

Stefan Wenger

Der wesenhaft gute Kyrios

**Abhandlungen zur Theologie
des Alten und Neuen Testaments**

herausgegeben von

Erhard Blum, Christine Gerber,
Shimon Gesundheit, Matthias Konradt,
Konrad Schmid, Jens Schröter,
Samuel Vollenweider

Band 100

T V Z

Theologischer Verlag Zürich
Zürich 2011

Stefan Wenger

Der wesenhaft gute Kyrios

Eine exegetische Studie über
das Gottesbild im Jakobusbrief

T V Z

Theologischer Verlag Zürich
Zürich 2011

Publiziert mit freundlicher Unterstützung der Lang-Stiftung, der vitaprospektiv ag, der Landeskirchlichen Gemeinschaft Jahu, der Freien Evangelischen Gemeinde (FEG) Thierachern und des Seniorengemeinschafts der Freien Evangelischen Gemeinde (FEG) Thierachern sowie des Freundeskreises.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://www.d-nb.de/> abrufbar.

Umschlaggestaltung
Simone Ackermann, Zürich

Druck
AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten

ISBN 978-3-290-17583-2

© 2011 Theologischer Verlag Zürich
<http://www.tvz-verlag.ch/>

Alle Rechte – auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotografischen und audiovisuellen Wiedergabe, der elektronischen Erfassung sowie der Übersetzung – bleiben vorbehalten.

Für

Christina

und unsere drei engsten Weggefährten, unsere Kinder

Yanick, Joëlle und Micha

*Ihr seid die wertvollsten und wunderbarsten Menschen in
meinem Leben;*

ohne Euch wäre dieses Buch nie geschrieben worden.

Und für

Elin und Amélie-Jessica

*deren kurze Reise durch die Zeit
mitten in der Arbeit an diesem Buch vollendet wurde.
Ich kann nicht erklären, warum das so geschehen musste,
aber sie sind in der Gegenwart des
wesenhaft guten Kyrios erwacht.*

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist die überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im November 2009 von der Theologischen Fakultät der Universität Bern angenommen worden ist, wofür ich der Fakultät herzlich danke.

Auf dem Weg von den ersten Gedanken zum Gottesbild im Jakobusbrief bis zur Veröffentlichung in der vorliegenden Monographie hat mich eine Reihe von Menschen begleitet, denen ich zu grossem Dank verpflichtet bin:

Besonders danke ich meinem ehemaligen Vorgesetzten und Dissertationsbetreuer, Herrn Prof. Dr. Matthias Konradt, der mir als seinem Assistenten viel Raum für die Erarbeitung meiner Dissertation zur Verfügung gestellt hat. Seine profunden fachlichen Kenntnisse, sein grosses Engagement mir gegenüber und seine wegweisende Unterstützung haben die Qualität der vorliegenden Arbeit wesentlich gefördert. Herrn Doz. Dr. habil. Moisés Mayordomo Marín danke ich herzlich für die Verfassung des Zweitgutachtens und die darin enthaltenen Hinweise.

Mein herzlicher Dank gilt weiter den beiden Bibliothekaren der Theologischen Fakultät der Universität Bern, Herrn Martin Fischer und Herrn Eduard Wälchli, die mich bei der Literaturrecherche und bei der Beschaffung nur schwer greifbarer Dokumente immer wieder bereitwillig mit Rat und Tat unterstützt haben.

Frau Dipl.-Theol. Kerstin Groß und Herrn lic. phil. Andreas Hänni danke ich ganz herzlich für ihre Unterstützung beim Korrekturlesen der Arbeit. Für die verbliebenen Fehler übernehme ich die volle Verantwortung.

Herrn Patrick Wenger – eine virtuose Koryphäe am Computer – danke ich von ganzem Herzen für seine grosse Hilfe beim Erstellen der Druckvorlage.

Den Herausgebern der Reihe *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments* danke ich ganz herzlich für die Aufnahme meiner Studie in diese Reihe. Dem Theologischen Verlag Zürich danke ich für die professionelle und gute Zusammenarbeit.

Zu danken habe ich schliesslich einer grossen Zahl von Menschen – zu denen insbesondere meine Eltern und Schwiegereltern gehören –, die hier nicht alle einzeln aufgeführt werden können; Menschen, die mich während der Arbeit an meiner Dissertation und deren Veröffentlichung mit ihren Gedanken, mit ihren Gebeten und mit vielerlei praktischer Unterstützung begleitet haben.

Schliesslich ist es mir eine Ehre, meiner Frau Christina und unseren Kindern Yanick, Joëlle und Micha von ganzem Herzen zu danken. Ihr Beitrag zum Gelingen der vorliegenden Veröffentlichung lässt sich nicht in Worte fassen.

Thierachern, im März 2011, Stefan Wenger

Inhaltsverzeichnis

	Vorwort.	7
1	Einleitung.	11
1.1	Absicht und Disposition der Studie.	11
1.2	Thematisch fokussierter Forschungsüberblick.	15
2	Vorüberlegungen zur Gesamtanlage des Jakobusbriefes.	25
2.1	Zur im Jakobusbrief vorausgesetzten Gemeindesituation.	25
2.2	Zur pragmatischen Absicht des Jakobusbriefes.	28
3	Analyse des Jakobusbriefes im Horizont der Frage nach dem Gottesbild.	31
3.1	Gott als der eine wahre Gott, Schöpfer und Herr allen Lebens.	31
3.1.1	Gott als der eine wahre Gott.	31
3.1.1.1	Der eine wahre Gott und sein Totalanspruch.	32
	Exkurs: Zur Bedeutung paganer «Monotheismus»-Vorstellungen.	39
3.1.1.2	Der eine wahre Gott und Jesus Christus.	50
	Exkurs: Zur Genese/Bedeutung des κύριος-Prädikats im Blick auf Jesus.	53
	Exkurs: Zur Genese/Bedeutung der Rede von der παρουσία.	64
3.1.2	Gott als Schöpfer(-πατήρ) und κύριος allen Lebens.	71
3.1.2.1	Gott als majestätischer Schöpfer(-πατήρ).	72
	Exkurs: Zur alttestamentlich-frühjüdischen Rede von Gottes Vaterschaft.	72
3.1.2.2	Gott als souveräner κύριος allen Lebens.	87
3.2	Gott als der wesenhaft Gute.	93
3.2.1	Gott: ἀπειραστος und Geber nur guter und vollkommener Gaben.	93
3.2.1.1	Analyse von Jak 1,13(–16).	94
	Exkurs: Zum Problem des Bösen in den antiken (biblischen) Traditionen.	100
3.2.1.2	Analyse von Jak 1,17.	105
	Exkurs: Zum Gottesbild Philos.	109

3.2.1.3	Analyse von Jak 1,2–4.	122
3.2.2	Die λόγος-Gabe(n).	134
3.2.2.1	Die Gabe der Geburt (λόγω ἀληθείας).	134
3.2.2.2	Die Gabe rettender Kraft (ἔμφυτος λόγος).	142
3.2.2.3	Die Gabe königlich-verpflichtender Wegweisung (νόμος).	147
	Exkurs: Zur inhaltlichen Füllung des νόμος im Jakobusbrief.	152
3.2.3	Die zu erbittenden Gaben.	156
3.2.3.1	Die Gabe göttlicher Weisheit.	156
3.2.3.2	Die Gabe gnädiger Vergebung.	172
	Exkurs: Zur Bedeutung von Jak 4,5.	178
3.2.3.3	Die Gabe körperlicher Heilung.	199
3.3	Gott als derjenige, der Recht einfordert, herstellt und anerkennt.	211
3.3.1	Gott als Anwalt.	211
3.3.2	Gott als Richter.	225
3.3.3	Gott als derjenige, der Gerechte (seine) Freunde nennt.	257
3.4	Gott als der barmherzige Geber eschatologischen Heils.	266
4	Zusammenfassender Blick auf das Gottesbild im Jakobusbrief.	279
5	Anhang	291
5.1	Der Jakobusbrief in (gegliederter) deutscher Übersetzung.	291
5.2	Bibliographie.	298
5.2.1	Quellentexte.	298
5.2.2.1	Bibelausgaben.	298
5.2.1.2	Jüdische Quellen aus hellenistisch-römischer Zeit.	298
5.2.1.3	Nichtkanonisch-frühchristliche Quellen.	301
5.2.1.4	Pagane Quellen.	302
5.2.2	Hilfsmittel.	303
5.2.3	Kommentare zum Jakobusbrief.	305
5.2.4	Sonstige Sekundärliteratur.	307
5.3	Abkürzungen.	349
5.3.1	Allgemeine Abkürzungen.	349
5.3.2	Abkürzungen von Quellschriften.	349
5.4	Register.	352
5.4.1	Stellenregister Jakobusbrief (Auswahl).	352
5.4.2	Stichwortregister.	353

1 Einleitung

1.1 Absicht und Disposition der Studie

Die Frage nach dem Gottesbild im Jak ist in der bisherigen theologischen Forschung weitgehend vernachlässigt worden,¹ weshalb die vorliegende Studie versucht, dieses Forschungsdesiderat zu erfüllen und damit gleichzeitig einen Beitrag zur Erforschung der Theologie dieses lange verkannten² Schreibens zu leisten. Die Arbeit tut dies, indem sie den Jak als wohldurchdachtes, sorgfältig aufgebautes und in sich kohärentes Werk liest, das an konkrete Gemeinden in konkreten Lebenssituationen gerichtet ist und von seiner pragmatischen³ Zielsetzung her in eben diesen Gemeinden entsprechende (praxisorientierte) Reaktionen auslösen will.⁴

1 Vgl. Hahn/Müller, Jakobusbrief, 30 und Kap. 1.2. Dies kann aber in Bezug auf die sonstige Erforschung des Jak keineswegs gesagt werden, wie ein Blick in die Bibliographie der vorliegenden Studie (vgl. Kap. 5.2) zeigt, wo die neuste und neuere Literatur zum Jak einigermaßen vollständig verzeichnet sein dürfte (während Vollständigkeit bezüglich der gesamten Literatur zum Jak heute kaum mehr zu erreichen ist). Die Tatsache, dass die Frage nach dem Gottesbild bisher selten gestellt worden ist, lässt sich aber keineswegs nur für den Jak konstatieren, sondern ist nach Böttrich, Rede, 59 in Bezug auf sämtliche ntl. Texte festzustellen: «Die Gotteslehre scheint eher ein Stiefkind der ntl. Theologie zu sein». Allerdings hält Flebbe, Deus, 1 fest, dass die «Debatte über Gott langsam in Gang komm[e]», wobei er mit seiner Studie zur Rede von Gott im Römerbrief selbst einen wesentlichen Beitrag leistet. Vgl. ausserdem jüngst die allgemeinverständliche und instruktive Monographie von Erlemann, Gott; den ökumenisch orientierten Überblick bei Wischmeyer, Gott, 458–476 und entfernter Luz, Gottesbild, 763–768.

2 Vgl. z. B. das Diktum von Martin Dibelius in seinem 1921 erschienenen, in der Jak-Forschung geradezu «klassisch» gewordenen Kommentar: «Zunächst hat der Jak keine ‹Theologie›» (36; vgl. a.a.O., 69).

3 Zum Gebrauch des Pragmatikbegriffs in der vorliegenden Studie vgl. Kap. 2.2 (Anm. 99).

4 Zur Begründung vgl. die Kap. 2.1 und 2.2 bzw. die in Kap. 3 ausgewiesenen Analysen. Es ist hinlänglich bekannt, dass der Jakobusbrief im letzten Jahrhundert wesentlich im Gefolge von Dibelius über weite Strecken anders interpretiert worden ist; vgl. Dibelius, Jak, 7: «Im Jakobus-Brief handelt es sich eben nicht um die Wirklichkeit einer bestimmten Gemeinde, sondern um Möglichkeiten der gesamten Urchristenheit; darum können seine Worte nicht als Anspielungen auf bestimmte Vorgänge innerhalb einer Einzelgemeinde verstanden werden» (vgl. a.a.O., 13–23 bzw. die gesamte Einleitung zu seinem Kommentar; dazu Popkes, Adressaten, 11.33, der im Blick auf Dibelius und in Anlehnung an Burchards Rede vom «Kontextverbot» [vgl. Burchard, Jakobus, 27] von einem «Situationsverbot»

Nach der Einleitung, in der die Absicht und die Disposition der Studie vorgestellt und ein knapper thematisch fokussierter Forschungsüberblick geboten werden,⁵ expliziert das zweite kurze Kapitel Vorbemerkungen zur Gesamtanlage des Jak, die sich wesentlich mit der/den im Jak vorausgesetzten Gemeindesituation(en) bzw. mit dem pragmatischen Ziel des Schreibens befassen.⁶

Im umfassenden dritten Kapitel, dem Hauptkapitel der Arbeit, wird der Jak auf alle Aussagen hin befragt, in denen Gottes Wesen bzw. Handeln thematisiert wird. Von den 108 Versen des Schreibens machen knapp die Hälfte für die umfassende und adäquate Erarbeitung des Gottesbildes im Jak explizit oder implizit relevante Aussagen.⁷ Weil diese Texte aber immer auch in einem Mikro- und Makrokontext eingebettet sind, kann sich die Analyse nicht auf die unmittelbar einschlägigen Formulierungen beschränken, sondern bietet Ausführungen zum gesamten Jak in seiner traditions- und religionsgeschichtlichen Verankerung⁸ – allerdings in einer thematisch auf die Frage nach dem Gottesbild fokussierten Weise.⁹

Im Zuge der Exegese hat sich eine Grundthese herauskristallisiert: *Die von Jakobus¹⁰ explizit und implizit thematisierte Rede von Gott charakterisiert diesen als den wesenhaft guten κύριος, der die im Jak vorgelegten Argumentationen erheblich prägt.*¹¹ Diese Grund-

spricht; vgl. aber auch Ahrens, Jakobus, 57–64, der Dibelius' Kommentar auf dem [ideologisch-politischen] Hintergrund seiner Zeit verteidigt, und ders., Chaos, 59–63, wo Ahrens daran erinnert, dass der Jak im Gefolge von Dibelius nach wie vor auch historisch bedacht werden müsse). In der neusten Forschung wird der Jak aber zunehmend – und m.E. sehr viel adäquater – im hier vorausgesetzten Sinn als kohärentes Schreiben gelesen, das an konkrete Einzelgemeinden bzw. deren Lebenssituationen gerichtet ist und bestimmte Handlungsimpulse vermitteln will; vgl. z. B. den Kommentar von Burchard; die Monographien von Klein, Werk; Konrad, Existenz; Krüger, Jakobusbrief; Popkes, Adressaten; Tsuji, Glaube; Wypadlo, Gebet und den Aufsatz von Frankemölle, Netz, 161–197.

