert. Merk bringt das durch seine Feststellung, dass die Verknüpfungen zwischen AT und NT zwar bestehen, aber nicht den neuen Inhalt und die beherrschende Gewichtung von Glauben im NT erklären, passend zum Ausdruck (Merk 2003:445f). Denn es geht nicht mehr nur um einen Glauben an Gott und sein Wort, sondern schwerpunktmäßig um einen Glauben an Jesus als Christus, durch den allein Rettung vor dem Gericht Gottes möglich ist. Anders ausgedrückt besteht der Unterschied zwischen *glauben/Glauben* im AT und NT darin, dass im NT der Tat Gottes in Christus geglaubt werden soll (Merk 2003:448), wohingegen im AT der Fromme an Gott aufgrund der Taten Gottes glaubt, die an Israel geschehen waren (Dtn 1:29-33; Bultmann 1959:216). Durch diese inhaltliche Definition von Glauben im NT geschieht eine Abgrenzung gegenüber anderen Glaubensrichtungen und im Besonderen gegenüber dem Judentum (so auch Dautzenberg 1991:849f). Besonders

ersichtlich wird dies in der Auseinandersetzung mit der Tora in der Mission unter Heiden (Röm 3:29f; Gal 2:15), wo die Bedeutung der Werke des Gesetzes "aufgehoben" wird (Röm 3:20; Gal 3:11; 2:16), aber der Glaube Werke der Liebe nach sich ziehen soll (Röm 8:4; 1Kor 7:19; Gal 5:6). Durch diese Auseinandersetzung mit der Tora gewinnt der Glaube seine überragende Bedeutung als Gabe Gottes zur ewigen Rettung (so auch Kratz 2006:222). Die missionarische Komponente, die dem  $\pi$ i $\sigma$ ti $\varsigma$  Begriff im NT zukommt, gibt es im AT nicht (vgl. Westermann 1978:61), dies stellt eine wesentliche Veränderung zum alttestamentlichen Begriff dar.

Die Vielfalt der Ausprägung des gelebten Glaubens im NT ist gegründet und geeint in Gottes Handeln in Christus, und das vielstimmige Glaubenszeugnis gilt vor allem der "Welt" (vgl. Merk 2003:448). Dabei entscheidet über Unglaube und Glaube allein der Bezug auf die Person Jesu Christi. Diese neue Bedeutung von Glauben wird im gesamten NT angewandt (vgl. Kratz 2006:222). Daher wird der absolute Gebrauch von Glauben im NT beherrschend was dem AT fremd ist (Bultmann 1959:217).

## 3.3 Πίστις im Jakobusbrief

Viele meinen, dass sich der Jakobusbrief nur gegen die Lehre des Paulus oder einen missverstandenen Paulinismus wendet (siehe Punkt 1 & 2). Moo kritisiert aber zu Recht, dass dabei vergessen wird, dass Jakobus eine eigene Glaubenslehre aufbauen will, indem er einen Glauben angreift, der nicht lebendig ist (Moo 2000:38). Ähnlich wie Moo argumentiert Schlatter, indem er feststellt, dass die Darstellung des Glaubens im Jak in keiner Weise einfacher/minderwertiger ist als bei Paulus (Schlatter 1982:418). Für Blomberg und Kamell sind Glaube und Werke nicht das Hauptthema des Jak, sondern vielmehr Themen, die aus der Behandlung des problematischen Umgangs mit den Armen und Enteigneten erwachsen (Jak 2:1-13.14-26; Blomberg & Kamell 2008:258). Ob dies wirklich der Fall ist, bleibt kritisch zu hinterfragen. Möglicherweise ist der echte/vollkommene Glaube das Thema des Jak-Briefes, denn in vier größeren Abschnitten verwendet Jakobus den Begriff πίστις bzw. πιστεύω und zeigt dabei auf, was vollkommener Glaube ist. Im Folgenden werden die Abschnitte, in denen der Begriff πίστις verwendet wird, überblicksmäßig beleuchtet. Als zweiter Schritt wird die Bedeutung von Glauben im Jak-Brief aufgezeigt, um verstehen zu können, wie Jakobus Glauben definiert. Die einzelnen Abschnitte werden aber zunächst nicht in exegetischer tiefe behandelt, da dies später ausführlich geschieht.

## 3.3.1 Die Verwendung von πίστις im Jakobusbrief

Die ersten Erwähnungen des Begriffs πίστις finden sich in dem ersten Abschnitt des Briefes in Jak 1:2-12, in Jak 1:3 und 6. In Vers 3 zeigt Jakobus auf, dass Glauben durch Versuchung bewährt wird. Der Glaube wirkt sich auf das Leben aus. In solchen Bewährungszeiten stehen Christen aber nicht alleine da, sondern dürfen Gott um Weisheit bitten (Jak 1:6). Diese Bitte muss allerdings mit Glauben an die Macht Gottes geschehen: Wer nicht glaubt, dass Gott die nötige Weisheit gibt, bekommt sie nicht (Jak 1:7). Um dies zu verdeutlichen verwendet Jakobus metaphorisch das Bild von einer Meereswoge, die vom Wind hin und her getrieben wird. Zu Recht macht Mußner von Jak 1:2-12 ausgehend deutlich, dass für Jakobus Glaube nicht nur die eschatologische Existenz sichert, sondern dass sich der Glaube auch im tapferen Bestehen der Anfechtung als wirklicher Glaube bewährt. Der Glaubensbegriff ist somit kein statischer, sondern ein durchaus dynamischer Begriff, der sich im Leben äußert und sich immer weiter entwickeln soll (Mußner 1987:133; vgl. Bultmann 1959:213). Es geht somit um den Glauben von Gläubigen, der durch die Versuchung wächst (so auch Klein 1995:46f). In diesen Ausführungen über den Glauben führt Jakobus in 1:8 den Begriff δίψυχος ein, welcher dem Glauben gegenübergestellt wird. Δίψυχος wird, um den Gegensatz, den Jakobus zeigen möchte, gerecht zu werden, bei den Betrachtungen zu τέλειος untersucht, da dort der "Zweifler" als Gegenpol zu dem Glaubenden dargestellt wird.

Im Abschnitt von Kap 2:1-13 findet sich die zweite Verwendung von πίστις. Jakobus warnt davor, Menschen in der Gemeinde wegen ihrer gesellschaftlichen bzw. finanziellen Stellung unterschiedlich zu behandeln. Arme und Reiche sollen in der Gemeinde gleich empfangen und behandelt werden. Zum einen passt Bevorzugung der Reichen nicht mit dem Glauben an den Herrn Jesus Christus zusammen (Jak 2:1) und zum anderen sind die Armen reich im Glauben (Jak 2:5). Der Glaube bestimmt den Umgang mit dem Mitmenschen oder, wie es Davids zusammenfasst, für wahren Glauben gibt es keine sozialen Unterschiede, wie es sie in der "Welt" gibt (Davids 1982:105). Ein Stück weit spiegelt sich hier der alttestamentliche Aspekt des Vertrauens wider. Denn ein Armer ist mehr auf Gottes Fürsorge angewiesen, oder nimmt sie mehr wahr, als ein Reicher. Gott wird oftmals als ein Retter der Armen beschrieben, der sich um deren Bedürfnisse kümmert (Hiob 5:16; 34:28; Ps 9:10.13.19; 10:14; 140:13; Spr 19:1; Jes 14:30; Jer 20:13).

Von insgesamt 16 Erwähnungen von πίστις im Brief finden sich elf im dritten Abschnitt, sowie die dreimalige Verwendung von πιστεύω. Da sich 14 von insgesamt 19 Erwähnungen von glauben/Glaube in Jak 2:14-26 befinden, kann man davon ausgehen,

dass in diesem Abschnitt der Schlüssel zum Verständnis vom Glauben im Jak liegt (so auch Popkes 1986:202; Souček 1958:463). Ebenso befinden sich auch zwölf von 15 Erwähnungen des Wortes ἔργον in diesem Abschnitt. Die Verbindung zwischen ἔργον und πίστις ist auffallend. Der Begriff ἔργον wird immer in direkten Bezug zum Glauben gesetzt. Glaube und Werke gehören in diesem Abschnitt, wie im gesamten restlichen Brief, zusammen. Von daher ist es nicht verwunderlich, dass sich der Glaube im richtigen ethischen Verhalten, z. B. im Umgang mit den Armen (Jak 2:1-13), erweist. Dennoch wird man nicht durch die Werke vor Gott gerechtfertigt, sondern diese sind die natürliche Frucht aus dem Glauben (Jak 2:18), sie charakterisieren einen lebendigen Glauben (so auch u. a. Blomberg & Kamell 2008:258). Die Hauptbetonung liegt in diesem Abschnitt auf dem Glauben. Dafür spricht z. B., dass in der gesamten Passage syntaktisch wie auch logisch das Subjekt mehrfach der Glaube ist, und nicht die Werke (vgl. Popkes 2001:211) und somit der Begriff Glaube den Abschnitt bestimmt (so auch Blomberg & Kamell 2008:129f). Für Jakobus geht es nicht um eine Abwertung des Glaubens, sondern er möchte vor einem falsch verstandenen Glauben warnen (so auch Popkes 2001:211). Es geht ihm somit nicht um das gläubig werden, sondern um die andauernde Glaubensexistenz (so auch Bultmann 1959:213).

Die letzte Verwendung von πίστις findet sich in Jak 5:15, wo es wie in 1:6 um die Macht des Gebets geht, nämlich dass Gott den Kranken wieder gesund machen kann (Jak 5:14-16). Das Gebet ist Ausdruck des Glaubens an die Macht Gottes und nur die Macht und der Wille Gottes geben dem Gebet Kraft. Dieser "Wunderglaube" ist sich seiner totalen Abhängigkeit von Gott bewusst und bedeutet somit volles Vertrauen in Gott, so wie es im AT, Frühjudentum und Urchristentum verbreitet war (vgl. Frankemölle 1994a.224f).

## 3.3.2 Die Bedeutung von πίστις im Jakobusbrief

Wie eben angedeutet ist Glaube für Jakobus immer etwas Reales, das Auswirkung auf das Leben hat, bzw. haben soll. Jakobus erschöpft sich nicht in langen Diskussionen über das, was Glauben ist, sondern zeigt auf, wie sich ein lebendiger Glaube äußert und den ganzen Menschen bestimmt (so auch Mußner 1987:134; Schlatter 1982:429). Jakobus stellt den Glauben bewusst in die Notwendigkeit der Bewährung (1:3), sowie dies u. a. im 1Petr geschieht (1:7). Für Jakobus sind Glaube und Verhalten unlösbar miteinander verbunden: Der Glaube als Vertrauen und Bekennen (allein) vermag als solcher nicht zu retten. Erst durch den Gehorsam und das richtige Verhalten, welches das Gebot Gottes erfüllt, kommt der Glaube zur Vollendung (Jak 2:22; so auch Michel & Haacker 1997:795; Moo 2000:38).

Für Windisch (1930:1) wird anhand des Beispiels von Abraham und Rahab deutlich, dass Werke zur Rechtfertigung dazugehören (so auch Hengel 2002:526-29). Diese Auslegung wird zu prüfen sein.

Eine weitere wichtige Frage ist, ob der Jak-Brief einen einheitlichen Glaubensbegriff hat oder nicht. Barth geht davon aus, dass es im Jak keinen einheitlichen Glaubensbegriff gibt (Barth 1992:229; so auch Merk 2003:447). Dafür spricht, dass in 2:1 als Objekt des Glaubens Jesus Christus, der Herr der Herrlichkeit, genannt wird. In 1:6 und 5:15 ist mit Glauben der Glaube gemeint, der sich im Gebet äußert, und wenn in 1:3 die Versuchung die Prüfung des Glaubens ist, so setzt das voraus, dass der Glaube Folgen für den eigenen Lebenswandel hat und eine bestimmte Haltung inkludiert, ähnlich wie in 2:5, wo die Armen als "reich im Glauben" bezeichnet werden. Anders ist das Glaubensverständnis in 2:14-26, wo gegen die These vorgegangen wird, dass der Mensch allein aus Glauben gerechtfertigt werde (Jak 2:24). Hier wird betont, dass die Werke zum Glauben hinzukommen müssen (2:17.20.26) und rettender Glaube erst durch Werke vollendet wird (2:22; Barth 1992:229; Merk 2003:447). In Verbindung mit Jak 2:19 kann man folgern, wie es u. a. Barth tut (1992), dass es in Jak 2:14-26 um einen Glauben geht, der lediglich ein Glaube an die bloße Existenz Gottes ist und dementsprechend keine rettenden Auswirkungen hat, da es kein rettender Glaube im Sinne des NT ist (Barth 1992:230; Moo 2000:38). Ob es sich in Jak 2:14-26 um ein solches Glaubensverständnis handelt, wird an späterer Stelle genauer erörtert.

Nach Schlatter verwendet Jakobus "Glaube" in zwei einander entgegengesetzten Blickrichtungen. Die eine preist den Wert des Glaubens, die andere entwertet den Glauben. Dies geschieht, weil beide bei den Adressaten vorhanden waren. Die einen schätzten den Glauben gering, weil sie seine Bedeutung nicht anerkannten. Die anderen vertraten einen falschen Ruhm des Glaubens, indem sie seine Heilsbedeutung überschätzten. Trotz der zwei unterschiedlichen Richtungen herrscht im Jak-Brief für Schlatter eine einheitliche Darstellung des Glaubens (Schlatter 1982:419). Frankemölle geht in eine ähnliche Richtung, indem er schließt, dass die verschiedenen Aspekte des Glaubens im Jak-Brief einander ergänzen, auch wenn sich daraus keine systematische Konzeption ergibt (Frankemölle 1994a:229)

Mußner wiederum sieht den Glauben im Jak als etwas Dynamisches an. Dies zeigen am besten die Verben, die in 2:14-26 mit dem Begriff πίστις verbunden sind auf: σώζω, δείκνυμι, συνεργέω, τελειόω und δικαιόω. Die beiden Termini σώζω und δείκνυμι lassen sofort erkennen, dass Jak den Zusammenhang zwischen Glauben und Rechtfertigung

durchaus sieht; auch für ihn hängt der Glaube mit der eschatologischen Rettung des Menschen zusammen. Für den Jak ist es selbstverständlich, dass wahrer Glaube die Möglichkeit der Demonstration seines Wesens haben muss. In der überzeugenden Verbindung mit den Werken der Liebe und des Gehorsams gegen Gott erweist sich der Glaube als fruchtbar und lebendig. Der Glaube ist für Jakobus nicht statisch, er ist verbesserungsfähig bis hin zur Vollkommenheit, und dies gewiss nicht im Sinn eines routinemäßigen Glaubens – diese Auffassung verbietet der Zusammenhang mit dem Rechtfertigungsgedanken und dem Abrahambeispiel. Dabei ist bei dem rettenden Glauben von 2:14 nicht nur der Glaube an einen Gott gemeint (vgl. 2:19) oder sonst irgendein Glaube, sondern die Formulierung  $\pi\lambda$ ουσίους  $\dot{\epsilon}\nu$   $\pi$ ίστει meint den christlichen Glauben "an unseren Herrn Jesus Christus, den Herrn der Herrlichkeit" (2:1; Mußner 1987:134). Mußner schließt, dass der Glaubensbegriff im Jak etwas durchaus Dynamisches ist, aber nichts spezifisch Christliches enthält (Mußner 1987:134).

Dem ist jedoch zu widersprechen, denn besonders durch Jak 2:1 wird deutlich, dass Jakobus eine klare Verbindung zwischen Glauben und Jesus vollzieht und somit ein spezifisches christliches Element vorhanden ist. Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass obwohl Jakobus, wie oben dargestellt, keinen einheitlichen Glaubensbegriff hat, davon auszugehen ist, dass er unter Glauben den Glauben an Jesus versteht, der gleichzeitig auch Glauben an Gott beinhaltet (Jak 1; 2; vgl. Frankemölle 1994a:224f). Ferner wird dadurch deutlich, dass für Jakobus "Ansehen der Person" und Glauben nicht zusammenpassen.

Die Vorstellung (Feine 1936:407f; McCartney 2009:272-279; Ruckstuhl 1985:20f), dass Jakobus das paulinische Verständnis von Glauben angreift und dem Glauben, von Jak 2:14-26 ausgehend, einen minderwertigen Stellenwert einräumt, trifft nicht zu (so auch Haacker 2005:224; Moo 2000:37ff; Popkes 2001:212f). Im Gegenteil, die Sicht des Jakobus über den Glauben ist äußerst positiv. So bewirkt der Glaube Ausdauer (Jak 1:3), Bitten um die mächtige Hilfe Gottes werden erfüllt (1:6), die finanziell Armen sind reich im Glauben (2:5) und das Gebet des Glaubens heilt kranke Menschen (5:15). Selbst Jak 2:14-26 spiegelt die Wertschätzung des Glaubens wider. An keiner Stelle kritisiert Jakobus den Glauben an sich, weder in Jak 2:14-26 noch an einer anderen Stelle. Jakobus geht vielmehr gegen einen falschen Glauben vor, der sich auf ein bloßes Lippenbekenntnis bezieht und somit den echten Glauben entehrt (so auch Lackmann 1949:20). Auffallend ist jedoch, dass Jakobus nirgends zu einer Bekehrung zum Glauben an Gott auffordert, sondern immer nur von dem vorhandenen Glauben der Gläubigen spricht. Jakobus geht es

darum, zu klären wie der Glaube im Verhältnis zu anderen Bereichen des geistlichen Lebens steht, mit besonderem Augenmerk auf den Werken (2:14.17.18.20.21.22.24.25.26). Ein Glaube ohne Werke ist tot (Jak 2:17.26) und nutzlos (:20). Aber dennoch, und das betont Hübner zu Recht, ist der Glaube im Jak die unverzichtbare Voraussetzung für die christliche Existenz (Hübner 1993:380). Jakobus kämpft dafür, dass der Glaube seinen Sinn erfüllt und gibt somit dem Glauben seinen Wert (so auch Popkes 2001:212).

### 3.3.3 Fazit

Der Glaube spielt im Jak-Brief eine wesentliche Rolle. Im Jak bedeutet zu glauben zum einen, an die Macht eines hörenden und helfenden Gottes zu glauben (Jak 1:6; 5:15) und zum anderen, dass sich dieser Glaube in Werken und dem Umgang mit dem Nächsten bewährt (Jak 2). Glaube ist im Jak kein einheitlicher Begriff. Das wird z. B. ersichtlich in Kap. 1:2-12 und in 5:13-18, wo es um den Glauben an die Allmacht Gottes geht und im Gegensatz dazu in 2:1, wo es um den Glauben an Jesus geht. Man kann zugleich die Schlussfolgerung ziehen, dass Glauben an den "Herrn Jesus Christus, den Herrn der Herrlichkeit" (Jak 2:1) auch bedeutet, an Gott den Vater zu glauben (Jak 1:27; 3:9; so auch schon Bieder 1949:99f). Dabei fordert Jakobus nicht zu einer Bekehrung zum christlichen Glauben auf, sondern es geht ihm um die Nachfolge der Gläubigen und darum aufzuzeigen, was wahrer Glaube ist. Jakobus will, dass der Glaube voranschreitet, sich bewährt und vollkommen wird. Es geht ihm um den Glauben, der zu dem Ziel kommt, für das er gedacht ist (so auch Schlatter 1982:455; Popkes 2001:211).

Jakobus baut eine enge Verbindung zwischen Werken und Glauben auf, was durch den Schwerpunkt in Jak 2:14-26 deutlich wird, aber auch dort liegt die Hauptbetonung auf dem Glauben. Er bleibt aber dabei nicht stehen, sondern macht deutlich, dass Taten einen vollkommenen Glauben bewirken, was sein Ziel ist. Jakobus hat eine klare Vorstellung davon, dass sich Glaube auswirken muss, um wahrer Glaube zu sein. Ein theoretisches Für-Wahr-halten ist noch kein Glaube (Jak 2). Das wird besonders dadurch deutlich, dass Jakobus den Glauben auf den Alltag der Christen bezieht. Wenn sich der Glaube nicht äußert und/oder in einem bloßen Für-wahr-halten der Existenz Gottes endet, bringt er den Gläubigen nichts. Die scharfen Aufforderungen können sich dadurch erklären, dass Jakobus überzeugt war, dass der Glaube für eine Beziehung zu Gott notwendig ist. Die Vorbilder, die Jakobus dafür zur Veranschaulichung wählt, sind – wie auch in vielen anderen Schriften des NT (Röm 4:1; 10:5-19; Hebr 3:2; 11; 1Petr 1:10) – aus dem AT, vor allem Abraham,

aber auch Rahab und Hiob sowie eine Anzahl an Propheten (so auch Klein 1995:81)<sup>18</sup>. Besonders Hebr 11 gewährt einen tiefen Einblick in den Glauben der Personen, die aus dem AT angeführt werden. Für einen jeden von ihnen hatte der Glaube eine Auswirkung auf das eigene Leben. Für Rahab war es die Rettung des physischen Lebens (Josua 6:17). Für Abraham der Schlüssel zu einer tieferen Beziehung zu Gott (Gen 22; Jes 41:8; Jak 2:23). Das anzustrebende Ziel ist der vollkommene Glaube (Jak 2:22), auf den die anderen Aussagen zulaufen, wie Barmherzigkeit gegenüber Armen (2:15f), Befolgen des Auftrags Gottes (2:25), was im Folgenden noch dargelegt wird. Es ist McCartney zu folgen, der sagt, dass es Jakobus in erster Linie nicht um die guten Werke an sich geht, sondern um den wahren bzw. vollkommenen Glauben (McCartney 2009:267; so auch Schnelle 1994:452).

## 3.4 Schlussfolgerungen

Bei der theologischen Übertragung des griechischen Begriffs "πιστ/πειθ" entstehen zwei Hauptnuancen: die vertrauensvolle Bindung von Menschen an eine oder mehrere Gottheiten und die Bindung an einen bestimmten Glaubensinhalt. Die erste Nuance steht den alttestamentlichen Zentralstellen über Glauben nahe und dürfte wohl auch der Grund sein, warum "glauben" in der LXX mit πίστις wiedergegeben wurde. Aber wie festgestellt fand im NT eine wesentliche Änderung statt und die betrifft die zweite Bedeutungsnuance. Und genau diese inhaltliche Definition des Glaubens ist von Bedeutung, wie eben auch Jakobus deutlich macht (Karrer 2001:252). Ein bloßer Glaube daran, dass es einen Gott gibt, hilft nicht weiter (Jak 2:19). Mußner weist darauf hin, dass dieser Glaubensbegriff im Jak dem des AT und Judentums ähnlich ist, aber gleichzeitig den Geist Jesu widerspiegelt. Dieser fordert ebenfalls den Glauben an die Macht Gottes (Mk 2:5) und dass er sich in der Tat äußert (Mt 7:21; Mußner 1987:134f).

Auffallend ist, dass ähnlich wie im restlichen NT, aber doch mit einer höheren Frequenz Bezüge zum AT stattfinden und somit ein Stück weit eine alttestamentliche Bestimmung des christlichen Glaubens stattfindet. So wie Jakobus Glauben versteht, kommt er in einigen Punkten dem alttestamentlichen/frühjüdischen Verständnis gleich bzw. decken sich beide Vorstellungen nahezu. Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass es

<sup>18</sup> Dies könnte sich damit erklären lassen, dass im Allgemeinen viele Personen, Dinge und Ereignisse des AT im NT als Vorbilder genommen werden. Dieser Komplex von Vorbildern und Vor-Schattungen wird hier im Einzelnen nicht weiter ausgeführt, vlg. so z. B. Personen wie Adam (Gen 1:28; Röm 5:14); Isaak (Gen 22:1-18; Röm 4:24; Hebr 11:17-19); Orte wie Ägypten (Ex 2:23; 2Kor 4:4; Gal 1:4), Zion (Ps 2:6; Röm 5:21; Offb 14:1); Dinge wie das Manna (Ex 16:15; Joh 6:31ff); die Schlange aus Kupfer (Num 21:8f; Joh 3:14; Röm 8:3) oder Ereignisse wie Flut (Gen 7:11-24; Lk 17:26f) oder der Durchzug durch das rote Meer (Ex 14; Kol 1:13; Hebr 2:14f).

auch im Frühjudentum kein einheitliches Verständnis von Glauben gab, wie oben angedeutet.

So findet sich beispielsweise die Überzeugung, dass sich der Glaube im alltäglichen Leben widerspiegeln sollte, als Kerngedanke im Jak, der so im AT/Frühjudentum ebenfalls zu finden ist, sei es im Gehorsam Gott gegenüber, im Vertrauen auf Gott oder auf seine Allmacht im Gebet. Damit hängt sicherlich auch die Wahl von u. a. Abraham als Beispiel zusammen, wie es auch im Frühjudentum geschieht (Sir 44:19-21; 1Makk 2:52; so auch Kratz 2006:222). Mit der Übernahme von Abraham als Vorbild des Glaubens schließt sich Jakobus auch den anderen neutestamentlichen Schriften an, jedoch legt er einen anderen Schwerpunkt (als z. B. Röm 4), mit dem er seinen Gedanken verdeutlichen will: Dass Werke zum Glauben dazugehören.

Der Gedanke im AT, dass sich der Glaube auf etwas richtet, was aus menschlicher Sicht unmöglich ist (vgl. Westermann 1978:61), wird im Jak ebenfalls entfaltet (z. B. Jak 5:13-18). Damit hängt zusammen, dass der Gläubige nicht daran zweifeln soll, dass Gott das Unmögliche tun kann (Jes 7; Westermann 1978:61; Jak 1:5-8). Ebenfalls in Jak 1 wird deutlich, dass, wer an Gott zweifelt, von ihm nicht erhört wird, worin sich der alttestamentliche Gedanke widerspiegelt, dass man ohne ein Festhalten am Glauben in eine Krise gerät (Ex 14; Num 14; 20; Dtn 1:32; Harkam 2001:246f).

Zusammenfassend kann man somit festhalten, dass drei wesentliche Elemente des jüdischen Glaubensverständnisses im Jakobus aufgegriffen werden: Das Vertrauen in die Allmacht Gottes, das Umsetzen des Glaubens in guten Werken und Gehorsam gegenüber den Geboten Gottes und damit verbunden die Heiligung des Alltags (Jak 1:6-8; 1:21-27; 2:14-26; so auch Mußner 1987:135f). Besonders die Tatsache, dass echter Glaube auch Gehorsam bedeutet, verbindet den Jak mit dem AT (Moo 2000:38f).

Im Gegensatz zum AT/Frühjudentum steht jedoch, dass der Begriff Glauben im Jak an keiner Stelle negativ verwendet wird und sich ebenfalls entgegen dem AT nicht auf profane Dinge bezieht (Jepsen 1973:331), sondern es geht um den Glauben an Jesus Christus, den Herrn der Herrlichkeit, und an Gott (Jak 2:1). Somit findet, wie oben bereits ausgeführt, eine starke inhaltliche Veränderung statt in dem, was Glauben ist.

Nicht vertreten wird der alttestamentliche Gedanke, dass es beim Glauben um das Schicksal Israels geht (vgl. Michel & Haacker 1997:789). Auch wenn der gelebte Glaube, so wie es im Jak gefordert wird, Auswirkungen auf die Mitmenschen haben soll, so geht es dennoch um das Schicksal des Einzelnen und seine Rechtfertigung vor Gott. Darin stimmt der Jak mit den anderen Schriften des NT überein.

Jakobus stimmt im Allgemeinen mit den anderen Schriften des NT überein, bezogen auf das, was Glauben ist. Allein schon die Häufigkeit, mit der Jakobus diesen Begriff verwendet, entspricht der neutestamentlichen Bedeutung von Glauben. Glaube definiert sich inhaltlich bei Jakobus, wie auch im NT, durch Jesus Christus und Gott dem Vater. Glauben bedeutet an Jesus zu glauben. Und an Jesus zu glauben, bedeutet an Gott zu glauben. Wie dargelegt wird in den anderen Schriften des NT auch immer wieder dazu aufgefordert, Gott gehorsam zu sein, bzw. sieht man, dass Glauben und Gehorsam zusammengehören (Apg 6:7; Röm 15:18; 16:26; Phil 2:12-18; 2Thess 1:7-10). Und genau das ist es, was Jakobus schwerpunktmäßig entfaltet. Besonders zu den synoptischen Evangelien finden sich einige Parallelen in dem, was Glauben ist. So wird in Mk 6:5f darauf hingewiesen, dass aufgrund des Unglaubens Jesus keine Wunder tun konnte, auch wenn Jesus den Glauben nicht immer von den Geheilten forderte. Ähnlich drückt es Jakobus in Jak 1:5-8 aus, dass derjenige, der zweifelnd bittet, von Gott nichts empfangen wird. Gleichzeitig verfügt der Glaube nicht über die Allmacht Gottes, und damit ist der Ausgang einer jeglichen Situation offen. Der Glaube hält daran fest, dass Gott ein Wunder tun kann (Michel & Haacker 1997:791f; Jak 5:13-18). Eine genauere Untersuchung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden im Glaubensverständnis von Paulus und dem von Jakobus kann in dieser Arbeit nicht erfolgen. Es wird lediglich noch einmal auf die oben genannte Literatur verwiesen und darauf aufmerksam gemacht, dass es für Paulus und für Jakobus wichtig ist, dass sich der Glaube in Taten der Liebe äußert und Früchte bringen muss (Röm 14:22f; 1Kor 13:13; 2Kor 10:15; Gal 2:20; 5:16-24). Ferner wird darauf hingewiesen, dass es in keiner Stelle im Jak darum geht, dass Menschen zum Glauben kommen (Schnelle 1994:452).

Es kommt im Jak, wie ausgeführt, zu keiner klaren Definition von dem, was Glauben bedeutet oder ist (so auch Popkes 2001:211). Es geht beim Glauben nicht um einen Aufruf zur Bekehrung, aber ansonsten umfasst Glauben im Jak ein breites Spektrum, das vom Bekenntnisglauben über den Vertrauensglauben zum Wunder- und Gebetsglauben bis hin zum werklosen oder praktizierten Glauben reicht (so auch Frankemölle 1994a:229). Jakobus möchte aufzeigen, was echter Glaube ist bzw. wie er sich äußert, was sich auch an anderen Stellen des NT findet. Glauben bedeutet im NT nicht nur gläubig werden, sondern auch im Glauben zu wachsen. Um seine Leser davon zu überzeugen, greift er auf frühjüdisches Gedankengut über Glauben zurück, bleibt aber gleichzeitig in einer Linie mit

48

der neutestamentlichen Lehre über Glauben<sup>19</sup> mit dem Schwerpunkt auf dem Wesensmerkmal, dass Glaube gelebt/umgesetzt werden muss. Ferner ist bei Jakobus mit Glauben, wie im gesamten NT, der Glaube an Jesus Christus, den Herrn der Herrlichkeit gemeint und gleichzeitig der Glaube an Gott und seine Allmacht. Für Jakobus soll sich der Glaube überwiegend im zwischenmenschlichen Umgang auswirken, und er betont somit die horizontale Bedeutung des Glaubens, während es bei Paulus in der Auseinandersetzung mit Judaisten und anderen überwiegend um die vertikale Beziehung, sprich die Rechtfertigung vor Gott, geht.

Für Jakobus ist es wichtig, dass sich der Glaube im Leben auswirkt mit dem Ziel, zum vollkommenen Glauben zu gelangen. Man kann sagen, dass biblischer Glaube an sich nicht existieren kann, ohne Gott gehorsam zu sein. Da etwa ein bloßer Glaube an die Existenz Gottes (Jak 2:19) nicht die christologisch inhaltliche Definition des NT von Glauben trifft, kann dieser auch nicht vor dem Gericht retten (Jak 2:14). Mit diesem Verständnis steht Jakobus in einer breiten Tradition des Frühjudentums, aber auch des Urchristentums (vgl. Frankemölle 1994a:225.229). Ferner wird im Jak aufgezeigt, dass der Glaube durch die Anfechtungen weiter wächst – stärker und veredelt wird (Jak 1:2.4) und sich an die Zusagen Gottes im Gebet klammert (Jak 1:5-8; 5:14-18; vgl. Moo 2000:38).

-

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Wie schon festgestellt wird die Frage nach Paulus hier nicht gesondert behandelt, aber auf die durchaus überzeugenden Lösungen von Moo 2000, Köstenberger 2000 u. a. verwiesen.

# Begriffsanalyse und Erläuterung des Begriffs τέλειος und seine Verwendung im Jakobusbrief

Nachdem nun der Glaubensbegriff im Jak betrachtet wurde, wird nun der zweite wesentliche Begriff, τέλειος, untersucht. Das Adjektiv τέλειος leitet sich vom Substantiv τέλος ab, daher hat der Begriff von sich aus etwas Dynamisches. Klein bringt dies zum Ausdruck, indem er feststellt, dass wenn jemand oder etwas als τέλειος bezeichnet wird, dabei mitschwingt, dass diese Eigenschaft das Ende bzw. Ziel einer Entwicklung darstellt (Klein 1995:56f). So werden Erwachsene im Gegensatz zu Kindern als τέλειοι bezeichnet und solche, die eine Fertigkeit perfekt beherrschen im Gegensatz zu Anfängern. "Vollendet" ist demzufolge für Klein die wörtlichste Übersetzung. Der Aspekt des Endes oder Ziels kann allerdings auch verblassen, so dass τέλειος und ὅλος die Bedeutung von "ganz, vollständig" bekommen (Klein 1995:57).

## 4.1 Überblick über die Vorgehensweise

In ähnlicher Weise wird jetzt der zweite wesentliche Begriff dieser Arbeit untersucht. Um herauszufinden, welche inhaltliche Bedeutung dieser Begriff im Jakobusbrief haben könnte, wird geprüft, wie der Begriff in der damaligen Zeit gefüllt wurde. Dazu wird τέλειος außerhalb des Jakobusbriefes untersucht.

Begonnen wird dabei mit den Vorkommen im Kontext griechischer Philosophie. Dabei soll die Entwicklung des Begriffes durch die verschiedenen philosophischen Schulen verfolgt werden.

Im nächsten Schritt wird der Begriff im Kontext der alttestamentlich-jüdischen Tradition untersucht, bevor Vorkommen im NT, mit Ausnahme des Jakobusbriefes, betrachtet werden.

Daraufhin wird der Jakobusbrief auf die Verwendung und Bedeutung von τέλειος hin untersucht. Dazu werden die einzelnen Verse betrachtet unter besonderer Berücksichtigung der Wörter, mit denen Jakobus τέλειος verbindet. Dies geschieht, um eine Antwort auf die Frage zu finden, ob τέλειος ein Zentralbegriff im Jakobusbrief ist, was dieser Begriff bedeutet und in welcher Linie dieser Begriff verstanden werden muss. Das Ergebnis wird in der späteren Exegese von Jak 2:14-26 vertieft.

## 4.2 Τέλειος außerhalb des Jakobusbriefes

Um darzustellen, wie Jakobus den Begriff τέλειος verstanden haben könnte, ist es wichtig zu sehen, aus welchem Hintergrund er diesen Begriff übernommen hat und wie er von den anderen neutestamentlichen Schreibern gebraucht worden ist. Dabei wird zuerst die Verwendung/Bedeutung in der griechischen, dann in der alttestamentlich-jüdischen Tradition und in den anderen neutestamentlichen Stellen untersucht.<sup>20</sup>

# 4.2.1 Die Verwendung und Bedeutung von τέλειος in der griechischen Philosophie

In Anbetracht der Tatsache, dass der Jak in einem so guten Griechisch geschrieben ist und es einige Ansätze aus der Stoa und anderen griechisch-philosophischen Richtungen gibt (vgl. Johnson 2005:27-29), ist es von Bedeutung zu untersuchen, ob eine Analyse des τέλειος-Begriffs in der griechischen Philosophie ein möglichen Schlüssel zum Verständnis von τέλειος bei Jakobus liefert. Da eine ausführliche Behandlung dieses Begriffes in der griechischen Philosophie den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, wird das Wichtigste zusammengefasst und aufgezeigt, welche Bedeutung dies für den Jak hat.

Im klassischen und hellenistischen Griechisch bedeutet τέλειος *vollständig, ohne* Fehl (von Opfertieren), *vollkommen, ausgewachsen* oder im Sinne von *erwachsen* (vgl. Hübner 1992a:821f; Hartin 1999:17f). Als drittes diente diese Bezeichnung dazu, die griechischen Götter zu beschreiben um zu charakterisieren, dass sie *etwas zuende gebracht hatten* (Hartin 1999:18).

Nach Hartin hat Parmenides den Begriff τέλειος geprägt. Für ihn bedeutete Vollkommenheit Ganzheit und Einheit: "all things are one". Daher war für ihn Veränderung eine Illusion. Es gibt für ihn nur eine Realität und diese ist vollkommen und komplett und demzufolge ist sie nicht ergänzungsbedürftig, bzw. veränderbar (vgl. Hartin 1999:18f). Obwohl die Sicht von Parmenides Anhänger fand und somit für die griechische Philosophie von Relevanz war (so Hartin 1999:18f), so ist die von Plato von weitreichenderer Bedeutung.

Spätestens mit Plato wird τέλειος in der griechischen Philosophie heimisch. Für ihn ist derjenige vollkommen, der die wahre Einsicht und philosophische Erkenntnis erlangt hat (vgl. Klein 1995:57). Dabei herrschte für Plato aufgrund der Vielfältigkeit die Unvollkommenheit. Jeder einzelne Gegenstand oder jedes Lebewesen existierte in der Abhängigkeit von der "Idee", die für Plato vollkommen war. Durch das Beobachten der

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Ausführlich u. a. bei Johnson 2005:27-29; 41-43; Hoppe 1977:27-39, besonders bei du Plessis 1959.

Umwelt war es für Plato möglich, die "Idee" zu erkennen. Je mehr man z. B. die Umwelt auf Gerechtigkeit hin untersucht und Vergleiche anstellt, umso mehr nähert man sich der Idee der Vollkommenheit. Somit besteht die Vollkommenheit im Nachdenken über die Welt der Ideen, durch das Auge der Seele. Dabei sah Plato die Ideen hierarchisch angeordnet mit der Idee des Wohles/Guten als Höhepunkt (vgl. Hartin 1999:20). In seinem Werk Phaedrus zeigt er auf, wie die Vollkommenheit erreicht werden kann. Dazu muss man sich von dem Schatten, den man als Menschen in allem sieht, wegdrehen hin zu dem Ideal, das den Schatten wirft (vgl. Hartin 1999:19f). Das bedeutet, dass man zur Vollkommenheit der Seele zurückgelangt, die vorhanden war, bevor sie im Körper gefangen wurde. Plato drückt dies im Phaedr so aus:

51

(εἰς εν λογισμῷ συναιρούμενον:) τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἅ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως. διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια: πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεί ἐστιν μνήμῃ κατὰ δύναμιν, πρὸς οἶσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν. τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται: (ἐξιστάμενος δὲ τῶν) (Plato Phaedrus: 249c). <sup>21</sup>

Plato war davon überzeugt, dass die Seele vollkommen war, bevor sie einen irdischen Leib annahm (Phaedrus: 249b-c). Diese Sichtweise wirkt später im Neuplatonismus und in der Gnosis fort: Nur der Vollkommene erreicht die unmittelbare Schau Gottes (so auch Klein 1995:57).

Aristoteles war wiederum von Plato stark beeinflusst, zumindest zu dessen Lebzeiten. Erst nach dem Tod von Plato entwickelte Aristoteles mehr und mehr seine eigene Philosophie (Hartin 1999:20). Nach Aristoteles gehören zur vollkommenen Tugend diejenigen Tugenden, die sich im Wählen verwirklichen lassen, die praktische Vernunft und der naturhafte Antrieb zum Guten (EthM II 3, 1200a in Hübner 1992a:822). Vollkommen ist, was ständig um seiner selbst willen gewählt wird, was schlussendlich die Glückseligkeit ist (vgl. Delling 1969:70f). Unvollkommenheit ist für Aristoteles Stärke bzw. Macht, was für ihn die Grundvoraussetzung des Daseins ist; während Vollkommenheit die Handlung ist, sprich das Dasein selbst. Die Vollkommenheit ist dann erreicht, wenn das gesamte

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Übersetzt von Harold N. Fowler (1925): "by means of reason the many perceptions of the senses; and this is a recollection of those things which our soul once beheld, when it journeyed with God and, lifting its vision above the things which we now say exist, rose up into real being. And therefore it is just that the mind of the philosopher only has wings, for he is always, so far as he is able, in communion through memory with those things the communion with which causes God to be divine. Now a man who employs such memories rightly is always being initiated into perfect mysteries and he alone becomes truly perfect;" (Phaedrus 249c).

52

Potenzial umgesetzt wird, bzw. keine weitere Entwicklung mehr möglich ist. Dabei ist dieses Prinzip des ständigen Vorwärts-Strebens im menschlichen Wesen verankert. Somit lehnte Aristoteles die Idee Platos einer Existenz, die nur in Gedanken stattfindet, ab und erklärte Vollkommenheit von seinem Konzept der Stärke und Handlung her (vgl. Hartin 1999:21).

Die Stoa führt einen Satz des Aristoteles weiter, wenn sie betont, dass nur derjenige vollkommen ist, der alle sittlichen Fähigkeiten besitzt. Eine Tat ist nur dann vollkommen, wenn sie der Tugend entspricht (Delling 1969:71). Die Frage nach der sittlichen Vollkommenheit des Menschen ist somit ein Grundproblem im Denken der Stoiker, wobei die Vollkommenheit das höchste Ziel jeder stoischen Ethik ist (Hoppe 1977:29). Demzufolge ist für die Stoa ein vollkommener Mensch der, der alle Tugenden hat und verwirklicht.

Philo von Alexandrien nimmt platonische, aristotelische und stoische Vorstellungen in sein Denken auf und versucht, sie mit der jüdischen Weisheitstradition zu verbinden (Klein 1995:57). Das vollkommen Gute ist somit die Höchstform des sittlichen Lebens, in dem alle Einzeltugenden praktiziert werden. Die Patriarchen werden in stoischer Terminologie als vollkommen geschildert, um stoisch geschulten Lesern das mosaische Gesetz zu vermitteln (Hübner 1992a:822). Dabei unterscheidet Philo menschliche Vollkommenheit auf zwei Ebenen: Die der Tugend und die der Weisheit. Auf der Ebene der Tugend ist die höchste erreichbare Stufe die der völligen Abwesenheit von Emotionen. In diesem Gedanken tritt klar ein stoischer Einfluss zutage. Deshalb beschreibt Philo in diesem Sinne Abraham auch als vollkommen. Er war frei von Emotionen, da er bereit war, seinen Sohn zu opfern (Hartin 1999:29). Auf der Ebene der Weisheit wiederum besteht die wahre Vollkommenheit in der Schau Gottes. Gott zu schauen ist bei Philo die vollkommenste Tugend. In der Gottesschau werden Tugend und Weisheit harmonisch zusammengebracht. Dabei ist Mose von allen Menschen derjenige, der die nächste Gotteschau hatte. Für einen Menschen ist es somit nicht möglich, von sich aus diese Vollkommenheit zu erreichen, sondern sie ist einzig und allein ein Geschenk Gottes. In diesem Gedanken zeigt sich besonders die jüdische Wurzel von Philo: Weisheit kommt von Gott und diese zeigt den vollkommenen Weg zu Gott (Hartin 1999:30; so auch Klein 1995:57; du Plessis 1959:69). Es gibt für Philo jedoch verschiedene Wege zur Vollkommenheit. So ist die von Gott geoffenbarte Weisheit ein vollkommener Weg, der zu Gott führt (vgl. Delling 1969:71). Wer es schafft so zu leben, wie es die Tora vorschreibt, ist ebenfalls ein vollkommener Mensch. Wer sich auf diesen Weg gemacht hat, aber noch nicht das Ziel erreicht hat, gilt als "Fortschreitender" aber noch nicht als "Vollkommener". Er hat auch noch keinen unmittelbaren Kontakt zu Gott, sondern ist auf Hilfe, wie z. B. durch Engel, angewiesen. Der Vollkommene dagegen schaut Gott unmittelbar, auch wenn Philo ihm nicht völlige Sündlosigkeit zuspricht. Solche Vollkommenheit ist gleichermaßen Gottes Geschenk wie das Resultat menschlicher Anstrengung. Besonders darin wird für Hartin das ethische Verständnis Philos von Vollkommenheit deutlich (Hartin 1999:31; Klein 1995:57). Die Vollkommenheit äußert sich in dem, was wir tun.

# 4.2.2 Die Verwendung von τέλειος in der alttestamentlich-jüdischen Tradition

In der LXX wird τέλειος mit unversehrt, ungeteilt, vollständig oder ganz übersetzt (Delling 1969:72; Hoppe 1977:27; Klein 1995:58; Lust, Eynikel & Hauspie 1996:471f). Dabei wird für die beiden hebräischen Wörter שְׁלְּמִים verwendet, dabei ist יְּחָלָּמִים primäre Äquivalent für τέλειος (vgl. Lust 1996:471f). Umgekehrt kann man dies aber nicht sagen (vgl. Klein 1995:58). Jedoch wird für das חובר חמם nur ausnahmsweise τέλειος verwendet, dafür wird überwiegend αμωμος gebraucht, im Sinne von makellos (vgl. Koch 1976:1050). Grimm (2003:1430) macht ferner darauf aufmerksam, dass das AT die Thematik der Vollkommenheit viel häufiger behandelt, als es in den deutschen Bibelübersetzungen erkennbar ist. Hauptsächlich werden dabei die Adjektive כּיִיל sowie

שות stammt von der Wurzel בלל und bedeutet als Adjektiv "völlig, vollkommen" und als Aktionsnomen "Ganzopfer". Dabei ist an das totale Verbrennen des Opfers gedacht (Kapelrud 1984:193). Auch wenn בָּלִיל im profanen Sinn als "vollenden von etwas" gebraucht wird, so scheint dieser Begriff ein alter *Terminus* für das "Ganzopfer" gewesen zu sein (Lev 6:15f; Dtn 33:10; Kapelrud 1984:195). In Qumran hatte בְּלִיל ebenfalls die Bedeutung von "vollkommen", und zwar in Kombination mit den Worten Glanz und Herrlichkeit. Damit wurde die göttliche Herrlichkeit beschrieben, in der die Mitglieder der Gemeinschaft wandeln sollten (1QS 4:7f). Diese vollkommene Herrlichkeit konnte man auch in der Drangsal des alltäglichen Lebens erfahren (1QH 9:25; vgl. Kapelrud 1984:195).

Die weitaus häufiger gebrauchten Wörter stammen aus der Wurzel של und sind somit für diese Untersuchung von größerer Bedeutung. Im AT begegnen einem 202

54

Ableitungen von dieser Wurzel, davon 64 Verbalformen<sup>22</sup>, 32 Abstraktsubstantive und 106 substantivische Adjektive. Diese Zählung kann jedoch wegen einiger Textunsicherheiten keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Auffallend ist jedoch, dass die am meisten gebrauchte Form קמים ist mit 91mal (Kedar-Kopfstein 1995:689; Koch 1976:1046). Mit der Wurzel תמם ist die Vorstellung von einer Ganzheit, einer Vollständigkeit ohne jeglichen Abstrich verbunden. Dabei kommt es zu einer positiven wie negativen Bedeutungskomponente. Entweder wird dieser Begriff für Vollkommenheit im Sinne von "vollendeter Schönheit" oder "vollendet" im Sinne von tot oder totaler/vollendenter Vernichtung verwendet (vgl. Kedar-Kopfstein 1995:691f).

gefordert (so auch Koch 1976:1046; Hartin 1999:22). So darf ein Priester, der mit Gebrechen behaftet ist, keine Opfer darbringen und dem Priesterdienst allgemein nicht nachkommen (Lev 21:16-23). Ferner wird damit beschrieben, dass die Opfertiere ebenfalls müssen. Nur ein Tier, das so beschaffen war, war Gott wohlgefällig und erwirkte das Wohlgefallen für den Opfernden (Lev 19:5; 22:29; 23:11). Für Brand- (Lev 1:3.10), Heils- (Lev 3:1.6), Sünd- (Lev 4:3.23.28.32), Schuld- (Lev 5:15.18.25) sowie Festopfer (Lev 23:12.18; Num 28:3.9.11.19.31; 29.2.8.13.17.20.23.26.29.32.36) wurden ausdrücklich "fehlerlose" (תְּמִים) Tiere gefordert (so auch Kedar-Kopfstein 1995:694f). Ein besonderes Augenmerk liegt dabei auf dem Passahlamm (Ex 12:5). Das muss zum einen תַּמִים (Lev 3:9) dargebracht werden (so auch Kedar-Kopfstein 1995:695). Die einzigen Opfertiere, die von der Forderung תְּמִים ausgenommen waren, waren die freiwilligen Opfertiere (Lev 22:23; so auch Grimm 2003:1430; Kedar-Kopfstein 1995:695).

Das Wort שְּׁחָמִים aber auch dafür verwendet, um eine lobenswerte Gesinnung, Haltung oder Handlungsweise zu beschreiben. Diese überwiegende Verwendung im moralisch-sittlichen Bereich ergibt sich aus der besonderen Beschaffenheit der alttestamentlichen Schriften, hauptsächlich Ps, Spr und Hiob, zwingt aber nicht zu der Annahme, dass es sich dabei um die ursprüngliche Bedeutung der betreffenden Form handelt (Kedar-Kopfstein 1995:695f). Vielmehr bedeutet der Begriff "Vollständigkeit, abgerundet sein" eines Verhaltens oder einer Lebensweise und meint in erster Linie die Übereinstimmung zwischen Wort, Absicht und Tat, die mit den geltenden Normen der

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Erscheint gleichmäßig verteilt im AT und gehörte der Umgangssprache an. Es bezeichnet vielfach das "fertig werden/sein" einer Handlung oder dem zeitlichen "zu Ende kommen" (Koch 1976:1046f).

Gesellschaft übereinstimmen müssen. Dabei ist aber, wie Kedar-Kopfstein u. a. betont, nicht an völlige Sündlosigkeit zu denken noch an die partikuläre Bindung an eine bestimmte Gesetzesordnung. Die Wortgruppe Dab bezeichnet das Richtige, Gutartige, Gerade, ..., wie dies in einer einmaligen Handlung oder in der gesamten Lebensführung Ausdruck findet (Kedar-Kopfstein 1995:696). Auffällig aber ist die Verbindung mit dem ungeteilten Herzen Gott gegenüber: Das Volk und der König soll mit ungeteiltem Herzen Gott dienen (Dtn 18:13; 1Kön 8:61; 2Chr 28:9). Somit bezieht sich dieses Wort nicht nur auf das kultische, sondern auch auf das richtige innere Verhalten Gott gegenüber (so auch Hartin 1999:25). Dabei wurden Männer wie Noah (Gen 6:9), Abraham (Gen 17:1) und andere, die ein vollkommenes Herz hatten und Gott mit ungeteiltem Herzen dienten, als Vorbild dargestellt (so auch Delling 1969:73; Grimm 2003:1429; Kedar-Kopfstein 1995:697). Ihre Vollkommenheit lag in der Ganzheitlichkeit, mit der sie ihr Leben vor Gott gestalteten (du Plessis 1959:241).

55

In den Qumranschriften begegnet die Wurzel ממם selten mit neutraler Bedeutung und wird viel häufiger<sup>23</sup> im ethischen Sinn gebraucht. Außerdem tritt mit einer Häufigkeit und Gewichtigkeit auf, wie nirgends sonst im AT (Koch 1976:1050; Davids 1982:70). Dabei ist die "Redlichkeit" eine Gabe Gottes, und nur mit der Hilfe Gottes kann der Mensch seinen Lebensweg "gerade" gestalten (1QH 4:32; vgl. Kedar-Kopfstein

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Dies könnte mit der Absonderung vom Tempel und Jerusalem zusammenhängen.

1995:699f). Auch wird die Verbindung zwischen dem rechten Lebenswandel und dem בּחָמָים Verhalten hergestellt (1QS 9:5). Rein sprachlich gesehen finden sich, verglichen zu dem alttestamentlichen Gebrauch, keine Abweichungen bei der Verwendung in Qumran. Lediglich bezogen auf die Regeln ihrer Gemeinschaft kommt es zu einigen sprachlichen Eigentümlichkeiten (1QS 20:5; vgl. Kedar-Kopfstein 1995:700). Nur wer nach den Satzungen der Gemeinde lebte, dem war es möglich, einen makellosen Wandel zu führen (1QS 2:2; 3:9f; 9:9). Vollkommen zu wandeln meint daher die volle Erfüllung der rechten Norm. Fehlerlos wandeln heißt demnach, kein einziges Wort Gottes zu übertreten, so wie es von der Gemeinschaft verstanden wurde (Delling 1969:73f; Klein 1995:59). Somit gehörte man zwar zu den Vollkommenen, wenn man der Gemeinschaft beitrat, aber innerhalb der Gemeinschaft gab es unterschiedliche Stufen "der Vollkommenheit". Je größer der Gehorsam der Tora bzw. der Auslegung der Tora gegenüber war, umso größer war die Vollkommenheit (Hartin 1999:28).

Die LXX verwendet das Wort  $\tau \epsilon \lambda \dot{\epsilon} \omega$  um damit ein *Durchführen* oder *Erfüllen von Gottes Wort* oder ein *Vollenden* im Sinne von zu Ende bringen, *abschließen* und *fertig werden* auszudrücken.

Für die spätere Exegese von Bedeutung ist die Verwendung von τελειός in der LXX. An allen Vorkommen bedeutet das Wort *unversehrt*, *ungeteilt*, *vollständig* oder *ganz*. Dieses steht aber vor allem in Verbindung mit dem Herzen. Es beschreibt das ungeteilte Herz in seiner ausschließlichen Verehrung Gott gegenüber, ohne fremden Gottesdienst, und im kompletten Gehorsam seinem Willen gegenüber (1Chr 28:9). Das Volk soll ganz und gar, ungeteilt Jahwe dienen (Dtn 18:13). Ein solcher Mann war Noah (Gen 6:9). Außerdem wird dieser Begriff für das fehlerlose Passalamm verwendet (Delling 1969:72f).

Ergänzend dazu ist die Verwendung von τελειόω anzuführen. Dieses Verb wird entweder im Sinn von *vollkommen machen* (Hes 27:11) oder *vollständig werden* (Sir 7:32) verwendet. Der Ausdruck "die *Hände makellos machen*" bedeutet, jemanden für die Ausübung des Kultes zu befähigen (Lev 21:19; Delling 1969:81f). Ferner wird das Verb verwendet, um die *Vollendung* von etwas zu beschreiben, wie z. B. das Haus des Herrn (2Chr 8:16; Delling 1969:82).

Zusammenfassend kann man festhalten, dass die Worte, die sich aus der hebräischen Wurzel απα und mit denen "Vollkommenheit" im AT bezeichnet wird, in der LXX mit τέλειος und ἄμωμος wiedergegeben werden. Bezogen auf Übersetzungen muss die Anmerkung von Grimm noch einmal betont werden, dass der

alttestamentliche Gedanke von Vollkommenheit in der deutschen Bibelübersetzung vielfach nicht deutlich wird (Grimm 2003:1430). Das aus der Wurzel בלל stammende wird im kultischen Bereich für das Ganzopfer verwendet, im Sinne von vollkommen verbrennen. Das weitaus öfter vorkommende Wort aus der Wurzel מוֹלְי, שׁלְּיִל שׁלְּילִיל zwar auch wie das בְּלִיל jim profanen Sinne gebraucht, aber besonders erscheint dieses Wort bei der Verwendung im kultischen Bereich. Es ist das Wort, womit die Qualität des jeweiligen Opfers beschrieben wird. Dabei liegt die Betonung darauf, dass es vollkommen sein muss, mit Ausnahme des freiwilligen Opfers. Aber nicht nur die Opfer sollen vollkommen sein, sondern auch an den Priestern darf kein Makel, sprich menschlicher Gebrechen, vorhanden sein: Ein Priester musste הָּתִמִים war (Ps 15:1-5) als Inbegriff eines Ethos, das gewisse Verhaltensweisen als mit der Gottesbeziehung unverträglich bezeichnet (so auch Grimm 2003:1430).

Ferner ist wichtig zu bedenken, dass auch die Israeliten allgemein dazu aufgefordert waren, Gott mit ungeteiltem Herzen zu dienen, sprich ihr Leben Gott vollkommen zu übergeben (Dtn 18:13). Dies wird durch die Verwendung von  $\tau \epsilon \lambda \epsilon \iota \acute{o} \zeta$  in der LXX unterstrichen. Jeder aus dem Volk Israel soll sein Leben "vollkommen" von Gott und seinen Worten bestimmen lassen. Die lautere Gesinnung, wie Hoppe es ausdrückt, war die, die nur auf Gott vertraut und keine fremden Götter kennt (Hoppe 1977:28). Wer so lebte, wurde von Gott gesegnet. Aber wenn auch in dieser Art und Weise "Vollkommenheit" auf die Beziehung von Gott und Mensch bezogen wird, so sind diese Begriffe im AT überwiegend ein *terminus technicus* für den Kultus des Volkes Israel (so auch Klein 1995:58).

Hartin fasst das alttestamentliche Verständnis von Vollkommenheit gut zusammen, auch wenn dadurch die quantitativen Unterschiede nicht deutlich werden. Er teilt es in drei Bereiche auf: (1) Vollkommenheit im Sinne von Ganzheit oder Vollständigkeit, wobei damit ein Wesen in seiner ursprünglichen Beschaffenheit ganz erhalten bleibt: Das Opfertier ist immer noch ein Tier, das entweder vollkommen beschaffen ist oder nicht, aber nichts dafür oder dagegen tun kann. (2) Vollkommenheit bezogen auf die Beziehung des Menschen zu Gott. Dabei geht es um die völlige Herzenshingabe an Gott. Dabei ist nicht nur die individuelle Komponente, sondern auch die kollektive von Bedeutung. (3) Schlussendlich bezieht sich dieses Wort auf den absoluten Gehorsam Gott bzw. seinen Geboten/der Tora gegenüber. In diesem Gehorsam zeigt sich das ungeteilte Herz (Hartin 1999:26).

## 4.2.3 Die Verwendung von τέλειος im NT mit Ausnahme des Jakobusbriefes

Da der Fokus in dieser Arbeit auf dem Jak liegt und nicht auf dem gesamten NT, ist die Untersuchung der Vollkommenheit bewusst überblicksmäßig gestaltet. Die Vorstellung des AT, mit ungeteiltem Herzen zu leben, bzw. ein vollkommen auf Gott ausgerichtetes Leben zu führen, zieht sich ins NT hinein. Ersichtlich wird dies z. B. in Röm 12:1f, wo die Christen dazu aufgefordert werden, sich selbst als lebendiges und heiliges Opfer Gott hinzugeben. Dazu wird zwar nicht der Begriff τέλειος verwendet, aber es wird deutlich, dass es um eine ganze Hingabe an Gott geht, dessen Wille τέλειος ist: δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ... τέλειον. Entscheidend für das NT ist jedoch, dass diese Vollkommenheit vor Gott nur durch die Gnade Gottes möglich ist (1Kor 1:7ff; 1Thess 5:21-24; Hebr 13:20f; so auch Wainwright 2003:274). Wainwright kommt zu dem Schluss, dass man als Mensch diese Vollkommenheit bestenfalls widerspiegeln oder an ihr teilhaben kann, sie aber unerreichbar ist. Gleichzeitig räumt er aber auch ein, dass diese Vollkommenheit durch die Gnade Gottes doch erreichbar sei. Dabei beruft er sich auf den Jak, nach dem es möglich sei, vollkommen zu werden, was später ausgeführt wird (Jak 1:4; und bezogen auf Glauben 2:22; Wainwright 2003:274).

Es gibt insgesamt 20 Belege von τέλειος im NT (3x Mt; 1x Röm, 3x 1Kor; 1x Eph; 1x Phil; 2x Kol; 2x Hebr; 5x Jak; 1x 1Petr; 1x 1Joh)<sup>24</sup>. Dabei wird τέλειος auf dreifache Art und Weise verwendet: (1) Zum einen wird τέλειος als substantiviertes Adjektiv verwendet, immer im Plural: (die) Vollkommene(n) (so z. B. in 1Kor 2:6), wobei die Frage im Einzelfall zu klären ist, ob damit eine Abgrenzung zu weniger vollkommenen Christen gemeint oder ob es ironisch gemeint ist. (2) Zum anderen wird τέλειος als substantiviertes Adjektiv τὸ τέλειον verwendet im Sine von: das Vollkommene: In Röm 12:2 hat es eine ethische Bedeutung und in 1Kor 13:10 eine eschatologische Bedeutung. (3) Die Verwendung geschieht in Form eines Adjektivs zu bestimmten Begriffen, so z. B. vollkommeneres Zelt (Hebr 9:11), was den überwiegenden Gebrauch im Jak darstellt (Jak 1:4.25; vgl. Hübner 1992a:822).

