Glaube und Werke im Jakobusbrief.

Eine biblisch-theologische Studie von Oberlehrer Lic. theol. Albert Köhler.

Ego exegetem non tam stultum curo,
qui se omnia interpretari posse dicat.
Lachmann.

„Es ist ein unerquickliches Geschäft, einen Streit fortzuführen, der für jeden Einsichtigen längst entschieden ist.“ So schrieb betreffs des Jakobusbriefes im Jahre 1846 Schwegler in seinem Nachapostolischen Zeitalter, Band 1, S. 427. Trotz dieses Verdiktes sind im Laufe der Jahrzehnte zahlreiche Schriften erschienen, die von neuem den Problemen nachgehen, welche der Jakobusbrief dem Forscher des Urchristentums, besonders hinsichtlich seines Verhältnisses zu Paulus, stellt. An dieser Produktion sind Verteidiger wie Bestreiter der traditionellen Auffassung in gleichem Masse beteiligt. Im Blick auf diese Literatur gilt in gewissem Sinne noch immer das, was Huther im Vorwort der 1. Auflage des Meyerschen Kommentars 1858 schrieb, „dass durch alle bisherigen Untersuchungen, so eingehend auch manche derselben sind, doch noch keine Übereinstimmung darin erzielt ist, ob zwischen Paulus und Jakobus ein wesentlicher oder nur ein unwesentlicher oder gar kein Gegensatz herrscht“. Ähnlich äussert sich ein halbes Jahrhundert später E. Kühl in der Theologischen Rundschau 1905, S. 300, dass die Akten für die Untersuchung dieses eigenartigen Briefes noch lange nicht geschlossen werden können. Und es liegt die Lösung dieses Problems durchaus nicht nur im Interesse der Wissenschaft, nein wir haben ein eminent praktisches Interesse, zu wissen, dass mit elementaren dogmatischen Erkenntnissen die Vollkraft christlichen Lebens verbunden sein kann, und ob neben einem paulinischen Christentum auch einem nach der Weise des Jakobus gearteten in der christlichen Kirche volles Bürgerrecht zukommt. Vergl. W. Beyschlag, Neutestamentliche Theologie, 1. Band, S. 384. Es ist nicht nur eine gelehrte historische Frage, ob es ein Urchristentum, vertreten durch den Herrenbruder Jakobus, gegeben hat, in dem die spekulative Idee vom Sühnopfertode Christi nicht im Vordergrunde gestanden hat. Vergl. P. Feine, Der Jakobusbrief nach Lehranschauungen und Entstehungsverhältnissen 1892, Kap. 2, S. 15, sowie Schürers Rezension der Schrift Grafes über den Jakobusbrief in der Theologischen Literaturzeitung 1904, Spalte 168. In besonders treffender Weise weist A. Schlatter auf die Aktualität der Frage hin, wenn er sagt, dass der Gedankengang des Jakobusbriefes bedeutsam sei auch für die Frage, wie wir unseren Glauben sichtbar zu machen vermögen. „Das Bekenntnis gilt nicht als seine zureichende Erweisung, sondern einzig das Werk, weil mit dem blossen Wort gerade das wesentliche Merkmal des Glaubens, dass der vom Menschen vertretene Gedanke ihn bewege und leite, noch nicht zur Offenbarung kommt. Ob einer sagt, er habe Glauben, oder ob er wirklich glaubt, dafür gibt es nur ein Merkmal: einzig das Werk.“ Vergl. Neutestamentliche Theologie, Band 2, S. 49. Es handelt sich also bei dem Interesse an der Echtheit des Jakobusbriefes nicht bloss, wie ein Bestreiter derselben mit einem Anflug von Hohn gesagt hat, um die kindliche Freude, einen eigenhändigen Brief eines Bruders Jesu in unserem Kanon zu haben. Gewiss wird wohl niemand ernstlich leugnen wollen, dass angesichts der zentralen Bedeutung Jesu für unser religiöses Leben ein solcher Brief für uns von besonderem Interesse und Wert sein muss. Das ist wohl selbstverständlich.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Unter den mancherlei Problemen, die der Jakobusbrief bietet, stehen ohne Frage im Vordergrunde seine Aussagen über Glaube und Werke. Freilich eine Lehre im Sinne eines ausführlichen Systems darf man angesichts der Kürze des Jakobusbriefes nicht erwarten. Ein solches Ansinnen nannte schon Hengstenberg seinerzeit nicht mit Unrecht eine „wissenschaftliche Verkehrtheit", da es zu kühn sei, aus einem einzigen und dazu noch so kurzen Schriftstück ein Totalbild der Lehranschauungen seines Verfassers herauszustellen. Wir haben es ja mit einem durchaus praktisch orientierten Schriftstück zu tun, das aufs reichste mit Ermahnungen und Warnungen angefüllt ist. Enthalten doch, wie man festgestellt hat, die 108 Verse unseres Briefes über fünfzig Imperative! Auch vom Jakobusbrief, dabei den vielumstrittenen Abschnitt Kap. 2, 14—26 nicht ausgenommen, gilt das, was Alfred Seeberg in seinem neuesten Kommentar zum Hebräerbrief 1912, S. 5 sagt: „Die Darlegung einer bestimmten Lehre will der Verfasser nicht bieten, sondern all seine Ausführungen sind an den konkreten Verhältnissen seiner Leser orientiert. Das wird meist viel zu wenig beachtet." L. Schulze in Zöcklers Handbuch, 3. Auflage, S. 113, will deshalb den Jakobusbrief eine „pastorale Anweisung" genannt wissen. Ein Brief mit einer so bestimmt abgegrenzten Adresse darf nicht als Programm eines Lehrsystems angesehen werden, da er nicht durch Verirrungen der Lehre, sondern des Lebens veranlasst ist. Nicht um dogmatische Lehrsätze streitet der Verfasser. Vergl. u. a. B. Weiss, Biblische Theologie des Neuen Testamentes, 7. Auflage, S. 124ff., und das Neue Testament, Band 2, S. 463.

Alle Versuche, den Jakobusbrief logisch zu disponieren, sind fehlgeschlagen, da eben ein fester Gedankenzusammenhang nicht besteht. Freilich Wandel, der den Jakobusbrief exegetisch und praktisch behandelt (1896), hat in unserem Briefe eine logische Disposition entdeckt, indem er in Kap. 1, 1—5, 8 einen ethischen und in Kap. 5, 9—20 einen paränetischen Teil findet, eine Einteilung, gegen die schon die auffallende Ungleichheit der Teile Bedenken erregt. Ja Parry in seiner Schrift A Discussion of the general Epistle of St. James sieht im Jakobusbrief sogar einen sorgfältigst durchgeführten einheitlichen Plan. Vergl. Theologischer Jahresbericht 1904, Band 2, S. 179. Das schiesst ohne Frage über das Ziel hinaus. Gewiss planlos oder verworren, wie Schleiermacher in seinen Vorlesungen zur neutestamentlichen Einleitung meint, schreibt der Verfasser des Jakobusbriefes nicht. Ebensowenig ist unser Brief ein recht loses Gefüge von Sprüchen, die nicht in diesem Zusammenhange gedacht, sondern schon fertig in denselben gebracht worden sind, wie Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter, 3. Aufl., S. 366 behauptet, welcher Ansicht mehr oder weniger beipflichten ausser J. H. Holtzmann und Jülicher in ihren neutestamentlichen Einleitungen Hollmann in Joh. Weiss, Die Schriften des Neuen Testamentes, Band 2, Abschnitt 3, S. 2f., Knopf in Religion in Geschichte und Gegenwart, Band 3, Spalte 1021 ff., Paul Wernle, Die Anfänge unserer Religion, 1. Aufl., S. 391, W. Bauer, Religionsgeschichtliche Volksbücher, I, 20.

Aber trotz der scheinbaren Zusammenhanglosigkeit und trotz der Kürze unseres Briefes lassen sich doch mit ziemlicher Deutlichkeit die religiösen Grundbegriffe — wie man wohl besser statt dogmatischer oder theologischer Grundbegriffe sagt — in unserem Briefe feststellen.

Was versteht nun unser Autor zunächst unter Glauben? Die Bestimmung dieses Begriffes ist nicht so ohne weiteres klar. Das zeigen schon die mancherlei Definitionen, die er gefunden hat. Und es ist nicht ohne Interesse und Wert, sich einige derselben zu vergegenwärtigen. Kern nennt in der Tübinger Zeitschrift für Theologie 1885 den Glauben im Jakobusbrief das Tätigkeitsprinzip, Schwegler, Apostolisches Zeitalter, setzt ihn gleich dem innerlichen, vertrauensvollen Ergreifen der Heilslehre. Albrecht Ritschl, Altkatholische Kirche, S. 113, sieht in ihm zweifelloses Vertrauen zu Gott, Schenkel schlechthin Gottvertrauen. H. von Soden definiert den jakobeischen Glauben einmal als die ins Gemüt aufgenommene Überzeugung vom Heilswillen Gottes, die eben an sich noch nicht an dieses Heil fessele (vergl. Handkommentar zum Neuen Testament, Band 3, Abteilung 2, S. 192) und sodann — nicht etwa im Widerspruch zu dem Gesagten — als innerliche

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Aufnahme von etwas, das uns von aussen entgegengebracht wird von seiten Gottes, es sei eine Lehre, Verheissung oder Gebot. Vergl. Jahrbücher für protestantische Theologie 1884, S. 153. R. Kübel will in seiner Monographie über das Verhältnis von Glauben und Werken im Jakobusbrief S. 34f. nur von einem konstanten, reflexionsmässig fixierten Glauben im Jakobusbrief etwas wissen, nichts von einem doppelten, schwankenden Glaubensbegriff. E. Grafé, Die Stellung des Jakobusbriefes in der Entwicklung des Urchristentums, S. 21 sieht im Bekenntnis zum Monotheismus das Wesentliche des jakobeischen Glaubens, wenn er auch S. 30 zugibt, dass der Jakobusbrief „gelegentlich" „einmal" auf den erhöhten Christus sich beziehe. Ähnlich äussert er sich kürzlich in Religion in Geschichte und Gegenwart, Band 2, Spalte 1436. Das ist ohne Frage — wie wir noch zu zeigen haben — eine ganz unzureichende Charakterisierung des Glaubensbegriffes im Jakobusbriefe. Diese Entleerung und Verkürzung des jakobeischen Glaubensbegriffes findet sich gerade in den neueren von kritischer Seite geschriebenen Abhandlungen und Kommentaren zum Jakobusbrief. W. Bauer in seinem religionsgeschichtlichen Volksbuch: Die katholischen Briefe des Neuen Testaments, S. 13, schreibt: „Für Jakobus ist der Glaube ein Fürwahrhalten, ein Bekenntnis zum Monotheismus, wie es auch den Dämonen erschwinglich ist." Hollmann, in Joh. Weiss Die Schriften des Neuen Testamentes, Band 2, Abteilung 3, S. 11 meint, Glaube im Jakobusbriefe sei eine verstandesmässige Überzeugung, wie etwa die, dass es nur einen Gott gibt. Stock in der Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz 1898, S. 186 beschreibt den Glauben im Jakobusbrief als die Annahme gewisser religiöser Wahrheiten. Nach Bousset (Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Band 1, Spalte 569) versteht Jakobus unter Glauben nur noch die Anerkennung, dass Gott und göttliche Dinge existieren. Und für Weinel, Biblische Theologie des Neuen Testamentes, S. 435, ist Glaube im Jakobusbriefe einfach die christliche Lehre, vor allem der Gottesglaube; der Glaube ist eine Art Weltanschauung (S. 441). Die eben genannten, unseres Erachtens unzureichenden und den Tatbestand nicht erschöpfenden Auffassungen vom Glaubensbegriff in unserem Briefe sind nun aber durchaus nicht belanglos. Wäre wirklich der Glaubensbegriff des Jakobusbriefes schon so „abgeschliffen", wie er dann im 2. und 3. Jahrhundert häufig in christlichen Schriften zu finden ist, so würde damit eine gute Stütze für die spätere Ansetzung des Jakobusbriefes gegeben sein. Aber, wie schon gesagt und wie noch zu zeigen ist, entspricht diese Auffassung des Glaubens nicht den Aussagen unseres Briefes, wenigstens nicht der Mehrzahl derselben.