5 Vgl. Kap. 1 (1.1 und 1.2).

6 Vgl. Kap. 2 (2.1 und 2.2).

7 Allein dieses Faktum hebt den theozentrischen Grundzug des Jak hervor.

8 Wie wichtig (und umstritten) die Verortung des Jak im zeitgenössischen traditions- und religionsgeschichtlichen Umfeld für das adäquate Verständnis des Briefes ist, zeigt z. B. Popkes, Traditionen, 143–170.

9 Kontexte, die nicht unmittelbar einschlägige Aussagen zum Gottesbild machen, werden nur kursorisch diskutiert und (wie die Exkurse) dem normalen Schriftbild durch Petit-Druck untergeordnet. Darstellungsmässig wäre es zwar möglich, den Jak im Sinne eines Kommentars von 1,1 bis 5,20 zu analysieren und die für das Gottesbild relevanten Texte anschliessend auszuwerten, allerdings besteht bei einem solchen Vorgehen die Gefahr einer gewissen «Atomisierung», so dass am Ende zwar viele Aussagen zu einzelnen Aspekten des Gottesbildes gemacht werden können, die thematischen Schwerpunkte und Gewichtungen gerade im Horizont der Struktur und der pragmatischen Absicht des Schreibens aber übersehen werden bzw. ganz verloren gehen; aus diesem Grund wird für die Darstellung der hier vorgeschlagene Weg gewählt.

10 Mit Jakobus ist einerseits der Autor des Jak gemeint, andererseits ist damit noch keine Aussage über die Identität dieses Autors (Herrenbruder – Pseudonym?) gemacht; vgl. die Analyse von 1,1 in Kap. 3.1.1.2.

11 Aufgrund der Gegebenheit, dass persönliche Herausforderungen (wie sie Jakobus in Bezug auf die

these wird im Rahmen des dritten Kapitels sukzessive begründet und plausibilisiert. Dabei werden die Ausführungen zunächst zeigen, dass Jakobus in jüdisch-christlicher Tradition stehend selbstverständlich vom einen wahren Gott, Schöpfer und Herrn allen Lebens ausgeht.¹² Dieser eine Gott ist nach dem Jak als wesenhaft guter Gott zu begreifen,¹³ was zum Titel der vorliegenden Arbeit geführt hat.¹⁴ Gleichzeitig muss dieses Bild anhand des Jak weiter differenziert werden, weil Jakobus den als wesenhaft gut gedachten Gott einerseits zwar als Geber nur guter und vollkommener Gaben,¹⁵ andererseits aber eben auch als Gott in Erinnerung ruft, der (als Anwalt) Recht einfordert und (als Richter) herstellt bzw. anerkennt.¹⁶ Insofern sei die formulierte Grundthese bereits hier weiter erläutert: Wenn Jakobus Gott als den wesenhaft Guten charakterisiert, impliziert dies ihm zufolge zwar zwingend auch dessen Richtersein (v.a. im Blick auf diejenigen, denen zu ihrem Recht verholfen werden soll), aber gleichzeitig lässt sich seine Rede vom richtenden Gott (v.a. hinsichtlich derjenigen, die wegen des von ihnen begangenen Unrechts zur Rechenschaft gezogen werden) nur schwer ins Bild eines als wesenhaft gut gedachten Gottes integrieren, sondern muss eher komplementär und in einer gewissen Spannung dazu gedacht werden. Deshalb spricht die formulierte Grundthese auch nicht «nur» von einem als wesenhaft gut gedachten Gott, sondern von einem wesenhaft guten *κύριος*; von einem *κύριος*, der das Gute seinem (diesbezüglich unveränderbaren) Wesen nach will, sucht und fördert und doch gleichzeitig als majestätisch-souveräner *κύριος* (und Richter) zu denken ist.

Um eine möglichst gute Übersicht zu gewährleisten und die verschiedenen Aspekte des Gottesbildes im Jak inhaltlich detailliert, aber gebündelt zu präsentieren, werden die Analysen am Ende der einzelnen Unterkapitel jeweils im Horizont der Frage nach dem Gottesbild zusammengefasst.¹⁷ Dabei werden auch kritische Rückfragen

von ihm angeschriebenen Gemeinden empfunden hat) das Gottesbild eines Menschen mitgestalten können, ist es theoretisch zwar denkbar, dass weniger das Gottesbild eines Autors die Argumentationen seines Schreibens prägt, sondern umgekehrt, dass sein Gottesbild von der pragmatischen Absicht seines Schreibens her bestimmt wird. Problematisch ist dieser Ansatz allerdings insofern, als dass Menschen ihre Gottesbilder nicht von heute auf morgen oder anhand einzelner Ereignisse, sondern als Summe ihrer persönlichen Lebensgestaltung «entwickeln», also über längere Zeiträume hinweg. Insofern ist es plausibel, von der Grundthese auszugehen, dass es das im Laufe seines Lebens entwickelte Gottesbild von Jakobus ist, das seine Argumentation prägt.

¹² Vgl. Kap. 3.1 (3.1.1 und 3.1.2).

¹³ Vgl. Kap. 3.2 (3.2.1; 3.2.2 und 3.2.3).

¹⁴ Zu diesem Titel sei bereits hier bemerkt, dass *ἀγαθός* im Jak nur in 1,17 und 3,17 erscheint: einmal als inhaltliche Profilierung der von Gott geschenkten Gaben und einmal im Zusammenhang mit der von Gott geschenkten Weisheit bzw. deren Auswirkungen, also nie als direktes Attribut Gottes. Die Arbeit versucht gleichwohl zu zeigen, dass das Gottesbild im Jak mit dem gewählten Titel *Der wesenhaft gute Kyrios* adäquat auf den Punkt gebracht wird.

¹⁵ Vgl. Kap. 3.2.2 und 3.2.3.

¹⁶ Vgl. Kap. 3.3 (3.3.1 – 3.3.3).

¹⁷ Dies auch deshalb, um die Orientierung über einzelne Gesichtspunkte des Gottesbildes im Jak zu erleichtern: Fragt man beispielsweise nach einem detaillierten Blick über die jakobeische Rede von

wie etwa diejenige nach offen bleibenden oder problematisch erscheinenden Aspekten des Gottesbildes im Jak gestellt.¹⁸

In einem abschliessenden (wieder kurzen) vierten Kapitel¹⁹ werden die erarbeiteten Einzeluntersuchungen im Sinne eines «Gesamtgemälde»²⁰ des Gottesbildes im Jak zusammengefasst, das nicht nur der kohärenten Architektur und dem Inhalt des Schreibens, sondern auch seiner pragmatischen Absicht hinsichtlich der angeschriebenen Gemeinden gerecht werden will.

Einschränkend ist festzuhalten, dass auch eine umfassende Studie zum Gottesbild im Jak nicht den Anspruch erheben kann, mit ihren Ergebnissen das Gottesbild des *Jakobus* zu präsentieren. Das Gottesbild im Jak muss nicht unbedingt in einem umfassenden Sinn das des Jakobus abbilden, weil der Autor im Blick auf die von ihm angeschriebenen Gemeinden bzw. deren Gemeindesituation(en) nur die Aspekte seines Gottesbildes aufgegriffen haben kann, die der von ihm intendierten pragmatischen Absicht bzw. der Zielsetzung seines Schreibens dienlich gewesen sein mögen. Viel von dem, was Jakobus über Gott gedacht haben mag, kann ungesagt geblieben sein.²¹ Festhalten lässt sich lediglich, dass Jakobus *auch* in der im Jak explizit oder implizit auftauchenden Art und Weise über Gott gedacht hat – nicht aber, dass damit das Gottesbild des Autors umfassend nachgezeichnet wäre.²² Diesem Faktum trägt die

Jesus Christus oder von Gott als Schöpfer(-πατήρ), Richter etc., genügt es, sich die zusammenfassenden Auswertungen am Ende des jeweiligen Unterkapitels zu vergegenwärtigen.

18 Aufgrund der gewählten Darstellungsweise werden die Texte, die für die Erarbeitung bzw. Darstellung eines Aspekts des Gottesbildes im Jak relevant sind, jeweils im entsprechenden thematischen Unterabschnitt zusammengestellt und (in ihren Kontexten) analysiert. Da manche Texte Aussagen zu unterschiedlichen Gesichtspunkten des Gottesbildes machen, werden Querverweise eingesetzt, um Redundanzen zu vermeiden.

19 Vgl. Kap. 4.

20 Dieses «Gemälde» will das Gottesbild im Jak im Horizont seiner pragmatischen Absicht abbilden, vermeidet aber – um Redundanzen mit den zusammenfassenden Auswertungen am Ende der einzelnen Unterkapitel möglichst zu vermeiden – eine allzu detaillierte «Kolorierung».

21 Auf diesen Schluss weisen nicht nur die offen bleibenden Fragen bezüglich des Gottesbildes hin, die sich im Jak nachweisen lassen, sondern auch die Tatsache, dass Jakobus eine ganze Reihe von (andernorts wesentlichen, zentralen) Themen unberührt lässt; vgl. Popkes, *Jak*, 3–6, der fünf Bereiche nennt, die im Jak kaum oder gar nicht aufgegriffen werden: Familie/Haus, christliche/ekklesiologische Interna; das Judentum und seine Praxis; der Staat; überirdische Mächte/Gewalten. Treffend formuliert auch Theissen, *Ethos*, 143: «Der Jakobusbrief bietet nur einen kleinen Ausschnitt aus seiner Welt. Aber es ist der Ausschnitt, dem er großen Wert zuschreibt.»

22 Diese Einschränkung gilt aber keineswegs nur in Bezug auf den Jak, sondern ist für die meisten ntl. Texte in Anschlag zu bringen, zumal es sich einerseits wesentlich um situativ bedingte Gelegenheitschreiben und kaum um eine Art umfassende theologische Darstellungen handelt (am ehesten würde dieser Anspruch noch vom Röm eingelöst werden können, allerdings auch nur mit Einschränkungen) und andererseits schlicht zuwenig literarisches Material vorliegt, um an Quellen begründet vom Gottesbild bestimmter Autoren sprechen zu können (am ehesten gelänge dies wohl noch in Bezug auf Paulus, von dem aber bekanntlich ein kleines Schriften-Corpus vorliegt).

vorliegende Studie insofern Rechnung, als dass sie nach dem Gottesbild *im Jak* und nicht etwa nach dem *des Jakobus* fragt. Und: Sie fragt nach dem Gottesbild, womit gleichzeitig angedeutet wird, dass die erarbeiteten exegetischen Ergebnisse und das daraus resultierende Gottesbild nie mehr sein kann als eine bescheidene Annäherung an den eigentlichen Gegenstand der Arbeit: an Gott. Fazit: Mit dieser Studie wird nicht etwa versucht, *Gott* (und schon gar nicht den Gott des Jakobus!), sondern die *Rede über Gott*, wie sie von Jakobus im Jak expliziert wird, zu analysieren und schliesslich als Gottesbild im Jak nachzuzeichnen.²³

1.2 Thematisch fokussierter Forschungsüberblick

Obwohl der Jak ein stark theozentrisch geprägtes Schreiben ist, lässt sich die Forschungsgeschichte zum Gottesbild des Briefes auf einigen wenigen Seiten darstellen: Fragt man nämlich nach einer Monographie oder nach Aufsätzen, die insgesamt dem Gottesbild im Jak gewidmet sind, geht man (praktisch) leer aus. Immerhin: In manchen Kommentaren finden sich knappe, ein- bis dreiseitige Exkurse zum Gottesbild, die den Textbefund aber – zieht man die entsprechenden Ausführungen zusammen – nur mehr oder weniger eklektisch aufnehmen und in fragmentarisch-deskriptive, religionsgeschichtlich kaum verortete Skizzen münden:

Helga Rusche geht in ihrer Darstellung von 1,17–18 aus, der «theologische[n] Mitte des ganzen Briefes».²⁴ Von dort her hält sie bezüglich 1,3 fest, dass Gott zwar erprobe, nach 1,13 aber nicht versuche, zumal er nach 1,4 die Bewährung bzw. die Vollkommenheit seiner Gemeinde wünsche. Das Böse oder der Tod würde dagegen seinem nach 1,17 guten Wesen widersprechen, womit die Autorin festhalten kann,²⁵ dass wir nichts empfangen, «was nicht gut, was nicht von Gott ist, dem «Guten»».²⁶ Weil Gott kein «Dipsychos»²⁷ sei, seien die von ihm erbetenen und empfangenen Gaben immer gut. Dabei begreift Rusche nach 1,18 das «Wort der Wahrheit» als die grösste aller Gaben und resümiert, dass Jakobus unter dem «Wort der Wahrheit» [wohl] Christus, in dem wir neues Leben durch die Taufe erhalten,²⁸ verstehe.

Nach Franz Mussner geht Jakobus vom Monotheismus aus und betont, dass dessen Gott «frei von jeglicher Dämonie [...] vielmehr in seinem Wesen und Wirken lauter und «eindeutig»²⁹ sei, ohne Berechnung gebe, niemanden zum Bösen versuche, nur gute Gaben gebe und die «neue,

23 Vgl. (in Bezug auf seine Römerbrief-Studie) ausführlicher Flebbe, *Deus*, 8–9.

24 Rusche, *Jak*, 31; ebenso in ihrem Aufsatz *Standhaben in Gott*, 158.

25 Mit Rekurs auf Greevens Aufsatz zu Jak 1,17; vgl. Greeven, *Gabe*, 1–13.

26 Rusche, *Jak*, 32; ebenso in ihrem Aufsatz *Standhaben in Gott*, 159.

27 Rusche, *Jak*, 33.

28 A.a.O., 34.

29 Mussner, *Jak*, 97.

eschatologische Schöpfung [...] durch sein mächtiges Wort»³⁰ souverän erschaffe. Gott liebe soziale Gerechtigkeit, hasse dagegen Unrecht und sei vor allem als Herr, Vater und Richter zu denken.