Dass der Jak eine Nähe zur Jesustradition bzw. den Evangelien hat, ist allgemein anerkannt (vgl. Hartin 1991; Maier 2009:7). Eine Erklärung dieses Phänomens ist in der entsprechenden Literatur zu finden (u. a. Hartin 1991). An dieser Stelle wird untersucht,

 $<sup>^{24}</sup>$  Mt 5:48; 5:48; 19:21; Röm 12:2; 1Kor 2:6; 13:10; 14:20; Eph 4:13; Phil 3:15; Kol 1:28; 4:12; Hebr 5:14; 9:11; Jak 1:4; 1:4; 1:17; 1:25; 3:2; 1Petr 1:13; 1Joh 4:18. Der Gebrauch des Adjektivs τέλειος wird an dieser Stelle nicht untersucht.

welche Nähe, bezogen auf die Vollkommenheit, es zu den Evangelien gibt, um so eine mögliche Ähnlichkeit/Verbindung aufzuzeigen. Dazu wird die Verwendung von τέλειος, τελέω, und τελείωσις in den Evangelien analysiert.

Bei 12 von 24 Vorkommen dieser Wörter bedeutet es "etwas zu Ende bringen"<sup>25</sup>. So wird damit beschrieben, dass Jesus das Gleichnis beendet hatte (Mt 13:53). Sechsmal<sup>26</sup> geschieht der Gebrauch von τέλειος bzw. τελέω bezogen auf den Tod von Jesus. Dabei bringt Jesus zum Ausdruck, dass er den Auftrag Gottes ausführen/erfüllen (Lk 18:31) oder vollenden muss, was durch die Propheten verheißen wurde (Lk 22:37). Gleichzeitig wird damit aber auch der Tod Jesu beschrieben, als "Vollendung" von Gottes Plan (Joh 19:30). Einmal findet sich τελέω im Munde Jesu, als er dazu auffordert, dass jeder seine Steuern zahlen muss (Mt 17:24). Ebenfalls einmal findet sich die Verwendung in Lk, wo es darum geht, dass die Verheißungen eintreffen, die Gott Maria zugesagt hatte (Lk 1:45). Genauso erscheint τελέω einmal bezogen auf die vollkommene Einheit, die unter den Jüngern sein soll (Joh 17:23). Die Aufforderung zur Vollkommenheit findet sich letztlich in den Evangelien nur zweimal. Beide Stellen befinden sich im Mt. In Mt 5:48 fordert Jesus seine Zuhörer dazu auf, vollkommen in ihrem Handeln zu sein, wie auch der "himmlische Vater" vollkommen ist. In Mt 19:21 sagt Jesus zu dem reichen Jüngling, dass die Vollkommenheit nur erreichbar ist, wenn er allen Reichtum aufgibt und ihm nachfolgt (Mt 19:21).

In Zusammenhang mit der Vollkommenheit sind die Aufforderungen im Mt für diese Untersuchung von Bedeutung. In Mt 5:48 geht es um das Verhalten gegenüber dem Mitmenschen (so auch Delling 1969:74) und in 19:21 um die Beziehung zu Gott im Sinne von: Sein Herz gehört ungeteilt Gott. Aber auch in Mt 5:48 wird die theologische Komponente betont. Man kann somit mit Grimm sagen (2003:1430), dass im Mt Vollkommenheit als ethische Zielvorstellung bejaht wird. Ferner ist Klein zuzustimmen, dass mit Mt 5:48 und der gesamten Bergpredigt die Forderung nach Vollkommenheit der Forderung nach Gerechtigkeit entspricht, welche die Gerechtigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten übertrifft. Mit dem Gebrauch von τέλειος knüpft Mt an Dtn 18:13 an: "Du sollst dem Herrn deinem Gott, gegenüber unsträflich dastehen!". Hier steht Τρημαίς Äquivalent für τέλειος im Hintergrund und man muss es dementsprechend verstehen: Von den Jüngern Jesu ist ganzer Gehorsam gefordert, vollständige Hingabe an den Willen Gottes, wie ihn Jesus als der vollmächtige und endgültige Ausleger der Tora neu zur

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Mt 7:28; 10:23; 11:1; 19:1; 26:1; Lk 2:39.43; 13:23; Joh 4:34; 5:36; 17:4.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Lk 12:50; 18:31; 22:37.57; Joh 19:28.30.

60

Geltung bringt und in Kraft setzt (Mt 5:17-19)<sup>27</sup>. Mt 19:21 bestätigt dieses Bild: Der übliche Tora-Gehorsam reicht nicht aus, sondern schließt die bedingungslose Nachfolge Jesu mit ein. Die Verwendung von τέλειος ähnelt somit der der Qumran-Schriften, sowohl was die Radikalität des Gehorsams als auch was die besondere eschatologische Auslegung der Tora angeht. Was in Qumran allerdings fehlt, ist das Phänomen der Nachfolge (Klein 1995:62). Die Gemeinsamkeiten zwischen Matthäus und den Qumran-Schriften liegen in den gemeinsamen alttestamentlichen Wurzeln und gehen nicht auf einen direkten essenischen Einfluss zurück (Klein 1995:63). Für eine ausführliche Untersuchung der Nähe des Jak zu Mt 5:48 wird u. a. auf Hartin (1991:199-217; 1999:129-144) verwiesen.

Man kann die Verwendung von τέλειος bei Paulus in drei unterschiedliche Bedeutungsnuancen einteilen (so auch Klein 1995:59).

- (1) Paulus bezieht zum einen diesen Begriff auf die Gegenwart, spricht die gegenwärtige geistliche Reife der Christen an (1Kor 2:6; 13:10-13; 14:20). So vermitteln für ihn die pneumatischen Gaben nicht die volle Erkenntnis Gottes, sondern nur in der Unmittelbarkeit des Von-Angesicht-zu-Angesicht-Sehens des Angesichtes Gottes ist dies eines Tages erreichbar (1Kor 13:12; vgl. Delling 1969:76).
- (2) Zum anderen findet sich die Vollkommenheit, im Sinne von *erreicht*, bei Paulus. Allerdings geschieht dies nur bezogen auf eschatologische Aussagen (1Kor 13:10; Phil 3:12-15). Aber dennoch jagt Paulus dem Ziel der Vollendung/Vollkommenheit nach, weil er von Christus ergriffen ist (Phil 3:12-15). Ein Stück weit betrifft dies auch die erste Bedeutungsnuance, denn Paulus möchte alle Gläubigen in ihrem Streben nach Weisheit und der Erkenntnis des Willens Gottes vor Gott als vollkommen erweisen/darstellen, was ein Ziel seiner Verkündigung ist (Kol 1:28; 4:12; vgl. Grimm 2003:1430; Wainwright 2003:274f). Die Bezeichnung der Adressaten als "vollendete/vollkommene" Pneumatiker in 1Kor 2:6 ist wohl zur Recht als Ironie zu verstehen (u. a. Hübner 1992a:823) und bezeichnet nicht vollkommene Christen.
- (3) Schließlich findet sich die Forderung nach Vollkommenheit auch in einer ethischen Aufforderung in Röm 12:2, die im Kol aufgegriffen wird. Dabei stimmt der Gebrauch dort mehr mit dem alttestamentlichen Sinn von שׁמִים überein (vgl. Klein 1995:60).

\_

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Hierfür nicht von Relevanz aber eine ausführliche Darstellung zu diesem Abschnitt findet sich in der Habilitationsschrift von Roland Deines 2004.

Dabei wird auch deutlich, dass es bei Paulus zu einer starken Einbeziehung der Christologie kommt. Die Erlösungstat Christi hängt eng mit den Vollkommenheitsaussagen zusammen (du Plessis 1959:242).

Alles in allem kann man mit Klein sagen, dass bei Paulus die verschiedenen griechischen Bedeutungsnuancen des Wortes τέλειος überwiegen und dass wohl nicht bewusst als hebräisches Äquivalent im Hintergrund steht, auch wenn hier und da sachliche Übereinstimmungen bestehen (Klein 1995:61). Dafür, dass das Verständnis von Paulus dem AT nicht entspricht, spricht auch, dass Paulus in 1Kor 14:20 die Vollkommenheit als ein Ziel der christlichen Existenz voraussetzt, zu der man heranreift. Allerdings ist anzumerken, dass Paulus diesen Begriff überwiegend verwendet, um damit den Vorgang des an Christus-gläubig-geworden-Seins zu beschreiben (Phil 3:15; Kol 1:28; vgl. Louw & Nida 1989:539; Hartin 1999:35f). Wie später deutlich wird, besteht hier ein Unterschied zu dem Verständnis von Jakobus. Für Jakobus sind Gläubige nicht automatisch Vollkommene, sondern um zur Vollkommenheit zu gelangen, müssen ethischen Aufforderungen befolgt werden, bzw. der Glaube im Alltag gelebt werden.

Im 1Joh wird dargestellt, dass, wenn man in Gott bleibt (1Joh 4:16), die vollkommene Liebe herrscht (1Joh 4:18; so auch Grimm 2003:1430; Wainwright 2003:274). Klein sieht im JohEv (4:34; 5:36; 17:4) und im 1Joh (1Joh 2:5; 4:12.16f) einen möglichen Hintergrund in der hebräischen Ausdrucksweise (Klein 1995:61f).

Im Hebr findet sich die Wortgruppe τέλειος am häufigsten. Dies hängt damit zusammen, dass die christologischen Aussagen stark auf den alttestamentlichen Kultus bezogen werden. Es wird aufgezeigt, dass die Opfer des alttestamentlichen Kultes nicht ausreichen, sondern dass einzig und allein das *vollkommene* Opfer Christi rettet (Hebr 7:19; 9:9-11; vgl. Grimm 2003:1430). Im Hebr findet somit auch eine ziemlich einheitliche Verwendung von τέλειος statt, im Gegensatz zu Paulus. Vom alttestamentlichen Kultus herkommend bedeutet τελειόω τινα, jemanden in den Zustand versetzen, in dem er vor Gott treten bzw. bestehen kann (so auch Klein 1995:61). Dies hat Jesus erreicht und ist den Gläubigen darin ein Vorbild geworden.

#### 4.2.4 Fazit

Auch wenn bei den unterschiedlichen griechischen philosophischen Richtungen Vollkommenheit unterschiedlich auslegt wird, so fällt doch auf, dass Vollkommenheit eng mit dem Lebensstil der jeweiligen Person verbunden ist. Wer nach dem damaligen Verständnis tugendhaft lebte, war oder befand sich zumindest auf dem Weg zur

Vollkommenheit. Die Ansicht Philos, dass manche von Natur aus vollkommen sind und manche diese Vollkommenheit durch Übung oder Lernen erreichen können, ist eine bestimmte Weiterführung der alttestamentlichen Aussagen. So wurde z. B. Mose von Philo als vollkommen von Natur aus bezeichnet, was das alttestamentliche Bild an sich nicht wiedergibt, aber u. a. eine Weiterführung von Dtn 18:13 ist.

In eine ähnliche Richtung geht die Überzeugung, die in Qumran herrschte, dass die Vollkommenheit erreichbar sei durch Gehorsam der Tora gegenüber bzw. *ihrem Auslegungsverständnis* der Tora. Dieser Gedanke ist jedoch mit diesem Schwerpunkt dem AT fremd. Es gibt aber, wie gesehen, durchaus die Aufforderung, seinen Lebensweg auf Gott auszurichten, sprich gemäß der Tora zu leben, um somit in Gottes Augen "vollkommen" zu sein. Die Hauptbetonung liegt jedoch auf dem kultischen Bereich, wie z. B. auf den Opfertieren, die entweder vollkommen sind oder nicht. Ferner wird Vollkommenheit im AT nicht als ein Prozess dargestellt.

Das NT wiederum greift den Aspekt des ungeteilten Herzens auf, das vollkommen auf Gott ausgerichtet sein soll. Besonders bei Paulus wird deutlich, dass Vollkommenheit etwas ist, wozu man heranreift, was man lernt, was aber nur im eschatologischen Sinn erreichbar ist. Es ist somit ein Ziel, das Christen anstreben sollen, aber nicht in diesem Äon erreichen können. In den Evangelien findet überwiegend ein "profaner" Gebrauch von τέλειος bzw. τελειόω statt.

Gleichzeitig ist Vollkommenheit etwas was It. Paulus durch die Errettung durch Christus erfahren wird (Hartin 1999:39). Lediglich im Mt lässt sich der Vollkommenheitsgedanke mit "theologischer" Bedeutung finden. Für Mt gehört zur Vollkommenheit Tora-Gehorsam (Mt 5:17-20) und die bedingungslose Nachfolge Jesus gegenüber (Mt 10:38). Dabei gilt die Herausforderung, vollkommen zu sein, weil Gott vollkommen ist (so auch Louw & Nida 1989:754). Im Hebr wird der Gedanke des AT ebenfalls ergänzt bzw. neu interpretiert. Für den Hebr ist Jesus derjenige, der das Unvollkommene des AT vollkommen macht. Vollkommen zu sein bedeutet, fähig zu sein, vor Gott zu treten. Somit lässt sich zusammen mit Hartin festhalten, dass es bezogen auf τέλειος zu keiner einheitlichen Verwendung im NT kommt (Hartin 1999:38f).

Zusammenfassend wird deutlich, dass es verschiedene Richtungen gibt, von denen herkommend der Begriff im Jak geprägt worden sein kann. Bevor eine abschließende Auswertung erfolgt, wird der Begriff τέλειος und sein Kontext im Jak untersucht.

## 4.3 Τέλειος und τελειόω im Jakobusbrief

Für Zmijewski sind diese beiden Begriffe der Schlüssel zu einer möglichen einheitlichen Theologie im Jak (Zmijewski 1986:295). Ob die Bedeutung dieser beiden Begriffe wirklich so zentral ist, wird im Folgenden untersucht.

## 4.3.1 Verwendung und Bedeutung von τέλειος und τελειόω im Jakobusbrief

Die erste Verwendung des Begriffs τέλειος befindet sich in Jak 1:4: ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω, ἴνα ἦτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι ἐν μηδενὶ λειπόμενοι. Es kommt in diesem Vers zu einer zweifachen Verwendung von τέλειος. Zum einen wird es mit dem Wort ἔργον verbunden und zum anderen auf die Leser selber angewandt: damit sie τέλειοι καὶ ὁλόκληροι seien. Dass für Jakobus das Ausleben des Glaubens von Bedeutung ist, wird somit schon zu Beginn des Briefes betont. Dies wird u. a. dadurch deutlich, dass er das τέλειος ἔργον mit zwei synonymen Ausdrücken unterstreicht: ὁλόκληρος und ἐν μηδενὶ λειπόμενος (vgl. Tsuji 1997:53).

In Jak 1:4a wird mit τέλειος zum Ausdruck gebracht, dass damit eine vollständige, vollendete bzw. eine vollkommene Sache gemeint ist (Bauer et al. 1988:27ff). Dabei geht das ἔργον τέλειον nicht aus der ὑπομονὴ als Prüfungsmittel des Glaubens hervor, wie einige Ausleger meinen (Dibelius 1984:102f; Schnider 1987:27ff), sondern es wird vielmehr etwas beschrieben, was die ὑπομονὴ "bei sich haben soll" bzw. eine Art Qualitätsbezeichnung des Werkes ist (Konradt 1998:268f; so auch Popkes 2001:85). Es ist Konradt darin zu folgen, dass er in diesem ἔργον einen kollektiven Singular sieht und somit das Handeln aller Christen gemeint ist, was er aus Jak 1:25 ableitet (Konradt 1998:268f). Dieses Handeln ist kein einmaliges Tun, sondern die Christen sollen anhaltend ihren Glauben in den Werken leben (du Plessis 1959:234). Τέλειος ist aber nicht nur das entscheidende Wort in diesem Vers, sondern es verbindet auch die beiden Teile dieses Verses (so auch Moo 2007:61).

Dabei ist in Jak 1:4b, wie auch in 3:2, jemand gemeint, der auf dem sittlichen Gebiet vollkommen/vollständig ist (Bauer et al. 1988:1614; Louw & Nida 1989:658). Dabei dürfte Jakobus von alttestamentlichen Vorstellungen geprägt sein, dass niemand der unvollkommenen war priesterlich wirken durfte (du Plessies 1959:235). Im übertragenen Sinne wendet Jakobus dies auf die Christen an. Auffallend ist, dass Jakobus zwei bedeutungsnahe Wörter benutzt, um die positive Wirkung des vollkommenen Werkes zu beschreiben: τέλειος und ὁλόκληρος. Aber auch wenn sie bedeutungsnah sind, so sind sie nicht synonym (so auch Frankemölle 1994a:207; Witherington 2007:425). Denn ὁλόκληρος

64

zielt auf die Vollständigkeit und τέλειος auf die Vollendung. Dabei beschreibt ὁλόκληρος einen Menschen bei dem keine Tugend fehlt, während τέλειος jemanden beschreibt, bei dem sich keine Tugend mehr im Anfangsstadium befindet, sondern jede Tugend eine gewisse Reife bereits erreicht hat (vgl. Mußner 1987:66f). Damit betont Jakobus wiederum die Bedeutsamkeit des richtigen Handelns für die Gläubigen und die Auswirkung auf ihr Leben.

Die Vollkommenheit bezieht sich auf die Gläubigen selber. Sie soll dabei helfen, dass sie in keinerlei Beziehung Mangel leiden. Berücksichtigt man ferner, dass dies in einer Situation versprochen wird, wo der Glaube angefochten war (Jak 1:2f), rückt die Bedeutung noch mehr in den Vordergrund. Das bedeutet, dass es besonders in Anfechtungen und Prüfungen wichtig ist, den Glauben *in der Tat* zu leben, denn so leidet man keinen Mangel, auch wenn die äußeren Umstände nicht unbedingt so aussehen. Man kann schon hier erkennen, was in den anderen Versen ebenfalls auffallen wird: die Vollkommenheit zeigt sich in der Ethik (so auch Schnider 1987:28) oder wie es Dibelius ausdrückt "was die Beharrlichkeit schafft, soll vollkommen sein, und so sollt ihr vollkommen sein" (Dibelius 1984:102 ähnlich Wolmarans 1991:1117f; entgegen Mußner 1987:66f). Reif zu werden bedeutet für Christen, dem Willen Gottes zu entsprechen. Anders ausgedrückt, das Streben nach Vollkommenheit bedeutet so zu werden, wie Jesus als Mensch war (so auch McCartney 2009:87).

An dieser Stelle muss eine kurze Ausführung zu dem Begriff δίψυχος in Jak 1:8 ergänzend dargelegt werden. Hier ist auffallend, dass Jakobus den Gedanken des "ungeteilten Herzens" Gott gegenüber als einziger von den neutestamentlichen Autoren aufgreift. So ist der Begriff δίψυχος auch nur in Jak 1:8 und in 4:8 nachweisbar. Außerhalb des neutestamentlichen Kanons z. B. in 1Clem 23:3 findet sich die Verwendung dieses Begriffes ebenfalls (vgl. Knoch 1992:816; Popkes 2001:91f). Der Ausdruck beschreibt den zwiespältigen Menschen (Schweizer 1973:666) oder einen "mit zwei Seelen, unentschlossenen" Menschen (Knoch 1992:816). Außerbiblisch ist aus der Zeit der ersten Christen HermM 9 (=39) zu nennen, denn auch dort wird δίψυχος dem Gebet gegenüber gestellt (vgl. Popkes 2001:92). Der Gedanke, der hier im Hintergrund steht, gründet sich in der Aufforderung des AT, Gott mit ungeteiltem Herzen zu glauben/vertrauen (Dtn 18:13; 1Kön 8:61; 2Chr 28:9). Wer dieser Forderung Gottes nachkommt, wird als Vorbild dargestellt. So wird z. B. Asas als ein König beschrieben, dessen Herz Gott gegenüber ungeteilt war (1Kön 15:3.14). Gleichzeitig wird dieser Begriff aber auch zur Warnung benutzt, dass es negative Folgen hat, wenn das Herz nicht ungeteilt auf Gott gerichtet ist

(1Kön 11:4). So lässt sich auch die Bitte von David verstehen, dass sein Sohn Salomo ein ungeteiltes Herz hat (1Chr 29:19). Gleichzeitig bedeutet ein ungeteiltes Herz Gott gegenüber zu haben ein Qualitätsmerkmal für die tiefe der Beziehung zu Gott (Jes 38:3ff).

65

Wenn man nun Jak 1:8<sup>28</sup> in seinem Kontext sieht, fällt auf, dass dem mit "δίψυχος" Bezeichneten der Vollkommene gegenübersteht, der von Gott empfängt, um was er bittet (vgl. Jak 1:4ff; so auch Popkes 2001:92). Dieses Prinzip lässt sich auch im AT finden (vgl. oben; u. a. Jes 38:3ff; 1Chr 29) und schlägt sich in der LXX wieder (siehe 4.2.2.). Wie gesehen wird τελειός häufig mit dem Herzen des Menschen verbunden und dessen ungeteilter Ausrichtung auf Gott (Delling 1969:72f). Dieser Gegensatz von Zweifeln und vollkommener Ausrichtung auf Gott, den Jakobus hier deutlich macht, spiegelt die Vorstellungen der LXX wider. Derjenige, der Gott mit ungeteiltem Herzen dient, hat eine tiefe Beziehung zu Gott und kann so (mehr) mit Gottes Hilfe rechnen. Somit ist die διψυχος Voraussetzung, um das von Gott Erbetene zu bekomme. Denn nur wer **nicht** ein διψυχος Herz hat, kann mit Gottes Hilfe rechnen, und somit kann das Erreichen der Vollkommenheit gelingen (ähnlich auch Mußner 1987:72). Dabei ist auffallend, dass es wie im AT für Jakobus keine Grauzonen gibt. Entweder ist das Herz Gott gegenüber ungeteilt oder nicht. Wer den Weg zum vollkommenen Glauben beschreiten möchte, bzw. wer den vollkommenen Glauben haben möchte, muss Gott ganz vertrauen.

Jakobus fordert an dieser Stelle dazu auf, vollkommen zu sein, was sich zum einen durch das Umsetzen des Glaubens bzw. der christlich ethischen Maßstäbe in die Praxis äußert und zum anderen dadurch möglich wird, dass man Gott mit ungeteiltem Herzen vertraut/glaubt (ähnlich du Plessis 1959:234.236). Hartin macht ferner darauf aufmerksam, dass Jakobus mit diesen Versen die positive Komponente der Anfechtung betont. Denn durch die Anfechtung gelangt der Glaube zur Vollkommenheit (Hartin 1999:60f) und hat eine Auswirkung auf die Ewigkeit (Wolmarans 1991:1118).

Die zweite Stelle findet sich in Jak 1:17: πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστιν καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων παρ' ῷ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα. Dass es sich beim ersten Teil dieses Verses um einen Hexameter handelt, ist wahrscheinlich (Davids 1982:86; Dibelius 1984:130; Johnson 2005:195; Windisch 1930:9). Dabei wird davon ausgegangen, dass es sich um ein Sprichwort handelt, das Jakobus an dieser Stelle einfügt hat und gelautet haben kann: "jede Gabe ist gut und jedes Geschenkt ist perfekt" (Davids 1982:86; Dibelius 1984:130; u. a.). Popkes macht aber

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Ähnlich ist es in Jak 4:8, wo wohl ein Rückbezug auf Jak 1:8 stattfindet (so auch Popkes 2001:274-276).

66

darauf aufmerksam, dass man ein mögliches Zitat nirgends nachweisen kann (2001:120f; so auch Johnson 2005:195). Popkes (2001:120f) und Johnson (2005:195) wenden allerdings zu Recht ein, dass es nicht rekonstruierbar ist, ob es sich hier um einen Hexameter handelt, der zitiert oder von Jakobus selber entworfen wurde. Letztendlich ist dies auch nicht von entscheidender Bedeutung. Vielmehr ist bedeutend, dass sich der Anfang von Vers 17 stilistisch vom Umfeld abhebt; "denn eine gewisse formale Feierlichkeit enthält er zweifellos" (Popkes 2001:121; so auch Maier 2009:82), womit seine Wichtigkeit hervorgehoben wird. Jakobus akzentuiert somit, dass jede gute und vollkommene Gabe von oben herabkommt. Du Plessis bemerkt zu Recht, dass Jakobus hiermit auch einen Gegenpohl zu dem Vorhergehenden setzt. Das Böse kommt von den Menschen oder von Unten während alles Gute von Gott kommt. Es ist ein Geschenk von Gott und demzufolge hat kein Mensch einen Anspruch darauf. Es kann nur von Gott empfangen werden (du Plessis 1959:236).

Genauso wie Jak 1:4a wird hier eine Sache als vollkommen beschrieben, nämlich die δώρημα Gottes (so auch Bauer et al. 1988:1613). Der damit angesprochene Gedanke lässt sich auch im Hellenismus und im hellenistischen Judentum finden<sup>29</sup> (vgl. Klein 1995:86): Alles Gute hat göttlichen Ursprung und dementsprechend kann nichts Böses von Gott kommen (Klein 1995:67f; Popkes 2001:121). Dabei ist aber die Frage zu stellen, ob man den Umkehrschluss ziehen kann. Jakobus sagt lediglich, dass jede gute und vollkommene Gabe von Gott kommt, er sagt aber nicht aus, dass das Böse nicht auch von Gott kommt (wie in Amos 3:6). Allerdings kommt keine Anfechtung, die den Menschen von Gott wegbringt, von Gott (Jak 1:13-15). An dieser Stelle ist entscheidend, dass Jakobus eine Unterscheidung zwischen Gott und Welt vollzieht: "was nicht »von oben« stammt, kann nicht gut sein" (Popkes 2001:121).

Die Vermutung von Moo, dass Jakobus an dieser Stelle (1:17) τέλειος überwiegend aus stilistischen Gründen eingebaut hat, um sein Schlüsselthema deutlich zu machen (Moo 2000:77), ist zwar möglich, aber doch unwahrscheinlich. Es ist davon auszugehen, dass es sich hier um weit mehr als eine stilistische Frage handelt. Denn vom Kontext her gesehen (Jak 1:13-18) stellt Jakobus fest, dass Gott wahrhaft vollkommen ist (:17). Und weil er vollkommen ist (so auch in Mt 5:48), kommt "jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk" von Gott, der als der Vater des Lichts beschrieben wird. Da er der Vater des Lichts ist, gibt es bei ihm auch kein Dunkel und somit keine Veränderung. Das heißt, dass

 $<sup>^{29}</sup>$  Τὰ ἔργα κυρίου πάντα ἀγαθὰ καὶ πᾶσαν χρείαν ἐν ὅρᾳ αὐτῆς χορηγήσει,(Sir 39:33). ...ἀλλὰ αὐτὸς ὁ κύριος δίδωσιν πάντα τὰ ἀγαθὰ καὶ ὃν ἐὰν θέλη...(Tob 4:19).

alles Vollkommene, das die Gläubigen bekommen, von Gott kommt. Indirekt steht diese Ausführung in Beziehung zu Jak 1:5-8, wo der Zweifelnde nichts von Gott empfangen wird, sondern das Vertrauen in die Allmacht Gottes ist der Schlüssel für den Empfang der göttlichen Weisheit und auch das in Vers 17 erwähnte vollkommene Geschenk. So richtet Jakobus den Blickwinkel von den Gläubigen weg hin zur Vollkommenheit Gottes. Die Vollkommenheit von 1:4 korrespondiert mit der Vollkommenheit Gottes bzw. seiner vollkommenen Gabe (Jak 1:17). Die Vollkommenheit Gottes soll die Leser anspornen, diesem Ziel nachzustreben. Somit ist die Vollkommenheit, die man in 1:4 erreichen kann und/oder anstreben soll, von Gott gegeben. Klein ist zu folgen, wenn er sagt, dass auf dieser Ebene die Indikative, die Imperative des Jak begründen: Weil die Menschen von Gott mit guten und vollkommenen Gaben gesegnet werden, bzw. gesegnet worden sind, sollen sie auch in ihrem Handeln Vollkommenheit anstreben (Klein 1995:68; vgl. Mt 5:48). Darunter fällt auch die Weisheit, die von Gott gegeben wird (Jak 3:13-18; so auch Zmijewski 1986:313).

Nachdem den Gläubigen gesagt wurde, wie sie vollkommen werden können und dass Gott und seine Gaben vollkommen und gut sind, greift Jakobus nun den dritten Bereich auf: Das Gesetz Gottes: ὁ δε παρακύψας εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας καὶ παραμείνας ούκ άκροατής ἐπιλησμονής γενόμενος άλλὰ ποιητής ἔργου οὖτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται (Jak 1:25). Wieder bezieht sich τέλειος auf eine Sache, dieses Mal auf das Gesetz (so auch Bauer et al. 1988:1613). Dabei kann man davon ausgehen, dass ein Bezug zu Vers 17 besteht. Dadurch wird deutlich, dass Gott derjenige ist, von dem das Gesetz kommt, und dass dieses Gesetz dazu helfen kann, den Menschen vollkommen zu machen (Klein 1995:68). Mit der Aussage, dass das Gesetz vollkommen ist, sagt Jakobus nichts anderes, als was über die Tora gesagt wurde: Da sie von Gott her ist, ist sie vollkommen (Ps 19:8; 119:137ff). Im Gegensatz dazu findet sich in keiner anderen antiken Schrift die Bezeichnung νόμον τέλειον (vgl. Popkes 2001:138f). Somit stimmt diese Aussage von Jakobus über das Gesetz im Allgemeinen mit dem alttestamentlich/jüdischen Verständnis überein (so auch Klein 1995:68; Dibelius 1984:148). Die Frage jedoch ist: Was verstand Jakobus unter dem Begriff νόμος. Spricht Jakobus hier von der Tora oder von dem neuen Gesetz/Gebot Jesu (u. a. Mt 22:37-39)? Es herrscht überwiegend Konsens, dass Jakobus hier nicht oder nicht nur von dem alttestamentlichen Gesetz spricht. Heutzutage wird überwiegend davon ausgegangen, dass es sich hierbei nicht um die Tora handelt (entgegen Hartin 2009:100.107f) und da die Argumente für den zweiten Ansatz teilweise die

68

Gegenargumente für die zuerst genannte These sind, wird hier nur dem zweiten Ansatz gefolgt.<sup>30</sup>

In diesem Ansatz wird davon ausgegangen, dass Jakobus mit νόμος das neue Gebot/Gesetz von Jesus meint (so auch Popkes 2001:142f; Ruckstuhl 1985:14f; Witherington 2007:444ff) oder eine Norm christlicher Frömmigkeit (vgl. Jak 2:1-13; Dibelius 1984:148; Windisch 1930:12). Dieser Interpretationsweg wird u. a. von Zmijewski beschritten. Er kommt zu diesem Schluss, indem er Jak 1:25 mit 1:21f verbindet und daraus die Schlussfolgerung zieht, dass "für den Verfasser »Täter des Wortes« und »Täter des Werkes« ebenso zusammengehören würden, ja geradezu identisch zu sein scheinen wie »Wort« ... und »Gesetz«..." (Zmijewski 1986:317). Das "Wort" ist für Jakobus offensichtlich das generell verkündigte Wort der christlichen Botschaft, welches durch Gott und seinen Willen übermittelt wurde, das man aufnehmen soll und das die Seelen retten kann (Zmijewski 1986:317f). Das Wort ist zugleich Gesetz, göttliches Gesetz, das Christen die im Tun zu verwirklichende sittliche Norm angibt (vgl. Zmijewski 1986:318). Ob mit diesem "göttlichen Gesetz" das Doppel-Gebot der Liebe (Mt 22:37-40) gemeint ist, ist wahrscheinlich, aber dabei dürfte der Schwerpunkt auf den ethischen Aspekten liegen, die damit einhergehen. Schnider (1987:50) und Moo (2000:94) gehen genau den gleichen Weg wie Zmijewski, nur beginnt Moo bei Jak 1:18 (Moo 2000:94).

Mußner sieht das ähnlich, kommt jedoch zu dem Fazit, dass Jakobus durch die Beschreibung des Gesetzes als vollkommen einen Gegensatz zum unvollkommenen Gesetz des alten Bundes schaffen wollte (Mußner 1987:109). Dies könnte zwar sein, ist aber eher unwahrscheinlich (so auch Schnider 1987:51). Es ist in diesem Punkt Davids zu folgen, der deutlich macht, dass für einen jüdischen Christen das Gesetz immer noch der Wille Gottes war, mit dem Unterschied, dass der Messias gekommen war und es vollkommen gemacht hatte und ihnen ein neues Gesetz gegeben hatte (vgl. Mt 5:17; Davids 1982:99). Davids sieht in dem Verständnis von Jakobus die Neuinterpretation des Gesetzes, wie sie Jesus in der Bergpredigt vollzieht (Davids 1982:99f; so auch Maier 2009:98-100). Dass es sich bei dem νόμος umfassend um das alttestamentliche Gesetz, die Lehre Jesu und die christlichen Ethik handelt, ist kein überzeugender Ansatz, besonders da die kultischen Komponenten des Gesetzes im Brief nicht erwähnt werden. Als Fazit kann man das Ergebnis von Mußner zitieren: "So ergibt eine semantische Kontextanalyse aller νόμος-Stellen des Jak, daß mit dem Term νόμος primär das Liebesgebot gemeint ist." (Mußner 1987:243). Aber – und an

 $^{\rm 30}$  Hartin 1999:79-85 vertritt als einer der wenigen den ersten Ansatz.

dieser Stelle ist noch einmal du Plessis anzuführen – Jakobus will keinen Gegensatz zwischen dem alttestamentlichen Gesetz und dem NT schaffen (1959:237).

Jakobus geht es darum, das Tun der Werke nicht zu vernachlässigen, die aus eben diesen ethischen Anweisungen/Gesetz Jesu erwachsen. Das ergibt sich auch aus dem Wort παρακύψας. Damit ist ein andauerndes Betrachten und Verinnerlichen der Anweisungen Gottes für das Leben der Gläubigen gemeint, dem dann das Umsetzen in die Tat folgen soll. Wer das vollkommene Gesetz verinnerlicht hat, der ist im religiösen Sinne μακάριος zu preisen (Bauer et al. 1988:987). Somit folgt aus dem Verharren in dem vollkommenen Gesetz Gottes, dass die betreffende Person in ihrem Tun und in den Augen Gottes glücklich zu preisen ist. In Anlehnung an Zmijewski ist daher zu sagen, dass Jakobus mit dem νόμον τέλειον nicht das (kultische) Gesetz des Alten Bundes meint, sondern dass es ihm um das neue Gesetz von Jesus Christus geht, und dass Christen ihr Handeln daran orientieren sollen. Die Aussage Mußners, dass für Jakobus kein Gegensatz zwischen alttestamentlicher Offenbarung des heiligen Willens Gottes und der Predigt Jesu bestand (Mußner 1987:107) stimmt inhaltlich, aber das bedeutet nicht, dass Jakobus an dieser Stelle die kultischen Gesetze meint. Vielmehr bedeutet es, dass Christen nicht ohne Gesetz sind, sondern nach dem Gesetz Christi leben sollen (so auch 1Kor 9:21; Gal 2:6; Jak 1:25). Dieses Gesetz ist wie sein Geber vollkommen (Jak 1:17.25) und führt damit (den Glauben) zur Vollkommenheit. Für welches Gesetz man sich auch entscheidet, auf jeden Fall bedeutet es, den Forderungen nach dem richtigen moralischen Verhalten nachzukommen (vgl. Jak 2:20-26; 5:10f; 5:16-18; Johnson 2005:209).

Es ist auffallend, dass es im ersten Kapitel des Jak eine Häufung des Begriffes τέλειος gibt und dass der Begriff jedes Mal auf eine neue Sache angewandt wird: Das *vollkommene Werk* (1:4), das die *Gläubigen vollkommen* macht, das *vollkommene Geschenk* (1:17) von einem (vollkommenen) Gott und das *vollkommene Gesetz* (1:25). Jakobus legt damit einen Grundstein für Jak 2:22 und den restlichen Brief, wo er die bisher angedeutete Verbindung zwischen Vollkommenheit und Glauben vollzieht. Gleichzeitig wird aber deutlich, dass es Jakobus in Kapitel 1 darum geht, den Glauben zu leben und dass die "Vollkommenheit" in starkem Bezug zur Ethik steht und sich nicht nur auf etwas Geistlich-theologisches wie ein Glaubensbekenntnis reduzieren lässt (Jak 2:19f).

Das Verbum τελεῖτε in 2:8 gehört zum gleichen Stamm wie das Adjektiv τέλειος und kann ebenfalls die Bedeutung "vollendet, vollkommen" haben (vgl. Klein 1995:68), auch wenn

es meistens "ausführen, durchführen, verrichten oder erfüllen" bedeutet (Bauer et al. 1988:1617). Die hier verwendete Kombination von νόμον τελεῖτε dient zur Bezeichnung der Erfüllung des Gesetzes bzw. bestimmter Vorschriften des Gesetzes (ähnlich in Lk 2:39; Röm 2:27). Häufiger sind in diesem Zusammenhang aber die Verben φυλάσσειν und τηρεῖν. Man kann also annehmen, dass der Verfasser das seltenere τελέω bewusst gebraucht hat, um erneut darauf hinzuweisen, dass das "Erfüllen" des Gesetzes der Weg zur Vollkommenheit ist (Klein 1995:68f). Hat Klein Recht, wäre das ein interessanter Gedanke, der die obigen Ausführungen bestärken würde.

In Jak 2:22 wird das Verb ἐτελειώθη verwendet, welches sich auf den Nominativ πίστις bezieht. Das Verb bedeutet "jemanden oder etwas vollkommen machen" (Bauer et al. 1988:1615). In diesem Fall bedeutet es, dass aus den Werken heraus der Glaube die Vollkommenheit erreichen kann. Nach Zmijewski kann nur im Zusammenwirken von Glauben und Werken (2:14.18) der Glaube vollkommen werden (Zmijewski 1986:312). Die Werke, die in 1:4 und 1:25 bereits angedeutet wurden, zeigen nun ihre Wirkung auf, derart, dass sie den Glauben in die Vollkommenheit führen. In einem späteren Abschnitt wird dies ausführlich exegetisch beleuchtet. Außerdem kann man die Aussage von 2:22 nur nach einer ausführlichen Exegese richtig beurteilen (so auch Klein 1995:69). Es sei aber mit Zmijewski (1986:298) angedeutet, dass der Abschnitt Jak 2:14-26 bezogen auf τέλειος im Jak "Die wohl bedeutsamste »Abhandlung« [enthält]".

In Jak 3:2 findet sich die letzte Erwähnung von τέλειος im Jak. Wie in 1:4b bezieht es sich auf jemanden, der (sittlich) vollkommen ist (Bauer et al. 1988:1614). Ein vollkommener Mensch ist demnach der, der sich "im Wort nicht verfehlt". Diese Definition greift aber zu kurz, denn Jakobus sagt, dass derjenige, der seine Worte kontrollieren kann, ein τέλειος ἀνήρ ist. Somit erstreckt sich die Bedeutung auf die komplette Lebensführung, in der es keinen moralischen Makel gibt (Louw & Nida 1989:746). Das bedeutet nicht, dass die Zunge den gesamten Körper steuert, sondern dass derjenige, der es schafft, dass Schwierigste zu beherrschen, auch in der Lage ist, sein restliches Verhalten zu kontrollieren (so auch Konradt 1998:275f; Schnider 1987:83f). Dafür sprechen auch die Beispiele, die Jakobus im Folgenden anführt (so auch du Plessis 1959:238f).

Aufgrund von Jak 3:1 könnte man vermuten, dass viele in der Gemeinde Lehrer sein wollten, allerdings aufgrund einer falschen Motivation. Jakobus macht im Gegensatz dazu deutlich, dass nur diejenigen Lehrer sein können, die ihre Zungen beherrschen können.

Damit geht Jakobus gegen eine wachsende Anzahl von Lehrern vor und setzt klare Maßstäbe, die anzustreben sind (Wolmarans 1992:524). Dabei ist auffallend, dass Jakobus zwar mit 3:2 die Aussage "dass nicht viele Lehrer werden sollen" begründet, aber gleichzeitig nicht nur die Lehrer mit diesem Abschnitt anspricht (Jak 3:1), sondern alle Gläubigen (Jak 3:2; so auch Schlatter 1985:214). Jeder Gläubige, und dabei schließt sich Jakobus selber mit ein, sündigt vielfach. Da nun jeder Mensch sündigt, beherrscht niemand seine Zunge. "Schuldlos zu reden" ist somit ein Ideal, das nicht erreichbar ist (2:8; so auch Blomberg & Kamell 2008:153 gegen du Plessis 1959:239). Das würde bedeuten, dass Jakobus die Vollkommenheit als motivierendes Ideal vorstellt, aber auch eingesteht, dass dieses Ziel nicht zu Lebzeiten erreichbar ist (so auch Konradt 1998:281f). Die Zunge ist in der Theorie "zügelbar", aber in der Praxis scheitert daran jeder Christ (Jak 3:7f; so auch Konradt 1998:279). Aber genau die Gefährlichkeit der Zunge soll die Gläubigen dazu motivieren, weiter an ihrer Domestizierung zu arbeiten, weil es für einen selber (Jak 3:6) und für die christliche Gemeinde (Jak 4:11f; 5:9) negative Folgen hat, wenn dies unterbleibt. Popkes argumentiert vom Kontext her, dass es hier in erster Linie gar nicht um die Kontrolle des eigenen Körpers geht (entgegen Schlatter 1985:213), sondern darum, dass Jakobus die kybernetischen Fähigkeiten der Lehrer im Auge hat (Popkes 2001:223). Wenn man den gesamten Abschnitt (Jak 3:1-12) betrachtet und besonders den Abschluss (Jak 3:9-12), dann ist dies auch eine durchaus nachvollziehbare Schlussfolgerung. Konradt bezeichnet die Aufforderung von 3:1f als Aufhänger von Jakobus, um seinen Adressaten etwas über den richtigen Umgang mit der Zunge zu sagen (Konradt 1998:274f). Wenn man jedoch dem Ansatz von Popkes folgt, der durchaus mit dem Textabschnitt konform geht, dann ist 3:1f mehr als nur ein Aufhänger. Die Aufforderung an die Lehrer würde nämlich bedeuten, dass sie eine besondere Gefahr für die Gemeinde darstellen, wenn sie nicht lernen, ihre Worte zu beherrschen. Wer dagegen lernt, seine Wort "im Zaum zu halten", ist auch fähig durch seinen korrekten ethischen Lebenswandel die Gläubigen in ihrem Glauben voranzubringen. So sieht es auch McCartney, wenn er feststellt, dass die Vollkommenheit ein hypothetisch erreichbares Ziel ist. Für ihn geht es schließlich darum, dass eine Person im Glauben wächst (McCartney 2009:180).

Wie eben dargelegt, wird vielfach davon ausgegangen, dass Jakobus hier ein Ziel aufstellt, das für die Gläubigen *nicht* erreichbar ist. Aber was wäre, wenn dieses Ziel doch erreichbar wäre? Diese Ansicht vertritt u. a. Klein. Für ihn ist die Vollkommenheit ein erreichbares Ziel, wie in der Stoa (Jak 3:10; Klein 1995:79; Louw & Nida 1989:746). Dabei ist Jakobus an einer aktiven praktischen Vollkommenheit interessiert und deren Praxis

72

wäre, wie bei vielen christlichen Idealen, vom Blick auf Gottes Gericht geprägt (Klein 1995:79). Dies würde mit den vielfältigen ethischen Grundsätzen und Aufforderungen im Jak übereinstimmen. Denn es wird immer wieder deutlich, dass sich für Jakobus der Glaube in Taten äußern muss. Ethik – Vollkommenheit – und Glaube hängen bei Jakobus eng zusammen. Auch wenn Klein mit seiner These eher eine Außenseiterposition vertritt, so ist sie durchaus bedenkenswert.

#### 4.3.2 Fazit

Viele Exegeten stimmen in der neueren Zeit überein, dass die Vollkommenheit ein Schlüsselthema des Jak-Briefes ist.<sup>31</sup> Zum einen, wie u. a. Hartin betont, gibt es keinen neutestamentlichen Brief, in dem proportional gesehen so häufig der Begriff τέλειος verwendet wird (Hartin 2009:72; so auch Konradt 1998:267). Zum anderen wird das Wort "vollkommen" zwar nicht immer ausdrücklich erwähnt, wie es u. a. Zmijewski ausdrückt, ist aber immer der tragende Gedanke (Zmijewski 1986:297). Der zur Vollkommenheit gelangte Glaube sei das theologische Ziel des Jak (Hoppe bei Tsuji 1997:53) und im Briefkorpus zeige Jakobus auf, wie sich dies inhaltlich konkretisieren ließe (so auch Tsuji 1997:54). Konradt beobachtet, dass die Bedeutung der Vollkommenheit auch dadurch deutlich wird, dass dieser Begriff gleich in den ersten Versen erscheint (Konradt 1998:267; so auch Davids 1982:69). Für Konradt sind die Vollkommenheitsaussagen für die christliche Existenz im Jak von grundlegender Bedeutung (Konradt 1998:273). Diese Aussage, ist wie oben gesehen, durchaus stimmig.

Dabei geschieht die überwiegende Verwendung von τέλειος im Jak dadurch, dass eine Sache/Zustand als vollkommen beschrieben wird oder dass es um das richtige sittliche Verhalten geht. Dabei ist τέλειος im Sinne von "ganz" oder "vollständig" zu verstehen (Delling 1969:75f). Die Wortbedeutung im Sinne von "volljährig, reif, mündig" (Bauer et al. 1988:1614; entgegen Popkes 2001:85) kann man höchstens in Jak 2:8 sehen, und auch dort ist sie eher unwahrscheinlich. Genauso wenig wird τέλειος im Sinne von "einem Eingeweihten in einen Mysterienkult" oder eine "vollendete Person" im Jak verwendet (Bauer et al. 1988:1614). Jakobus gebraucht τέλειος nicht so, auch wenn er aufzeigt, dass dieser vollkommene Status erreichbar, bzw. für den Glauben notwendig ist.

Ferner ist beim Jak auffallend, dass τέλειος in Verbindung mit den bedeutsamen Substantiven dieses Briefes steht, wie: ἔργον (Jak 1:4; 2:22), σοφία (Jak 1:5.17), πίστις (Jak

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Frankemölle 1994b:499; Hartin 1999:10; Grimm 2003:1430; Martin 1988:lxxix; Hoppe 1977:27; Konradt 1998:267; Ruckstuhl 1985:6f; Zmijewski 1986: 295.320f

2:22; 1:6) und νόμος (Jak 1:25; 2:8.10; so auch Frankemölle 1994b:499; Hübner 1992a:824; Ruckstuhl 1985:6f; Zmijewski 1986:296). Dies ist kein Zufall, sondern Grund dafür, dass nach Jakobus diejenigen vollkommene Menschen sind, bei denen es keinen Unterschied zwischen Wort und Tat, Glauben und Werken gibt (Jak 3:2; Martin 1988:lxxix).

Eine weitere Frage ist, ob die Bedeutung von τέλειος im Jak mehr im griechischhellenistischen Kontext oder in einem jüdisch-alttestamentlichen Kontext gründet. Gerhard Maier versteht die Vollkommenheitsaussagen auf dem Hintergrund der Bergpredigt (Mt 5:48). Somit handle es sich nicht um ein griechisches Vollkommenheitsideal, sondern um die Entwicklung der Gläubigen hin zu Gottes Willen und Wesen (Maier 2009:60; so auch Louw & Nida 1989:746). In die gleiche Richtung geht auch Klein, indem er darlegt, dass der Hauptunterschied zwischen Jak und der hellenistischen Philosophie die eschatologische Perspektive der τέλειος-Diskussion sei, in deren Schatten die Forderung nach sittlicher Vollkommenheit und die Betonung des vollkommenen Werkes stehe. Besonders an diesem Punkt ist der Jak mit dem jüdischen Erbe verbunden und macht damit den Ernst der Forderung nach sittlicher Vollkommenheit deutlich (Klein 1995:64; so auch du Plessis 1959:240). Hoppe weist ebenfalls daraufhin, dass das τέλειος-Verständnis des Jak von der alttestamentlichen Ganzheit und Ungeteiltheit her verstanden werden kann, geht aber, wie gleich ausgeführt wird, in eine andere Richtung (Hoppe 1977:31). Konradt und andere gehen ebenfalls von einem alttestamentlichen Verständnis aus (Dibelius 1984:103; Hübner 1992a:824; Konradt 1998:284; Mußner 1987:66). Hoppe folgert aber aus der Berücksichtigung der Parallele zu ὁλόκληρος, dass damit der Einfluss des hellenistischen τέλειος-Gedanken nicht zu übersehen sei. So bezeichne ὁλόκληρος oft die Vollständigkeit und sei in der Verbindung mit τέλειος nicht selten (Hoppe 1977:31).

Beide Ansätze haben etwas für sich, wobei der **zuletzt genannte gleichwohl problematisch** ist. Möglicherweise ist eine Kombination aus den beiden Hintergründen zu sehen, mit einem Schwerpunkt auf dem alttestamentlichen Verständnis. Auch Tsuji kommt zu dem Schluss, dass Jakobus wohl mehr vom alttestamentlich-jüdischen Verständnis abhängig war als von der hellenistischen Philosophie (Tsuji 1997:100f), aber er schließt diese auch nicht ganz aus.

Mit dem Ziel der Vollkommenheit richtet sich Jakobus nicht nur an die Herzen, sondern es geht ihm auch um die vollständige Umsetzung ins Leben. Dabei geht es, vor allem unter Berücksichtigung von 3:2, bei der Vollkommenheit um ein Ideal, das die Adressaten anspornen soll, und nicht um einen ethischen Rigorismus. Zu den

Vollkommenheitsaussagen müssen auch die Aussagen über die Barmherzigkeit Gottes und die Vergebung der Sünden herangezogen werden (so Konradt 1998:285), allerdings gibt er dafür keine Belegstellen im Jak an. Jakobus erwartet vielmehr, dass sich die Adressaten ganz auf Gott ausrichten (Jak 1:8). Es fällt aber auf, dass Jakobus τέλειος fast durchweg in Verbindung mit den anderen tragenden Wörtern des Briefes auftreten lässt (Zmijewski 1986:296). Für Zmijewski ist das Ziel des Jakobus der vollkommene Mann, bei dem Glaube und Werke übereinstimmen (Zmijewski 1986:296). Allerdings ist dieses Ideal der Vollkommenheit nach Jak 3:2 im physischen Leben nicht erreichbar. Es bleibt noch die Frage offen, ob Vollkommenheit nach Jak 2:22 – die sich wohl auf das geistliche Leben bezieht – erreichbar ist. Diese Frage wird im Laufe der Arbeit geklärt, besonders bei der Untersuchung von Jak 2:14-26, wo ein Rückbezug auf dieses Ergebnis – u. a. von Jak 3:2 – mit einfließen wird.

Das Adjektiv δίψυχος als Hindernis für das τέλειος findet sich im NT nur im Jak (1:8; 4:8). Es ist für Tsuji unverkennbar, wenn das Verhältnis zwischen Gott und Menschen mit τέλειος und δίψυχος charakterisiert wird, dass der Jak auf die alttestamentlichen Vorstellungen des Sch<sup>e</sup>mas Israels zurückgeht (Tsuji 1997:103; so auch Zmijewski 1986:296). Dabei greift Jakobus ein δίψυχοι, ein "Hinken-auf-beiden-Seiten" an (1Kön 18:21). Wie auch in 1Kön 18 sowie in vielen anderen Stellen wird deutlich, dass Gott den Menschen ganz für sich haben will und dass er ein eifersüchtiges Verlangen nach dem ungeteilten Herzen der Gläubigen hat (Ex 2:2.5; 34:14; Dtn 4:24; 5:5-10; Josua 24:19; Nah 1:2; 1Kor 10:21f; Jak 4:5). Gegen Ende seines Briefes zeigt Jakobus mit Elia ein weiteres Beispiel dafür auf, dass das Herz ungeteilt auf Gott ausgerichtet ist (Jak 5:17f). Auch wenn es explizit dort nicht steht, wird der ungeteilte Glaube und die ungeteilte Hingabe an Gott von Elia der Grund für diese Gebetserhörung gewesen sein. Jakobus unterscheidet somit zwischen ungeteiltem Glauben und dem vollkommenem Werk (so auch Konradt 1998:285). So empfängt man die vollkommenen Gaben Gottes nicht, wenn man zweifelt (Jak 1:2-8; 1:17).

Jakobus fordert mit seinen Vollkommenheitsaussagen dazu auf, diesen Forderungen zu folgen (so auch Hübner 1992a:824). Das vollkommene Gesetz, das vollkommene Geschenk und das vollkommene Werk sollen sich im praktischen Tun äußern, damit der Glaube selber vollkommen wird (Jak 2:22) und dadurch auch die Gläubigen (Jak 1:4). Für Jakobus tritt bei vollkommenen Christen ungetrübt zutage, was sie durch die Aufnahme des Wortes Gottes geworden sind (vgl. Konradt 1998:268f). Bei den Vollkommenheitsstellen des Jak-Briefes fällt auf, dass die Vollkommenheit sich immer auf die Gläubigen bezieht

75

(so auch Frankemölle 1994b:496). Daraus kann man schließen, dass vollkommene Werke ohne Glauben nichts, bezogen auf die Ewigkeit, verändern. Es ist ebenfalls zu bedenken, dass der Geber der vollkommenen Gabe Gott ist und somit die Möglichkeit zur Vollkommenheit von Gott selber geschenkt ist (so auch Frankemölle 1994b:497; Klein 1995:64). Es geht Jakobus nicht nur um ein Annehmen des Glaubens, sondern um ein Ausleben desselben. Dabei ist das von Jakobus vorgegebene Ziel die Vollkommenheit. Eine zentrale Frage ist im Laufe dieser Ausführung immer wieder aufgetaucht: Ist es möglich diese Vollkommenheit im Leben zu erreichen oder kommt es erst in der Ewigkeit zur Vollkommenheit?

Zum einen sind, von Jak 3 herkommend, einige Ausleger davon überzeugt, dass diese Vollkommenheit erst im Eschaton erreichbar ist (so Blomberg & Kamell 2008:50; Hartin 1991:199f; Mußner 1987:66f; Konradt 1998:281f; Moo 2007:62; Witherington 2007:425). Gleichzeitig betonen sie aber, dass diese Tatsache die Gläubigen nicht entmutigen, sondern herausfordern sollte, dieses Ziel noch konsequenter zu verfolgen. Nur weil die Messlatte "zu hoch" liegt, war Jakobus nicht bereit, sie herunterzusetzen, sondern er wollte dadurch zu einer größeren Anstrengung herausfordern, wobei die Gläubigen mit Gottes Hilfe rechnen können (Jak 1:5). Gleichzeitig sollte durch den Blick auf die Ewigkeit auch eine zusätzliche Motivation geschaffen werden (so auch Blomberg & Kamell 2008:50; Moo 2000:56). In eine ähnliche Richtung geht Popkes und leitet mit seiner Meinung zum zweiten Standpunkt über. Er sieht in der Vollkommenheit einen geistlichen Wachstumsprozess, der bis hin zur "erwachsenen" Reife geht. Popkes geht dabei davon aus, dass Jakobus kein Perfektionist war (entgegen Windisch 1930:6), sondern dass es ihm um das Wachstum des Glaubens ging (Popkes 2001:85). Popkes scheint sich aber nicht festlegen zu wollen, ob diese "erwachsene" Reife, die Vollkommenheit, zu Lebzeiten erreichbar ist oder sich erst in der Ewigkeit vollzieht (Popkes 2001:85). Da Jakobus an Gläubige schreibt, ist der Glaube an Jesus Christus, als unverzichtbare Tatsache der Rettung bereits gegeben, aber eben dieser Glaube soll gelebt werden, in dem er wächst und vollkommen wird.

Zum anderen wird die Meinung vertreten, wenn auch von einer Minderheit, dass dieses Ziel der Vollkommenheit erreichbar ist, indem der Glaube in Werken und das Bekenntnis in Solidarethik gelebt werden (u. a. Frankemölle 1994b:497; Grimm 2003:1430; Klein 1995:79). Dafür spricht auch, dass im gesamten Brief immer wieder Aufforderungen erscheinen, seinen Glauben zu leben und mögliche Wege hin zu einem vollkommenen Glauben aufgezeigt werden. Wenn man die Untersuchung zu δίψυχος

berücksichtig, wird dieser Ansatz unterstützt. Wer sein Herz ungeteilt auf Gott ausrichtet, empfängt von ihm die nötige Weisheit, um "vollkommen" zu leben (Jak 1). Ferner soll Jak 1:2-4 eine Motivation dafür sein, die Prüfungen zu bestehen. Wenn das Ergebnis "vollkommen und tadellos" nicht erreicht werden kann, würde dies gegen diese Absicht sprechen. Ferner besteht allgemein die Frage, ob ein Ziel, das nicht erreichbar ist, wirklich motivierend ist, oder ob es sich nicht demotivierend auswirkt. Dass Jakobus sich in 3:2 bei den "Versagenden" eingliedert, bedeutet nicht zwingend, dass die Vollkommenheit nicht erreichbar ist, sondern es wird lediglich ausgesagt, dass Jakobus sie ebenfalls noch nicht erreicht hat.

Schließlich ist, mit Marshall (2008:258) übereinstimmend, zu sagen, dass es das Hauptanliegen des Jak ist, die Christen zur Vollkommenheit des Lebens und Glaubens zu führen, die sich im gelebten Glauben äußert und die aufkommende Versuchung bewältigt.<sup>32</sup> Vollkommenheit im Glauben (Jak 2:22) und in der ganzen Person (Jak 3:2) ist für Jakobus demnach möglich (so auch Grimm 2003:1430). Dabei bedeutet Vollkommenheit im Jak aber nicht Sündlosigkeit (so auch Davids 1982:137; Maier 2009:150f; Witherington 2007:492). Ein Fazit wird sich jedoch erst durch die spätere Untersuchung von Jak 2:14-26 ergeben.

#### 4.4 Fazit

Um die Aussagen/Aufforderungen des Jakobus zur Vollkommenheit verstehen zu können, wurde untersucht, wie Jakobus den Begriff Vollkommenheit verstanden hat. Dabei wurde deutlich, dass der Gedanke der Vollkommenheit im AT häufiger vertreten ist, als in der deutschen Übersetzung deutlich wird. Die überwiegende Verwendung Vollkommenheitsbegriffen ist im kultischen Bereich zu finden. Die Aufforderung im AT, Gott mit ungeteiltem Herzen zu dienen, lässt sich wohl in Jak 1:8 als Hintergrund vermuten. Wer sich vollkommen auf Gott ausgerichtet hatte, wurde von Gott gesegnet. Auch dieser alttestamentliche Gedanke findet sich in Jak 1. Die vollkommenen Gaben Gottes sind nur für den erreichbar, der Gott mit ungeteiltem Herzen vertraut. Von einigen Menschen im AT wird dies gesagt, u. a. durch die Qualifizierung, dass ihr Herz ungeteilt auf Gott ausgerichtet war (u. a. Gen 6:9; 1Kön 15:3.14; vgl. Davids 1982:69). Dabei findet

-

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Konradt sieht die Vollkommenheitsthematik ebenfalls als Zielvorstellung christlichen Lebenswandels, aber die Betonung liegt für ihn im Jak auf der Bewährungsthematik (Konradt 1998:19). Vermutlich ist die Argumentation umzukehren, denn die Vollkommenheit kommt aus der Anfechtung, sprich Bewährung, aber überwiegend geht es Jakobus um das sich Äußern des Glaubens in der allgemeinen Lebenspraxis, um eben die Vollkommenheit zu erreichen.

77

sich ebenfalls eine Übereinstimmung mit seinem Denken, dass entweder jemand ungeteilt/vollkommen Gott und seiner Hilfe vertraute, oder dass er Gott nicht vertraute. Die enge Verbindung im AT zwischen Vollkommenheit und Lebensstil greift auch Jakobus auf. Hartin ist darin zu folgen, dass sich im Jak alle drei Bereiche der alttestamentlichen Verwendung von Vollkommenheit finden lassen. So drückt sich die Ganzheit im Sinne von Sein (1) dadurch aus, dass die Christen als Erstlingsfrucht bezeichnet werden (Hartin 1999:69f.90f). (2) Genauso wie im AT ist mit der Vollkommenheit ein Herz, das ungeteilt auf Gott ausgerichtet ist, verbunden (:90f). (3) Das Streben nach Vollkommenheit führt immer zum Gehorsam den Geboten Gottes<sup>33</sup> gegenüber (:91).