Die bisher erwähnten Ausleger nehmen in der Hauptsache einen einheitlichen Glaubensbegriff im Jakobusbriefe an. Es sind nun aber nicht wenige und unwichtige Stimmen, welche einen doppelten Glaubensbegriff in unserem Briefe annehmen zu müssen glauben. Erdmann, Der Jakobusbrief 1881, stellt einmal als Glauben fest einen solchen, der als der rechte das Lebensprinzip in sich habe, aus dem die Werke hervorgehen müssen. Daneben gebe es einen Glauben, den Jakobus an seinen Lesern tadelt, der seinem innersten Wesen nach blosser Mundglaube und reiner Scheinglaube sei, den man einfach Heuchelei nennen könne, ein Glaube, der sich mit der theoretischen Erkenntnis, mit dem Herr Herr-Sagen begnügen will. Auch Bernhard Weiss nimmt einen doppelten Glaubensbegriff bei Jakobus an, einen allgemein religiösen und einen spezifisch christlichen. Vergl. Biblische Theologie des Neuen Testamentes, § 52, sowie Der Jakobusbrief und die neuere Kritik, S. 23. Sein Schüler E. Kühl, Die Stellung des Jakobusbriefes zum alttestamentlichen Gesetz und zur paulinischen Rechtfertigungslehre, S. 26ff., teilt ebenfalls diese Meinung. In gleicher Richtung äussert sich Otto Kirn in der Protestantischen Realencyklopädie, 3. Aufl., 6. Band, S. 676. Nach ihm kennt der Verfasser zwar den Glauben im Sinne des Vertrauens, wenn er ihn zur Bedingung der erhörlichen Bitte macht; aber er versagt diese Bezeichnung auch nicht der sittlich unfruchtbar bleibenden Überzeugung vom Dasein Gottes, wie selbst die Dämonen sie haben können. Ein Vertreter dieser Anschauung ist ferner Hermann Cremer, der in seinem Biblisch-theologischen Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität, 8. Aufl., S. 788, im Glauben des Jakobus einmal das

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

blosse Fürwahrhalten und die blosse Anerkennung sieht, sodann aber auch das treue Festhalten an Gott. H. J. Holtzmann, obwohl sonst zu den Bestreitern der Echtheit gehörend, kann nicht einen einheitlich durchgeführten Begriff des Glaubens im Jakobusbriefe finden. Vergl. Neutestamentliche Theologie, Band 2, S. 331. Der energischste Verfechter dieser Auffassung vom doppelten Glaubensbegriff im Jakobusbrief ist W. Beyschlag, besonders in seiner Abhandlung in den Theologischen Studien und Kritiken 1874, S. 150ff. Dort führt er ungefähr folgendes aus: Jakobus ist von einem bestimmten und umfassenden Glaubensbegriff noch weit entfernt. Hat er überhaupt einen konstanten Begriff vom Glauben, so ist es ein solcher, aus dem die Konsequenz der Liebe Gottes und des Nächsten mit nichten wie bei Paulus notwendig folgt, einer πίστις, die mit dem „Glauben" der Juden zwar nicht identisch sein kann, aber ebensowenig mit dem „Glauben" der Dämonen: dass ein einiger Gott sei, aber irgendwie doch gleichartig sein muss, weil sie, die πίστις, sonst gar nicht mit demselben verglichen werden könnte. Aber man sage wohl richtiger und genauer: Jakobus hat überhaupt keinen konstanten Glaubensbegriff, er hat in seinem unmittelbaren Bewusstsein die Idee eines Glaubens, der allerdings lebendiges Herzensvertrauen zu Gott und Christus ist, aber er hat diese Idee noch so wenig reflexionsmässig fixiert, dass ihm unter der Hand das Bild eines anderen, nur eben in theoretischer Überzeugung und trägem Verlass bestehenden Glaubens dafür sich unterschieben kann. Des weiteren nennt Beyschlag, besonders in seiner Bearbeitung des Meyerschen Kommentars S. 50f. und S. 148f., in Kap. 2, 19 als ein grundsätzliches und grundlegendes Moment des jakobeischen Glaubensbegriffes die innere Gewissheit von gewissen übersinnlichen Tatsachen und Wahrheiten. Dieselbe kann eine das innere Leben auch sittlich bestimmende und sie kann ebenso eine sittlich müssige, nur einen trügerischen religiösen Verlass bildende, ja auch, wie bei den Dämonen, eine innerlich richtende und schreckende sein.

Gegen diese von Beyschlag vertretene Auffassung eines doppelten Glaubensbegriffes im Jakobusbriefe hat vor allem E. Haupt Stellung genommen, besonders in den Theologischen Studien und Kritiken 1883, S. 178ff. Mit Recht weist Haupt darauf hin, dass das nach Beyschlag „grundlegende Moment" im jakobeischen Glaubensbegriff — innere Gewissheit von gewissen übersinnlichen Tatsachen und Wahrnehmungen — im ganzen Briefe ausser Kap. 2, 19 gar nicht hervortrete, weder in Kap. 1, 6, noch 2, 1ff., 5, 14f., an welchen Stellen die πίστις erwähnt wird. Wir werden auf die genannten Stellen später noch genauer zurückkommen. Da nun aber eine gewisse Spannung zwischen Kap. 2, 19 und den anderen eben genannten Stellen betreffs des Inhaltes der πίστις nicht zu leugnen ist, so sucht Haupt dem Zugeständnis des doppelten Glaubensbegriffes in unserem Briefe dadurch zu entgehen, dass er nach dem Vorgange anderer Ausleger die Verse Kap. 2, 18—19 dem Verfasser des Jakobusbriefes abspricht und einem Dritten zuweist. Dieser Interlokutor sage, welche Konsequenzen von Fernerstehenden aus dem Verhalten der Leser gezogen werden könnten — Konsequenzen, die zwar ungerecht sind und die Jakobus selbst nicht vertritt, die er aber anführt, um seinen Lesern zu Gemüte zu führen, welche üble Deutung ihr Christentum von anderer Seite erfahren hat oder wenigstens erfahren könnte. Haupt leugnet, dass Jakobus billigerweise den Glauben der Leser mit dem der Dämonen parallelisieren könne; der Glaube der Dämonen sei so wenig eine religiöse Bestimmtheit, dass er vielmehr die irreligiöse Konsequenz des φρίσσειν habe. Die Leser hätten mit vollem Recht erwidern können, dass zwischen ihrem und der Dämonen Glauben ein himmelweiter Unterschied sei, da ihrem Glauben nicht das religiöse Moment fehle, sondern die sittliche Energie, und diese auch nicht einmal im absoluten Sinne; denn irgend etwas an religiös begründetem Guten haben die Leser doch wohl aufzuweisen.

Das Unternehmen Haupts — auch Grafes —, in dem τις einen als Interlokutor eingeführten Bundesgenossen des Jakobus zu finden, hat zur unausbleiblichen Folge, dass dessen Rede so weit fortläuft, dass man nirgends ein Ende finden kann, um für Jakobus selbst eine Wiederanknüpfung seiner Rede zu gewinnen. Der Willkür wird damit Tor und Tür geöffnet und dadurch droht die

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Gefahr, dass ein „Nest von gichtbrüchigen Willkürlichkeiten“ (J. H. Holtzmann) entsteht. Das gilt auch in gewissem Sinne von dem Versuche, die in diesen Versen vermutete Lücke (so Spitta und Windisch) durch Einschiebung eines Satzes, in dem der Angegriffene sich zu verteidigen versucht hätte, auszufüllen und zu ergänzen. Die immer noch annehmbarste Auskunft angesichts der uns vorliegenden Textgestalt scheint zu sein, dass Jakobus in dramatischer Weise sich selbst als redend einführt, so dass also die Ausserungen über die *πίστις* im V. 19 unserem Schrifsteller selbst zugehören. Vergl. Grafe, Der Jakobusbrief u. s. f., S. 28ff.

Was ist nun tatsächlich nach den Ausserungen unseres Briefes, ausschliesslich Kap. 2, 19, die Auffassung des Jakobus vom Glauben? Es kommen hier folgende Stellen in Betracht. Zunächst Kap. 1, 6: *αἰτείτω δὲ ἐν πίστει, μηδὲν διακρινόμενος· ὁ γὰρ διακρινόμενος ἔοικεν κλύδωνι θαλάσσης ἀνεμιζομένῳ καὶ ῥιπιζομένῳ.* Hier ist Glaube eine Bestimmtheit des Gebetes, nicht etwa nur die Überzeugung, dass Gott Gebete erhört bezw. Gebete erhören kann. Glaube ist hier im Gegensatz zu dem zwischen Gott und Welt geteilten Wesen des Zweiflers die ungeteilte und vertrauensvolle Hingebung des Gemütes an Gott. Der Glaube garantiert gleichsam die Erfüllung der Bitte. Der Verfasser bewegt sich mit diesen Ausserungen ganz in der Gedankenwelt Jesu. Man denke an Matth., Kap. 21, 22. Ähnlich steht es in Kap. 5, 15: *καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα καὶ ἐγειρεῖ αὐτὸν ὁ κύριος.* Ferner Kap. 2, 5: *ἀκούσατε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί. οὐχ ὁ θεὸς ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ πλουσίους ἐν πίστει καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας ἧς ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.* Hier bildet Jakobus den Gegensatz von irdischer Armut und Reichtum *ἐν πίστει.* Da kann doch *πίστις* nicht die Gewissheit von übersinnlichen Wahrheiten sein, als wenn der Reichtum des Christen in einer Summe von Lehrsätzen bestände, sondern *πίστις* ist hier der Ausdruck für die religiöse Bestimmtheit des Menschen, welche ihm statt der irdischen Güter die Teilnahme an den übernatürlichen des Gottesreiches vermittelt. Gott hat sie dazu erwählt, durch seine Gnade erhalten sie Anrecht und Anteil an der *βασιλεία θεοῦ.* Weiter erwähnt Jakobus die *πίστις* in Kap. 2, 1: *Ἀδελφοί μου, μὴ ἐν προσωπολημψίαις ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης.* Man will freilich dieser Stelle die ihr gebührende Geltung schmälern bezw. nehmen, wenn man, wie z. B. Windisch, Kommentar S. 12, darauf hinweist, dass eben nur an dieser einzigen Stelle eine derartige Aussage betreffs des Glaubens gemacht werde. Als ob das bei einem so kurzen Schriftstück mit so konkretem Anlass zu verwundern wäre. In dieser Stelle (Kap. 2, 1) handelt es sich bei *πίστις* um mehr als blosses theoretisches Wissen und Anerkennen der Tatsache, dass Jesus Christus der *κύριος τῆς δόξης* ist. Diese theoretische Überzeugung ist es nicht, welche das *πρόσωπον λαμβάνειν* ausschliesst; denn jene Überzeugung hatten doch die Leser und waren trotzdem *προσωπολῆπται.* Nein, die auf diese Tatsache, dass Jesus Christus ein *κύριος τῆς δόξης* sei, sich gründende religiöse Bestimmtheit des Menschen reimt sich nicht mit einer Beurteilung der Mitmenschen nach ihren irdischen Verhältnissen. In dem Ausdruck Glaube an den von Gott zum Herrn der Herrlichkeit bestimmten und erhobenen Christus liegt also nicht nur die Gewissheit einer übersinnlichen Tatsache, darin liegt in nuce alles für das religiöse Leben der Christen Bedeutsame. Als den *κύριος τῆς δόξης* erwarteten sie ihn auch als den *κριτής, ὅτι ἡ παρουσία τοῦ κυρίου ἤγγικεν* (Kap. 5, 8f). Der Glaube — nach diesen Stellen unseres Briefes — ist Unterordnung unter den himmlischen Christus, Heilsvertrauen auf Christus. Und diese religiöse Stellung zu Christus bringt sittliche Verpflichtungen, die Forderung sittlichen Rechtverhaltens mit sich. Kap. 1, 3 wird ja von dem *δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως* geredet. Im Glauben an den Messias liegt also eine sittliche Triebkraft. Nach Kap. 2, 5 trägt — worauf besonders Feine und Schlatter wiederholt hinweisen — der Begriff Glaube weiter den Zug der Hoffnung an sich: die am und im Glauben Reichen sind künftige Erben. In der *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ,* der *κύριος τῆς δόξης* und *κριτής* ist, liegt die Hoffnung auf Vergeltung bei der messianischen Endvollendung, die auf der Anerkennung Jesu als des Messias ruhende messianische Reichshoffnung beschlossen. Man vergleiche auch Stellen wie Kap. 1, 18 und 12. Um des mit

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

gewisser Hoffnung verbundenen Glaubens willen soll man Versuchungen als heilsam betrachten und ertragen. Der Glaube macht standhaft zur Überwindung des Leidens, macht frei vom verderblichen, blendenden Einfluss des Reichtums, gibt Freudigkeit zum Gebet, Gewissheit im Gebet. Der Glaube will innere Gewissheit und Sicherheit, Einheit und Geschlossenheit schaffen. Er ist das gerade Gegenteil der inneren Zerrissenheit und Schwankung. „Die doppelte Seele (*ἀνὴρ δίψυχος*) zerstört den Glauben.“ Vergl. A. Schlatter, Neutestamentliche Theologie, Band 2, S. 48. Im Glauben des Jakobusbriefes liegt weit mehr als blosses Gottvertrauen oder blosser Providenzglaube, nein, Gott wird im Glauben als Geber der Gerechtigkeit und Weisheit erfasst und begriffen. Aus dem Giauben strömen dem Menschen dann, wenn ihm die eigene Kraft zu versagen droht, immer wieder „neue und belebende Motive und Impulse zur vollen Erfüllung seiner Pflichtaufgaben zu“. Vergl. Klöpper, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1885, S. 305.