Auch PHEME PERKINS konstatiert, dass der Monotheismus im Jak «the basic confession about God»³¹ sei, und weist gleichzeitig darauf hin, dass der Jak diesen einen Gott wesentlich als Vater verstehe, der als Schöpfer und Herrscher des Kosmos auch Quelle der Gaben sei, «that Christians need to achieve the perfection that God has promised them.»³² PERKINS betont, dass Jakobus «the unchanging holiness and goodness of God»³³ unterstreiche und dass er deswegen nicht «as the source of testing or temptation»³⁴ bezeichnet werden könne, weil er der «unchanging Creator»³⁵ sei.

Für DOUGLAS J. MOO ist Theologie im Sinne der Lehre von Gott im Jak zentral, weil Jakobus «frequently grounds his exhortations about appropriate Christian conduct in the nature of God».³⁶ MOO weist mit «oneness», «jealousy» und «grace»³⁷ zum einen auf drei für ihn zentrale Aspekte des Gottesbildes hin, zum anderen betont er, dass die Christologie des Schreibens «insignificant and undeveloped»³⁸ sei, wobei er gleichzeitig festhält, dass Jakobus Gottesattribute auf Jesus übertrage.

Schliesslich hält PATRICK J. HARTIN fest, dass das Schreiben keine systematische Darstellung des Gottesbildes biete, dass der Jak stärker theo- als christozentrisch ausgerichtet sei, den jüdischen Monotheismus voraussetze und von daher «the theme of submission to God throughout the letter»³⁹ unterstreiche. Als zentrale Aspekte des Gottesbildes benennt er die Rede von Gottes Mitleid, Gnade und Güte, was dazu führe, dass Jakobus Gott von allem Bösen distanzieren, denn für ihn sei Gott «the giver of all good gifts, especially the gift of wisdom».⁴⁰ Weiter versteht Hartin Gott, den Vater der Lichter, als Schöpfer der Welt, dessen Natur es sei, dass seine Grosszügigkeit nicht schwanke. Als Schöpfer sei Gott aber auch der Schöpfer der Menschen, was im Jak enorme Konsequenzen nach sich ziehe: «Since the basic tenet of the letter is that of putting faith into action, believers endeavor to imitate God in their every action».⁴¹

Einen gehaltvollen Forschungsbeitrag⁴² bietet demgegenüber Hubert Frankemölle in seinem 1994 erschienen, grossangelegten zweibändigen Kommentar zum Jak im

30 Ebd.

31 Perkins, Jak, 89.

32 Ebd.

33 Ebd.

34 Ebd.

35 Ebd.

36 Moo, Jak, 28.

37 Ebd.

38 A.a.O., 29.

39 Hartin, Jak, 32.

40 Ebd.

41 Ebd. Neben diese Kommentarexkurse können die ebenfalls äusserst knapp gehaltenen Ausführungen in der 1986 erschienenen Monographie von Popkes, *Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes*, gestellt werden: Popkes hält (im Anschluss an Mussner, Jak, 97–98) fest, dass der Jak ein «theozentrisches Schreiben [...] ein Plädoyer für die Verlässlichkeit, Eindeutigkeit und Güte Gottes, einschliesslich seiner Unbestechlichkeit» (a.a.O., 199) sei. Diese Verlässlichkeit gründet nach Popkes in Gottes unveränderlichem, unversuchbarem Wesen, dem alles daran liege, die menschliche «Unvollständigkeit» zu beheben. Allerdings gehören nach ihm zu Gottes Wesen «noch andere, letztlich wichtigere Züge» (a.a.O., 200). Dabei denkt er v.a. an Gottes Barmherzigkeit, die Menschen zu barmherzigem Handeln motivieren wolle, weil dies Gottes Vater-Sein entsprechen würde, weshalb

Rahmen eines rund fünfzehn Seiten umfassenden Exkurses zum Thema «Anthropologie und Theo-logie»,⁴³ der sich mit dem Gottesbild im Jak⁴⁴ beschäftigt. Er hält zunächst ganz grundsätzlich fest, dass Jakobus die «inhaltliche Strukturierung des christlichen Seins und Handelns [...] aus dem Sein und Handeln Gottes»⁴⁵ erschliesse, wobei er den Jak als dezidiert theozentrisches Schreiben liest.

In einem ersten Abschnitt schreitet Frankemölle den Prolog, der nach ihm 1,2–18 umfasst, nach expliziten oder impliziten Gottesaussagen ab und weist vor allem auf die beiden zur «Charakterisierung von Gottes Handeln fundamental wichtig[en]»⁴⁶ Partizipien in 1,5c, auf Gott als denjenigen, der menschlichem Leben nach 1,12 «eschatologische Zielrichtung»⁴⁷ verleiht, auf die biblisch singuläre Bezeichnung Gottes mit ἀπείραστος in 1,13 und auf die zentralen Aussagen über Gottes Sein und Handeln in 1,17–18 hin, wo es nach Frankemölle um die «absolute Schöpfermacht Gottes insgesamt»⁴⁸ gehe. Der Autor resümiert:

Gott ist der Schöpfer des Kosmos und der Menschen (17c–d.18a.b). Er war aber nicht nur schöpferisch tätig am Anfang, vielmehr ist er ständig der Geber aller guten Gaben, v.a. der Weisheit (5.7b.17a.b) und als eben dieser Gott wird er sich eschatologisch als der Getreue erweisen für Menschen, die sich in der Erprobung

Gott auch dem Demütigen, nicht aber dem Stolzen nahe sei. Demnach würden die «Grundsätze» des christlichen Lebens [...] ihren Ursprung im Wesen Gottes selber» (ebd.) haben. Schliesslich weist auch Popkes darauf hin, dass Jakobus kaum christologisch und gar nicht pneumatologisch argumentiere.

42 Im Folgenden wird nicht etwa ein (mehr oder weniger) umfassender Blick über die (ältere und) neuere Forschung zu allen Themen und Fragestellungen präsentiert, die der Jak anbietet; solche Forschungsüberblicke liegen bereits in unterschiedlicher Form vor; vgl. neben den Literaturangaben bei Paulsen, Art. Jakobusbrief, 493–495 z. B. (hier in chronologischer Abfolge notiert) Eichholz, Jakobus, 10–22 (1953); Luck, Theologie, 1–10 (1984); Popkes, Adressaten, 9–52 (1986); Frankemölle, Jak, 93–118 (1994); Klein, Werk, 15–32 (1995); März, Art, 44–62 (1997); sehr gehaltvoll Hahn/Müller, Jakobusbrief, 1–73 (1998); Konradt, Existenz, 21–36 (1998); ders., Theologie, 54–78 (1999); Penner, Epistle, 257–308 (1999); Wachob, Voice, 25–58 (2000); Niebuhr, Perspective, Sp. 1019–1044 (2004). Eine (instruktive) Zusammenstellung von aktuellen Diskussionsthemen in der Jakobusbriefforschung findet sich z. B. bei Davids, Epistle, 3621–3645. Einen Blick über die Kanons- und (v.a. frühe) Rezeptionsgeschichte des Jak bieten z. B. Adamson, Man, 147–166; Brooks, Place, 41–55; Johnson, Survey, 39–44; ders., Reception, 45–60; ders. Journeying, 61–83; ders., James/West, 84–100; Krüger, Jakobusbrief, 21–32; Yates, Reception, 273–288 (mit Fokus auf die Rolle des Athanasius); einen (knappen) Eindruck über die Beurteilung des Jak in der Reformationszeit vermittelt z. B. George, Epistle, 20–31.

43 Frankemölle, Jak, 305(–320).

44 Zur Christologie vgl. Frankemölle, Jak, 376–387. Zum Gottesbild vgl. ausserdem bereits Frankemölles Ausführungen in seinem 1985 erschienenen Aufsatz *Gespalten oder ganz* (hier v.a. 161–168), wo er sich allerdings in erster Linie zur Pragmatik theologischer Anthropologie im Jak äussert.

45 Frankemölle, Jak, 307; vgl. a.a.O., 311: «Ohne Gottes Sein und Handeln als unaufgebbare Voraussetzungen sind für Jakobus anthropologische Aussagen undenkbar».

46 A.a.O., 308.

47 A.a.O., 309.

48 A.a.O., 310.

bewährt haben (12) [...] Gott ist «einfach» (1,5c), er ist «unversuchbar» (13c) und «unveränderlich» (17d).⁴⁹

Im zweiten Unterpunkt befragt Frankemölle den restlichen Brieftext aufgrund der von ihm postulierten «Korrelation von Theologie und Anthropologie, wie sie im Prolog grundgelegt ist»⁵⁰ nach expliziten und impliziten Gottesaussagen, die er in vielen Textstellen findet und aufgrund derer er seine Grundthese bestätigt sieht, so dass er anhand von 2,14–26; 3,1–12.13–18 schreiben kann: «Die Schöpfungstheologie und die Weisheitstheologie geben den theozentrischen Grund an, aus dem heraus es den Christen ermöglicht ist, überhaupt zu leben und im Glauben [...] solidarethisch zu leben.»⁵¹ Gleichzeitig macht 4,5b.6 nach Frankemölle deutlich, dass Gott nicht nur Weisheit schenkt, sondern auch «nach weisheitlichem Verhalten der Menschen eifersüchtig verlangt».⁵² Der Mensch seinerseits soll nach 4,13–16 Einsicht in seine vor Gott begrenzte Autonomie gewinnen. Abschliessend weist der Autor auf den Epilog in 5,7–20 hin, anhand dessen er zeigt, dass Jakobus «kein Gerichtstheologe ist, sondern [dass] ihm alles an einer Kehrtwendung der Adressaten liegt».⁵³

In einem dritten und letzten Schritt fasst Frankemölle die Ergebnisse noch einmal überblicksartig zusammen und hält fest:

Bei aller philonisch gedachten Unveränderbarkeit und Unversuchbarkeit Gottes (1,13c.d.17d), bei aller Ganzheit und Einfachheit Gottes (1,5c), wird Gott nicht als unveränderlich und weltjenseitig verstanden. [...] Jakobus verbindet die Aussagen zur dynamischen Aktivität Gottes mit den Aussagen zur Einfachheit, Unveränderbarkeit und Unversuchbarkeit Gottes. [...] Wie Gott selbst unteilbar, unwandelbar, unversuchbar, frei von innerem Zwiespalt, ganz, aufrichtig, lauter, vorbehaltlos gütig ist und so handelt, so sollen auch Christen und christliches Handeln sein.⁵⁴

Frankemölle bietet in seinem Exkurs eine profilierte Auseinandersetzung mit dem Gottesbild im Jak – und zwar in einer ganz dezidiert anthropologischen Perspektive.

Neben Frankemölles Kommentar-Exkurs ist auf James B. Adamson hinzuweisen, welcher der Frage nach dem Gottesbild im Jak in seiner 1989 erschienenen monographischen Studie *James. The Man and His Message* rund achtzehn Seiten widmet. Er hält zunächst fest: «It is axiomatic that God is good, nothing but good, the sole

⁴⁹ A.a.O., 310–11.

⁵⁰ A.a.O., 312.

⁵¹ A.a.O., 314.

⁵² A.a.O., 315.

⁵³ A.a.O., 316.

⁵⁴ A.a.O., 317–18 (der letzte Satz auch in Frankemölle, Jakobusbrief, 145). Ähnlich resümiert Hartin in seiner 1999 erschienenen Monographie *A Spirituality of Perfection*: «James grounds his call to perfection ultimately in the imitation of God» (a.a.O., 125; vgl. 124–127.140–144).

giver of good, and the giver of nothing but good.»⁵⁵ Insofern ist für ihn auch klar, dass Gott «invincible to the assaults of evil»⁵⁶ ist. Von dieser Grundvoraussetzung aus hält Adamson fest, dass Gott heilig, gnädig und unveränderlich sei. Zur Heiligkeit Gottes gehört nach ihm, dass der unveränderlich gute Gott «ipso facto incapable of leading men into evil»⁵⁷ sei – ein solches Verhalten wäre «not consistent with God's nature»,⁵⁸ weshalb auch niemand Gott für die erlebten Versuchungen verantwortlich machen könne: «God is intrinsically holy and righteous, untainted by evil.»⁵⁹ Die These vom gnädigen Gott findet Adamson einerseits in 1,5 bestätigt, wo von der «single-minded generosity of God»⁶⁰ die Rede sei, der seine Weisheit «not only freely but also without chiding»⁶¹ spende, und andererseits in 4,6, wo ausdrücklich vermerkt werde, dass Gott (den zu ihm Umkehrenden) grössere Gnade schenke, den selbstgerechten Stolzen aber widerstehe (vgl. 1,9ff.), was sich auch an rabbinischen Texten belegen lasse. Mit einem betonten Hinweis auf 1,18 schliesst er seine Ausführungen zum gnädigen Gott ab: «The Christian's regeneration is the result of God's gracious initiative.»⁶² Schliesslich leitet Adamson die Rede von Gottes Unveränderlichkeit aus 1,17 ab, wobei er notiert: «James likens God to the sun but shows that unlike it he knows no change or obscuration. Since God is constant and unchanging, his care and love are constant und unchanging.»⁶³ Zusammenfassend hält Adamson fest:

The purpose of Jas. 1:17ff. is not (in our view) to prove that God is perfectly good. [...] Its purpose is supremely practical: negatively, to show that God by his very nature cannot tempt the Christian to evil; and, positively, to hold up God's perfect nature as an example for the Christian to imitate. [...] James's ethical teaching is inseparable from his teaching about God's unchanging sovereign goodness.⁶⁴

Adamson gelingt es, auf zentrale Aspekte des Gottesbildes im Jak aufmerksam zu machen, indem er etwa auf Gottes wesenhaftes Gutsein, auf seine nur guten Gaben, insbesondere die Geburt durch das Wort der Wahrheit, und auf seine Unveränderlichkeit hinweist, was zugleich ausschliesst, dass Gott Menschen (zum Bösen) versuchen

55 Adamson, James, 345; vgl. a.a.O., 353–4.358.

56 A.a.O., 345; vgl. a.a.O., 354–5, wo er 355 festhält: «God can neither tempt, nor be tempted to sin.»

57 A.a.O., 348.

58 Ebd.

59 Ebd.

60 A.a.O., 349.

61 A.a.O., 350.

62 A.a.O., 355; vgl. a.a.O., 356, wo er in Bezug auf 1,17–18 und 3,17 notiert: «God's goodness is revealed supremely in the gift of new creation by Jesus Christ and ultimately in messianic, eschatological redemption.»