Auch wenn die griechischen philosophischen Ansätze vielfältig sind, so haben sie doch eines gemeinsam: Vollkommenheit ist etwas, das in der Zukunft angestrebt wird. Man befindet sich auf dem Weg zur Vollkommenheit. Außerdem ist, besonders im Denken von Plato und Aristoteles, Vollkommenheit mehr im Sinne von τελέω (ein Ziel erreichen) als τελειόω (Vollkommensein) zu verstehen (so auch Hartin 1999:21f). Dabei ist die Vollkommenheit eng mit dem Lebensstil der jeweiligen Person verbunden, wie auch im Jak. Zusammenfassend kann man nicht sagen, dass sich der Jak stark an diesem Verständnis orientiert (vgl. Maier 2009:60), auch wenn es besonders in Jak 3:2 Parallelen zur hellenistischen Ethik gibt, wo man die Beherrschung der Worte ebenfalls als "schwierigste" Aufgabe sah.

Bezogen auf das NT ist die stärkste Parallele der Vollkommenheitsaussagen von Jakobus im Mt zu finden. Zur Vollkommenheit gehört bei beiden die konsequente Nachfolge Christi (Mt 19:21), oder wie es der Jak zum Ausdruck bringt, das Umsetzen des Glaubens in den Alltag. Mt 5:48 darf wohl für das Vollkommenheitsdenken von Jakobus vorausgesetzt werden (so auch Davids 1982:70; Maier 2009:60; Moo 2000:56). Da Gott vollkommen ist, ist auch jede Gabe von ihm vollkommen (Jak 1:13-18), und weil Gott vollkommen ist, sollen auch die Gläubigen dieses Ziel anstreben und in ihrem Glauben erfahren und umsetzen (Jak 2:22). Somit folgt Jakobus Jesus, indem er die kultischen Vollkommenheitsaussagen in die Lebensgestaltung der Jünger/Gläubigen überträgt<sup>34</sup>. So argumentiert Jakobus, wie Jesus, theologisch (Jak 1; Mt 5). Dabei ist zu beachten, dass Vollkommenheit nicht Sündlosigkeit bedeutet, aber ein vollkommener ethischer Wandel von jedem Gläubigen gefordert ist (vgl. Jak 2:14-26; Schnider 1987:28). Ob

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Wie oben dargelegt ist damit nicht die Tora gemeint, was allerdings entgegen der Meinung von Hartin ist.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Ähnlich auch bereits im Frühjudentum wo vor allem in Diaspora das kultische Gesetz nicht oder nur eingeschränkt befolgt werden konnte – Spiritualisierung des Gesetzes.

Vollkommenheit, bzw. vollkommener Glaube erreichbar ist und wie das gegebenenfalls möglich ist, wird später dargestellt.

Im AT, im Frühjudentum und im NT bezeichnet τέλειος auch die ethische Vollkommenheit des Menschen. Diese Verpflichtung des Menschen ist bei Jak von großer Bedeutung. So versteht er die Vollkommenheitsüberlegungen im ethischen Sinn. Die durch Prüfungen erlangte Ausdauer bewirkt, dass Christen zur Vollkommenheit durch gute Taten gelangen (vgl. Jak 2:14-26; so auch Schnider 1987:27f; Klein 1984:64). Das Streben nach ethischer Vollkommenheit ist, wie oben angeführt, ein weit verbreitetes biblisches wie auch außerbiblisches Motiv. Dabei geht es Jakobus aber in erster Linie nicht um eine individualistische Ethik, sondern um eine, die sich aufs Kollektiv bezieht (so auch Hartin 1999:5). Dies wird z. B. darin ersichtlich dass Jakobus im Regelfall seine neuen Abschnitte mit der Aufforderung beginnt "meine Brüder (und Schwestern)" (Jak 1:2.16.19; 2:1; ...). Die Herausforderungen beziehen sich in erster Linie nicht auf den Einzelnen, sondern umfassen alle Gläubigen und den Umgang miteinander (Hartin 1999:5). Somit kann man zu Recht sagen, dass Jakobus mit seinen Vollkommenheitsaussagen an einer größeren ethischen Diskussion des NT Anteil hat, die auch noch heute von Relevanz ist (Hartin 1999:5f). Klein formuliert meiner Meinung nach schlüssig, wenn er darauf aufmerksam macht, dass sich bei aller getrennten Darstellungsweise des Begriffs τέλειος und seiner jeweiligen Bedeutung das alttestamentlich-jüdische und griechisch-hellenistische Denken und somit auch die verschiedenen Verständnisse von "Vollkommenheit" im ersten Jahrhundert n. Chr. längst vermischt hätten, so dass sich beides nicht immer säuberlich trennen ließe (Klein 1994:64). Schließlich bedeutet dies für ihn, dass sowohl das eine wie auch das andere als traditionsgeschichtlicher Hintergrund für die Bedeutung von τέλειος im Jak denkbar ist (:64).

Bei den Aufforderungen zu Vollkommenheit geht es nicht um eine Werkgerechtigkeit, sondern darum, dass Christen vollkommen sein bzw. die Vollkommenheit anstreben sollen. Der Glaube ist es, der die Christen ausmacht, aber die Werke machen ihren Glauben vollkommen (so auch Zmijewski 1986:322f). Klein widerspricht dieser Ansicht. Er zieht den Schluss, dass der, der keine Werke hat, keinerlei Aussicht auf Rettung hat, auch wenn er sich auf seinen Glauben beruft. Nach Klein ist die Vollkommenheit, die zum ewigen Leben führt, das Ziel des Jakobusbriefes. Sie wird den Adressaten in ihrer Anfechtungssituation als erstrebenswertes Ziel vor Augen gestellt (Klein 1995:82). Dabei wird jedoch vergessen, dass Jakobus eben nicht aussagt, dass Werke allein retten, wie es u. a. Zmijewski betont, sondern dass der Glaube dazu gehört.

Die Frage bleibt offen, was toter Glaube eschatologisch gesehen bedeutet und was toter Glaube ist. Diese Frage wird in ihrem Kontext, bei der Untersuchung von Jak 2:14-26 behandelt. Dabei steht der tote Glaube nicht im Vordergrund, sondern Jakobus ging es darum, die Christen, die ihren Glauben nicht mehr im Leben umsetzten bzw. nicht nach Vollkommenheit strebten, wachzurütteln und sie zu einem vollkommenen Christenleben gelangen zu lassen (so auch Marshall 2008:258; Hartin 1999:101). Es geht ihm um Gläubige, die gemeinsam ihren Glauben leben und so zum vollkommenen Glauben gelangen, gemäß dem Willen Gottes.

# 5. Falsches soziales Verhalten als Hindernis auf dem Weg zum vollkommenen Glauben (Jak 2:1-13)

Im gesamten Brief des Jakobus findet sich immer wieder die Aufforderung, dass sich der Glaube im sozialen Umfeld und Miteinander auswirken muss (Jak 1:22-25.27; 2:15f). Für den Glaubenden ist Verhalten im sozialen Umfeld von Bedeutung (so auch Elliot 1993:75-80). Einen Besonderen Schwerpunkt nimmt dabei die Problematik der Armen und Reichen ein<sup>35</sup>: der Umgang mit beiden Gruppen und ihr Verhältnis zueinander. Besonders Jak 2:1-13 beschäftigt sich ausführlich mit der Frage, wie sich der Glaube im sozialen Umfeld bzw. Miteinander auswirken soll. Was möchte Jak 2:1-13 bei den Lesern bewirken? Wovon wollte Jakobus seine Leser überzeugen? Will Jakobus mit diesem Abschnitt nicht ein oder das große Hindernis auf dem Weg zum vollkommenen Glauben aufzeigen?

## 5.1 Überblick über die Vorgehensweise

Um die eben genannten Fragen zu klären, wird zuerst aufgezeigt, welche Bedeutung dieser Abschnitt für die Thematik der Arbeit hat und in welch enger Beziehung der Abschnitt zu Jak 2:14-26 steht. Dies geschieht unter Berücksichtigung des rhetorischen Aufbaus und des Stils der beiden Abschnitte, um den inneren Zusammenhang aufzuzeigen.

Hiernach werden Aufbau und Stil von Jak 2:1-13 für sich untersucht, um den Ablauf der Argumentation besser in der Exegese zu berücksichtigen.

Daraufhin wird der Abschnitt exegetisch untersucht. Dabei folge ich dem rhetorischen Aufbau des Textes. Ein Schwerpunkt liegt auf sozialgeschichtlichen Fragestellungen, besonders bezüglich des Realitätsbezugs des Beispiels in Jak 2:2-4.

Den größten Umfang wird die Darstellung der Werte der Empfänger sein und wie konträr diese zu Gottes Willen stehen und welche Folgen dies für sie und ihr Glaubensleben hat. So wird deutlich, dass *Parteilichkeit* bzw. *Ansehen der Person* ein Hindernis auf dem Weg zu einem vollkommenen Glauben darstellen.

#### 5.2 Die Bedeutung von 2:1-13 für die Thematik der Arbeit

Um der eben angeführten Frage nachgehen zu können, wird zunächst dargelegt, warum dieser Abschnitt für diese Thematik von Bedeutung ist – obwohl der Begriff Glaube nur zweimal erwähnt wird (Jak 2:1.5).

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> An dieser Stelle wird auf den Artikel von Dirk G. van der Merwe verwiesen, der gut zusammenfassend die Armen- und Reichenproblematik aufzeigt (van der Merwe 2010:19-21).

Wie im Folgenden deutlich wird, fällt bei einer Untersuchung des rhetorischen Aufbaus von 2:1-13 auf, dass Jakobus in 2:1 seine These nennt: Glaube ist nicht mit Parteilichkeit kombinierbar! Jakobus füllt den Glauben inhaltlich mit τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης. Durch die damit verbundene Betonung des Glaubens wird deutlich, dass es Jakobus in seinen Ausführungen *in erster Linie um den Glauben* geht, der nicht mit Parteilichkeit kombinierbar ist (so ähnlich Tsuji 1997:73 auch wenn er eine Armen-und-Reichen Thematik vermutet). Oder wie es Frankemölle ausdrückt, auch 2:1-13 ist von der Thematik "Glaube allein" – "Glaube mit Werken" geprägt (Frankemölle 1994b:424). Und das macht Jakobus dann im gesamten Abschnitt deutlich, indem er aufzeigt, wie sich Parteilichkeit äußert. Er zeigt dabei gleichzeitig auf, dass zum einen die Empfänger damit nicht das erwünschte Ziel erreichen und zum anderen sie gegen Gott bzw. ihren Glauben an Gott handeln.

Ferner wurde und wird vielfach Jak 2:14-26 als gesonderter Abschnitt betrachtet (u. a. Dibelius 1984:184) und nimmt besonders durch den Vergleich mit Paulus großen Raum ein. Dies wird u. a. an den vielen Einzelstudien über diesen Abschnitt deutlich (z. B. Hengel 2002; Lackmann 1949). Aber dennoch gibt es einige beachtenswerte Stimmen die davon ausgehen, dass das Kapitel als *Einheit zu betrachten ist* (u. a. Hartin 2009:128; Johnson 2005:218f; Popkes 2001:153; Tsuji 1997:77). Für Popkes spricht u. a. dafür, dass eine Verbindung von 2:14ff zum Vorigen in 2:12-13 durch die eschatologische Gerichtsperspektive und das Thema der Barmherzigkeit besteht (Popkes 2001:154; so auch Moo 2000:120; Mußner 1987:128; Schnider 1987:69). Außerdem wird mit 2:1 die Thematik des Glaubens begonnen, die in 2:14ff ausgeführt wird.

Ferner spricht auch in stilistischer bzw. rhetorischer Hinsicht vieles für eine Einheit. Betrachtet man den Aufbau von 2:1-13 und 2:14-26, fällt auf, dass diese Abschnitte parallel strukturiert sind (siehe dazu Johnson 2005:246; Popkes 2001:154). Das bedeutet, dass ein Glaube, der von Parteilichkeit geprägt ist, im Gericht keinen Nutzen hat, vielmehr sind die Werke der Liebe und das richtige Verhalten Gott gegenüber entscheidend. Die Parteilichkeit der Empfänger wirkte sich negativ auf das soziale Miteinander aus (Jak 2:2-4). Das soziale Miteinander ist auch ein wichtiger Punkt in den Ausführungen von 2:14-26 (z. B. Jak 2:15f; so auch Moo 2000:120). So passen auch die Beispiele von Abraham und Rahab gut zu dem gesamten Kapitel (so auch Johnson 2005:249).

82

Alle diese Argumente führen zu dem Ergebnis, dass die Isolierung von Jak 2:14-26 problematisch ist (Popkes 2001:153)<sup>36</sup>.

Zieht man ferner die Möglichkeit in Erwägung, dass Jakobus gut Griechisch gelernt haben kann (siehe 2.2.2.), dann spricht auch nichts dagegen, den Aufbau von Kapitel 2 unter dem Blickwinkel der hellenistisch-römischen-Rhetorik, zu untersuchen. Es gibt Stimmen, die den Aufbau mit rabbinischen Argumentationsmustern erklären (u. a. Döpp 2000:67f.76), allerdings wird an dieser Stelle dem zuerst genannten Ansatz gefolgt. Dies geschieht aufgrund der folgenden Gründe.

So geht u. a. Johnson in diese Richtung, kommt allerdings von der hellenistischrömischen Diatribe her und findet in Jak 2 eine Dreigliederung: (1) Jak 2:1-7 – Diskriminierung der Armen, die nicht mit dem Glauben vereinbar ist, (2) Jak 2:8-13 – Bezug zum königlichen Gesetz, (3) 2:14-26 – Der Glaube muss Werke haben (Johnson 2005:218f). Hartin stimmt dem Ansatz Johnsons zu, teilt aber das Kapitel in 2 Abschnitte auf (1-13 und 14-26), die er aber als *eine Einheit* sieht (2009:128). Auch wenn die Dreigliederung von Johnson interessant ist, folge ich der Zweigliederung von Hartin u. a., weil sie eher dem Text entspricht (so auch Popkes 2001:153). Ferner würde sich mit 2:1 und 2:26 ein guter Anfang und Abschluss der Thematik ergeben. Der christliche Glaube ist nicht mit Parteilichkeit kombinierbar (2:1), stattdessen sollen Taten/Werke der Barmherzigkeit (2:12f) und des Gehorsames (u. a. 2:21ff) aus dem Glauben heraus getan werden, denn nur so ist es ein lebendiger Glaube (2:26), der zur Vollkommenheit gelangen kann (2:22), erreichbar (ähnlich Hartin 2009:156f).

Johnson fasst prägnant zusammen indem er festhält: Das feierliche Verbot in 2:1 ist der klare Ausgangspunkt des Abschnittes und kommt in dem Fazit in 2:26, dass Glaube ohne Werke tot ist, zum Abschluss (Johnson 2005:218). *Kapitel 2 ist als eine Einheit zu betrachten* (so auch Blomberg & Kamell 2008:125; Burchard 1980; Frankemölle 1994b:424f; Hartin 2009:125f.129; Johnson 2005:218; entgegen Dibelius 1984:184f; eingeschränkt Schrage 1980:30), dessen **einheitliches Thema der christliche Glaube** (so auch Frankemölle 1994b:425; Hartin 2009:156) **und sein Bezug zu den Werken der Liebe ist** (so auch Blomberg & Kamell 2008:125; Johnson 2005:219; Hartin 2009:156; Witherington 2007:471). Dafür spricht u. a., dass das feierliche Verbot von Jak 2:1 erst in 2:26 zu einem wirklich befriedigenden Ergebnis kommt (Johnson 2005:218). Dadurch wird

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> Mit 3:1 beginnt allerdings deutlich ein neuer Abschnitt (so auch Burchard 1980:27; Tsuji 1997:79f).

u. a. die These von Dibelius widerlegt, der darin nur eine Ansammlung von Anweisungen sieht (1984:184ff).

83

Der Glaube an Jesus Christus (2:1) verbietet Parteilichkeit und gebietet Taten der Liebe, und in 2:14-26 wird dieser Glaube im Detail untersucht mit dem Ergebnis, dass sich der Glaube in der Tat äußern muss, was der Schwerpunkt von Jak 2 ist<sup>37</sup> (Hartin 2009:156.157; McCartney 2009:154; Witherington 2007:471; entgegen Ward 1968). In dieser Herausforderung des Jakobus liegt der Schlüssel zu einem vollkommenen Glauben (Jak 2:22). Es geht somit auch in 2:1-13 um den christlichen Glauben. Dieser Glaube kann nicht voranschreiten, wenn er von Parteilichkeit geprägt ist und sich in einem falschen oder mangelnden sozialen Verhalten äußert (so auch Jordaan & Wolmarans 1991:41f).

#### 5.3 Aufbau und Stil von Jak 2:1-13

Jak 2:1 ist kein von dem vorangehenden Text losgelöster Abschnitt, sondern er baut darauf auf (so auch Moo 2000:98; Schrage 1980:25; Popkes 2001:152; entgegen Mußner 1987:114). Dafür spricht, dass sich die Thematik von 2:1 an die Thematik von 1:9-11 anschließt. Der Unterschied laut Frankemölle ist lediglich der, dass das Problem in 2:1 aus Sicht der Gemeinde formuliert wird, während dies in Kapitel 1 aus Sicht der Armen bzw. Reichen geschieht (ausführlicher bei Frankemölle 1994:370). Mit Kapitel 2:1-13 beginnt ein neuer Abschnitt, was u. a. durch die erneute Anrede "meine Brüder" deutlich wird (so auch Popkes 2001:152; Maier 2009:105), der aber nicht losgelöst von dem vorangehenden Kontext im Raum steht. Gleichzeitig stellt 2:1-13 eine thematische Einheit dar. Frankemölle sieht dies u. a. durch die Stichworte "glauben" in 2:1.5 und "Ansehen der Person" in 2:1.9 als gegeben, wobei diese durch weitere Oppositionen erweitert sind, so dass insgesamt unter semantischen Aspekten ein antithetisch gegliedertes, reich strukturiertes Wortfeld entsteht (vgl. Frankemölle 1994b:370).

Bezüglich des rhetorischen Aufbaus gibt es bei diesem Abschnitt verschiedene Meinungen. So zeigt beispielsweise McCartney als mögliche rhetorische Abfolge auf: in 2:1 die These, in 2-4 die Argumentation und mit 5-7 den Beweis. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass es sich in 2:1-13 um weit mehr als nur um eine verstandesmäßige Auseinandersetzung handelt. Für ihn ist der Befehl in 2:1 nicht eine These, die bewiesen werden muss, sondern eine allgemein gültige Aussage, mit deren Annahme die Empfänger Probleme haben werden. Diese Aussage wird die Grundlage für die Aufforderung, sein

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> Dieser Gedanke findet sich u. a. in der Bergpredigt, dass die, die den Willen des Vater tun, das Himmelreich erben werden (Mt 7:21; Lk 6:46; oder in Mt 25:31-46; Hartin 2009:157).

Verhalten zu verändern. Den gesamten Abschnitt kann man nach McCartney mehr mit einer alttestamentlichen prophetischen Aufforderung vergleichen als mit griechischer Rhetorik. Egal ob man 2:1 als rhetorische Frage oder als Imperativ sieht, in 2:1 wird ein Problem benannt: Die Bevorzugung von Reichtum oder aufgrund des sozialem Status ist mit echtem Glauben nicht vereinbar (McCartney 2009:134).

84

Zum gegenteiligen Ergebnis kommt Johnson. Für ihn benutzt Jakobus in 2:1-26 viele charakteristische Merkmale der hellenistisch-römischen Diatribe (ähnlich Hartin 2009:128; Dibelius 1984:156; Windisch 1930:13f), wie Beispiele, Zitate, Redewendungen, Fragen, Befehle, usw. <sup>38</sup> Sie dienen dazu, die Leser zu überzeugen. Für Johnson ist Jak 2 ein Musterbeispiel dafür, wie die Hörer durch Rhetorik von einem Verhalten zu einem anderen gebracht werden sollen (Johnson 2005:218).

Hartin (2009:128) sieht das ähnlich und untersucht 2:1-13 anhand von fünf rhetorischen Schritten: **Thema** (*propositio*): Keine Unterscheidung machen (Jak 2:1). **Begründung** (*ratio*): Beispiel einer Diskriminierung in der Gemeinde zwischen Armen und Reichen (Jak 2:2-4). **Beweis** (*rationis confirmatio*): Gott hat die Armen erwählt, reich im Glauben zu sein (Jak 2:5-7). **Ausschmückung** (*exornatio*): Argument von der Schrift: Erfüllung des königlichen Gesetzes (Jak 2:8-11). **Fazit** (*conplexio*): Gericht ist ohne Gnade (Jak 2:12-13). Dadurch wird gleichsam deutlich, dass Jakobus einen wesentlichen Schritt der Methode *ratiocinatio* anwendet – die Verwendung von z. B. Aufzählungen und zeigt ferner einen logischen Aufbau auf (vgl. Vorster 2009:524).

McCartneys Meinung hat für sich, dass Jakobus ein Jude war, dessen Hintergrund auch seinen Brief prägte. Aber gewisse rhetorische Stilmittel, wie sie u. a. von Johnson und Hartin aufgeführt werden, lassen sich nicht leugnen. Da ich im Folgenden aufzuzeigen möchte, wie Jakobus seine Leser überzeugen wollte, also wie er persuasiv vorgeht, wird dem Vorbild Johnsons gefolgt (1995:218f). Deshalb wird auch eine Untersuchung anhand hellenistisch-römischer-Rhetorik nicht verfolgt, sondern es wird lediglich auf Watson's Artikel verwiesen (1993). Dadurch wird auch die Warnung von Vorster (2009:516) berücksichtigt, der davor warnt, aufgrund der Vielfalt der verschiedenen rhetorischen Ansätze<sup>39</sup> einen zu nehmen und anzuwenden, sondern auffordert zu schauen, welcher in der jeweiligen Situation am besten anwendbar erscheint. Es gibt verschiedene Einteilungen

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Direkte Anrede der Leser (2:1.5.14), ein hypothetisches Beispiel (2:2-3.15f) und das Beispiel einer Autorität in dem Fall des AT's (2:8-11.21-25).

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Ebenso gibt es auch zum Teil losgelöst von dem rhetorischen Aufbau eine Vielfalt von Vorschlägen, wie man diesen Abschnitt am Besten unterteilt. Eine ausführliche Diskussion bietet der Artikel *The Structure of James 2:1-13* von Jordaan und Wolmarans (1991:36-38). Sie selbst unterteilen den Abschnitt in drei Teile: Vers 1-4, 5-7 und 8-13 (:39f).

dieses Abschnittes (z. B. Hartin 2009:128; Johnson 2005:218f; Schrage 1980:25; u. a.), aber aufgrund des eben genannten Zieles folge ich der Gliederung von Hartin, mit der Ausnahme, dass 2:8-13 in einem Schritt untersucht wird. Damit wird der Argumentationsaufbau von Jakobus am deutlichsten und zeigt das Ziel an, das er mit diesem Abschnitt verfolgt.

### 5.4 Die Aufforderung zum richtigen sozialen Verhalten (Jak 2:1)

Jakobus beginnt diesen Abschnitt mit der Aufforderung: 'Αδελφοί μου, μὴ ἐν προσωπολημψίαις ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης. Mit dieser propositio läutet Jakobus die Thematik des gesamten Abschnitts ein (so auch Hartin 2009:128). Es ist das vierte Mal (Jak 1:2.16.19), dass Jakobus seine Leser mit ἀδελφοί anspricht und das zweite Mal (Jak 1:19), dass Jakobus damit eine Anweisung verknüpft. Jakobus benutzt im gesamten Brief diese Anrede immer wieder, um neue Themen zu beginnen, so z. B. in Jak 1:2.1; 2:14; 3:1; 5:7, so auch an dieser Stelle. Somit beginnt Jakobus seinen Abschnitt mit der Methode der Ratiocinatio. Denn der Glaube an τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης war die Grundlage all dessen was die Gläubigen ausmachten und von diesem Ausgangspunkt her baut Jakobus seine Argumentation auf.

Das Hauptproblem an dieser Aufforderung ist aus sprachlich/grammatikalischer Sicht die Genetivkette τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης (so auch Dibelius 1984:159; Brinktrine 1954:40-42; Jordaan & Wolmarans 1992:94). Das Problem besteht in der Unsicherheit, welche Genetive sich direkt auf den Glauben beziehen und welche sich aufeinander beziehen (so auch Popkes 2001:158; Schlatter 1985:165; Schrage 1980:26). Dies wird auch dadurch deutlich, dass die Grammatik von Blass-Debrunner-Rehkopf dafür keinen analogen Fall nennt (vgl. Brinktrine 1954:40). Damit zusammenhängend muss geklärt werden, ob Jakobus hier von einem Glauben *an* Jesus Christus spricht oder *von* dem Glauben Jesu spricht.

Dass diese Genetivkette ein Problem in der Exegese darstellt, wird schon bei Windisch deutlich, der dies als "ungeschickte Häufung" bezeichnet (1930:13). Von dem Denken geprägt, dass der Jak ursprünglich eine jüdische Schrift war, die später christianisiert wurde, kam er zu dem Schluss, dass es sich bei ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστου oder τῆς δόξης um eine Interpolation handelt (Windisch 1930:13f). Auch wenn eine solche Genetivkette ungewöhnlich erscheint, so gibt es aus textlicher Sicht keinen Ansatz für eine Interpolation (u. a. Dibelius 1984:159; Frankemölle 1994b:375f; Johnson 2005:220;

Mußner 1987:116). Außerdem ist die These, dass es sich beim Jak um eine jüdische Abhandlung handelt, inzwischen überzeugend widerlegt worden (u. a. Frankemölle 1994b:375; Davids 1982:106f). Ferner würde eine solche schlechte Interpolation den Sinn einer Interpolation verfehlen (siehe Davids 1982:106f). Da die Möglichkeit einer Interpolation abzulehnen ist, ist zu fragen, ob Jakobus nun den Glauben *an* oder *von* Jesus Christus meint.

Wenn es sich hierbei um den Glauben von Jesus handelt, wird die Genetivkette als Genitivus subjectivus gesehen (so auch Hartin 2009:117.128; Johnson 2005:220; Witherington 2007:453). Somit geht es Jakobus um den Glauben bzw. Vertrauen von Jesus in seinen Vater, der in Jesu Gehorsam deutlich wurde. Diese Treue dient als Beispiel für das Leben der Gläubigen (vgl. Hartin 2009:117). Für Hartin ist auch die Treue Jesu der Grund für die Bezeichnung als Herr, was im AT ein Titel für Gott war. Die Treue Jesu bewirkte diese "Ehrung". Ähnlich sieht Hartin die  $\delta \delta \xi \alpha$ , die er als "adjectival description of Jesus in reference to his lordship" sieht. Ferner wird für Hartin ein Bezug zur Auferstehung Jesu gezogen, denn durch sie bekam er die Herrlichkeit (Hartin 2009:130). Außerdem spricht für dieses Verständnis, dass, wenn Jakobus den Glauben an Jesus gemeint hätte, er das Wort èv gebraucht hätte, um das zum Ausdruck zu bringen (Witherington 2007:453). Johnson geht in die gleiche Richtung, führt aber noch als weiteres Argument an, dass die Christologie des Jak nicht ausgeprägt ist und somit nicht von dem Glauben an Christus die Rede sein kann, da es an keiner anderen Stelle geschieht. Außerdem handele es sich, wenn vom Glauben die Rede ist, um Glauben an Gott den Vater (Johnson 2005:220).

Diese Argumente sind jedoch nicht zwingend (so auch Popkes 2001:159), denn viel mehr spricht dafür, dass es sich hierbei um den Glauben *an* Jesus Christus handelt. Davon geht auch die Mehrheit der Ausleger aus, nämlich dass Jakobus hier von dem Glauben an Jesus Christus spricht und es sich somit bei dieser Genetivkette um einen Genitivus objectivus handelt (so auch Blomberg & Kamell 2008:106; Maier 2009:105; McCartney 2009:135; Popkes 2001:158f; Schnider 1987:56; Schrage 1980:26; Windisch 1930:13f). Wenn Ἰησοῦ Χριστου als Genitivus objectivus verstanden wird, geht Jakobus mit dieser Aussage konform zu den anderen Aussagen des NT über den Inhalt des Glaubens.

Dafür spricht ist, dass die Aussage in Übereinstimmung mit anderen ntl. Aussagen über den Inhalt des Glaubens stehen würde, wo es ebenfalls um den Glauben an Jesus geht (Joh 12:11; Gal 2:16; 1Joh 5:10; 1Petr 1:8). Ferner weisen Blomberg und Kamell darauf hin, dass es Jakobus um Menschen geht, die an Christus glauben und dementsprechend ihr

Leben führen sollen (2008:106). Wie aber die übrigen Genetiv-Konstruktionen zu erklären sind, ist unklar.

87

Mit der Formulierung τοῦ κυρίου ἡμῶν findet wohl zum einen ein Rückbezug zu Jak 1:1 statt, wo Jesus Christus als Herr bezeichnet wird und nun deutlich wird, dass es nicht nur sein, sondern auch "unser" Herr ist. Zum anderen handelt es sich dabei um einen Genitivus possessivus, durch den die Zugehörigkeit der Empfänger zu Christus ausgedrückt wird und der attributiv zu sehen ist. Dies entspräche der allgemeinen Regel, dass in einer Genetivkette das letzte Glied, in diesem Fall allerdings das zweitletzte, possessiv ist (Blass & Debrunner 1979:168f).

Der letzte Genitiv  $\tau \hat{\eta} \zeta$  δόξης stellt das Hauptproblem in dieser Genitivkette dar, da sein Bezug unklar ist (so auch Davids 1982:106f). Dabei ist der Ansatz von Schrage abzulehnen, der die δόξα im Sinne von ,.... Glauben an unseren Herrn Jesus Christus in seiner Herrlichkeit" paraphrasiert (Schrage 1980:26), da dies nicht dem Text entspricht:

Erstens könnte sich die δόξη auf den Glauben beziehen, "der herrliche Glaube" oder "Glaube an die Herrlichkeit von …", wie es ähnlich in 2Kor 4:4 geschieht. Dazu würde die Reihenfolge der Genitive umgedreht (so z. B. Schlatter 1985:164). Damit würde die Herrlichkeit zum Objekt des Glaubens werden, bzw. die Grundlage des Glaubens sein. Für Schlatter passt dies gut in die folgende Argumentation: hat man die Herrlichkeit Gottes im Fokus, lässt man sich nicht von der Herrlichkeit des Reichtums blenden (Schlatter 1985:164). Auch wenn, wie im Folgenden noch ausgeführt wird, von Jakobus durch die δόξα ein Gegensatz zum Reichtum gesetzt werden soll, entspricht diese Überbetonung der Herrlichkeit nicht dem Kontext. Denn zum einen liegt die Betonung auf Christus (vgl. Davids 1982:106) und zum anderen spricht die Wortfolge des griechischen Textes gegen eine solche Übersetzung (vgl. Popkes 2001:158).

Zweitens könnte es sich um einen Beisatz für Jesus Christus handeln: "unser Herr Jesus Christus, der Herrliche". Aber abgesehen von einer Parallele in Joh 14:6 findet sich keine solche Bezeichnung für Jesus in der damaligen Zeit (vgl. Davids 1982:106f).

Die dritte Möglichkeit, als Genitivus qualitatis ist die hier wahrscheinlichste Konstruktion (so auch Davids 1982:106f; Frankemölle 1994b:374f; McCartney 2009:137; Mußner 1987:116; Popkes 2001:159). Dabei wird der Genitiv als Adjektiv verwendet (Blass & Debrunner 1979:§165; so auch Dibelius 1984:160), was übersetzt bedeuten würde: "unser herrlicher Herr, Jesus Christus" (so auch Davids 1982:106) oder besser ausgedrückt "Glaube an unseren Herrn Jesus Christus, den Herrn der Herrlichkeit" (so auch

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> Wobei damit auch impliziert ist, dass Jesus Christus der Herr über die Gläubigen ist (vgl. Hartin 2009:130).

Brinktrine 1954:42; Moo 2000:100f; Popkes 2001:159). Somit würde die "Qualität" Jesu betont werden. Dafür spricht auch, dass Jakobus an dieser und an anderen Stellen im Brief den Genitivus qualitatis verwendet (vgl. Jak 1:25; 2:4; 3:13; Blass & Debrunner 1979:§165). Dafür würde auch sprechen, dass es eine Parallele in Mt 26:28 gibt wo αἷμα in "echt aramäischer Weise ebenfalls doppelt bestimmt ist" (Brinktrine 1954:42). Jakobus macht dadurch deutlich, dass es sich bei dem Glauben an Jesus Christus um einen Glauben an den herrlichen Herrn, den Herrn der Herrlichkeit handelt. Dadurch wird die Würde des Objekts, an das geglaubt wird, deutlich erhöht. Dabei ist die Wendung "Herr der Herrlichkeit" ein Gottesprädikat (Ex 24:16; 40:34; Lev 9:6; 1Kön 8:11; 1Chr 16:24; Jes 24:10.15; Hes 1:28), das auf "unseren Herrn" Jesus übertragen wird (so auch McCartney 2009:137) und ein Bezug zur himmlischen Herrlichkeit geschaffen (Dibelius 1984:160).

Demnach wird das Herr-Sein Jesu Christi durch den Genitivus qualitatis theozentrisch qualifiziert. Diese Herrlichkeits-Prädikation Gottes auf Christus zu übertragen, könnte der Grund dafür sein, warum Jakobus die Genetiv-Überladung in Kauf nimmt (vgl. Frankemölle 1994b:374-76; Mußner 1987:116; Moo 2000:100f; Popkes 2001:159). Auch wenn man nicht mit letzter Sicherheit sagen kann, dass es sich um einen Genitivus qualitatis handelt, so ist es wohl die beste Lösung (so auch Popkes 2001:158). Denn es geht an dieser Stelle, im Gegensatz zu 1:3f.12, nicht um die Vollendung des Glaubens, sondern um dessen Gefährdung. Deshalb entscheidet sich Popkes auch für einen Genitivus qualitatis; durch die Herrlichkeit Christi wird das zwischenmenschliche Geschehen geregelt (Popkes 2001:158). Somit setzt Jakobus der Verehrung der "Herrlichkeit" der Reichen die Herrlichkeit Jesu Christi entgegen (vgl. Frankemölle 1994b:375f; Mußner 1987:116; Moo 2000:100f; Popkes 2001:159). Die Gläubigen sollen somit mehr von dieser Herrlichkeit beeindruckt sein, sodass sie ihr Verhalten dahingehend ändern, dass sie eben diesem Herrn der Herrlichkeit gefallen. Es schießt aber wohl über das Ziel hinaus, wenn man Jakobus unterstellt, dass er denjenigen, die sich von der Herrlichkeit des Reichtums blenden lassen, abspricht, dass sie die Herrlichkeit bzw. das Herrsein Christi erkannt haben (was von Schnider 1987:56; Döpp 2000:71 vertreten wird). Jakobus könnte sich dabei auf die Herrlichkeit bei der Verklärung beziehen (Mt 17:1-8), aber wahrscheinlicher auf die Herrlichkeit, die Jesus durch seine Himmelfahrt erlangt hat (Apg 7:54; Phil 2:9-11; Maier 2009:106f) und die erst beim eschatologischen Gericht bzw. seiner Wiederkunft sichtbar wird (Davids 1982:107; ähnlich Witherington 2007:453; Maier 2009:106f; Jordaan & Wolmarans 1992:94f). Jordaan und Wolmarans sehen die Herrlichkeit ebenfalls in der zuletzt genannten Definition. Dabei machen sie deutlich, dass

intratextuell Jesus Christus in diesem Abschnitt als der eschatologische Richter dargestellt wird (:95; Jak 2:12f). Aber auch intertextuell macht eine Verbindung zwischen der Herrlichkeit und dem Erscheinen als Richter Sinn, da Jesus selbst diese Verbindung vollzieht (Mt 16:27; Jordaan & Wolmarans 1992:96). Ferner sprechen auch die anderen Bezüge auf die Ewigkeit/das eschatologische Gericht im Brief dafür (Jak 1:12; 2:12f; 5:7). Durch die eschatologische Ausrichtung wird deutlich, dass Parteilichkeit kein Kavaliersdelikt ist, sondern im Endgericht bestraft werden wird (Jordaan & Wolmarans 1992:96).

Die δόξα gewinnt aber noch mehr an Bedeutung, wenn man bedenkt, dass sie im AT Gott zugeschrieben wird, auch wenn sie kein Name Gottes ist (Moo 2000:100f). Allerdings drückt dieser Begriff, wie Davids betont, im AT eine Erhöhung, Offenbarung und eschatologische Rettung aus (vgl. Ex 40:34; 1Kön 8:11; Hes 1:28; Davids 1982:106f) wie auch im NT (Tit 2:13; Mt 16:27; 1Petr 4:13; Röm 1:20; Röm 8:17). Jordaan und Wolmarans machen ferner darauf aufmerksam, dass die Herrlichkeit Gottes im AT auch mit seiner Funktion als Richter verbunden ist (Hes 39:21f; Jordaan & Wolmarans 1992:96). Dadurch wird die Herrlichkeit Christi noch einmal unterstrichen.

Nachdem deutlich geworden ist, dass es sich um den Glauben an unseren Herrn Jesus Christus, den Herrn der Herrlichkeit handelt, kommen wir nun zu der Aufforderung, die in dem gesamten Abschnitt behandelt wird und die direkt mit dem Glauben in Beziehung gesetzt wird: μὴ ἐν προσωπολημψίαις.

Dieser Begriff umklammert und bestimmt den gesamten Abschnitt (vgl. Jak 2:1; 2:9; Maier 2009:105; Schnider 1987:55). Jakobus setzt den Glauben und προσωπολημψία bewusst in Kontrast zueinander (Popkes 2001:159f). Das Wort ist von dem Hebraismus λαμβάνειν πρόσωπον gebildet worden, kommt aber so nur im NT vor (Röm 2:11; Eph 6:9; Kol 3:25; Jk 2:1; Lohse 1959:780) und kann Bevorzugung oder auch Parteilichkeit bedeuten. Besonders im weiteren Kontext wird deutlich, dass Jakobus damit ein Be- bzw. Verurteilen von Menschen aufgrund ihres Aussehens oder ihres gesellschaftlichen/wirtschaftlichen Standes meint (so auch Schlatter 1985:162f). Frankemölle sieht das genauso, geht allerdings von einer Gerichtsverhandlung als genuinem "Sitz im Leben" aus (Frankemölle 1994b:372). Es ist jedoch davon Abstand zu nehmen, dass es sich bei 2:2-4 um eine Gerichtsverhandlung handelt, was im Folgenden deutlich wird. Für Jakobus passt Parteilichkeit auf keinen Fall mit dem Glauben an Jesus Christus, den Herrn der Herrlichkeit, zusammen. Denn wie im gesamten Brief deutlich wird, soll sich der Glaube *nach Gottes Maßstäben* im sozialen Umfeld oder Miteinander der Gläubigen *auswirken* (Jak 1:22-25; 1:27; 2:15f; 3:13-18; 4:9-12). Dass dies bei den Empfängern nicht gegeben war, machen dieser Abschnitt und die Aufforderung deutlich. Witherington macht ferner darauf aufmerksam, dass dies nicht bedeutet, dass die Armen bevorzugt werden sollen, sondern dass jeder gleich behandelt werden soll. Die Armen merken durch das geforderte Verhalten, dass sie von Gott und der Gemeinde wertgeachtet werden. Dadurch werden bestehende Unterschiede, die außerhalb der Gemeinde gelten, ausgeglichen (2007:454).

Ferner ist zu beachten, dass προσωπολημψία im Plural verwendet wird und somit alle möglichen Arten von Parteilichkeit umfasst werden, nicht nur die hier erwähnte Problematik der Armen und Reichen (Maier 2009:106f; so auch Moo 2000:102). Niemand soll aufgrund von irgendwelchen Gründen benachteiligt werden. Diese Gedankenfolge findet sich auch im AT. Dass hinter dieser Aufforderung Lev 19:15 steht, wird dadurch bestärkt, dass Jak 2:8 Lev 19:18 zitiert (Frankemölle 1994b:372f; so auch Witherington 2007:453). Allerdings findet sich προσωπολημψία nicht in der LXX und auch nicht im Profan-Griechischen, es handelt sich somit um eine Wortneuschöpfung, die wohl im Anschluss an das alttestamentliche פנה נשא (Lev 19:15; Dtn 10:17) gebildet wurde (vgl. Davids 1982:105; Johnson 2005:220f; Mußner 1987:115; Moo 2000:102). Ursprünglich handelt es sich dabei um etwas Positives, das aus dem Begrüßungsritus stammt und bedeutet "das Angesicht (eines Menschen) aufheben", d. h. er darf sich zeigen (vgl. Popkes 2001:159f; Schnider 1987:55). Dadurch wurde dem anderen gegenüber Freundlichkeit und Gunst ausgedrückt (Maier 2009:106f). Auch wenn sich die Komposition von Nomen, Verb und Verbaladjektiv erst im NT findet (προσωπολημψία), so ist z. B. die Wendung πρόσωπον λαμβανειν in der LXX verbreitet – vor allem bezogen auf Gott, der keine Bevorzugung vornimmt (vgl. Davids 1982:105; Popkes 2001:159f) – und wird negativ beurteilt. Richtern war strengstens untersagt, parteilich zu sein (Lev 19:15; Dtn 1:17). Damit in Verbindung steht auch die Überzeugung, dass Gott nicht nach dem Ansehen der Person richtet (vgl. Dtn 10:17; 2Chr 19:7; Hartin 2009:117; Schnider 1987:55), worauf sich die meisten NT-Stellen beziehen (Röm 2:11; Gal 2:6; Eph 6:9; Kol 3:25; 1Petr 1:17). Die Gerechtigkeit Gottes wird als Gegensatz zur menschlichen Parteilichkeit beschrieben. Nur im Jak wird dieses göttliche Kriterium auf Menschen angewandt (vgl. Jak 2:5; Frankemölle 1994b:374; Hartin 2009:117; Johnson 2005:220f; Schrage 1980:26). Das liegt für Frankemölle daran, dass Jakobus eine Korrelation zwischen dem Handeln der Christen und dem Handeln Gottes

<sup>41</sup> In LXX προσωπον λαμβάνειν.

sehen möchte (Frankemölle 1994:374). Da Parteilichkeit nicht mit dem Wesen Gottes vereinbar ist, sollen auch die Gläubigen nicht von προσωπολημψία bestimmt sein (Maier 2009:106f).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Jakobus die Position vertritt, dass Glaube an Jesus nicht mit Ansehen der Person bzw. Parteilichkeit kombinierbar ist (so auch Schrage 1980:26). Damit wird der Glaubensbegriff christologisch erweitert: Es geht um den Glauben *an* Jesus Christus, den Herrn der Herrlichkeit (Popkes 2001:158). Gleichzeitig wird deutlich, dass die Christologie im Jak theozentrisch ausgeprägt ist. Die Gottesprädikation "Herr der Herrlichkeit" wird auf Jesus übertragen (vgl. Döpp 2000:71). Dieser Glauben, der den Weg zu Gott darstellt, ist für Jakobus nicht mit einem "Ansehen der Person" vereinbar. Im wahren Glauben gibt es keine Unterscheidung zwischen arm und reich (so auch Davids 1982:105). Der Glaube soll sich im sozialen Umfeld der Gemeinde auswirken. Jakobus verdeutlicht diese Problematik anhand eines Beispiels.

# 5.5 Veranschaulichung des falschen sozialen Verhaltens der Christen (Jak 2:2-4).

Εὰν γὰρ εἰσέλθη εἰς συναγωγὴν ὑμῶν ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾳ, εἰσέλθη δὲ καὶ πτωχὸς ἐν ῥυπαρᾳ ἐσθῆτι. Die Verse 2-4 bilden ein längeres Satzgefüge und stellen die ratio dar (so auch Hartin 2009:131). Es handelt sich dabei um einen Konditionalsatz im Eventualis (so u. a. Moo 2000:102f; Popkes 2001:160) mit eingeflochtener wörtlicher Rede (Jak 2:3), die in eine zu bejahende Frage ausmündet (:4). Die Verse 2 und 3 enthalten dabei die Bedingungssätze, Protasis und Vers 4 bildet den Hauptsatz, Apodosis (vgl. Dibelius 1984:163). Durch die Patikel γάρ wird die enge Verbindung mit Vers 1 deutlich (Jordaan und Wolmarans 1993:32). Der Grundgedanke ist, dass die innere Einstellung durch die Taten zum Ausdruck kommt (Popkes 2001:160). Dieses Beispiel geht von Jak 2:2 bis 2:4, was durch die erneute Anrede mit ἀδελφοί μου ἀγαπητοι in Vers 5 deutlich wird. Dabei schafft Jakobus mit Vers 4 gleichsam einen Abschluss des Beispiels und eine Überleitung. Allgemein steht die Frage im Raum, ob es sich hierbei um ein rein fiktives Beispiel handelt, oder ob Jakobus etwas schildert, was in den Gemeinden der Adressaten tatsächlich passiert ist.

### 5.5.1 Die Frage nach der Realität des Beispiels

Einige Exegeten gehen davon aus, dass es sich um ein fiktives Beispiel handelt (u. a. Dibelius 1984:157; Mußner 1987:116f; Hartin 2009:117; Stegemann & Stegemann

1997:263). Allerdings sind die Gründe für diese Annahme unterschiedlich. Ferner wird das Maß der Fiktionalität unterschiedlich beurteilt. So distanziert sich Davids von der Aussage von Dibelius, dass dieses Beispiel nichts über den geschichtlichen Kontext aussagt (1984:161f), da ein Beispiel nur dann überzeugen kann, wenn es im damaligen geschichtlichen Kontext bekannt war (Davids 1982:107; ähnlich auch Hartin 2009:117). Aber dennoch ist es für Davids lediglich ein Beispiel, das sich nicht in der Realität gründet, da u. a. die Personen stilisiert und mit einem Maß an Übertreibung dargestellt werden (Davids 1982:107). Schrage geht in eine ähnliche Richtung, schließt aber nicht ganz aus, dass es nicht doch passiert sein könnte (Schrage 1980:26). Mußner greift diesen Gedanken auf, indem er feststellt, dass in der Gemeinde etwas passiert sein muss, da ansonsten dieser Abschnitt nicht entstanden wäre. Da für Mußner Jakobus niemanden persönlich angreifen wollte, bleibt es ein fiktives Beispiel (Mußner 1987:117). Für Moo wiederum ist die Form des Konditionalsatzes der Grund, dass es sich um ein fiktives Beispiel handelt, das vor einem solchen Verhalten warnen soll, auch wenn durch Vers 6f deutlich wird, dass die Leser sich sehr nahe an einem solchen Verhalten befanden (Moo 2000:102f)<sup>42</sup> und eine solche Situation ihnen durchaus vertraut war (Moo 2007:89). Die Argumentation von Stegemann & Stegemann ist von dem Denken geprägt, dass sich kein Mensch aus den höheren gesellschaftlichen Schichten dem christlichen Glauben angeschlossen hätte, und dass es somit ein übertriebenes Beispiel sei (Stegemann & Stegemann 1997: 263-70). Diese These wurde aber schon von Edwin Judge überzeugend widerlegt (Judge 2008).

Einige Ausleger wollen sich nicht festlegen (so z. B. Ruckstuhl 1985:16). Witherington sagt z. B., dass diese Situation durchaus stattgefunden haben kann, aber es könnte auch sein, dass Jakobus hier bewusst übertreibt, um eine negative Tendenz aufzuzeigen (2007:450). Allerdings tendiert Witherington aufgrund des Konditionalsatzes dazu, darin ein fiktives Beispiel zu sehen (:454). Für Ward wiederum ist dies zwar ein Beispiel von Parteilichkeit in der Gemeinde, aber für ihn ist es nicht entscheidend, ob es ein fiktives oder reales Beispiel ist, sondern es geht ihm vielmehr um den Inhalt des Beispiels (Ward 1969:87). Allerdings lassen die Untersuchungen von Ward darauf schließen, dass es sich für ihn eher um ein reales Beispiel handelt. Ähnlich verhält es sich bei McCartney. Zuerst handelt es sich für ihn aufgrund von è $\alpha\nu$  und der Subjektkonstruktion um ein fiktives Beispiel, aber gleichzeitig räumt er ein, dass, da es so spezifisch ausgeführt wird und

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Ähnlich in der Neuauflage (2007) eines anderen Werkes von Moo über den Jak (ursprünglich 1985) betont Moo, dass es eben kein unrealistisches Beispiel sein darf, da es ansonsten wenig überzeugend ist (Moo 2007:89).

προσωπολημψία im Plural steht, es sich durchaus um ein aktuelles Ereignis handeln könnte (McCartney 2009:137f).

Von den Vertretern der zuerst genannten Position wird eingeräumt, dass es sich durchaus um ein reales Beispiel handeln könnte. Dass mit der Formulierung ἐάν γάρ von Jakobus ein Beispiel eingeläutet wird, ist nicht zu bestreiten. Eben dieses Beispiel soll die Aufforderung in 2:1 verdeutlichen. Dies bedeutet, dass es sich dabei um mehr als um ein fiktives Beispiel handeln muss. Vielmehr geht es um eine reale Situation, die so oder so ähnlich in den Gemeinden stattgefunden hat. In diese Richtung geht auch Frankemölle, auch wenn er sich nicht festlegt. Für Frankemölle ist die Tatsache von entscheidender Bedeutung, dass ein Beispiel, das überzeugen soll, der Lebenswelt der Leser entsprechen muss (Frankemölle 1994b:387). Ferner spricht für ein reales Beispiel, das προσωπολημψία (Jak 2:1) im Plural verwendet wird. Somit handelt es sich in 2:1 um alle Arten von Parteilichkeiten, und mit 2:2ff gibt Jakobus ein konkretes Beispiel aus ihren vielen Erscheinungsformen (vgl. Maier 2009:106f; wie auch McCartney 2009:137f). Das Argument von Mußner, dass es sich hier um keine reale Situation handeln kann, weil Jakobus niemanden verletzen, aber sein Anliegen vermitteln wollte (Mußner 1987:116f), ist nicht überzeugend, denn an anderen Stellen hat Jakobus keine Bedenken, Schwierigkeiten offen anzusprechen (Jak 4:1-12; 5:1-6). Vielmehr ist davon auszugehen, dass sich ein gewähltes Beispiel mit dem Erfahrungshintergrund der Empfänger decken muss, um so überzeugend zu sein (so auch Schnider 1987:57). In eine ähnliche Richtung geht Popkes, indem er betont, dass Jakobus dieses Beispiel mehr aus rhetorischen Motiven heraus verwendet, als dass es einen historischen Bezug hat. Aber gleichzeitig wird es kein unrealistisches Beispiel sein, da es ansonsten seinen Zweck nicht erfüllte (Popkes 2001:160f; so auch Moo 2007:89). Ein weiteres Indiz dafür, dass es sich um ein reales Beispiel handelt, ist die Tatsache, dass der Reiche nicht einfach mit dem Überbegriff πλούσιος beschrieben wird, so wie der Arme mit dem Überbegriff πτωχός, sondern mit dem neutestamentlichen hapax legomenon χρυσοδακτύλιος.

Um die Frage nach dem Realitätsbezug des Beispiels weiter klären zu können, ist es hilfreich, den Reichen genauer zu untersuchen. An dieser Stelle wird in einem Exkurs die Formulierung ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος untersucht, um die soziale Umgebung zu verstehen. Dies ermöglicht wichtige Rückschlüsse für den weiteren Verlauf der Arbeit. Ferner kann man so die Frage nach der Realität des Beispiels klären.

Um die Frage nach der Identität des reichen Mannes zu lösen, ist es entscheidend, wie man das Wortpaar ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος versteht. Handelt es sich dabei um jemanden, der viele goldene Ringe am Finger hat oder ist es jemand, der nur einen goldenen Ring hat?

94

Das Wort χρυσοδακτύλιος soll die besondere Stellung oder den Reichtum der Person näher beschreiben. Wenn es sich um viele goldene Ringe handelt, wäre es ein Symbol für den Reichtum (so auch Maier 2009:107), wenn es sich dagegen nur um einen Ring handeln würde, dann wäre es ein Zeichen von Macht und Reichtum, wobei die Betonung auf der Macht läge und die damit verbundene hohe gesellschaftliche Stellung.

Dass χρυσοδακτύλιος im Singular verwendet wird, kann *nicht zwingend* als Argument für die zuletzt genannte Möglichkeit sprechen, da dieses Wort sich auf den Mann bezieht und nichts über die Anzahl der Ringe aussagt. Die Schlussfolgerung Davids, dass der Ring nicht als besonderes Zeichen der Macht gesehen werden kann, da es sich um ein fiktives Beispiel handelt, greift zu kurz (1982:107).

Es ist darauf aufmerksam zu machen, dass man den "Reichen" lange Zeit nur als Antithese zum Armen sah. Begründet wurde das mit dem Verweis auf Epiktet, der einen alten Mann mit mehreren Goldringen an den Fingern, auftreten lässt (so wie es z. B. Davids 1982:108; Johnson 2005:221 tun). Aber allein schon die Tatsache, dass es sich bei Epiktet um eine Karikatur handelt, lässt eine solche Parallele wegfallen. Wie schon angeklungen steht die Frage im Raum: Wenn es in Jak 2:2 genügt hätte, dem Armen einen Reichen gegenüberzustellen, warum hat Jakobus nicht den Begriff πλούσιος verwendet? Denn das wäre neutestamentlich gesehen die Regel. In allen anderen Stellen wird dieser Begriff verwendet, um den Reichen zu beschreiben, aber niemals der Begriff χρυσοδακτύλιος. Somit ist die Schlussfolgerung zu ziehen, dass der Goldring ein Zeichen für etwas besonderes sein soll und dass er nicht nur für übermäßigen Wohlstand steht. Der Goldring wäre somit ein Standesabzeichen, der anulus aureus, den zu tragen ein exklusives Privileg der Angehörigen des zweiten Standes der Oberschichtengruppe, des ordo equester, war (weitere Ausführungen zu den Ständen siehe Merz 2009:53-60). Dass es sich hierbei um einen durch seine Tapferkeit ausgezeichneten Soldaten handelte, der diesen Ring vom Kaiser bekommen hatte, ist auszuschließen. Der Goldring war in allererster Linie Zeichen der dignitas equestris, durch welche sich der Ritterstand von der *plebs* abhob.

Der Mann mit dem goldenen Ring "erinnert" somit nicht nur an einen römischen Ritter (so Stegemann & Stegemann 1997:263), sondern hier ist exakt ein Angehöriger des Ritterstandes als möglicher Besucher und potentielles Mitglied einer christlichen Versammlung gemeint. Die damit einhergehende Macht wird auch dadurch deutlich, dass ihr Besitz mindestens 400 000 Sesterzen betragen musste und dass, seit Tiberius an der Macht war, in den zwei vorhergehenden Generationen kein Sklave oder Freigelassener gefunden werden durfte – ansonsten war man für diese Stelle disqualifiziert (Schmeller 1995:20; Stambaugh & Balch 1992:106f). Dass es sich hierbei um einen Senator handelt, der ebenfalls das Recht hatte, einen solchen Goldring zu tragen, ist eher unwahrscheinlich, da dies das vorrangige Erkennungszeichen der Ritter war. Darüber hinaus ist die Wahrscheinlichkeit, dass sich ein Senator in irgendeiner Provinz aufhält, sehr gering. Im Gegensatz dazu gab es schätzungsweise 20 000 Ritter, die sich zwar überwiegend in Italien aufhielten, aber es gab einige, von denen man weiß, dass sie in den Provinzen lebten, wo die Empfänger des Briefes lebten. Moo geht in die gleiche Richtung, indem er den goldenen Ring als Zeichen

für einen Angehörigen der Oberschicht sieht (Moo 2000:103; 2007:89; so auch Johnson 2005:221; Hartin 2009:117f).

McCartney behandelt diese Frage nur kurz und will sich nicht festlegen, ob es sich dabei wirklich um jemanden aus dem Ritterstand handelt oder nicht. Für ihn ist viel wichtiger, dass es der reichen Person darum geht, als solche erkannt und behandelt zu werden (McCartney 2009:138). Dabei wird davon ausgegangen, dass es lediglich um den Reichtum der Person geht, was aber in diesem Vers nicht gesagt wird, da das Wort für "reich" nicht verwendet wird. Vielmehr könnte es der Person auch darum gegangen sein als jemand erkannt zu werden, der der Oberschicht angehört und als solcher eben respektvoll/bevorzugt behandelt werden will. Dabei stellt sich die Frage, ob es sich nicht um jemanden handelt, der sich als potentieller Patron der Gemeinde sah.

Für Popkes ist der Goldring eher ein Zeichen von Eitelkeit und Prunksucht, denn ein Merkmal des *ordo equester* (Popkes 2001:163). Dibelius entscheidet sich in seiner Übersetzung ebenfalls für mehrere Goldringe (Dibelius 1984:164f). Für Blomberg und Kamell geht es dabei um jemanden, der viele goldene Ringe an den Fingern trägt und damit seinen Reichtum und seine Macht präsentieren möchte (Blomberg & Kamell 2008:107). Aber dieser Rückschluss ist nicht ganz korrekt, denn Reichtum bedeutete nicht zwangsläufig, dass man auch Macht d. h. gesellschaftliches Ansehen, in der damaligen Gesellschaft hatte. Somit hatte ein freigelassener Sklave mit viel Geld aber ohne römisches Bürgerrecht – und auch wenn er es bekommen hatte – nicht ein so hohes gesellschaftliches Ansehen, wie ein freigeborener Römer mit weniger Geld, aber einer höheren Stellung in der Gesellschaft (vgl. Schmeller 1995:19-36; Stegemann & Stegemann 1997:68f).

Ferner ist zu bedenken dass der *ordo*, im Unterschied zu den anderen gesellschaftlichen Gruppierungen, nur von zwei oder drei Indikatoren abhängig und somit eine klar definierte Gruppe ist, die zum Teil sogar zahlenmäßig beschränkt war, wie z. B. die Senatoren (vgl. Schmeller 1995:20.22). Die anderen gesellschaftlichen Gruppen hingen von mehreren Faktoren ab wie Macht, Besitz, Einfluss, Abstammung, Bildung, Beruf (:22). Es ist wohl davon auszugehen, dass der Ring als Zeichen der Zugehörigkeit zur Oberschichtengruppe zu sehen ist und nicht nur für Reichtum steht und dass diese Person durch ihre Stellung Einfluss in der Gesellschaft hatte.

Somit wird durch die besondere Betonung und Beschreibung des Reichen deutlich, dass es sich um mehr als einen Reichen handeln muss nämlich, um eine Person, die auch gesellschaftliche Macht hat (gegen Jordaan & Wolmarans 1993:32.34). Dafür würde auch sprechen, dass die Christen scheinbar von dem ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος erwarteten, dass er ihnen vor paganen Gerichten beistand. Wenn Jakobus einen solchen Schwerpunkt in seinem Beispiel setzt, das seine Leser überzeugen und ihr falsches Verhalten aufzeigen soll, dann ist davon auszugehen, dass es sich um ein reales Beispiel handelt. Ferner belegt ein reales Beispiel die soziale Brisanz, die sich in den Gemeinden befand. Wäre dem nicht so, würden die Empfänger Jakobus in diesem Punkt zustimmen, aber gleichzeitig ihr falsches Verhalten fortsetzen, da sie es nicht als so "falsch" einstufen würden wie das dargestellte

Beispiel. Allerdings ist dies nur ein reales Beispiel von vielen, wo Bevorzugung der Reichen in den Gemeinden stattgefunden haben dürfte.

### 5.5.2 Die Frage nach dem Sitz im Leben und dem Verhalten der Empfänger

Der Begriff συναγωγή ist in diesem Abschnitt ebenfalls von Bedeutung, um die Dramatik der Situation zu verstehen. Dass Jakobus mit diesem Begriff eine jüdische Synagoge meint, einen Versammlungsraum, der hauptsächlich zu gottesdienstlichen Zwecken diente (Mt 4:23; 6:2.5; Mk 1:39; Joh 18:20), in dem aber auch Gerichte gehalten und Strafen vollzogen wurden (Mt 10:17; Lk 12:11; Apg 22:19; vgl. Bauer et al. 1988:1562), ist eher fraglich. Denn dies würde bedeuten, dass die Christen die Führung in der Synagoge übernommen haben, da sie die Platzanweisung bestimmen (so auch Witherington 2007:454f). Vielmehr ist davon auszugehen, dass Jakobus mit diesem Begriff hier eine christliche Versammlung meint.