Aus dem Dargelegten ergibt sich nun ohne Frage, dass der Inhalt des Glaubens im Sinne des Jakobus durchaus nicht so dürftig und abgeschliffen ist, wie die genannten Vertreter der kritischen Richtung behaupten. Von der „bei ihm charakteristischen Verflachung des Glaubensbegriffes“ — vergl. W. Bauer, Religionsgeschichtliches Volksbuch, S. 18 — ist recht wenig zu merken. Aber es erhellt auch, dass man nicht, wie Beyschlag meint, in der Stelle Kap. 2, 19 das grundlegende Moment zur Bestimmung des jakobeischen Glaubensbegriffes finden kann. Dort ist Glaube so viel als theoretische Anerkennung des einen Gottes, die auch die Dämonen erschwingen können: *σὺ πιστεύεις ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεός· καλῶς ποιεῖς· καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσιν — καὶ φρίσσουσιν.* Feine, Neutestamentliche Theologie, sagt mit Recht, dass hier (Kap. 2, 19) eine Verflachung des Glaubensbegriffes vorliege und dass der Glaubensbegriff hier auf eine unterchristliche Stufe zurückgeschraubt werde. Dieser Glaube, von dem hier geredet wird, gilt als Glaube, wenn auch als *πίστις νεκρὰ καὶ ἀργή*, weil er *χωρὶς τῶν ἔργων* ist. Zwischen der Glaubensauffassung in Kap. 2, 19 und den anderen besprochenen Stellen besteht ohne Frage eine grosse Kluft. Freilich die Bedeutung der Stelle (Kap. 2, 19) zur Fixierung des Glaubensbegriffes im Jakobusbrief wird eingeschränkt, wenn man erwägt, in welchem Zusammenhange Jakobus zu dieser seiner von den übrigen Stellen abweichenden Aussage über den Glauben gekommen ist. Der viel umstrittene Abschnitt Kap. 2, 14—26 soll durchaus nicht eine wohlerwogene, feierliche, dogmatische Lehräusserung sein. Er soll gar nicht eine Definition des christlichen Glaubens bringen; er ist nicht um seiner selbst willen geschrieben, sondern er dient — ähnlich wie Phil., Kap. 2, 5 ff. oder 2. Kor., Kap. 8, 9 ff. — nur zur Fundierung ethischer Forderungen; er dient nur, um mit Feine a. a. O. zu reden, zur Illustration eines anderen dem Jakobus wichtigen Gedankens: das Einzige, was dem Menschen im Gericht vor Gottes Augen Wert gibt, ist seine Liebesgesinnung und Barmherzigkeitsübung, nicht irgend eine blosse Überzeugung oder ein Wortbekenntnis, welchen beiden der Verfasser die Bezeichnung Glaube freilich auch gewährt. Ganz anders bewertet G. Heinrici, Das Urchristentum, S. 106, diese Stelle.

Hingewiesen sei darauf, wie E. Kühl, Die Stellung des Jakobusbriefes zum alttestamentlichen Gesetz und zur paulinischen Rechtfertigungslehre, S. 52, die verschiedene Auffassung des Glaubensbegriffes im ganzen Jakobusbriefe gegenüber dem Abschnitt Kap. 2, 19—26 zu erklären sucht. Er schreibt: „Es ist doch wohl nicht anzunehmen, dass Jakobus nur für den Zusammenhang in Kap. 2, 14—26 plötzlich einen derartig einschränkenden Sinn von *πίστις* zugrunde gelegt haben sollte. Aber das fällt in die Augen: Der Gegensatz zwischen Glauben und Werken, den der Verfasser, wenn er in seiner Sprache spricht, einen Gegensatz zwischen blossem Hören und Tun des Gesetzes nennt, die Formeln „Rechtfertigung auf Grund von Glauben allein“ und „Rechtfertigung auf Grund von Werken“ in dieser zugespitzten Ausprägung treten hier urplötzlich und unvermittelt auf und verschwinden dann von Kap. 3, 1 ab wieder vollständig aus dem Gesichtskreis des Verfassers. Das können wir uns nicht anders erklären als dadurch, dass ihm diese Formeln, die seiner Vorstellungswelt im Grunde recht fremd waren, von aussen her gleichsam aufgenötigt wurden.“

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Eine durch nichts begründete Behauptung ist es, wenn W. Bauer, Religionsgeschichtliches Volksbuch, S. 21, nachdem er ausgeführt hat, woher überall, freilich mitunter achtlos, unser Jakobus Anleihen gemacht habe — er nennt ausser dem Alten Testament die jüdische Apokalyptik, Philo, griechisch-römische Geisteswelt, Stoa, kynische Busspredigt, orphische Mysterien (das genügt wohl zur Abfassung eines so kurzen Briefes; man muss nur einmal versuchen, sich ein konkretes Bild von dieser Art von Schriftstellerei zu machen!) —, sagt, dass gerade der Abschnitt Kap. 2, 14—26 „ganz und gar sein geistiges Kind sei" und an und in ihm könnten wir seine Individualität so recht beobachten. Aber wie sonderbar, gerade in diesem Abschnitt arbeitet Jakobus nach Bauer (S. 12) mit „fertigem Material, mit festen, seinen Lesern bekannten und geläufigen Formeln, ja die ganze Problemstellung stammt ja von Paulus" — was bleibt denn dann noch übrig von eigener Individualität, von dem geistigen Kind, das so ganz und gar des Vaters Art an sich tragen soll?

Eine ähnliche Unausgeglichenheit in der Auffassung und Anwendung eines Begriffes, wie wir es hier betreffs der πίστις feststellen müssen, kann man übrigens auch noch bei einer anderen Gelegenheit in unserem Briefe beobachten. Man vergleiche einmal die Aussagen über die πειρασμοί in Kap. 1, V. 2 und V. 13 ff. Wurde erst die Versuchung als etwas dankbar zu Begrüssendes, als Gabe Gottes gepriesen und zur dankbaren, ja freudigen Hinnahme derselben ermahnt, so werden wir dann davor gewarnt, die Versuchungen mit Gott irgendwie in Beziehung zu setzen, da sie etwas schlechthin Widergöttliches seien. Eine Erklärung für diese auffallende, nicht zu beseitigende Tatsache versucht ja Hollmann, wenn er in Joh. Weiss, Schriften des Neuen Testamentes, Band 2, Abschnitt 3, S. 5 sagt, dass die beiden genannten Abschnitte von dem Verfasser in verschiedenen Zeiten und Stimmungen geschrieben worden seien. Freilich etwas Befriedigendes bietet diese Lösung nicht. Vergl. auch Grafe, Der Jakobusbrief u. s. w., S. 5.

Fassen wir das über den Glaubensbegriff des Jakobusbriefes Gefundene noch einmal zusammen, so können wir sagen: Einmal ist der Glaube eine ruhende Überzeugung von der Realität der übersinnlichen Welt. Sodann ist er Herzenssache, Vertrauen, auf Gott und Christus bezogen, für Zeit und Ewigkeit. Er muss durch ein Handeln, durch das Hinzutreten eines sittlichen Willens fruchtbar werden; er schliesst sittliche Forderungen in sich ein, garantiert freilich nicht deren Erfüllung, lässt sie nur in das Bewusstsein treten. Jakobus kennt neben einem Glauben, der Werke hat, auch einen toten, trägen, untätigen Glauben, bei dem sich die innewohnende Triebkraft nicht entfaltet. Ein solcher Glaube ist ihm freilich nicht vollwertig. Dieser werkelose Glaube ist es, der unwirksam ist in der Beschaffung von Rechtfertigung und Errettung, nicht der Glaube schlechthin, wie E. Kühl, Die Stellung des Jakobusbriefes zum alttestamentlichen Gesetz und zur paulinischen Rechtfertigungslehre, S. 26 ff., behauptet. Der Glaube ist also neben der inneren Gewissheit der transzendenten Welt zugleich das Prinzip und Motiv guter Werke. Neben dem allgemein religiösen Glaubensbegriff (Kap. 1, 3 ff.) tritt der spezifisch christliche (Kap. 2, 1).

Mit dem über den jakobeischen Glaubensbegriff gefundenen Ergebnis haben wir nun das zu vergleichen, was Paulus unter πίστις versteht. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, eine erschöpfende Darstellung zu geben, das wäre ja gleichbedeutend mit der Wiedergabe des ganzen Paulinismus; nein, es sollen nur die Grundzüge der paulinischen Auffassung dargestellt werden, soweit sie für unsere Aufgabe von Bedeutung sind und in Betracht kommen.

Bei Paulus ist πίστις die lebendige Hinwendung der Seele zu dem sich besonders in Jesus Christus offenbarenden Gott mit Einschluss der sittlichen Aktivität. Eine πίστις, die νεκρά ist, kennt Paulus gar nicht. Der Glaube ist eine Herzenstat, Herzensvertrauen bezogen auf Christus als den Offenbarer von Gottes Gerechtigkeit und Liebe. Im Glauben ist für Paulus notwendig sofort die Beziehung zu Jesus gegeben, er enthält selbstverständlich die Annahme und Anerkennung Jesu als des Christus bezw. seiner Heilstat im Namen Gottes. Dieser Glaube rechtfertigt, macht der Gnade Gottes teilhaftig und gewiss, macht zugleich „heilig", nicht im Sinne eines faktischen,

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

sittlichen Beschaffenseins, sondern auf Grund des neuen religiösen Verhältnisses, auf Grund der neuen Lebensgemeinschaft mit Christus, nicht im Sinne des „Wordenseins", sondern des „Werdens". Es sei erinnert an Stellen wie Röm. 5, 10; 8, 1 ff.; 1. Kor. 1, 8; Phil. 1, 6 u. a. m. Paulus kennt keinen Glauben ohne ein dieser neuen Lebensgemeinschaft mit dem lebendigen Christus entsprechendes Tun, das eben seine Kraft und seine Geltung vor Gott aus seiner Glaubensbeziehung zu Christus erhält. Vom eigenen Wert und vom eigenen Werk sieht der Glaube ganz ab. Mit und in ihm ist die Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit und Ungerechtigkeit und die Zueignung des von Gott im Erlösungstod Christi für jeden Menschen geordneten Heils sofort gegeben. Vergl. Feine, Neutestamentliche Theologie, S. 341.

Dieser Glaube im Sinne des Paulus ist nun aber nicht nur der einleitende Akt zum Christwerden, sondern der das ganze Christenleben begleitende Faktor zum Christbleiben, das sich zeigt und bewährt in der Tat. Des Näheren kann man zwei Stadien des Glaubens bei Paulus feststellen. Einmal ist der Glaube eine Empfänglichkeit für den in Christus liegenden Offenbarungswert, Röm. 10, 17 *ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς*. Das Evangelium als eine glaubenweckende Macht ist eine *δύναμις τοῦ θεοῦ* Röm. 1, 17. Wer glaubt, lässt Christum auf sich wirken, der den Inhalt des Evangeliums bildet. Sodann ist der Glaube Reaktion: auf die glaubenweckende Einwirkung des Wortes folgt das festhaltende Verhalten des Menschen. So wird der Glaube auch zu einem Tun. Röm. 4, 20: *ἐνεδυναμώθη ἐν πίστει*. Ganz wesentlich ist der Wille beteiligt, wie ja auch Röm. 1, 5 von einer *ὑπακοὴ τῆς πίστεως* geredet wird. Weinel, Biblische Theologie des Neuen Testamentes, S. 260, erläutert diesen Ausdruck gut mit den Worten „der im Affekt geübte Gehorsam". So wird der Glaube zur persönlichen Unterordnung unter Christus, ein sich bewusst Bestimmenlassen von Christus. Aus der Glaubensempfänglichkeit für Christus entfaltet sich eine Lebensgemeinschaft mit Christus. Der Glaube treibt zum Dank. Es entsteht so aus dem Glauben das Streben nach der Gerechtigkeit, um einst vor Christus mit Ehren zu bestehen. Es entsteht die *καινὴ κτίσις* 2. Kor. 5, 17. Christus lebt im Gläubigen, der Gläubige in Christus. 2. Kor. 13, 5. Gal. 2, 20. Dieser Glaube bringt Erkenntnis (*γνῶσις*) 1. Kor. 2, 14 u. ö. Diese Erkenntnis ist nicht etwa ein theologisches System, sondern das praktische Verständnis der Person Jesu Christi. Kol. 2, 3. Diese Erkenntnis ist in keiner Weise Bedingung des Glaubens, nein, sie ist Frucht des Glaubens. Ihre Vollendung findet sie erst im Jenseits. 1. Kor. 13, 8 ff. Es hat ja den Anschein, als ob doch auch nach des Paulus Meinung im Glauben ein Menschenwerk zu sehen sei. Aber so gewiss der Glaube eine Bedingung ist, ohne deren Erfüllung selbstverständlich niemand des Heiles wirklich teilhaftig werden kann, so wenig ist er der unbedingte Grund für die Möglichkeit des freisprechenden Urteiles Gottes, das dem Glaubenden zugesagt wird. Glaube ist keine Leistung des Menschen, etwa gar mit verdienstlichem Charakter; Glaube ist ein im Menschen sich vollziehender Vorgang, ein Überwundenwerden bezw. ein sich Überwindenlassen. Phil. 3, 12. Das Wort Glaube beschliesst das grosse Geheimnis menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade und Wirksamkeit in sich. Ohne Gottes Wirken gibt es keinen menschlichen Glauben; als Glaubender nimmt der Mensch das wahr, was Gott ihm in Christus anbietet und bietet. Das Verdienst, die Initiative fällt der Macht und Liebe Gottes zu, der Mensch ist gebunden an das göttliche Wirken. Vergl. Schlatter, Neutestamentliche Theologie, Band 2, S. 270 und 336. Das ist aus den paulinischen Aussagen über den Glauben wohl das Wichtigste und Grundlegendste. Dass in Formulierung und Gruppierung dieser Aussagen verschiedene Wege eingeschlagen werden können, das bedarf keiner näheren Erörterung und das bestätigt' eine Durchsicht der diesbezüglichen Darstellungen in den Lehrbüchern der neutestamentlichen Theologie, die in Form und Anordnung der Darstellung der paulinischen Glaubensaussagen wohl voneinander abweichen, in der Sache aber in weitgehendster Weise übereinstimmen, wenigstens in den für uns wichtigen Punkten. Vergl. auch den von Grafe verfassten Artikel: Glaube im N. T. in Religion in Geschichte und Gegenwart, Band 2, Sp. 1426 ff.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Nicht unterlassen sein soll der Hinweis darauf, dass auch bei Paulus — mutatis mutandis wie im Jakobusbriefe — nicht immer der Vollgehalt des christlichen Glaubens gemeint ist, wenn er sich dieses Begriffes bedient, sondern dass dann und wann nur einzelne Seiten desselben besonders betont werden. Wieweit Paulus sich dessen bewusst gewesen ist, lässt sich schwer feststellen. Eine sehr übersichtliche Zusammenstellung der hier in Frage kommenden Aussagen bietet Feine, Biblische Theologie des Neuen Testamentes, S. 368. In den bei weitem überwiegenden und besonders auf das Verhältnis von Glaube und Werken sich beziehenden Fällen versteht freilich Paulus unter *πίστις* den volleren Begriff des Glaubens, in dem alles andere beschlossen liegt.