63 A.a.O., 358; vgl. a.a.O., 358–362, wo er zudem auf die (angebliche) Nähe zu Qumrantexten aufmerksam macht.

64 A.a.O., 362.

würde/könnte. Richtig ist zudem, dass Adamson es nicht bei diesen «theologischen» Aussagen belässt, sondern unterstreicht, dass diese Spitzensätze zum Gottesbild im Jak nur im Horizont ihrer pragmatischen Implikationen zu ihrem Ziel führen: Die angeschriebenen Christen sollen einerseits erkennen, dass sie nicht Gott für ihre Versuchungen verantwortlich machen können und andererseits sollen sie Gott als Vorbild für ihre alltägliche Lebensgestaltung gewinnen.

Schliesslich seien zwei Aufsätze erwähnt, die zumindest partiell dem Gottesbild im Jak gewidmet sind: Martin Karrer hat sich in seinem 1989 veröffentlichten Aufsatz *Christus der Herr und die Welt als Stätte der Prüfung* zur Theologie des Jakobusbriefes geäußert. Nach ihm rückt zunächst die Präskriptformel «Gott und den Herrn Jesus, den Gesalbten, aufs engste zusammen»,⁶⁵ eine Gegebenheit, das für Karrer durch den ambivalenten Gebrauch des *κύριος*-Prädikats im Jak bestätigt wird. Dabei weist er gleichzeitig darauf hin, dass der Jak die einzige ntl. Schrift sei, in der das jüdisch-monotheistische Glaubensbekenntnis zitiert wird (vgl. 2,19). Dies sei aber – so Karrer – kein Hindernis für das Diktum, dass sich der Glaube nach 2,1 auf «Jesus, als den, der ganz hereingenommen ist in Gottes Herrlichkeit»⁶⁶ richten könne. Karrer fasst seinen ersten Abschnitt wie folgt zusammen:

Der jüdisch-strenge Monotheismus wird aufrechterhalten – Gott ist einer und läßt keinen anderen Gott neben sich zu –, Christus aber wird in die Herrlichkeit des einen Gottes hineingezogen. Nicht durch Subordination, sondern durch Übertragung göttlicher Hoheit auf Jesus, den Gesalbten, den Herrn, wird Gottes Einheit in einem Glauben gewahrt, der sich in Gott und Jesus bindet.⁶⁷

Im zweiten Unterabschnitt weist Karrer zunächst auf 5,8–9 hin, wo erneut eine Gottesprädikation, nämlich die des Richters, in die Christologie übertragen werde. Gleichzeitig reflektiert er die ethische Bedeutung des von diesem Richter erlassenen Gesetzes, das nach dem Jak – wie das Abrahambeispiel zeige – im Idealfall in einer «Atmosphäre freundschaftlicher Verbundenheit mit Gott»⁶⁸ erfüllt werde und durch die *καλός*-Prädikation (vgl. 2,7 mit 4,17) christologische Akzente trage, ja zum christlichen Gesetz werde, was erneut zu einem prägnanten Resümee führt:

Die Ethik des Jak ist christlich, christologisch, im Sinne des Vernehmens von Gottes ungeteiltem Willen über die Christusverkündigung. Auf diese Weise setzt Jakobus seinen Glauben um, Jesus, der Gesalbte, unser Herr, sei in Gottes Herrlichkeit und Willenseinheit hineingenommen.⁶⁹

⁶⁵ Karrer, *Christus*, 169.

⁶⁶ A.a.O., 171.

⁶⁷ A.a.O., 172.

⁶⁸ A.a.O., 176.

⁶⁹ A.a.O., 178–9.

Im dritten Abschnitt zeigt Karrer, dass die angesprochenen Christen nach dem Jak einerseits «in der Welt» leben, in einer «Welt», in der sie beständig der Gefahr der Sünde (und damit letztlich des drohenden Todes) gegenüberstehen, dass aber andererseits gerade dem Sünder die Möglichkeit eröffnet werde, sich Gott neu zu nahen, einem Gott, der sich dem Sünder seinerseits gnädig nähert (vgl. 4,8). Daraus folgt für Karrer, dass das «theologische Gesamtprofil des Jak [...] seine Rundung in der Zuwendung zu den Sündern [erfährt]»,⁷⁰ was sich bereits in 1,5 zeigen lasse, woraus folgt, dass sich Gottes Souveränität gerade auch darin manifestiere, «frei zu geben, mit uns zu empfinden und sich uns erbarmend zuzuwenden».⁷¹ Diese Zuwendung beschränke einerseits Gottes Gericht, weshalb die Rede vom Zorn bzw. vom Zorngericht Gottes im Jak nur noch «eingeschränkt artikulierbar»⁷² sei, und andererseits werde durch 5,14–15 auch Christus als der Gesalbte in die «Einheit der Zuwendung, des Erbarmens Gottes»⁷³ hineingenommen: «Wie die Gemeinde das Erbarmen des Herrn gegenüber der Krankheit erlebt, kann sie seines Erbarmens gegenüber den Sünden gewiß sein»,⁷⁴ wobei Gott und Christus in 5,14–15 (erneut) nicht zu unterscheiden seien. Karrer legt dar:

Für Jakobus ist Gott Herr ethischen Willens und freier Zuwendung, in dessen Herrlichkeit Jesus, der von den Christen geglaubte Gesalbte und Herr, uneingeschränkt hineingenommen ist. [...] So verbinden sich hoheitliches Gottes- und Christusverständnis unlösbar.⁷⁵

Und:

[D]er gebietende Herr ist zugleich der erbarmende, der Raum dafür gibt, die Fülle der Sünden – auch der von Christen begangenen Sünden – zu bedecken.⁷⁶

Im Rahmen eines 2004 publizierten Aufsatzes mit dem Titel *God in the Letter of James: Patron or Benefactor?*⁷⁷ hat sich Alicia Batten dem Thema «Gott im Jakobusbrief» unter einer spezifischen Fragestellung genähert und Züge seines Gottesbildes im Horizont antiker Modelle verortet. Ihre These: «I suggest that God is not understood as a substitute patron in James, but as an ideal benefactor.»⁷⁸

Batten zeigt anhand zeitgenössischer Texte, dass Gönner/Gönnerschaft («Patron/Patronage») und Wohltäter/Wohltat («Benefactor/Benefaction») im griechischen

70 A.a.O., 182.

71 A.a.O., 182–3.

72 A.a.O., 183.

73 Ebd.

74 A.a.O., 185.

75 A.a.O., 186.

76 Ebd.

77 Batten, *God*, 257.

78 Ebd.

Denken nicht identisch sind, denn im Gegensatz zur Gönnerschaft impliziert die Wohltat stets den Aspekt der Freundschaft: «Patronage [...] was by definition an exchange between unequal parties [...] In contrast, benefaction did not inevitably place the beneficiaries in a submissive role».⁷⁹

Mit einem zweiten Schritt weist die Autorin darauf hin, dass Jakobus sich in 2,1–13 kritisch gegenüber Gönner/Gönnerschaft äussern könnte, ansonsten aber eine «Sprache der Freundschaft» pflege, was sie an Texten wie 1,5; 2,23 und 4,4.7 nachzuweisen sucht.⁸⁰ Batten zieht die Schlussfolgerung:

The combination of James's criticism of the rich, the scenario of Jas 2, in addition to the use of language and concepts associated with friendship, and in this case friendship with God, suggests that James is deliberately contrasting patronage and the status system that it upheld with the relationship to God and the conduct such an alliance would promote.⁸¹

In einem letzten Schritt versucht Batten auf der Basis der vorausgegangenen Ausführungen und ihrer Ausgangsthese entsprechend nachzuweisen, dass Gott im Jak nicht als «divine patron»,⁸² sondern als «ideal benefactor»⁸³ zu denken sei. Sie bezieht sich dabei vor allem auf 1,5–8.12–15.16–18; 2,14–26; 3,13–4,10, die sie im Horizont ihrer These interpretiert. Batten hält fest:

God is much more of a benefactor than a patron. James's overall critique of patronage, his promotion of friendship with God, and his insistence upon mutual aid within the community suggest to me that the description of God as a patron would not rest comfortably in the minds of James's audience. Rather, God is a generous benefactor, a friend, and an unwavering provider, on whom these fragile Christian groups can rely and who exhorts them to care for one another.⁸⁴

Batten hat in ihrem Aufsatz eine interessante These entworfen und insgesamt plausibel begründet: Es ist aufgrund der von ihr gewählten Texte sicher richtig, dass Gott im Jak nicht als (stellvertretender) Gönner, sondern viel eher als (idealer) Wohltäter, Freund und nicht schwankender Fürsorger zu verstehen ist. Damit hat Batten den Jak – zumindest im Horizont ihrer Fragestellung – auf dem Hintergrund antiker Modelle verortet und gleichzeitig auf eine Leerstelle hingewiesen, die in den skizzierten Arbeiten

79 A.a.O., 264.

80 Im Horizont des zeitgenössischen Traditionshintergrundes fragt Batten a.a.O., 266: «Could it be that James is deliberately contrasting the «single soul» tradition of friendship, in which friends share one soul together, with someone who is so divided that it is not possible to share a «soul» with another?»

81 A.a.O., 267.

82 A.a.O., 266.

83 Ebd.

84 A.a.O., 271.

mehr oder weniger durchgängig zu konstatieren ist: die sozial-religionsgeschichtliche Profilierung des Gottesbildes im Jak auf dem Hintergrund seiner Zeit.⁸⁵

Wertet man diese Entwürfe aus, lassen sich drei Gesichtspunkte festhalten, die im Rahmen der vorliegenden Studie weiter bedacht werden sollen:

1. Den diskutierten exegetischen Arbeiten gilt der Jak mehrheitlich als theozentrisch orientiertes Schreiben, in dem Gott (allerdings kaum Christus)⁸⁶ eine prominente Rolle spielt. Im Blick auf Gott wird mehrfach auf zentrale Texte hingewiesen: Nach 1,5 gibt Gott (Weisheit); nach 1,13 ist er unversuchbar und versucht selbst niemanden; nach 1,17 ist er als Schöpfer(-πατήρ) unveränderbar und gibt nur gute Gaben; nach 1,18 gebiert er durch das Wort der Wahrheit, was (neben der Weisheit) vielfach als die grösste Gabe gedeutet wird. Gott wird aber – allerdings weniger häufig – auch als der eine und einzig wahre Gott, als (idealer) Wohltäter, als der barmherzige und gnädige, aber auch als der eifersüchtige (selten: zornige) Gott wahrgenommen, der grosses Interesse am zwischenmenschlichen Handeln der angeschriebenen Christen zeigt und sich (im Gericht) als «Quelle» eschatologischen Heils offenbaren wird.
2. Die vorgestellten Entwürfe betonen vielfach (aber in unterschiedlicher Weise) die pragmatische Relevanz des Gottesbildes im Jak. So wird es etwa als eine Art *Movens* für die von Jakobus thematisierten Handlungsanweisungen verstanden; die Christen sollen Gott sowohl wesensmässig ähnlich werden als ihn auch als Vorbild für das eigene Handeln verstehen. Konkret wird darauf aufmerksam

85 Neben den Aufsätzen von Karrer und Batten sei ergänzend auf Johnsons Aufsatz *The Importance of James for Theology* (2004) hingewiesen, in dem er a.a.O., 245–248 zwar wesentliche Aspekte des Gottesbildes im Jak benennt, dabei aber – wie das in den dargestellten Kommentar-Exkursen geschieht – ebenfalls stark deskriptiv vorgeht und praktisch keine religionsgeschichtliche Verortung anbietet, weshalb hier nicht weiter darauf einzugehen ist. Erwähnenswert ist allerdings noch Lautenschlagers Aufsatz *Der Gegenstand des Glaubens im Jakobusbrief* – und zwar als Beispiel einer eklektischen und m.E. an verschiedenen Stellen zu problematisierenden Analyse (z. B.: Meint λόγος in 1,18.21–23 wirklich die Tora [vgl. a.a.O., 167–8]? Ist Christus im Jak wirklich «Lehrer der Tora» [a.a.O., 169] und die Christologie damit «bar jeglicher soteriologischer Komponente» [a.a.O., 171]?). Diese Exegese hat bezüglich des Gottesbildes zu extrem einseitigen Ergebnissen geführt, wenn Lautenschlager a.a.O., 172 im Blick auf den Glaubensgegenstand im Jak resümiert, dass Gott nur einer sei, seinen Willen in der Tora offenbart habe und die Menschen allein aufgrund der Erfüllung der Tora richten werde, so dass das Tun der Tora über Heil und Unheil entscheiden werde, zumal Christus die Tora eingeschärft habe und bei der Parusie in Gottes Auftrag richten werde. Lautenschlager formuliert soteriologisch zugespielt: «Gegenstand der πίστις ist im Jakobusbrief die Heilsnotwendigkeit der έργα, d.h. der Werke, die das Gesetz fordert» (ebd.). Damit fehlen bei Lautenschlager viele der in der vorliegenden Studie als grundlegende Aspekte des Gottesbildes im Jak herausgearbeiteten Gesichtspunkte vollständig – wie z. B. die soteriologische Bedeutung des λόγος in 1,18.21, die Gabe des νόμος als königlich-verpflichtende Wegweisung, die Gabe der göttlichen Weisheit, der gnädigen Vergebung, der körperlichen Heilung und überhaupt die Rede vom gnädigen und barmherzigen Gott.

86 Eine Ausnahme ist Karrer.

gemacht, dass Jakobus eine ausschliesslich auf Gott hin fokussierte Ausrichtung einfordere, dass die Christen ihre Eigenverantwortung wahrnehmen müssten, im Blick auf ihre Versuchungen nicht Gott verantwortlich machen könnten und sozialetisch barmherzig leben sollten.

3. Problematisierend ist festzuhalten, dass in den präsentierten Arbeiten die für eine umfassende Erarbeitung des Gottesbildes im Jak relevanten Texte fast ausnahmslos eklektisch gewählt worden sind, was die skizzierten Gottesbilder (zwangsläufig) fragmentarisch bleiben lässt. Ausserdem fehlt praktisch durchgängig eine dem Textbefund und der pragmatischen Zielsetzung des Schreibens angemessene Gewichtung der einzelnen Aspekte des Gottesbildes und insbesondere dessen religionsgeschichtliche Profilierung bzw. die Einbettung des jakobeischen Gottesbildes im zeitgenössischen geistes- und religionsgeschichtlichen Horizont.