Dafür spricht auch die Verwendung von συναγωγή in der LXX. Der Begriff wird aber nicht nur im technischen Sinn verwendet, sondern wird vielfach im profanen Sinn verwendet, wie z. B. das Sammeln von Vermögen (Sir 31:3), das Einsammeln der Ernte (Ex 34:22), eine Wasseransammlung (Lev 11:36; Schrage 1964:803). Ferner wird mit dem Begriff oftmals die Gesamtgemeinde Israels beschrieben (Ex 17:1f; Num 14:1), wodurch auch deutlich wird, dass damit nicht unbedingt eine religiöse Größe beschrieben wird. Der Grund für diese Versammlung des Volkes sind dabei meistens kultische oder juristische Zwecke, wie z. B. die Feier des Passalammes (Ex 12:6f). In der Versammlung des Volkes will sich Gott verherrlichen (Lev 10:3) und seine Herrlichkeit (Lev 9:5f) wird dem Volk offenbar (Schrage 1964:804). Ferner zeigt sich, dass der Begriff συναγωγή in der LXX – mit Ausnahme von Sus 28 - nie ein Versammlungsgebäude bezeichnet. Dabei sind raumhafte Vorstellungen in der LXX nicht auszuschließen, aber an keiner Stelle ist das Synagogengebäude an sich dabei im Blick. Vielmehr wird – wo deutlich Räume im Blick sind, ein anderes Wort verwendet (Num 17:11; Schrage 1964:806). Für diese Bedeutung sprechen sich auch die meisten Exegeten aus, jedoch herrscht Uneinigkeit darüber, ob es sich dabei um eine gottesdienstliche Versammlung oder um eine christliche Gerichtsversammlung handelt.

Dass es sich um eine gottesdienstliche Versammlung handelt, wurde lange Zeit angenommen. In neuerer Zeit gibt es einige Ausleger, die davon ausgehen, dass es sich um eine christliche Gerichtsversammlung handelt (u. a. Blomberg & Kamell 2008:110f). Diese Vermutung gründet zum Teil darin, dass die von Jakobus verwendeten Worte nicht der

typischen Beschreibung eines Gottesdienstes entsprechen und dass Jakobus in 2:4 die Empfänger als "Richter mit bösen Gedanken" anspricht, was wörtlich genommen wird (u. a. bei Moo 2000:100). Ferner spricht dafür, dass scheinbar im gesamten semantischen Feld des Abschnittes (2:1-13) der Begriff προσωπολημψία von 1b mit dem Gerichtsgedanken in 4b und 12b.13.a.c verbunden ist. Alttestamentlich würde dafür sprechen, dass in Lev 19:15 das Gleiche wie Jak 2:1-13 gefordert wird. Auch wenn Jakobus nicht auf Lev 19:15 verweist, könnte diese Stelle dennoch als Hintergrund gesehen werden, da in 2:8 Lev 19:18 zitiert wird (Frankemölle 1994b:372f; so auch Blomberg & Kamell 2008:110; Davids 1982:109f; Hartin 2009:118; Johnson 1982:399; Witherington 2007:453). Ward kommt ebenfalls zu diesem Fazit, geht dabei aber anfangs davon aus, dass es sich hierbei um zwei völlig fremde Menschen handelt, da ihnen der Platz angewiesen werden muss (Ward 1969:87f). Er sieht diesen Vers zwar ebenfalls in einem gottesdienstlichen Kontext, geht jedoch von der Auslegung zu Dtn 16:19 durch R. Ishmael aus (Ward 1969:89f). Die Parallelen, die er zwischen den rabbinischen Texten und diesem Beispiel von Jakobus entdeckt, führen ihn zu dem Ergebnis, dass es sich hierbei um eine Gerichtsverhandlung handeln muss. Dabei macht er darauf aufmerksam, dass das Sitzen im Gericht ein deutliches Zeichen für eine Bevorzugung war (Ward 1969:91). Die Tatsache, dass der Arme auch zum Sitzen aufgefordert wird, erklärt sich Ward durch einen Rückbezug auf Jes 66:1, wo er den Thron Gottes als Platz des Gerichtes der Feinde sieht, und kommt zu dem Ergebnis:

If there should come before your judicial assembly a richly clad man and a poor man in rags, and if you should favor the richly clad man by allowing him to sit while you make the poor man stand (or, even worse, if you tell him to sit down at "my footstool"), have you not practiced partiality among yourselves and become unjust judges? (Ward 1969:92).

Für Ward erledigen sich dadurch die Probleme, die mit einer gottesdienstlichen Auslegung einhergehen (Ward 1969:92). Aber die Frage ist, ob sich dadurch nicht weitaus größere auftun, wie beispielsweise die Erklärung des Sitzen des Armen. Schließlich kommt Ward zu der Überzeugung, dass es sich um zwei Gemeindeglieder handelt, da διεκρίθητε, das in Jak 1:6 zwar als *schwanken/innerlich gespalten sein* gebraucht wird, üblicherweise und auch hier in 2:4 im Sinne von *unterscheiden* oder *richten* zu verstehen ist (Ward 1969:93; ähnlich auch Maier 2009:108). Damit würde sich auch das Problem lösen, dass die Bezeichnung πτωχός für den Armen steht, die an keiner anderen Stelle für einen Menschen, der nicht an Christus gläubig ist, verwendet wird (Ward 1969:94). Allerdings kann, entgegen Ward, διεκρίθητε auch durchaus im Sinne *von innerlich gespalten sein* gebraucht

werden. Dafür würde die passive Form sprechen und es würde in den Kontext passen. Ferner würde dafür die Bedeutung in 1:6 sprechen, und dass hier wie dort die innere Einstellung zum Ausdruck kommt (vgl. Moo 2000:104; 2007:90; Mußner 1987:118f; Windisch 1930:14; entgegen Hartin 2009:118f). Davids versteht diese Aussage, unter Berücksichtigung von ἐν ἑαυτοῖς διεκρίθητε, als Spaltung in der Gemeinde (Davids 1982:109f; entgegen Mußner 1987:119). Ferner wird als Argument für eine Gerichtsversammlung angeführt, dass den beiden Personen die Plätze zugewiesen werden müssen (vgl. Hartin 2009:118).

Gegen diese Auslegungsvariante spricht ferner, dass in Jak 2:6 das typische Wort für den Gerichtshof verwendet wird und nicht der Begriff Synagoge. Hätte Jakobus schon an dieser Stelle von einer gerichtlichen Situation gesprochen, dann hätte er diesen Begriff vermutlich auch an dieser Stelle verwendet. Außerdem wird an keiner Stelle im NT Synagoge als christlicher Gerichtshof<sup>43</sup> bezeichnet (vgl. Witherington 2007:454f). Die zuletzt genannte Tatsache muss nicht gegen eine solche Auslegungsvariante sprechen, aber sie hebt das Argument auf, dass es sich hierbei nicht um einen Gottesdienst handeln kann, da Jakobus nicht wie 5:14 den Begriff ἐκκλησία verwendet (wie Blomberg & Kamell 2008:110). Ferner ist nicht sicher, dass der Reiche gläubig ist, was man bei dem Armen durch den Begriff πτωχὸς vermuten kann, da damit im NT nur Gläubige beschrieben werden. So sieht z. B. Hartin 2009 darin keinen Gläubigen, sondern einen Ungläubigen und/oder kein Mitglied der Gemeinde,44 was im Kontext des Textes mehr Sinn ergibt (:132). In eine ähnliche Richtung argumentieren Jordaan und Wolmarans, die in beiden Personen Interessenten an der Gemeinde bzw. dem Glauben sehen. Die Empfänger tun alles, um den Reichen zu gewinnen, da dieser zum einen im Gegensatz zu Armen nicht von ihnen versorgt werden muss und zum anderen das Kapital und den Einfluss der Gemeinde erhöht (Jordaan & Wolmarans 1993:33f). Da in Jak 2:6f die Reichen definitiv Ungläubige sind, handelt es sich für Seur hier auch um einen Ungläubigen (o. J. :48). Auch wenn es sich in 2:6f um eine andere Gruppe von Reichen handeln könnte, wollen die Christen offensichtlich durch die Bevorzugung Vorteile von diesen Reichen (2:6f) haben. Demzufolge sind die Überlegungen von Seur durchaus schlüssig. Die Tatsache, dass

 $<sup>^{43}</sup>$  Dabei müsste es sich dann aber um ein christliches Gericht handeln, dass die Empfänger offensichtlich das Gericht führen.

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> Bei van der Merwe 2010:26 findet sich ein Rückbezug auf eine ältere Arbeit von Hartin (2006), wo Hartin wohl davon ausging, dass beide Gruppen Mitglieder der christlichen Gemeinschaft waren. Dieser Artikel war für mich leider nicht erreichbar.

Beiden ihre Plätze zugewiesen<sup>45</sup> werden müssen, spricht eher dafür, dass es sich um Besucher handelt. Dabei könnte der Arme durchaus gläubig und der Reiche ungläubig gewesen sein (so auch Davids 1982:108f; Ruckstuhl 1985:16; Schrage 1980:27; Windisch 1930:14; ähnlich Frankemölle 1994b:387; gegen Souček 1958:465<sup>46</sup>). Dann stellt sich die Frage: Warum sollte sich ein reicher und mächtiger Mann von Christen richten lassen (vgl. Moo 2007:89f)?

Zusammenfassend wird davon ausgegangen, dass, wenn auch so im NT einmalig<sup>47</sup> (vgl. Bauer et al. 1988:1562), mit Synagoge eine christliche, gottesdienstliche Versammlung gemeint ist (so auch Maier 2009:107; McCartney 2009:138; Moo 2000:102f; Mußner 1987:117; Schlatter 1985:166; Schnider 1987:57.59). Frankemölle macht außerdem deutlich, dass der griechische Begriff Synagoge unspezifisch als Versammlung übersetzt wurde, bevor er im Judentum Verwendung fand<sup>48</sup> und außerhalb des Judentums diese allgemeine Bedeutung beibehalten wurde (vgl. Frankemölle 1994b:388f; McCartney 2009:138; Moo 2007:89f). Außerdem ist es möglich, dass die ersten Christen diese Bezeichnung zu Beginn für ihre Versammlung übernommen und erst mit der Zeit, um den Unterschied zum jüdischen Glauben deutlich zu machen, geändert haben (vgl. Dibelius 1984:166f). Das wird u. a. durch das Possessivpronomen eure deutlich (u. a. Döpp 2000:72). Darüber hinaus setzt die geschilderte Handlung voraus, dass die Christen in dieser Versammlung das Verfügungsrecht haben (Frankemölle 1994b:388f). Ferner spricht für eine gottesdienstliche Situation, dass die Plätze zugewiesen werden: Zwei Menschen kommen zum Gottesdienst, und da sie keine festen Plätze haben, wird ihnen ein freier Platz zugewiesen. Auch wenn es keine festen Plätze gab, so würde bei Personen, die immer/regelmäßig kommen, nicht die Notwendigkeit bestehen, ihnen den Platz zuzuweisen (Jak 2:3; so auch Moo 2000:103; Zahn 1894:47; entgegen Hartin 2009:118). Moo räumt

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> Die Annahme von Witherington (2007:452), dass die christlichen Gemeinden noch nicht groß in der Öffentlichkeit waren, entspricht wohl in Anbetracht der Missionstätigkeit der ersten Christen nicht ganz der Tatsache (vgl. Apg 8-11). Die Annahme, dass bei Hausgemeinden der Hausherr andere einlud bzw. andere nach Absprache mit dem Hausherren mitgebracht werden durften, ist möglich, aber nicht beweisbar. Witherington vergisst dabei aber, dass es sich an dieser Stelle um keine Versammlung bei einer Privatperson handelt, sondern es sich um einen eigenen Versammlungsraum handelt. Dieser war vermutlich öffentlich und dementsprechend für jeden betretbar (vgl.18:1-7). Dass den Christen eigene Versammlungsräume von den Römern erlaubt wurden, findet sich spätestens ab 311/316 n. Chr. (vgl. Frankemölle 2006:434ff). Da weitere Ausführungen zu dem Thema christliche Versammlungsräume zu weit führen würden sei an dieser Stelle auf die entsprechende Literatur verwiesen (u. a. Judge 2008:493-99; Stegemann & Stegemann 1997:217-306).

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> Von Hebr 10:25 abgesehen, wo die Versammlungsstätte ἐπισυναγωγὴν genannt wird. Auch in nachneutestamentlicher Zeit findet sich diese Bezeichnung für das christliche Versammlungsgebäude (vgl. Frankemölle 1994b:388f; Davids 1982:108; siehe auch Popkes 2001:161f; HermM 11:9.13f; JustDial 63:5). 
<sup>48</sup> Auch wenn durch die Diaspora der Begriff zum institutionellen Ort für die jüdische Identität geworden ist (vgl. Johnson 2005:222).

zwar ein, dass die Überzeugung, dass es hierbei um eine Gerichtsverhandlung geht, immer mehr an Raum gewinnt, aber aufgrund der Situation, die beschrieben wird und aufgrund des gesamten Kontextes entscheidet sich Moo dafür, dass es sich hier um eine gottesdienstliche Situation handelt (Burchard 1980:28f; Moo 2000:99f). Die Anrede "Richter mit bösen Gedanken" (2:4) kann sich genauso gut auf das Urteil berufen, das die Gemeinde innerlich trifft, was durch die Platzanweisung deutlich wird.

Das Verhalten der Empfänger wird mit dem Verb ἐπιβλέψητε beschrieben und kann mit "sich annehmen" im Sinn von Aufmerksamkeit schenken, oder einfach "hinblicken" im Sinne von auf ihn schauen übersetzt werden (Michel 1992:59), aber oftmals hat es die Betonung von "mit Bevorzugung auf jemanden schauen" (Lk 1:49; 9:38). In diesem Sinne wird es beispielsweise in der LXX gebraucht. Diese Bevorzugung gründet in dem Auftreten/Aussehen der reichen Person (vgl. Johnson 2005:222). Die arme Person wird ebenfalls wahrgenommen, aber gegenteilig behandelt (Moo 2000:103). Unter einem Fußschemel war gewöhnlich nicht viel Platz, bzw. es passte niemand darunter, deswegen gehe ich mit Moo davon aus, dass es sich dabei um eine Redewendung handelt, die bedeutet, dass man sich auf den Fußboden setzen soll (vgl. Moo 2000:103f; Witherington 2007:456). Es geht also nicht um die Zuweisung eines konkreten Sitzplatzes, sondern es wird deutlich gemacht, dass "he has to sit lower than low" (Jordaan & Wolmarans 1993:33). Der Grund für dieses Fehlverhalten wird in Vers 4 durch die Aussage κριταί διαλογισμών πονηρών deutlich. Da κριτής im Plural verwendet wird, kann man davon ausgehen, dass nicht nur die Gemeindeleitung so handelte und dachte, bzw. nicht nur die Platzanweiser, sondern dass dieses Denken mehrheitlich der Einstellung der Gemeindeglieder entsprach, wobei die Leitung die Verantwortung trug (so auch Maier 2009:110). Aufgrund des äußeren Erscheinens bzw. der äußeren Stellung wurde der eine bevorzugt und der andere benachteiligt. Wie aufgezeigt geht es dabei nicht um ein Gerichtsurteil, sondern um die innere Einschätzung, die zu falschem Verhalten geführt hat. Durch die Worte "hier" und "dort" in der Anrede der Armen und Reichen (Jak 2:3) wird die soziale Kluft angegeben. Aber Jakobus betont das Ganze noch durch die Wiederholung des Imperativs "setze dich", womit das Angebot beim Armen pervertiert wird, da dieser unten bei der Fußbank sitzen soll. Formal wird für Frankemölle deutlich, wie stark Jakobus mit dem Prinzip der funktionellen Oppositionen auf seine Hörer einwirken will (Frankemölle 1994b:389). In eine ähnliche Richtung geht Mußner, der noch betont, dass das die Bestimmung μοῦ der Höhepunkt des falschen Verhaltens ist. Der Arme soll sich zu den "Füßen" setzen, was mit Staub und Unreinheit verbunden wurde und somit eine Demütigung darstellte. Dadurch erhöht der Sprecher seine Position gegenüber dem Armen.

#### 5.5.3 Schlussfolgerungen

Zusammenfassend wird deutlich, dass es sich um ein Problem bei den Empfängern gehandelt haben muss, vor allem wenn man betrachtet, welchen Raum dieses Beispiel bzw. Problem einnimmt. Ebenso wird deutlich, dass den Empfängern ihr falsches Verhalten offensichtlich nicht bewusst war, sodass es notwendig war, dass Jakobus sie darauf hinwies.

Es handelt sich dabei nicht um eine Gerichtsversammlung, sondern um eine gottesdienstliche Situation. Auch wenn in beiden Situationen, Gottesdienst oder Gerichtsverhandlung, ein soziales Fehlverhalten im Mittelpunkt steht, das im klaren Widerspruch zur Lehre<sup>49</sup> Jesu steht, gewinnt dieses Beispiel durch die gottesdienstliche Situation an Schärfe. Anstatt sich auf Gott auszurichten, richtet man sich auf Menschen aus. Auch wenn vermutlich der Arme ein christlicher und der Reiche ein ungläubiger Besucher war, so ist diese Frage nicht entscheidend, denn wichtig ist, dass die Gemeinde aufgrund der sozialen Stellung den Armen benachteiligt (vgl. Dibelius 1984:168f; Popkes 2001:163). Diese theologische Konsequenz, zusammen mit der Tatsache, dass durch die Bevorzugung der Reichen das alleinige Herrsein Gottes ignoriert wird (vgl. Mt 6:33f; Mk 12:30; so auch Döpp 2000:72) macht deutlich, welches Fehlverhalten mit diesem realen Beispiel aufgezeigt wird.

### 5.6 Die Maßstäbe des sozialen Verhaltens (Jak 2:5-7).

In diesem Abschnitt liefert Jakobus den Beweis für die Widersinnigkeit des falschen Verhaltens. Mit dieser *rationis confirmatio* zeigt Jakobus auf, dass Gott die Armen erwählt und somit andere Maßstäbe hat (vgl. Hartin 2009:133). Denn zum einen hat Gott die Armen erwählt und zum anderen haben sich die Reichen oft als Feinde der Christen erwiesen (Dibelius 1984:170f). Dies wird durch zwei rhetorische Fragen deutlich (so auch Dibelius 1984:170f; Zahn 1894:53). Eingebettet zwischen diesen beiden Argumenten wird noch einmal das falsche Verhalten der Empfänger dargestellt (Jak 2:6a). Dabei könnte es sich um einen Rückbezug auf 2:3-4 handeln. Es ist aber wohl eher davon auszugehen, dass es Jakobus hierbei um Parteilichkeit im umfassenden Sinn wie in 2:1 geht, und nicht um das

\_

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Eine Ausführung zur Ethik Jesu bzw. der christlichen Ethik würde an dieser Stelle zu weit führen.

Einzelbeispiel. Argumentativ wäre das auch ein überzeugender Aufbau: Jakobus würde somit den Leser von den Bevorzugungen im allgemeinen Sinn (2:1) zu einem Beispiel führen (2:2-4) und dann wieder zur Bevorzugung im umfassenden Sinn, mit einem möglichen Rückbezug auf das Beispiel (2:5-7). Dadurch wird deutlich, dass die Bevorzugung der Reichen, aber auch jede andere Art von Bevorzugung, ein Hindernis für den Glauben ist und damit vollkommenen Glauben verhindert.

## 5.6.1 Die Maßstäbe Gottes (Jak 2:5).

Jakobus beginnt mit den Maßstäben Gottes und macht dadurch deutlich, wie verkehrt das soziale Verhalten der Empfänger ist. Jakobus spricht seine Leser erneut mit der Anrede ἀδελφοί μου ἀγαπητοί an. Wie auch an anderen Stellen im Jak geht dem Imperativ der Vokativ voraus. Dabei dient der Vokativ dazu, die Aufmerksamkeit der Leser zu wecken, und er betont, dass nun etwas besonders Wichtiges folgt (so auch Frankemölle 1994b:390f; Davids 1982:111; Johnson 2005:224f; Mußner 1987:119; Ruckstuhl 1985:16f; Schnider 1987:59; Popkes 2001:165). Diese Art von Überleitung findet sich auch in der Verkündigung der Propheten des AT (Jes 1:10; Joel 1:2; Amos 3:1) und bei Jesus (Mt 11.15; 13:9.43; Mk 4:23; so auch Maier 2009:111; Hartin 2009:119f). Auffallend dabei ist, dass das Subjekt im Haupt- und Relativsatz Gott ist und die Menschen erst im Partizip am Schluss vorkommen. Außerdem enthält der Vers einige bedeutsame Begriffe wie Erwählung, Arme/Reiche, Glaube, Erbe, Welt, Königreich, Verheißung und Liebe zu Gott (so auch Popkes 2001:165), wodurch die Bedeutung noch gewichtiger wird.

Dabei handelt es sich bei der ersten Frage in Vers 5 um eine von drei rhetorischen Fragen in diesem Abschnitt, die jeweils positiv beantwortet werden müssen. Jede dieser drei Fragen macht deutlich, dass die Christen nicht so handeln dürfen und bestärkt gleichzeitig die These von 2:1 (so auch Ruckstuhl 1985:16f; Watson 1993:104).

Dass Gott die Armen/Kleinen erwählt hat, findet sich bereits im AT (Dtn 5:6-8; 16:3; 26:7; Ps 9:19; 40:18; 86:1; 109:22; 140:13; Spr 2:21; 23:4f; 24:19; Mi 5:1ff)<sup>50</sup>, in der frühjüdischen Literatur (Sir 10:22-24; Hen 108:7-15), in der Verkündigung Jesu (vgl. Lk 6:20; Mt 5:3; Lk 7:22; Mt 11:5) und bei Paulus (1Kor 1:26ff). Gleichzeitig war das Prinzip der Erwählung tief im jüdischen und christlichen Denken verwurzelt (so auch Davids 1982:111; van der Merwe 2010:31f). Somit greift Jakobus mit *der Erwählung des Armen* einen Glaubensgrundsatz auf, der durch die Jahrhunderte hindurch Bestand hatte (so auch Frankemölle 1994b:390f; Popkes 2001:165). Argumentativ zielt Jakobus dadurch auf ein

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> Bzw. findet sich hier die Gleichsetzung von arm mit fromm und reich mit gottlos (Windisch 1930:15).

gegenseitiges Einverständnis ab, aufgrund einer gemeinsamen religiösen Basis (so auch Popkes 2001:165; Blomberg & Kamell 2008:112f). Mit dieser Ratiocinatio schafft sich Jakobus rhetorisch eine breite Basis für seine weitere Argumentation und für sein Argument an sich. Besonders die Aussagen Jesu dürften als Hintergrund für diese Aussage<sup>51</sup> zu sehen sein (vgl. Davids 1982:111; so auch Hartin 2009:133f; Schnider 1987:60). Gottes Erwählung hängt nicht von dem materiellen Besitz und/oder der Stellung ab; vielmehr erwählt Gott gerade die Armen, "reich im Glauben zu sein." Diese Überlegungen werden durch das Verb ἐξελέξατο untermauert. Dabei handelt es sich um einen gnomischen Aorist (so auch Blomberg & Kamell 2008:112f). Dafür spricht, dass sich der Vorgang der Erwählung der Armen an mehreren Punkten in der Vergangenheit vollzog/gezeigt hat (so auch Eph 1:4-6) und sich demnach an jedem anderen Zeitpunkt in der Vergangenheit oder in der Zukunft bestätigen lässt. Er ist demnach eine feste Tatsache. Keiner der Empfänger konnte an diesem Punkt widersprechen.

Dabei stellt sich aber zuerst die Frage, was mit "arm sein" gemeint ist. Das griechische Wort πτωχός hat im biblischen Griechisch einen großen Bedeutungsumfang (vgl. dazu Bauer et al. 1988:1457; Moo 2000:106f). Meistens sind damit materiell arme Menschen gemeint. Der Gebrauch dieses Wortes in der LXX, um das hebräische Wort ענו zu übersetzen, beinhaltet eine weitere Komponente, die sich auch bei Jakobus wiederspiegeln könnte. Dort bezieht sich das hebräische Wort auch auf Menschen, die im geistlichen Sinn/oder im Geist arm sind. Menschen die demütig und sanftmütig und sich ihrer Abhängigkeit von Gott bewusst sind und auf Gott und seine Versorgung vertrauen (Ps 69:31ff; Jes 29:19; 61:1; Amos 2:7). Somit hat das Wort πτωχός eine materielle und eine spirituelle Bedeutung. Im ersten Fall ist es das Gegenteil von reich und im anderen Sinn das Gegenteil von gottlos oder sündhaft. Diese beiden Elemente lassen sich in der Lehre Jesu finden (vgl. Lk 6:20; Mt 5:3). Es ist Moo zuzustimmen, der aufgrund des Beispiels in Jak 2:2-3 die Schlussfolgerung zieht, dass πτωχός auf jeden Fall eine materielle Bedeutung hat, bei der eine geistliche Komponente mitgeschwungen haben dürfte (vgl. dazu Moo 2000:106f; Hartin 2009:119f; Johnson 2005:224f; Popkes 2001:166; Schnider 1987:59; ähnlich Davids 1982:112; Dibelius 1984:171).

Bezogen auf die materielle Bedeutung, worauf an dieser Stelle das Hauptaugenmerk liegt (so auch McCartney 2009:141f; entgegen Dibelius 1984:171), stellt sich die Frage: Was bedeutet das für die Reichen? Erwählt Gott keine Reichen? Wenn man die

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> Für die Bedeutung der Jesustradition für den Jak vgl. Hartin 1991, sowie die vergleichende Darstellung bei Hahn & Müller 1998 und die Ausführungen bei Tsuji 1997:118-133.

augenscheinliche Schlussfolgerung zieht, dass Gott nur die Armen erwählt hat, während die Reichen ausgeschlossen sind, würde man damit manche Aussagen des NT ignorieren (Joh 3:16; Apg 8:26-39; 16:14ff; Gal 3:26-29) sowie die reichen Gläubigen des AT, wie Hiob<sup>52</sup>, Abraham, Isaak und Jakob und Daniel (Dan 5:29; 6:2-4). Darüber hinaus würde man das Wort *nur* in den Text hineinlesen. Somit ist eine solche Schlussfolgerung nicht zulässig (so auch Blomberg & Kamell 2008:113f; Moo 2000:107; 2007:91f, vgl. dazu Blomberg & Kamell 2008:112f). Insofern kann man sagen, dass diese Aussage nicht bedeutet, dass Armut ein notwendiges Kriterium zur Erwählung Gottes ist und auch nicht, dass jeder Arme erwählt ist. Es besteht durchaus die Möglichkeit, dass auch Reiche zum Glauben kommen können bzw. von Gott erwählt sind. Allerdings haben sie es oftmals schwerer, wie es von Jesus selbst in den Evangelien gesagt wird (Mt 19:24; Lk 18:25).

Für Frankemölle hat Gott die Armen nicht aufgrund ihrer Armut erwählt, sondern wegen ihrer Frömmigkeit (Frankemölle 1994b:390f; Witherington 2007:457; ähnlich nur mit Schwerpunkt auf der Liebe Popkes 2001:166; Blomberg & Kamell 2008:112f). Allerdings ist der Einwand Schlatters treffend, dass Jakobus nicht sagt, dass der Glaube eines Armen besonders groß sei, sondern dass der Arme gläubig geworden ist, weil er von Gott erwählt wurde. Das wird durch das mit πλουσίος verbundene κληρονόμος gesichert (Schlatter 1985:169). Maier löst dieses Problem vom AT herkommend. Dabei geht es, wie Maier betont, um zwei Brennpunkte einer Ellipse: a, Gott wendet sich gerade denen zu, die benachteiligt oder verachtet werden; b, er wendet sich denen zu, die gerade als Benachteiligte ihre Hoffnung auf ihn setzen. Beides darf nicht auseinandergerissen werden. Wo es doch geschieht, kommt man in die Problematik, dass aus den Armen eine rein soziologische Klasse wird. Glauben und Hoffnung spielen dann keine Rolle mehr (Maier 2009:111).

Auch wenn es viele weitere Gründe gibt, warum Gott die Armen erwählt hat, die in diesem Rahmen nicht dargelegt werden können, folge ich Maiers Ansatz. Gott hat besonders die Armen dazu erwählt, reich im Glauben zu sein, da sie auch in einer größeren Abhängigkeit von ihm stehen und sie somit das Vertrauen auf Gott als Bereicherung, Trost und Sinnerfüllung des Lebens sehen, trotz ihrer Armut (vgl. Döpp 2000:73).

Die Formulierung *reich im Glauben* bezieht sich auf den Glauben als Vertrauen auf Gott im Sinne geistlichen Reichtums (so auch Blomberg & Kamell 2008:113; Moo 2000:105; Schlatter 1985:170; Schrage 1980:27; Popkes 2001:166). So ist Mußner zu folgen, der das èv in doppelter Hinsicht versteht. Zum einen *instrumental*: Die Armen

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> Hiob wird von Jakobus selber als ein Vorbild für die Gläubigen hingestellt (Jak 5:11).

werden durch den Glauben reich, und zum anderen lokal, im übertragenen Sinn: die Armen sind im Bereich des Glaubens die Reichen. Der Glaube gewährt somit schon jetzt geistliche Reichtümer, während das zweite – die lokale Bestimmung – das kommende Heilsgut meint (Mußner 1987:120). Der Status κληρονόμοι τῆς βασιλείας wird nicht aufgrund von Macht und Reichtum auf der Erde verteilt, sondern wird denen als Erbe verheißen, die Gott (ungeteilt) lieben (vgl. Jak 1:6ff). Da das Wort Königreich nur an dieser Stelle im Jak vorkommt, kann man nicht mit Sicherheit herausfinden, was der Verfasser darunter verstand. Dass es sich um eine Verheißung in der Zukunft handelt, kann man dem Verb ἐπηγγείλατο entnehmen. Somit wäre es äquivalent mit dem ewigen Leben. Es ist wohl als ironisches Stilmittel zu verstehen: In der Gemeinde werden die Armen dazu verurteilt, auf dem Boden zu sitzen, während Gott ihnen einen Platz in seinem Reich zusichert. Dafür würde auch sprechen, dass in 1:12 ἐπηγγείλατο verwendet wird, wo es ebenfalls um die Ewigkeit geht (vgl. Hartin 2009:119f; Johnson 2005:225). Genauso erinnert das Versprechen des Erbes des Königreiches für die, "die Gott lieben" (Jak 2:5), an das Versprechen in 1:12. Dort wird die "Krone des Lebens" denen versprochen, die "Gott lieben". Aus diesem Blickwinkel werden das Königreich und die Krone des Lebens zu parallelen Konzepten: das ewige Leben für die, die Gott lieben (vgl. Hartin 2009:133f; Johnson 2005:188).

Der Begriff Erbe war im AT ursprünglich auf den Landbesitz bezogen (Gen 28:4; Ex 32:12; Num 26:52-56; Dtn 1:8), in der nachexilischen Literatur des AT wird der Begriff aber auch schon im übertragenen Sinn eschatologisch verwendet (Ps 38:17ff in LXX). Diese wird im NT übernommen, erben wird u. a. mit dem Reich Gottes verbunden (Mt 25; 34; 1Kor 6:9f; Gal 5:21; Frankemölle 1994b:393) und war ein Hauptthema der Verkündigung Jesu, worauf sich Jakobus beziehen dürfte (besonders in der Bergpredigt Mt 5-7, aber auch in Jesu Endzeitreden Mt 25:31.34; vgl. Blomberg & Kamell 2008:113; Moo 2007:91f). Mit dem Erben des Königreichs ist ein Erbe in der Zukunft/Ewigkeit gemeint (so auch Popkes 2001:167; Windisch 1930:15).

Eines wird in jedem Fall deutlich: Gottes Maßstäbe sind genau das Gegenteil der Maßstäbe der Welt. Gott hat die Menschen erwählt, die in den Augen der Welt nicht angesehen sind. Wie McCartney feststellt, wird besonders darin die eingesetzte Ironie deutlich, denn die kritisierten Gläubigen richten sich mit ihrem Urteil und konkreten Handeln gegen die Erwählung Gottes (McCartney 2009:143).

# 5.6.2 Die Maßstäbe der Empfänger und deren Auswirkung (Jak 2:6-7).

Fast schon als eine Art Einschub kann man 2:6a sehen, in dem Jakobus noch einmal das falsche Verhalten der Empfänger des Briefes darstellt: ὑμεῖς δὲ ἡτιμάσατε τὸν πτωχόν. Durch diese Aussage wird der Gegensatz zwischen dem Maßstab der Empfänger und dem Maßstab Gottes deutlich. Das wird besonders durch das vorangestellte ὑμεῖς unterstrichen (so auch Blomberg & Kamell 2008:114) auf dem Hintergrund der antiken Kernwerte von Ehre und Schande (vgl. Hartin 2009:141-46). Das Verb ἀτιμάζω bedeutet verächtlich behandeln, beschimpfen oder verunehren (Bauer et al. 1988:240) im Sinne von "der Schande preisgeben, nicht wertschätzen" (Popkes 2001:167f). Dabei lässt der Aorist ήτιμάσατε mehrere Deutungen zu und steht in Beziehung zu dem Beispielsfall in 2:2f. Einen historischen Sachverhalt meint dieser Aorist nicht, denn wenn es um die Rüge eines Einzelfalls gehen würde, dann wäre eine verallgemeinerte Mahnung nicht angebracht. Ferner wird nirgends angedeutet, dass nur eine Gemeinde so gedacht hat. Vielmehr war προσωπολημψίαις unter den Christen – wie auch vermutlich in der antiken Gesellschaft<sup>53</sup> – verbreitet. Da die Rüge sich auf einen wirklichen Fall bezieht (2:2f), steht das Verb im Aorist, da sie sich aber auch auf die Neigung zur Parteilichkeit im Allgemeinen bezieht, kann man ihn präsentisch übersetzen (Dibelius 1984:172). Nach Popkes bekommt dieser Aorist durch seine Verbindung mit Vers 5 nahezu gnomischen Charakter. Dadurch wird noch einmal deutlich, wie weit das soziale Verhalten der Empfänger von Gottes Maßstab entfernt war. Das Ziel, das die Empfänger mit ihrem Verhalten zu erreichen hofften, wird nun von Jakobus benannt. Sie erhofften sich durch ihr Verhalten Schutz von den Reichen. Mit zwei weiteren rhetorischen Fragen macht Jakobus deutlich, dass sie dieses Ziel nicht erreichen werden. Dabei wechselt Jakobus vom Aorist ins Präsens, was auf ein ständiges Ergehen hindeutet (Popkes 2001:168). Dabei stellt Jakobus drei nicht bestreitbare Tatsachen in Form von rhetorischen Fragen dar: Die Reichen tun den Empfängern Gewalt an (2:6b); die Reichen ziehen sie vor Gericht (2:6c); die Reichen lästern den Namen, der über den Christen ausgerufen wurde (2:7). Diese drei Fälle beziehen sich auf Erfahrungen der Empfänger (Frankemölle 1994b:394f; so auch Popkes 2001:168; Schnider 1987:61) und nicht auf die Armen (Schrage 1980:27). Somit wird, wie zu Beginn der Arbeit

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> Als ein Beispiel sei dafür die oftmals große Bestechlichkeit der regierenden Personen, die im Auftrag des Staates unterwegs waren, genannt. Dies wird z. B. bei Cicero deutlich, der als Prokonsul Siziliens nach eigener Darstellung Bestechungsgelder ablehnte und es als Prokonsul "nur" auf 550 000 Denare brachte, wohingegen Verres während seiner Amtszeit von drei Jahren aus der Provinz 10 Millionen Denare herausgezogen habe (Stegemann & Stegemann 1997:25).

dargestellt, unterstrichen, dass die Empfänger aus der Mittelschicht stammten, da sie offensichtlich nicht zu den Armen, aber auch nicht zu den Reichen gehörten.

Im Unterschied zu der rhetorischen Frage in Vers 5 sind nun aber die Reichen das Subjekt des Satzes. Sie stehen in der Opposition zu Gott, und somit stehen die Empfänger ebenfalls Gott entgegen. Die Gemeinde ist dadurch ein Ort der Diskriminierung geworden (Davids 1982:112). Jakobus setzt aber noch einen anderen Schwerpunkt in diesem Abschnitt, nämlich den der Ehre und der Scham. Abgesehen von Jak 5:7 verwendet Jak den Wortstamm τίμ- nur hier. Eine Entehrung muss nicht immer Gewaltanwendung implizieren: Wie der Kasus hier zeigt, steht im Zentrum die Missachtung der Menschenwürde – ganz im Gegensatz zu Gottes Einstellung (Popkes 2001:167f). Jakobus kehrt damit den antiken Ehre/Scham Kodex um, der die Grundlage für die hellenistischrömische-Gesellschaft war. In dieser Welt wurde an erster Stelle den Patronen, Reichen und Mächtigen Ehre erwiesen. In Gottes Welt aber ist es anders: Den Armen soll Ehre erwiesen werden (Hartin 2009:120; Johnson 2005:225f).

Bei der ersten Frage ist nicht ganz klar, ob diese wegen des Glaubens oder wegen der Stellung geschieht. Auch bei der zweiten ist beides möglich, lediglich bei der dritten Frage ist der Grund für die Probleme eindeutig der Glaube der Empfänger (vgl. Dibelius 1984:172f). Auch wenn eine Verbindung zwischen der zweiten und dritten Frage ziehen könnte, aufgrund der Annahme, dass es sich hierbei um eine Verfolgungssituation handelt (Mußner 1987:122), sind sie eher getrennt zu betrachten, da vom Brief kein Verfolgungsszenario impliziert wird. Bei keiner der drei Fragen (2:6b.c.7) steht eine Verfolgungssitutation im Hintergrund. Vielmehr bekämpft Jakobus das Problem, dass die Christen sich bei den Reichen als potentiellen Patronen anbiedern (so auch Dibelius 1984:174). Dabei meint das Verb καταδυναστεύουσιν, wie es auch öfters in der LXX gebraucht wird, eine Unterdrückung im sozial-ökonomischen Bereich (Schnider 1987:61). Oder das Verb hat eine sozial-ethische Bedeutung, die im NT nur hier vorkommt (Popkes 2001:168). Dieser Ausdruck ist besonders aus der alttestamentlichen-prophetischen Sozialkritik bekannt (Dtn 24:7; Jer 7:6; Hes 18:12; Amos 4:1; Hab 1:4; Mal 3:5) und wird ferner verwendet, um die Situation des Volkes Israel vor dem Auszug aus Ägypten zu beschreiben (Ex 1:13) (vgl. Johnson 2005:225f; Popkes 2001:168; Schrage 1980:27; Windisch 1930:15; Davids 1982:112).

Die zweite Frage wird von dem Begriff κριτήριον geprägt. Dabei ist dieser der übliche Begriff für Gericht bzw. Gerichtsprozess. Dies bestätigt den Gedanken, dass es sich

bei 2:2-4 um eine gottesdienstliche Situation handeln muss, da dieser Begriff dort nicht verwendet wird. Diese Beobachtung macht deutlich, dass es sich bei dem Vorwurf ἡτιμάσατε nicht um rohe Gewaltausübungen handelt, sondern um Gewalt in formalrechtlichem Gewand (Popkes 2001:168). Dabei beziehen sich diese beiden Tatsachen nicht unbedingt aufeinander, da sie durch die Partikel καί voneinander getrennt sind, aber von einer Verfolgungssituation ist an dieser Stelle nicht die Rede. Die Reichen benutzen ihren Reichtum, um gegen die Empfänger Prozesse in die Wege zu leiten (Schlatter 1985:179). Es könnte sich dabei, wie Dibelius vermutet, um Gerichtsprozesse ähnlich wie in Ephesus (Apg 19:24) oder wie den von den Herren der Magd in Philippi angestrengten handeln (Apg 16:19), da sich der Glaube der Christen auf manche Geschäfte schädigend auswirkte (vgl. Dibelius 1984:174; so auch Schrage 1980:27). Es könnte sich aber auch lediglich um ungerechtfertigte Gerichtsprozesse handeln, um die Christen zu belästigen (so auch Frankemölle 1994b:395f; Schnider 1987:61) bzw. um sich selbst dadurch zu bereichern.

Jakobus macht damit seinen Lesern deutlich, dass der erhoffte Vorteil nicht eintreffen wird. Darüber hinaus heißt es bei ihm von den Reichen: οὖκ αὖτοὶ βλασφημοῦσιν τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς? Bevor man diese dritte Frage behandeln kann, muss kurz dargelegt werden, wer sich hinter dem *guten Namen* verbirgt. Man kann davon ausgehen, dass es sich hierbei um den Namen Jesu handelt, der bei der Taufe (u. a. Mt 28:19) über den Glaubenden ausgesprochen wurde. Es könnte zwar auch der Name Gottes sein, den Jakobus hier mit "dem guten Namen" meint, aber es ist wohl anzunehmen, dass es sich hierbei um den Namen Jesu handelt (vgl. Mt 28:19; Apg 8:16; 10:48; 11:26; 19:5; so auch Dibelius 1984:175f; Popkes 2001:170f).

Frankemölle sieht zwar auch den traditionsgeschichtlichen Hintergrund zum AT (1994b:397), mahnt aber zur Vorsicht. Denn die vorliegende Wendung im passiven Aorist ist im NT nur an dieser Stelle belegt. Wenn es eine Taufformel gewesen wäre, hätte Jakobus einfach "auf den ihr getauft worden seid" schreiben können (Frankemölle 1994b:396; ähnlich Moo 2000:109). Außerdem lässt sich an keiner Stelle im NT unzweideutig die Wendung "den Namen jemandes über jemanden ausrufen" finden, wo sie nur tauftheologisch verstanden werden kann. Da aber eine Gleichsetzung von Gott als Herr und Jesus als Herr im NT geschieht (vgl. Apg 2:21; Frankemölle 1994b:397f) räumt Frankemölle ein, dass der Text<sup>54</sup> für eine tauftheologische Deutung offen bleibt, aber es nicht mit Sicherheit behauptet werden kann (Frankemölle 1994b:397f). Blomberg & Kamell gehen in eine ähnliche Richtung, wobei es ihnen um die allgemeine Bezeichnung

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup> Frankemölle sieht diesen Vers allerdings als redaktionell eingefügt (Frankemölle 1994b:398).

"Christen" geht (Blomberg & Kamell 2008:115). Die Beobachtung von Schnider ist hilfreich: Die Wendung "den Namen Gottes anrufen" wird im NT auf Jesus angewandt (Apg 2:21). Ferner wird Amos 9:12 in Apg 15:17 zitiert und auf Jesus angewandt, somit ist wohl davon auszugehen, dass auch an dieser Stelle der Name Jesu gemeint ist. So wie die Ausrufung des Namen Jahwe über Israel es zu seinem Volk/Eigentum machte, bedeutet die Ausrufung des Namen Jesu über den Gläubigen, dass sie zum Volk Gottes gehören durch Bekehrung und Taufe (vgl. Dtn 28:10; Jer 14:9; Apg 15:17; so auch Hartin 2009:121; Maier 2009:115).

Daher ist davon auszugehen, dass es sich um den Namen Jesu handelt, der bei der Taufe über den Gläubigen ausgerufen wurde (so auch Davids 1982:113; Dibelius 1984:175f; Hartin 2009:121; Johnson 2005:226; Maier 2009:114f; Mußner 1987:122; Popkes 2001:170f; Ruckstuhl 1985:16f; Schrage 1980:28; Schlatter 1985:172<sup>55</sup>; Seur o. J. :50; Stenschke [2011]; Windisch 1930:15). Die Anmerkung von McCartney ist dazu noch anzuführen: Selbst wenn kein Bezug zur Taufe besteht, gehe es dennoch um die Erwählung Gottes. In der LXX werden in Dtn 28:10, wo es um die Erwählung Israels geht, genau dieselben Wörter verwendet: "ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν" (McCartney 2009:143).

Mit dieser dritten Frage geht Jakobus von der materiellen zur geistlichen Seite über und führt den schlimmsten Vorwurf an (so auch Hartin 2009:134f; Davids 1982:113f). Dabei können die Lästerungen unterschiedliche Formen gehabt haben. Das Wort βλασφημοῦσιν kann ein "einfaches" verspotten, jemanden verletzten meinen oder im wörtlichen Sinn verleumderisch über jemanden reden (vgl. Johnson 2005:226). Normalerweise hat es keine religiöse Bedeutung (vgl. 1Kor 10:30; McCartney 2009:142), aber wo es sie hat, bezieht es sich auf ein respektloses Reden über Gott, Christus, den Heiligen Geist, oder ein Reden gegen Christen, ... (vgl. Hartin 2009:121; Stenschke [2011]). Der erste Hinweis auf Blasphemie im religiösen Sinne findet sich schon in Lev 24:10-16 (Hartin 2009:120). Im tiefsten Sinn bedeutet es Missachtung, normalerweise bezogen auf Gott selber (Mt 9:3; 26:65; Mk 3:28f). Es kann aber auch jegliche andere Form von lästern meinen, die sich gegen Gott richtet (1Kor 10:30; Röm 14:16). Zweifelsfrei kann man aber nicht rekonstruieren, um welche Situation es sich hier genau gehandelt hat (so auch Moo 2000:109). Davon ausgehend kann man das Verb βλασφημοῦσιν im Sinne von Blasphemie verstehen. Die Reichen gewähren den Empfängern nicht die erhoffte Begünstigung, sondern verlästern außerdem denjenigen, an den die Empfänger glauben.

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup> Schrage und Schlatter gehen allerdings beide davon aus, dass es sich um jüdische Gegner handelt, die den Namen Gottes nicht lästern würden, und es daher der Name Jesu sein muss.

Somit wird deutlich gezeigt, wie sinnlos es ist, wenn man auf Kosten der Armen den Reichen gefallen will. Dabei wird nicht erwähnt, ob diese Blasphemie in dem falschen Verhalten der Christen gründet, oder davon losgelöst ist.

# 5.6.3 Schlussfolgerung

Nachdem Jakobus zuerst durch ein Beispiel den Empfängern ihr falsches Verhalten vor Augen geführt hat, zeigt er ihnen nun auf, was die Maßstäbe Gottes und was die Maßstäbe der Empfänger des Briefes sind. Wie falsch ihr Verhalten ist, wird dadurch deutlich, dass die Maßstäbe der Empfänger den Maßstäben Gottes entgegenstehen. Die Diskriminierung im Gottesdienst zeigt die geistlichen Defizite bei den Empfängern. Der Ort, der zur Anbetung Gottes dienen sollte, wurde durch ihr Verhalten zu einem Ort der Diskriminierung der Armen. Sie wurden vor den Augen aller herabgesetzt und als Menschen zweiter Klasse behandelt.

Die Aufforderung von Jak 2:1 wird mit diesem Abschnitt untermauert, indem er den Lesern klar macht, wie falsch ihr Verhalten ist und indirekt die negativen Auswirkungen für ihren Glauben aufzeigt. Es macht für die Empfänger keinen Sinn, den Reichen im Gottesdienst bevorzugt zu behandeln, denn den erhofften Vorteil haben sie nicht und werden ihn auch nicht erfahren – vielmehr geschieht ja sogar das Gegenteil. Gleichzeitig macht Jakobus dadurch, dass er den Maßstab Gottes aufzeigt, den Lesern deutlich, dass die Empfänger sich gegen Gott wenden. Dabei wird die Argumentation von Jakobus durch rhetorische Fragen getragen, wobei er das stärkste Argument am Schluss nennt. Durch die rhetorischen Fragen zwingt Jakobus die Leser zur Zustimmung, die dann konsequenter Weise auf das Leben übertragen werden müsste. Somit handelt jeder, der der Aufforderung des Jakobus nicht nachkommt, unlogisch. Jakobus kommt so mithilfe des vermehrten Einsatzes von Rhetorik zu seinem Ziel, die Leser von seinem Argument zu überzeugen.

Die Christen entfernen sich durch ihr Verhalten von Gott (Schnider 1987:60). Wie das Volk Israel durch Übertretungen des Gesetzes Gott entehrte (vgl. Jes 52:5), so entehren die Empfänger Gott durch ihr falsches Verhalten (Schnider 1987:61; ähnlich Frankemölle 1994b:398; Popkes 2001:170f) und zerstören durch ihre falschen Maßstäbe ihre Beziehung zu Gott. Im Folgenden wird deutlich, dass dies für das Volk Israel das Gericht Gottes bedeutete, was in der Wegführung seinen Höhepunkt erreichte. Auch für die Christen zieht diese Haltung ein Gericht Gottes nach sich, wenn sie ihr falsches Verhalten nicht ändern. Für die gesamte Argumentation bedeutet dies, dass die Leser somit erkennen konnten, dass

sie sich durch ihr falsches Verhalten von Gott entfernten und somit ihr Glaube und ihre Beziehung zu Gott nicht wachsen konnten.

Außerdem schafft Jakobus mit diesen Versen einen Übergang zwischen dem Beispiel (2:2-4) und der Konsequenz für die Empfänger (Jak 2:8-13), indem er die Maßstäbe und die Motivation der Empfänger für ihr falsches Verhalten aufzeigt und ihnen gleichzeitig die Maßstäbe Gottes vorhält. Wenn die Empfänger ihre Maßstäbe und demzufolge ihr Verhalten nicht ändern, wird dies Konsequenzen haben.

# 5.7 Die Konsequenzen des sozialen Verhaltens für den Glauben (Jak 2:8-13).

Jakobus kommt von seiner rationalen Argumentation zum Abschnitt 2:8-13. Dieser besteht aus der *exornatio* (2:8-11), mit dieser schmückt Jakobus seine Argumentation weiter aus, und der *conplexio* (2:12f), mit der er den Abschnitt abschließt (Hartin 2009:134f; Witherington 2007:462). Dabei führt Jakobus mit den Versen 2:8-11 kein neues Thema ein (so auch Johnson 2005:235; Davids 1982:114), sondern schmückt seine These durch ein Argument mit der Schrift aus: die Erfüllung des königlichen Gesetzes (Hartin 2009:134f). Dabei bildet, worauf auch u. a. Ruckstuhl hinweist, Vers 8 die Nahtstelle zwischen 2:1-7 und 2:9-13 (1987:17f). Damit liefert Jakobus ein starkes Argument gegen jede Form der Parteilichkeit.

Grundlegend für diese Argumentation ist das Gebot der Nächstenliebe (vgl. Moo 2007:93). Auffallend ist, dass Jakobus einen ähnlichen Aufbau wie im Abschnitt 2:5-7 wählt (so auch Hartin 2009:134f). Zuerst zeigt er das göttliche geforderte richtige Verhalten auf (vgl. Jak 2:5 mit Jak 2:8), dann das falsche (vgl. :6a mit :9) mit der anschließenden Beweisführung (vgl. :6b-7 mit :10-11). Mit den Versen 12-13 fasst Jakobus das Gesagte zusammen, endet mit einer Verheißung und schließt seine Aufforderung (:1) ab. Dabei liefert er mit der *conplexio* noch ein viertes<sup>56</sup> Argument für seine These, dass man nicht parteilich sein soll: Gericht ohne Barmherzigkeit (Hartin 2009:137).

Es handelt sich dabei nicht um einen bloßen Anhang, wie es Mußner ausdrückt, sondern um ein wirkungsvolles eschatologisches Motiv: Denkt an das Gericht! (Mußner 1987:127). In Vers 8 beschreibt Jakobus, was ein Maßstab für die Empfänger sein kann und von 2:9-11 her zeigt Jakobus auf, dass Bevorzugung Sünde ist und vom Gesetz als Übertretung erwiesen wird. Jakobus verdeutlicht dies anhand von zwei Gesetzen, bevor er in 2:12-13 die Konsequenzen des falschen Verhaltens noch einmal aufzeigt.

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> 1. Gott hat die Armen erwählt (2:5); 2. Die Reichen unterdrücken sie (2:6) und 3. Wer gegen ein Gebot verstößt, bricht das gesamte Gesetz (2:10) (so Hartin 2009:137).

## 5.7.1 Das richtige und falsche soziale Verhalten (Jak 2:8-11)

Die Verbindung von μέντοι zu dem vorherigen Abschnitt könnte man konzessiv deuten<sup>57</sup> oder aber, wie Dibelius, als Rückbezug auf die Verse 6-7. Dieser Rückbezug soll den Lesern deutlich machen, dass sie durch ihr Verhalten gegen das Liebesgebot verstoßen (Dibelius 1984:177; so auch Mußner 1987:123; Moo 2000:111), bzw. dass das richtige Verhalten die Liebe wäre (so auch Schnider 1987:63; Mußner 1987:123). Popkes geht davon aus, dass sie dieses Liebesgebot halten (Popkes 2001:173), sich dabei aber nicht seiner Tragweite bewusst sind. Dabei könnte ein ironischer Unterton nicht ausgeschlossen werden (McCartney 2009:147f; Popkes 2001:175). Diesen Gedanken greift Davids auf, der μέντοι mit aber übersetzt (so auch Johnson 2005:230), und argumentiert, dass Jakobus einen ironischen Kontrast zu dem Verhalten der Leser schaffen will, was der Bedeutung in den anderen sieben Vorkommen von μέντοι im NT entspricht (Davids 1982:114; so auch Moo 2007:93). Gleichzeitig ist davon auszugehen, dass es Jakobus nicht um eine einmalige Übertretung geht, sondern u. a. aufgrund des Plurals von προσωπολημψία (2:1), geht um eine notorische Nichtbeachtung des Gebotes. Somit hätte Jakobus eine Grundhaltung im Blick, die mit der alleinigen Ausrichtung auf Gott und vollständigen Unterstellung unter Gottes Willen zu tun hat (Konradt 1998:274). Dies würde ebenfalls für einen ironischen Unterton sprechen.

Durch die Wörter εἰ μέντοι in Vers 8 und das εἰ δέ in Vers 9 werden noch einmal die zwei verschiedenen Verhaltensweisen gegenübergestellt. Mit diesen Konditionalsätzen baut Jakobus diese Ausführung (2:8-13) auf (Hartin 2009:121; Moo 2000:111). Auffallend ist, dass dabei häufig das Wort Gesetz in 2:8-11 verwendet wird. Dass dieses Wort von Bedeutung ist, wird dadurch bestärkt, dass von sechs Versen, die im Jak das Gesetz behandeln, vier in diesem Abschnitt sind. Dabei setzt Jakobus zuerst das Adjektiv "königlich" vor das Gesetz, dann verwendet er den Begriff Gesetz allein und schlussendlich nennt er es das "Gesetz der Freiheit." Somit lautet eine wichtige Frage für das Verständnis dieses Abschnittes: Was versteht Jakobus unter den jeweiligen "Gesetzen" und/oder redet er immer von dem gleichen Gesetz?

Zuerst einmal ist festzuhalten, dass mit νόμος hier wie im gesamten NT nicht die mündliche Tora gemeint ist, die für die Traditionslehre gebraucht wird (Mk 7:1ff), vielmehr ist damit meistens das mosaische Gesetz gemeint (Gutbrod 1942:1051; Hübner 1992b:1163f).

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> Die Empfänger würden sich auf dieses Gebot stützen, um ihre Bevorzugung der Reichen zu rechtfertigen, da diese auch ihre Nächsten sind.

Die Jesustradition beinhaltet eine Bejahung und Verneinung, Kritik (vgl. Mk 3:6 u. 14:64; Mk 2:23-3:6 mit Ex 20:10; 31:13-17) sowie Anerkennung (Mt 5:17f; Lk 16:17) des Gesetzes (so auch Rose 2003a:432f). Die Verneinung Jesu bezieht sich auf die Mittlerstellung des Gesetzes. Nicht mehr das Gesetz und die Beziehung zu diesem bestimmt die Stellung zu Gott, sondern Jesus selbst (Gutbrod 1942:1051f; Klein 1984:61). Das bedeutet aber nicht die Ablehnung des Gesetzes, denn gerade durch die Vergebung der Sünden durch den Tod Jesu wird das Urteil des Gesetzes und seine Forderung als notwendig vorausgesetzt. Ferner fordert Jesus dazu auf, das Gesetz in seinem eigentlichen Sinne – zum Wohl des Menschen – zu halten (Mk 2:23-28), denn es ist der offenbarte Wille Gottes (Mt 5:17f; Rose 2003a:432; Gutbrod 1942:1053f). Dennoch lässt sich eine gewisse Spannung nicht leugnen, die u. a. in der Bergpredigt deutlich wird (Hübner 1992a:1165f; ähnlich Gutbrod 1942:1052). Dass Jakobus darauf aufbaut, wird u. a. dadurch deutlich, dass er die Einheit des Gesetzes mit der Einheit Gottes begründet (Maier 2009:119). Ferner ist zu bedenken, dass die Tora als Gesetz dem Volk Israel erst gegeben wurde, als es sich bereits im Bund mit Gott befand. Somit bedeutet das Halten der Tora nicht ein "Hineinkommen" in das Volk Gottes, sondern es zeigt, wie darin gelebt werden sollte (Hübner 1992b:1161f; ähnlich auch die "new perspective" bei Strecker 1996:7). Da der Gehorsam der Tora gegenüber entscheidend für die Stellung des Einzelnen sowie des Volkes Gott gegenüber war (Dtn 30), verwundert es nicht, dass sie den höchsten religiösen und theologischen Rang im Judentum einnahm (Vorgrimler 2000c:223f).

Durch das εἰ μέντοι zeigt Jakobus auf, welchen Maßstab die Empfänger haben sollen. Sie sollen das νόμον ... βασιλικόν erfüllen. Im AT findet sich die Formulierung "königliches Gesetz" nur an zwei Stellen (Esther 1:19; Dan 6:8.13). Dabei handelt es sich um die Gebote heidnischer Herrscher, die einmal erlassen, von niemandem widerrufen oder geändert werden konnten. Es ist allerdings kaum davon auszugehen, dass Jakobus sich darauf bezieht. Eher kann man davon ausgehen, dass Jakobus durch dieses Adjektiv den Wert dieses Gebotes, sprich seine Bedeutung und Gültigkeit, hervorheben wollte oder, wie Popkes es ausdrückt, "zugleich eine Hervorhebung, ja Überordnung und Vorrangstellung impliziert" (Popkes 2001:173; so auch Ruckstuhl 1985:17f; entgegen Frankemölle 1994b:402; Moo 2000:111). "Königlich" ist es deshalb, weil es von Gott kommt als dem König, also göttlichen Ursprungs und von göttlicher Autorität ist (Schrage 1980:28; McCartney 2009:147). Diese Formulierung findet sich in einer solchen Zusammensetzung nur an dieser Stelle im NT. Als Hintergrund kann man am ehesten von Mt 7:12 und vor allem von Mt 22:36-39 ausgehen. Des Weiteren ist ein Rückbezug auf Lev 19:18 denkbar.

Gleichzeitig findet durch das Adjektiv "königlich" ein Rückbezug auf das Stichwort Königtum aus 2:5c statt. Zum einen wird so eine Einheit geschaffen und zum anderen dürfte dieser Rückgriff auch für die Auslegung entscheidend sein, denn das alttestamentliche Zitat in 8c ist mit der Forderung, den Nächsten zu lieben, deutlich als Ergänzung zu 5d zu verstehen (1:12c; Frankemölle 1994b:401f; so auch Johnson 2005:230; Moo 2000:111f). Die traditionsgeschichtlichen Ansätze, die aufgrund von fernliegenden Anklängen zum Syntagma "königliches Gesetz", die These aufstellen, Jakobus könne diesen Begriff nicht neu geschaffen haben (so Dibelius 1984:178f), sind abzulehnen (Frankemölle 1994b:401). Ebenso ist abzulehnen, dass Jakobus mit dem Adjektiv nur eine Vorrangstellung des Gebotes der Nächstenliebe vor den anderen Geboten betonen möchte (so Mußner 1987:124). Mußners Argument, dass es Jakobus in diesem Abschnitt um das Halten des gesamten Gesetzes ginge, geht im Blick auf den vorherigen Vers am Ziel vorbei (Mußner 1987:124). Vielmehr geht es Jakobus darum, durch einen Schriftbeweis aufzuzeigen, dass Parteilichkeit Sünde gegen Gott ist, da das Gebot der Nächstenliebe so nicht erfüllt wird. Dabei setzt sich dieses Gebot der Nächstenliebe aus den Anweisungen Jesu zusammen, deren Erfüllung im Gebot der Nächstenliebe geschieht. Es geht Jakobus um den ganzen Willen Gottes für die Gläubigen (so auch Davids 1982:115; Moo 2007:93f). Es handelt sich somit für Jakobus um ein christliches Gesetz, das durch das Halten des Liebesgebotes erfüllt wird und nicht durch "Peinlichkeit in den kleinen Dingen" (Dibelius 1984:179). Somit ist davon auszugehen, dass das königliche Gesetz der zweite Teil des Doppelgebotes der Liebe ist: "Liebe deinen Nächsten wie dich selbst." (so auch Frankemölle 1994b:402; Ruckstuhl 1985:17f; entgegen Hartin 2009:121; Mußner 1987:124; Schrage 1980:28). Dass Jakobus hier nur den zweiten Teil des Liebesgebotes anführt, erklärt sich zum einen aus dem Kontext (2:5 geht es um die Liebe zu Gott), in dem es um die zwischenmenschliche Beziehung geht, und zum anderen gehören für Jakobus die vollkommene Hingabe Gott gegenüber und die Nächstenliebe untrennbar zusammen (so auch Frankemölle 1994b:405). Jakobus will die Gemeinde an dem Spitzengebot orientieren (Maier 2009:117).