Vergleichen wir nun diesen paulinischen Glaubensbegriff mit dem des Jakobus, so ist Übereinstimmung wie Abweichung festzustellen. Der Jakobusbrief kennt neben Aussagen, die sich mit der paulinischen Gedankenwelt berühren, auch einen Glaubensbegriff, der von dem des Paulus sehr weit entfernt ist. Ist bei Paulus der Glaube das Gegenteil aller menschlichen Leistung, die überragende, alles umfassende, das sittliche Leben in sich beschliessende, die Gerechtigkeit garantierende religiöse Funktion, so ist bei Jakobus der Glaube zwar auch ein religiöser Faktor, aber nach Kap. 2, 14 ff. hinsichtlich der Rechtfertigung noch der Ergänzung bedürftig, nämlich durch die Werke. Und damit kommen wir zu dem anderen, für unsere Frage wichtigen Begriffe: Was verstehen Jakobus und Paulus unter den Werken?

Zunächst Jakobus! Für ihn sind *ἔργα* eine zusammenhängende Leistung, Kap. 1, 3 *ἔργον τέλειον*. Sie sind eine gediegene Einheit, nicht Einzelheiten, losgelöst von dem Ganzen der christlichen Persönlichkeit, sondern recht eigentlich die sittlichen Bemühungen und Betätigungen derselben. Sie sind nach Kap. 3, 15 ff. *καρποὶ ἀγαθοὶ τῆς σοφίας ἄνωθεν*. In den *ἔργα* hat sich noch (Kap. 1, 12) die Gottesliebe zu beweisen. Sie sind die conditio sine qua non für die Erlangung der Rechtfertigung, sie sind wahre Erfüllungen des göttlichen Willens, Taten der Gerechtigkeit im Sinne der Bergpredigt. In ihnen erweist sich der Glaube und die Liebesgesinnung, sie sind die rechte und notwendige Betätigung des Christen. Sie machen den Glauben erst als das sichtbar und erkennbar, was er für Gegenwart und Zukunft sein soll; denn *χωρὶς τῶν ἔργων ἡ πίστις νεκρά ἐστιν*. So ähnlich und vergleichbar die *ἔργα* des Jakobus dem sind, was auch Paulus von den Christgewordenen fordert, so ist doch — wenigstens in einem, und zwar höchst wichtigen Punkte ein diametraler Unterschied festzustellen. Für Paulus sind *ἔργα* (*νόμου*) vereinzelte Gesetzesbeobachtungen, die der Mensch sich selbst auferlegt, und zwar in der deutlichen und bewussten Absicht, damit bei Gott Geltung zu erlangen, um irgendwie auf Rechtfertigung als entsprechende Gegenleistung von Gott Anspruch zu erheben. Paulus unterscheidet *ἔργα* (*νόμου*) und *καρποὶ τῆς πίστεως* bezw. *τοῦ πνεύματος*. Gal. 5, 22. Inhaltlich mögen sich die *ἔργα* des Jakobus und die *καρποὶ τῆς πίστεως* bezw. *τοῦ πνεύματος* berühren, aber ihre Bewertung ist bei beiden Schriftstellern eine verschiedene. Bei Jakobus stehen die *ἔργα* relativ selbständig — nicht absolut — neben der *πίστις*, die auch, freilich in eingeschränktem Werte, für sich stehen kann, während die paulinischen *καρποὶ τῆς πίστεως* bezw. *τοῦ πνεύματος* selbstverständlich vorhanden sind, sobald *πίστις* vorhanden ist, mit derselben Notwendigkeit, mit der ein Baum Früchte zeitigt. Der Ausdruck *καθ' ἑαυτήν* in Kap. 2, 17 will nicht sagen, dass die *πίστις* „in sich selbst", d. h. ihrer Beschaffenheit nach, bestehe — so erklärt es Bernh. Weiss, Biblische Theologie, § 53 —, sondern „für sich allein, in der Vereinzelung genommen" — so übersetzt E. Kühl in der angegebenen Schrift, S. 28, unter Hinweis auf die Profangräzität.

Ἔργα (*νόμου*) nun im Munde des Paulus bezeichnen Leistungen eigener Kraft, deswegen nicht absolut wertlos, wie manche Ausleger behaupten. In ihnen hat man auch nicht etwa nur die Erfüllung von Zeremonialgeboten zu sehen, auch sind sie keineswegs stets aus knechtischem Gehorsam hervorgegangen. Nur leugnet Paulus mit aller Entschiedenheit ihren Wert bei der Erlangung der Rechtfertigung, weil er bezweifelt, dass der Mensch, der mit Gott nur auf gesetzlichem Fusse steht und nur auf seine eigene Kraft angewiesen ist, diese *ἔργα* wirklich so zu erfüllen vermag, damit sie

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

ihn vor Gottes Urteil bestehen lassen. In der Theorie würde ja nach Röm. 2, 13 eine wirkliche, tatsächliche Erfüllung der Gesetze gerecht machen: *οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται.* In praxi aber gibt es nach Pauli Ansicht und Erfahrung solche *ποιηταὶ νόμου* nicht, die auf Grund ihres Rechttuns, ihrer Gesetzeserfüllung von Gott Rechtfertigung erlangen, ja fordern könnten, die also nicht auf Gnade angewiesen wären. Die *ἔργα* des Christgeworden, die er tut als erfüllt vom *πνεῦμα θεοῦ* bezw. *Χριστοῦ*, haben für Paulus keine rettende Kraft; diese wohnt nur dem Glauben inne.

So bestätigt sich, dass die paulinische Auffassung der *ἔργα* wesentlich anders orientiert ist, als die des Jakobusbriefes. Paulus hat gegenüber dem Jakobus einen elementareren Begriff der *ἔργα*, während der Begriff der *πίστις* bei Jakobus hinter dem des Paulus zurückbleibt.

Im engsten Zusammenhange mit dem Begriff *ἔργον* tritt nun bei Paulus der Begriff *νόμος* — mit und ohne Artikel — auf. Welche Rolle dieser Begriff im Ganzen des paulinischen Evangeliums spielt, erhellt daraus, dass — nach Grafe, Die paulinische Lehre vom Gesetz nach den vier Hauptbriefen, 2. Aufl., S. 1f. — das Wort *νόμος* (*ὁ νόμος*) in dem kurzen Galaterbriefe allein mehr als dreissig-, im Römerbriefe mehr als hundertmal vorkommt. Der genannte Forscher vertritt die Meinung, dass die eigentümliche apostolische Tätigkeit gerade auf seiner Auffassung vom Gesetz beruhe. Welches ist nun in Kürze des Paulus Auffassung von der Bedeutung des Gesetzes? Er versteht unter dem Gesetz den ganzen Komplex von Ordnungen und Institutionen sittlicher, zeremonialer, rechtlicher Art, wie er in Israel als mosaisch galt. Der letzte Urheber desselben ist Gott, Moses kommt nur als *μεσίτης* in Frage. Gal., Kap. 3, 19. Das Gesetz sollte dem Menschen den Weg seiner wahren Bestimmung zeigen. 1. Tim., Kap. 1, 8 (*καλὸς ὁ νόμος*). Freilich dieser Zweck des Gesetzes wird praktisch niemals erreicht — es sei hierbei an das über die Werke bei Paulus Gesagte erinnert. Es bringt gerade das Gegenteil: Fluch und Zorn. Gal., Kap. 3, 10. Zum Leben gegeben, führt das Gesetz faktisch zum Tode; es entsteht eine Disharmonie von Zweck und Erfolg. Ja, das Gesetz bringt dem Menschen die Sünde erst recht zum Bewusstsein, weckt sie, mehrt sie. Es macht die Sünde erst zu dem, was sie ist, lehrt sie als solche tun. Röm., Kap. 7. Ist nun dieser eben geschilderte Erfolg des Gesetzes beabsichtigt gewesen oder unerwartet eingetreten? Das Gesetz sollte gar nicht das Leben bringen; es sollte nur jeden Weg der Selbstgerechtigkeit verschliessen. Röm., Kap. 5, 20. Es führt den Todesweg, der aber durch Christus zum Lebenswege wird. Insofern kann es *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* (Gal., Kap. 3, 24) genannt werden. Was das Gesetz tatsächlich bewirkt hat und noch bewirkt, ist auch sein tatsächlicher Zweck nach Gottes Willen gewesen. Es soll als Heilsweg abrogieret werden; es gibt nur einen Heilsweg: *ἡ πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Was das Gesetz positiv nicht zu schaffen imstande war, nämlich Leben und Freiheit im Guten, Gerechtigkeit, das bringt dann das im Gefolge der *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* sich einstellende *πνεῦμα θεοῦ* bezw. *Χριστοῦ.* Röm., Kap. 8, 1ff. Das ist nun für Christen die einzige Lebensnorm; der Christgewordene ist nach 1. Kor., Kap. 9, 21: *ἔννομος Χριστοῦ.* Das Gesetz kommt nicht mehr in Frage; *τέλος γὰρ νόμου Χριστός.* Röm., Kap. 10, 4. Es kommt auch hier wieder der paulinische Grundgedanke von der alleinigen Wirksamkeit Gottes zum Durchbruch: wir sollen alles, was wir sind und haben, von Gott durch Christus empfangen. Von diesem Gedanken des Paulus über das Gesetz als negativen Heilsweg, als Gegensatz zum Weg der *πίστις*, die allein *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* vermittelt, ist im Jakobusbriefe auch nicht eine Spur zu finden. Dort sind diese Begriffe ganz anders orientiert. Diese Beobachtung gibt doch wohl auch ein Recht, die Aussagen des Jakobusbriefes ohne Beziehung zu Paulus zu verstehen. Auf das „auffallende Schweigen“ unseres Briefes vom Zeremonialgesetze werden wir später zurückzukommen haben.

Richten wir nun noch weiter unsere Aufmerksamkeit auf das Verhältnis der beiden in Frage stehenden Begriffe bei Paulus und bei Jakobus! Wir kommen damit, um einen Ausdruck von Schmid, Neutestamentliche Theologie, S. 372, zu gebrauchen, zur „didaktischen Spitze“ unseres Briefes. Paulus vertritt den Idealismus des Glaubens, in dem er alles für den Menschen in Zeit und Ewig-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

keit geschenkt sieht: Geltung vor Gott und sittliche Kraft. Jakobus dagegen vertritt das Erfahrungschristentum; er weiss, dass die Harmonie von Glauben und Werken oft fehlt. Wenn er die Werke als Seele des Glaubens betrachtet, so will er sagen: wie die Lebensregungen auf einen beseelten Leib schliessen lassen, so lassen die Werke auf einen beseelten, lebendigen Glauben schliessen. Leib und Seele, so führt Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament, S. 281 aus, sind für einander geschaffen und die Erstorbenheit des Leibes kommt durch eine Trennung zustande, die der Bestimmung beider zuwiderläuft. Die ganze Selbstbezeugung Gottes wirbt ja nicht nur um des Menschen Bewusstsein und Wort, sondern um seinen Willen und sein Werk. Die Wahrheit Gottes wendet sich an unser Tun, das Wort Gottes verlangt nicht blosse Hörer (Kap. 1, 22). Wie der Leib Organ des Geistes ist, so ist der Glaube dem Menschen als Mittel und Befähigung zum Handeln gegeben; nur der boshafte Wille hält diese Bewegung auf. Das kommt auch durch den Satz zum Ausdruck, dass der Glaube sich nur in den Werken zeigen lasse. Da jenes in diesem seine Offenbarung hat, so sind beide innerlich zueinander in Beziehung gesetzt. Der Glaube ist auf das Werk gewiesen als auf seine Äusserung, damit aber auch das Werk vom Glauben abhängig gemacht. Dieses innige Zusammengehören von Glauben und Werken findet W. Schmidt, Der Lehrbegriff des Jakobusbriefes, S. 104, schon in dem Ausdruck πίστις ἔργα ἔχῃ angedeutet.

Glaube und Werke sind also bei Jakobus nicht zwei selbständige Grössen, die lose nebeneinander stehen, höchstens mit der Fähigkeit, miteinander in Beziehung treten zu können. Es sind auch nicht zwei Grössen, die einfach addiert werden können und müssen. Vergl. Ihmels in der Protestantischen Realencyklopädie, Band 16, S. 491. Werke sind nicht etwas, was zum Glauben hinzutreten kann, aber nicht hinzuzutreten braucht; sondern sind Werke nicht vorhanden, so sind Beweise des Lebens im Glauben nicht vorhanden. Zwischen Glaube und Werk besteht also ein inniger ursächlicher Zusammenhang. Das vielerörterte Gleichnis Kap. 2, 26 sagt nicht, wie sich Glaube und Werke zueinander verhalten, sondern was es um den Glauben ist, wenn er keine Werke hat, dass er ebenso tot ist, wie der Leib ohne Geist tot ist. Vergl. Feine, Der Jakobusbrief, S. 27. Beyschlag, Neutestamentliche Theologie, S. 353. Von Hofmann, Heilige Schrift des Neuen Testamentes VII, 3, S. 84 ff. Zur Erfüllung der Werke bedarf es des Glaubens, zur Betätigung des Glaubens der Werke. Freilich darf man sich die Zusammengehörigkeit beider nicht so vorstellen, dass man im Glauben nur ein begleitendes Moment des religiösen Bewusstseins sieht, dessen substantielle Form die Werke sind, vor welcher Ansicht besonders B. Weiss, Biblische Theologie des Neuen Testamentes, § 53, warnt. Nicht zwei mit- und nebeneinander wirkende, koordinierte Prinzipien sind Glaube und Werke, von denen das letztere das höhere sei, weil es das an sich unvollkommene und unwirksame andere erst zum Leben und zur Vollendung bringe. Etwas anders wird der Glaube durch die Werke im wesentlichen nicht; er tritt eben nur durch diese Betätigung in die rechte Erscheinung. Irrig ist es, wenn A. Ritschl in Rechtfertigung und Versöhnung, Band 2, S. 386 f. behauptet, im Jakobusbriefe lasse sich nicht mehr als eine schwache Andeutung organischer Wechselbeziehung zwischen Glaube und Werken beobachten. Ähnlich urteilt auch Weiffenbach, Exegetisch-theologische Studie zu Jakobus, Kap. 2, 14—26, S. 15.