Als Fazit aus diesem Befund resultiert demnach, dass eine umfassende Studie zum Gottesbild im Jak fehlt, die (1.) sämtliche für die adäquate Erarbeitung des Gottesbildes relevanten Texte im Jak berücksichtigt, (2.) die einzelnen Aspekte dieses Gottesbildes thematisch und hinsichtlich der pragmatischen Zielsetzung des Schreibens gewichtet bzw. auswertet und (3.) das Gottesbild im Jak im Horizont seiner Zeit religionsgeschichtlich verortet. Diese Forschungslücke soll mit der vorliegenden Arbeit geschlossen werden.

2 Vorüberlegungen zur Gesamtanlage des Jakobusbriefes

Das Gottesbild im Jak ist Teil der Kommunikation zwischen Jakobus und den angeschriebenen Gemeinden und prägt die vorgelegten Argumentationen hinsichtlich des pragmatischen Ziels des Schreibens. Aufgrund dieser These ist es sinnvoll, sich vor der eigentlichen Analyse des Jak, die vorausgesetzte(n) Gemeindesituation(en) und die entsprechende pragmatische Zielsetzung des Jak zu vergegenwärtigen.

2.1 Zur im Jakobusbrief vorausgesetzten Gemeindesituation

Im vorliegenden Unterkapitel soll die Lebenssituation bzw. sollen in erster Linie die Problemfelder der angeschriebenen Gemeinden skizziert werden,⁸⁷ um auf diesem Hintergrund im folgenden Unterabschnitt das pragmatische Ziel des Jak ebenfalls knapp umreißen zu können.

Nach 1,1 richtet Jakobus sein Schreiben im Auftrag und damit auch in der Vollmacht⁸⁸ Gottes und (des) Herrn Jesus Christus an ταῖς δώδεκα φυλαῖς⁸⁹ ταῖς ἐν τῇ

87 Es geht also nicht darum, die im Jak vorausgesetzte(n) Gemeindesituation(en) möglichst umfassend darzustellen; vgl. dazu neben den entsprechenden Einleitungsabschnitten in Kommentaren z. B. den Aufsatz von Burchard, *Gemeinde*, 315–328 und die monographischen Studien von Popkes, *Adressaten* (v.a. 53–124, der die Situation der Adressaten in ihrem gesellschaftlichen und kirchlichen Kontext ausleuchtet; vgl. auch ders., *Mission*, 88–99, v.a. 93–96); Tsuji, *Glaube* (v.a. 134–186, der die Adressatensituation v.a. im Kontext der Thematik von Reichtum/Armut und in Bezug auf Streitigkeiten in der Gemeinde bedenkt).

88 Letzteres impliziert das δοῦλος-Prädikat.

89 Selbstverständlich rekurriert Jakobus mit ταῖς (!) δώδεκα φυλαῖς zunächst auf die alttestamentlich-frühjüdische und frühchristliche Tradition des israelitischen Zwölfstämmebundes, nach der die Nachkommen der Söhne Jakobs (ausser die Leviten, dafür Josephs Söhne Manasse und Ephraim) bei der Landnahme je einen Teil des verheissenen Landes zugesprochen erhalten haben (vgl. Jos 13–19*); dieses Ideal ist auch nach dem Exil als geschichtstheologisches Postulat erhalten geblieben (vgl. z. B. Ex 24,4; 28,21; Jos 4,5,8; 1Kön 18,31; Ez 47,13; 48; syrApkBar 77,2; 78,4.7; Arist 32.39.46–50; AssMos 4,8–9; Sir 44,23; 48,10; TestNaph 5,8; TestBenj 9,2; 1QM 3,14; 5,1; 4Q158, Frgm. 4,3; 4Q379, Frgm. 1,5; 11Q19; 23,7; Philo, *Fug* 185; Josephus, *Ant* 5,149; 11,107; frühchristlich: Mt 19,28; Lk 22,30;

διασπορά,⁹⁰ also an (Juden- und Heiden-)Christen, die sich (wohl im syrischen Raum) in konkreten Ortsgemeinden zusammengefunden haben und als Minorität in einer ihnen gegenüber eher feindlich gesinnten, sie aber wohl kaum direkt verfolgenden

Apg 26,7; Offb 21,12; Barn 8,3; Herm sim 9,17,1–2; 1Klem 31,4; 55,6), zumal Gott selbst sein Volk in der Zukunft (durch eine messianische Gestalt) wieder sammeln sollte (vgl. z. B. Dtn 30,3–5; Jes 11,12; 35,8–10; 49,5–6; Ez 11,17; 34,12–13; 37,15–28; 47,13–48,29; 4Esra 13,39–50; 2Makk 1,27; PsSal 8,28; 17,21–46; Sir 36,11 u.a.m.). Diese Tradition überträgt Jakobus auf die angeschriebene Christenheit, die er als eine Art «Keim» des Gottesvolkes (vgl. Beyschlag, Jak, 10: «Kern des Zwölfstämmevolkes»; überzeichnet Laws, Jak, 48: «the true Israel of God's time of salvation»; Knoch, Jak, 20: «Kirche [als] das wahre Israel») verstehen dürfte (vgl. Mt 19,28; Lk 22,29–30; Röm 9,6ff.; Gal 4,22–31; 6,16; 1Petr 2,9–10; Offb 7,4–8; 14,1–5). Dies gilt umso mehr, als dass der Jak mit keinem Wort erkennen lässt, dass er als Adressaten ausschliesslich Juden im Blick hätte, zumal der Brief ein rein binnenkirchliches Schreiben ist; selbst eine Eingrenzung des Adressatenkreises auf Judenchristen – die durchaus Teil der jakobeischen Gemeinde(n) gewesen sein werden – lässt sich kaum plausibel begründen; anders aber z. B. Adamson, Jak, 49–51; Chester, Theology, 15; Geysler, Letter, 26–28; Lea, James, 9; Schlatter, Jak, 94–97; Hartin, Jak, 50–52; Stulac, Jak, 30; White, Erstlingsgabe, 238–244; interessant, exegetisch aber kaum überzeugend ist daneben die (neu aufgelegte) These von Allison, Fiction, 529–570, der dafür plädiert, den Jak als christliche Pseudepigraphie zu lesen, die sich sowohl an Christen als auch an nichtchristliche Juden in der Diaspora richte: «James reflects a first-century Christian group still battling for its place within the Jewish community, a Christian group that wishes to remain faithful members of the synagogue, to be [...] both Jew and Christian» (a.a.O., 570; ähnlich Adamson, James, 58, der Jak 1,1–3,18 als an Judenchristen, Jak 4,1–5,6 als an nichtchristliche Juden gerichtet liest); wenig überzeugend ist auch die von Cabaniss, Note, 220–222 vorgeschlagene Zuordnung von Perikopen an einzelne Personengruppen in den Gemeinden.

90 Der Terminus *διασπορά* (wohl Genitivus expegeticus) findet sich in der jüdisch-christlichen Literatur nur selten, ausserhalb praktisch gar nicht. In der LXX bezeichnet er die Exilsituation des deportierten und zerstreuten Gottesvolkes (597/587 v. Chr. durch die Babylonier), wobei der Begriff sowohl die Zerstreuung selbst (vgl. Dtn 28,25; Jer 15,7; 41,17; Dan 12,2; Jdt 5,19) als auch die Gesamtheit der zerstreuten Menschen (vgl. Dtn 30,4; Neh 1,9; Ps 146,2; Jes 49,6; 2Makk 1,27; PsSal 8,28; 9,2; TestAss 7,2) bezeichnen kann (was zwar – darauf macht Wachob, Languages, 159 aufmerksam – ein Moment der Scham implizieren kann, aber nicht prinzipiell negativ konnotiert sein muss, vgl. Böcher, Diaspora, 147–150; weiterführend Garleff, Identität, 234–236). Ntl. findet sich *διασπορά* neben Joh 7,35, wo im üblichen Sinn die unter den Griechen lebenden Juden gemeint sind, wie in Jak 1,1 nur noch im Präskript des 1 Petr. Während der Terminus im eschatologischen Horizont des 1Petr über die (allenfalls mitgedachte) geographische Zerstreuung der angeschriebenen Christen hinaus v.a. eine theologische Komponente gewinnt (über das Wesen der Gemeinde in der Fremde der Welt, die nicht die letzte Heimat der Christen sein kann, vgl. 1,1; 2,4–10; 5,13; weiterführend Brox, 1Petr, 55–57; Goppelt, 1Petr, 75–83; Schnelle, Einleitung, 425), dürfte *διασπορά* in Jak 1,1 einerseits auch geographisch zu lesen sein, sich andererseits v.a. aber ebenfalls im übertragenen Sinn auf die angeschriebenen Christen beziehen. Dabei tritt im Jak allerdings die theologisch-eschatologische Komponente (Fremdlinge/Gäste in der Welt) gegenüber dem 1Petr zugunsten einer theologisch-sozialen (Bewährung in der Welt) zurück. Fazit: Die Christen werden im Jak schlicht als Minorität in einer ihnen gegenüber eher «feindlich» eingestellten paganen Umwelt verstanden, in der sie sich zu bewähren haben (vgl. z. B. 1,27c; 4,4); zur Diskussion vgl. z. B. Barclay, Jak, 43–44; Burchard, Jak, 49–50; Frankemölle, Jak, 54–57.125–128; Hauck, Jak, 3; Hoppe, Jak, 17–18; Hutchinson, God, 96–101; Johnson, Jak, 171; Popkes, Jak, 72; Ropes, Jak, 123–127; Schrage, Jak, 14; vorsichtig Davids, Jak, 64; anders z. B. Mussner, Jak, 61–62; Moo, Jak, 50. Vgl. auch Sänger, Art. *διασπορά κτλ*, Sp. 749–751; Schmidt, Art. *διασπορά*, 98–104.

Umwelt leben. Damit dürfte der Autor die christliche Kirche in ihrer Gesamtheit als das in der Geburt (durch das Wort der Wahrheit; vgl. 1,18) geschaffenen Gottesvolkes⁹¹ angesprochen haben – ohne dass damit eine oder (wahrscheinlicher) mehrere Ortsgemeinden als konkrete (Erst-)Adressaten ausgeschlossen sein müssen⁹² –, die dann als Minoritäten in einer für sie negativ besetzten paganen Umwelt, eben in der «Fremde», leben müssen,⁹³ der gegenüber sie sich zu bewähren haben.⁹⁴ Damit setzt Jakobus bereits mit dem Präskript ein deutliches Zeichen bezüglich der durch seinen Brief angestrebten Intention: Es geht (offenbar) um die Bewährung der angeschriebenen Christen in und gegenüber einer ihnen «feindlich» gesonnenen Welt – und zwar, wie das Schreiben zeigen wird, in einem in Werken ausgewiesenen Glauben.⁹⁵

Blickt man durch 1,27; 2,1–7.15–16 zudem in die im Jak vorausgesetzte Gemeindewirklichkeit hinein,⁹⁶ erweist sich diese als sozial geschichtetes Christentum, in dem Jakobus sowohl im Handeln gegenüber den eigenen Glaubensgeschwistern als auch im Verhalten gegenüber der dieses Christentum umgebenden Welt schwerwiegende Defizite bzw. Gefahren in Bezug auf die (ethische) Integrität respektive einen soteriologisch relevanten Glauben ortet: Nach innen scheinen die besser betuchten Gemeindeglieder ihre soziale Verantwortung gegenüber den ärmeren Glaubensgeschwistern zu vernachlässigen, wogegen sich christliches Leben nach Jakobus am Nächstenliebegebot (vgl. 2,8) als dem «Obersatz» des sozialen Willens Gottes orientieren bzw. durch

91 Womit nicht gesagt sein soll, dass das genuine Israel für Jakobus seinen Status als Gottesvolk verloren habe; Gott hat den Bund mit seinem Volk keineswegs aufgelöst, wohl aber erweitert (vgl. neben Röm 9–11 etwa die Intention des Eph, z. B. 2,11–22), was sich anhand des Jak aber weder verifizieren noch falsifizieren lässt, zumal der Brief (ansonsten) mit keinem Wort ein reflektiertes Israelbewusstsein erkennen lässt.

92 Denkbar ist etwa, dass Jakobus seinen Mahn-/Korrekturbrief an eine oder (in Abschriften?) an mehrere konkrete Ortsgemeinden geschrieben hat (die expliziten Briefmerkmale beschränken sich nicht nur auf das Präskript), deren spezielle Situation und Probleme er aber gleichzeitig für typisch hält, weshalb er seinem Schreiben mit der Adressatenangabe ταῖς δώδεκα φυλαῖς einen offeneren («universaleren») Horizont verliehen hat und dieses auch als Mahn-/Korrekturschreiben in Form eines Rundbriefes bezeichnet werden kann; vgl. Frankemölle, Jak, 57–62. Zur Frage nach der literarischen Form vgl. ausserdem Anm. 227.

93 Denkt Jakobus an einen Gemeindeverbund, an eine regionale Christenheit, die sich im palästinischen (vgl. das nachdenkenswerte Plädoyer von Davids, Traditions, 33–57; aber auch Johnson, World, 178–197) oder (und m.E. wahrscheinlicher) im syrischen (vgl. aber Williams, Piety, 38–41.48–50) Raum lokalisieren lässt?

94 Vgl. Konrad, Existenz, 65: «Jakobus nimmt die das Diasporajudentum kennzeichnende Absonderung von der Umwelt, welche die innerjüdische Gemeinschaft zu *dem* Lebensraum macht, als Element des eigenen Selbstverständnisses auf; die Christen sind in der (Welt) Fremde.»

95 Jakobus schliesst das Präskript mit einem typischen χαίρειν. Bemerkenswert ist, dass in einem Rundbrief (wie der Jak es sein dürfte), der sich inhaltlich primär als Mahn-/Korrekturschreiben auszeichnet, bereits nach dem Präskript die Freude (!) anklingt (vgl. Thurneysen, Jak, 9), womit Jakobus – durch Stichwortaufnahme, Gleichklang und die Voranstellung des Objekts in 1,2 – zugleich eine enge Verbindung zu 1,2 und damit zum Prolog seines Werkes knüpft.