Der Beisatz κατὰ τὴν γραφήν bedeutet im restlichen NT (mit Ausnahme von 1Tim 5:18 und 2Petr 3:16) das AT und ist auch an dieser Stelle so zu deuten. Durch den Verweis auf die Schrift beansprucht Jakobus die Autorität der Schrift. Dabei greift Jakobus auf das Gebot der Nächstenliebe zurück, in dem sich alle ethischen Gebote erfüllen (vgl. Mt 22:40; Röm 13:8-10; Schnider 1987:63; McCartney 2009:147). Die Annahme von Dibelius, dass es sich dabei lediglich um ein Beispiel von vielen handelt und Jakobus durch das Prädikat

königlich lediglich den Wert des Gesetzes preisen will (Dibelius 1984:177f; ähnlich Hartin 2009:121), ist nicht überzeugend. Vielmehr ist Popkes zu folgen, der γραφήν als Schriftstelle (Lev 19:18) und nicht die Schrift im Allgemeinen sieht und damit aufzeigt, was mit dem königlichen Gesetz gemeint ist, nämlich das Gebot der Nächstenliebe (Popkes 2001:174; so auch Hartin 2009:121), auch wenn Jakobus in der Regel alttestamentliche Zitate anders einführt (Jak 2:11.23; 4:5.6;so auch Johnson 2005:231).

Nachdem Jakobus das richtige Verhalten aufgezeigt hat, kommt er mit  $\epsilon i \delta \epsilon$  (:9) auf das falsche Verhalten der Empfänger zu sprechen. Somit schafft Jakobus einerseits einen Rückbezug auf 2:1 (so auch Popkes 2001:175) und andererseits macht er deutlich, dass die Empfänger Übertreter des Gesetzes sind, wenn sie ihr Verhalten nicht ändern wollen (2:9a). Vielleicht führt Jakobus dieses Argument hier an, weil die Empfänger mit dem Gebot der Nächstenliebe ihr falsches Verhalten/ihre falsche Herzenshaltung rechtfertigten wollten: Der Reiche ist auch der Nächste. Jakobus kritisiert ihre falschen Motivation (2:2-7) und legt dar, dass Gott von den Gläubigen fordert, jedermann gegenüber barmherzig zu sein. Schon Gutbrod (1942:1074) wies auf die Gefahr hin, dass wenn man nur Vers 10 für sich nähme, man zu dem Schluss käme, dass Jakobus hier fordert, alle alttestamentlichen Gebote zu halten (so Hartin 2009:121; Hübner 1992b:1171; ähnlich Rose 2003a:432f). Aber nicht nur der direkte Zusammenhang, sondern auch der gesamte Brief spricht gegen eine solche Deutung (so auch Schrage 1980:28f; Blomberg & Kamell 2008:116). Wenn das richtige Verhalten das Liebesgebot ist (Jak 2:8), dann wird das falsche Verhalten von diesem Gebot her verurteilt (:9). Demzufolge ist in Vers 9 ebenfalls das Liebesgebot gemeint (vgl. Gutbrod 1942:1074). Da dieses allerdings eine Zusammenfassung der Tora oder zumindest des Dekalogs ist, geht Jakobus in seiner Argumentation einen Schritt zurück, indem er deutlich macht, dass der, der ein einzelnes Gebot übertritt, sich gegen das gesamte Gesetz versündigt (so auch im hellenistischen Judentum vgl. Amir 1984:52f; so auch Frankemölle 1994b:406; Hartin 2009:121; McCartney 2009:148; Mußner 1987:125) und somit gegen Gott. Jakobus begründet dies mit der Einheit des Gesetzesgebers, Gott. Jakobus ist sich aber bewusst, dass niemand dieses Ziel erreicht. Das ist auch der Grund, warum er den Abschnitt mit der Barmherzigkeit Gottes abschließt (vgl. Jak 2:10 mit 3:2; McCartney 2009:148f). Jakobus verdeutlicht dies durch die beiden Gebote: "Du sollst nicht ehebrechen!" und "Du sollst nicht töten!". Jakobus führt seinen Empfängern vor Augen, was wirkliche Nächstenliebe ist und dass durch Bevorzugung ein wesentlicher Teil dieses Gebotes verleugnet wird. Somit ist auch in diesem Abschnitt die Achtung der Armen das übergeordnete Thema (Gutbrod 1942:1074f; so auch Maier 2009:119). Ferner ist Zmijewski zu folgen, der die zwei Beispiele aus dem alttestamentlichen Gesetz damit begründet, dass jede Übertretung des alttestamentlichen Gebotes dem Willen Gottes widerspricht. Dass dabei der Schwerpunkt auf der "zweiten Tafel" liegt, die sich in dem Gebot der Nächstenliebe erfüllt, passt gut in die Gesamtstruktur von Jak 2 (Zmijewski 1986:31).

Mit dem Gesetz der Freiheit (2:12; so auch in 1:25) geschieht ein Rückbezug auf das königliche Gesetz (2:8), da dies der Maßstab ist, nach dem man beurteilt wird (wie auch in 2:8; Gutbrod 1942:1074; so auch Popkes 2001:180; Hartin 2009:137). Die Bezeichnung Gesetz der Freiheit ist mehr als eine Variation des Wortes Gesetz. Vielmehr macht Jakobus dadurch deutlich, dass sich der Wille Gottes in erster Linie nicht mehr an bestimmten Verhaltensnormen festmachen lässt (vgl. Jak 4:11f; Röm 14:4ff). Vielmehr gilt das grundsätzliche Gebot, dass jegliches Verhalten von Liebe geprägt sein soll. Dennoch ist diese Freiheit an den Gehorsam Gott gegenüber gebunden, und auch wenn viele Einzelgebote wegfallen (entgegen Frankemölle 1994b:407), so haben beispielsweise die Gebote "Du sollst nicht ehebrechen" oder "Du sollst nicht töten" (Jak 2:11; Ex 20:13.14) dennoch Gültigkeit. Somit hat das moralische Gesetz für die ethische Leitung und Anweisung des Glaubenslebens Bedeutung (vgl. Gutbrod 1942:1074f), indem es Hilfestellung für die Praxis gibt. Das Liebesgebot steht aber über allen und ist das Gesetz der Freiheit, das der Maßstab für das Reden und Handeln der Christen sein soll (so auch Mußner 1987:126f) und das frei macht zu Taten der Liebe, die das Gericht ersparen (Ruckstuhl 1985:17f). Dieses Gesetz der Freiheit ist mit der Barmherzigkeit der entscheidende Maßstab für das Gericht (Mußner 1987:126f; ähnlich Johnson 2005:233f).

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass Jakobus auf verschiedene Art und Weise das Gesetz bezeichnet, damit aber nicht die Gültigkeit der Tora für Christen postuliert (so auch Blomberg & Kamell 2008:116; Burchard 1980:29; Moo 2000:114f; Schrage 1980:28; Seur o. J. :51f; entgegen Frankemölle 1994b:496). Jakobus meint damit das Gebot der Nächstenliebe in seinem kompletten Bedeutungsumfang (so auch Zmijewski 1986:319). Darin ist eingeschlossen, die Neuinterpretation des Gesetzes und die Lehre Jesu, deren Summe wiederum das Gebot der Liebe ist (Moo 2000:112; ähnlich Johnson 2005:236). Dieses königliche Gesetz ist der richtige Maßstab für das Verhalten dem Nächsten und im Besonderen den Armen gegenüber. Das ist der Grund, warum Jakobus diese Forderung heraushebt (Maier 2009:116). Wenn das Einhalten des Gebotes der Nächstenliebe von Parteilichkeit geprägt ist, bedeutet dies, dass man das komplette Gesetz nicht hält (Popkes

2001:177). Auch wenn es um den Glauben der Empfänger geht (2:1), wird das Liebesgebot oder gar das gesamte Gesetz nicht als rettend dargestellt (wie auch im AT siehe oben), sondern als Maßstab für das Leben in der Gemeinschaft der Gläubigen. Johnson bringt es auf den Punkt wenn er festhält, dass es Jakobus nicht in erster Linie um das Gesetz an sich geht, sondern um ein richtiges und vor allem widerspruchloses Verhalten der Gläubigen (Johnson 2005:235), was der Maßstab für das Gericht Jesu ist (Moo 2000:117).

## 5.7.2 Die Konsequenzen für den Glauben aus dem Verhalten (Jak 2:12-13)

Abschließend beschäftigt sich Jakobus mit den Konsequenzen für das jeweilige Verhalten und greift dabei auf das Gericht Gottes zurück. Die Thematik des Gerichts Gottes wird im AT wie im NT behandelt. Kurz zusammengefasst kann man festhalten, dass im AT das Gericht Gottes an mehreren Stellen erwähnt wird. Dabei ergeht das Gericht nicht nur über die Feinde Israels (Ex 15:21; Ri 5:31), sondern auch über das Volk Israel, wenn es Gott ungehorsam ist (Amos 5:18-20; Jona 1:15; Zeph 1:14). Und so wird auch der Untergang Israels und Judas als Gericht Gottes über ihren Ungehorsam gesehen (vgl. Jes; Jer; Hes; Kleinknecht 2003:424). Aber es findet sich im AT nicht nur der Gedanke eines Gerichts auf Erden, sondern auch der Gedanke eines eschatologisches Gerichts (Jes 66:15f; Dan 7:9f). In dem Ganzen ist aber die Rettung der Gerechten im/durch das Gericht Gottes immer wieder ein wichtiges Thema (vgl. Vorgrimler 2000b:220). Marius Reiser kommt ferner nach einer Untersuchung des Gerichtes in den eschatologischen Konzeptionen des Frühjudentums (1990:1-152) zu dem Ergebnis, dass das Gericht nicht nur ein Element der frühjüdischen Eschatologie neben anderen darstellt, "sondern ... als das wichtigste Element dieser Eschatologie ..." angesehen werden kann (Reiser 1990:293).

Im NT wird die Verkündigung des Gerichts Gottes vom AT übernommen. So ist die Botschaft von Johannes dem Täufer vom Gericht Gottes, das am Volk Israel stattfindet, geprägt (Mt 3:5-12; Lk 3:9-20). Jesus<sup>58</sup> greift den Gedanken des Gerichts Gottes ebenfalls auf. Dabei ist anzunehmen, dass auch Jesus Gott als den eschatologischen Richter ansah (Reiser 1990:300f). Jesus stellt aber einen neuen Anspruch, nämlich dass für das eschatologische Gericht die Frage nach dem Bekenntnis zu ihm entscheidend ist (Lk 12:8f; Reiser 1990:295; Vorgrimler 2000b:220). Wer ihm und seiner Botschaft nicht glaubt, ist dem Gericht Gottes verfallen (vgl. Mk 12:40; Kleinknecht 2003:424). So richtet sich seine Gerichtspredigt an den einzelnen wie an das ganze Volk. Dabei darf aber, worauf Reiser hinweist, die Rolle des einzelnen nicht überbetont werden, da der einzelne nicht der

-

<sup>&</sup>lt;sup>58</sup> Ausführliche Darstellung der Gerichtspredigt Jesu bei Reiser 1990.

eigentliche Adressat der eschatologischen Predigt Jesu ist (Reiser 1990:295). Aber auch wenn die Gläubigen vor dem (Zorn-) Gericht Gottes gerettet werden (Röm 8:33f; Lk 21:36), so sind sie dennoch herausgefordert, heilig und untadelig zu leben (1Kor 11:30-32; Kol 3:1-11; Eph 5:1-13; 1Petr 4:3-6), da sie sonst das Gericht Gottes zu erwarten haben (Mk 13; Mt 25:31-46; Lk 12:41-48; so auch Kleinknecht 2003:424f; entgegen Hartin 2009:123.135f). Das Gericht, das über die Gläubigen ergeht, wird wohl das Preisgericht aus 1Kor 3:12ff (oder 2Kor 5:9f) sein, da die Gläubigen im Endgericht vor Gott bestehen (so auch Kleinknecht 2003:425; entgegen Maier 2009:120). Die Gläubigen sind vor dem verdammenden Urteil Gottes gerettet, aber wie auch im AT wird Gott auch seine Gemeinde richten (1Thess 5:2; vgl. Mk 13:32ff). Jesus ist somit Retter und Richter der Gemeinde (Brandenburger 1984:473f). Dass die Taten der Gläubigen eines Tages gerichtet werden, findet sich bei Paulus (Röm 2:1-16; 1Kor 4:4), im Hebr (10:27-31), im 1Petr (1:17) und auch bei Jakobus (2:13; 4:12; 5:8f).

Damit die Gläubigen im (Preis-)Gericht vor Gott bestehen können, ist es notwendig, dass sie den Nächsten lieben oder, wie es Jakobus in diesem Vers ausdrückt, barmherzig sind. Für Jakobus gibt es einen Zusammenhang zwischen Worten und Taten und dem Gericht (Worte: Jak 1:19.26; 3:1-12...; Taten 1:27; 2:1-26; 4:1-10...), wie auch im AT (Ps 18:25f) und in den Evangelien (Mt 12:36; 25:31-45; Davids 1982:118). Ähnlich drückt es Frankemölle aus, der schließt, dass man die Barmherzigkeit im Sinne der Nächstenliebe interpretieren soll (Frankemölle 1994b:414) und mit V.13 kein isolierter Spruch vorliegt (so auch Davids 1982:118; entgegen Dibelius 1984:183; Windisch 1930:16). Vielmehr schafft Jakobus eine Brücke zwischen 2:1-13 und 2:14-26: Die Fragen nach gerecht und ungerecht in V.12, sowie Beispiele für die geforderte Barmherzigkeit in V.13 werden in 2:14-26 beantwortet (Davids 1982:118; Johnson 2005:236). Sollte die Barmherzigkeit ausbleiben, wird das Gericht unerbittlich sein (vgl. Döpp 2000:74; Schnider 1987:66).

Schon im AT wird dies deutlich, wo Gott von Menschen, die seine Barmherzigkeit erfahren haben, fordert, dass sie barmherzig zu ihren Mitmenschen sind (vgl. Ex 22:20; 23:9; Lev 19:33f; 25:23; Hes 22:7). Barmherzigkeit hat somit vom AT her einen deutlich religiösen Klang (vgl. Lk 1:50.54.58.72.78 mit den Rückbezügen auf Ps 97:3; 102:17; 105:8; 106:45; Jes 60:1f; Popkes 2001:181). Gottes Barmherzigkeit bedeutet, eine Wohltat von Gott zu empfangen, ohne dafür etwas getan zu haben, oder dass das Volk unverdient neu Gottes Gnade erfährt, wie z. B. nach dem Exil (Jes 14:1; 54:7-10; vgl. Vorgrimler 2000a:81; McCartney 2009:150). Der, der keine Barmherzigkeit übt, wird auch keine von Gott erfahren (Moo 2000:117f).

Im NT wird dieses grundlegende Verständnis der Barmherzigkeit Gottes übernommen (vgl. Röm 9:15; Jak 5:11). Die Barmherzigkeit Gottes gipfelte in der Heilstat Jesu (Röm 11:32; 12:1; 1Petr 2:10) und steht somit im Mittelpunkt des neutestamentlichen Verständnisses der Barmherzigkeit Gottes (so auch Kamlah 1980:227). Wie im AT, so ist auch im NT die Barmherzigkeit des Menschen dem anderen gegenüber die notwendige Antwort (Jes 9:26; Hos 6:6; Mi 6:8; Lk 6:36; Mt 18:33; so auch Wingren 1980:233f; Davids 1982:119), und es findet sich im AT wie im NT der Zusammenhang von Gericht und Barmherzigkeit (vgl. Popkes 2001:181).

Somit steht die von Jakobus geforderte Barmherzigkeit in einer Linie mit dem AT und dem restlichen NT (Lk 6:36; Mt 18:33; Phl 2:1; Kol 3:12; vgl. Heidler 2003:155). Genauso steht auch der Zusammenhang zwischen Barmherzigkeit und Gericht in einer Linie mit den Aussagen Jesu (vgl. Mt 5:7; 18:29; 25:45f; Blomberg & Kamell 2008:123f; Hartin 2009:137f; Mußner 1987:126f). Da ferner die Barmherzigkeit in der Lehre Jesu einen wichtigen Teil einnimmt (Mt 23:23), ist sie eine ausgezeichnete Illustration des königlichen Gesetzes (2:8). Auch gehören Barmherzigkeit und Nächstenliebe und die Achtung der Armen aufs engste zusammen (Maier 2009:121). Diese Barmherzigkeit seinen Mitmenschen zu verweigern, ist unentschuldbar (Mt 18:34f; 25:31; Jak 2:13) und zieht Konsequenzen im Preisgericht nach sich (vgl. Mt 18:34; Kamlah 1980:227). Frankemölle weist darauf hin, dass Barmherzigkeit nicht bedeutet nur Almosen an die Armen zu geben (so Kamlah 1980:225), denn ansonsten hätte Jakobus das Wort ἐλεημοσύνη verwendet, sondern durch den Begriff ἔλεος umschreibt Jakobus die Grundhaltung des Menschen, die für alle Bereiche des Lebens gilt (Frankemölle 1994b:417).

Somit ist festzuhalten, dass die ἔλεος von den Gläubigen erwartet wird, da sie von Gott ebenfalls Barmherzigkeit erfahren haben. Die Barmherzigkeit triumphiert im Gericht, weil sie in demselben Bestand hat. Wenn die Empfänger Barmherzigkeit üben, dann hat das eine positive Auswirkung auf das Gericht (Moo 2000:118; Schnider 1987:67; Schlatter 1985:182f). Im Gericht triumphiert nämlich die Barmherzigkeit Gottes (entgegen Moo 2007:98), und der dazu entscheidende Schlüssel ist die barmherzige Reaktion des Menschen während seiner Lebenszeit auf die erfahrene Barmherzigkeit Gottes (so auch McCartney 2009:150). Somit wird zum einen deutlich, dass Barmherzigkeit mit den Armen zu üben, keine Parteilichkeit ist und zum anderen schließt Jakobus seine Ausführungen von 2:8-13 mit der gleichen Aussage ab, wie er sie angefangen hat: Du sollst deinen Nächsten lieben. Wenn man dieser Aufforderung nachkommt und somit den Armen nicht benachteiligt (Jak 2:1-5), wird Gott mit Erbarmen das Urteil über das (Glaubens)Leben

sprechen. In diesem entscheidenden Gericht braucht und hilft einem die Fürsprache von Reichen nicht weiter, sondern nur Gottes Barmherzigkeit. Wenn allerdings die Empfänger ihr Verhalten nicht ändern, dann wird Gott im Gericht über ihr Leben auch ohne Barmherzigkeit das Urteil fällen (Jak 2:13). Die endgültige Beurteilung des Glaubenslebens hängt somit von der geübten Barmherzigkeit bzw. einem Leben ohne προσωπολημψία ab.

### 5.7.3 Schlussfolgerung

Jakobus beginnt diesen letzten Abschnitt, wie das richtige Verhalten aussieht, und stellt dem noch einmal das falsche Verhalten gegenüber. Jakobus benutzt das königliche Gebot der Nächstenliebe, um den Empfängern zu zeigen, dass Parteilichkeit ein direkter Verstoß gegen die Gebote Gottes ist und somit Sünde (2:9). Wie zu Beginn dargelegt geht es Jakobus schlussendlich um den Glauben der Empfänger. Wenn die Gläubigen in ihrem Glaubensleben voranschreiten wollen, was durch ihre Beziehung zu Gott entschieden wird, dann dürfen sie nicht mehr parteilich denken und handeln. In den Versen 12 und 13 untermauert Jakobus dies durch den Verweis auf das Gericht Gottes am Ende der Zeit. Dabei macht Jakobus deutlich, dass diejenigen, die keine Barmherzigkeit ausübten, in diesem Gericht von Gott keine Barmherzigkeit zu erwarten haben. Dabei kann durchaus eine Parallele zu dem Gericht Gottes über das Volk Israel aufgrund von dessen Ungehorsam, gezogen werden. Jakobus hält den Lesern vor Augen, dass, wenn sie ihr falsches Verhalten nicht lassen, dass Gericht Gottes über sie erbarmungslos ergehen wird.

#### 5.8 Fazit

Mit Vers 1 macht Jakobus deutlich, worum es ihm in den folgenden Versen geht: Der Glaube an Jesus Christus ist nicht mit Parteilichkeit vereinbar. Dazu baut Jakobus den Abschnitt rhetorisch schlüssig, zielführend und überzeugend auf. So fängt Jakobus, mit einem Beispiel für Parteilichkeit an (2:2-4) und zeigt danach durch rationale Argumente die Maßstäbe auf, die diesem Verhalten zugrunde liegen, sowie die Maßstäbe Gottes (2:5-7). Danach begründet Jakobus seine These mit der Schrift und zeigt Konsequenzen auf, die die Gläubigen bei Parteilichkeit erwarten.

Da es Jakobus, wie zu Beginn aufgezeigt, um den Glauben der Empfänger geht, wird deutlich, was die Absicht und wie die Beziehung von 2:1-13 zu 2:14-26 ist. Zum einen wird durch die These, dass Parteilichkeit nicht mit dem Glauben an Jesus Christus, den Herrn der Herrlichkeit (2:1), kompatibel ist, deutlich, dass Gläubige in ihrem Glaubensleben nicht voranschreiten können, wenn sie die Reichen bevorzugen und die

Armen benachteiligen. Die Auswirkungen einer solchen Bevorzugung werden in dem Gericht Gottes über den Gläubigen deutlich werden (Jak 2:12f). Zum anderen wird durch die Verbindung zu 2:14-26 deutlich, dass, um im Glauben voranschreiten zu können, der Glaube von Werken geprägt sein muss.

Durch die Realität des Beispiels (2:2-4) und die folgenden Ausführungen wird deutlich, dass die Empfänger sich nicht bewusst waren, wie schlecht es um ihren Glauben bestellt war und wie falsch ihr Verhalten war. Jakobus zeigt ihnen mit diesem Beispiel auf, dass falsches Verhalten eine ganze Gemeinde in ihrer Glaubens- und Zeugniskraft sowie die Kraft Gottes zerstören kann. Dabei könnte es sogar sein, dass dieses Ursache Wirkungsverhältnis gar nicht wahrgenommen wurde oder dass die Empfänger es nicht wahrnehmen wollten. Das Beispiel stellt die Empfänger vor eine Wahl, die sie für sich treffen müssen.

Und genau darum geht es Jakobus. Es geht ihm in erster Linie weder um die Armen noch um die Reichen, sondern um die Empfänger (2:5-7). Das wird besonders durch die ständige direkte Anrede mit *Brüder*, *eure*, *ihr* ... deutlich. In fast jedem Vers (Jak 2:1.2.34.5.6.7.8.9.12.13) spricht er seine Empfänger direkt an, wodurch die Sorge um das Wichtigste der Empfänger, ihren Glauben, deutlich zutage tritt. Jakobus möchte die Adressaten von ihren falschen Maßstäben befreien (Popkes 2001:170f; evtl. auch Frankemölle 1994b:398f) mit dem Ziel, dass sie im Glauben voranschreiten können.

Jakobus geht es bei seinen Ausführungen um das Gebot der Nächstenliebe (2:8-13), welches die Empfänger als Maßstab ihres Verhaltens anlegen sollen. Johnson fasst zusammen, dass es Jakobus nicht in erster Linie um das Halten des Gesetzes geht, sondern um ein richtiges und vor allem widerspruchloses Verhalten der Gläubigen (Johnson 2005:235), das sich in der Beziehung zu Gott äußert. Parteiliches Verhalten bedeutet, dass man dieses Gebot nicht einhält. Gleichzeitig macht Jakobus deutlich, dass die Parteilichkeit dazu führt, dass das Leben mit Gott bzw. nach seinen Maßstäben als "Falsch-gelebt" beurteilt wird (2:2-11). Besonders durch die letzten beide Verse wird noch einmal betont, dass derjenige, der parteilich handelt und sich nicht an das Gebot der Nächstenliebe hält, im Gericht vor Gott ein härteres Urteil zu erwarten hat. Dementsprechend werden dann die Werke, die im Glauben geschehen sind, weniger Bestand haben (2:12-13). Das Gesamturteil Gottes über das Leben des Einzelnen wird somit negativer ausfallen, als wenn das falsche Verhalten geändert worden wäre. Wenn jedoch keine Parteilichkeit herrscht, dann liegt bei der Gemeinde und im eigenen christlichen Verhalten so, wie es Döpp

ausdrückt, ein "Spiegel der Herrlichkeit Gottes und Zeichen der Hoffnung für die Welt." vor (Döpp 2000:77).

Somit führt Jakobus durch den in sich geschlossenen rhetorischen Aufbau seine Leser zu dem Punkt, dass sie ihr Verhalten als falsch erkennen und zur Einsicht kommen, dass Parteilichkeit entscheidende negative Auswirkungen auf das Glaubensleben hat. Somit ist dieser Abschnitt für die Frage, ob der Jakobusbrief einen Weg zum vollkommenen Glauben zeigt, von großer Bedeutung. Denn Jakobus macht deutlich, dass *jeder Gläubige*, dessen Handeln von Parteilichkeit geprägt ist, in seinem Glaubensleben nicht voranschreiten kann (Jak 2:12f; ähnlich sieht es auch Popkes 2001:175). Dabei ist nicht zu vergessen, wie die Parteilichkeit inhaltlich gefüllt ist. Diese beinhaltet die Entehrung der Armen, derjenigen, die keine oder kaum Möglichkeiten haben, sich Recht zu verschaffen. Gleichzeitig werden die Reichen auf besondere Art und Weise geehrt und bevorzugt behandelt, weil sich die Empfänger persönliche Vorteile erhofften. Dabei verlästern die Reichen Gott und den Glauben der Empfänger. Demzufolge ist Parteilichkeit für Jakobus wie ein Hindernis auf dem Weg zu einem vollkommenen Glauben, welches weggeräumt werden muss, um das Ziel zu erreichen. Ob und wie das möglich ist, wird im folgenden Abschnitt untersucht.

## 6. Führt die Praxis des Glaubens zum vollkommenen Glauben (Jak 2:14-26)?

Nachdem Jakobus mit 2:1-13 ein bedeutendes Hindernis auf dem Weg zum vollkommenen Glauben aufgezeigt hat, kommt er nun dazu, zu zeigen, wie vollkommener Glaube erreicht werden kann. Mit diesem Abschnitt setzt Jakobus zum einen den Gedanken von Jak 1:22-24 fort (Hartin 1999:85; Walker 1964:156f) und zum anderen baut er auf 2:1-13 auf. Auch Chester hält fest, dass die Thematik dieses Abschnittes bereits vorher angeschnitten wurde so z. B. in Jak 1:19-26; 2:1-13; 3:13-18 (Chester 1994:20). So kommt Jakobus von der Parteilichkeit als Hindernis auf dem Weg zum (vollkommenen) Glauben hin zum Kernstück des Briefes (so Lohse 1973:287; Schrage 1980:30; eingeschränkt zustimmend Maier 2009:125f; entgegen Feine 1936:407; Mußner 1987:128). Für Schrage spricht dafür u. a. der doppelte Schriftbeweis (1980:30). So enthält dieser Abschnitt auch, bezogen auf  $\tau \dot{\epsilon} \lambda \epsilon \iota o\varsigma$ , "die wohl bedeutsamste »Abhandlung«" (Zmijewski 1986:298).

# 6.1 Überblick über die Vorgehensweise

Dieses Kapitel untersucht, ob Jakobus das Erreichen der Vollkommenheit des Glaubens für möglich hält und wie es möglich ist.

Dabei wird besonders auf den rhetorischen Aufbau geachtet, um das mit diesem Textabschnitt verfolgte Ziel herauszufinden. Das Hauptaugenmerk liegt auf Vers 22, der der Schlüsselvers für unsere Thematik ist.

Begonnen wird mit einer Betrachtung des Aufbaus und Stils. Danach werden die einzelnen Sinnabschnitte untersucht. Dabei werden wichtige Begriffe wie u.a. σώζω, ἔργον, εἰρήνη ... betrachtet. Eine wesentliche Rolle wird die Frage nach der Identität des ominösen "τις" einnehmen und was von ihm und über ihn gesagt wird. Diese und andere Ergebnisse führen zu der Betrachtung von Jak 2:21-26.

Dieser Abschnitt wird dann im Blick auf Vers 22 hin untersucht. Dabei soll aufgezeigt werden, dass der vollkommene Glaube als Ergebnis eines gelebten Glaubens zu betrachten ist. Abgeschlossen wird dieses Kapitel mit der Zusammenfassung der gewonnen Erkenntnisse. Diese bilden die Grundlage für das schlussendliche Ergebnis dieser Arbeit in Kapitel 7.

#### 6.2 Aufbau und Stil von Jak 2:14-26.

In seinem Aufbau ähnelt 2:14-26 dem vorangehenden Abschnitt 2:1-13 (so auch Hartin 2009:156). Wie in 2:1 wird das Thema des Abschnittes zu Beginn in Form einer bzw. zweier rhetorischen Frage(n) gestellt (2:14; so auch Dibelius 1984:187; Schnider 1987:69; Schrage 1980:30). Dabei ist auffallend, dass Jakobus jede seiner einzelnen Ausführungen mit derselben Aussage enden lässt: Der Glaube ohne Werke ist tot (2:17.20.26). Dadurch wird bereits deutlich, dass ein vollkommener Glaube ohne Werke nicht erreichbar ist. Inhaltlich wird der Abschnitt von den Begriffen Glauben und Werke geprägt (Glaube in 2:14 (2x).17.18 (3x).19 (2x).20.22 (2x).23.24.26; Werke in 2:14.17.18 (3x).20.21.22 (2x).24.25.26).

Der Abschnitt wird auf unterschiedliche Weise eingeteilt. So wird er z. B. aufgrund der Tatsache, dass sich die Verse 17 und 26 entsprechen, und in Vers 14 und in 18 tig vorkommt, in zwei Abschnitte gegliedert: 2:14-17 und 2:18-26 (Schnider 1987:68). Popkes teilt im Gegensatz den Abschnitt in 2:14-17; 2:18-20 und 2:21-26 ein. Für ihn wird die Frage nach dem Nutzen in 14a aufgeworfen, in Vers 16 in Form einer inclusio wieder aufgegriffen und mit Vers 17 wird dieser Abschnitt abgeschlossen. In dem nächsten Abschnitt führt Jakobus zuerst die Wortkombination "haben" und "Glaube und Werke" weiter, aber durch δείκνυμι und χωρίς erweitert. Dabei bilden die χωρίς-Sätze in 2:18.20 eine inclusio (Popkes 2001:184f). Den letzten Abschnitt untergliedert Popkes noch einmal in 2:21-23 und 2:24-26. Vers 21-23 dient dabei als Nachtrag zu 18-20, und mit den Versen 24-26 schließt Jakobus die Ausführung ab und zerstreut die letzten Einwände (Popkes 2001:185f). Hartin wiederum gliedert den Abschnitt anhand der aufgebauten Rhetorik in 2:14 propositio, 2:15-17 ratio; 2:18-19 rationis confirmatio; 2:20-25 exornatio und 2:26 conplexio (Hartin 2009:156). Ich folge der Gliederung von Popkes und Hartin, da diese dem Aufbau des Abschnittes am besten entspricht. Hartin folgend wird allerdings Vers 14 als eigener Abschnitt, der die These darstellt, betrachtet, im restlichen Gliederungsaufbau wird Popkes gefolgt. Somit wird die rationis confirmatio in 2:18-20 gesehen (so auch Witherington 2007:475f) und das Fazit von Vers 26 wird in den Abschnitt 2:21-26 handelt (ähnlich Davids 1982:120-126).

Jakobus verwendet das Stilmittel der Diatribe<sup>59</sup>, um seine Leser zu überzeugen, was in der Untersuchung der einzelnen Verse deutlich wird (so auch Mußner 1987:128; Schrage 1980:30). Ein besonderer Akzent liegt dabei auf dem fingierten Diskussionspartner, der bereits in 2:14 und besonders in 2:18 auftritt (so auch Dibelius 1984:185). Jakobus tritt mit

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> Was u. a. durch die dafür typische Einleitung τί τὸ ὄφελος deutlich wird (Mußner 1987:129f).

einer imaginären Person in den Dialog, und lässt seine Leser zuhören (Hartin 2009:157). Charakteristisch sind außerdem die immer wiederkehrenden Fragen (2:14.16.20.21-25; Maier 2009:125f). Betrachtet man diesen Abschnitt aus dem Blickwinkel der Rhetorik, ist dem Urteil von Frankemölle zuzustimmen, dass der Abschnitt rhetorisch gesehen sehr gelungen ist (1994b:426). Dabei dient die Rhetorik dem Ziel, die Leser davon zu überzeugen, dass Glauben ohne Werke nutzlos ist.

Thematisch geht es – wie oftmals falsch angenommen – *nicht* um Glaube und Werke, sondern um **Glaube** *allein* und **Glauben** *mit Werken* (Frankemölle 1994b:428). Das Thema ist der Glaube, welcher keine Werke nach sich zieht (Davids 1982:120f), mit dem Ziel, die Leser dahin zu führen, dass sie ihren Glauben in der Tat (weiter/wieder) leben, worin sich die Aufforderung von Jak 1:22-25 widerspiegelt (Hartin 2009:157).

### 6.3 Glaube und Werke gehören untrennbar zusammen (Jak 2:14).

Τί τὸ ὄφελος, ἀδελφοί μου, ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν ἔργα δὲ μὴ ἔχῃ; μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν (Jak 2:14). Durch die erneute Anrede der Leser mit *meine Brüder* wird deutlich, dass sich Jakobus, aufbauend auf 2:1-13, einer neuen Thematik nähert (ähnlich Frankemölle 1994b:422), und dabei ist die gemeinsame Basis der Glaube an Jesus Christus. Jakobus stellt in Form von zwei rhetorischen Fragen seine These auf: Glaube ohne Werke hat keinen Nutzen und keine rettende Wirkung, was für Jakobus nichts anderes bedeutet, als dass dieser Glaube tot ist (Jak 2:17.20.26). Beide rhetorischen Fragen erwarten ein Nein als Antwort (so auch Popkes 2001:190).

#### 6.3.1 Die Bedeutung des Begriffes σώζω

Zum Verständnis dieses Abschnittes ist wichtig zu verstehen, wie Jakobus das Verb  $\sigma\dot{\phi}\zeta\omega$  verwendet. Neutestamentlich sind die 106 Vorkommen von  $\sigma\dot{\phi}\zeta\omega$  recht vielfältig. Dabei ist der Urheber des rettenden und helfenden Handelns oft Gott. Er wird aber meist nur indirekt durch das theologische Passiv benannt (anders 1Kor 1:21; 2Tim 1:9; Jak 4:12; ...). Als Subjekt von  $\sigma\dot{\phi}\zeta\omega$  können Glaube (Jak 2:14; Eph 2:8), das gläubige Gebet (Jak 5:15), das angenommene Wort (Jak 1:21) und die Taufe stehen (1Petr 3:21). Die ewige Rettung wird allen Menschen angeboten (1Tim 2:4; Röm 9:27; 1Thess 2:16; Radl 1992:767). Allerdings kann, abgesehen vom religiösen Sprachgebrauch (bei Paulus<sup>60</sup> fast nur in dieser Art

<sup>&</sup>lt;sup>60</sup> Den Inhalt der kommenden Rettung entfaltet Paulus, so Foerster, nach zwei Seiten hin. Einmal handelt es sich um die Rettung vor dem kommenden Zorn Gottes (Röm 5:9; 1Kor 3:15; 1Thess 5:9). Ferner weisen

verwendet, so Foerster 1964:992), sich  $\sigma\dot{\omega}\zeta\omega$  auch auf Gefahren für das physische Leben beziehen. So wird damit z. B. die Rettung von Schiffbrüchigen beschrieben (Apg 27:20.31.34; Foerster 1964:989; Radl 1992:767).

Im Jak wird σ $\phi$ ζ $\omega$  noch an vier anderen Stellen verwendet (1:21; 4:12; 5:15.20). Wenn man nun diesen kurzen Bedeutungsüberblick von σ $\phi$ ζ $\omega$  auf diese Stelle anwendet, ist davon auszugehen, dass in 1:21 mit σ $\phi$ ζ $\omega$  die ewige Rettung gemeint ist (so auch McCartney 2009:156; Walker 1964:165f). Ähnlich kann man Jak 4:12 beurteilen (vgl. Johnson 2005:294f; Maier 2009:192ff). Da allerdings Jakobus in 5:15 die Rettung von einer Krankheit beschreibt, ist wohl hier mit σ $\phi$ ζ $\omega$  die Bedeutung der Rettung des physischen Lebens gemeint (so auch Foerster 1964:990; Moo 2000:123f; entgegen McCartney 2009:156), was außerhalb der Synoptiker nur an dieser Stelle und in Apg 4:9 geschieht (so auch Foerster 1964:990). In Jak 5:20 könnte eine eschatologische Rettung gemeint sein, aber wahrscheinlicher ist die Rettung im Sinne des physischen Leben, da es um einen Bruder des Glaubens geht, der einen falschen Weg eingeschlagen hat (im Sinn von 1Kor 11:27-34). Es ist allerdings mit Moo zu bezweifeln, dass Jakobus in 2:1 σ $\omega$ σ $\omega$ 0 verwendet, um nur eine Rettung vor einer leiblichen Gefahr zu beschreiben (Moo 2000:123f). Jakobus verwendet σ $\omega$ 0 vielmehr im religiösen Sinn der eschatologischen Rettung und bezieht es auf das Leben des Einzelnen.

Ferner gilt zu berücksichtigen, dass Vers 14 als These, die im Folgenden belegt wird, zu verstehen ist. Die Bedeutung des Wortes  $\sigma \dot{\varphi} \zeta \omega$  muss somit unter dieser Prämisse beurteilt werden. Dabei ist auffallend, dass Jakobus an keiner weiteren Stelle des Abschnittes dieses Wort verwendet, sondern immer das Wort δικαιόω (Jak 2:21.24.25), was später untersucht wird. Ist  $\sigma \dot{\varphi} \zeta \omega$  auf die eschatologische Rettung im Gericht Gottes in Vers 13 zu beziehen, so hat ein Glaube ohne Werke keine Auswirkung im göttlichen Gericht, sei es das Endgericht oder das Preisgericht (Foerster 1964:997; so auch Frankemölle 1994b:428; Moo 2000:123f; Mußner 1987:131; Walker 1964:165f). Die Möglichkeit, dass Jakobus mit dem Wort  $\sigma \dot{\varphi} \zeta \omega$  auf die ewige Rettung anspielt, könnte sich durch das Substantiv  $\ddot{\phi} \varphi \epsilon \lambda o \zeta$  relativieren (Bauer et al. 1988:1212).

Dabei ist die Frage nach dem Nutzen eine für die Diatribe bekannte Formel (Davids 1982:120f; Hartin 2009:149; Popkes 2001:192) um den Dialog einzuführen (Blomberg & Kamell 2008:129) und wird in Vers 16 wiederholt. Mit dieser Frage spricht Jakobus die Adressaten an, da er αὐτόν verwendet und nicht σέ. Dadurch fordert er die Leser zu einer

Stellungnahme heraus (Mußner 1987:131; ähnlich Frankemölle 1994b:429; McCartney 2009:156). Wie bereits angedeutet, ist durch die enge Verbindung zu 2:12f auch die Frage nach dem Nutzen auf die Aussage zum Gericht zu beziehen: Rettung im eschatologischen Endgericht (so auch Frankemölle 1994b:428; Mußner 1987:129f; Popkes 2001:192.212; Schnider 1987:70). Wenn jedoch mit dem Gericht von 2:12f, wie eben dargelegt, dass Preisgericht gemeint ist, dann würde die Aussage zwar ebenfalls eschatologisch zu deuten sein, jedoch in dem Sinne, dass der Glaube, den man hätte leben sollen, keinen Nutzen bringt, da er nichts erreicht hat. Man kann allerdings nicht ausschließen, dass damit nicht doch die eschatologische Rettung gemeint ist (Davids 1982:120f). Von Bedeutung ist eine weitere Beobachtung von Popkes, der darauf aufmerksam macht, dass aufgrund des Bezuges zur Gegenwart in den Beispielen von Abraham und Rahab bei der Frage nach dem Nutzen durchaus eine Gegenwartskomponente mitgeschwungen haben kann. Somit steht mit der Frage nach dem Nutzen nicht nur die Zukunft, sondern auch die gegenwärtige Lebensfähigkeit, die sich sozio-ekklesiologisch auswirkt, auf dem Spiel. Denn eine Alternative zwischen gegenwärtiger bzw. sozialer und eschatologischer Nützlichkeit des Glaubens ist dem Denken des Jakobus fremd. Wer Barmherzigkeit übt und somit ein Täter des Wortes ist, besteht auch im Gericht Gottes – sie sind untrennbar miteinander verbunden (Popkes 2001:212).

Somit kann man festhalten, dass  $\sigma\dot{\phi}\zeta\omega$  sich hier zwar auf die eschatologische Rettung bezieht. Mit Sicherheit bezieht es sich aber, wie auch die Frage nach dem Nutzen, auf das (Preis-)Gericht Gottes (2:12f). Da die beiden rhetorischen Fragen auf ein und dasselbe Ziel zielen, wird deutlich, dass ein Glaube, der keine Werke hat, nutzlos ist bzw. keine soteriologische Kraft hat. Ferner ist wohl Walker darin zu folgen, dass für Jakobus *tot* und *keinen Nutzen haben* inhaltlich austauschbar sind (Walker 1964:167f). Um das verstehen zu können, ist es wichtig, nun die Begriffe Glauben und Werke in diesem Kontext zu untersuchen.

#### 6.3.2 Die Bedeutung der Werke

Bezogen auf den Begriff *Werke* lässt sich alttestamentlich zusammenfassend festhalten: Werke sind die Antwort des Menschen auf Gottes Anspruch, was das Halten der Gebote bedeutete (Hezser 2003:625). Gleichzeitig wird auch immer wieder das Werk Gottes dargestellt, wie z. B. die Schöpfung und sein Wirken in der Geschichte (Gen 2:2; Dtn 11:2-7). Die Werke Gottes sind Heilstaten der Vergangenheit, die in der Gegenwart erzählt (Ps 44:2; 77:12f; 143:5) und in der Zukunft erwartet werden (Ps 64:10; Hab 3:2; Beuttler

2003:1458). Nach einem Überblick über die jüdisch-hellenistische und rabbinische Literatur (Hezser 2003:626-28) kommt Hezser zu dem Ergebnis, dass im antiken Judentum gute Werke *nicht* als Mittel zur Erlangung eines göttlichen Lohnes gesehen wurden, sondern dass vielmehr die guten Werke als selbstverständlicher Bestandteil des religiösen Lebens und als Ausdruck des Gottesgehorsams gesehen wurden – eines Gehorsams, der zum Bund Gottes gehörte. Hezser weist ferner darauf hin, dass man durch das Bewusstsein der eigenen bösen Werke auf die Barmherzigkeit Gottes angewiesen war (Hezser 2003:628).

Allerdings ist, wie auch schon Hoppe deutlich macht (1977:108), unverkennbar dass dieser Gedanke sowie das Abrahambeispiel ohne den religionsgeschichtlichen Hintergrund der frühjüdischen Rechtfertigungstheologie nicht verständlich ist. Somit wird der frühjüdische Rechtfertigungsgedanke und die damit verbunden Frage nach dem Zusammenhang von Glauben und Werke knapp dargestellt.

Exkurs zum Zusammenhang von Glaube und Werke Frühjudentum

Entscheidend bei der Frage im Frühjudentum, wer gerecht ist und wer nicht, ist das Gesetz. Befolgt man das Gesetz Gottes, beweist man seine Gerechtigkeit und hat Teil an der zukünftigen Zeit. Was in besonderer Weise auch Abraham zugeschrieben wird, besonders stark betont im Jub (Mühling 2011:362). Unüberbrückbar stehen sich dabei die Gerechtigkeit der Gerechten und die Ungerechtigkeit der Gesetzlosen gegenüber (Hoppe 1977:108f). Gerechtigkeit ist in den frühjüdischen Schriften keine rein ethische, sondern hat ihren tragenden Grund in der Gerechtigkeit Gottes Erwählungshandeln. "Gerechtigkeit ist also als Gabe und Aufgabe eschatologisch auf das Gericht bezogen und hat in der Treue zum Gesetz seine Voraussetzung, findet im Gesetz aber auch seine Erfüllung." (Hoppe 1977:109). In den Schriften der Gemeinde von Qumran hat das Gesetz für das Gerechtigkeitsverständnis ebenfalls entscheidende Bedeutung (vgl. Hoppe 1977:109). Zusammenfassend kommt Hoppe dann zum Ergebnis, dass das Frühjudentum keine streng durchgehaltene und systematisierte Rechtefertigungslehre hat, sich aber einige Hauptgedanken zeigen lassen. So ist für das Denken die Vorstellung der zwei Äonen maßgebend und der Gedanke der Erwählung der Frommen. Dabei erhält das Gesetz seine entscheidende Funktion. Seine Bewahrung hilft dem Menschen an der Gerechtigkeit Gottes teilzuhaben. Zwar ist die Gerechtigkeit schon in der Gegenwart vorhanden, dennoch ist sie eine streng eschatologische Größe und kommt dem Gesetzestreuen zu. Vor solchem Gerechtigkeitsverständnis im Frühjudentum ist die Bedeutung der Gestalt Abrahams in der Überlieferung zu sehn. Im gesamten Traditionsstrom des frühjüdischen Schrifttums gilt Abraham als der Gerechte par excellence aufgrund seiner Werke (Hoppe 1977:110). Glaube und Treue werden hier synonym verstanden als Tat des Menschen, Glaubensleistung. Dementsprechend kennt das Judentum auch keinen Glauben ohne Werke, der zur Gerechtigkeit führen könnte. Dabei dient im Frühjudentum Abraham als Identifikationsfigur für das Volk Israel, der zwar geprüft wird, aber dem die unverbrüchlichen Verheißungen Gottes gelten (Mühling 2011:346). Dabei

wird dem Denken der "new perspective on Paul" folgend berücksichtigt, dass die Bedeutung des Bundes Gottes mit Israel für das Frühjudentum ebenfalls eine entscheidende Rolle spielte (Dunn 1996:35-39) und der Tora-Gehorsam das Verhalten im Bund regelte. Gleichzeitig wird dabei im Frühjudentum auch oftmals der Glaube Abrahams mit dem Ehrentitel "Freund Gottes<sup>61</sup>" verbunden und dabei das Entsprechungsverhältnis von Tun (Glauben) und Verdienst hergestellt: Abraham, der treu war und so zum Freund Gottes wurde (Hoppe 1977:111f) und eben dieser Gedanke findet sich auch im Jak.

Im NT ist das Werk Gottes auf Christus bezogen, das Werk, das für alle Menschen Heil bedeutet (Beutler 2003:1458). Das Werk des Herrn, ausgerichtet auf die missionarische Verkündigung und den Bau der Gemeinde (Apg 13:2), ist das Werk Christi, an dem er die Christen beteiligt (Beutler 2003:1458f). Der systematischen Begriffsbildung "gute Werke" stehen im NT unterschiedliche Äquivalente mit ihren Kontexten gegenüber (z. B. Mk 14:7; Mt 12:12; Mk 7:37; Lk 6:27; ...). Ihre Voraussetzungen sind mit der biblischen und frühjüdischen Literatur gegeben; vor allem für diese ist eine Auseinandersetzung mit hellenistischem Gedankengut zu berücksichtigen (siehe dazu Reinmuth 2003:628). In den unterschiedlichen Abschnitten des NT wird die Wendung "gute Werke" nicht abstrakt behandelt, sondern gemeindebezogen formuliert und diskutiert. Dabei sollte gutes Handeln vom Geist geleitet werden (Gal 5:26) und nicht aus Zwang oder Furcht geschehen (vgl. Röm 8:15; 2Tim 1:7), sondern aus Liebe und Glauben (Mt 5:16; Eph 2:10; Kol 3:17; Heb 10:24; vgl. Beuttler 2003:1459; Reinmuth 2003:633). Gleichzeitig werden Werke der Liebe als Zeichen für die Nachfolge Christi gesehen (Joh 13:35).

Der Begriff ἔργον kommt Jak 2:14-26 12mal vor, dabei wird er von Jakobus inhaltlich wie folgt gefüllt: Anderen Christen in Notsituationen zu helfen (2:15-17), die Bereitschaft Abrahams seinen Sohn zu opfern (2:21) und, als drittes Beispiel, Rahab, die die Kundschafter davor bewahrte, entdeckt zu werden, und die damit ihr eigenes Leben riskierte (2:25). Die gewählten Beispiele, um den Begriff Werke inhaltlich zu füllen, betreffen praktische Taten, die entweder mit dem Nächsten, dem Gehorsam Gott gegenüber oder der Bereitschaft, etwas für das Richtige zu wagen, in Verbindung stehen. Dadurch wird deutlich, dass Jakobus in diesem Abschnitt, wie im gesamten Brief, mit Werken nicht Werke des Gesetzes meint, die das Heil bewirken (so auch Davids 1982:120f;

<sup>&</sup>lt;sup>61</sup> Die Bezeichnung Abrahams als Freund Gottes findet sich auch in der frühjüdischen Literatur wie z. B. ApkAbr9:5f. Mühling macht ferner darauf aufmerksam, dass wenn Abraham als Identifikationsperson galt, in dieser Bezeichnung ein Unterschied zur Umwelt mitschwingt. Denn in dieser Bezeichnung zeigt sich die einzigartige Nähe des Judentums zu Gott und damit sein Erwählungsbewusstsein. Im innerjüdischen Diskurs würde das wiederum seine Liebe zu Gott und seine Gesetzestreue betonen und in diesem Sinne ist diese Bezeichnung wohl auch zu verstehen (Mühling 2011:362) und wird von Jakobus so aufgegriffen.

Popkes 2001:211; Reinmuth 2003:631), sondern gute Taten der Barmherzigkeit aus dem Glauben heraus (Mt 5:16; Hartin 2009:150; so auch Schnider 1987:70).<sup>62</sup>

Vorgrimler bringt dies in seiner Feststellung gut zum Ausdruck, dass die innere Gesinnung sich notwendigerweise im Verhalten äußert, oder anders ausgedrückt: Die innere Gesinnung, das, was einen Menschen ausmacht, wird durch sein Handeln anderen gegenüber offensichtlich. Aber die werkhafte Objektivierung - sprich gute Taten am Nächsten – ist nicht notwendigerweise mit der inneren Einstellung identisch (Vorgrimler 2000e:677f). Diese Aussage des Jakobus war in der damaligen Kultur eine weit verbreitete Überzeugung (siehe Johnson 2005:247), und Jakobus bringt so zum Ausdruck: Glaube kann ohne Werke nicht sichtbar werden (Bieder 1949:100f). Bezogen auf den Glauben bedeutet dies aber auch, dass ein Mensch Werke tun kann, die nicht Ausdruck seines reinen authentischen Glaubens sind (vgl. Mt 23). Aber die Glaubenden, von der Gnade Gottes getragen, geben durch die Werke ihrem Glauben Sinn und Ausdruck (Mt 5:16; Röm 2:6f; 2Kor 9:8), und besonders gilt dies für die Nächstenliebe (vgl. Jak 2; Joh 13:35; Vorgrimler 2000e:678). Jakobus geht es darum, dass der Glaube der Gläubigen sich in Werken äußert, da er nur so einen Nutzen hat bzw. sich auf die Umwelt auswirkt und so die unsichtbare innere Entscheidung sichtbar gemacht werden kann (so auch Chester 1994:24). Jakobus sagt aber nicht, dass Werke zum Glauben hinzugefügt werden, damit er rettet, sondern vielmehr dass echter Glaube zwangsläufig von Werken gekennzeichnet ist. Gleichzeitig ist der Versuch, Werke zu einem falschen Glauben hinzuzufügen, eine zwecklose Übung (Mt 7:21f; Moo 2000:120).

## 6.3.3 Die Bedeutung von Glauben und des "τις"

Den zwölf Vorkommen von Werken steht die 14malige Nennung von Glauben gegenüber. Aber nicht nur wegen der Häufigkeit, sondern auch weil der Glaube in der gesamten Passage syntaktisch wie auch logisch mehrfach das Subjekt ist und nicht die Werke, ist der

<sup>62</sup> Am Rande sein erwähnt, dass im Frühjudentum die Werke Abrahams vor allem auf die Bundestreue bezogen werden (vgl. dazu Popkes 2001:203f; Hoppe 1977:112ff), die Abraham im jüdischen Denken außerdem als Gerechtigkeit angerechnet wurde (vgl. 1Makk 2:52; Schnider 1987:73f). Bezogen auf Gen 22:1-19 im Frühjudentum wird auf das Werk von Lukas Kundert verwiesen (1998), der sich ausführlich mit dieser Thematik beschäftigt hat. An dieser Stelle kann keine umfassende Darstellung der Beurteilung der Werke Abrahams im Frühjudentum erfolgen, dazu sei auf das neue Werk von Anke Mühling verwiesen, besonders die Seiten 113-325.326-340. Jakobus befindet sich mit seiner Auslegung der Werke Abrahams (und der Werke Rahabs (vgl. dazu Frankemölle 1994b:476; Schrage 1980:32-34) traditionsgeschichtlich in einer Linie mit der jüdischen Abrahams-Tradition (Frankemölle 1994b:450), wo die Werke Abrahams ebenfalls als Erweis seines Glaubens beurteilt wurden (Jubil 18:16; Sir 44:20; 1Makk 2:52; vgl. Frankemölle 1994b:455. Ferner sind Werke als Zeichen des Glaubens – im jüdischen Verständnis – ohne Glauben nicht denkbar (Frankemölle 1994b:455). Ebenso war die Kombination von Gen 22:9ff mit Gen 15:6 im Judentum üblich (Schrage 1980:33).

Glaube das bestimmende Thema von 2:14-26 (vgl. Popkes 2001:211). Auf dem Glauben liegt die Betonung, gleichsam als Grundlage für die Werke, die häufig mit dem Glauben verbunden werden. Wie später noch ausgeführt wird, ist der Inhalt des Glaubens des fiktiven Gegners der Glaube an einen Gott (2:18f). Was allerdings nur ein bloßes Fürwahrhalten der Tatsache meint, dass es nur einen Gott gibt und noch nichts mit dem rettenden Glauben zu tun hat (2:19), den die Empfänger haben (vgl. Jak 2:14 mit 2:1ff; ähnlich Schlatter 1985:164; entgegen Dibelius 1984:187), bei dem Glaube und Werke zusammenkommen (Jak 2:22). Jedoch standen die Empfänger in Gefahr, mit ihren Werken des Glaubens aufzuhören.

Wie bereits dargelegt, ist der Begriff Glaube ein Zentralbegriff des NT. Es herrscht im NT die einhellige Überzeugung, dass Glauben die Annahme der Heilsbotschaft bzw. des Heilswerkes Gottes in Christus bedeutet (so auch Schlatter 1985:184f). Nach dem NT ist der Glaube das rechte Verhältnis des Menschen zu Gott und seiner Offenbarung. Gleichzeitig bedeutet zu glauben aber auch Glaubensgehorsam (Apg 6:7; Röm 15:18; Phil 2:12-18; 2Thess 1:7-10). Und genau da setzt Jakobus mit seinen Ausführungen an. Da in Vers 14 Jakobus die Empfänger mit "Brüder" anspricht, ist davon auszugehen, dass sie den rettenden Glauben haben.

Burchard sieht in dem angesprochenen Glauben, den Glauben des vorangehenden Abschnitts (Jak 2:1), sprich den an Jesus Christus (Burchard 1980:30; so auch Dibelius 1984:187 auch wenn er dem Glaubensbegriff keine theologische Bedeutung zuspricht). Er versteht unter Werken, die Werke des Gesetzes der Freiheit, dank derer man im Gericht Gottes bestehen kann (Jak 2:1-13; Burchard 1980:31). Für Burchard geht es Jakobus darum, dass der Glaube ohne Werke tot ist, und er versteht diese Aussage in starker Abhängigkeit von Vers 26. Die Werke des Gesetzes der Freiheit, wenn sie nicht vom Glauben vollbracht oder wenigstens angeregt werden, helfen nichts. Sowie Leib und Geist hängen auch Glaube und Werke voneinander ab. Nur wenn beide zusammenkommen, kann der Mensch leben (Burchard 1980:31f). Jakobus spricht hier von jemandem, der den ihm geschenkten Glauben bekennt, ihn womöglich auch in gewisser Weise tätig werden lässt, aber keine Werke hat. Mit Glauben und Werken unterscheidet Jakobus somit nicht Denken und Handeln, sondern zwei Elemente, die die christliche Existenz konstituieren wie Leib und Geist (Burchard 1980:32). Aus dem Kontext erscheint für Burchard der "Jemand" ein Neubekehrter zu sein, der es nur bis zum Besitz des Glaubens geschafft hat. Dabei liegt aber der Fehler bei der Gemeinde, die dem Neubekehrten nicht gezeigt hat, dass Werke zu

dem Glauben dazu gehören (Burchard 1980:33). Somit tadelt Jakobus in erster Linie die Gemeinde und nicht den Gläubigen (Burchard 1980:34f).

Auch Konradt erklärt den Glaubensbegriff in 2:14 bzw. für diesen Abschnitt unter Rückbezug auf 2:12f. Für ihn verfolgt Jakobus die Frage: Kann der Glaube vor dem eschatologischen Gericht retten (Konradt 1998:220)?

Auch Walker sieht in dem Glauben den Glauben an Christus, der, wenn er keine Werke hat, soteriologisch keine Bedeutung hat (Walker 1964:169). Walker versteht den Glauben in diesem Abschnitt als ein Entweder – oder. Entweder ist der Glaube rettend und äußert sich in Werken, die das Heil bedeuten, oder aber der Glaube rettet nicht und zeigt somit keine Werke. Die rettende Kraft des Glaubens ist von den Werken abhängig (Walker 1964:170). In diesem Sinne wendet Walker dann auch konsequent, wenn auch nicht immer überzeugend<sup>63</sup>, dieses Ergebnis auf die restlichen Verse an (Walker 1964:176-189). So verwirft er die Bedeutung von συνήργει<sup>64</sup> in Vers 22, dass nur die Werke die entscheidende Rolle spielen und der Glaube soteriologisch nur eine Nebenbedeutung hat (Walker 1964:179f). Schlussendlich beurteilt Walker den Glauben im Jak, als "passiv-nomistisch," als christliche Gesetzesfrömmigkeit. Somit ist es nur konsequent, dass die Notwendigkeit von Werken besteht (Walker 1964:189). Rechtfertigung kann somit nicht aus bloßer Gesetzesfrömmigkeit erfolgen, wohl aber aus Werken der Gesetzesfrömmigkeit, und zwar nur aus ihnen, und in diesem Sinne dient Abraham auch nicht als Vorbild des Glaubens, sondern der Rechtfertigung aus Werken (Walker 1964:190).

Bei den eben genannten Ausführungen wird jedoch ein entscheidender Faktor unterbewertet oder gar vergessen: das τις. Die Person, die eine solche These vertrat, war in der Gemeinde, aber Jakobus spricht sie nicht mit Namen an. Ob es sich dabei um einen Vertreter des Paulinismus handelte (so Mußner 1987:130; Popkes 2001:192; entgegen McCartney 2009:159), ist für diese Arbeit nicht von Relevanz und wird somit nicht weiter behandelt. Jakobus sagt *nicht*, dass diese Person Glauben hat, sondern *nur*, dass sie *behauptet* und davon überzeugt war, Glauben zu haben (so auch Johnson 2005:237; McCartney 2009:156; ähnlich Frankemölle 1994b:430; Moo 2000:122; Mußner 1987:129f; Seur o. J.:55; entgegen Dibelius 1984:187<sup>65</sup>).

<sup>&</sup>lt;sup>63</sup> So würde es beispielsweise bedeuten, dass die Dämonen in Vers 19, wenn sie mit Werken anfangen würden, gerettet werden können, was gesamtbiblisch und von der rhetorischen Funktion dieser Aussage her unmöglich ist.

 $<sup>^{64}</sup>$  Die Untersuchung zu συνήργει erfolgt ausführlicher an späterer Stelle.

<sup>&</sup>lt;sup>65</sup> Dibelius versteht das Wort λέγη in dem Sinne, dass wenn keine Werke da sind, die einzige Möglichkeit, den Glauben zum Ausdruck bringen zu können, die Worte sind (Dibelius 1984:187).