Anders ist nun bei Paulus die Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Werken; er kennt die Zusammenstellung bezw. Gegenüberstellung beider Begriffe in der Art, wie wir sie bei Jakobus finden, nicht. Für ihn lautet die Parole: Allein aus Glauben, alles von Gott her durch Christus. Er sieht Glaube und Gabe zusammen, ihm ist der Glaube nie blosses menschliches Verhalten, nein, er betrachtet ihn als einen über uns emporreichenden, in Gott hineinlangenden Akt, somit nie ohne Hinzunahme Christi, seiner Person und seines Werkes, nie ohne Hinzunahme Gottes und seiner Gnade, die dem Glauben gebend entspricht. Darum ist der Glaube für Paulus stets etwas Ganzes, weil mit ihm das ganze Werk Christi, sein Leben, sein Geist, durch Gottes Gnade Eigentum des Menschen wird, so dass auch des Menschen sittliche Erneuerung in ihm

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

enthalten ist; denn Gott tritt ja dem Glaubenden in Christus als der von Sünde Erlösende gegenüber. Sowie jedoch am Glauben nur das betont wird, was Werk des Menschen ist — und der Jakobusbrief will ja gerade das in Betracht ziehen, was der Mensch ist, wie er sein Verhältnis zu Gott gestaltet —, dann ist die paulinische Formel — Glaube und Gabe in eins geschaut — eine Unmöglichkeit, weil das Band mit Gott zerrissen ist, wenn ihm der Mensch das Werk versagt. Vergl. Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament, S. 295, und dazu die tiefen und — im Gegensatz zur Monographie über den Glauben — leichter lesbaren Ausführungen Schlatters in seiner Neutestamentlichen Theologie, Band 2, S. 39 ff. und S. 62 ff.

Die Besprechung des Verhältnisses von Glauben und Werken führt notwendig nun weiter dazu, auch den Begriff Rechtfertigung und verwandte Ausdrücke näher ins Auge zu fassen. Bei Paulus ist die Gerechtigkeit nicht eine von Menschen produzierte sittliche Qualität, sondern eine Tat Gottes. Gott begründet die *δικαιοσύνη* wie die *σωτηρία*. *δικαιοσύνη* ist eine nur für Gottes Urteil vorhandene Qualität; sie ist eine von Gott hergestellte und den Menschen erteilte Eigenschaft, vermittelt *διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Röm., Kap. 3, 22). „Der Fromme empfängt sie als Geschenk von Gott im Glauben", sagt Luther in seiner Vorrede zur Ausgabe der lateinischen Werke. *Δίκαιος* ist nicht der, welcher recht tut, sondern der, dem Gott die Befugnisse des *δίκαιος* einräumt, den er zu seiner Gemeinschaft zulässt. Man könnte sagen, dass *δίκαιος* bei Paulus zu einem formalen Begriff geworden ist. *δικαιοσύνη* ist also das dem Menschen ohne alle Rücksicht auf sittlichen Wert oder Unwert von Gott verliehene Anrecht auf den Heilsbesitz und Geistesbesitz. Diese *δικαίωσις* (Röm. 4, 25; 5, 18) — actus quo Deus homines probatos declarat, sagt die altprotestantische Dogmatik — wird vermittelt durch das Heilswerk Christi. Gottes Urteil über Christus geht auf die mit ihm verbundene Menschheit über. Die Basis der Rechtfertigung ist die *ὑπακοὴ Χριστοῦ* (Röm. 5, 19) und die *ἀπολύτρωσις ἐν Χριστῷ* (Röm. 3, 24). Sein *δικαίωμα*, d. h. seine gottgefällige Tat, seine Heilstat (Röm. 8, 4; 5, 16) begründet ein neues Verhältnis Gottes zur Menschheit; die *ὑπακοὴ Χριστοῦ* betätigt sich am höchsten im Tode Christi, der eine sittliche Tat, nicht ein passives Erdulden ist. Nach 2. Kor. 5, 21 geht Christus bewusst in unser Los ein, wird zur Sünde gemacht und erfährt, was für Sünder die unausbleibliche Konsequenz ihrer Taten ist. Der Tausch zwischen Christus und den Menschen ist psychologisch-ethisch, nicht juristisch zu verstehen. Vergl. auch die anschauliche Darstellung der Begriffe Rechtfertigung und Rechtfertigen in H. J. Holtzmanns Neutestamentlicher Theologie, Band 2, S. 130, sowie die diesbezüglichen Ausführungen Weinels in seiner Neutestamentlichen Theologie, S. 252 f.

Gewiss kennt auch Paulus ausser der Rechtfertigung ein zweites Urteil Gottes im letzten Gericht, wenn er auch da vor allem der Ausdrücke *σώζειν* und *σωτηρία* sich bedient. Es ist das ein Zeichen dafür, dass Paulus gar nicht bloss der Systematiker gewesen ist, als den man ihn zuweilen darstellt. Er hat wahrscheinlich es gar nicht empfunden, welche Spannung zwischen dem Rechtfertigungsgedanken und der Annahme eines zweiten Gerichtes besteht, dass dadurch in die Heilsgewissheit das Moment der Unsicherheit hineingetragen wird, da ja der Mensch nicht mit Sicherheit sagen kann, wie für ihn einst der Spruch im zweiten Gericht lauten wird. Nach dem ersten Spruch in der Rechtfertigung, der doch nicht widerrufbar ist, ist ja dem Menschen *σωτηρία* zugesprochen worden; wozu denn noch ein zweiter Urteilsspruch? Dass Paulus das zweite Gericht doch schliesslich auch als ein rettendes in jedem Falle angesehen habe, erfolgend auf Grund der Gott wohlgefälligen Wesensbeschaffenheit des Menschen, der trotz aller Mängel und trotz aller anhaftenden Sünde um dessentwillen, was Christus in ihm gewirkt hat — und wenn es auch nur Anfänge sind — begnadigt und beseligt wird, diese Annahme ist ein Ausweg, den Feine, Neutestamentliche Theologie, S. 391, wohl im Blick auf des Apostels Anschauung von der Geistesmitteilung und Erwählung (z. B. Röm. 8, 29 ff., Eph. 1, 17) vorschlägt, der aber doch im Blick auf die ethischen Mahnungen des Apostels von fraglichem Werte ist. E. Kühl, Rechtfertigung auf

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Grund des Glaubens und Gericht nach den Werken bei Paulus, meint, dass das Endgericht den Christen nicht die Entscheidung über Leben und Tod, sondern nur über den höheren und niederen Wert der sittlichen Lebensleistung bringe. Vergl. dazu die interessante Besprechung der Kühlschen Schrift durch H. J. Holtzmann in der Theologischen Literaturzeitung 1906, Sp. 139f.

Was versteht nun Jakobus unter Rechtfertigung? Der Ausdruck *δικαιοῦσθαι* kommt im Jakobusbrief nur in dem Abschnitt Kap. 2, 14—26 vor, vor allem im Zusammenhange mit dem Abrahamsbeispiel. Ob der Ausdruck tatsächlich nur durch das Abrahamsbeispiel — unter Einfluss der jüdischen Theologie — dem Jakobus in die Feder geflossen ist, lässt sich schwer mit voller Sicherheit ausmachen. Wäre dies sicher zu erweisen, so läge darin ein weiteres Moment gegen die Behauptung, dass Jakobus in diesen seinen Ausführungen von Paulus und seiner Gedanken- und Begriffswelt abhängig sein müsse und gar nicht anders verstanden werden könne.

Sonst tritt neben und für *δικαιοῦσθαι* als Korrelatbegriff *σώζεσθαι* auf. Beide Termini reden vom künftigen Schicksal, und zwar vom Schicksal des Menschen im Endgericht auf Grund seiner Leistungen. Ihm wird das Urteil werden, das seinem Tun entspricht. Ihm wird ein Los, das er sich selber schafft. Damit ist nicht gesagt, dass der Mensch ganz allein seines Schicksals Schmied ist, alles von sich aus findet und leistet. Jakobus weiss ganz genau, womit der eigentliche Christenstand beginnt. Vergl. Kap. 1, 18: *βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας.* Er kennt — wie schon erwähnt wurde — genau die Quelle, wo man Kraft bekommt zum Werke. Kap. 1, 21 redet er vom *λόγυς ἔμφυτος ὁ δυνάμενος σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν.* Er weiss, dass der Mensch nicht nur zu Anfang seiner neuen Lebensbahn mit göttlicher Kraft zur Erfüllung der neuen Aufgaben ausgerüstet wird, sondern dass ihm fort und fort neue göttliche Kräfte durch das innige Verbundensein mit der höheren Welt zuteil werden, so dass er gestärkt und belebt wird zur Erfüllung seiner Aufgaben. Mit Recht weist W. Schmidt, Der Lehrbegriff des Jakobusbriefes, S. 91, darauf hin, dass in objektiver Hinsicht der Eintritt des christlich Guten durch einen Akt Gottes bedingt ist, der sich als Neumachung, als Erneuerung darstellt. Dieser göttliche Akt in der Entwicklung des sittlichen Lebens ist notwendig das Primäre. Freilich Schmidt geht zu weit, wenn er, ähnlich wie Weiffenbach, aus den Aussagen des Jakobus bereits die volle paulinische Auffassung von der Rechtfertigung herausklingen hört. Man darf auch nicht zu viel herauslesen wollen.

Bei Jakobus ist die Rechtfertigung ein Urteil Gottes über den Menschen, das dessen Leben begleitet und dessen endgültiges Los bestimmt; dieses Urteil bildet sich Gott auf Grund der vor seinen Augen sich abspielenden Lebensführung. Handelt es sich bei Paulus eben darum, dass man auf Grund des Glaubens als etwas anerkannt wird, was man nicht ist, so handelt es sich bei Jakobus um das Anerkanntwerden als das, was man faktisch ist, wie es in nachweisbaren Leistungen zutage tritt. Nach von Hofmann, Schriftbeweis I, S. 639f., ist *δικαιοῦσθαι* bei Jakobus bezogen auf das Verhalten zu Gott, bei Paulus auf das Verhältnis. Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch, S. 313, sieht den Unterschied zwischen Paulus und Jakobus in der Auffassung des *δικαιοῦν* in dem Umstande, dass die Lossprechung von dem, was dem *δίκαιον εἶναι* im Wege steht, die Paulus betont, bei Jakobus zurücktritt, indem an die Stelle der Zurechnung die Anerkennung der Gerechtigkeit tritt, an die Stelle der Substitution bei Paulus die Sanktion bei Jakobus. Paulus kennt eine iustificatio iniusti, Jakobus nur die iustificatio iusti. Bei Paulus ist „die Rechtfertigung — nach den Worten von Sodens, Handkommentar, Band 3, Abteilung 2, S. 192 — ein synthetisches Urteil, bei Jakobus ein analytisches, in dem der Wert eines Menschen gemessen wird am höchsten Massstabe“. Paulus sieht in der Rechtfertigung ein schöpferisches Urteil, Jakobus ein feststellendes, folgerndes Urteil. Paulus will Einspruch erheben gegen eine Rechtfertigung, die von Menschen beschafft wird — eine solche verträgt sich nicht mit seiner Anschauung von der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade in der Beschaffung des Heils —, Jakobus dagegen protestiert gegen einen Glauben, der tot ist und sich nicht betätigt. Jakobus bewegt sich mit seiner Auffassung in der

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Gedankenwelt des Alten Testamentes und der Worte Jesu, er gebraucht den Begriff Rechtfertigung im allgemein sittlichen Sinne, im Sinne der Anerkennung eines vorhandenen ethischen Zustandes, Paulus dagegen hat — vom Standpunkt seiner Glaubensmystik aus — dem Begriff erst einen anderen Inhalt gegeben, indem er in der Rechtfertigung den Gottesakt sieht, der dem Menschen um Christus willen eine neue Qualität in den Augen Gottes, für das Urteil Gottes gibt. Die Lehrweise des Jakobus ist wohl die unentwickeltere, christlich primitivere gegenüber der paulinischen.