96 Kritisch ist diesbezüglich z. B. Tiller, Rich, 914–15.

gelebte (und Frieden stiftende) Barmherzigkeit (vgl. 1,27; 2,13.15–16; 3,17–18; aber auch 4,11) auszeichnen würde und sollte. Nach aussen scheinen die Grenzen zwischen einem nach christlichen Grundsätzen geführten Leben, das sich in seinem Glauben auf den einen wahren Gott (vgl. 2,19; 4,12) und auf die Herrlichkeit des erhöhten Herrn Jesus Christus (vgl. 2,1) ausrichtet, und den die angesprochenen Christen umgebenden «weltlichen» Wertvorstellungen fließend zu sein, ja missachtet zu werden (vgl. 2,1–4.6a; 4,1–3). Dabei charakterisiert Jakobus diese «Freundschaft zur Welt» als «Feindschaft gegenüber Gott» (vgl. 4,4). Als (zentrales) Kennzeichen dieses «weltlichen» Wertesystems erscheint im Jak egoistisches, unsoziales Streben nach Reichtum, weshalb Jakobus den Reichtum in Bezug auf die Integrität der angesprochenen Gläubigen als die Gefahrenquelle schlechthin versteht (vgl. 1,10–11; 4,13–5,6).⁹⁷ In einem Satz: Jakobus schreibt an christliche Gemeinden, die seiner Meinung nach in der Gefahr stehen, weltlichen Anfechtungen/Versuchungen, insbesondere dem Glanz des Reichtums, zu erliegen und die aus seiner Sicht dazu bereit sind, im Blick auf die eigenen Glaubensgeschwister und die sie umgebende «Welt» ihre (ethische) Integrität und damit verbunden ihren soteriologisch wichtigen Glauben aufs Spiel zu setzen. Glaube ist nach Jakobus nur dann soteriologisch relevant, wenn er sich in entsprechenden Werken ausweist.

2.2 Zur pragmatischen Absicht des Jakobusbriefes

Ist die im vorangegangenen Unterabschnitt skizzierte gemeindliche Lebenssituation bzw. sind die Problemfelder richtig erkannt, lässt sich aufgrund der Architektur bzw. der kohärenten Struktur und den einzelnen Argumentationsgängen des Jak⁹⁸ die (eminent praxisorientierte) pragmatische Absicht⁹⁹ des Schreibens nachzeichnen.

⁹⁷ Ähnlich Konradt, Jakobusbrief (in: Ebner, Einleitung), 504.506–7.

⁹⁸ Zur Begründung der vorausgesetzten argumentativen Struktur des Jak vgl. einerseits die Analysen in Kap. 3, andererseits die detaillierten Ausführungen in Konradt, Existenz, 311–315 bzw. die übersichtliche graphische Darstellung dieser Struktur in ders., Jakobusbrief (in: Ebner, Einleitung), (496–)499 und im Anschluss an ihn die Gliederung im Kommentar von Burchard. In der vorliegenden Studie wird dieser zwar nicht allein adäquate, insgesamt aber überzeugende Strukturierungsvorschlag (aufgrund der geleisteten exegetischen Reflexionen) kritisch übernommen (zur Übersicht vgl. in Kap. 5.1 die gegliederte Übersetzung des Jak). Einen aktuellen Blick über die Diskussion bezüglich der argumentativen Struktur (wesentlich seit Dibelius) bieten Krüger, Jakobusbrief, 92–104; Taylor, Scholarship, 86–115 (vgl. auch Klein, Werk, 33–39), der a.a.O., 112 resümierend festhält, dass der Jak seit Dibelius zunehmend als literarisch kohärente Einheit gelesen werde (so auch Hoppe, Art. Jakobusbrief, Sp. 362). Dabei wird Kapitel 1 eine Schlüsselfunktion für die Erarbeitung der Struktur des gesamten Schreibens zugestanden und es ist ein gewisses Einverständnis darüber erreicht worden, dass bestimmte grössere (vgl. 2,1–13; 2,14–26; 3,1–12; 4,1–10) und einige kleinere Perikopen (vgl. 1,2–4;

In 1,2–4 formuliert Jakobus das Programm seines ermutigenden Mahnbriefes: Die angeschriebenen Christen sollen sich in und mit einem Glauben auszeichnen, der sich gegenüber unterschiedlichen Versuchungen und in entsprechenden Werken bewährt, so dass sie selbst als «vollkommen»¹⁰⁰ gelten können. Konkret bedeutet das: Einerseits sind Versuchungen durch die eigenen Begierden bzw. das Ausleben dieser Begierden mit dem Heilswillen Gottes unvereinbar (vgl. 1,13–18), weshalb sich ein Christ der «Welt» gegenüber makellos (vgl. 1,27c) bewahren soll,¹⁰¹ was Jakobus in 2,1–13 weiter expliziert: Bewährter Glaube an den einen wahren Gott und die Herrlichkeit des erhöhten Jesus Christus ist gegenüber Reichen und Armen unparteiisch. Andererseits verlangt Gottes Heilswillen vom Christen, dass er das in und mit der von Gott gnädig initiierten Geburt (durch das Wort der Wahrheit) eingeborene Wort in Sanftmut annimmt, aus seiner Kraft entsprechend lebt und seinen Glauben in Werken (der Nächstenliebe) ausweist (vgl. 1,18–25).¹⁰² Deshalb soll sich ein Christ durch gelebte Barmherzigkeit gegenüber Notleidenden (vgl. 1,27b) und die Beherrschung seiner Zunge auszeichnen, so dass er etwa reuige Sünder nicht herabsetzt oder gar verurteilt (vgl. 1,26; 4,11). Diese ethischen Ziele expliziert Jakobus in 2,14–26 anhand der Bedeutung der Werke für einen soteriologisch relevanten Glauben und in 3,1–12 anhand der Ausführungen über die Beherrschung der Zunge weiter. In einem Satz: Ein Christ soll sich in seinem in Werken ausgewiesenen Glauben in und gegenüber den verschiedenartigen Versuchungen (der Welt) «vollkommen» bewähren.

Fazit: Einerseits ermutigt Jakobus die angeschriebenen Christen mit seinem Mahnbrief dazu, sich als Menschen zu erweisen, denen Gott in der Geburt (durch das Wort der Wahrheit) das (eschatologische) Leben geschenkt hat und die entsprechend aus

3,13–18; 5,1–6) einheitliche Themen behandeln (als ältere – allerdings wenig plausible – Alternativbeispiele seien Forbes, *Structure*, 147–153, der den Jak als zweiteiligen «Vortrag» liest, und Hartmann, *Aufbau*, 63–70, nach dem der Jak nach den Namen der zwölf Patriarchen gegliedert werden könne, erwähnt). Taylor bietet zudem – zusammen mit Guthrie – in *Structure*, 681–705 einen eigenen Diskussionsbeitrag in Form einer detaillierten Strukturierung des Jak. Unter den neueren Arbeiten sei ausserdem auf folgende Beiträge hingewiesen: Bauckham, *James/Wisdom*, 61–73; Frankemölle, *Netz*, 161–197; Hartin, *James/Q Sayings*, 23–34; Hymes, *Epistle*, 75–103 [v.a. 88–99]; Ó Fearghail, *Structure*, 66–83; Krüger, *Jakobusbrief*, 105–109; Terry, *Aspects*, 106–125; Thurén, *Rhetoric*, 262–284, der den Jak v.a. in Bezug auf seine rhetorische Struktur untersucht, punkto Gliederung insgesamt aber zu ähnlichen Ergebnissen wie Taylor gelangt (vgl. zur rhetorisch-textpragmatischen Struktur ansonsten v.a. Wuellner, *Jakobusbrief*, 5–66; einen aktuellen Blick über die Diskussion bezüglich der jakobeischen Rhetorik bietet zudem Watson, *Assessment*, 100–116); Tollefson, *Epistle*, 62–69, der v.a. auf die dialektische Struktur des Jak hinweist (vgl. besonders die Übersicht a.a.O., 66–67).

99 Mit der pragmatischen Absicht bzw. mit dem in dieser Studie gebrauchten Pragmatikbegriff sind im linguistischen Sinn die handlungsrelevante(n) Funktion(en) des jeweils Gesagten und damit zusammenhängend die jeweilige(n) Intention(en), die auf Handlung zielende(n) Anweisung(en) gemeint.

100 Die Anführungszeichen signalisieren die Unvollkommenheit der angestrebten Vollkommenheit.

101 Etwas vereinfacht: Jakobus sagt damit, was ein Christ nicht tun soll.

102 Wieder vereinfacht: Jakobus sagt damit, was ein Christ tun soll.

der Kraft des eingeborenen Wortes leben. Andererseits ist es problematisch – und damit dürfte das eigentliche pragmatische Anliegen des Briefes formuliert sein –, dass nach 5,19–20 eben offenbar einige (viele?) Christen in den angeschriebenen Gemeinden diesen Anspruch nicht nur nicht erfüllen, sondern in der Gefahr stehen, ihre (ethische) Integrität und damit verbunden ihren soteriologisch heilsrelevanten Glauben aufs Spiel zu setzen; sie sind im Begriff, vom Glauben abzufallen oder haben das bereits getan. Deshalb nimmt Jakobus die angeschriebenen Christen am Ende seines Schreibens (vgl. 5,19–20), mit einem letzten aufrüttelnden Appell in die Pflicht: Abfallende oder bereits abgefallene Mitchristen sollen auf den Weg der Wahrheit zurückgebracht werden!¹⁰³

103 Vgl. zum pragmatischen Ziel des Jak auch Garleff, *Identität*, 241–247; Popkes, *Adressaten*, 189–210; ders., *Mission*, 88–99; Sato, *Jakobusbrief*, 55–76, der a.a.O., 74–75 festhält, dass Jakobus seinen Brief deswegen verfasst habe, «weil er die leitenden Menschen seines Kirchenkreises zurechtzuweisen genötigt war. Diese Menschen, der aufkommenden Mittelschicht angehörig, versuchten – aus Verlangen nach Reichtum – den Reichen dieser Welt entgegenzukommen, indem sie umgekehrt die Armen in der Kirche geringschätzten und vernachlässigten. Sie hatten auch Streitigkeiten untereinander in der Kirche. Um sich selbst theologisch zu rechtfertigen, machten sie sich die paulinische Rechtfertigungslehre zunutze. Der Autor spürte die Gefahr, daß die gewinnsüchtige Haltung über seinen eigenen Kirchenkreis hinaus verbreitet würde; daher versah er seine Schrift mit allgemeinen Mahnungen und adressierte sie an alle Christen der Welt.» Sato sieht – v.a. in Bezug auf die Reichtumsproblematik – sicher Wesentliches; gleichzeitig sind v.a. seine Ausführungen bezüglich der paulinischen Rechtfertigungslehre (nach Sato hat Jakobus den Röm und den Gal gekannt; vgl. a.a.O., 67–68) und die fragwürdige Interpretation von 5,19–20 als «weisheitliches Wort ganz allgemeinen Inhaltes» (a.a.O., 74), welche die zentrale pragmatische Intention dieser Schlussverse übersieht (gut dagegen z. B. Bieder, *Existenz*, 97; Braumann, *Hintergrund*, 404; Popkes, *Adressaten*, 206; Wuellner, *Jakobusbrief*, 45, der vom «entscheidenden Handlungsimpuls» spricht), kritisch zu hinterfragen. Gleiches gilt im Blick auf die jüngst vorgelegte Studie *Not by Paul Alone*, mit der Nienhuis zu zeigen versucht, dass der Jak im 2. Jh. geschrieben worden sei, um eine nichtpaulinische, literarisch kohärente, theologisch widerstandsfähige Briefsammlung zu formen («in the hope that it might forge together»; Nienhuis, *Paul*, 13); Nienhuis' These im Originalton: «[S]omewhere in the East [...] composed the letter of James, including in it a series of intertextual links with the contemporary «canonical» Scriptures, in order to create an apostolic letter collection based not on the dual authority of Peter and Paul, but on the ancient two-sided apostolic missions of Paul and the Jerusalem Pillars» (a.a.O., 22; vgl. a.a.O., 28). Abgesehen davon, dass die These der späten Abfassung des Jak (im 2. Jh.) zu hinterfragen ist, problematisieren (widerlegen?) m.E. die dargelegten Ausführungen zur (aus dem Jak erhebaren!) Gemeindesituation bzw. zu den konkreten Gemeindesituationen vor Ort und zur damit verbundenen pragmatischen Absicht des Schreibens Nienhuis' These.

3 Analyse des Jakobusbriefes im Horizont der Frage nach dem Gottesbild

Jakobus hat einen bemerkenswert theozentrisch ausgerichteten Brief geschrieben, mit dem er in Bezug auf die anvisierten Gemeinden bzw. deren Lebenssituationen das skizzierte pragmatische Ziel seines Schreibens zu erreichen und die angesprochenen (ethischen) Missstände zu beheben versucht. Die vorliegende Studie postuliert, dass die von Jakobus festgehaltenen expliziten und impliziten Aspekte seines Gottesbildes seine Argumentation(en) hinsichtlich des handlungsorientierten Ziels seines Werkes prägen. Und auch wenn Jakobus keineswegs alles sagen muss, was er über Gott denkt, sollten sich die ausgewiesenen Aspekte seines Gottesbildes im Duktus des Briefes doch zu einem Gesamtbild zusammenfügen lassen, das sich in unterschiedliche Facetten aufgliedern lässt, wobei die einzelnen Aspekte dieses Gottesbildes durchaus verschieden gewichtet sein werden. Im vorliegenden Hauptkapitel soll der gesamte Brief in Bezug auf die Frage nach dem Gottesbild exegetisch erarbeitet werden.

3.1 Gott als der eine wahre Gott, Schöpfer und Herr allen Lebens

Jakobus nennt zumindest zwei aus der (alttestamentlich-)frühjüdischen Tradition hervorgegangene, im frühen Christentum aufgenommene und um die Rede von der christlichen Heilsbotschaft ergänzte theologische Grunddaten, die auch in seinem Gottesbild als selbstverständliche Voraussetzungen fungieren: Gott ist der eine wahre Gott und er ist der Schöpfer und Herr allen Lebens.

3.1.1 Gott als der eine wahre Gott

Gott ist im Jak der eine wahre Gott. Dies ist vor allem an 2,19 zu zeigen, weshalb in einem ersten Schritt dieser Vers in seinem Kontext und mit einem Seitenblick auf 4,12 analysiert und im Horizont der vorliegenden Fragestellung ausgewertet werden soll. In einem zweiten Unterabschnitt wird die Frage nach der jakobeischen Rede von Jesus Christus aufgegriffen und deren Bedeutung in Bezug auf das Gottesbild zu zeigen versucht.