Dabei könnte es sich bei diesem Glauben um den Glauben an die Tatsache handeln, dass es einen Gott gibt, was ein, wenn nicht der wichtigste Bestandteil des jüdischen Glaubens war. Dabei wird davon ausgegangen, dass der "Jemand" in diesem Vers derselbe wie in Vers 18ff ist, und so wäre es *nur* der Glaube an die Tatsache, dass es nur einen Gott gibt (bezogen auf den *jemand* ähnlich auch Zmijewski 1986:299f.302f).

Es kann aber auch sein, aufgrund der gleichen Formulierung von "Glauben haben" in Vers 2:1 und 2:14, dass es sich um den Glauben an Jesus Christus handelt, den der "Jemand" behauptet zu haben (Mußner 1987:129f; Seur o. J.:55). In beiden Fällen würde das aber bedeuten, dass Jakobus mit dem Begriff Glauben dem τις diesen Glauben *nicht* zuspricht, sondern, dass dieser lediglich behauptet, ihn zu haben (so auch Frankemölle 1994b:431).

Dass die bloße Behauptung, Glauben zu haben, nicht rettet, sondern Rettung nur durch das Wort der Wahrheit geschieht, das von Gott eingepflanzt wurde, ist seit Jak 1:18-21 den Lesern klar, und dieses *Annehmen* bedeutet gleichzeitig auch, ein Täter des Wortes zu werden (Jak 1:22-25; Johnson 2005:237f). Denn nur Gott kann retten oder verderben (Jak 4:12). Da ferner davon auszugehen ist, dass Jakobus den Glauben der Brüder als rettend betrachtet, und den Glauben, den er angreift nicht (Witherington 2007:473), spricht das ebenfalls dafür, dass es sich bei dem Glauben des  $\tau\iota\zeta$  um keinen echten Glauben handelt (so auch Moo 2000:123f). In Anbetracht dieser Annahme wäre dann auch die Frage, ob sich  $\sigma\dot{\varphi}\zeta\omega$  auf das Endgericht oder Preisgericht bezieht, nebensächlich, da in keinem der beiden Gerichte unechter Glaube weiterhilft.

Zugleich ist zu bedenken, dass es Jakobus hierbei *nicht* darum geht, dass mögliche Zuhörer zum Glauben an Jesus Christus kommen (so auch Frankemölle 1994a:229; Schnelle 1994:452), sondern es geht ihm darum, die bereits Gläubigen vor dem Trugschluss zu bewahren, dass es einen Glauben ohne Werke geben kann. Oder, wie es Hahn sinngemäß ausdrückt: Bei Jakobus haben die Werke nichts mit der Heilsbegründung zu tun, sondern beziehen sich ausschließlich auf das Handeln der Glaubenden; es sind Werke aus dem Glauben heraus (Hahn 2005a:404; so auch McCartney 2009:156; Moo 2000:123f). Wie schon gesagt, geht es Jakobus darum, dass der Glaube voranschreitet, sich bewährt und vollkommen wird (so auch Schlatter 1982:455; Popkes 2002:211). Jakobus möchte seine Leser von einem vermeintlich rettenden Glauben zurück auf den Weg des Glaubens bringen und in die christliche Existenz hineinrufen (Bieder 1949:107f). Der Glaube, der retten kann, begründet sich in dem von Gott ausgehenden Wort (Jak 1:21) und entspringt nicht einem menschlichen religiösen Standpunkt (Popkes 2001:192). Der Glaube gründet sich in diesem

Wort Gottes – welches der Grund und die Garantie der Rettung ist (Jak 1:17f). Gleichzeitig gilt auch, dass die Werke aus dem Glauben heraus entstehen, ihn also nicht ersetzen (vgl. Schlatter 1985:188). Somit können sich die scharfen Aufforderungen von dem Bewusstsein des Jakobus her erklären, dass gelebter Glaube für die Beziehung zu Gott notwendig (so auch McCartney 2009:270) und ein Indikator für den Glauben ist (Joh 13:35). So zeigt sich auch in der Verkündigung Jesu, dass der Glaube und die richtige Tat eine Einheit bilden (vgl. Mt 5:13-16; 7:21; Seur o. J.:54; ähnlich Hartin 2009:157; Heiligenthal 1983). Wie Jakobus, sprach Jesus einem Glauben, der sich im bloßen Bekenntnis äußerte, keine Bedeutung im Endgericht zu (Mt 7:15-27), ähnlich auch an vielen anderen Schriften des NT (Röm 1:5; 1Kor 13:2). Werke sind somit kein "Bonuspaket", sondern notwendiger Ausdruck des Glaubens (Davids 1982:121). Dies wird auch durch die von Jakobus gewählten alttestamentlichen Beispiele belegt (Jak 2:21-25). Das anzustrebende Ziel der Gläubigen ist, den Glauben auszuleben oder den Glauben zu vervollkommnen (Jak 2:22), worauf die anderen Aussagen indirekt zulaufen (z. B. Jak 2:15f; 2:25; so auch Maier 2009:60; Hartin 1999:89), was im Folgenden noch deutlicher wird. Seur bringt es auf den Punkt, wenn er sagt, dass zu glauben bedeutet, die Herrschaft über sein Leben Gott zu übergeben. Und diese Herrschaft wird nicht dadurch vollzogen, dass man über sie nachdenkt oder für sie schwärmt, sondern durch die Tat. Darum bedeutet rechter Glaube niemals etwas Anderes als rechtes Handeln (vgl. dazu Mt 7:21; Röm 2:13; 3:31; Gal 2:17; 1Joh 1:6; Seur o. J.:55; so auch Davids 1982:119f). Und genau das sagt Jakobus mit diesem Vers aus. Er möchte seine gläubigen Leser davor warnen, einem Irrtum zu folgen, und so zum einen die Zeugniskraft des Glaubens zu verlieren (Joh 13:35) und zum anderen im Preisgericht Gottes "nur" wie durchs Feuer hindurch gerettet zu werden (1Kor 3:11-15). Die Linderung der konkreten Not ist wohl zweitrangig (vgl. Jak 5:7-11).

# 6.4 Rationale Begründung der These (Jak 2:15-17).

Wie schon in 2:2-4 beginnt Jakobus seine Ausführungen mit einem Beispiel, das die Leser rational überzeugen soll und auch die gleiche Konstruktion enthält wie in 2:2-4 (siehe Hartin 2009:150). Dass Jakobus dabei von dem Bruder und der Schwester redet, könnte daher rühren, dass in der damaligen Gesellschaft die Notlage der Frauen leicht übersehen wurde (Blomberg & Kamell 2008:130). Damit sensibilisiert Jakobus seine Empfänger auch in diesem Sinne, und dies eine der wenigen Stellen im NT, wo der Begriff Schwester vorkommt (Hartin 2009:150).

Auch hier stellt sich die Frage nach dem Realitätsbezug dieses Beispiels. Kurz zusammengefasst ist festzuhalten, dass dieses Beispiel durchaus aus einer realen Situation stammen könnte oder zumindest aus dem Umfeld der Adressaten bzw. mit deren Erfahrung zusammenpasst (so auch Frankemölle 1994b:432; Windisch 1930:17; eingeschränkt Moo 2000:124f), entgegen der Meinung, dass es sich aufgrund des Wortes ἐάν um eine hypothetische Situation handelt, damit die Leser nicht das Gefühl haben, sich verteidigen zu müssen (Davids 1982:121; ähnlich Ruckstuhl 1985:19; Witherington 2007:474). Es dürfte ferner kein Zufall sein, dass Jakobus das Beispiel aus dem sozialen Bereich wählt. Es gibt jedoch einige Stimmen, die hier einen großen Unterschied zu 2:2-4 sehen. Für sie ist es kein Beispiel, sondern vielmehr ein Vergleich für die Nutzlosigkeit eines Glaubens ohne Werke (Dibelius 1984:188; Mußner 1987:131f; ähnlich Lackmann 1949:23). Dafür spricht auch, dass kein urteilendes Wort vorkommt sowie die allgemeine Formulierung "Bruder" oder "Schwester" (Dibelius 1984:189f). Für Popkes jedoch liegen die Verse 15f zu nahe an dem Erleben der Empfänger, als dass es nur ein Vergleich für die Nutzlosigkeit des Glaubens sein könnte. Der Eventualis deutet dabei auf die Möglichkeit des Geschehens und nicht auf Realitätsferne hin. Der Fall soll die Adressaten in ihrem Gewissen treffen (Popkes 2001:192). Auch wenn für McCartney Jakobus hier einen Vergleich zieht, handelt es sich für ihn um weit mehr als eine Analogie. Dafür spricht u. a. die Anrede "jemand unter euch", die bei einem Vergleich eher "Es wird jemand sagen." lauten würde (McCartney 2009:156).

Jakobus wird wohl keine konkrete Situation vor Augen gehabt haben, dafür ist die Anrede zu allgemein, aber er wird durchaus dem Erlebenshorizont der Leser entsprochen haben (vgl. Hartin 2009:158; van der Merwe 2010:30f), sodass jeder mit diesem Beispiel etwas anfangen konnte, selbst wenn es rein hypothetisch ist (siehe dazu Hartin 2009:157). Dieses Beispiel verwendet er als Vergleich, um den Nutzen eines Glaubens ohne Werke aufzuzeigen.

In diesem Beispiel geht es um Personen in schlimmer Not. Sie haben keine Kleidung, und es fehlt an der täglichen Nahrung. Ob die Personen wirklich nackt waren (Johnson 2005:238f), oder nur ein Untergewand anhatten, was mit Nacktheit gleichbedeutend war, kann nicht geklärt werden (vgl. 1Sam 19:24; Joh 21:7; Hartin 2009:150; Moo 2000:124f; Popkes 2001:193f). Aber auf jeden Fall war es schlecht um diese Personen bestellt. Ferner wird durch das Verb ὑπάρχωσιν deutlich, das dies nicht eine einmalige Notlage war, sondern ihre gesamte Existenz beschrieb (vgl. Blomberg & Kamell 2008:130; Moo 2007:102f; Popkes 2001:193f). Es handelt sich dabei offensichtlich um

Personen, die wie die Empfänger an Jesus Christus gläubig geworden waren (2:15), denn in Vers 16 spricht Jakobus die Empfänger als Gegenpohl an: ἐξ ὑμῶν. Gleichzeitig wird durch ἐπιτήδεια τοῦ σώματος (Jak 2:16) deutlich, dass die Empfänger in der Lage gewesen wären zu helfen (so auch Blomberg & Kamell 2008:131; Popkes 2001:194). Das würde die These bestätigen, dass zumindest einige der Empfänger aus der Mittelschicht stammten. Der Ansatz von Ward (1968:284f), dass aufgrund dieses Beispiels Glaube und Werke sinnbildlich für Reden und Handeln stehen, ist jedoch eine Überinterpretation. Vielmehr geht es Jakobus darum, den fatalen Kontrast zwischen guten Worten und guten Taten aufzuzeigen (Schrage 1980:31).

Diese Notlage erfordert ein sofortiges Eingreifen von Seiten der Empfänger (Schlatter 1985:189), aber stattdessen wünschen sie dem Bruder oder der Schwester: Ὑπάγετε ἐν εἰρήνη, θερμαίνεσθε καὶ χορτάζεσθε. Der Wunsch nach Frieden stand ganz in der Linie des herkömmlichen jüdischen Grußes, der besonders in den Paulusbriefen zu finden ist (vgl. Foerster 1935b:412). Immer wieder findet sich die Formel mit dem Wunsch nach Frieden im NT (Foerster 1935b:409), der wohl aus dem jüdischen Geleitwunsch abgeleitet bzw. übernommen worden ist (vgl. Ri 18:6; 1Sam 1:17; Mk 5:34; vgl. Johnson 2005:238f; Popkes 2001:193f; Schnider 1987:70). Das Nomen εἰρήνη kommt im NT am häufigsten in der Verbindung mit einem Gruß, der Verabschiedung und in ähnlichen Wendungen vor (Lk 10:5; Joh 20:19; Jak 2:16; so auch Blomberg & Kamell 2008:131).

Dabei gibt es inhaltlich gesehen für den religiösen Gebrauch des Wortes im NT drei Auffassungen: a, Friede als ein Gefühl des Friedens; b, Friede als Zustand des Versöhntseins mit Gott; c, Friede als "Heil-sein" des ganzen Menschen, als letztlich eschatologischer Begriff (Foerster 1935b:410; Hasler 1992:958). Dabei ist der Friede mit Gott durch Jesus Christus gekommen (Offb 12; Hebr 13:20; Eph 6:15; Röm 5:1; Foerster 1935b:411; Hasler 1992:959f). Jakobus geht es aber an dieser Stelle nicht um das eschatologische Motiv oder darum, dass die Empfänger untereinander Frieden halten (Mk 9:49; Mt 5:13), sondern in Jak 2:16 werden die Empfänger dazu aufgefordert, dem Bruder oder der Schwester, die in Not sind, tatkräftig zu helfen, und somit stellt sich Jakobus gegen eine Leerformel für fromme Wünsche (Hasler 1992:959.964). Fromme Wünsche helfen der sich in Not befindenden Person nicht weiter (2:16).

Dabei geht es Jakobus mit diesem Beispiel nicht darum, dass freundliche Worte falsch sind. Nur, wenn nichts weiter folgt, sind sie nutzlos (so auch Frankemölle 1994b:433; Schrage 1980:31) und werden, wie es Seur ausdrückt, missbraucht (Seur o. J.:55). Eine Beobachtung zu χορτάζεσθε von Popkes ist noch interessant, der davon und

dem Wunsch nach Frieden ableitet, dass es sich bei den frommen Wünschen um verkappte Gebete handelt. Ihr heuchlerisches Wesen offenbart sich im Wissen um die von Gott gegebene Verpflichtung, Bedürftigen zu helfen, im AT (Jes 58:7) wie im NT (Mt 25:31-40), ohne sie jedoch zu praktizieren (Popkes 2001:194; so auch Blomberg & Kamell 2008:143; Moo 2000:125f). Es wäre somit karikierend in dem Sinne zu verstehen: "Lieber Bruder/liebe Schwester, ich bete für dich und vertraue Gott, aber ich werde dir nicht helfen." Dadurch wird den Adressaten ihr zynisches Verhalten noch deutlicher vor Augen gehalten (Frankemölle 1994b:432; entgegen Dibelius 1984:188f). Denn entweder war ihnen ihr falsches Verhalten nicht bewusst (Frankemölle 1994b:433) oder sie versteckten sich bewusst hinter religiösen Wünschen (Johnson 2005:239; Moo 2000:125). Beides ist falsch und muss geändert werden. Ferner wird durch die Schärfe in der Argumentation die Nutzlosigkeit eines Glaubens ohne Werke noch deutlicher herausgestellt (Popkes 2001:193f).

Mit diesem Beispiel vergleicht Jakobus den Nutzen eines Glaubens ohne Werke mit Worten ohne praktische Hilfe und schafft gleichzeitig mit Vers 17 einen Rückbezug zu seiner These in Vers 14. Jakobus vergleicht lebendigen Glauben mit totem Glauben (Hartin 2009:151): Glaube, der keine Werke hat, ist im Gericht Gottes genauso nutzlos wie fromme/nette Worte den sich in Not Befindenden gegenüber, wenn keine Taten folgen (Jak 2:17; so auch Dibelius 1984:188; Frankemölle 1994b:431f; Lackmann 1949:24f; Mußner 1987:132; Schlatter 1985:191; Schnider 1987:70; Walker 1964:166f). Oder, wie es Hartin treffend formuliert: "A person who could act in this way had never absorbed the central teaching of the message of Jesus ... a false understanding of what faith is all about." (Hartin 2009:158). Gleichzeitig bezieht sich dieses Beispiel auch auf den Nutzen des Glaubens in Bezug auf das gegenwärtige Leben, was u. a. an dem Abraham- und Rahabbeispiel ersichtlich wird (Jak 2:21-26; ähnlich Maier 2009:130). Jakobus geht es, wie auch in diesem Beispiel deutlich wird, nicht um Werke des Gesetzes, sondern um Werke der Barmherzigkeit aus dem Glauben heraus (so auch Frankemölle 1994b:436; Mußner 1987:132). Mit Vers 17 führt Jakobus die Leser zu dem Ergebnis, dass ein Glaube ohne Werke tot ist und keinen Nutzen hat (Blomberg & Kamell 2008:131; McCartney 2009:157; sieh dazu auch Davids 1982:122f), nach außen wie auch innerlich (Moo 2000:126).

## 6.5 Einwand gegen die These des Jakobus (Jak 2:18-20).

Nachdem Jakobus durch ein rationales Argument seine These verdeutlicht hat und zum Fazit kommt, dass der Glaube ohne Werke tot ist, greift er einen möglichen Einwand auf. Diesen führt er mithilfe des rhetorischen Stilmittels der Einwandsformel "es wird aber jemand sagen" ein, die in der Diatribe verbreitet war (so auch Mußner 1987:137; Popkes 2001:198f; Schnider 1987:70). Damit will Jakobus erneut aufzeigen, von einer anderen Sichtweise herkommend, dass Glaube und Werke nicht voneinander zu trennen sind (Frankemölle 1994b:437f) bzw. dass Glaube ohne Werke nutzlos ist.

# 6.5.1 Der Einwand des "τις"

Die Person, die den Einwand bringt, wird nicht näher beschrieben, sondern lediglich mit dem Wort τις eingeführt. Ist dieser "jemand" ein Gegner oder ein Sekundant von Jakobus? Von wo bis wo spricht der τις? Damit eng verbunden ist die Frage nach der Aussageabsicht, die Jakobus dem τις zuschreibt. Wegen dieser Frage hat Dibelius diesen Abschnitt und besonders Vers 18 als *crux interpretum* bezeichnet, als eine der am schwersten auszulegenden Stellen des gesamten NT's (Dibelius 1984:190; so auch Maier 2009:130).

Dieser Abschnitt und besonders Vers 18 hat seine Schwierigkeiten (so auch McCartney 2009:157); es ist jedoch u. a. Popkes zuzustimmen, der 2:18 im Gesamtzusammenhang relativiert betrachtet, da die Argumentationsrichtung des Abschnittes deutlich ist (Popkes 2001:196; so auch Davids 1982:123). Für Popkes lassen sich die Probleme dieses Abschnittes mit der Fragestellung, bis wann der τις redet, lösen (Popkes 2001:196). Aber davor muss erst geklärt werden, ob es sich um einen Gegner oder einen Sekundanten handelt, dies sind die beiden Möglichkeiten, die letztlich übrig bleiben (so auch Zmijewski 1986:302f). Die These von Walker (1964:171f), dass es sich hierbei um einen wiedergegeben Gesprächsfetzen handelt, der nicht von einem Zwischenredner stammt, ist zu verwerfen, wie im Folgenden deutlich werden wird.

#### 6.5.1.1 Um wen handelt es sich bei dem τις?

Wenn es ein Sekundant wäre, dann würde mit Vers 18 eine Person auftreten, die keinen Einwand anführt, sondern die Position des Verfassers wiedergeben und unterstreichen soll

-

<sup>&</sup>lt;sup>66</sup> Dementsprechend wird die These von Frankemölle, dass Jakobus eine dritte Position einnimmt, von der heraus er diese Diskussion führt, ebenfalls nicht ausgeführt (Frankemölle 1994b:440-42).

(Mußner 1987:137-139<sup>67</sup>). Ein Vorteil dieser These wäre, dass mit dem "du" immer die Person gemeint ist, die Glauben ohne Werke hat (Moo 2000:28). Es kann sich aber schon deswegen *nicht* um einen Sekundanten handeln, weil für Jakobus Glaube und Werke zusammengehören, die in Vers 18 voneinander getrennt werden (Zmijewski 1986:302f; so auch Adamson 1977:36; Konradt 1998:219; ähnlich auch Burchard 1980:35). Wieso sollte außerdem Jakobus seine These nicht selber weiter ausführen (Neitzel 1982:288)? Ferner leitet die ἀλλ' ἐρεῖ τις, einen Einwand ein, der ansonsten seine Bedeutung verlieren würde (Davids 1982:124; Neitzel 1982:288; ähnlich Dibelius 1984:190ff; Maier 2009:130; entgegen Popkes 2001:197.198, der sich aber gegen eine Sekundantenhypothese ausspricht<sup>68</sup>). Ferner würde die Anrede mit ὧ ἄνθρωπε κενέ in Vers 20 keinen Sinn machen (so auch McCartney 2009:158).

Daher ist McCartney u. a. zu folgen. Er hält fest, dass es sich um jemanden handeln muss, der eine andere Meinung als Jakobus hat (McCartney 2009:158; so auch Hartin 2009:151). Für Konradt handelt es sich dabei aber nicht um einen wirklichen Gegner, sondern um einen Gläubigen, der die Aussage des Jakobus nicht versteht. Dabei sieht der Knappheit des diatribischen Stils entspricht. Damit erklärt sich für Konradt auch die Bezeichnung des "Einwenders" als  $\mathring{a}$  ἄνθρωπε κενέ (Jak 2:20; Konradt 1998:221). Konradt schlüsselt nach dieser These Vers 18 wie folgt auf: "Du hast (doch auch) Glauben (, der zu retten vermag [s. V.14]) (oder: Du machst [doch auch] Glauben geltend), und ich (werde sagen): (Ja,) ich habe Werke. Lass deinen werklosen Glauben sehen (, damit sich zeigt, ob er zu retten vermag), und ich werde dir aus meinen Werken den Glauben zeigen (, wie er rettet)." (Konradt 1998:224). Der "Einwender" wird den soteriologischen Nutzen eines Glaubens ohne Werke nicht erweisen können. Jakobus zeigt vielmehr auf, dass ohne Werke die einzige Bekenntnismöglichkeit dieses Glaubens in den Worten liegt (Konradt 1998:224). Dass dieser Glaube nichts bringt, macht Jakobus in Vers 19 deutlich (Konradt 1998:225f).

In ähnliche Richtung geht Neitzel, der allerdings darin einen echten Gegner des Jakobus sieht (ähnlich Zmijewski 1986:303). Gleichzeitig wird dabei durch die Aussage Σὺ πίστιν ἔχεις (:18) der Anspruch des τις von Vers 14 aufgenommen. Somit würde sich der

<sup>&</sup>lt;sup>67</sup> Wobei Mußner darunter nicht unbedingt einen Christen oder Nichtchristen sieht, sondern lediglich eine aus stilistischen Gründen eingeführten Vertreter der Position des Jakobus (Mußner 1987:137f).

<sup>&</sup>lt;sup>68</sup> Ebenfalls gegen Sekundantenhypothese Johnson 2005:239f; Windisch 1930:17. Popkes vertritt eine Zwischenposition, der darin zwar ebenfalls keinen Sekundanten sieht (Popkes 2001:197), aber auch keinen richtigen Gegner.

Einwurf des zweiten τις nicht gegen Jakobus selbst richten, sondern gegen den τις aus Vers 14 (Zmijewski 1986:303; so auch Mußner 1987:137). Zmijewski führt dazu weiter aus, dass, wenn der τις von Vers 14 ein Vertreter eines, aus der Sicht des Jakobus, falschen Standpunktes ist, dies analog auch für den τις von Vers 18a gelten darf, wobei dass adversative<sup>69</sup> ἀλλά darauf hindeuten könnte, dass diese beiden Ansichten im Gegensatz zueinander stehen (Zmijewski 1986:302). Vers 18 ist dann so zu übersetzen: "Du (vermutlich τις aus Vers 14 oder Jakobus (so auch Konradt 1998:219) oder eine dritte fiktive Person) hast Glauben, dann weise mir deinen Glauben nach, der ohne Werke ist und ich (der fiktive Gegner) werde dann aus meinen Werken den Glauben aufzeigen". Somit hätte die eine Person Glauben und die andere Person Werke. Jakobus führt somit einen Gegner ein, für den Glaube und Werke nach außen hin voneinander getrennt sind und der sich dadurch direkt gegen Jakobus wendet (so auch Burchard 1980:35). Ob man nun wie u. a. Zmijewski davon ausgeht, dass sich Vers 18 auf Vers 14 bezieht, oder ob in Vers 18 jemand anders angesprochen wird, ist nicht entscheidend. Klar ist jedoch, dass die getroffene Aussage sich nicht mit der Überzeugung des Jakobus deckt (so auch Zmijewski 1986:305). Der Einwand Konradts, dass sich Jakobus nur mit der Thematik Glaube ohne Werke beschäftigt und somit der zweite Teil des Verses untergeht (Konradt 1998:218f), kann zum einen dadurch entkräftet werden, dass der Gegner meint, damit die Aussage des Jakobus inhaltlich zu treffen und somit die Möglichkeit eines Glauben ohne Werke belegen zu können. Und zum anderen kann es "nur" als ein Argument des Gegners gesehen werden, das Jakobus anführt, um sein eigenes Anliegen zu unterstreichen.

## 6.5.1.2 Bis wohin redet der τις und was ist seine Aussageabsicht?

Nachdem klar ist, dass es sich um einen Gegner handelt, wird nun der für diesen Abschnitt entscheidenden Frage (siehe Popkes 2001:196) nach dem genauen Umfang dieser Rede nachgegangen.

Zmijewski schließt, dass wenn in Vers 18 dieselbe Person spricht, dies auch für 19-21 gilt. Seine Begründung dabei ist die gleiche Anredeform in Vers 18 und 19, und in Vers 21 sieht er den biblischen Beweis des τις, den Jakobus im Folgenden widerlegt. Den recht abrupten Beginn der Ausführungen in Vers 22 sieht Zmijewski im asyndetischen Denken des Verfassers begründet. Gleichzeitig zeigt Jakobus mit Vers 22 die falsche Auslegung des Abrahamsbeispiels auf (Zmijewski 1986:305-309).

<sup>&</sup>lt;sup>69</sup> Für eine adversative Deutung spricht sich auch Konradt aus und nicht für eine emphatische (Konradt 1998:219).

Allerdings ist diese Schlussfolgerung Zmijewskis zu hinterfragen, denn spätestens ab Vers 20 spricht aus stilistischen und inhaltlichen Gründen wieder Jakobus (so auch Dibelius 1984:186.190; Konradt 1998:217; Klein 1995:71; Popkes 2001:197). So sagen z. B. Vers 17 und Vers 20 inhaltlich dasselbe aus, und somit kann in Vers 20 nicht mehr der "Einwender" sprechen (vgl. Popkes 2001:197). Geteilte Meinung herrscht jedoch darüber, ob in Vers 19 schon wieder Jakobus spricht oder ob es sich immer noch um den fiktiven Gegner handelt. Das Argument Zmijewskis, dass Vers 19 mit der gleichen Anrede startet, kann dadurch widerlegt werden, dass Jakobus nun den τις selber direkt anspricht. Ferner ist die Erklärung des abrupten Wechsels von Vers 21 zu Vers 22 von Zmijewski (1986:308f) u. a. wegen dem restlichen guten stilistischen Aufbau kritisch zu hinterfragen (so auch Popkes 2001:197). Dies spricht dafür, dass mit Vers 19 wieder Jakobus spricht und dass mit diesem Vers der Glaube bzw. die Meinung des fiktiven Gegners angegriffen wird. Außerdem greift Jakobus mit der Formulierung θέλεις δὲ γνῶναι, ὧ ἄνθρωπε κενέ (:20) auf eine Aussage zurück, die als Antwort für den Gegner gesehen werden muss, sprich Vers 19 (so auch Dibelius 1984:190). Mit dem σù wird in Vers 19 somit der Gegner angesprochen, bzw. dessen Glauben.

Es ist somit davon auszugehen, dass nur Vers 18 als Aussage des Gegners in Frage kommt. Dabei gibt es aber verschiedene Meinungen, die in Kürze dargestellt werden, um so zu einem Fazit zu kommen:

Die kürzeste Version stammt wohl von Neitzel (so auch Popkes 2001:196), der, wie schon angedeutet, den kompletten Einwand in der Aussage Σὰ πίστιν ἔχεις sieht. Den fehlenden Fragepartikel erklärt er damit, dass weder im klassischen Griechisch noch in der Koine eine Satzfrage eine kennzeichnenden Partikel brauchte, weil diese schon durch den Ton erreicht wurde (vgl. Blass & Debrunner 1979: §440). Der Nachdruck liegt dabei auf der ersten Stelle des Satzes. Somit wäre der Sinn des Einwandes "Hast du überhaupt Glauben? Du, der du so gegen den "reinen" Glauben zu Felde ziehst?" (Neitzel 1982:289). Ähnlich formuliert es Klein, der sich an Neitzel orientiert: "Hast du, der du den Glauben für sich allein für so wertlos hältst, überhaupt wirklichen Glauben?" (Klein 1995:72; so auch Schnider 1987:70f). Diese Frage ist aus Sicht des Gegners durchaus berechtigt, denn für ihn bedeutet Glaube lediglich Vertrauen (Jak 2:19), Taten der Nächstenliebe gehören für ihn nicht dazu (Neitzel 1982:289; so auch Schnider 1987:71f). Durch den Hinweis auf den Glauben der Dämonen setzt Jakobus den Glauben des Gegners ironisch herab bzw. führt diesen Glauben ad absurdum. Es geht somit um die Frage: Weise mir die rettende Kraft eines Glaubens ohne Werke nach, und ich will dir nachweisen, dass der Glaube nur mit den

Werken (vor Gott dem Richter) etwas wert ist!" Dass die erste These nicht haltbar ist, wird dadurch bewiesen, dass die Dämonen ihrer sicheren Verdammung im Endgericht entgegen sehen (Klein 1995:72), da für Jakobus kein Zweifel besteht, dass Gott den Kampf gegen die Dämonen gewinnen wird (van Zyl 1996:42). Aber es bleibt dann das Problem bestehen, dass sich die Worte κάγώ ἔργα ἔχω nicht mehr einordnen lassen. Damit geht der Einwand einher (Dibelius 1984:193f), dass deutlicher gezeigt werden müsste, wo Jakobus wieder zu sprechen anfängt. Um dies zu erklären, fängt Neitzel mit dem Ende ἐκ τῶν ἔργων an. Die Aussage bedeutet, dass die Person Werke hat, wie zu Beginn der Frage: ἔργα ἔχω. Somit würde mit dem κάγω wieder Jakobus sprechen, der Werke besitzt. Das somit elliptisch zu verstehende κάγώ muss dem ἐπεί entsprechend mit ἐρῶ ergänzt werden und bildet die Einleitung zur Erwiderung des Autors (Neitzel 1982:1982:290; Klein 1995:72 orientiert sich an Neitzel). Dass mit κάγώ eine Antwort eingeleitet wird, findet sich auch an anderen Stellen des NT (Apg 22:17ff; vgl. Neitzel 1982:290). Somit würde die Aussage sinngemäß bedeuten: "Hast du Glauben?" - Und ich (werde sagen): "Ich habe Werke (der Liebe)." Somit würde Jakobus von Anfang an deutlich machen, dass die Frage falsch gestellt ist. Denn nur aus den Werken kann der Glaube bewiesen werden, umgekehrt ist es aber nicht möglich (Neitzel 1982:290; Mt 7:21f; gegen Umkehrschluss auch Adamson 1977:36). Neitzel übersetzt diesen Vers so: "Aber es wird jemand sagen: Hast du Glauben? – Und ich (sc. werde sagen): Ich habe Werke. Zeige mir deinen Glauben ohne Werke, und ich werde dir aus meinen Werken den Glauben zeigen." Die damit verbundene Form findet sich so auch im Stil des philosophischen Gespräches (Platon) und der populärphilosophischen Diatribe (Epiktet, Plutarch; Neitzel 1982:293).

Diese Position ist jedoch abzulehnen, da zum einen mit κἀγώ kein Gegensatz ausgedrückt wird und es sehr unwahrscheinlich ist, dass es hier als Antwort für eine Frage verwendet wird (Moo 2000:12). Sachlich gesehen stellt sich ferner die Frage, ob die Aussage "Du hast Glauben" nach den Versen 14-17 angemessen ist. Ferner ist die Aufforderung an Jakobus, seinen Glauben zu zeigen, ebenso sinnlos (Dibelius 1984:193f). So weist McCartney darauf hin, dass der Kontext dagegen spricht, denn Jakobus geht es nicht darum, seinen Glauben mit Werken zu rechtfertigen, sondern er stellt Glauben ohne Werke in Frage (McCartney 2009:158).

Die Lösung, dass in der Textüberlieferung etwas verloren gegangen oder vertauscht wurde, ist wohl die einfachste, aber nicht die überzeugendste (Dibelius 1984:194f; Davids

1982:124<sup>70</sup>) und wird zu Recht verworfen (Popkes 2001:196) und von McCartney als "Notnagel" bezeichnet, da sie den Text zu wenig berücksichtigt (McCartney 2009:158).

Dibelius sieht es als beste Lösung an, dass Vers 18a als Aussage des Gegners zu sehen ist, in dem Sinne, dass Glaube und Werke voneinander trennbar sind: Der eine hat Glauben und der andere Werke (Dibelius 1984:191f.195; Hartin 2009:151; McCartney 2009:160<sup>71</sup>). Es gibt für den Gegner zwei Wege zu Gott, der eine durch die Werke und der andere durch den Glauben ohne Werke (Seur o. J.:56). Jakobus antwortet dann in Vers 18b mit der Aufforderung an den Gegner, die erste These zu beweisen, was dieser aber nicht kann, wie im gesamten Abschnitt deutlich wird (Davids 1982:124; so auch Hartin 2009:151f.158f; Schrage 1980:32). Popkes geht in die gleiche Richtung, für ihn handelt es sich jedoch um zwei Arten von Glauben, der eine ohne Werke und der andere mit Werken (Popkes 2001:199). Er bezieht das Personalpronomen ἐμοῦ auf die Werke und den Glauben, somit würde Jakobus deutlich machen wollen, dass er im Gegenzug zum Gegner seinen Glauben beweisen kann (vgl. Popkes 2001:199).

Ähnlich argumentiert Schlatter, der in dem Gegner jemanden sieht, der nur Werke hat, aber keinen Glauben, und will, dass beides nebeneinander existieren soll (Schlatter 1985:194-6) und den τις aus Vers 14 auffordert, sich nicht von Jakobus entmutigen zu lassen (Schlatter 1985:193).

Auch wenn philologisch diese Thesen möglich sind (siehe Neitzel 1982), ist u. a. Zmijewski zu folgen, der in 18b noch nicht Jakobus sprechen sieht (gegen Burchard 1980:37<sup>72</sup>). Denn die enge stilistische Verknüpfung zwischen 18a und b macht einen solchen Bruch kaum vorstellbar (Zmijewski 1986:304; ähnlich Moo 2000:129; entgegen Dibelius 1984:190). Ferner spricht dagegen, dass zwar auf den ersten Blick die Aussage von 18b mit der des Jakobus in Vers 22 konform geht, aber bei einem genaueren Blick fällt der Unterschied auf: In Vers 22 wurde der Glaube durch die Werke vollendet, wovon in Vers 18 keine Rede ist. Gleichzeitig würde eine Trennung zwischen 18a und b im weiteren Kontext wenig Sinn machen (Konradt 1998:220; entgegen Frankemölle 1994b:438<sup>73</sup>). Dabei besteht aber ferner das Problem, u. a. bei dem Fazit von Davids (1982:124f; oder auch Popkes 2001:199), dass der Gegner sich Werke zuschreibt ("ich habe Werke") im

<sup>&</sup>lt;sup>70</sup> Wobei es für Davids die zweite Wahl ist (Davids 1982:124).

<sup>&</sup>lt;sup>71</sup> Ähnlich Blomberg & Kamell, die allerdings die Aussage so erklären, dass Jakobus aus seiner Sicht die These des Gegners wiedergibt. Auf diese Weise wäre das "du" der Gegner und das "ich" würde sich auf Jakobus beziehen (Blomberg & Kamell 2008:134). Dies überzeugt in Anbetracht der anderen Lösungen nicht.

<sup>&</sup>lt;sup>72</sup> Für den mit Vers 19 die Beweisnot des "Einwenders" zutage tritt und mit den Versen 20-26 die Gegenbeweise des Jakobus folgen (Burchard 1980:39).

<sup>&</sup>lt;sup>73</sup> Frankemölle schließt sich Neitzel an, sieht darin aber auch Probleme, die er löst, indem er Vers 18a.b. fiktional-rhetorische interpretiert (ausführlicher dazu Frankemölle 1994b:438-440).

Gegensatz zu jemandem, der keine Werke hat – sei es der "jemand" aus Vers 14 oder die These von Jakobus. Außerdem ist eher davon auszugehen, dass es hierbei um Werke getrennt von Glauben und für Jakobus um, angeblichem Glauben ohne Werke geht (2:18; entgegen Popkes 2001:199).

Dieses Problem verringert sich, wenn man Vers 18 als einheitliche Aussage des Gegners betrachtet, im dem Sinn, dass der Gegner direkt die These des Jakobus angreift: Es gibt Glauben ohne Werke. Dabei würde ein Stück weit der Lösung gefolgt werden, die "du" und "ich" im Sinne von zwei Meinungen sieht, die der Gegner von Jakobus einbringt (so auch Johnson 2005:240; Maier 2009:131f; Schrage 1980:32). Das Problem dabei ist, wie es u. a. Moo aufzeigt, dass Du und Ich normalerweise nicht in diesem Sinne verwendet werden (Moo 2000:129; so auch Neitzel 1982:288). "Diese Position kann kurz abgetan werden, weil sie das Griechische vergewaltigt." (Neitzel 1982:288; so auch Windisch 1930:17). Dabei räumt Neitzel ein, dass bei einer besonderen Betonung eine solche Verwendung möglich wäre. Diese Variante – mit du und ich – mag ihre Probleme haben, ist allerdings die, die wenigsten Probleme macht und den Sinn der Aussage trifft (vgl. Moo 2000:129f).

Löst man also die chiastische Stellung<sup>74</sup> des Verses auf, lautet die Aussage: "Zeige mir deinen Glauben, der ohne Werke ist, und ich will dir aus meinen Werken – denen kein Glaube zugrunde liegt – den Glauben nachweisen." Das Wort δείκνυμι hat im NT verschiedene Bedeutungen. Zum einen: auf etwas weisen und dadurch die Aufmerksamkeit darauf lenken. Zum anderen über die Bedeutung sehenlassen hinausgehend, im Sinne von hinweisen, das öfter fast zu einem Anweisen wird (Mk 14:15; Schneider 1992:671f; Schlier 1935:26). Die Bedeutung zeigen und sehen lassen dominiert dabei im NT (Schneider 1992:671). Die dritte Bedeutungsgruppe im NT ist, im Sinne eines Aufweisens einer Sache durch das Wort, also lehren, erläutern, nachweisen und beweisen (1Kor 12:31b; Apg 10:28; Schneider 1992:672; Schlier 1935:27) zu verstehen. In diesem Sinne ist δείκνυμι an dieser Stelle zu verstehen (vgl. Schneider 1992:672). Es steht somit zum einen die Herausforderung im Raum, Glauben ohne Werke zu zeigen und zum anderen sollen Werke, ohne Glauben, den Glauben zeigen. Dabei ist Dibelius zu folgen, der diese Aufforderung ironisch deutet (Dibelius 1984:190), dann allerdings daraus schließt, dass nur Jakobus eine solche ironische Aussage machen kann (Dibelius 1984:190). Aber genauso gut kann der Gegner ironisch Jakobus seine eigene These vorhalten. Denn die These, dass Glaube ohne

<sup>&</sup>lt;sup>74</sup> Welche die sprachlichen Fähigkeiten von Jakobus unterstreichen: Glaube – Werke, Werke – Glaube (Hartin 2009:151f).

Werke nicht *beweisbar* ist, entspricht der Überzeugung von Jakobus, die aber für den Gegner falsch ist. Falsch deswegen, weil es dann bedeuten würden, dass man nur Werke, aber keinen Glauben haben muss, um gerettet zu werden, was durch die zweite Aufforderung deutlich wird (ähnlich so auch Ruckstuhl 1985:19)<sup>75</sup>. Dass Jakobus dieser These nicht zustimmen würde, dessen ist sich der Gegner sicher, da Werke den Glauben nicht ersetzen können (so auch ähnlich Zmijewski 1986:305). Jakobus behauptet nämlich nicht, dass bestimmte Werke zweifelsfrei den Glauben beweisen (so Maier 2009:132), sondern nur, dass aus dem Glauben Werke entstehen, die diesen bestätigen/beweisen. Dafür spricht auch, dass in der abschließenden Antwort in Vers 20, wie auch in Vers 18, das Wort χωρίς verwendet wird. Die Aussage des Gegners ist: Wenn der Glaube Werke braucht, um sichtbar zu werden, dann kann aus den Werken der Glaube bewiesen werden! Wenn also demzufolge, Werke ohne Glauben funktionieren, dann muss auch Glaube ohne Werke nachweisbar sein. Und somit hat der Gegner aus seiner Sicht die These des Jakobus widerlegt: Glaube ohne Werke ist möglich, da nur Werke, ohne Glauben, keinen Glauben beweisen/ersetzen können (ähnlich auch Burchard 1980:36; entgegen Klein 1995:71).

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass die Antworten auf die Frage nach der Länge der Rede des Gegners in 2:18-20, nicht zufriedenstellend beantwortet werden kann. Es ist aber wohl davon auszugehen, dass im gesamten Vers 18 der Gegner von Jakobus spricht (u. a. so Hartin 2009:158f). Dies ergibt außerdem rhetorisch gesehen den größten Sinn. Denn vom rhetorischen Aufbau her (so auch Moo 2000:129), ist es am überzeugendsten, das Ziel des Gegners darin zu sehen, die These des Jakobus zu widerlegen. Somit schreibt der Gegner der einen Person die These von Jakobus zu – Glaube ohne Werke ist tot – und der anderen Person, das andere Extrem: Werke ohne Glaube. McCartney hält zu Recht fest, dass Jakobus die Überzeugung, dass es zwei Wege zu Gott gibt, der eine durch Glauben und der andere durch Werke, ablehnt, allerdings liegt seine Betonung auf dem Glauben (McCartney 2009:157). Dementsprechend ist davon auszugehen, dass der Gegner in Vers 18 spricht und beweisen möchte, dass die These von Jakobus nicht schlüssig durchdacht ist. Wie wenig überzeugend der Gegner dabei allerdings gedacht hat, führt ihm Jakobus ab Vers 19 vor Augen.

#### 6.5.2 Die Antwort des Jakobus

Mit Vers 19 wird deutlich, dass es Jakobus um den Glauben geht und darum, dass er Auswirkungen hat (Popkes 2001:200). Gleichzeitig macht Jakobus auch deutlich, dass das

<sup>&</sup>lt;sup>75</sup> In der Aussage "Ich habe Werke" ein Bekenntnis des Jakobus zu sehen (Blomberg & Kamell 2008:132), ist zwar verlockend, aber weder grammatikalisch noch stilistisch zwingend.

richtige Bekenntnis wichtig ist, aber es auch gefährlich sein kann, wenn es anstelle des persönlichen Glaubens tritt, sprich: zu einem Aufsagen eines Bekenntnisses wird, ohne es zu glauben (Seur o. J.:55.57; ähnlich Blomberg & Kamell 2008:135; Popkes 2001:201; Schnider 1987:72). Es besteht ein Unterschied zwischen dem Glauben, dass es einen Gott gibt und dem Glauben an diesen einen Gott (McCartney 2009:160f): Echter Glaube muss gelebt werden (Moo 2007:107). Mit den Beispiel der Dämonen bringt Jakobus ein sarkastisches Argument für die Nutzlosigkeit eines Glaubens ohne Werke (Johnson 2005:240f; Moo 2000:130f; Witherington 2007:476). Nur hier im NT wird den Dämonen Glauben zugeschrieben (Paulsen 1992:1048f), auch wenn der Glaube bzw. das Wissen, dass es einen Gott, der sie eines Tages richten wird, bei den Dämonen auch an anderen Stellen vorausgesetzt wird (vgl. Mk 1:24; 3:11; 5:7;...; Frankemölle 1994b:446). Dass Jakobus hier Gott erwähnt und nicht Jesus Christus, weil bei der Dämonenbeschwörung ein monotheistischer Satz verwendet wurde (Frankemölle 1994b:446f; Paulsen 1992:1048f; Schrage 1980:32) ist zu Recht abzulehnen (vgl. dazu Davids 1982:125f; Popkes 2001:201)<sup>76</sup>. Genauso wie der Ansatz von Paulsen, der in dem *hapax legomenon* φρίσσω<sup>77</sup> die damalige Beschwörungspraxis sieht (Paulsen 1992:1048f), zu verwerfen ist (so auch Popkes 2001:201). Vielmehr geht es darum, dass die Dämonen wissen, dass sie eines Tages von Gott gerichtet werden (so auch Mußner 1987:139, van Zyl 1996:41; ähnlich Maier 2009:133ff), was auch besser in den Kontext passen würde (vgl. Jak 2:12f mit 2:14). Der Glaube an den einen Gott hilft den Dämonen im Gericht Gottes nicht weiter, genauso wenig hat ein bloßes Glaubensbekenntnis einen Nutzen für die Menschen (ähnlich Lackmann 1949:37-40; Windisch 1930:18).

Bezogen auf den Inhalt des Glaubens des fiktiven Gegners würde das bedeuten, dass er nicht einen Glauben an den Herrn Jesus Christus, den Herrn der Herrlichkeit hat (Jak 2:1), sondern es bei dem Gegner um ein ledigliches Fürwahrhalten der Aussage geht, dass es nur einen Gott gibt. Ein solcher Glaube rettet nicht (so auch Davids 2008:346; entgegen Lohse 1973:288f). Nach Dibelius handelt es sich hierbei auf keinen Fall um den Glauben der christlichen Gemeinden (1984:195). Das Bekenntnis ist monotheistisch zu verstehen oder bezogen auf die Einheit Gottes, beide Lösungen wären möglich (vgl. Hartin 2009:152f; Johnson 2005:240f). Dieses Bekenntnis stellt die Grundüberzeugung des Judentums dar (Dtn 6:4-9; so auch Dibelius 1984:195f; Popkes 2001:200). Jedoch ist mit

<sup>&</sup>lt;sup>76</sup> Angemerkt sei das Ergebnis von Dibelius, der nach einer Untersuchung verschiedener Zauberpapyri zu dem Ergebnis kommt, dass diese Frage letztlich keine Rolle spielt, sondern es lediglich darum geht, den Glauben des Gegners als falsch/nichtig/nutzlos darzustellen (Dibelius 1984:197).

<sup>&</sup>lt;sup>77</sup> Bedeutet "schaudern, erbeben, zittern" als unfreiwillige Reaktion des Körpers wie bei Fieber (vgl. Hartin 2009:152f; Popkes 2001:201; so auch Blomberg & Kamell 2008:135).

Frankemölle anzumerken, dass das jüdische Glaubensbekenntnis an einen Gott immer mit einer konkreten Sozialethik verbunden war, und das findet sich im NT wie auch an anderer Stelle im Jak (vgl. 1Thess 1:9 mit 1Thess 4:1-14; Frankemölle 1994b:444). Im Gegensatz zu den Dämonen sollen die Gläubigen eine positive Beziehung zu Gott haben, die von Liebe und sozialem Engagement geprägt ist (Dtn 6:5; 1Thess 1:9; vgl. Hartin 2009:158f; Popkes 2001:201). Jakobus macht mit dieser Aussage deutlich, wie absurd es ist, den Glauben von den Werken zu trennen (Hartin 2009:158f) und greift damit auf die Lehre Jesu zurück (Mt 22:36-40).

Dieses Ergebnis greift Jakobus in seinem abschließenden Vers auf: θέλεις δὲ γνῶναι, ὧ ἄνθρωπε κενέ, ὅτι ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων ἀργή ἐστιν (Jak 2:20). Dieser Vers steht parallel zu Vers 17, aber die Sprachform ist eine andere. In Vers 17 wird schlussfolgernd argumentiert, während Vers 20 an die Leser appelliert. Gleichzeitig hat dieser Vers eine überleitende Funktion, was im Griechischen durch die unbestimmte Partikel δέ belegt wird. Durch die Verwendung von δέ anstatt von οὖν wird deutlich, dass dieser Vers fließend zu den weiteren Ausführungen überleitet, die das eben Gesagte biblisch belegen (Mußner 1987:140; Frankemölle 1994b:448; entgegen Blomberg & Kamell 2008:136; Witherington 2007:476f). Ferner spricht dafür, dass dieser Vers der Abschluss dieser Ausführungen ist und noch einmal an den Gegner von Vers 18 gerichtet ist (Moo 2000:131).

Der Vokativ  $\mathring{\omega}$  ἄνθρωπε κενέ<sup>78</sup> ist eine harte Anrede, die aber durchaus ein typisches Dialogelement der Diatribe (Dibelius 1984:198) und der Diskurse jüdischer Lehrer (1Kor 15:36; Mt 23:17; vgl. Davids 1982:126) darstellte, wodurch Jakobus deutlich macht, wie wenig schlüssig der Gegner gedacht hat (so auch Maier 2009:134). Wer Verstand hat, muss erkennen, dass ein Glaube ohne Werke wirkungslos ist (Frankemölle 1994b:447). Wobei sich κενέ auf den Kopf bzw. das Denken des Menschen bezieht und hier nicht etwa anzeigt, dass der Glaube des Angeredeten "leer" sei (Popkes 2001:201f). Dabei lässt Jakobus noch ein Wortspiel mit dem Wort ἀργή einfließen. Dieses Wort setzt sich aus der Negation  $\alpha$  und ἔργον zusammen, was somit wörtlich *ohne Werke* bedeutet und den Sinn *nutzlos* hat (vgl. McCartney 2009:161; Moo 2000:132; Popkes 2001:201f; Schnider 1987:72). Dabei greift Jakobus den leeren Glauben des Gegners an, der dabei war, die Christen von ihren Werken der Barmherzigkeit und Liebe abzuhalten. Damit stand die Zeugniskraft und Wirksamkeit

<sup>&</sup>lt;sup>78</sup> Mußner deutet es im Sinne von schlecht beratener Mensch (Mußner 1987:140), was wörtlichen *Sinn leerer Mensch* bedeutet (Schnider 1987:72). Popkes versteht diese Anrede im Sinne von "du hohler Mensch" (Popkes 2001:201). Gleichzeitig gilt es darauf hinzuweisen, dass dieser Begriff nicht nur einen intellektuellen Mangel betont (Johnson 2005:241), sondern auch einen moralischen Missstand (Davids 1982:126).

des Glaubens der Empfänger auf dem Spiel. Sie standen in der Gefahr, dem Gegner Glauben zu schenken. Durch den folgenden doppelten Schriftbeweis, zu dem bereits mit dem Fazit übergeleitet wird, wird deutlich, wie wichtig diese Thematik Jakobus ist (Frankemölle 1994b:448).

# 6.6 Der vollkommene Glaube als Ergebnis eines gelebten Glaubens (Jak 2:21-26).

Mit diesem Abschnitt kommt es in Vers 22 zu dem für diese Arbeit, entscheidenden Vers. Dieser Vers liegt zum einen eingebettet in dem Beispiel von Abraham und zum anderen stellt diese Aussage den Gegenpohl dar: das Ergebnis eines Glaubens mit Werken.

Stilistisch schließt Jakobus 2:14-26 mit zwei alttestamentlichen Beispielen als Schriftbeweisen für seine These ab. Durch den Bezug auf die Autorität der Schrift, welche unter den ersten Christen akzeptiert wurde, gibt es für die Empfänger keine Möglichkeit des Widerspruchs (so auch Frankemölle 1994b:457). Dabei fängt Jakobus damit keinen neuen Gedankengang an, sondern spricht immer noch den Gegner aus Vers 18 an (ähnlich Davids 1982:126; Dibelius 1984:197).

# 6.6.1 Die Bedeutung der Rechtfertigung

Die These in 2:21-26 lautet: Glaube ohne Werke rechtfertigt nicht (Moo 2007:108). Dabei fällt auf, dass Jakobus zum einen nur in diesem Abschnitt die Wörter δικαιόω /δικαιοσύνη verwendet (21.23.24.25) und zum anderen, dass diese Worte den Abschnitt erheblich bestimmen. Um später die Aussage von Vers 22 besser einordnen zu können und um die zunächst schwierigen Aussagen verstehen zu können, wird die Wortbedeutung im Folgenden analysiert.

Das Phänomen *jemanden für gerecht zu erklären* kommt in der hebräischen Fassung des AT nicht häufig vor und wenn, dann überwiegend im Gerichtswesen. Dabei gilt der Grundsatz, dass man nur den gerecht sprechen kann, der auch gerecht bzw. unschuldig ist. Das Urteil des Gerichts schafft keine Tatsachen, sondern bestätigt lediglich Vorhandenes. Das Problem der Rechtfertigung taucht erst dort auf, wo auf theologischer Ebene die Frage nach der Gerechtigkeit strittig wird, was vor allem zwischen Gott und dem Volk der Fall ist. Dazu gibt es aber nur wenige hebräische Texte, die von Bedeutung sind (Spieckermann 1997:282). Besonders in den Gottesknechtsliedern wird deutlich, dass Gott der Einzige ist, der gerecht machen kann. Mit dem stellvertretenden Tod des Knechtes kommt es zur

Schuldvergebung für alle Menschen und durch die Stellvertretung kommt die Rechtfertigung hinzu (vgl. u. a. Jes 53:11; Spieckermann 1997:283).

Die geläufigste Bedeutung des Begriffes Rechtfertigung im NT ist "das vergebende Handeln Gottes am sündigen Menschen" (Vorgrimler 2000d:527). Dies wurde durch den stellvertretenden Tod Jesu und den Glauben an ihn möglich (Lk 9:23-27; Joh 20:30f; Phil 3:9; Röm 3:25; Rose 2003b:1119). Die Rechtfertigung kommt im NT in diesem Sinne besonders in den Paulusbriefen vor. Dabei hat dieses Wort aber, wie dargestellt, unterschiedliche Bedeutungen. Das Verb δικαιόω, wie es in Jak 2:21.24 vorkommt, hat die Bedeutung gerecht sprechen, rechtfertigen bzw. gerecht gesprochen werden, gerechtfertigt werden und in dem vom Verb abgeleiteten Substantiv die Bedeutung Rechtfertigung (Kertelge 1997:286). Dabei wird in der LXX mit dem Verb δικαιόω das hebräische צדק wiedergegeben, und zwar in der Bedeutung durch ein Gericht als gerecht darstellen (Ex 23:7; Kertelge 1997:287). Dagegen verwendet Paulus das Wort δικαιόω fast ausschließlich für den Urteilsspruch Gottes, besonders von Menschen, die im göttlichen Gericht einen Freispruch erlangen und dadurch zu Gerechtfertigten werden. Dass der Menschen durch eigene Werke nichts zur Rechtfertigung beitragen kann, ist im NT immer wieder zu finden und bildet bei Paulus einen Schwerpunkt der Aussage (Joh 15; Gal 2:1-6; Eph 2:8f; Hebr 11:31). Dies heißt aber nicht zwingend, dass diese Bedeutung auch bei Jakobus zutreffen muss (so auch Johnson 2005:242).<sup>79</sup>

Nimmt man die LXX und das NT, dann gibt es fünf Bedeutungsvarianten von δικαιόω. Diese werden von McCartney prägnant zusammengefasst (McCartney 2009:162f):

- Erstens, jemandem Gerechtigkeit verschaffen im Sinne von etwas korrigieren (Ps 81:3).
- Zweitens, jemanden als gerechtfertigt erklären. Wie eben schon angedeutet: über einen Unschuldigen ein gerechtes Urteil sprechen, rechtsprechen oder freisprechen (Ex 23:7; Mt 12:37; Röm 8:33f; Kertelge 1997:287). Diese Bedeutung steht in Beziehung zu der ersten Verwendung und ist die mit der häufigsten Verwendung in der LXX und dem NT (Gen 38:26; Lk 18:14).
- Die dritte Bedeutung ist, zu beweisen oder aufzuzeigen, dass jemand gerecht oder richtig lebt (Mt 11:19; Röm 3:4; 1Tim 3:16). Dabei geht es oft darum, dass Gott jemanden rechtfertigt (Ps 50:6).

<sup>&</sup>lt;sup>79</sup> Da eine Lösung der Spannungen zwischen Paulus und Jakobus nicht das Ziel dieser Arbeit ist, verweise ich dazu auf Klaus Haaker, *Rettender Glaube und Abrahams Rechtfertigung. Zum Verhältnis zwischen Paulus und Jakobus (und Petrus?)* (2005). Haackers Lösungsansatz ist die Unterscheidung zwischen *Rhema* und *Thema*. Das Thema ist das, was in der Kommunikation als bekannt vorausgesetzt wird. Das Rhema ist der neue Gedankenanstoß der durch die Kommunikation vermittelt werden soll (Haaker 2005:223-225).

- Viertens kann es bedeuten, eine Schuld zu begleichen oder, dass eine Schuld abbezahlt wird (Röm 6:7).
- Die fünfte Bedeutung, die sehr selten vorkommt ist "To cause someone to behave righteously" (Ps 72:13; McCartney 2009:163).

Die Frage ist nun, welche Bedeutung die Wörter δικαιόω /δικαιοσύνη in Jak 2:21.23.24.25 haben. Dazu werden die Vorkommen nun untersucht.

Die erste Aussage ist, dass Abraham aus Werken gerechtfertigt wurde, was sich auf die Bereitschaft bezieht, Isaak zu opfern (Jak 2:21). Die Betonung der Opferung kann man auch darin sehen, dass Jakobus hier wörtlich Gen 22:9 zitiert, mit der Ausnahme von ἀνενέγκας. Das wird wohl mit Absicht geschehen sein, da dieser Begriff *terminus technicus* der Opfersprache (Bauer et al. 1988:125) ist, anstelle von ἐπέθηκεν (Mußner 1987:141; ähnlich Popkes 2001:203).

Aufgrund der Tatsache, dass die Werke im Plural stehen, ist wohl davon auszugehen, dass Jakobus hier Abrahams Bereitschaft zum Opfern als eines von vielen Beispielen sieht, wie z. B. der Gastfreundschaft (vgl. Burchard 1980:40; Davids 1982:127; Hartin 1999:86; Moo 2000:132; Ward 1968:286ff), wobei anzumerken ist, dass Gen 18 nicht erwähnt wird (Hartin 2009:160). Der Ansatz von Bieder ist nachvollziehbar, der den Plural mit den vielen Werken erklärt, die Abraham tat, bevor es zur Opferung kam, wie den Esel beladen, Holz spalten,... (Bieder 1949:102). Es könnte aber auch nur aus stilistischen Gründen der Plural stehen, da Jakobus immer von Werken im Plural spricht (Hartin 2009:160). Mit Sicherheit kann das eine oder das andere nicht ausgeschlossen werden, jedoch ist klar, dass die Bereitschaft, seinen Sohn zu opfern, seine Gerechtigkeit zeigte und dass sein Glaube echt war, ohne allerdings anzuzeigen, wie er gerechtfertigt wurde (vgl. McCartney 2009:164). Dabei ist genau dieses Werk eng verbunden mit dem Glauben Abrahams, der u. a. in Gen 15 gelobt wird und somit der größte Beweis von Abrahams Glauben an Gott ist (vgl. 1Makk 2:52; Hartin 1999:86; Lohse 1973:289).

In der zweiten Aussage verwendet Jakobus das Substantiv δικαιοσύνη und verbindet es mit dem Glauben von Abraham, der ihm als Gerechtigkeit angerechnet wurde (Jak 2:23; Gen 15:6). Dabei ist auffallend, dass sich der Glaubens in Gen 15:6 auf die Zusage Gottes bezieht, dass Abraham eines Tages ein Kind bekommen wird und dass aus Abraham ein unzählbar großes Volk werden wird (Gen 15:1-6). Dieser Glaube wird in Gen 22 auf die Probe gestellt (so auch Mußner 1987:143). Dies wird durch das syndetische Perfekt עום (pi) im Hebräischen bestätigt, womit der Glaube als eine Grundhaltung Abrahams und nicht als eine momentane Reaktion auf Gottes Verheißungswort dargestellt wird. Daraus konnte die

Betonung der Treue im frühjüdischen Abrahambild erwachsen<sup>80</sup>. Die Übersetzung der LXX formuliert dabei etwas, was eher das Glauben-Schenken im Akt des Hörens der Verheißung meint (Oeming 1998:18; Michel & Haacker 1997:789). Oeming übersetzt diese Aussage inhaltlich treffend: "Abram glaubte (gegen alle Wahrscheinlichkeit an Gottes Nachkommenverheißung) und Abram schätzte die Verheißung für sich als eine Gnadentat Gottes, als einen Erweis göttlicher Barmherzigkeit." (Oeming 1998:19). Auf diesen Glauben bezieht sich Jakobus an dieser Stelle. Und der Glaube an diese Verheißung wurde mit der "Opferung" Isaaks auf die Probe gestellt. Oeming macht dadurch deutlich, dass Jakobus seiner Verwendung von Gen 15:6 auf alttestamentliche zwischentestamentliche Traditionen zurückgreift (Oeming 1998:31). Das bedeutet aber auch, dass der Glaube, welcher Abraham als Gerechtigkeit angerechnet wurde, schon gegeben war, bevor die Bereitschaft, seinen verheißenen Sohn zu opfern, überhaupt geprüft wurde. Wenn man nun die beiden Ereignisse aus dem Leben Abrahams, die in diesem Abschnitt erwähnt werden, chronologisch anhand der Erwähnung in Vers 23 sehen würde, dann könnte man zu dem Schluss kommen: Durch seinen Glauben an Gott wurde Abraham gerechtfertigt/gerettet (Gen 15:6) und seine Werke bewiesen diesen Glauben.