Mit dem Ergebnis, das wir bis jetzt gefunden haben, dass nämlich die massgebenden Begriffe Glaube und Werke und ihre Beziehung zur Rechtfertigung einen anderen Sinn im Munde des Paulus, einen anderen bei Jakobus haben, ist ja bereits in der Hauptsache die Frage beantwortet, die für unser Thema im Vordergrund steht, nämlich die Frage, ob Jakobus von Paulus abhängig sei und ob in den Aussagen des Jakobus eine Polemik gegen die paulinische Rechtfertigungslehre enthalten sei. Man hat ja diese Frage immer wieder bejaht — oft mit einer überraschenden Sicherheit — vor allem wegen der gleichlautenden Termini und wegen der Verwendung des Abrahamsbeispiels. Es ist sicher nicht zu verkennen, dass diese Auffassung auf den ersten Blick nahezuliegen scheint, besonders wenn man von Paulus und seiner Predigt herkommt und wenn man gewohnt ist, infolge der geschichtlichen Entstehung und Weiterentwicklung des Protestantismus in diesen paulinischen Gedanken das Normative zu sehen. Und doch ist die Behauptung, dass die Formeln, um die es sich hier handelt, nun einmal vor Paulus nirgends nachweisbar (!) sind und dass eine Erörterung über Glaube und Werke als Bedingung der Rechtfertigung vor der welthistorischen Tätigkeit des Paulus nicht habe stattfinden können (!), nicht stichhaltig. Die in Frage stehenden Termini, einzeln und in Antithese, sind schon vor Paulus nachweisbar. Belege dafür sind zu finden u. a. bei Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament, besonders 3. Auflage, S. 609, Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch, Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Weber, System der palästinensischen altsynagogalen Theologie und vor allem Spittas Untersuchungen zum Jakobusbriefe in Geschichte und Literatur des Urchristentums II, 1. Niemand wird leugnen wollen, dass Paulus mit seiner Verkündigung — inhaltlich wie formell — von einschneidender Bedeutung für das Christentum gewesen ist. Aber es würde übers Ziel schiessen, wollte man in ihm, den man ja fälschlicherweise auch den zweiten Gründer des Christentums genannt hat, den alleinigen Schöpfer der christlichen religiösen Sprache sehen. Eine solche musste es schon vor Paulus geben, eine solche musste sich bilden, sobald man — seit jenem ersten Pfingsttage — anfing, von Jesus und seinem Evangelium zu predigen, sobald das Werben für Christus einsetzte. Mit Naturnotwendigkeit mussten sich da dem christlichen Erleben und Empfinden adäquate Ausdrücke einstellen. Bereits vor der Existenz der neutestamentlichen Schriften gab es eine Sprache des christlichen Bewusstseins und der christlichen Lehre, die geschaffen und fortwährend bereichert von der urchristlichen *προφητεία*, aber auch aus dem Judentum religiöse und theologische Begriffe überkommend, bereits einen hohen Grad von Ausbildung genommen haben musste, wenn unsere neutestamentlichen Schriften ihren ersten Lesern überhaupt verständlich sein sollten. Die Existenz des christlichen *κήρυγμα* — wieweit dieses schon schriftlich etwa fixiert gewesen ist, kommt hierbei nicht in Frage — hat doch sicher mit einem gemeinsamen Ideen- und Sprachverkehrskreis geistiges Gemeingut (Milieu) geschaffen, so dass sprachliche und sachliche Anklänge und Gleichheiten richtigerweise nicht in erster Linie aus literarischer Abhängigkeit zu erklären sind, sondern aus diesem allgemein verbreiteten Sprach- und Gedankengut. Mancher Irrgang der neutestamentlichen Kritik wäre unterblieben, hätte man bei Konstruktion des Urchristentums diesen Faktor mehr in Rechnung gesetzt, statt immer gleich literarische Abhängigkeit zu konstatieren! Vergl. Windisch, Kommentar zu den katholischen Briefen, Vorwort, S. 4. Fiebig, Gleichnisreden Jesu, S. 4ff.

Als Quelle für die Kenntnis dieses urchristlichen Gemeingutes kann man wohl in erster Linie die Reden in Apostelgeschichte, Kap. 1—12 ansprechen. Sie zeigen uns die theologischen

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Gedanken der Urgemeinde, mit denen Paulus schon vor seiner Bekehrung, wenn auch zunächst nur unvollkommen, bekannt geworden sein muss, die er aber dann sicher ganz genau und vollständig kennen lernte. Mit Recht hat Feine in seinem Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie diese theologischen Anschauungen der Urgemeinde als Einleitung zur und Voraussetzung für die Theologie des Paulus behandelt, die mit der urchristlichen Gedankenwelt einen „nicht unerheblichen" Besitz gemeinsam habe. Freilich die Art, wie Feine die geschichtliche Zuverlässigkeit dieser Reden in Apostelgeschichte 1—12 zu stützen sucht, ist wohl eher geeignet, sie in Frage zu stellen. Vergl. S. 190ff. Aber das steht fest, dass Paulus nicht völliges Neuland vorfand, ganz abgesehen von der religiösen Terminologie des Alten Testamentes und des Sprachgutes der im Jüngerkreis kursierenden und treu gehüteten Herrenworte. Und besonders die Begriffe, die uns hier angehen, sind wohl schon öfters gebraucht worden, ehe ein Paulus auftrat. Gerade *δικαιοῦν* bezw. *δικαιοῦσθαι* sind ja — was W. Beyschlag in den Theologischen Studien und Kritiken 1874, S. 118f. in beachtenswerter-weise hervorhebt — Begriffe, die im alttestamentlichen Sprachgebrauch ihre Wurzeln haben. Es sei erinnert an Stellen wie 2. Mose 23, 7. Psalm 51, 6. Jesaias 54, 17. Diese Begriffe mussten sich den im Alten Testament heimischen ersten Christen von selbst nahelegen, wenn sie das Werk ihres Meisters — nach Vorgang des Täufers — als wesentlich richterlich sich vorstellten. Man bedenke doch auch die Tatsache, dass Paulus in seinem Römerbrief, also vor Christen, die nicht paulinisch, sondern jüdisch bezw. judenchristlich unterwiesen waren, diese Ausdrücke gebraucht, ohne das Gefühl zu haben, sie besonders erläutern zu müssen; nein, er setzt sie als selbstverständlich und bekannt voraus. Auch die Formeln *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως* und *δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων* lassen sich in vorpaulinischer Zeit begreifen, wenn man erwägt, dass man einerseits die in der Taufe empfangene Sündenvergebung auf dem Glauben an Jesus den Messias beruhend dachte, jedoch anderseits derselbe Jesus verkündigt hatte, dass nicht der im Endgericht bestehen werde, der Virtuos im Herr Herr-Sagen sei, sondern der Taten aufzuweisen habe (Matth. 7, 22. 25, 31ff.). Dass diese Formeln sofort bei ihrem Auftreten zueinander in Gegensatz getreten sein mussten, ist durchaus nicht notwendig; sie konnten vielleicht lange friedlich nebeneinander bestanden haben, bis sie durch falsche Glaubenssicherheit und -seligkeit hier und falsche Werkheiligkeit und Ruhmredigkeit dort weitergebildet worden sind zur Antithese: *δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον*; *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως χωρὶς ἔργων νόμου*. Es sind das natürlich Vermutungen, die aber nicht jeden Grundes entbehren und die nicht mit einem sicheren „Unmöglich" abgetan werden können, da wir keine zu reichlichen Quellen haben zur Kenntnis der Entwicklung des religiösen Sprachgutes der ältesten christlichen Gemeinde. In dieser Beziehung ist eine gewisse Zurückhaltung geboten, ja eine offene Bereitwilligkeit ist nötig, umzulernen und zuzugeben, dass sich doch manches anders vollzogen hat bezw. vollzogen haben kann, als man bisher mit voller Sicherheit annehmen zu können, ja zu müssen glaubte. Das zeigen die verschiedenen Arbeiten Adolf Deissmanns mit ihrer hervorragenden Bedeutung für die Kenntnis der Entstehung und Entwicklung so manches religiösen Ausdruckes und seiner Übernahme in den Gebrauch der christlichen Gemeinde. Wie mancher Ausdruck, der bisher sicher als genuin christlich oder etwa als singulär paulinisch galt, erscheint in anderer Beleuchtung. Man denke auch an die früher so häufige Konstatierung und übertriebene Wertung der sogenannten *ἅπαξ λεγόμενα* oder an die Rede von der besonderen Sprache, die sich der heilige Geist als besonderes Organ (biblische Gräzität) geschaffen habe. Stein, Papyrus und Scherben zeigen uns, wie sehr das Urchristentum dem Volke nahestand, wie die Evangelien und Episteln ein Volksbuch waren. Tausende der Worte des Neuen Testamentes gehören der Volkssprache an. Von den rund 5000 Wörtern des Neuen Testamentes sind nach Deissmanns Angaben nur etwa 550 als Sondergut anzusehen und jeder Tag könnte eine Entdeckung bringen, durch die auch diese Zahl gemindert würde. Wir sind also durchaus nicht in der Lage, von vornherein abzulehnen, dass die eben besprochenen Termini vor Paulus nicht „möglich" gewesen seien; es lassen sich doch gute Gründe für ihr Auf-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

kommen in vorpaulinischer Zeit vorbringen, Gründe, die man nicht einfach deshalb als nicht beweiskräftig beiseite schieben darf, weil sie nicht in die beliebte Geschichtskonstruktion sich einfügen.

Und noch ein kurzes Wort zu dem Abrahamsbeispiel! Das hat nicht erst Paulus aufgebracht; es war als vielgebrauchtes Schulbeispiel ein Stück synagogaler Tradition. Schon die unbefangene Art, mit der Jakobus es anwendet, verrät, dass ihm dabei alle Polemik fern lag. Paulus ist nicht ohne Grund als der Neuerer bezeichnet worden; er kehrt das bekannte Schulbeispiel in idealer und genialer Weise für seine Zwecke um und hält es so seinen Gegnern vor. Übrigens darf man die Bedeutung des beiderseitigen Gebrauches des Abrahamsbeispiels nicht überschätzen bei der Beurteilung des Verhältnisses zwischen Paulus und Jakobus, da letzterer daneben das Rahab-Exempel stellt, ein Zeichen, dass er, wie Zahn, Einleitung ins Neue Testament, S. 65, bemerkt, durchaus nicht auf die paulinischen Briefe als alleinige Quelle seiner Lehrbeispiele angewiesen war. Und auch E. Kühl, Die Stellung des Jakobusbriefes, S. 66ff., bringt in längeren Ausführungen den Nachweis, dass durchaus keine Veranlassung vorliege, um der Verwendung des Abrahamsbeispiels willen eine literarische Abhängigkeit des Jakobusbriefes von der paulinischen Briefliteratur anzunehmen. Es wird oft geradezu Missbrauch mit angeblichen Parallelen und Feststellung literarischer Abhängigkeit getrieben.

Man darf wohl behaupten, dass Paulus und Jakobus ohne Zwang und ohne Künstelei sich vereinigen lassen. Beide haben es eben mit verschiedenen Problemen zu tun. Denkt ein Paulus an den Eintritt der Gotteskindschaft, so bezieht sich das Wort des Jakobus auf die Bewährung derselben und auf ihre ewige Zuerkennung im Gericht. In diesem Sinne äussert sich auch Ihmels in der Protestantischen Realencyklopädie, Bd. 16, S. 491ff., ohne dabei zu verkennen, dass der Unterschied zwischen Paulus und Jakobus nicht „nur“ auf einer terminologischen Differenz beruhe. Hinter der verschiedenen Terminologie verberge sich eben ein verschiedenes sachliches Interesse, eine Tatsache, die es aber auch unmöglich mache, von einem absichtlichen Gegensatz des Jakobus zu Paulus zu reden. Und in der Tat würde Paulus auf die von Jakobus behandelte und beantwortete Frage ebenso geantwortet haben, wie wir es von Jakobus hören. Denn Paulus hat es fern gelegen, dem Glaubenden um des Glaubens willen die Tat zu erlassen. Fürchtete er doch, es könne jemand aus seinem Glaubensbesitz ein Motiv zum Sündigen machen. Röm. 6, 1 μὴ γένοιτο. Sittliche Laxheit zu fördern lag ihm fern, er ist mit seinen sittlichen Anforderungen an sich und an andere so streng, wie nur sonst einer. Vergl. Schlatter, Der Glaube, 2. Aufl., S. 310, und Neutestamentliche Theologie, Band 2, S. 63ff. An erstgenannter Stelle sucht Schlatter in fesselnder Weise darzulegen, wie unsere beiden Schriftsteller auf Grund ihres besonderen Lebensweges zu ihrer besonderen Auffassung von Glaube, Werken und Rechtfertigung gekommen seien, ohne dabei zu verschweigen, dass seine Darlegungen betrachtet werden sollen als „Vermutungen, die nur an der Grenze des Wissens stehen“. Und derselbe Ausleger weiss in geistvoller Weise die Berechtigung der beiderseitigen Auffassung darzutun. Er schreibt: Die gleichzeitige Wahrheit beider Formeln, die das Verhältnis des Glaubens zur Rechtfertigung beschreiben, kann eben nur dann paradox erscheinen, wenn der Kreislauf des Lebens unbegriffen blieb, der sich beständig durch Rezeption und Aktion, durch Vertiefung und Erhöhung hindurch bewegt und aus der einen Richtung in die andere stets zurückkehrt und, soll er normal bleiben, zurückkehren muss. Der Konfusion des Wirkens mit dem Glauben tritt die paulinische Formel entgegen; der Konfusion des Glaubens mit dem Wirken, die jenes an die Stelle von diesem setzen möchte, widerspricht die Formel des Jakobus und räumt so die Verhinderung des Werkes hinweg. Den Paulus bewegt die Frage: Was tut Gott für uns? Auf Grund seiner persönlichen Lebenserfahrung hat er als Antwort gefunden: alles tut er für uns, darum ist der Glaube, er ganz allein, unser volles Heil und unsere Gerechtigkeit, etwas anderes ist nicht weiter nötig. Dagegen geht Jakobus der Frage nach, was wir für Gott tun wollen; er antwortet: Den Glauben und das Werk, die ganze Liebe; darum ist der Glaube allein noch nicht unsere Gerechtigkeit, falls wir bloss glauben und Gott das Werk, somit den Gehorsam und die Liebe, verweigern.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Anders urteilt u. a. E. Kühl, Die Stellung des Jakobusbriefes u. s. f., S. 50ff. Er betrachtet den Gegensatz zwischen Paulus und Jakobus für gänzlich unausgleichbar, da er im letzten Grunde mit der Verschiedenheit der religiösen Individualität zusammenhänge. In der paulinischen Rechtfertigungslehre präge sich eine Tiefe des Sündenbewusstseins und eine Energie in der Geltendmachung der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade zu unserem Heile aus, für die Jakobus — der Herrenbruder! — nach seiner ganzen religiösen Eigenart kein rechtes Verständnis mitbringe. Es lässt sich schwer begreifen, wie angesichts der oben schon besprochenen Aussagen unseres Briefes dem Jakobus mangelnde Tiefe des Sündenbewusstseins und ungenügendes Bewusstsein von der Alleinwirksamkeit Gottes nachgesagt werden kann.