3.1.1.1 Der eine wahre Gott und sein Totalanspruch

In 2,19 schreibt Jakobus: *σὺ πιστεύεις ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός, καλῶς ποιεῖς · καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσιν καὶ φρίσσοσιν*. Will man nicht einfach feststellen, dass Jakobus mit diesem Vers eine monotheistische Grundhaltung exponiert, sondern dieses Bekenntnis im religionsgeschichtlichen Umfeld weiter profilieren, ist der Text in seinem unmittelbaren Kontext bzw. im konversionstheologischen Argumentationsduktus von 2,14–26 zu analysieren.¹⁰⁴

Jakobus leitet 2,14–26¹⁰⁵ mit zwei rhetorischen Fragen ein. 2,14a: *Τί τὸ ὄφελος, ¹⁰⁶ ἀδελφοί μου, ἐὰν πιστὶν λέγῃ τις ἔχειν ἔργα δὲ μὴ ἔχῃ;* 2,14b: *μὴ δύναται ἡ¹⁰⁷ πίστις σῶσαι αὐτόν*. Thema ist seit 2,1 der heilsrelevante Glaube. Dabei wird von 2,12–13 her die Frage nach der soteriologischen Bedeutung des Glaubens im Gericht hervorgehoben und explizit verhandelt, womit die folgenden

104 Dies auch deshalb, weil 2,14ff. für die adäquate Interpretation von 2,20–26 wichtige Voraussetzungen exponiert (zur detaillierten Analyse von 2,20–26 vgl. Kap. 3.3.3). Der in Kommentaren über 2,14–26 vielfach bemühte Zwischentitel «Glaube und Werke» o.ä. (vgl. z. B. Dibelius, Jak, 184; Knoch, Jak, 59; Laws, Jak, 118; Maier, Jak [2004], 121; Schneider, Jak, 18; anders z. B. Beyschlag, Jak, 117; Burchard, Jak, 109.113–115; Davids, Jak, 129; Frankemölle, Jak, 420; Hauck, Jak, 17; Hoppe, Jak, 63; Martin, Jak, 75; Moo, Jak, 118; Mussner, Jak, 129; Schrage, Jak, 29) ist unsachgemäß, denn es geht – wie im Folgenden zu zeigen ist – nicht zuerst um die Frage der Verhältnisbestimmung zwischen Glaube und Werken respektive Taten mit Blick auf deren rechtfertigende Funktion (vgl. Frankemölle, Jak, 428: «Die Opposition lautet [...] nicht [...] Glaube – Werke, sondern Glaube allein – Glaube mit Werken»; ähnlich bereits Tielemann, Versuch, 580: «Jakobus statuiert keinerlei Dualität zwischen Glauben und Werken»). Es ist zudem überzeichnet, wenn 2,14–26 als soteriologischer Basistext des Jak gelesen wird; wenn überhaupt, dann trägt 1,12–25 diesen Charakter.

105 Die Perikope ist wie 2,1–13 in mehrfacher Hinsicht zu 2,(1)–12–13 lesen (deshalb sollte die Zäsur zwischen 2,13 und 2,14 auch nicht zu tief veranschlagt werden; vgl. Cadir, Epître, 25–31; Frankemölle, Jak, 423ff.; Hoppe, Jak, 63; Martin, Jak, 77–79), der zu entsprechendem Handeln motivieren will, rekuriert aber makrokontextuell gleichzeitig auf die «thematischen Vorgaben» in 1,26–27. Genauer nimmt 2,14–26 das in 1,27b genannte Thema der Waisen- und Witwenfürsorge respektive die Thematik «in Werken ausgewiesener Glaube» auf und expliziert es an der Bedeutung der Werke für einen soteriologisch relevanten Glauben. Makrokontextuell greift 2,14–26 aber auch auf das im Exordium genannte Generalthema/Programm zurück, wobei er sich auf die Entfaltung von 1,4 (in Werken ausgewiesener Glaube) beschränkt. Innerhalb der Perikope lässt sich folgende (2,1–13 ähnliche; vgl. für viele z. B. Frankemölle, Jak, 424–5; Johnson, Jak, 246; ganz anders z. B. Dibelius, Jak, 184[–5]) Struktur erkennen: In 2,14–17 entwirft und plausibilisiert Jakobus das Thema, während er es in 2,18–25(26) argumentativ entfaltet. Zur detaillierten Gliederung vgl. z. B. Frankemölle, Jak, 425–429; Hartin, Jak, 156–7; Hoppe, Jak, 63; Moo, Jak, 118–121; «kunstvoll» Nicol, Faith, 7–10; Nystrom, Jak, 147; ausführlich Popkes, Jak, 182–190; Schrage, Jak, 30–31; auf dem Hintergrund griechischer Rhetorik Watson, James, 94–121 (besonders 94–102.108–120). Der (Um-)Strukturierungs-Vorschlag von Burge, Paper, 35–43 scheidet allerdings am textkritischen Befund. Zum Stil der Perikope vgl. ausserdem Westhuizen, Techniques, 89–106, der, a.a.O., 105 resümiert: «James 2:14–26 is fairly good rhetoric.»

106 Zum Diatribestil vgl. Berger, Formen, 170–71 und die Belege bei Konrad, Existenz, 207, Anm. 3; Martin, Jak, 79–80; Mussner, Jak, 129, Anm. 1.

107 Der Artikel dürfte unterstreichen, dass es Jakobus nicht allgemein um Glauben, sondern um den in 2,14a thematisierten geht; um einen Glauben, der *ἔργα μὴ ἔχῃ*; mit Moo, Jak, 123.

Ausführungen bereits mit $\tau\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \delta\phi\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ und $\sigma\acute{\omega}\sigma\alpha\iota$ (nämlich im Gericht) unter eschatologischem Horizont¹⁰⁸ stehen.

Jakobus lässt in 2,14a einen $\tau\iota\varsigma$ zu Wort kommen, den er in zweifacher Weise skizziert: Erstens lässt er diesen von sich selbst sagen, dass er (wohl in Bezug auf sein eschatologisches Heil) Glauben vorzuweisen habe (und damit Christ sei);¹⁰⁹ zweitens – und bemerkenswerterweise! – lässt er ihn kein einziges Wort über seine $\xi\rho\gamma\alpha$ verlieren. Insofern lässt sich der $\tau\iota\varsigma$ kaum als theologischer Gegner verstehen, der etwa in Opposition zu 2,12–13 die theologische Parole vertreten würde, dass im Gericht allein der werklose Glaube (gar im paulinischen Sinn) rette.¹¹⁰ Viel näher liegt die Interpretation, dass Jakobus (vor dem Hintergrund des Gerichtsszenariums in 2,12–13) ein fiktives bilanzierendes Gespräch entwirft. Dabei könnte es sich bei dem $\tau\iota\varsigma$ um ein Gemeindeglied handeln, das der Ansicht ist, sein «Glaube» genüge, um im Gericht bestehen zu können.¹¹¹ Der $\tau\iota\varsigma$ spricht sich also in keiner Weise gegen Werke aus; sie sind schlicht nicht sein Thema.¹¹² Und

108 Vgl. Heide, *Soteriology*, 79–83; Moo, *Jak*, 124–5; Vouga, *Jak*, 86.

109 Signalisiert die indirekte Rede eine gewisse Distanz zwischen dem Glaubensverständnis von Jakobus und demjenigen, das der $\tau\iota\varsigma$ zum Ausdruck bringt (so dezidiert Böhmer, «Glaube», 251[ff.]?). Wenn nicht, hätte Jakobus ohne $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\eta$ formulieren können.

110 Dazu hätte Jakobus den $\tau\iota\varsigma$ deutlicher formulieren lassen müssen – etwa: Er habe Glauben und berufe sich nicht auf Werke (vgl. Burchard, *Jakobus*, 33: «Vor allem: warum zitiert Jakobus die Theologie des Jemand nicht, wenn er eine hat?»; Versepunt, *Puzzle*, 99). Die meisten votieren aber gegenteilig – vielfach beeinflusst durch die These, dass der *Jak* im Horizont paulinischer Theologie geschrieben worden sei; vgl. exemplarisch Stuhlmacher, *Theologie*, 59: «Wer den *Jak* historisch und im Zusammenhang des Kanons verstehen will, muß sich über die ursprüngliche Situation und Intention des Briefs im klaren sein *und den Versuch machen, ihn zu Paulus und seiner Verkündigung in Beziehung zu setzen*» (kursiv: S.W.). Warum letzteres geradezu als hermeneutisches Prinzip gelten soll, ist nicht einzusehen; vielmehr sollte der *Jak* zunächst als eigenständiges frühchristliches Schreiben wahr- und ernstgenommen werden, bevor er religionsgeschichtlich verortet und profiliert werden kann (und soll); vgl. Cargal, *Restoring*, 94.

111 Ähnlich Burchard, *Jakobus*, 34. Paraphrasiert könnte 2,14aß demnach wie folgt lauten: «Er habe (doch) Glauben».

112 Daraus lässt sich schliessen, dass unter der Leser- bzw. Hörschaft von Jakobus die frühchristlich verbreitete Überzeugung lebendig gewesen sein dürfte, dass die $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ (eschatologisch) zu retten vermag (vgl. z. B. Mk 5,34 par. Mt 9,22/Lk 8,48; Mk 10,52 par. Lk 18,32; Mk 16,16; Lk 8,12; Apg 16,30–31 [im Horizont eschatologischer Errettung]; 1Kor 1,21; Eph 2,8; 1Petr 1,5,9; aber auch Lk 7,50; Heb 11,7; Barn 12,7; IgnPhld 5,2; Herm vis 3,8,3; Herm mand 9,6; 1Klem 12,1; zu sonstigen Formulierungen über die soteriologische Bedeutung des Glaubens [ohne $\sigma\acute{\omega}\zeta\epsilon\iota\nu\ \kappa\tau\lambda$] vgl. z. B. Joh 3,15–16.36; 5,24; 6,35.40.47; 20,31; Apg 13,48; 26,18; Heb 4,3; 10,38–39; Barn 6,3; 1Klem 12,7), zumal Christ-Werden geradezu mit Zum-Glauben-Kommen identifiziert werden konnte (vgl. mit ingressivem Aorist z. B. Lk 8,12; Apg 4,4.32; 8,13; 9,42; 11,17.21; 13,12.48; 14,1; 15,7; 16,31; 17,12.34; 18,8; 19,2.4; Eph 1,13; 2Thess 1,10; Heb 4,3; 11,6; 1Joh 3,23; Barn 11,11; 2Klem 2,3; 15,3; Herm vis 3,6,1; Herm mand 4,3,3; 10,1,4–5; Herm sim 8,3,2; 8,6,3; 9,13,5; 9,17,4; 9,22,3; mit Perfekt bzw. Plusquamperfekt z. B. Apg 14,23; 15,5; 16,34; 18,27; 19,18; vgl. ausserdem die Formulierungen in Apg 14,27; 15,9; 20,21; 26,18). Deshalb konnte $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ auch zum terminus technicus für die Gottesbeziehung eines Christen avancieren (vgl. auch z. B. Ps 118,66, LXX; 4Esra 7,24 [negativ formuliert]; 9,7–8; 13,23; Sir 32,24; 1QpHab 2,14; Philo, *Her* 93,95). Dagegen lässt sich am Textbefund gerade nicht zeigen, dass die Adressaten sich (aufgrund ihres Glaubens) in irgendeiner Form gegen Werke ausgesprochen hätten. «Der theologische Topos, den der Verfasser kritisiert, läßt sich auf die Formel bringen: «Glaube = Erkenntnis, Erkenntnis = Erlösung» (Fay, *Weisheit*, 409, Anm. 67).

Jakobus spricht dem $\tau\iota\varsigma$ seinen Glauben auch nicht ab,¹¹³ er wendet sich also nicht (lehrmässig) *gegen* einen theologischen Gegner, sondern (seelsorgerlich) *an* einen Christen,¹¹⁴ der sich untätig auf seinem (werklosen) «defizitären Glauben»¹¹⁵ ausruht. Jakobus stellt fest, dass ihm dieser «Glaube» im Gericht nichts nützen werde, wenn er nicht zugleich Taten ausweisen würde, zumal nach Jakobus (zwar) allein das bei der Geburt $\lambda\acute{o}\gamma\omega\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\acute{\alpha}\varsigma$ eingeborene Wort (vgl. 1,21) und im Gericht Gott selbst (vgl. 4,12) zu retten vermögen,¹¹⁶ aber der in¹¹⁷ entsprechenden Werken ausgewiesene Glaube ist der «Weg», auf dem diese Rettung vollzogen bzw. auf dem sich ein Christ als gerecht erweisen respektive auf dem er gerecht gesprochen wird (vgl. 2,21–25),¹¹⁸ was in der Folge zur Rettung aus dem Gericht führt.¹¹⁹ Jakobus befasst sich in 2,14 mit dem (unter seinen Adressaten wohl virulenten) Problem, dass sich seine Leser bzw. Hörer auf ihren (rechtfertigenden) «Glauben» berufen, dabei aber übersehen, dass sich dieser erst noch in entsprechenden Werken rechtfertigend ausweisen muss.¹²⁰ Es geht ihm um die Frage nach der soteriologischen Bedeutung des *Glaubens*.¹²¹

Mit dem Vergleich in 2,15–16 illustriert Jakobus die Nutzlosigkeit eines «Glaubens», der sich nicht in entsprechenden Taten ausweist (was er in 2,17 auswertet): Genauso nutzlos wie ein solch tatenloser «Glaube» ist es, wenn ein Bruder oder eine Schwester,¹²² die frieren und Hunger haben, also in äusserster Armut leben,¹²³ von einem Gemeindeglied mit (wohl gut gemeinten,¹²⁴ aber nutzlosen) Friedenswünschen und Gedanken¹²⁵ wegeschickt werden: Zählen würde einzig die barmherzige Tat,¹²⁶ etwa indem den betreffenden Geschwistern das Lebensnotwendige zur

113 Treffend Schlatter, Jak, 191: «auch das Verdorbene existiert» (vgl. Köhler, Glaube, 9; Marxsen, Glauben, 27); ganz anders Polhill, Prejudice, 400; Schwarz, Jak., 706–709(712).