In der dritten Aussage fasst Jakobus lediglich seine These zusammen, indem er sagt, dass der Mensch nicht aus Werken allein gerechtfertigt wird (Jak 2:24). Mit ὁρᾶτε wendet sich Jakobus vom Gegner ab und den Empfängern zu (so auch Davids 1982:130). Sie werden damit zum einen herausgefordert, im Hinblick auf Abraham die entsprechenden Konsequenzen für ihr Leben zu ziehen, und zum anderen wird durch das Präsens deutlich, dass diese Folgerungen für alle Menschen zu jeder Zeit gelten (Frankemölle 1994b:460; ähnlich Blomberg & Kamell 2008:138; Mußner 1987:146). Durch das μόνον wendet sich Jakobus nicht nur gegen eine Lehre von einem Glauben ohne Werke, sondern er schließt auch den Glauben in die Rechtfertigung mit ein (Davids 1982:132; Popkes 2001:208; Schnider 1987:74). Ferner wird deutlich, dass nur Glaube an sich nicht ausreicht (vgl. Mt 7:15-21; Gal 5:6; 1Kor 13:2; 2Kor 9:8; Davids 1982:132): Glaube und Werke gehören zusammen (Maier 2009:143).

In der vierten und letzten Aussage führt Jakobus das Beispiel der Hure Rahab an, die ebenfalls "gerechtfertigt" wurde, weil sie die Kundschafter aufnahm und sie auf einem anderen Wege wieder gehen ließ. Aufgrund des einleitenden Adverbs ὁμοίως ist davon auszugehen, dass δικαιόω in gleicher Weise wie bei dem Abraham-Beispiel verwendet wird. Man kann allerdings von dem Rahab-Beispiel deutlich ableiten, dass ihre Werke ihr

<sup>&</sup>lt;sup>80</sup> Bezogen auf die Treue Abrahams wird auf Mühling 2011 und auf Schließer 2007 verwiesen.

das physische Leben gerettet hatten (Josua 6:17). Allerdings war die Tat Rahabs von dem Glauben motiviert, dass Gott Israel den Sieg geben würde (Josua 2:8-13), dem Glauben an die Allmacht Gottes. Somit war der Glaube bei ihr, wie bei Abraham, die Grundvoraussetzung ihres Handelns (so auch Hartin 1999:87; Konradt 1998:246). Diese These wird besonders durch den Hebr belegt (Hebr 11:31). Bei Rahab wird aber "nur" die rechtfertigende/rettende Handlung betont. Es wird deutlich, dass ihr der Glaube an die Allmacht Gottes nicht geholfen hätte, wenn sie die Leben der Kundschafter nicht gerettet hätte, d. h. ihren Glauben nicht in Werken ausgelebt hätte (Bieder 1949:101f). "Gerechtfertigt" kann man an dieser Stelle im Sinne von ihr physisches Leben gerettet zu haben verstehen und danach zum Volk Israel zu gehören (Mt 1:5; so auch Mußner 1987:151) also auch im "eschatologischen" Sinn. Da sich Jakobus lediglich auf die Begebenheit mit den Kundschaftern bezieht, ist wohl davon auszugehen, dass es ihm dabei um die erste Bedeutung ging, wobei die zweite Bedeutung nicht ausgeschlossen werden kann.

Bei der gesamten Diskussion um die Rechtfertigung ist es ein wichtiger Schlüssel, sich daran zu erinnern, um was es Jakobus geht: Glaube ohne Werke ist tot. Der Glaube braucht demzufolge Werke, um am Leben zu bleiben bzw. lebendig zu sein (siehe dazu Jak 2:14.17.20.26; McCartney 2009:161). McCartney weist u. a. darauf hin, dass die Rechtfertigung von Abraham und Rahab durch Werke bei Jakobus nicht den Prozess darstellt, wie ein sündiger Mensch gerecht werden kann und noch weniger, wie man Christ wird, sondern sie sind vielmehr ein Argument dafür, dass Glaube und Werke im Leben der Gläubigen nicht voneinander getrennt werden können. Rechtfertigung ist demzufolge auch so zu verstehen, dass es nicht um die Errettung, sondern um das richtige christliche Verhalten geht (McCartney 2009:162f). Ferner ist McCartney darin zuzustimmen, dass Jakobus das Wort Rechtfertigung entweder im zweiten Sinne (so auch Feine 1936:408; Foerster 1964:997; Klein 1995:69f; Konradt 1998:208), die gerichtliche Rechtsprechung eines Gerechten, oder im dritten Sinne, die beweiskräftige Bedeutung, verwendet (vgl. McCartney 2009:163). Die zweite Bedeutung passt gut in den Kontext von 2:12-14, aber gleichzeitig beschäftigt sich Jakobus thematisch damit, dass die Gläubigen ihren Glauben beweisen sollen (McCartney 2009:163). Auf jeden Fall geht es Jakobus mit δικαιόω nicht darum, dass die Werke die Rettung erwirkten, sondern dass die Werke den vorhandenen Glauben beweisen und sich demzufolge im Gericht auswirken. In diesem Sinne kann man die Aussage von Maier verstehen, dass Abraham die Rechtfertigung erlangte – sein Glaube am Leben blieb, wuchs und Auswirkung auf das Urteil Gottes hatte -, durch die Bereitschaft seinen Sohn zu opfern (Maier 2009:137). Vor einem abschließenden Fazit, muss noch eine weitere Komponente betrachtet werden, die für die Bedeutung von δικαιόω wichtig ist.

Es ist davon auszugehen, dass Jakobus mit diesem Abschnitt keine Rechtfertigungslehre in Abgrenzung zu den anderen biblischen Schriften aufbauen will (Gnilka 1994:447; Kertelge 1997:299; Vorgrimler 2000d:528; Wilckens 2005:364f; [so auch Mußner, Frankemölle] entgegen Bauer et al. 1988:397; Burchard 1980:45f; Hahn 2005a:403; Hübner 1993:381f; Lohse 1973:290f). Zum einen spricht dafür, dass im Kontext deutlich wird, dass Jakobus die Position "Aus-Glauben<sup>81</sup>-Allein" und "Aus-Werken-Allein" ablehnt (Frankemölle 1994b:449; Mußner 1987:148; entgegen Schrage 1980:33), genauso wie die Partizipial-Konstruktionen in Jak 2:21b.25c nicht kausal gedeutet werden müssen (Frankemölle 1994b:449; entgegen Dibelius 1984:200). Zum andern spricht dafür, das Jakobus an keiner Stelle den Ausdruck "Werke des Gesetzes" verwendet, sondern einen Glaubensbegriff angreift, der von der Liebe unberührt bleibt und den er daher als toten Glauben disqualifiziert, was in einer Linie mit der Mahnung bei Paulus steht (Gal 5:6; so auch Kertelge 1997:299), genauso wie Jesus die Nächstenliebe als Kennzeichen seiner Jünger darstellt (Joh 13:35). Ferner spricht dafür, dass Jakobus das Verb in Vers 21 als ein passivum divinum, wie auch bei dem Beispiel der Rahab in Vers 25 einsetzt (so auch Frankemölle 1994b:476): Somit ist die Rechtfertigung von Gott ausgegangen und ist nicht als Begleichung einer Schuld zu sehen, die Gott gegenüber Abraham hatte. Gleichzeitig wird durch den Aorist deutlich, dass die Gerechtsprechung nicht erst im Endgericht erfolgt, aber dass sie dort besonders wirksam wird (Klein 1995:74; Chester 1994:24). Somit kann festgehalten werden, dass die Rechtfertigung (Gen 15:6) Abrahams nicht durch Werke geschah, sondern durch den Glauben an Gott und seine Verheißung (so auch Burchard 1980:41; entgegen Hartin 1999:86f).

Zusammenfassend kann man somit festhalten, dass Jakobus mit beiden Beispielen seine These unterstreichen will: Glaube ohne Werke ist tot. Davon abgesehen, dass der Begriff Rechtfertigung bei Jakobus inhaltlich anders belegt ist, als z. B. bei Paulus, wird ferner an keiner Stelle behauptet, dass Rechtfertigung durch Werke **allein** geschehen kann (vgl. Jak 1:12; 2:5; 4:5f.10; 5:15; Mußner 1987:147). Vielmehr ist in beiden Beispielen der Glaube an Gott und seine Verheißung/Macht gegeben, bevor die erwähnten Menschen Werke taten, die sie im Sinne des Jakobus "rechtfertigten". Somit ist festzuhalten, dass Jakobus unter "gerechtfertigt aus Werken" keine Loslösung vom Glauben versteht oder –

<sup>&</sup>lt;sup>81</sup> Wie auch immer man den Glauben definiert, echter Glaube hat Werke.

um es mit den Worten von Hübner auszudrücken - der Glaube auch bei Jakobus die unverzichtbare Voraussetzung für die christliche Existenz ist (Hübner 1993:380; ähnlich Lackmann 1949:46). Wenn die Rechtfertigung aus einem Glauben geschieht, der sich in Werken äußert, dann könnte man sagen, dass ein Glaube, der keine Werke hat, kein rettender Glaube an Jesus Christus ist (vgl. Joh 15; Zmijewski 1986:310ff). Für Jakobus sind Werke eine logische und von Gott geforderte Konsequenz aus dem Glauben (Jak 2), so wie bei Abraham und Rahab das praktische Ausleben des Glaubens gegeben war, das ihr Leben rechtfertigte bzw. entscheidend beeinflusste. Ferner ist Popkes zuzustimmen, der aus der Passivform ἐδικαιώθη ableitet, dass Abraham die Auswirkungen seiner Rechtfertigung schon zu Lebzeiten erlebte (Popkes 2001:203). Rechtfertigung ist für Jakobus kein Synonym für eschatologische Rettung, sondern im Sinne von Zeigen/Beweisen des Glaubens (so auch Moo 2000:133-36). Sie zeigt und/oder beweist, was Abraham innerlich vollzogen hat – durch den Glauben an Gott und seine Verheißung. Außerdem rechtfertigte sich Abraham nicht selber, was ebenfalls durch das Passiv deutlich wird. Die gerichtliche Erklärung der Rechtfertigung von Abraham (2. Bed. von δικαιόω [siehe oben] Gen 15) geschah lang vor der Demonstration derselben (3. Bed. von δικαιόω [siehe oben] Gen 22; McCartney 2009:164; ähnlich Lackmann 1949:53f). Diese Deutung passt auch gut auf das Beispiel von Rahab (vgl. dazu McCartney 2009:165).

Da im untersuchten Abschnitt die beiden oben angeführten Bedeutungen von δικαιόω möglich sind und es für die eine wie für die andere Bedeutung Argumente gibt, kann man wohl diese beiden Bedeutungsvarianten annehmen, auch wenn diese Lösung nicht unproblematisch ist. Somit ist δικαιόω *gerichtlich* sowohl auf Erden (vgl. dazu Dibelius 1984:199; Popkes 2001:203) als auch auf die Ewigkeit zu beziehen (Burchard 1980:40; Moo 2000:135f.140.142; 2007:109f; ähnlich Klein 1995:69f; entgegen McCartney 2009:165f) und im Sinne von Beweisen, dass die Werke deutlich machen, was innerlich vorhanden ist bzw. fehlt (so auch Davids 1982:127; Hartin 2009:153f.160; Johnson 2005:242.244). Für Davids geht es dabei in Vers 21 mehr um eine moralische als um eine gerichtliche Rechtfertigung (Davids 1982:127; entgegen Moo 2000:138), wohingegen in Vers 24 das Endgericht damit gemeint ist (Davids 1982:132). Diese Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft bleibt aber bestehen (Mußner 1987:147).

\_

<sup>&</sup>lt;sup>82</sup> Da der Glaube Abrahams nicht als Werk gesehen werden kann (so auch Frankemölle 1994b:457), ist Gerechtigkeit an dieser Stelle im Sinne von Rettung gemeint. Dennoch muss dies kein Problem darstellen, denn zum einen verwendet Jakobus hier δικαιοσύνην und nicht die Verbform, wie in den anderen Versen, was einen Bedeutungsunterschied erklären könnte. Zum anderen muss Jakobus an dieser Stelle die Verbindung zwischen Glauben und Rettung ziehen.

Dafür spricht auch, dass es Jakobus in diesem Abschnitt darum geht, was vor Gott zählt (z. B. Lk 18:9-14), nicht wie der Glaube bzw. die Rechtfertigung gezeigt wird (McCartney 2009:165). Rechtfertigung bedeutet somit entweder das Urteil Gottes über Gerechte, das sich bei Menschen wie Abraham und Rahab geäußert hat (so auch Moo 2000:135f), oder das Lob Gottes über Abraham in Gen 22:12 und die Rettung des Lebens von Rahab (Davids 1982:127f) oder die Annahme von Abraham und Rahab als gerechtfertigt, weil ihr Verhalten gerecht war (vgl. gesamt McCartney 2009:165).

# 6.6.2 Die Bedeutung von Abraham und Rahab

Nachdem aufgezeigt wurde, in welchem Sinn Rechtfertigung bei Jakobus verwendet wird, gilt es nun noch, auf die Person Abraham einzugehen. Dies ist deswegen von Bedeutung, weil Abraham die Person ist, der vollkommener Glaube zugesprochen wird (Jak 2:22). Dabei ist, wie u. a. es Burchard tut, zu bedenken, dass das Wort ἡμῶν von Bedeutung ist (Burchard 1980:40). Damit wird deutlich, dass Abraham nicht nur allgemein der Vater der Juden und Christen ist (so auch Davids 1982:126; Dibelius 1984:198f; Mußner 1987:141; Popkes 2001:204; Schnider 1987:73; entgegen Maier 2009:135f), sondern für jeden einzelnen persönlich das Vorbild, dem es nachzustreben gilt. Abraham galt als ein Vorbild für den Glauben schlechthin. Der Glaube des Abraham ist Glaube par excellence<sup>83</sup>, das wurde von niemanden bestritten (so auch Dibelius 1984:198f; Popkes 2001:204; Schrage 1980:33; 1Makk 2:52; Sir 44:19ff; Jubil 23:10). An dieser Stelle folgt ergänzend ein Exkurs über das Verhältnis von Glauben und Werken:

Exkurs zu Glaube und Werke

Bei der Thematik von Glaube und Werke ist die grundlegende Frage, welcher der beiden Begriffe den Vorrang hat. Durch die Darlegung zu dem Begriff

\_

<sup>&</sup>lt;sup>83</sup> Dabei hatte Gen 15:6 schon im ursprünglichen Kontext den Charakter einer Grundsatzaussage, und in der Wirkungsgeschichte hat sich das verstärkt (vgl. 1Makk 2:52; Sir 44:20; u. ö.). Inhaltlich schob sich dabei der Gedanke der Bewährung durch die gehorsame Tat in den Vordergrund, vor allem unter dem Einfluss von Gen 22 (vgl. Jak 2:21-24; Hebr 11:17-19). Abraham galt als das Vorbild des Glaubens für das Volk Israel. Das Herausragende an dem Glauben Abrahams, der in Gen 15:6 erwähnt wird ist, dass Abrahams Glaube als Vorbild für alle Israeliten in dürftiger Zeit ist, gegen den Augenschein die große Verheißung von Volk und Land festzuhalten. Dabei wurde der Glaube von Abraham im Judentum unterschiedlich gedeutet (siehe Sir 44:20; syrBar 57:2; 4Esra 7:34.83; PhiloAbr 262-269; ausführlich bei Dautzenberg 1991:848). Wer wie Abraham handelt, hat Teil an der Gerechtigkeit, durch die Gott Abraham und den Seinen nahekommen will. In gewisser Weise ist Abrahams Glaube eine Tat wie sein Gehorsam bei dem Gebot, Isaak zu opfern (Spieckermann 1997:283). In der frühjüdischen Abrahams-Tradition wurde diese Tat als Erweis und Bewährung des Glaubens gesehen (Sir 44:20; Konradt 1998:228). Siehe dazu auch die Ausführungen zu Glauben im AT zu Beginn der Arbeit. Eine ausführliche und prägnante Zusammenfassung der Rezeptionsgeschichte im AT und Frühjudentum findet sich bei Oeming 1998:21-33. Dabei ist besonders sein Fazit auf S.32 aufschlussreich. Ebenso ist auf die ausführliche Untersuchung bei Dibelius hinzuweisen (1984:206-214), sowie die Beiträge von Hermann Spieckermann und David M. Carr (2009:149-156), Nancy Calvert-Koyzis (2009:162-168) und von Günter Stemberger (2009:168-172) im EBR.

Rechtfertigung ist auch gleichzeitig ein Stückweit die Antwort auf diese Frage gegeben. Somit ist auch die Annahme, dass für Jakobus Werke und Glaube die Rettung des Menschen bewirken oder mitwirken (ähnlich Dibelius 1984:203f; Moo 2000:140; Mußner 1987:146), abzulehnen. Werke sind bei Jakobus durchgängig Taten der Barmherzigkeit/Nächstenliebe am Mitmenschen (Mußner 1987:156), besonders dem Mitchristen. Der Glaube stellt bei Jakobus die Grundlage dar, aus dem heraus Werke geschehen, die den Glauben aufzeigen. Glaube bedeutet, wie es Popkes ausdrückt, vollkommenes Vertrauen, das sich in der Praxis bewährt (Popkes 2001:207), und somit kann man sagen, dass sich im Verständnis des Jakobus Gen 15 in Gen 22 erfüllte/als wahr erwies (so auch Mußner 1987:143; Popkes 2001:208; entgegen Dibelius 1984:201f). Eine solche Deutung ist u. a. deswegen schlüssig, da in Gen 22:16ff die Verheißung von Gen 15:4f erneuert wird (Windisch 1930:19). Dabei darf ἐπληρώθη nicht im Sinne von dass sich eine Prophetie erfüllt<sup>84</sup> verstanden werden (Lackmann 1949:54), sondern in dem Sinne, dass Gen 15 das Gleiche aussagt wie Gen 22: Glaube, der sich u. a. in der Tat von Gen 22 bewies, zeigte oder bestätigte (Davids 1982:129; Moo 2000:138; ähnlich Hartin 2009:154f; Johnson 2005:243). Dies entspricht auch der Zielrichtung des gesamten Abschnittes (Hartin 2009:160).

Den Glauben als zweitrangig hinter den Werken zu sehen (Schrage 1980:33), trifft nicht das Ziel, das Jakobus mit diesen Ausführungen verfolgt. Ihm geht es eben genau darum, dass der echte Glaube nicht abgewertet wird. Denn echter Glaube bedeutet für Jakobus immer ein Werk-Glauben, was sich auch in Vers 22 widerspiegelt (Dibelius 1984:204; Frankemölle 1994b:452f; Mußner 1987:144; die Aussage von Blomberg & Kamell [2008:142f] ist in Anbetracht von 2:19 zu kurzschlüssig). Wobei der Glaube selber kein Werk für Jakobus darstellt (Mußner 1987:145). Durch Werke wächst und reift der Glaube (Lackmann 1949:51). Mußner macht ferner deutlich, dass Gott auch in diesem Abschnitt den Menschen rechtfertigt. Das Leistungsprinzip hat im Denken von Jakobus keinen Platz (Mußner 1987:146). Vielmehr liegen die Forderungen nach Glaubens-Werken in einer Linie mit den Forderungen Jesu bzw. des NT (Mt 7:12; Lk 10:25ff; Mt 18:23-25; Lk 10:30-37; Lk 12:12-14; Joh 13:34; vgl. Mußner 1987:157). Werke sind die natürliche Konsequenz des Glaubens (Hartin 2009:155; ähnlich Frankemölle 1994b:460).

Wenn man das Leben Abrahams betrachtet, dann könnte man sagen, dass Abraham aufgrund seiner Werke zum Glaubensvater wurde<sup>85</sup> (dazu Siker 2009:182). Denn seine Werke zeigen, dass er glaubte, und das wurde im als Gerechtigkeit angerechnet (Gen 12-22; so auch Schlatter 1985:199f). Wäre er nicht ausgezogen, wie Gott es befohlen hatte (Gen 12f) und hätte er all die anderen Dinge nicht getan, wäre er vermutlich nie zum Glaubensvater geworden. Genau dies bringt Jakobus hier auf den Punkt. Der Glaube an Gott stellt die Grundlage allen Handelns dar. In dieser Richtung kann man auch die

<sup>Wie es oft an anderen Stellen des NT geschieht, im Sinne dass sich alttestamentliche Aussagen im NT erfüllen (vgl. Mt 1:22; 2:15; 3:3; Lk 4:21; Joh 13:18; Apg 1:16; Röm 13:8; ... vgl. Hartin 2009:154f).
So ist der Glaube von Abraham meistens verbunden mit der Bereitschaft, Isaak zu opfern vgl. dazu auch Hebr 11:8-19 (vgl. dazu auch Schrage 1989:288f).</sup> 

Aussage in Jak 2:23 verstehen, dass Abraham als ein Freund Gottes bezeichnet wurde. Dabei spielt Jakobus u. a. auf die alttestamentliche Stelle in Jes 41:8 und 2Chr 20:7 an, in der Abraham als ein Freund Gottes bezeichnet wird (so auch Frankemölle 1994b:458f;) was einige aber im Sinne von Gott geliebt übersetzen (Davids 1982:130; Hartin 2009:155; Moo 2000:139). Der einzige andere Mann in der Bibel, der als Freund Gottes bezeichnen wird, ist Mose (Ex 33:11). Frankemölle zeigt ferner auf, dass in den frühjüdischen Schriften dieser Ehrentitel an Abraham gebunden war (4Esra 3:14; Apc Abr 9:6; Jub 19:9; Test Abr 13:1; Frankemölle 1994b:459; Hartin 2009:155). Freundschaft bedeutet im AT u. a., den anderen mehr zu lieben als sein eigenes Leben (1Sam 18:1.3; vgl. 19:1; 20:17), und die Freundschaft stand für die höchste Stufe der menschlichen Gemeinschaft (vgl. Dtn 13:7; Stählin 1973:154). Im NT wiederum wird der Begriff Freund überwiegend in den lukanischen und johanneischen Schriften verwendet. Dabei nimmt die Verwendung von φίλος im Jak eine Sonderstellung gegenüber Lk und Joh ein (Stählin 1973:156; Feneberg 1992:1022f). Wie gerade gesehen und auch in Jak 4:4<sup>86</sup> anzutreffen handelt es sich um die Freundschaft zu Gott. Somit bereitet Jakobus seine Leser bereits an dieser Stelle indirekt auf den grundlegenden Kontrast zwischen der Freundschaft mit Gott und mit der Welt vor (vgl. Hartin 2009:160; Popkes 2001:207). Jak 2:23 ist das einzige Vorkommen des Titels "Freund Gottes" im NT (Stählin 1973:165f). Dabei schwingt bei der Verwendung von φίλος die Liebe Gottes und zu Gott mit. So wie in Jak 4:4 ein klarer Dualismus zutage tritt, wird auch hier deutlich, dass die Taten/Werke der Liebe Vorrausetzung für die Freundschaft sind (Feneberg 1992:1024). Es besteht nicht die Möglichkeit einer zweifachen Freundschaft, sondern entweder Freundschaft mit Gott oder mit der Welt, was die jeweilige Hingabe und die damit verbundenen Werke deutlich machen (Hartin 1999:87). Zu recht versteht Stählin die Verben ἐκλήθη und ἐλογίσθη als passiva divina, d. h. Gott selbst hat Abraham diesen Titel verliehen (vgl. Joh 15:15; Frankemölle 1994b:459). Allerdings sind der Grund der Verleihung dieses Titel die Werke Abrahams, die er aus Liebe Gott gegenüber tat (Stählin 1973:166f; so auch Frankemölle 1994b:459). Somit würde gleichsam zwischen diesen beiden Aussagen über Abraham das eigentliche Ziel des Jakobus liegen: Durch die Werke kommt der Glaube erst zur Vollkommenheit (:22).

<sup>&</sup>lt;sup>86</sup> Jakobus geht hierbei in die Richtung der Lehre Jesu, der seine Jünger als seine Freunde bezeichnet, sofern sie seinen Willen tun (Joh 15:14). Er erweist ihnen die größtmögliche Liebe durch seinen Tod (Joh 15:13) wie auch im AT (1Sam 18:1.3; Kegler 2003:378). Gleichzeitig wird Gott schon im AT als ein Freund der Frommen bezeichnet (Ps 25:14; Spr 3:32), die sich nach seinen Maßstäben richten und nicht die Welt lieb haben (Ps 25:14; Spr 3:32; ...; Kegler 2003:378).

Das Beispiel von Rahab trägt einiges für die Argumentation von Jakobus bei. Denn durch ὁμοίως will Jakobus offensichtlich die Bedeutung des Abraham-Beispiels verdeutlichen bzw. unterstreichen (so auch Blomberg & Kamell 2008:138; Frankemölle 1994b:474; Popkes 2001:209; Schnider 1987:75). Das wäre auch eine Erklärung dafür, dass Jakobus Rahab nur so kurz anführt (vgl. Dibelius 1984:205f; ähnlich Mußner 1987:150f). Bei Rahab wird "nur" die rechtfertigende/rettende Handlung betont, aber der Glaube nicht explizit erwähnt. Es wird aber in Jos 2-6 deutlich, dass ihr Glaube an die Allmacht Gottes die Grundlage des Handelns war und der Glaube von Rahab bekannt war (vgl. Jos 2:11; Hebr 11:31; 1Klem 12; so auch Davids 1982:132f; Dibelius 1984:205f; Frankemölle 1994b:476; Hartin 2009:156; Schnider 1987:75; Witherington 2007:478), der ihr nichts geholfen hätte, wenn sie die Kundschafter nicht gerettet hätte, d. h. ihren Glauben im Werk ausgelebt hätte (Bieder 1949:101f; so auch Davids 1982:133). Ferner setzt Jak 2:26 den Glauben bei Rahab voraus, ohne dass er explizit erwähnt werden müsste (Hartin 2009:161; Johnson 2005:245; Windisch 1930:19; entgegen Popkes 2001:209). Außerdem ist zu betonen, dass Rechtfertigung bei Rahab wie bei Abraham im oben ausgeführten Sinne zu verstehen ist (vgl. McCartney 2009:171f). Auffallend ist, dass Jakobus Vers 25 stilistisch ähnlich wie Vers 21 aufbaut. So stehen wie in 2:21 die Werke im Plural, von denen Jakobus zwei anführt (Frankemölle 1994b:476; Schnider 1987:75). Beachtung verdient auch die Überlegung Bieders, der die Wahl von Abraham, als Vater des Glaubens, und Rahab als Heidin, damit erklärt, dass somit deutlich wird wie Heiden und Juden gerechtfertigt werden können bzw. wie der Anfangsglaube zur Vollendung (Jak 2:22) kommt (Bieder 1949:101f; ähnlich Moo 2000:143; Schlatter 1985:205f; Schrage 1980:34; Seur o. J.:60).

Die Überlegung von Johnson, dass Jakobus Abraham und Rahab anführt, um darin den Bruder und die Schwester bzw. Mann und Frau von Vers 15 widerzuspiegeln, ist rhetorisch gegeben (Johnson 2005:245.249; zustimmend Hartin 2009:155; entgegen Lackmann 1949:75). Ferner passen Rahab und Abraham als Beispiele gut zum gesamten zweiten Kapitel (Johnson 2005:249). Ihr Beispiel der Gastfreundschaft ließe sich auf die Gastfreundschaft, welche die Gemeinde Wandermissionaren entgegenbringen sollte, beziehen (Hartin 2009:161). Wobei es für den Bezug auf die Gastfreundschaft keinen Hinweis im Text gibt, mit Ausnahme der Tatsache, dass die Werke im Plural stehen und sie einschließen könnten. Ferner war nicht die bloße Aufnahme, sondern die Tatsache, dass Rahab die Spione Israels versteckte, der Grund ihrer Rettung (McCartney 2009:174).

#### 6.6.3 Der vollkommene Glaube als Ziel

Mit Vers 22, βλέπεις ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη, spricht Jakobus noch einmal direkt den fiktiven Gegner von Vers 18 an und indirekt die Empfänger des Briefes (so auch Frankemölle 1994b:454; Moo 2000:136). Am Beispiel Abrahams soll erkannt werden, dass Glaube und Werke zusammengehören und dass ein Glaube ohne Werke tot ist.

Wie eben dargelegt, war es der Glaube an Gott, welcher Abraham von Gott die rettende Gerechtigkeit einbrachte. Die Werke Abrahams zeigen seine innere Gerechtigkeit nach außen, was allein durch Glauben nicht möglich ist (Jak 2:24). Gleichzeitig ist im Leben von Abraham erkennbar, dass **seine Werke** ihn zu ὁ πατὴρ ἡμῶν des Glaubens machten, denn nur dadurch wurde sein Glaube sichtbar. Der Glaube ist somit eine das Leben umfassende Grundhaltung (Frankemölle 1994b:457).

Zwischen den Zitaten aus Gen 22 (Jak 2:21) und Gen 15 (:23) liegt eingebettet Vers 22. So wie in 2:1-13 die Barmherzigkeit Gottes im Gericht (2:12f) das positive Ergebnis ist, wenn die Parteilichkeit abgelegt wird, so ist in 2:14-26 ἡ πίστις ἐτελειώθη, das positive Ergebnis der Werke. Wenn man die Aussagen des Jakobus in V:21 und 23 chiastisch sieht, dann würde es bedeuten, dass das Werk in Vers 21 in Verbindung mit der Bezeichnung Abrahams als Freund Gottes (:23c) und der Glaube (:23a) in Verbindung mit der Rechtfertigung/Gerechtigkeit (:23b) steht. Somit würde der Glaube die rettende Gerechtigkeit bewirken und die Werke würden ihn zum Freund Gottes machen, was einen direkten Einfluss auf das Leben hat. Dafür würde auch die Aussage von Burchard sprechen, dass Vers 23 seinen Grund in Vers 21 hat und nicht Vers 22 begründet (Burchard 1980:42). Somit wäre die Aussage von Jakobus: Die Gerecht-Sprechung Abrahams geschah durch seinen Glauben an Gott; dass Gott ihn zu seinem Freund erklärte, war das Resultat aus seinen Werken (entgegen Dibelius 1984:203). Dann könnte man, auf Vers 22 übertragen, an dieser Stelle vermuten, dass sich vollkommener Glaube in einer vertieften Beziehung zu Gott äußert, die das eigene Leben prägt und wiederum von den Werken beeinflusst ist. Somit würde zwischen diesen beiden Aussagen über Abraham (2:21.23) das eigentliche Ziel des Jakobus liegen: Durch die Werke kommt der Glaube erst zur Vollkommenheit (Jak 2:22). Freundschaft mit Gott und vollkommener Glaube würden sich demzufolge ergänzen, bzw. würden beide dasselbe ausdrücken. Wer ein Freund Gottes ist, der hat einen vollkommenen Glauben oder ist zumindest auf den Weg dorthin. Vollkommener Glaube bezieht sich somit auf die Beziehung zu Gott, auf etwas Innerliches, aber äußert sich in den Werken, etwas Äußerliches.

Bezogen auf ἐτελειώθη ist auf die Untersuchung zu dem Begriff τελειόω/τέλειός zu Beginn dieser Arbeit zu verweisen. Wie dort festgestellt, bezieht sich das Verb in diesem Vers auf den Nominativ πίστις und bedeutet *jemanden oder etwas vollkommen machen* (Bauer et al. 1988:1615; so auch Davids 1982:128; Hartin 2009:154; Johnson 2005:247f; Schlatter 1985:201). Allerdings gibt es auch einige Stimmen, die ἐτελειώθη im Sinne von *vollenden* verstehen (Dibelius 1984:201; Frankemölle 1994b:451f; Schnider 1987:73) und manche meinen, es wäre beides möglich (Lackmann 1949:50). Somit folgert Jakobus aus dem Beispiel Abrahams entweder, dass der Glaube aus den Werken heraus zur Vollkommenheit gelangt oder, wie Zmijewski es ausdrückt: Die Einheit von Glauben und Werken können den Glauben zur Vollkommenheit führen (Zmijewski 1986:320f). Im Gegenzug geht es für Frankemölle nicht um den Prozess von einem weniger vollkommenen Glauben, zu einem vollkommenen Glauben, da für sein Verständnis, Rechtfertigung bedeutet, einen vollkommenen Glauben zu haben (Frankemölle 1994b:456). Wobei ergänzend angeführt werden muss, dass am Ende seiner Ausführungen Frankemölle *vollendet* im Sinne von "vollkommen und ganz" (Jak 1:4) deutet (Frankemölle 1994b:457).

Allerdings ist der Glaube für Jakobus im gesamten Brief etwas Dynamisches, etwas, das sich entwickelt (Mußner 1987:142; entgegen Frankemölle 1994b:456), und somit ist zumindest die Konsequenz von Frankemölle abzulehnen und Zmijewski zu folgen (1986:320f). McCartney versteht ἐτελειώθη ebenfalls im Sinne von vollenden, allerdings im Sinne von das Ziel erreichen (McCartney 2009:169; so auch Moo 2000:137). Ebenso ist der Begriff ἐτελειώθη auf Vollständigkeit ausgerichtet: Der Glaube hat ein Ziel, ist also dynamisch (Popkes 2001:205). Durch die Werke bekommt der Glaube das, was er zu seiner Vervollkommnung benötigt (Popkes 2001:206). Angemerkt sei, dass ob nun "vollkommen" oder "vollendet", die Werke den Glauben nicht schaffen (so auch Mußner 1987:142).

Zum weiteren Verständnis dieses Verses ist es wichtig zu klären, wie das Verb συνήργει zu verstehen ist (so auch Mußner 1987:142). Die Bedeutung von συνήργει ist u. a. zusammenwirken und zusammenarbeiten (Moo 2000:136). Klein vertritt dabei die Überzeugung, dass Glaube und Werke hierbei nicht gleichberechtigt zusammenwirken, sondern dass die Werke die Regie bei der Rechtfertigung führen. Für ihn sind die Werke das logische, wenn auch nicht das grammatikalische Subjekt des Satzes (1995:74-76). Dieser Ansatz enthält jedoch einige Probleme und wird u. a. von Frankemölle zu Recht abgelehnt (1994b:454f). So kann z. B. nicht einfach das grammatikalische Subjekt übergangen werden, nur weil die Werke als Subjekt logischer erscheinen. Vielmehr ist davon auszugehen, dass Jakobus den Glauben als Subjekt des Satzes bestimmt hat, um

genau diesen Fehlschluss zu vermeiden. Genauso wenig kann man die Wortbedeutung von συνήργει negieren, nur um eine These belegen zu wollen. Ferner stellt sich die Frage, was wird dann durch die Werke zur Vollkommenheit geführt, wenn der Glaube keine Rolle spielt? Der Glaube ist vielmehr die Grundlage, auf der die Werke aufbauen, denn Werke ohne Glauben helfen nichts. Somit ist die logische und grammatikalische Schlussfolgerung aus Vers 22, dass durch συνήργει deutlich werden soll, dass nur im Zusammenwirken von Glauben und Werken (2:14.18) der Glaube vollkommen werden kann (Zmijewski 1986:312; so auch Konradt 1998:272; Lohse 1973:289). Ferner ist darauf hinzuweisen, dass Jakobus nicht sagt, dass die Werke mit dem Glauben zusammenwirken, sondern, dass der Glaube mit den Werken zusammenwirkt, d. h. das Primäre ist der Glaube (Mußner 1987:142; so auch Maier 2009:138). Dibelius hält fest: "Darum darf man nicht aus έτελειώθη herauslesen, daß der Glaube erst durch die Werke völlig zum Glauben wurde" (Dibelius 1984:200<sup>87</sup>). Dafür spricht ebenfalls die Imperfektform des Verbes συνήργει. Es ist die einzige Stelle, an der Jakobus ein Imperfekt verwendet, und man darf sich nicht dazu verleiten lassen, es als Präsens zu sehen, wie in einer geringen Anzahl an Handschriften (so auch Hartin 2009:154; Popkes 2001:205; Schrage 1980:33; gegen Schlatter 1985:201). Mit der Imperfektform wird nicht nur die allgemeine Tatsache ausgedrückt, dass der Glaube mithalf zur Anerkennung Abrahams durch Gott, sondern auch, dass der Glaube in den nicht aufgeführten Werken Abrahams Triebfeder seines Handelns war (so auch Blomberg & Kamell 2008:137; Hartin 2009:154; Moo 2000:136; Schrage 1980:33; Witherington 2007:477). Während sich die Taten somit pluralistisch auswirken, ist der Glaube weder eine multiplizierbare Grundhaltung noch eine teilbare (Popkes 2001:205). So hat ein und derselbe Glaube Abraham immer wieder dazu bewegt, auf Gott zu hören und entsprechend mit vielen Werken zu handeln. Jakobus vertritt somit auch keinen Synergismus bei Glauben und Werken (Bieder 1949:103; so auch McCartney 2009:169).

Dass der Glaube durch Werke zur Vollkommenheit gebracht wird, formuliert Jakobus auf andere Art und Weise bereits zu Beginn des Briefes (Jak 1:2-4; Hartin 1999:87). Jakobus greift damit auf die alttestamentliche Verknüpfung zwischen Vollkommenheit und dem Lebensstil zurück (vgl. Hartin 1999:90f). Gleichzeitig verbindet er Vollkommenheit mit der Beziehung des Menschen zu Gott, welche sich in einer ungeteilten Herzenshingabe an Gott äußert (Hartin 1999:26). Allerdings finden sich auch – wie oben aufgezeigt – Verbindungen zu dem griechisch-philosophischen

<sup>&</sup>lt;sup>87</sup> Auch wenn Dibelius darin nicht die wirkliche Meinung des Jakobus sieht, sondern für Dibelius sind bei Jakobus die Werke dem Glauben übergeordnet, er lässt aber diese Aussage des Jakobus, des gleichberechtigten Nebeneinander-Stehen, stehen (vgl. Dibelius 1984:200f).

Vollkommenheitsdenken. Denn im gesamten Kapitel 2, besonders in 2:14-26 wird deutlich, dass die Vollkommenheit eng mit dem Lebensstil der jeweiligen Person verbunden ist (vgl. Maier 2009:60). Das spiegelt sich auch in dem Wort ἄργή wider. Wie dargestellt, setzt sich dieses Wort aus der Negation α und dem Wort ἔργον zusammen, was somit wörtlich *ohne Werke* bedeutet und die Wortbedeutung *wertlos* oder *nutzlos* hat. Gleichzeitig steht diese Aussage auch in einer Line mit anderen Aussagen des NT über Vollkommenheit, besonders der Botschaft Jesu (Dibelius 1984:71). So fordert Jesus die konsequente Nachfolge seiner Jünger (u. a. Mt 19:21), was nichts anderes bedeutet, als den Glauben im Alltag zu leben (Jak 2:14-26). Auch sagt Jesus in Joh 8:39-47, dass die Werke eines Menschen zeigen, wessen Kind er ist (Joh 8:39-47). Ferner findet sich die Forderung nach ethischer Vollkommenheit auch im AT, Frühjudentum und NT (so auch Schnider 1987:27f; Klein 1994:64; Maier 2009:139).

Jakobus bezieht die Thematik der Vollkommenheit immer auf Gläubige (so auch Frankemölle 1994b:496). Dabei geht es Jakobus bei der Vollkommenheit einerseits nicht um Sündlosigkeit, denn dass man vielfältig fehlt, ist Jakobus bewusst (vgl. Jak 3:2; 5:16-18). Nollkommener Glaube bedeutet demzufolge nicht sündlos zu sein, sondern Gott gegenüber Gehorsam zu sein, was sich in Werken äußert (so auch Davids 1982:137; Maier 2009:150f; Witherington 2007:492). Es geht ihm um eine prinzipielle Haltung, die sich im Lebensstil widerspiegelt. Jakobus wählt dazu das Beispiel vom richtigen Umgang mit den Armen und Reichen. Im Allgemeinen könnte man alle ethischen Forderungen von Jesus da mit einschließen. Andererseits ist die Vollkommenheit in der Beziehung zu Gott allerdings erreichbar (Jak 2:22). Vollkommener Glaube heißt somit nicht, perfekt zu sein, sondern vielmehr gilt auch bei Jakobus die rettende Rechtfertigung zunächst dem Sünder, und die Barmherzigkeit Gottes vergibt dem ernsthaften und bußfertigen Christen seine Verfehlungen (so Konradt 1998:248).

Als Fazit kann man festhalten, dass es Jakobus nicht um die Annahme des Glaubens geht, sondern um seine Konkretion in der Ethik (so auch Witherington 2007:478) oder wie es du Plessis in seinem Fazit formuliert: Glaube und Ethik können nie voneinander getrennt werden (1959:244). Besonders, wenn man die Verse 21-23 gemeinsam betrachtet fällt auf, dass für Jakobus ein vollkommener Glaube ein Glaube ist, der sich in Taten äußert. Dabei

<sup>&</sup>lt;sup>88</sup> Im Gegensatz dazu kann die nicht-theologische Vollkommenheit, die in 3:2 als Ergebnis der Kontrolle der Zunge beschrieben wird, als Ziel gesehen werden, das es anzustreben gilt, aber wohl in Vollkommenheit nicht erreichbar ist, da sich Jakobus selber bei den Versagenden einreiht (Jak 3:2). Ausführlich dazu siehe "Begriffsanalyse und Erläuterung des Begriffs τέλειος und seine Verwendung im Jakobusbrief".

ist der Glaube das, was die Christen grundsätzlich bestimmt, aber Werke machen den Glauben vollkommen (so auch Zmijewski 1986:322f). Somit setzt Jakobus auch keinen eigenen Schwerpunkt, sondern dieser Status des Glaubens ist nur dann erreichbar, wenn Glaube und Werke in vollkommener Weise zusammenwirken (du Plessis 1959:240).

Anhand des Beispiels von Abraham kann man sagen, dass das Ausleben des Glaubens bewirkte, dass Abraham Gott erlebte. Diese Erlebnisse wiederum stärkten seinen Glauben und führten ihn in eine engere Beziehung mit Gott. Die enger werdende Beziehung führte schließlich dazu, dass Abraham zu einem Freund Gottes wurde mit einem vollkommenen Glauben - der sich im vollkommenen Vertrauen und Gehorsam Gott gegenüber ausdrückte. Durch die Einheit von Glauben und Werken kann der Glaube zur Vollkommenheit geführt werden (Zmijewski 1986:320f; was auch durch das Verb συνήργει unterstrichen wird vgl. Bieder 1949:103f; Chester 1994:22f.24; entgegen Walker 1964:179). Glaube, Vertrauen, Gehorsam und Handeln gehen somit Hand in Hand. Anhand des Lebens Abrahams wird deutlich, dass ein vollkommener Glaube erreichbar ist (so auch Frankemölle 1994b:497; Grimm 2003:1430; Klein 1995:79; Louw & Nida 1989:746).89 Dies bestätigt die These von Klein (Klein 1995:79), dass es Jakobus um eine aktive praktische Vollkommenheit geht (Jak 2:14-26), die vom Blick auf das Gericht Gottes geprägt ist (Jak 2:1-13). Abraham, als Vater des Glaubens und die Heidin Rahab zeigen, wie der Anfangsglaube zur Vollendung (Jak 2:22) kommt (Bieder 1949:101f). Abraham beging auch Fehler (Gen 12:10-20; 16; 20) und gelangte dennoch zu einem vollkommenen Glauben. Die Bereitschaft, das ihm von Gott Verheißene, seinen Sohn, wieder zurück zu geben (Jak 2:21; Gen 22), zeigt den großen Glauben Abrahams. So wurde er zum "Freund Gottes". Freundschaft mit Gott bedeutet, seinen Glauben zur Vollkommenheit gebracht zu haben (Johnson 2005:248; ähnlich Blomberg & Kamell 2008:138; Dibelius 1984:201f; Maier 2009:141; Moo 2000:137; Ruckstuhl 1985:20) und in einer enge Beziehung mit Gott zu leben (Popkes 2001:207).<sup>90</sup>

 $<sup>^{89}</sup>$  Ausführlich dazu unter Begriffsanalyse und Erläuterung des Begriffs  $\tau \acute{\epsilon} \lambda \epsilon \iota o \zeta$  und seine Verwendung im Jakobusbrief.

<sup>&</sup>lt;sup>90</sup> Um die Wirkungsgeschichte des Jak vollständig darzustellen, würde, wie es Maier treffend ausdrückt "einen umfangreichen Band erfordern" (Maier 2009:22). Somit wird in gebotener Kürze die Rezepitons- bzw. Wirkungsgeschichte des Jak dargestellt. Diese ist, wie teilweise zu Beginn der Arbeit deutlich wird, stellenweise sehr abwertend behandelt worden (vgl. dazu Frankemölle 1994a:93-120; Johnson 2005:124-156). So findet sich vom 1. bis zum Beginn des 3. Jhdt. im Osten keine deutliche Rezeption des Jak, und erst 100 bzw. 150 Jahre später im Westen (Frankemölle 1994a:97f; Maier 2009:24-26). Die erste findet sich bei Origenes (ca. 185-254; vgl. dazu Maier 2009:23). Für Augustinus (354-430) stand allerdings dennoch die Verfasserschaft des Briefes durch den Herrenbruder Jakobus fest (Frankemölle 1994a:99). Von Augustinus bis Beda Venerabilis (672/673-735) gibt es dann auch nichts Nennenswertes (vgl. dazu Frankemölle 1994a:103-105). In der Reformation wurde der Jak von Luther zwar nicht als deuterokanonische Schrift erklärt, aber dennoch verlor er erheblich an Relevanz, da Norm aller Theologie für Luther Paulus war

Gelebter Glaube schreitet immer weiter voran, seinem Ziel der Vollkommenheit entgegen. Dabei kann die Freundschaft mit Gott eine andere Beschreibung dafür sein, dass der Glaube an sein Ziel gekommen ist (ähnlich Burchard 1980:42). Das Leben des Gläubigen hat das Ziel, im Glauben voranzuschreiten bis er Vollendung bei Gott findet (Jak 2:12ff; ähnlich Hartin 2009:154). Hartin halt zurecht fest: "A circular movement occurs in the interaction between faith and works: faith inspires the works and is active together with the works, and in this interaction faith is brought to completion and maturity (2:22)." (Hartin 2009:159).

# 6.6.4 Abschluss der Argumentation des Jakobus

Vers 26 stellt das Ende der Argumentation dar. Ob man ihn als Höhepunkt der Ausführungen bezeichnen kann (Frankemölle 1994b:476), bleibt jedoch zu hinterfragen. Durch das einleitende γάρ wird deutlich, dass es vielmehr eine zusammenfassende Begründung ist, die insbesondere auf den Vergleich zielt (Popkes 2001:210f). Gleichzeitig greift Jakobus mit Vers 26, auf Jak 2:17 in Form einer *Inclusio* (so auch Hartin 2009:156) auf 21 zurück und verbindet sie in Vers 26 miteinander (Popkes 2001:210f; ähnlich Davids 1982:133f). Ferner gibt er eine Antwort auf die Frage von Vers 14: Ein Glaube ohne Werke ist tot/nutzlos.

Dabei beendet Jakobus seine Ausführungen mit einem Beispiel aus der Anthropologie. Dabei ist u. a. Frankemölle zuzustimmen, dass Jakobus hier an die biblischschöpfungstheologische (vgl. Gen 2:7; 6:17; Davids 1982:133f; Frankemölle 1994b:477; Hartin 2009:156; Moo 2000:144; 2007:117) und nicht die griechisch-philosophische Bedeutung von πνεῦμα (McCartney 2009:172; ähnlich Popkes 2001:210) denkt. Wie in Vers 22 geht es um ein Zusammenwirken<sup>91</sup> von Glauben und Werken und damit erübrigt sich die Frage nach einer Unter- bzw. Überordnung von Leib und Geist (Frankemölle

(Frankemölle 1994a:109), auch wenn die anderen Reformatoren wie z. B. Calvin nicht die Meinung Luthers teilten (vgl. Moo 2000:5f). Somit verlor der Jak an Wirkungskraft. Einen besonderen Schwerpunk bekam der Jak allerdings im Pietismus und im Biblizismus in Deutschland. Dabei lenkte vor allem Johann Albrecht Bengel (1687-1752) zur Hochschätzung des Jak zurück. Und so gewann der Brief Wirkkraft/Bedeutung bei den Gläubigen zurück. In der folgenden Generation ist F. C. Öttinger (1702-1782) zu nennen (Maier 2009:29). In einer seiner Predigten über Jak 1:16-21 führte er aus: "Die Epistel Jacobi ist unter allen die tiefsinnigste Epistel ... hat ... Jacobus die Tiefe ... an Jesus ersehen." (Öttinger in Maier 2009:29). Auffallend ist, dass dies gleichzeitig mit der Forderung nach einem konsequenten und richtigen ethischen Leben einherging, was besonders in der sogenannten Heiligungsbewegung deutlich wird. Einer bedeutender Prediger dieser Bewegung war Charles G. Finney (1792-1875). Es ging ihm u. a. darum, dass die Menschen anfangen, Gott gehorsam zu sein, und mit Hilfe des Heiligen Geistes ist dies möglich (Finney in Richter 1927:130). Eine Erweckung ist für ihn notwendig, wenn der "Weltgeist" in die Gemeinden eingezogen ist (Finney in Richter 1927:130) – was durchaus mit der Situation der Empfänger des Jak übereinstimmen könnte.

<sup>91</sup> Zusammenwirken wird im oben ausgeführten Sinne verstanden, entgegen Frankemölle 1994b:477, Schlatter 1985:206,... die hier einen Synergismus sehen, soll heißen, dass der Glaube seine rettende Kraft erst durch die Werke erhält.

1994b:477). Mußner hingegen deutet diesen anthropologischen Vergleich in dem Sinne, dass die Werke der Liebe den Glauben lebendig machen (Mußner 1987:151; so auch Schnider 1987:76). So versteht auch Davids diesen Vergleich, er geht jedoch einen Schritt weiter, indem er festhält: tote Orthodoxie hat keine Kraft zu retten und verhindert, dass die Person zu einem lebendigen Glauben kommt (Davids 1982:133f). Zu welchem Zeitpunkt der Glaube stirbt oder wie viele Werke man tun muss, damit der Glauben am Leben bleibt, darauf geht Jakobus nicht ein. Aber besonders durch das Abraham Beispiel wird deutlich, dass der Gehorsam gegenüber Gott und seinem Wort – sei es direkt gesprochen wie bei Abraham, oder in schriftlicher Form wie im z. B. im Jak – von entscheidender Bedeutung ist. Die Frage nach der Anzahl der Werke, die man braucht, um den Glauben am Leben zu erhalten, ist aus Sicht des Jakobus vermutlich gar nicht erst zu stellen. Denn das Ziel ist der vollkommene Glaube (Jak 2:22) und nicht ein minimalistisches Ziel, wie den Glauben bloß am Leben zu erhalten.

Mit diesem Vers fasst Jakobus somit abschließend zusammen, dass Glaube und Werke nicht voneinander trennbar sind (so auch Dibelius 1984:206). Für Maier ist der Vers ein abschließendes Plädoyer für einen ganzheitlichen Glauben (Maier 2009:145), da Glaube ohne Werke nicht lebensfähig ist (McCartney 2009:172; Popkes 2001:211).

#### 6.7 Fazit

Insgesamt ist festzuhalten, dass Jakobus mit diesem Abschnitt einen Glauben verteidigt, der in der Gefahr stand, zur Karikatur seiner selbst zu verkommen (so auch Popkes 2001:208). Dabei geht es im gesamten Brief um den Glauben der Empfänger an Jesus Christus (2:1; vgl. Maier 2009:131f). Jakobus möchte seinen Empfängern deutlich machen, dass sich dieser Glaube nicht nur im Herz und Sinn abspielt, sondern auch im Handeln (Burchard 1980:30) und dass er durch Irrlehrer in Gefahr stand (Jak 2:18). Diese hatten keinen echten Glauben (Jak 2:19) und wollten die Gläubigen davon überzeugen, dass Glaube keine Werke haben musste (so auch Popkes 2001:211). Ein Grund könnte dafür gewesen sein, dass sie so ihr Verhalten nicht hätten ändern müssen. Der Glaube wäre so einfacher oder "billiger" geworden, da er keine persönlichen, folgenreichen und kostspieligen Konsequenzen im Umgang mit den Armen haben musste. Bei den Beispielen von Jakobus geht es nicht darum, allen Reichtum abzugeben, sondern sich für die armen Brüder und Schwestern, die in Not sind (Jak 2:15-17), einzusetzen und sie nicht zu unterdrücken oder zu diskriminieren (Jak 2:2-4). Es geht Jakobus darum, dass sich der Glaube auch im Bereich der Finanzen

auswirkt. Gegen obige Irrlehrer geht er vor und will seine Leser davon überzeugen, dass Werke zum Glauben gehören und dass so die Möglichkeit besteht, den Glauben zur Vollkommenheit zu bringen (Hartin 2009:162).

So wird bereits mit Vers 14 deutlich, dass die Gefahr bestand, dass die Empfänger ihren Glauben zur Nutzlosigkeit verkommen ließen. In manchen Bereichen war dies bereits geschehen, und dadurch hatte der Glaube seine Zeugniskraft verloren hatten (vgl. Jak 2:2f mit 2:7). Die These, die Jakobus in den folgenden Versen belegen will, wird hier zu Beginn gestellt: Glaube ohne Werke ist tot. Dabei sind die Werke nicht Werke des Gesetzes, die retten sollen, sondern es sind durchweg Werke, die aus dem Glauben heraus geschehen sollen. Gleichzeitig wurde deutlich, dass echter Glaube zwangsläufig von Werken gekennzeichnet ist und dass der Versuch, einem falschem Glauben Werke hinzuzufügen, eine zwecklose Übung ist (Mt 7:21f). Ferner ist zu beachten, dass der mit "τις" bezeichnete Gegner lediglich behauptet, Glauben zu haben und im Gegensatz zu dem Glauben der Empfänger steht, die Jakobus als seine Brüder anspricht (Jak 2:14). Ferner gilt es zu beachten, dass Jakobus nicht das Ziel verfolgt, dass Menschen durch diesen Abschnitt zum Glauben an Jesus Christus finden, sondern, dass die Gläubigen ihren Glauben ausleben und ihn so wie Abraham zur Vollkommenheit führen.

Mit den Versen 15-17 führt Jakobus ein Beispiel an, das als Vergleich für seine These dienen soll. Sowenig dem Bruder oder der Schwester in Not die frommen Worte helfen, genauso ist ein Glaube ohne Werke im Preisgericht Gottes (Jak 2:12f) und auf Erden nutzlos (vgl. Popkes 2001:212), wie Jakobus weiter deutlich macht. Dass echter Glaube immer zu Werken führt, macht Hartin gut deutlich (vgl. Hartin 2009:158).

Bei dem Abschnitt Vers 18-20 stellt sich besonders die Frage, wer der "τις" ist, mit dem Jakobus längere Zeit redet (bis 2:23). Dabei gibt es keine zufriedenstellende Antwort. Als die unproblematischste Lösung wird der Ansatz gesehen, dass es sich bei dem τις in Vers 18 um einen Gegner von Jakobus handelt, der glaubt dessen These widerlegen und damit die Empfänger davon überzeugen zu können, dass Glaube ohne Werke sehr wohl möglich ist. Die Antwort von Jakobus macht deutlich, dass zum einen der Glaube des Gegners kein echter/rettender Glaube ist, sondern sich nur im bloßen Fürwahrhalten der Tatsache, dass es nur einen Gott gibt, äußert. Dadurch kann der Gegner auch gar nicht verstehen, dass echter Glaube einen zu Taten der Liebe und des Gehorsames drängt (so auch Blomberg & Kamell 2008:141; ähnlich Davids 1982:133f; Hartin 2009:169; Moo 2000:144). Zum anderen wird deutlich, dass rechter Glaube allein, wenn er nicht zu echtem,

lebendigen Glauben wird, nichts nützt und – wie Johnson schreibt – eine Verhöhnung des Glaubens darstellt (2005:247).

Im Abschnitt 21-26 befindet sich der wichtigste Vers für diese Arbeit: Jak 2:22. Zuerst wurde dargelegt, dass Jakobus δικαιόω im Sinne von "aufzeigen" oder "beweisen" gebraucht. Die Werke machen die innere Gerechtsprechung, welche durch den Glauben geschieht, nach außen hin sichtbar. Diese Untersuchung ist besonders deswegen von Relevanz, um u. a. in Vers 22 einen Synergismus auszuschließen. Besonders das Beispiel von Abraham ist von Bedeutung, da ihm ein vollkommener Glaube zugesprochen wurde. Vollkommener Glaube bedeutet, im bedingungslosen Gehorsam Gott gegenüber zu leben. Durch die Glaubenstaten wuchs der Glaube bis zu seinem Ziel, der Vollkommenheit. Der Begriff "Freund Gottes" kann dabei auch für den vollkommenen Glauben stehen. Das würde bedeuten, dass vollkommener Glaube nicht für sich selbst existiert, sondern, dass er gelebte und innige Gemeinschaft mit Gott meint, die sich wiederum in den Taten des Gehorsams auswirkt. Dies wird auch durch das Beispiel von Abraham deutlich, der nur dadurch zum Vater des Glaubens wurde, dass er im Gehorsam Gott gegenüber aus dem Glauben heraus Werke tat.

Somit ist festzuhalten, dass das Hauptthema dieses Abschnittes der Kampf des Jakobus gegen die These ist, dass Glaube ohne Werke möglich wäre. In diese Beweisführung hinein ist das Beispiel von Abraham eingebettet, mit dem Jakobus aufzeigt, was das Ergebnis eines Glaubens mit Werken ist, nämlich vollkommener Glaube.

Das Hauptaugenmerk von Jakobus liegt darauf, dass sich Glaube in Werken äußert und die Werke der Beweis für die Lebendigkeit des Glaubens werden (so zu Recht Hartin 2009:156; so auch Johnson 2005:247). Echter Glaube hat Werke (so auch Frankemölle 1994b:428; Hartin 2009:162; Moo 2000:144); Werke aus dem Glauben (so auch Hartin 1999:86). Dafür spricht auch, dass die Aufforderungen, den Glauben praktisch im Alltag auszuleben, sich im gesamten Jakobusbrief finden lassen (Jak 1:22-25; 1:27; 2:15-16; 3:13-18; 4:9-11; 11f; so auch Watson 1993:108ff). Das Ergebnis und gleichsam das Ziel der Werke ist aber – wie bei Abraham – dass der Glaube zur Vollkommenheit gelangt (so auch Tsuji 1997:54).

Dass die Vollkommenheit ein Schlüsselthema des Jak ist, darin stimmen viele Exegeten<sup>92</sup> überein. Dieses einheitliche Thema im Jak macht deutlich, dass der Brief **kein** 

<sup>&</sup>lt;sup>92</sup> Delling 1969:76; Frankemölle 1994b:499; Hartin 1999:10; Grimm 2003:1430; Martin 1988:lxxix; Hoppe 1977:27; Konradt 1998:267; Ruckstuhl 1985:6f; Zmijewski 1986: 295.320f

Sammelsurium von losen Sprüchen ohne erkennbare Zielsetzung ist (Dibelius 1984:14; Schrage folgt Dibelius 1989:286), sondern von dem Thema der christlichen Vollkommenheit geprägt ist, im Besonderen auf den Glauben bezogen (so auch u. a. Zmijewski 1986:320f). Um die Vollkommenheit des Glaubens erreichen zu können, gehören im Jak, wie auch im restlichen NT, Glaube und Werke unweigerlich zusammen (Zmijewski 1986:322; so auch Schlatter 1985:204; entgegen Schrage 1980:31f). Dennoch schießt die Schlussfolgerung, dass der vollkommene Glaube **das** theologische Ziel des Jak ist (Hoppe bei Tsuji 1997:53), über das Ziel hinaus, denn da gibt es noch einige weitere Schlüsselthemen (vgl. ähnlich Popkes 2001:213f).