So ergibt sich auf Grund unserer Ausführungen die Tatsache, dass die Verwendung der Begriffe Glaube, Werke, Rechtfertigung durchaus nicht nur aus einem bewussten Gegensatz zu Paulus verständlich sind, dass also Jakobus nicht gegen Paulus polemisieren muss, wenn er Glaube und Werke in bezug auf die Rechtfertigung betont. Dass Jakobus mit einer solchen Polemik den Paulus und seine Glaubenspredigt gar nicht treffen würde, dass eine solche Polemik recht ungeschickt und überflüssig wäre, bedarf nach dem Gesagten wohl keines weiteren Beweises. Das, wogegen Jakobus polemisiert, gab es schon vor dem Auftreten des Paulus: Glaube ohne sittliches Gefolge.

Recht unwahrscheinlich ist es, wenn W. Schmidt, E. Reuss und andere die Ansicht vertreten, der geschichtliche Jakobus polemisiere, wenn auch bloss indirekt, gegen den noch lebenden Paulus. Sollte wirklich ein Mann wie der Verfasser des Jakobusbriefes — und als diesen nehmen ja die genannten Forscher das Haupt der Muttergemeinde in Jerusalem an —, der auf einen so ernsten, aufrichtigen Wandel dringt, gegen einen ihm bekannten und von ihm in seiner besonderen Art anerkannten Mann so hinterrücks kämpfen? Könnte man es nicht als zweideutiges Verhalten bezeichnen, wenn er gegen Paulus und seine Lehre bezw. deren Missbrauch auftritt, ohne dem falsch verstandenen Paulus den richtig verstandenen gegenüber zu stellen? Zu dieser Annahme gibt auch das im Galaterbrief (Kap. 2, 11 ff.) berichtete Verhalten der Jakobusleute kein Recht, das man so gern gegen die Annahme der jakobeischen Abfassung unseres Briefes heranzieht.

Wenig annehmbar ist aber auch die von Sieffert in der Protestantischen Realencyklopädie, Band 8, S. 581 ff. vorgetragene Meinung, dass ein Teil der Leser die paulinische Rechtfertigungslehre falsch verstanden und in bedenklicher Weise sich zunutze gezogen habe; davon habe Jakobus erfahren, ohne zugleich davon Kenntnis zu erhalten, dass kein Geringerer als Paulus der Urheber der missverstandenen Lehre sei. Es ist in der Tat eine „seltsame Auskunft“ (W. Grimm in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1870, S. 381 ff.), anzunehmen, dass der führende Mann der Urgemeinde in Jerusalem so wenig orientiert gewesen sei. Eine ganz eigentümliche Anschauung, die wegen ihrer Unklarheit nicht recht zu verstehen ist, vertritt W. Bauer in seinem religionsgeschichtlichen Volksbuch. Dort schreibt er auf S. 14 wörtlich: „Der Befund, dass unser Brief mit seinen Streitsätzen am Ziele weit vorbeischiesst, darf nun aber nicht zu dem Urteil verleiten, er hätte den Paulus gar nicht treffen wollen. Denn wer möchte aus Ungeschick in der Polemik auf das Fehlen jeder polemischen Absicht schliessen.“ Und ebenda S. 20 heisst es: „Schwerlich hat er die Absicht oder das Bewusstsein gehabt, wider den Apostel zu polemisieren. Weit eher mag ihn die Überzeugung beherrscht haben, Paulus gegenüber grober Verkennung seiner Absichten (2. Petri 3, 16) zu verteidigen.“ Abgesehen von der Unklarheit, ob Jakobus gegen Paulus polemisieren wolle oder nicht, ist es doch schwer begreiflich, im Jakobusbrief eine Apologie für Paulus und sein Evangelium finden zu wollen. Die wäre doch so ungeschickt wie möglich!

Feine und Schlatter neigen der Ansicht zu, dass Jakobus, der Herrenbruder, bald nach Pauli Tod gegen dessen Lehre oder wenigstens deren falsche Deutung sich gewandt habe. Freilich Schlatter wagt nicht eine Entscheidung zu treffen. Das eine Mal (Neutestamentliche Theologie, Band 2, S. 65) meint er, dass die Frage, ob Jakobus den Paulus treffen wolle, sich nicht deutlich

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

entscheiden lasse, es bleibe bei der schwankenden Abschätzung von Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten; denn eine deutliche Beziehung auf Paulus enthielten seine Worte nicht. Dagegen hält er es (ebenda S. 66) nicht für undenkbar, ja vielleicht wahrscheinlich, dass durch die paulinische Arbeit und durch die Haltung der griechischen Gemeinde die Formel Rechtfertigung aus dem Glauben in einer Weise zum Merkmal der Christenheit wurde, dass Jakobus sich bewogen sah, den Punkt scharf zu beleuchten, wo sich Gottlosigkeit mit dieser Formel verbinden konnte. Während Paulus sah, dass an dem Eifer für das Werk immer wieder der Glaube starb und aus der Stützung auf die eigene Leistung die Geringschätzung der göttlichen Gnade entstand, beobachtete Jakobus, dass am Vertrauen auf Gottes Güte die Unlust zur Tat entstehen kann. Es bleibt auch bei dieser von Schlatter angenommenen Lage immer etwas unbegreiflich und innerlich unwahrscheinlich, dass Jakobus, der doch nicht, wie ja Schlatter selbst betont, die Lehre des Paulus schlechthin verwarf, sondern nur deren gefährliche Verwendung bekämpfen wollte, den Namen des Paulus nicht genannt und ihn in Schutz genommen haben sollte gegen den Verdacht und Vorwurf, der Urheber solcher religiös wie sittlich bedenklichen Anschauungen zu sein. Auch Feine, Neutestamentliche Theologie, S. 661ff., hält es für fraglich, ob Jakobus den Paulus treffen wolle, die Absicht theoretischer, didaktischer Erörterungen lagen ihm fern; er wollte nur eine praktische Verirrung bekämpfen, die sich durch ein falsches Schlagwort zu decken suche. Er fährt dann fort: „Aber nicht übersehen dürfen wir, dass schwerlich die Urapostel sich die Mühe gegeben haben, in die Geheimnisse der paulinischen Rechtfertigungslehre einzudringen. Ein Mann, wie der Verfasser unseres Briefes, sicherlich nicht. Und anderseits dürfen wir wohl überzeugt sein, dass die zwölf Apostel und Jakobus dem Apostel Paulus Lauheit in der sittlichen Lebensführung, mit der er sich auf die Freiheit seines Christenglaubens berufen hätte, nicht Schuld gegeben haben.“ Nun woher nehmen wir denn das Recht, den Uraposteln diese Oberflächlichkeit und Gleichgültigkeit zuzutrauen, dass sie sich nicht wenigstens einmal bemüht haben um das Verständnis der paulinischen Lehren? Ein anderes ist es, ob sie wirklich diese Lehren in ganzer Tiefe begriffen haben. Aber gibt denn ein Schreiben wie der 1. Petrusbrief, selbst wenn er nur als mittelbar petrinisch anzusehen ist und, wie Feine annimmt, von Silvanus, der mit Paulus und Petrus in naher Beziehung stand, auf Grund bestimmter von Petrus (!) erhaltener Weisungen verfasst worden ist, ein Recht, ein so geringschätziges Urteil über die Urapostel zu fällen? Gibt doch Feine selbst zu, dass im 1. Petrusbriefe mit Geschick paulinische Gedanken und Begriffe verwendet werden. Etwas davon muss doch auf das Konto des Petrus kommen! Also muss er doch den grossen Heidenapostel irgendwie richtig verstanden haben! Und weiter, wenn die Urapostel und Jakobus nach Feine so überzeugt gewesen sind, dass es nicht des Paulus Schuld sei, wenn mit seiner Rechtfertigungslehre sittliche Laxheit sich zu decken suchte, war es dann nicht eine unerlässliche Pflicht, ihren Mitarbeiter am Missionswerk gegen jeden Verdacht in Schutz zu nehmen. Kam er in Misskredit, so litt doch auch irgendwie die ja von ihnen allen vertretene heilige Sache! Dem galt es doch vorzubeugen.

Es lässt sich schwer vorstellen, dass der Herrenbruder Jakobus entweder noch zu Lebzeiten des Paulus oder bald nach dessen Tode in dieser Art gegen Paulus polemisiert haben sollte. Will man die Autorschaft des Herrenbruders Jakobus festhalten, dann muss unbedingt das Schreiben vor dem Auftreten des Paulus ansetzen. Andernfalls muss man darauf zukommen, den Brief dem Herrenbruder Jakobus abzusprechen und ihn in das 2. Jahrhundert verweisen. Jedoch auch diese auf kritischer Seite vertretene Anschauung, dass unser Brief erst im Anfange oder gar in der Mitte des 2. Jahrhunderts verfasst sei, hat manche Gründe gegen sich, die nicht so schnell abgewiesen werden können. Es bleibt auch hier die Frage offen und unbeantwortet, warum der Briefschreiber nicht ruhig den Namen des Mannes nannte, der so gefährliche Lehren vertrat? Entweder war der im 2. Jahrhundert schreibende Verfasser der Meinung, Paulus habe in der Tat die Lehre vertreten, die wegen ihrer sittlichen und religiösen Bedenklichkeit zu bekämpfen er für seine Gewissenspflicht

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

hielt, dann hätte ihn auch nicht Pietät gegen „den in der werdenden katholischen Kirche so hochverehrten Paulus“ abhalten dürfen, den Namen des Paulus zu nennen. Was konnte einem Manne von dem Charakter unseres Autors Rücksicht auf Personen, auch hochstehende, gelten, wenn es sich um so wichtige Dinge, um so verderbliche Lehren handelte! Man denke an die Mahnung in Kap. 2. Oder der Verfasser wusste ganz genau, dass die Vertreter der von ihm bekämpften Anschauung sich zu Unrecht auf den grossen Heidenapostel bezogen, nun dann war es erst recht seine Pflicht, den Leuten die Maske vom Gesicht zu reissen; das hätte er schon tun müssen, um seine Polemik erfolgreicher zu gestalten, indem er gegen seine Widersacher den Mann ausspielte, auf den sich berufen zu können diese vorgaben, mit dessen „Lehre“ sie ihr „Leben“ decken wollten.

Die Annahme, dass der „Pseudojakobus“ seinen Brief geschrieben habe — und zwar in der Mitte des 2. Jahrhunderts! — ohne Kenntnis davon zu haben, dass die von ihm bekämpften Leute für ihre Anschauungen, sei es mit Recht oder Unrecht, sich auf Paulus beriefen bezw. berufen konnten, diese Annahme richtet sich selbst, mehr noch als die von Sieffert (s. o.) vertretene Anschauung. Ein unbedeutender Mann war ja auch nach der kritischen Auffassung dieser Pseudojakobus nicht, er muss in hervorgehobener kirchlicher Stellung sich befunden haben, so dass er wohl in sich den Drang fühlen konnte, in einem Sendschreiben gegen auftretende Gefahren sich zu wenden — aber ein solcher musste damals unbedingt mit Paulus und seiner Lehre bekannt sein.