114 Ähnlich Proctor, Faith, 329: «Paranesis Rather than Polemic [sic!].»

115 Konradt, Existenz, 213; vgl. Martin, Jak, 81.

116 Ähnlich Popkes, Jak, 192.

117 In der vorliegenden Studie wird durchgehend von einem *in* (oder durch) Werken ausgewiesenen Glauben gesprochen. Dies deshalb, um die postulierte These zu unterstreichen, dass Jakobus bei Glaube und Werken nicht an zwei zwar zusammenwirkende, aber letztlich doch getrennte Grössen denkt, sondern den Glauben (sofern er heilsrelevant sein will) immer nur als Einheit versteht, die sich als Glaube erweist, der in Werken (und nicht *mit* Werken als einer zweiten, quasi hinzugekommenen Grösse) sichtbar bzw. erlebbar wird; ähnlich Clinard, Values, 72: «genuine faith proves itself in works»; Hawkins, Book, 66: «James is not talking about a faith *with* works but a faith *that* works!»

118 Insofern ist es auch bezüglich des Jak korrekt, von einem «rettenden Glauben» zu sprechen; der auffällige terminologische Wechsel von «retten» (2,14b) zu «gerecht erweisen/gesprochen werden» (2,21.23–25) erklärt sich suffizient aus der rezipierten Abrahamtradition.

119 Vgl. 2Klem 3–4. Zum Verhältnis von Glaube/Werken im Jak vgl. Burchard, Jak, 113–115; gut auch das Resümee von Nicol, Faith, 19; Talbert, James, 175.

120 Vgl. Eichholz, Glaube, 37–44; Hamann, Faith, 34; vgl. a.a.O., 38; Versepunt, Puzzle, 115.

121 Vgl. Cranfield, Message, 338; treffend Glaze, Relationship, 35: «What kind of faith is effective in salvation? The response of James is that saving faith is a working faith. The faith that does not manifest itself in good deeds is not effective unto salvation.»

122 Also Gemeindeglieder (ein Ehepaar?)!

123 Abgesehen von den gewählten Begriffen ($\gamma\upsilon\mu\acute{\nu}\omicron\varsigma$ und $\acute{\epsilon}\phi\acute{\eta}\mu\epsilon\rho\varsigma\ \tau\rho\omicron\phi\acute{\eta}$) unterstreicht Jakobus durch die Präsensformen $\acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omega\sigma\iota\nu$ und $\lambda\epsilon\iota\pi\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ (iterativ: mehrere; linear: länger andauernde Situationen?) die Tragweite der skizzierten Not.

124 Anders z. B. Hartin, Jak, 150: «hypocritical»; Popkes, Jak, 194.

125 Zur Übersetzung der medialen Präsens-Imperativformen $\theta\epsilon\rho\mu\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$ und $\chi\omicron\rho\tau\acute{\alpha}\zeta\epsilon\sigma\theta\epsilon$ vgl. Laws, Jak, 121; Westhuizen, Techniques, 99.

126 So aber bleibt die Szene «himmelschreiend» wie Eichholz, Glaube, 42 unter Verweis auf Jak 5,4

Verfügung gestellt werden würde.¹²⁷ Wo diese Barmherzigkeit ausbleibt, kann nach 2,13 auch im Gericht nicht mit Barmherzigkeit gerechnet werden; auch dann nicht, wenn sich jemand – wie der *τις* aus 2,14 das tut – auf seinen «Glauben» beruft.

Einen solchen «Glauben» (der sich nicht in Werken der Barmherzigkeit ausweist) bezeichnet Jakobus in 2,17 als *νεκρά*¹²⁸ [...] *καθ' ἑαυτήν*,¹²⁹ wobei die redundante Wendung *καθ' ἑαυτήν* den Ton markiert: Jakobus will zeigen, unter welchen Umständen der Glaube seine soteriologische Wirkung verliert, so dass sich 2,17 wie folgt paraphrasieren lässt: «Glaube, wenn er sich nicht in Werken ausweist, ist für sich (selbst/allein) im Gericht unwirksam.» So gelesen beschreiben der Konditionalsatz (*ἐὰν μὴ ἔχη ἔργα*) und die Wendung *καθ' ἑαυτήν* das Defizit des Glaubens, während *νεκρά* dessen soteriologische Konsequenz beschreibt.¹³⁰ Damit hat Jakobus die rhetorische Frage aus 2,14 aufgenommen und argumentativ zu einer These weiterentwickelt, die er in 2,18(–25) weiter begründet.

Jakobus unterbricht sich in 2,18 mit Ἄλλ' ἐρεῖ τις zunächst selbst und lässt einen anderen zu Wort kommen, den er einen Einwand vortragen lässt: *σὺ πίστιν ἔχεις*.¹³¹ Auf diesen Einwand

(vgl. 4,17) treffend bemerkt; vgl. auch Nystrom, Jak, 150.

127 2,15–16 stellen also weniger Glauben (2,16b) und (geforderte) Werke (2,16c) nebeneinander, sondern sprechen von einem nutzlosen (weil toten) «Glauben». Dies ergibt sich aus der Tatsache, dass sich 2,17 mit *οὕτως καὶ ἡ πίστις* [...] *νεκρά ἐστὶν καθ' ἑαυτήν* auf etwas bezieht, das bereits gesagt worden ist, was wiederum unmittelbar an die Worte des *τις* in 2,16b denken lässt, die entsprechend ebenfalls als «tot» charakterisiert werden.

128 Das Adjektiv kann im übertragenen Sinn und in Bezug auf Sachen auch mit «unwirksam» übersetzt werden, was sowohl in Bezug auf die nutzlosen Worte des *τις* in 2,16 als auch im Blick auf das Gericht, in dem ein «Glaube», der sich nicht in Werken ausweist, nutzlos sein wird, und im Kontext mit 2,20 (*ἀργός*), wo 2,17 aufgenommen wird, gut passt; vgl. z. B. Burchard, Jak, 117; Davids, Jak, 122; Maier, Jak (2004), 129–30.

129 Zur ambivalenten Wendung *καθ' ἑαυτήν* vgl. Konradt, Existenz, 216.

130 Ähnlich ebd.

131 Burchard, Jak, 117 bezeichnet *σὺ πίστιν ἔχεις, καὶ γὰρ ἔργα ἔχω* als die «strittigsten Sätze des Briefs». Prima vista und für sich gelesen scheint der sog. Zwischenredner Jakobus genau das zu unterstellen, was dieser dem *τις* in 2,14 zu bedenken gibt: Jakobus pflege einen «Glauben», der sich nicht in Werken ausweise, wobei der Zwischenredner für sich selbst in Anspruch zu nehmen scheint, was Jakobus auszeichnen dürfte: Einen Glauben, der sich in entsprechenden Werken manifestiert. Im Kontext wird der Text aber zur *crux interpretum*. Die kontrovers verhandelte Frage nach dem Zwischenredner bzw. danach, wer in 1,18(ff.?) wem was wie sagt, ist intensiv und ausgiebig diskutiert worden, weshalb sie nicht noch einmal aufgerollt, sondern als vorläufig plausibelstes (oder besser: am wenigsten problematisches) Ergebnis festgehalten werden soll, dass sich der Einwand des Zwischenredners auf *σὺ πίστιν ἔχεις* beschränkt (Probleme bei dieser Lösung: *καὶ γὰρ*, in 2,18aβ als Einleitungsformel und der unterschiedliche syntaktische Gebrauch von *καὶ γὰρ*, in 2,18aβ und 2,18c). *Καὶ γὰρ ἔργα ἔχω* gehört damit bereits zur Erwidrerung des Jakobus (denkbar ist aber, dass auch *καὶ γὰρ ἔργα ἔχω* noch zur Einrede gehört; was darüber hinaus geht, vermag trotz des Plädoyers von Donker, Verfasser, 227–240 kaum zu überzeugen). Zur Begründung der vorgeschlagenen Interpretation vgl. Garleff, Identität, 293–297; Karrer, Christus, 170, Anm. 18; Klein, Werk, 70–72; Konradt, Existenz, 217ff.(–224); wegweisend Neitzel, *crux*, 286–293; Schnider, Jak, 70–72; von Soden, Jak, 154; zur weiteren Diskussion vgl. v.a. Burchard, Jak, 118–121, der sowohl die unterschiedlichen exegetischen Positionen referiert als auch einen denkbaren Lösungsweg skizziert (und mit der Mehrheit *σὺ πίστιν ἔχεις, καὶ γὰρ ἔργα ἔχω* als Einrede bevorzugt); vgl. aber z. B. auch Adamson, Jak, 135–137; Beyschlag, Jak, 122–127; Burchard, Jakobus, 35–38; Dibelius, Jak, 185–187.190–195; Frankemölle, Jak, 438–443; Hiebert, Jak, 164–166;

antwortet Jakobus zunächst mit *καλῶ ἔργα ἔχω* und ergänzt mit *δειξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων, καλῶ σοι δείξω ἐκ*¹³² *τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν*. Im Kontext mit 2,14–17 lässt sich 2,18 wie folgt paraphrasieren: «Aber es wird jemand sagen: *Du* hast (doch auch rettenden) Glauben; und *ich* (antworte): (Gewiss, und) ich habe Werke,¹³³ (doch) zeige mir deinen «Glauben» ohne (die) Werke (ob er retten kann), und ich werde dir aus meinen Werken den¹³⁴ (rettenden) Glauben zeigen.» Jakobus diskutiert in 2,18 demnach nicht etwa die beiden Alternativen «Glaube (ohne Werke)» und «Werke» als postkonversional-soteriologische Wahlmöglichkeiten, sondern die Gegensätze «Glaube, der sich in Werken ausweist» und «Glaube, der sich nicht in Werken manifestiert».¹³⁵

Mit *σὺ πιστεύεις* in 2,19a greift Jakobus auf den Zwischenredner aus 2,18 zurück, wobei es kaum einen Unterschied macht, ob 2,19a als (rhetorischer) Frage- oder Aussagesatz gelesen wird. Der Zwischenredner glaubt, *ὅτι εἶς*¹³⁶ *ὁ θεός*¹³⁷ womit Jakobus auf die jüdische Monotheismusformel¹³⁸ rekurriert respektive auf die entsprechende

Hoppe, Hintergrund, 101–104; Kent, Jak, 94–96; Kistemaker, Jak, 93–94; Loh/Hatton, Handbook, 90–91; Maier, Jak (2004), 130–132; Martin, Jak, 86–88; Mayor, Jak, 99–100 [409–10]; (wenig überzeugend) McKnight, James, 355–364; Moo, Jak, 126–130; Mussner, Jak, 136–138; Popkes, Jak, 196–198; Ropes, Jak, 208–214; ders., Faith, 547–556; Sleeper, Jak, 79–81; Spitta, Geschichte (1896), 77–79; Stein, Faith, 10–11; Tasker, Jak, 64–66; Townsend, Jak, 45–48; Wall, Jak, 138–142; Zahn, Einleitung, 61, Anm. 4 (68–69).

132 Zur Konjekturen (*χωρὶς* anstatt *ἐκ*) vgl. die Ausführungen von Hodges, Light, 341–350.

133 Damit formuliert Jakobus in nuce und im Gegensatz zu 2,14 respektive zur in 2,15–16 geschilderten Situation, was er anschliessend bis 2,26 weiter entfaltet: Nur ein Glaube, der sich in entsprechenden Werken ausweist, ist postkonversional im Gericht rettender Glaube.

134 Treffend Burchard, Jak, 122: «*μου* fehlt nicht zufällig», denn es geht Jakobus nicht um den Nachweis *seines* Glaubens, sondern um den Nachweis *rettenden* Glaubens.

135 Ähnlich Schrage, Ethik, 288. Insofern muss der Zwischenredner auch keineswegs als (gar paulinischer) theologischer Gegner verstanden werden; viel näher liegt es, im Kontext mit 2,14 auch hier wieder an ein unverständiges (vgl. 2,20) Gemeindeglied zu denken, das durch die Ausführungen in 2,14–17 verunsichert worden sein könnte, was Jakobus durch die formulierte Einrede aufnimmt und zugleich zur weiteren Entwicklung seiner Argumentation heranzieht.

136 Das frühchristlich häufig gebrauchte Zahlwort wird keineswegs nur mit Bezug auf Gott gebraucht (vgl. z. B. Mt 6,27; 23,15; Mk 8,14; 11,29 par. Mt 21,24; Joh 7,21; Apg 4,32; Röm 3,10 [nach Ps 143,2; Koh 7,20?]; 1Kor 9,24; 10,17a; Gal 5,14; 1Tim 3,12; 5,9; Tit 1,6) und muss hier und an den beiden anderen Stellen im Jak (vgl. 2,10; 4,12) in einem singulär-exklusiven Sinn mit «ein einziger (Gott)» übersetzt werden; Mussner, Jak, 138 hebt die betonte Stellung des Zahlwortes im Kontext (durch *ἕστιν* von *ὁ θεός* getrennt) hervor.

137 Das in den Kommentaren immer wieder angesprochene textkritische Problem bezüglich des Wortbestandes respektive der Wortreihenfolge von *εἶς ἕστιν ὁ θεός* kann aufgrund der äusseren Textzeugen als erledigt gelten: *εἶς ἕστιν ὁ θεός* dürfte ursprünglich sein; vgl. Metzger, Textual Commentary, 610.

138 Vgl. stellvertretend für viele Dibelius, Jak, 196; Popkes, Jak, 200; Schrage, Jak, 32. Maier, Jak (2004), 133 spricht von einem wörtlichen Zitat von Dtn 6,4, was nicht der Fall ist. MT: *שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה יְהוָה*; LXX: *ἀκουε Ἰσραηλ κύριος ὁ θεός ἡμῶν κύριος εἶς ἕστιν*; Vg: *audi Israhel Dominus Deus noster Dominus unus est*. Der Text dieses wohl wichtigsten Verses der hebräischen Bibel im jüdischen Denken lässt grundsätzlich vier verschiedene Übersetzungen zu: als ein einziger Satz («יהוה», unser Gott, יהוה ist einer) oder «יהוה, unser Gott, ist ein[ziger] יהוה») oder als zwei kurze Nominalsätze («יהוה ist unser Gott. יהוה ist einer» oder «יהוה ist unser Gott. Einzig יהוה»). Obwohl sich keine letzte Sicherheit gewinnen lässt, dürfte die erstgenannte Version, die auch in der LXX und