Vollkommener Glaube ist ein Ziel, das für Jakobus durchaus erreichbar ist. Vollkommener Glaube entsteht durch gehorsame Taten (so auch Moo 2007:112; ähnlich Hoppe 1977:114f). Es handelt sich um einen Kreislauf: Der Glaube bewirkt die Werke, die Werke lassen den Glauben wachsen und reifen, der gewachsene Glaube wiederum bewirkt weitere Werke, ..., bis der Glaube vollkommen ist. Somit ist für Jakobus das Ziel des vollkommenen Glaubens erreichbar, aber eben nur durch das dauerhafte Ausleben des Glaubens in Werken, sowie es besonders bei Abraham, aber auch bei Rahab deutlich wird. Dabei bedeutet Vollkommenheit aber nicht Perfektion, denn sie findet sich nicht bei Abraham und auch bei anderen nicht. Dessen war sich Jakobus bewusst (Jak 3:2). Vollkommener Glaube bedeutet ein vollkommenes Vertrauen in Gott und in seine Zusagen, wie es z. B. bei Abraham der Fall war (vgl. Gen 15 mit Gen 22; Jak 2:21.23). Ein vollkommener Glaube wirkt sich zuerst auf das Leben und die Mitmenschen aus (so auch Hartin 2009:162), und zweitens bestimmen die Werke aus Glauben den Ausgang im Gericht Gottes (Jak 2:12f; so auch Hartin 2009:166f).

## 7. Der Weg zu einem vollkommenen Glauben

Wie aufgezeigt, ist wohl davon auszugehen, dass der Herrenbruder Jakobus der Verfasser dieses Briefes ist und dass Jakobus mit diesem Brief erhebliche Veränderungen vor allem im sozialen Verhalten der Empfänger bewirken wollte. Da man wohl von einem Rundbrief ausgehen kann, wird deutlich, dass die von Jakobus behandelten Probleme weit verbreitet waren und der Korrektur bedurften, was eine Erklärung für die vielen Imperative in diesem Brief sein könnte (54 in 108 Versen). Damit gewinnt der Jak eine Bedeutung, die leider oftmals in der Kirchengeschichte bis heute verloren gegangen ist.

Bei den Betrachtungen zu dem Begriff πίστις im NT – ausgenommen im Jakobusbrief – ist deutlich geworden, dass die Grundkomponente des Glaubens ein "Sichfestmachen" an Gott ist (so auch Eckert 1997:173). Gleichzeitig wurde aber auch deutlich, dass die Aufforderung an die Gläubigen im Raum steht, im Glauben zu stehen oder zu bleiben (Lk 22:32; Apg 14:22; vgl. Merk 2003:446). Damit hängt auch die Beziehung zwischen Glauben und Gehorsam und zwischen Glauben und Vertrauen zusammen. Im Gegensatz zum AT ist allerdings schwerpunktmäßig der Glaube an Jesus als Christus, durch den die alleinige Rettung vor dem Endgericht Gottes möglich ist, das Thema und nicht der Glaube an den einen Gott, auch wenn natürlich der Glaube an Jesus als Christus den Glauben an den einen Gott einschließt.

Im Gegensatz zu anderen Schriften des NT, wo es darum geht, dass die Botschaft von Jesus Christus verkündigt wird und die Heilsbotschaft im Einzelnen dargestellt wird (z. B. Röm), geht es Jakobus nicht darum, dass Menschen gläubig werden, sondern dass die Gläubigen ihren Glauben weiterhin in den Werken leben. Es geht ihm darum, dass der Glaube voranschreitet, bis er vollkommen wird. Die Hervorhebung der Tatsache, dass echter Glaube auch Gehorsam bedeutet, ist das, was den Jak mit dem AT verbindet (Moo 2000:38f) und den anderen Schriften des NT verbindet. Es geht Jakobus in letzter Konsequenz um den Glauben an "Jesus Christus, den Herrn, der Herrlichkeit" (Jak 2:1). Die Forderung des Jakobus, dass Glaube und Gehorsam zusammengehören, findet sich auch an anderen Stellen des NT (Apg 6:7; Röm 15:18; 16:26; Phil 2:12-18; 2Thess 1:7-10).

Besonders in dem Kernabschnitt, Jak 2:14-26, wo es zu einer Häufung des Begriffs Glaubens kommt, wird deutlich, dass Jakobus auf der einen Seite von dem Glauben der Gläubigen spricht und auf der anderen Seite von Menschen spricht, die Glauben als bloßes Führ-wahr-Halten von Lehrsätzen verstanden. Dabei liegt das Hauptaugenmerk von Jakobus darauf, dass sich wahrer Glaube in Werken äußert und gleichzeitig die Werke der

Beweis für den lebendigen Glauben sind (so zurecht Hartin 2009:156; so auch Johnson 2005:247). Das wird auch mit den Beispielen Abrahams und Rahabs unterstrichen. Beide handelten nach ihrem Glauben, und das beeinflusste ihr Leben entscheidend. Somit wird deutlich, dass echter Glaube sich immer in Werken äußert. Dabei ist aber entscheidend, dass die Werke aus dem Glauben heraus geschehen, denn Werke ohne Glauben haben für die Zukunft in Gottes Reich keine Auswirkung. Jakobus gibt allerdings keinen Indikator dafür an, wie man nun diese Werke unterscheiden kann. Er zeigt lediglich auf, was *nicht* Werke des Glaubens sind (Jak 2:2-4; 15-17) und dass der Glaube praktisch gelebt werden muss. Diese Aufforderungen finden sich im gesamten Jakobusbrief wieder und sind ein, wenn nicht das entscheidende Merkmal des Jak (Jak 1:22-25; 1:27; 2:15-16; 3:13-18; 4:9-11; 11f; so auch Watson 1993:108ff).

Der Glaubensbegriff im Jak steht somit nicht konträr zum Glaubensverständnis der anderen Schriften des NT, besonders wenn man bedenkt, dass der Begriff der Rechtfertigung unterschiedliche Bedeutungen hat. Zu Recht weist McCartney darauf hin, dass die Rechtfertigung – wie sie Jakobus anhand des Beispiels von Abraham und Rahab darstellt – nicht den Prozess beschreibt, wie ein sündiger Mensch gerecht werden kann, sondern dass Glaube und Werke im Leben des Gläubigen nicht voneinander getrennt werden können (2009:162f). Rechtfertigung ist somit kein Synonym für Rettung, sondern im Sinne eines Erweises dessen, was innerlich bereits vorhanden ist, zu verstehen (so auch Moo 2000:133-36). Diese Differenzierung des Begriffes Rechtfertigung ist für das richtige Verständnis des Glaubens im Jak von Bedeutung.

Der Glaube, den Jakobus den Empfängern zuspricht, ist der Glaube an τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης (Jak 2:1). Dieser Glaube stand in Gefahr, seine Kraft und Bedeutung zu verlieren, bezogen auf das Preisgericht am Ende der Zeit (Jak 2:12f) und als Zeugniskraft vor der den Mitmenschen (Jak 2:7). Dieser Glaube wurde von Menschen bedroht, die für Jakobus selber keinen rettenden Glauben hatten. Dies wird dadurch ersichtlich, dass sie keine Werke haben. Der Glaube der Gegner beschränkt sich in dem Für-wahr-halten von Tatsachen – wie der, dass es nur einen Gott gibt – aber dieser Glaube rettet nicht (Jak 2:19), womit auch alle anderen Schriften des NT übereinstimmen. Glaube ist für Jakobus etwas Lebendiges/Dynamisches, was sich demzufolge zwangsläufig in Werken äußert, denn was lebt, bewegt sich in der Regel. Vermutlich wollten jene Menschen nicht die mit den Glauben einhergehenden Schritte gehen, was Veränderung bedeuten würde. Es könnte aber auch sein, dass die Gemeinden auf der Suche nach einem Patron waren und sie es dieser Person einfacher machen wollten, in die Gemeinde zu

kommen. Dies sind jedoch nur Spekulationen, da der Text an sich nichts Definitiven über die Motivation der Irrlehrer aussagt.

Bei der Untersuchung des zweiten Kernbegriffes dieser Arbeit – Vollkommenheit – wurde deutlich, dass das NT – von Jak einmal abgesehen – dazu herausfordert, ein ungeteiltes Herz zu haben, das vollkommen auf Gott ausgerichtet ist. Dabei ist Vollkommenheit etwas, wozu man heranreift, was aber nur eschatologisch erreichbar ist. Allerdings wurde deutlich, dass es zu keiner einheitlichen Verwendung des Begriffes τέλειος im NT kommt und dieser Begriff keinen Schwerpunkt in den jeweiligen Schriften hat (Hartin 1999:38f). Im Gegensatz dazu wurde deutlich, dass die Vollkommenheit ein Schlüsselthema im Jakobusbrief ist<sup>93</sup>. Dabei finden sich enge Verbindungen zum Vollkommenheitsdenken des AT's, bzw. der Aufforderung, Gott mit ungeteiltem Herzen zu dienen (Hartin 1999:69f.90f). Die Vollkommenheitsaussagen sind für die christliche Existenz im Jak von grundlegender Bedeutung (Konradt 1998:273). Das Hauptanliegen des Jak ist jedoch, die Christen zur Vollkommenheit des Lebens und des Glaubens zu führen, welche die aufkommende Versuchung bewältigt (Marshall 2008:258). Dabei wurde aber bereits deutlich, dass Vollkommenheit nicht Sündlosigkeit bedeutet, sondern ein vollkommener ethischer Wandel von den Gläubigen gefordert ist (Jak 2:1-26).

Vollkommenheit bezogen auf das **Leben** der Gläubigen bedeutet das Streben nach ethischer Vollkommenheit, was ein weit verbreitetes biblisches wie außerbiblisches Motiv ist (so auch Hartin 1999:5). Dies ist das eine Ziel, zu dem Jakobus die Empfänger herausfordert (u. a. Jak 3:2). Damit verbunden ist auch der Gedanke von Mt 5:48 (ähnlich in Jak 1:13-18), dass Gott vollkommen ist und deswegen die Gläubigen diese Vollkommenheit versuchen sollen zu erreichen. Jakobus war bewusst, dass dieses Ziel aber nicht zu Lebzeiten erreichbar ist, sondern erst im Eschaton (Jak 3:2). Mit diesem ersten Strang an Aussagen über die Vollkommenheit befindet sich Jakobus in Übereinstimmung mit anderen Aussagen des NT's. Dabei blieb aber die Frage offen, ob Jakobus nun den Weg zum vollkommenen Glauben zeigt oder nicht.

Wenn man die Aussage aus Jak 2:22 betrachtet, wird deutlich, dass Vollkommenheit doch erreichbar sein muss. Diese Vollkommenheit bezieht sich nicht auf den ethischen Lebenswandel, sondern in erster Linie auf das Glaubensleben (Jak 2:21-24). Da ethische Vollkommenheit nicht erreichbar ist (Jak 3:2) aber vollkommener Glaube

<sup>&</sup>lt;sup>93</sup> So auch Delling 1969:76; Frankemölle 1994b:499; Hartin 1999:10; Grimm 2003:1430; Martin 1988:lxxix; Hoppe 1977:27; Konradt 1998:267; Ruckstuhl 1985:6f; Zmijewski 1986: 295.320f.

schon, muss es einen Unterschied geben. Jakobus geht es somit um die Vollkommenheit im Lebenswandel und um einen vollkommenen Glauben. Dabei ist der ethisch richtige Lebenswandel eng mit dem vollkommen Glaubensleben verbunden. Ein Stück weit gehen sie Hand in Hand, da sich ja vollkommener Glaube im alltäglichen Leben äußert. Der Unterschied ist jedoch, dass ein Mensch mit vollkommenen Glauben – wie ihn z. B. Abraham hatte – sich dennoch ethisch falsch verhalten und auch sündigen konnte. Der vollkommene Glaube äußert sich in dem vollkommenen Vertrauen auf Gott und im Gehorsam ihm gegenüber. Der vollkommene ethische Wandel äußert sich dagegen in dem richtigen Verhalten dem Mitmenschen gegenüber, wird aber gleichzeitig von dem vollkommenen Glauben mitgeprägt und beeinflusst diesen gleichzeitig. Somit beeinflussen sich Glaube und Werke gegenseitig, mit dem Unterschied, dass in dem einen Bereich die Vollkommenheit erreichbar ist, während die ethische Vollkommenheit erst im Eschaton erreichbar ist.

In dem von Jakobus gewählten Beispiel Abrahams wird deutlich, dass vollkommener Glaube erreichbar ist. Aber auch an anderen Stellen des AT wird deutlich, dass vollkommener Glaube, der sich im Vertrauen Gott gegenüber bzw. in einem ungeteilten Herzens äußert, erreichbar war (u. a. Gen 6:9; 1Kön 15:3.14; vgl. Davids 1982:69). Und genau dazu fordert Jakobus ja auch seine Leser auf (u. a. Jak 1:5-8). Wie aufgezeigt, beschäftigt sich Jakobus mit der Thematik des vollkommenen Glaubens in Jak 2:1-26. Dabei zeigt er in 2:1-13 auf, dass Parteilichkeit mit dem christlichen Glauben nicht vereinbar ist und somit ein Hindernis auf dem Weg zum vollkommenen Glauben darstellt. Jeder Gläubige, dessen Handeln von Parteilichkeit geprägt ist, kann somit in seinem Glaubensleben nicht voranschreiten (ähnlich Popkes 2001:175). Dabei stellt 2:1 den Anfangspunkt des Abschnittes dar, welcher in dem Fazit von 2:26, dass Glaube ohne Werke tot ist, zum Abschluss kommt (Johnson 2005:218).

In 2:14-26 macht Jakobus deutlich, dass Glaube und Werke untrennbar zusammengehören. Dabei sind Ergebnis und Ziel der Werke, dass der Glaube zur Vollkommenheit gelangt (Jak 2:22; so auch Tsuji 1997:54). Die Lebendigkeit und Auswirkung bzw. Wirkkraft des Glaubens hängt von dem Ausleben desselben in den Werken ab. Wie der Körper ohne Geist tot ist, so ist der Glaube ohne die Werke tot, nicht handlungsfähig (Jak 2:26). Wie im restlichen NT gehören auch für Jakobus Glaube und Werke unweigerlich zusammen und Jakobus zeigt als Ziel einen vollkommenen Glauben auf. Dieses Ziel ist für Jakobus durchaus erreichbar. Vollkommener Glaube bedeutet ein

dauerhaftes Ausleben des Glaubens in Werken. Vollkommener Glaube ist aber nicht im Sinne von einem perfekten oder sündlosen Leben zu verstehen. Vollkommener Glaube wirkt sich natürlich auch im sozialen Miteinander aus und hat enormen Einfluss auf das ethische Verhalten (so auch Hartin 2009:162), aber bedeutet eben nicht, ein vollkommenes Leben zu führen.

Allerdings muss man zugeben, dass der vollkommene Glaube "lediglich" als ein Resultat aus den Werken dargestellt wird. Das Hauptthema dieses Abschnittes ist der Kampf von Jakobus gegen die These, dass Glaube ohne Werke möglich wäre. Aber mitten in diesen Kampf zeigt Jakobus das positive Ergebnis davon auf, wenn man seinen Glauben auslebt: Vollkommener Glaube. Vollkommenen Glauben gibt es nur in Verbindung mit Werken.

Vollkommener Glaube bedeutet für Jakobus ein vollkommenes Vertrauen in Gott und seine Zusagen, was durch das Beispiel von Abraham deutlich wird. Dieser vollkommene Glaube wird den Gläubigen helfen, durch die Zeit der Anfechtung und Versuchung zu gehen (Jak 1:2-4). Dieser Glaube wirkt sich auf das eigene und das Leben der anderen aus. Vom Leben bzw. der Ethik her gesehen geht es Jakobus dabei eindeutig um die Armen-und-Reichen-Problematik. Dabei zeigt Jakobus die richtigen Maßstäbe und das richtige Verhalten auf. Es wäre mit Sicherheit lohnenswert die Ethik des Jakobus, besonders bezogen auf den Umgang mit Armen und Reichen, zu untersuchen und zu zeigen wie sich vollkommener Glaube auf die Ethik und demzufolge auf das Leben der Gläubigen auswirkt. Das ist aber an dieser Stelle nicht möglich. Der Jakobusbrief zeigt den Weg zum vollkommenen Glauben und gibt als Beispiel dafür den richtigen Umgang mit den Armen und Reichen an. Bei Abraham liegt dabei das Augenmerk auf dem völligen Gehorsam Gott gegenüber – was sich in der Bereitschaft äußerte seinen Sohn zu opfern. Für die Empfänger könnte es um den richtigen Umgang mit den Armen und Reichen gehen.

Die Frage, ob Jakobus den Weg zum vollkommenen Glauben zeigt, ist somit positiv zu beantworten (so auch Marshall 2008:258). Für die Empfänger bedeutete dies einerseits, dass sie jegliche Parteilichkeit für die Reichen ablegen um so überhaupt im Glauben wachsen zu können. Andererseits bedeutet es aber in erster Linie, den Glauben an *Jesus Christus, den Herrn der Herrlichkeit* (Jak 2:1) in Werken am Nächsten aktiv auszuleben (Jak 2:15-16). Wie sich der Glaube im Leben von Abraham und Rahab äußerte und so ihr Leben entscheidend beeinflusste, genauso fordert Jakobus die Empfänger dazu auf, nicht

damit aufzuhören, ihren Glauben in Werken am Nächsten auszuleben. Vollkommenen Glauben zu besitzen bedeutet aber nicht, dass man einen vollkommenen Lebenswandel hat, auch wenn dieser und die damit verbunden Ethik von ihm entscheidend beeinflusst und geprägt wird. Vollkommener Glaube äußert sich im Gehorsam Gott gegenüber und in der aktiven Zuwendung zum Mitmenschen und ist im oben dargelegten Sinn erreichbar.

## 8. Ausblick

Vollkommener Glaube entsteht durch das Ausleben des Glaubens – im Gehorsam Gott gegenüber und in der Liebe zum Nächsten. Diese starke Komponente des Jakobusbriefes – der Dienst am Nächsten – ist auch für die heutige Zeit, besonders bezogen auf die Ethik, von großer Bedeutung (ähnlich Frankemölle 1994a:119f; Moo 2000:376f; 2007:50f). Dabei betont Jakobus Elemente in der neutestamentlichen Ethik und auch Theologie, die bei anderen Autoren nicht betont werden und so gibt so u. a. wichtige Korrekturhinweise auf das Verhältnis von Glauben und Taten (Marshall 2008:254). Wenn den Aufforderungen des Jakobusbriefes mehr Beachtung geschenkt würde, dann würden sich auch das Leben und die Wirkung der Gläubigen in der heutigen Zeit ändern. Aber leider besteht oftmals das Problem, das Bonhoeffer vor ca. 70 Jahren der deutschen Kirche vor Augen führte:

Man gab die Verkündigung und die Sakramente billig, man taufte, man konfirmierte, man absolvierte ein ganzes Volk, ungefragt und bedingungslos, ... man spendete Gnadenströme ohne Ende... Wo blieben die Warnungen Luthers vor einer Verkündigung des Evangeliums, die die Menschen sicher machte in ihrem gottlosen Leben? Wann wurde die Welt grauenvoller und heilloser christianisiert als hier? Was sind die 3000 von Karl dem Großen am Leibe getöteten Sachsen gegenüber den Millionen getöteter Seelen heute? (Bonhoeffer 1961:25).

Die durchgehende pragmatische Intention des Jakobusbriefes würde dazu beitragen, die in mancherlei Hinsicht gefährdete Kirche wieder auf den richtigen Kurs zu bringen (Popkes 2001:58; so auch schon Schlatter 1932 verwendete Auflage 1985:7). Wenn der Weg zum vollkommenen Glauben – wie ihn der Jakobusbrief zeigt – von den Christen wieder neu beschritten und wieder neu angefangen werden würde, den Glauben im Alltag zu leben und Gott und damit seinem Wort Gehorsam zu sein, dann würde das eine Reformation der Christenheit hervorrufen, wie es sie selten gegeben hat. Ferner würden sich auf dem Weg zum vollkommenen Glauben auch gleichzeitig die ethischen Maßstäbe der Gläubigen zum Positiven hin verändern, was einen enormen Einfluss auf die Gesellschaft hätte. Und genau das ist auch eine weitere Stärke des Jakobusbriefes, seine Ethik.

Schrage bringt es auf den Punkt, wenn er feststellt "Keine andere Schrift des NT ist so sehr von ethischen Fragen beherrscht wie der Jakobusbrief." (Schrage 1989:286). Auch wenn die weitere Aussage von Schrage, dass in dem Abschnitt 2:14-26 der Name Jesu nicht

<sup>&</sup>lt;sup>94</sup> In eine ähnliche Richtung geht auch der Vorwurf des Papstes 2009 in seiner Pfingstpredigt und der Hinweis, den Mußner – zu dieser Thematik – in seinem Kommentar gibt (1987:235f). Auch Popkes kommt zu dem abschließenden Urteil, dass sich die Kirchen erheblich geschädigt haben, dass sie dem Jakobusbrief sowenig Gehör geschenkt haben (Popkes 1986:210; 2001:58).

vorkommt, richtig ist, so stellt doch der Glaube an Jesus Christus die Motivation des Handelns dar (Jak 2:1; McCartney 2009:4f; entgegen Schrage 1989:286). Lohse stimmt mit dem Fazit von Schrage – bezogen auf die Ethik des Briefes – überein und bezeichnet den Jakobusbrief als "Handbüchlein christlicher Ethik" (Lohse 1988:110). Gleichzeitig stimmt er mit dem Tenor dieser Arbeit überein, wenn er sagt: "Durch ein frommes Leben und Taten der Liebe sollen die Christen das Gesetz der Freiheit erfüllen und so dem Ziel der Vollkommenheit nachstreben (1,4; 3,2)." (Lohse 1988:111).

Ferner ist besonders von der Ethik herkommend eine Vernetzung des Jakobusbriefes mit den anderen Schriften des NT deutlich. So ist es die eschatologische Hoffnung, die die Gläubigen zum Ausharren und Dienen führen soll (Moo 2007:51; Schrage 1989:351). Eine weitere Einheit lässt sich in der Vorrangstellung des Liebesgebotes in der christlichen Ethik sehen (Schrage 1989:354) und kann als "sichtbarer Ausdruck der Einheit christlicher Existenz" [Hervorhebung im Original] beurteilt werden (Schnelle 2007:588). Die Betonung einer solchen Übereinstimmung könnte dazu führen, das Ansehen des Jakobusbriefs zu steigern.

Ausblickend ist zu erwähnen, dass der Schwerpunkt, den Jakobus in der Ethik setzt – der richtige Umgang mit den Armen und Reichen – besondere Erwähnung verdient (Jak 1:9-11; 1.27; 2:5-7; 5:1-6.7-11; so auch Schrage 1989:298; Schnelle 2007:590). Dieser Umgang stellt eindeutig ein Bewährungsfeld für einen vollkommen Glauben dar, ist jedoch "nur" ein Bewährungsfeld, was die Frage dieser Arbeit – ob der Jakobusbrief den Weg zum vollkommenen Glauben zeigt – bejahend unterstreicht. Diese Tatsache wird auch in immer mehr Forschungsbeiträgen (Baker 1995; Döpp 2000; Kelly 1981; Hartin 1999:114fff; Schrage 1989:105-13; Souček 1958:ab 464) und Exkursen berücksichtigt (Adamson 1989:230-34; Davids 1982:41-47; Dibelius 1984:58-66; Hartin 2009:37f; McCartney 2009:74-76; van der Merwe 2010:32fff; Moo 2000:35f; Mußner 1987:76-84). Dabei muss separat auf die Arbeit von Ahrens (1995) *Der Realitäten Widerschein oder Arm und Reich im Jakobusbrief: Eine sozialgeschichtliche Untersuchung* verwiesen werden. Dennoch bietet der Jakobusbrief noch viel Raum für weitere lohnenswerte Untersuchungen. Ferner wäre die Frage nach der Auswirkung des vollkommenen Glaubens auf die Ethik bzw. auf Gemeinde und Gesellschaft eine lohnenswerte Aufgabe.

Hartin geht in eine ähnliche Richtung, indem er darauf hinweist, dass das heutige Verständnis von Vollkommenheit oftmals bedeutet, materiellen Erfolg zu haben oder sich auf die äußere Schönheit bezieht. Die Gemeinden sollten diesem Gedanken nicht nachstreben, sondern sollten sich vielmehr um die weltweite Armut kümmern und sich sozial engagieren (Hartin 1999:161f). Auch wenn dieser Gedanke von Hartin seine Berechtigung hat, liegt doch die Betonung des Jakobusbriefes in erster Linie darauf, den armen "Brüdern und Schwestern" aus der Gemeinde zu helfen (Jak 2:15f; 2:4f). So ist auch der Hinweis von u. a. Lohse zu verstehen, dass die urchristliche Ethik sich immer auf den Kontext der Gemeinde bezog, was sich natürlich auf das Leben in der Gesellschaft auswirkte (Lohse 1988:135). Ein weiterer interessanter Gedanke, der ebenfalls in diese Richtung geht, kommt ebenfalls von Bonhoeffer, der 1944 geschrieben hat: "Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist." (Bonhoeffer 1998:560). Im Anschluss an diese Aussage macht Bonhoeffer deutlich, dass die Kirche durch ihre Güter den Armen helfen sollte und dass die Pfarrer in Abhängigkeit von den Gaben der Gemeinde und somit schlussendlich in der Abhängigkeit Gottes leben oder parallel einen weltlichen Beruf ausüben sollen (Bonhoeffer 1998:560f). Auch wenn dies vermutlich so nicht umsetzbar ist, ist die Aussage, dass die Kirche oder – anders gesagt – die Gläubigen für andere da sein sollen, das, was für die heutige Christenheit äußerst wichtig ist (so auch Chester 1994:56). Dass die Scheinheiligkeit der Adressaten des Jakobusbriefes, die in Kapitel 2 sarkastisch beschrieben wird, auch vielfach in unserer Zeit anzutreffen ist, lässt sich nicht leugnen (vgl. McCartney 2009:xi).

Auch die anderen ethischen Aufforderungen des Jakobusbriefes stellen eine Herausforderung an die heutige Christenheit dar (so auch Hartin 1999:150f; ähnlich Konradt 1998:303-10). So ist die Aufforderung, sich ungeteilt auf Gott auszurichten, heute wie damals aktuell (Hartin 1999:151). Ein absolutes Vertrauen in die Zusagen Gottes ist notwendig, welches sich im gesamten Lebensstil zeigen sollte (Chester 1994:57). Das gleiche gilt für die Forderung des Jakobusbriefes, dem vollkommenen Glauben nachzustreben, was sich in einem Leben der totalen Abhängigkeit äußert. Der Jakobusbrief bietet somit einen Schlüssel zu einem authentischen christlichen Leben (Chester 1994:59).

Abschließend ist mit Marshall festzuhalten, dass der Jakobusbrief sich hauptsächlich mit menschlichem Verhalten beschäftigt, aber weitaus mehr als diese Thematik enthält. Denn der Jakobusbrief beschäftigt sich mit dem christlichen Leben, und dabei sind die praktischen Probleme, die er aufgreift, seine Stärke. Er erinnert die Gläubigen daran, dass sich ein Bekenntnis zu Jesus als Herrn im Leben auswirken muss. Dabei übernimmt Jakobus die Lehre, dass Christ zu sein bedeutet, ein Gläubiger zu sein, aber er korrigiert das Missverständnis, dass sich Glaube nur in Gedanken abspielt (Marshall 2008:257): "Faith

needs to be expressed in action" (258). Das wunderbare Ziel ist der vollkommene Glaube (Jak 2:20-24), der das Leben der Gläubigen vollkommen durchzieht und ihr gesamtes Denken und Handeln prägt.

Es gibt gemäß dem Jakobusbrief einen Weg zum vollkommenen Glauben. Die Frage bleibt, ob man ihn tatsächlich gehen will. Sind die mit der Vollkommenheit verbundenen Kosten – die Fürsorge für die Armen und der richtige Umgang mit dem eigenen materiallen Besitz – das, was die Christen bis heute zögern lässt, diesen Weg zu gehen? Ist materieller Besitz und das Streben danach wichtiger als der "vollkommene Glaube?"

## 9. Bibliografie

Nachfolgende Literatur folgt den Regeln "7.4 Author-Date Citations", Pages 64-67 in Alexander, P.H. ed. 1999. *SBL Handbook of Style - For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies*. Peabody: Hendrickson.

- **Adamson**, James B. 1977. *The Epistle of James*. The New International Commentary on the New Testament. Edited by Bruce, F.F. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans.
- -----. 1989. *James. The Man and his Message*. Grand Rapids: Eerdmans.
- **Ahrens**, Matthias. 1995. Der Realitäten Widerschein oder Arm und Reich im Jakobusbrief. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung. Berlin: Alektor.
- **Amir**, Jehoshua. 1984. Gesetz II. Judentum. Seite 52-58 in Bd. 13 in *Theologische Realenzyklopädie*. Hg. G. Müller. 36 Bd. Berlin: de Gruyter.
- **Baker**, W. R. 1995. *Personal Speech-Ethics in the Epistle of James*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/68. Tübingen: Mohr & Siebeck.
- **Barth**, Gerhard. 1992. "πίστις, πιστεύω." Seite 216-31 in Bd.3 in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hg. by. H. Balz und G. Schneider. 3 Bd. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- **Bauer,** Walter et al. 1988. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Hg. von Aland, Barbara and Kurt. Berlin: de Gruyter.
- **Berger**, Klaus. 1995. *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*. 2. Aufl. Tübingen: A. Francke.
- **Beuttler**, Ulrich. 2003. Werke. Seite 1457-59 in Bd. 2 im *Calwer Bibellexikon*. O. Betz et. al. Hg. Stuttgart: Calwer.
- **Bieder**, Werner. 1949. Christliche Existenz nach dem Zeugnis des Jakobusbriefes. *ThZ* 5: 93-113.
- **Blass**, F. & **Debrunner**, A. 1979. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Bearbeitet von Rehkopf, F. 15.Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- **Blomberg,** Craig L. & **Kamell**, Mariam J. 2008. *James*. Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament 16. Grand Rapids: Zondervan.
- **Böcher**, Otto. 1981. Dämonen. IV. Neues Testament. Seite 279-86 in Bd. 8 in *Theologische Realenzyklopädie*. Hg. G. Krause und G. Müller. 36 Bd. Berlin: de Gruyter.
- Bonhoeffer, Dietrich. 1961. Nachfolge. 7. Aufl. München: Chr. Kaiser.
- ----- 1998. Entwurf für eine Arbeit. Tegel, August 1944. Seite 556-62 in Bd. 8 in *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft.* Hg. Eberhard Bethge et. al. Gütersloh: Chr. Kaiser.
- **Brandenburger**, Egon. 1984. Gericht Gottes. III. Neues Testament. Seite 469-83 in Bd. 12 in *Theologische Realenzyklopädie*. Hg. G. Krause † and G. Müller. 36 Bd. Berlin: de Gruyter.
- **Brinktrine**, J. 1954. μὴ ἐν προσωπολημψίαις ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης, *Biblica* 35:40-42.
- **Bultmann**, Rudolf. 1959. "πιστεύω." Seite 174-82; 197-230 in Bd. 6 in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hg. G. Friedrich. 10 Bd. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- **Burchard**, Christoph. 1980. Zu Jakobus 2:14-26. ZNW 71:27-45.

- **Calvert-Koyzis**, Nancy. 2009. Abraham. III. Judaism. Pages 162-168 in vol. 1 of *Encyclopedia of the Bible and its Reception*. Edited by Hans-Josef Klauck et. al. Berlin: de Gruyter.
- **Carr**, David M. 2009. Abraham. I. Hebrew Bible/Old Testament. Pages 149-156 in vol. 1 of *Encyclopedia of the Bible and its Reception*. Edited by Hans-Josef Klauck et. al. Berlin: de Gruyter.
- **Chester**, Andrew 1994. *The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude*. New Testament Theology. Cambridge: University.
- **Conzelmann**, Hans & **Lindemann**, Andreas. 2004. *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*. 14. durchgesehene Aufl. Tübingen: Mohr & Siebeck.
- **Dautzenberg**, G. 1991. "Glaube." Seite 847-51 in Bd. 1 in *Neues Bibel-Lexikon*. Hg. Manfred Görg and Bernhard Lang. Zürich: Benziger.
- **Davids**, P. H. 1982. *The Epistle of James*. The New International Greek Commentary. Edited by I. H. Marshall and W. W. Gasque. Grand Rapids: Eerdmans.
- -----. 2008. "James." Pages 342-46 in *New Dictionary of Biblical Theology*. Edited by T. Desmond Alexander et. al. Downers Grove, Illinois: Inter Varsity.
- **Deines**, Roland. 2004. *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias. Mt 5,13-20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie*. Wissenschaftliche Untersuchung zum Neuen Testament 177. Tübingen: Mohr & Siebeck.
- **Delling**, Gerhard. 1969. "τέλος, τελέω, τέλειος, τελείοω" Seite 50-88 in Bd. 8 in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hg. G. Friedrich. Bd. 10. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- **Dibelius**, Martin. 1984. *Der Brief des Jakobus*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 15. 12. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Rubrecht.
- **Döpp**, H.-M. 2000. Jakobus 2:1-13 im Horizont biblisch-rabbinischer Sozialtradtion. Seite 67-77 in *Religionsgeschichte des Neuen Testaments. Festschrift für Klaus Berger zum 60. Geburtstag.* Hg. A. v. Dobbeler, K. Erlemann and R. Heiligenthal. Tübingen und Basel: A. Francke.
- **Du Plessis**, P. J. 1959. The idea of perfection in the New Testament. Kampen: Kok.
- **Dunn**, James D. G. 1996. Die neue Paulus-Perspektive. Paulus und das Gesetz. *Kirche und Israel* 11: 34-54.
- **Eckert**, Jost. 1997. "Glauben." Seite 173 in *Münchener Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hg. Josef Hainz and Alexander Sand. Düsseldorf: Patmos.
- **Elliott**, John H. 1993. The Epistle of James in Rhetorical and Social Scientific Perspektive Holiness-Wholeness and Patterns of Replication. Pages 71-81 in *Biblical Theology Bulletin*. Bd.23/2.
- Feine, Paul. 1936. Theologie des Neuen Testaments. 7. Aufl. Leipzig: J.H.C.
- **Feneberg**, W. 1992. "φίλος." Seite 1022-24 in Bd. 3 in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hg. H. Balz and G. Schneider. 3 vols. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- **Foerster**, Werner. 1935a. ,,δαίμων." Seite 10-20 in Bd. 2 in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hg. G. Kittel. 10 Bd. Stuttgart: W. Kohlhammer. 1933-1974.

- **Fowler**, Harold N. 1925. Phaedrus, Plato. Online im Internet unter: <a href="http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D249c">http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D249c</a>. [Stand: 2010-07-29].
- **Frankemölle**, Hubert. 1994a. *Der Brief des Jakobus. Kapitel 1*. ÖTK. 17/1. Würzburg: Echter.
- -----.1994b. Der Brief des Jakobus. Kapitel 2-5. ÖTK. 17/2. Würzburg: Echter.

- ------ 2006. Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte Verlauf Auswirkungen. Kohlhammer-Studienbücher Theologie 5. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Friedrich, G. 1982. Glaube und Verkündigung bei Paulus. Seite 93-113 in *Glaube im Neuen Testament. Studien zu Ehren von Hermann Binder anlässlich seines 70.*Geburtstags. Hg. Ferdinand Hahn und H. Klein. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Gerstenberger, E. 1971. "bṭḥ." Seite 300-305 in Bd. 1 in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Hg. E. Jenni and C. Westermann. 2 Bd. München: Chr. Kaiser.
- **Gnilka**, Joachim. 1994 (Hg.). *Theologie des Neuen Testaments*. Herder theologischer Kommentar zum Neuen Testament Supplementband V. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Goppelt, Leonard. 1980. Theologie des Neuen Testaments. Zweiter Teil. Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses. 3. Aufl. Hg. Roloff, Jürgen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- **Grimm**, Werner (Hg.). 2003. "Vollkommen, Vollkommenheit." Seite 1429-30 in Bd. 2 in *Calwer Bibellexikon*. Hg. O. Betz et. al. Stuttgart: Calwer.
- **Gutbrod**, Walter. 1942. "νόμος." Seite 1029-84 in Bd. 4 in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hg. G. Kittel. 10 vols. Stuttgart: W. Kohlhammer. 1933-1974.
- **Haacker**, Klaus. 1984. Glaube. II/III. Altes und Neues Testament. Seite 277-304 in Bd. 13 in *Theologische Realenzyklopädie*. Hg. G. Müller. 36 Bd. Berlin: de Gruyter.
- **Hahn**, Ferdinand (ed) 1982. Das Verständnis des Glaubens im Markusevangelium. Seite 43-67 in *Glaube im Neuen Testament. Studien zu Ehren von Hermann Binder anlässlich seines 70. Geburtstags.* Hg. Ferdinand Hahn and H. Klein. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- ----- & Müller, Peter. 1998. Der Jakobusbrief. Theologische Rundschau. 63:1-73.
- ----- 2005a. Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums. Bd.1 in Theologie des Neuen Testaments. Tübingen: Mohr & Siebeck.
- ----- 2005b. *Die Einheit des Neuen Testaments. Thematische Darstellung*. Bd. 2 in *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr & Siebeck.
- **Harkam**, G. 2001. "Glaube (AT)." Seite 245-50 in *Bibel Theologisches Wörterbuch*. Hg. Johannes Marbök, Karl M. Woschitz und Johannes B. Bauer. Verlagsgruppe SMB.
- **Hartin**, P. J. 1991. *James and the Q Sayings of Jesus*. Journal for Study of the New Testament Supplement Series 47. Sheffield: JSOT.
- -----. 1999. *A Spirituality of Perfection. Faith in Action in the Letter of James.* Collegeville, Minnesota: Liturgical.
- ----- 2009. James. Sacra Pagina 14. Collegeville, Minnesota: Liturgical.
- **Hasler**, V. 1992. ,,εἰρήνη." Seite 957-964 in Bd. 1 in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hg. H. Balz und G. Schneider. 3 Bd. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- **Heidler**, Johannes. 2003. Barmherzigkeit. Seite 155-56 in Bd. 1 in *Calwer Bibellexikon*. O. Betz et. al. Hg. Stuttgart: Calwer.
- **Heiligenthal**, Roman. 1983. *Werke als Zeichen*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/9. Tübingen: Mohr & Siebeck.
- **Hengel**, Martin. 2002. *Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 141. Tübingen: Mohr & Siebeck.
- **Hezser**, Catherine 2003. Werke. Judentum. Seite 625-28 in Bd. 35 in *Theologische Realenzyklopädie*. Hg. G. Krause. 36 Bd. Berlin: de Gruyter.

- **Holloway**, Paul A. 2010. The Letter of James. Pages 570-81 in *Blackwell's Companion to the New Testament*. Edited by David Aune. Oxford: Blackwell Publishers.
- **Hoppe**, Rudolf. 1977. *Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes*. Forschung zur Bibel 28. Würzburg: Echter.
- ----- 1989. *Jakobusbrief*. Stuttgarter Kleiner Kommentar. Neues Testament 15. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- **Hübner**, Hans. 1992a. "τέλειος, τέλειοω." Seite 821-828 in Bd. 3 in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hg. H. Balz und G. Schneider. 3 Bd. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- ------ 1992b. "νόμος." Seite 1158-72 in Bd. 2 in Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hg. H. Balz und G. Schneider. 3 Bd. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- ----- 1993. *Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte*. Biblische Theologie des Neuen Testaments 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jepsen, A. 1973. "אמן, "Seite 318-334 in Bd. 1 in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Hg. G. J. Botterwerk und Helmer Ringgren. 10 Bd. Stuttgart: W. Kohlhammer. 1973-2000.
- **Jerusalemer Bibellexikon.** 1990. "Jakobus & Jakobusbrief." Seite 383-86 in *Jerusalemer Bibellexikon*. Hg. K. Hennig. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.
- **Johnson**, L. T. 1982. The Use of Leviticus 19 in the Letter of James. *JBL*101:391-401.
- ----- 2005. *The Letter of James. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 37 A. New Haven & London: Yale University/Doubleday.
- **Jordaan**, P. J. & **Wolmarans**, J. L. P. 1991. The Structure of James 2:1-13. *Ekklesiastikos Pharos* 73:36-43.
- ----- 1992. The meaning and function of the phrase τῆς δόξης in James 2:1. *Ekklesiastikos Pharos* 74/2:93-97.
- -----. 1993. James 2:2-4. Icon, Index or Symbol? *Ekklesiastikos Pharos* 75/2:31-34.
- **Judge**, E. A. 2008. *The First Christians in the Roman World. Augustan and New Testament Essays*. Edited by J. R. Harrison. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 229. Tübingen: Mohr & Siebeck.
- **Kamlah**, Ehrhard. 1980. Barmherzigkeit. II. Neues Testament. Seite 224-28 in Bd. 5 in *Theologische Realenzyklopädie*. Hg. G. Krause und G. Müller. 36 Bd. Berlin: de Gruyter.
- **Kapelrud**, A. S. 1984. "Kālîl." Seite 193-95 in Bd. 4 *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Hg. G. J. Botterwerk†, H. Ringgren und H.-J. Fabry. 10 Bd. Stuttgart: W. Kohlhammer. 1973-2000.
- **Karrer**, M. 2001. "Glaube. Neues Testament." Seite 245-50 in *Bibel Theologisches Wörterbuch*. Hg. Johannes Marbök, Karl Woschitz, und Johannes B. Bauer. Verlagsgruppe SMB.
- **Kedar-Kopfstein**, B. 1995. "Tāmam." Seite 688-701 in Bd. 8 *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Hg. H.-J. Fabry und H.Ringgren. 10 Bd. Stuttgart: W. Kohlhammer. 1973-2000.
- **Kegler**, Jürgen. 2003. Freund. Seite 378 in Bd. 1 in *Calwer Bibellexikon*. O. Betz et. al. eds. Stuttgart: Calwer.
- **Kelly**, Francis X. 1981. *Poor and Rich in the Epistle of James*. Diss. Ann Arbor. London: University Microfilms International.
- **Kertelge**, Karl. 1997. Rechtfertigung. II. Neues Testament. Seite 286-307 in Bd. 28 in *Theologische Realenzyklopädie*. Hg. G. Krause. 36 Bd. Berlin: de Gruyter.
- **Kistemaker**, Simon J. 2007. New Testament Commentary. Exposition of James, Epistels of John, Peter, and Jude. 4.ed. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kittel, Gerhard. 1942. Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes. ZNW 41:71-105.

- Klein, H. (Hg) 1982. Das Glaubensverständnis im Matthäusevangelium. Seite 29-42 in Glaube im Neuen Testament. Studien zu Ehren von Hermann Binder anlässlich seines 70. Geburtstags. Hg. F. Hahn and H. Klein. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- **Klein**, Günter. 1984. Gesetz. III. Neues Testament. Seite 58-75 in Bd. 13 in *Theologische Realenzyklopädie*. Hg. G. Müller. 36 Bd. Berlin: de Gruyter.
- **Klein**, Martin. 1995. Ein vollkommenes Werk. Vollkommenheit, Gesetz und Gericht als theologische Themen des Jakobusbriefes. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 7. Folge Heft 19. (Der ganzen Sammlung Heft 139). Stuttgart: W. Kohlhammer.
- **Kleinknecht**, K. T. 2003. Gericht Gottes. Seite 424-25 in Bd. 1 in *Calwer Bibellexikon*. O. Betz et. al. Hg. Stuttgart: Calwer.
- **Knoch**, O. 1992. ,,δίψυχος." Seite 1045-51 in Bd. 1 in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hg. H. Balz und G. Schneider. 3 Bd. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- **Koch**, K. 1976. "tmm vollständig sein." Seite 1045-51 in Bd. 2 in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Hg. E. Jenni und C. Westermann. 2 Bd. München: Chr. Kaiser.
- **Konradt**, Matthias. 1998. *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief. Eine Studie zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption*. Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 22. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- ----- 2009. Jakobus der Gerechte. Erwägungen zur Verfasserfiktion des Jakobusbriefes, in *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen*. Hg. Jörg Frey et. al. Tübingen: Mohr & Siebeck.
- **Köstenberger**, A. 2000. Vielfalt und Einheit des Neuen Testaments. Seite 575-97 in *Exegetische und hermeneutische Grundfragen*, BWM 8. Hg. H.-W. Neudorfer und E. J. Schnabel. Bd. 2 *Das Studium des Neuen Testaments*. Wuppertal: R. Brockhaus.
- **Kratz**, Reinhard G. 2006. "Glaube." Seite 221-22 in *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*. Hg. A. Berlejung und C. Frevel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- **Krüger**, René 2005. *Der Jakobusbrief als prophetische Kritik der Reichen. Eine* exegetische Untersuchung aus lateinamerikanischer Perspektive. Beiträge zum Verstehen der Bibel. Berlin, Münster, Wien, Zürich, London: Lit.
- **Kundert**, Lukas 1998. *Die Opferung/Bindung Isaaks. Bd. 1: Gen 22:1-19 im Alten Testament, im Frühjudentum und im Neuen Testament.* In Bd. 78 in Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament. Neukirchen: Neukirchener.
- **Lackmann**, Max. 1949. *Sola Fide. Eine exegetische Studie über Jakobus 2 zur reformatorischen Rechtfertigungslehre*. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 2. Reihe 50. Gütersloh: C. Bertelsmann.
- Lohse, Eduard. 1957. Glaube und Werke. Zur Theologie des Jakobusbriefes. ZNW 48:1-22.
- -----. 1973. Die Einheit des Neuen Testaments. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments. 2.Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- -----. 1988. *Theologische Ethik des Neuen Testaments*. Theologische Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf. 5,2. Hg. Otto Kaiser et. al. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Louw, J. P. & Nida, E. A. 1989. *Greek-English Lexikon of the New Testament. Based on Semantic Domains.* vol. 1. New York: United Bible Societies.
- Luck, Ulrich. 1971. Der Jakobus und die Theologie des Paulus. ThGl 61:161-179.

- **Lust**, J., **Eynikel**, E. & **Hauspie**, K. (ed) 1996. "τέλειος,-α, -ον τέλεος,-α, -ον." Page 471f in vol. 2 of *A Greek English Lexicon of the Septuagint*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- **Maier**, Gerhard. 2009 (Hg.et. al.). *Der Brief des Jakobus*. Historisch Theologische Auslegung Neues Testament. Witten: Brockhaus.
- **Marshall**, I. Howard. 2008. A Concise New Testament Theology. Downers Grove, Illinois: IVP Academic.
- **Martin**, Ralph P. (ed) 1988. *James*. Word Biblical Commentary 48. Waco, Texas: Word Books.
- **McCartney**, G. Dan. 2009. *James*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker.
- **Merk**, Otto. 2003. "Glaube." Seite 445-48 in Bd. 1 in *Calwer Bibellexikon*. Hg. O. Betz et. al. Stuttgart: Calwer.
- Merz, Annette. 2009. "Sozialstatus/Gesellschaft und Institution." Seite 53-60 in *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament.* Hg. A. Berlejung und C. Frevel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- **Michel**, O. 1992. "ἐπιβλέπω." Seite 59 in Bd. 2 in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hg. H. Balz und G. Schneider. 3 Bd. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- **Michel**, O. & **Haacker**, K. 1997. "πίστις." Seite 786-97 in Bd. 1 in *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Hg. L. Coenen und K. Haacker. 2 Bd. Wuppertal: R. Brockhaus.
- **Moo**, Douglas J. 2000. *The Letter of James*. The Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans.
- ----- 2007. *James. An Introduction and Commentary*. The Tyndale New Testament Commentary 16. Downers Grove, Illinois: IVP Academic.
- Mühling, Anke. 2011. "Blickt auf Abraham, euren Vater": Abraham als Identifikationsfigur des Judentums in der Zeit des Exils und des Zweiten Tempels. FRLANT 236. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- **Mußner**, Franz. 1987. *Der Jakobusbrief*. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament XIII. 4.durchges. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Neitzel, Heinz. 1982. Eine alte crux interpretum im Jakobusbrief 2 18. ZNW 73:286-93.
- **Nestle,** Erwin & Eberhard, **Aland** Barbara und Kurt. 2001. *Novum Testamentum Graece*. 27. rev. korrigierte und erweiterte Aufl. Nördlingen: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Niebuhr, Karl-Wilhelm 2000. Thlz. Der Jakobusbrief. 2000, Seite 406.
- **Oberlinner**, L. 1995. "Jakobus." Seite 274-77 in Bd. 2 in *Neues Bibel-Lexikon*. Hg. M. Görg und B. Lang. Düsseldorf und Zürich: Benziger.
- Oeming, Manfred. 1998. Der Glaube Abrahams. ZAW 110:18-33.
- **Papst Benedikt der XVI.** 2009. Pfingstpredigt. Online im Internet: <a href="http://www.oecumene.radiovaticana.org/ted/Articolo.asp?c=291589">http://www.oecumene.radiovaticana.org/ted/Articolo.asp?c=291589</a>. [Date: 2011-05-24].
- **Paulsen**, H. 1992. ,,φρίσσω." Seite 1048-49 in Bd. 3 in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hg. H. Balz und G. Schneider. 3 Bd. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Plat Phaedrus. Plato. Platonis Opera, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903, online im Internet: URL: <a href="http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D249c">http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D249c</a> [Stand 2010-08-04].
- **Popkes**, Wiard. 1986. *Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes*. Stuttgarter Bibelstudien.125/126. Stuttgart: Katholische Bibelwerk GmbH.
- -----. 1995. Paränese. I. Neutestamentlich. Seite 737-42 in Bd. 25 *Theologische Realenzyklopädie*. Hg. G. Krause. 36 Bd. Berlin: de Gruyter.

- ----- 2001. *Der Brief des Jakobus*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 14. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- **Potter**, Philipp. 2003. "Jakobus. Jakobusbrief." Seite 631-34 in Bd. 1 in *Calwer Bibellexikon*. Hg. O. Betz et. al. Stuttgart: Calwer.
- **Pratscher**, Wilhelm. 1987. *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*. Forschung zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 139. Hg. Wolfgang Schrage und Rudolf Smend. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- **Radl**, W. 1992. "σώζω." Seite 765-770 in Bd. 3 in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hg. H. Balz und G. Schneider. 3 Bd. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- **Reinmuth**, Eckhart. 2003. Rechtfertigung. II. Neues Testament. Seite 628-33 in Bd. 35 in *Theologische Realenzyklopädie*. Hg. G. Krause. 36 Bd. Berlin: de Gruyter.
- **Reiser**, Marius. 1990. *Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund*. Neutestamentliche Abhandlungen 23. Münster: Aschendorffsche.
- **Richter**, Karl 1927. *C. G. Finney. Erinnerungen und Reden.* 3.Aufl. (trans. E. v. Feilitzsch). Düsseldorf: Schaffnit.
- **Rose,** Christian. 2003a. Gesetz. Seite 431-33 in Bd. 1 in *Calwer Bibellexikon*. O. Betz et. al. Hg. Stuttgart: Calwer.
- ----- 2003b. Rechtfertigung. Seite 1119-20 in Bd. 2 in *Calwer Bibellexikon*. O. Betz et. al. Hg. Stuttgart: Calwer.
- **Ruckstuhl**, Eugen. 1985. *Jakobusbrief 1.-3. Johannesbrief*. Die neue echter Bibel. Kommentar zum NT 17/19. Würzburg: Echter.
- **Schlatter**, Adolf. 1982. Der Glaube im Neuen Testament. Studienausgabe 1982. Mit einer Einführung von Peter Stuhlmacher. Stuttgart: Calwer.
- -----. 1985. Der Brief des Jakobus. Stuttgart: Calwer.
- Schlier, Heinrich. 1935. "δείκνυμι." Seite 26-30 in Bd. 2 in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hg. G. Kittel. Stuttgart: W. Kohlhammer. 1933-1974.
- **Schließer**, B. 2007. *Abraham's Faith in Romans 4: Paul's Concept of Faith in Light of the History of Reception of Gen 15:6*. Wissenschaftliche Untersuchungen 2/224. Tübingen: Mohr & Siebeck.
- **Schmeller**, Thomas. 1995. *Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine.* Stuttgarter Bibelstudien 162. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- **Schneider**, Gerhard. 1992. ,,δείκνυμι, δεικνύω." Seite 671-673 in Bd. 1 in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hg. H. Balz und G. Schneider. 3 Bd. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- **Schnelle**, Udo. 1994. *Einleitung in das Neue Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- ----- 2007. Theologie des Neuen Testaments. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- **Schnider**, Franz. 1987. *Der Jakobusbrief*. Regensburger Neues Testament. Regensburg: Friedrich Pustet.
- **Schrage**, Wolfgang. 1964. "συναγωγή." Seite 802-6 in Bd. 7 in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hg. G. Friedrich. Stuttgart: W. Kohlhammer. 1933-1974.
- ----- 1980. *Die "katholischen" Briefe*. Das Neue Testament Deutsch Teilbd. 10. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- ----- 1989. *Ethik des Neuen Testaments*. Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament Deutsch 4. Roloff, Jürgen (Hg.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- **Schweizer**, Eduard. 1973. "διψυχος." Seite 666 in Bd. 9 in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hg. G. Friedrich. 10 Bd. Stuttgart: W. Kohlhammer. 1933-1974.
- **Seur**, Paul Le o. J. *Der Jakobusbrief*. Bibelhilfe für die Gemeinde 17. Leipzig und Hamburg: Gustav Schloessmanns.

- **Siker**, Jeffrey. 2009. Abraham. IV. Christianity. Pages 181-83 in vol. 1 of *Encyclopedia of the Bible and its Reception*. Edited by Hans-Josef Klauck et. al. Berlin: de Gruyter.
- **Souček**, J.B. 1958. Zu den Problemen des Jakobusbriefes. *Evangelische Theologie* 13. Jahrgang der 9. Folge, 460-468.
- **Spieckermann**, Hermann. 1997. Rechtfertigung. I. Altes Testament. Seite 282-86 in Bd. 28 in *Theologische Realenzyklopädie*. Hg. G. Krause. 36 Bd. Berlin: de Gruyter.
- **Stählin**, Gustav. 1973. ,,φίλος." Seite 151-167 in Bd. 9 in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hg. G. Friedrich. 10 Bd. Stuttgart: W. Kohlhammer. 1933-1974.
- **Stambaugh**, John E. & **Balch**, David L. 1992. *Das soziale Umfeld des Neuen Testaments*. Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament Deutsch. Ergänzungsreihe 9. Translated by Gerd Lüdemann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- **Stegemann**, Ekkehard W. & **Stegemann**, Wolfgang. 1997. *Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinde in der mediterranen Welt.*Stuttgart: Kohlhammer.
- **Stemberger**, Günter. 2009. Abraham. B. Rabbinic Judaism. Pages 168-172 in vol. 1 of *Encyclopedia of the Bible and its Reception*. Edited by Hans-Josef Klauck et. al. Berlin: de Gruyter.
- **Stenschke**, Christoph. [2011]. "Blasphemy. New Testament." in *Encyclopedia of the Bible and its Reception*. (Bisher unveröffentlicht).
- **Sternberger**, Günter. 1981. Dämonen. III. Judentum. Seite 277-79 in Bd. 8 in *Theologische Realenzyklopädie*. Hg. G. Krause und G. Müller. 36 Bd. Berlin: de Gruyter.
- **Strecker,** Christian. 1996. Paulus aus der 'neuen Perspektive': Der Paradigmenwechsel in der jüngeren Paulusforschung. *Kirche und Israel* 11: 3-18.
- ------ 2009. "Sozialgeschichtliche Auslegung. I. Neutestamentlich." Seite 556-57 in Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte. Hg. Oda Wischmeyer. Berlin: de Gruyter.
- **Stuhlmacher**, Peter. 2002. *Biblische Theologie und Evangelium*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 146. Tübingen: Mohr & Siebeck.
- **Tsuji**, Manabu. 1997. *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung. Eine Untersuchung zur literarischen Gestalt und zur inhaltlichen Kohärenz des Jakobusbriefes*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/93. Tübingen: Mohr & Siebeck.
- van der Merwe, Dirk G. 2010. Rich Man, Poor Man in Jerusalem according to the Letter of James. *Acta Patristica Et Byzantina*. *A Journal for Early Christian and Byzantine Studies*. vol. 21.1, 18-47.
- **Van Zyl**, S. M. 1996. Cosmic Dualism in the Epistle of James. *Ekklesiastikos Pharos* 78/1:35-43.
- **Vorgrimler**, Herbert (Hg.). 2000a. "Barmherzigkeit." Seite 81-82 in *Neues Theologisches Wörterbuch mit CD-ROM*. 2.Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder.
- ----- 2000b. "Gericht Gottes." Seite 220-21 in *Neues Theologisches Wörterbuch mit CD-ROM*. 2.Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder.
- ----- 2000c. "Gesetz, Gesetz und Evangelium." Seite 223-26 in *Neues Theologisches Wörterbuch mit CD-ROM.* 2.Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder.
- ----- 2000d. "Rechtfertigung." Seite 527-29 in *Neues Theologisches Wörterbuch mit CD-ROM*. 2.Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder.
- ----- 2000e. "Werke." Seite 677-78 in *Neues Theologisches Wörterbuch mit CD-ROM*. 2.Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder.
- **Vorster**, Johannes. 2009. Rhetorical criticism. Pages 505-74 in *Focus on the Message: New Testament: Hermeneutics, Exegesis and Methods. Guide to the New Testament*. Edited by Andrie Du Toit. Pretoria: Protea.

- **Wainwright**, Geoffrey. 2003. Vollkommenheit. Seite 273-85 in Bd. 35 in *Theologische Realenzyklopädie*. Hg. G. Müller. 36 Bd. Berlin: de Gruyter.
- **Walker**, Rolf. 1964. Allein aus Werken. Zur Auslegung von Jakobus 2,14-26. *ZThK* 61/2:155-92.
- **Wanke**, Gunther. 1981. Dämonen. II. Altes Testament. Seite 275-77 in Bd. 8 in *Theologische Realenzyklopädie*. Hg. G. Krause und G. Müller. 36 Bd. Berlin: de Gruyter.
- Wanke, Joachim. 1980. Die urchristlichen Lehrer nach dem Zeugnis des Jakobusbriefes. Seite 489-510 in *Die Kirche des Anfangs. Festschrift für Heinz Schürmann zum 65. Geburtstag.* Hg. R. Schnackenburg, J. Ernst und J. Wanke. Leipzig: St. Benno.
- **Ward**, R. B. 1968. The Works of Abraham. James 2:14-26. *The Harvard Theological Review* 61:283-90.
- **Watson**, D. F. 1993. James 2 in light of Greco-Roman Schemes of Argumentation. *New Testament Studies* 39:94-121.
- Weiser, Artur 1959. "πιστεύω." Seite 182-97 in Bd. 6 in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hg. G. Friedrich. 10 Bd. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- **Wenham**, D. 1993. *A Theology of the New Testament*. Unity and Diversity in the New Testament. Hagner D. A. (Ed.). Grand Rapids: W. B. Eerdmans.
- **Westermann**, Claus. 1978. *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen. Grundrisse zum Alten Testament* 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wilckens, Ulrich. 2005. Geschichte der urchristlichen Theologie. Die Briefe des Urchristentums: Paulus und seine Schüler, Theologen aus dem Bereich judenchristlicher Heidenmission. Theologie des Neuen Testaments. I/3. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- **Windisch**, Hans. 1930. *Die katholischen Briefe*. Handbuch zum Neuen Testament 15. 2.stark umgearbeitete Aufl. Tübingen: Mohr & Siebeck.
- **Wingren**, Gustaf. 1980. Barmherzigkeit. IV. Ethisch. Seite 232-38 in Bd. 5 in *Theologische Realenzyklopädie*. Hg. G. Krause and G. Müller. 36 Bd. Berlin: De Gruyter.
- Witherington, III Ben. 2007. Letters and Homilies for Jewish Christians. A Socio-Rhetorical Commentary on Hebrews, James and Jude. Downers Grove, Illinois: IVP Academic.
- **Wolmarans**, J. L. P. 1991. Making sense out of Suffering. *Hervormde Teologiese Studies* 47/4:1109-21.
- -----. 1992. The Tongue guiding the Body: The Anthropological Presuppositions of James 3:1-12. *Neotestamentica* 26/2:523-30.
- ----- 2001. Orthodoxy and Orthopraxis: Some Remarks in the Light of James 2:14-26. *Ekklesiastikos Pharos* 83/2:273-281.
- **Zahn**, Theodor. 1894. *Skizzen aus dem Leben der Alten Kirche*. Erlangen und Leipzig: U. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung.
- **Zmijewski**, Josef. 1986. *Das Neue Testament Quelle christlicher Theologie und Glaubenspraxis. Aufsätze zum Neuen Testament und seiner Auslegung*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.