Was man sonst gegen die Abfassung unseres Briefes durch Jakobus sagt, sollte nicht mehr so gewertet werden, als man es noch vielfach tut. Wenn man zum Beweis der späten Entstehung des Jakobusbriefes hinweist auf die im Briefe vorausgesetzten Gemeindeverhältnisse, die von kritischer Seite als horrend, als einen sittlichen Tiefstand darstellend, als ohne alles Licht geschildert werden, so ist das eine Übertreibung. Gewiss hat unser Autor viel zu tadeln. Rüge reiht sich an Rüge, Tadel an Tadel. Freilich gibt man auf kritischer Seite zu, dass dieser Tadel sich nicht gegen einzelne grobe Laster richte, sondern nur gegen „Mängel“. Aber diese für sich betrachtet weniger schwer wiegenden Mängel, so sagt man, sind ausserordentlich bedenklich als Symptome einer jeglicher grossen Züge baren sittlichen Gesamthaltung. Als auffallend muss zugegeben werden, dass der Feder unseres Verfassers kein Wort des Lobens und Dankens entschlüpft. Aber dies argumentum e silentio ist nicht beweiskräftig. Auch hat das vielleicht mehr dem Charakter unseres Briefschreibers entsprochen. Es ist eben nicht jedermanns Art bezw. Gabe, auch dort, wo er scharf zu tadeln und ernst zu rügen hat, ein freundliches Wort für irgendwie vorhandenes Lobenswertes zu sagen, wie es Paulus so meisterhaft verstanden hat. Auch in den paulinischen Gemeinden gab es zur Zeit der ersten Liebe genug Schatten; man braucht dabei gar nicht bloss an 1. Kor. 5 zu denken. Wenn die im Jakobusbriefe geschilderten Zustände nur in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts passen sollen, dann ist es doch — ganz abgesehen von den noch sehr einfachen Gemeindeverhältnissen — auffallend, dass nichts zu merken ist von häretischem Unwesen (Gnosis), das ja in dieser Zeit schon die christlichen Gemeinden beunruhigte. Es ist doch gesucht, in Kap. 3, 1 und 13 ff. einen Hinweis darauf finden zu wollen, und es muss als sehr kühn bezeichnet werden, zu behaupten, dass in der Gegend, in die unser Brief gehört, die Häresie nicht aufgetreten sei, dabei aber zuzugeben, dass man freilich nicht wisse, wo unser Brief geschrieben sei. Vergl. Jülicher, Einleitung, S. 144. Man kann es ja verstehen, dass die Bestreiter der Echtheit des Jakobusbriefes ein Interesse daran haben, die im Jakobusbriefe berührten und gerügten Gemeindeverhältnisse schwarz in schwarz, als „fast unglaublich“ zu schildern. Im Falle der Richtigkeit dieser Darstellung würde ja eine weitere, wichtige Stütze für die Ablehnung der jakobeischen Abfassung unseres Briefes gegeben sein.

Viel Gewicht glauben die Bestreiter der Echtheit des Jakobusbriefes darauf legen zu müssen, dass das, für dessen Wert und Gültigkeit Jakobus nach den Berichten der Apostelgeschichte und des Galaterbriefes, sowie nach der ausserbiblischen Tradition mit Entschiedenheit eingetreten war, nämlich das alttestamentliche Zeremonialgesetz, im Jakobusbrief fehlt, wenigstens nicht

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

hervortritt. Es mag sein, dass diese Beobachtung zunächst befremden muss und Bedenken erregen kann gegen die traditionelle Auffassung. Aber sollte ein Mann, der, wie man auf kritischer Seite behauptet, unter dem Namen des Jakobus, des Herrenbruders, schrieb, das besonders von der Apostelgeschichte überlieferte Bild dieses Hauptes der Urgemeinde nicht so gut gekannt haben, dass er sich nicht bemüht haben sollte, auch diesen Zug seines grossen Vorbildes (Verbindlichkeit des alttestamentlichen Zeremonialgesetzes) in seinem pseudonymen Schreiben anzubringen, um so desto besser und sicherer Anklang und Glauben zu finden? Und weiter, konnte nicht Jakobus in diesem Schriftstück mit voller Absicht von dem Zeremonialgesetz und seiner Verbindlichkeit schweigen? Er hatte es ja bei seinem Schreiben nicht mit einer Erscheinung zu tun, bei der er etwa fürchten musste, es könnte das Gesetz der Väter beiseite geschoben werden, wie er es dann von Pauli Auftreten befürchtete. „Gesetzestreu" waren ja die Kreise, an die er sich mit seinem Briefe wandte. Wenn Jakobus im Hinblick auf die mangelnde Frömmigkeit im täglichen Leben das Halten des Zeremonialgesetzes in den Vordergrund gestellt hätte, so würde er damit etwas betont haben, mit dem sich, wie bei dem von ihm beanstandeten „blossen Glauben" der Schein, das äussere Tun ohne entsprechende innere Beschaffenheit, ohne sittliche Konsequenz verbinden konnte — und es liegt ihm ja daran, gerade die Frömmigkeit der Tat gegenüber der Frömmigkeit des Wortes, der Formeln (— und der Zeremonien) zu fordern und zu fördern, das Tun gegenüber dem blossen Hören. Über die Stellung des Jakobusbriefes zum alttestamentlichen Gesetze hat in besonders interessanter Weise E. Kühl gehandelt, dabei die Begriffe *ὅλος ὁ νόμος* und *βασιλικὸς νόμος κατὰ τὴν γραφήν* untersuchend, gegen deren Identifizierung er Einspruch erhebt.

Ferner hat man behauptet, dass wir in der Zeit des Herrenbruders Jakobus über das Vorhandensein von geschlossenen judenchristlichen Gemeinden in der Diaspora nichts wissen; gegen sie spreche auch alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit. Mit vollem Recht hat demgegenüber Joh. Weiss im Theologischen Jahresbericht 1904, IV, S. 179 geltend gemacht, der tiefste Grund, warum das Jakobusbriefproblem nicht zur Ruhe komme, sei die Weigerung der kritischen Schule, den Faktor eines hellenistischen Diasporajudentums bei Konstruktion der Geschichte des Urchristentums in Rechnung zu setzen. Gewiss, wir haben keine genaueren Nachrichten über griechisch redende, judenchristliche Gemeinden. Aber man denke an das Matthäus-Evangelium, seinen Verfasser und seine Adressaten, ist es nicht ein Beweis für das Vorhandensein dieser Grösse? Und was nun den Jakobusbrief betrifft, so ist ja der jüdische Charakter der Geistesbildung seines Verfassers bereits vielfach, vor allem von Fr. Spitta, zugestanden worden, der griechische Charakter des Stils unleugbar; aus Jakobus Kap. 2, 1 ff. ergibt sich ein enges Verhältnis zur Synagoge — warum, so folgert Joh. Weiss, nicht den Schluss wagen, dass das Schriftstück von einem griechisch schreibenden Judenchristen stammt, der für Judenchristen schreibt, dabei aber auch die ungläubigen Juden, die Gegner der Gemeinde, nicht aus den Augen lässt, um sie zu gewinnen.

Man hat, wie schon erwähnt, auch daran Anstoss genommen, dass im Jakobusbriefe so selten Person und Werk Jesu Christi genannt würden. Aber das erklärt sich, wie schon gesagt, in ungezwungener Weise aus dem Zwecke unseres Briefes. Dass der Verfasser sehr wohl die religiöse Bedeutung Jesu Christi kennt, hat die Untersuchung gezeigt. Und wenn in dem so kurzen Jakobusbriefe Person und Werke Jesu verhältnismässig oft erwähnt würden, ob dann nicht ein Kritiker auftreten und sagen würde: Die aufdringliche Erwähnung des „grossen" Bruders verrate zur Genüge, dass man es mit einer Fälschung zu tun habe.

Ob man wirklich an dem gewandten Griechisch unseres Briefes so sehr Anstoss nehmen darf, ist doch auch recht fraglich, zumal ja dieses gute Griechisch gerade nach der Auffassung der kritischen Richtung gar nicht auf das eigene Konto unseres Verfassers käme; hat er doch angeblich nur wie ein Kompilator gearbeitet, der überallher fertiges Material übernahm, klingen doch seine Worte, so sagt man, wie längst ausgeprägte Sentenzen, ist doch, wie schon erwähnt,

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

nach Weizsäckers Ansicht unser Brief ein recht loses Gefüge von Sprüchen, die nicht in diesem Zusammenhange gedacht, sondern schon fertig in denselben gebracht worden sind. Warum sollte nicht — sagen wir einmal ein Mann aus dem Volke —, der selbst nur mässig gute griechische Sprachkenntnisse besitzt, aus anderen in besonders gutem Griechisch geschriebenen Schriften glücklich exzerpieren oder seinem Gedächtnis besonders bedeutsame dicta oder „wohlklingende Wortspiele" einprägen, die er dann bei passender Gelegenheit mit Geschick verwendet. Und dann, was wissen wir eigentlich von den Bildungsmitteln jedes einzelnen Apostels? Was wissen wir denn sicher über die damalige Verbreitung und Benutzung des griechischen Alten Testamentes, der Septuaginta in Palästina? Freilich W. Bauer in seinem religionsgeschichtlichen Volksbuch ruft aus: „Wie stimmt das (d. h. die Benutzung der Septuaginta beim Citieren!) zu dem Sohn des nazarethanischen Zimmermannes, der sein Leben in Galiläa und Jerusalem hingebracht hat?" Hat denn nicht später ein Johannes, der aus denselben Kreisen stammte wie Jakobus, in Ephesus gewirkt? Vergl. E. Reuss, Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testamentes, 4. Aufl., S. 132.

Als Ergebnis unserer bisherigen Erörterungen dürfen wir zusammenfassend wohl sagen: Es bleibt, von den verschiedensten Gesichtspunkten aus betrachtet, das geschichtlich Wahrscheinlichere — einen höheren Grad von Gewissheit kann wohl niemand ernstlich für seine Meinung behaupten — mit der traditionellen Auffassung, aber nicht wegen der traditionellen Auffassung anzunehmen, dass Jakobus, der Bruder Jesu, unseren Brief ohne alle Beziehung zu Paulus und seiner Rechtfertigungslehre bezw. deren falschen Deutung und Verwendung, und zwar vor dem welthistorischen Auftreten des grossen Heidenapostels geschrieben hat. Wie schon gesagt: die Termini waren da, das Problem gerecht aus Glauben und gerecht aus Tun lag in nuce in der Verkündigung Jesu. Als direkte Polemik gegen Paulus verstanden hätte unser Brief offensichtlich seinen Zweck verfehlt; als indirekte Polemik ist er schwer zu begreifen. Gewiss wir sind gewöhnt, die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Werken in bezug auf die Rechtfertigung erst bei Paulus im Mittelpunkt des Interesses und des Streites zu finden. Und das ist ja auch der Fall gewesen. Aber schliesst denn das aus, dass in kleineren Kreisen derartige Fragen ventiliert wurden? Doch wohl kaum.

Dass auch bei der von uns als möglich, ja als sehr wahrscheinlich angenommenen Sachlage sich nicht alles restlos und befriedigend erklären lässt, soll unumwunden zugegeben werden. Aber an dieser Schwierigkeit leiden die anderen erwähnten Auffassungen ebensosehr, wenn nicht noch mehr. Es steht eben oft Wahrscheinlichkeit gegen Wahrscheinlichkeit, Gefühl gegen Gefühl. Und es verschlägt nichts, ruhig zuzugeben, dass — angesichts der wenig vollständigen Quellen — manches Problem nicht mit voller Sicherheit gelöst werden kann. Und das gilt nicht nur vom Jakobusproblem. Eine intensivere Beschäftigung gerade mit den Problemen des Jakobusbriefes zeigt, wie recht Lachmann hatte, als er schrieb: Ego exegetem non tam stultum curo, qui se omnia interpretari posse dicat.

Mit dem Versuche, ein Nebeneinander, nicht ein Gegeneinander zwischen Paulus und Jakobus als möglich und wahrscheinlich darzutun, haben wir uns freilich beteiligt an dem Wettlaufen nach dem Doktorbarett, das Luther demjenigen verheissen hat, der zeigen würde, dass Paulus und Jakobus einerlei Rede führen. Wir verfallen damit aber auch dem harten Urteil H. J. Holtzmanns, der in seiner Neutestamentlichen Theologie, Band 2, S. 330, sich also auslässt: „Die Bemühungen, einen so offenen Tatbestand zu verdunkeln bezw. nachzuweisen, dass beide Schriftstücke das Gleiche meinen oder doch keinen entgegengesetzten Standpunkt vertreten, sondern irgendwie in einer höheren Einheit sich zusammenfinden, bilden ein wenig erfreuliches und rühmliches Kapitel in der Geschichte der Bibelwissenschaft." Gegen diese Art der wissenschaftlichen Diskussion hat Bernh. Weiss, Der Jakobusbrief und die neuere Kritik, S. 50, mit Recht geltend gemacht: „Mit den üblichen Schlagwörtern von dogmatischen und traditionellen Vorurteilen ist wirklich nichts getan. Auch die neuere Kritik hat ihre unerschütterlichen Dogmen und ihre zähe Tradition, die sich der Erörterung vieler Fragen einfach damit entzieht, dass sie längst ausgemacht seien. Darum eben kommen wir in so

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

vielen wissenschaftlichen Fragen nicht weiter, weil man sich in seiner Selbstgenügsamkeit gar nicht darauf einlässt, mit abweichenden Ansichten sich auseinanderzusetzen!" Es gibt eben auch eine historisch-kritische Orthodoxie! Ja, man sucht hier und da sogar den Anschein zu erwecken, als ob es ein Zeichen besonderer wissenschaftlicher Denkweise sei, wenn man die traditionelle Ansicht bestreitet. Vergl. dazu das schon genannte Vorwort Windischs in Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament, Band 4, Teil 2, sowie die sehr wahren Ausführungen J. Kaftans in Jesus und Paulus, eine freundschaftliche Streitschrift gegen die religionsgeschichtlichen Volksbücher, S. 1—9.

Was Luthers Urteil anbetrifft, der ja wiederholt sehr absprechend über den Jakobusbrief sich geäussert hat (vergl. Walther in Theologische Studien und Kritiken 1893, S. 595 ff.), so gilt dabei nicht ausser acht zu lassen, dass dieses ungünstige Urteil Luthers auf dogmatischen Gründen und nicht auf historisch-kritischer, exegetischer Einsicht beruht. Luther stellte in seiner „charaktervollen Einseitigkeit" (Hengstenberg in der Evangelischen Kirchenzeitung 1866, Nr. 93 ff.) das unbefugte Postulat auf, der Jakobusbrief müsse absolut paulinische Anschauungen — auch formell enthalten. Es ist ohne Zweifel mit durch Luther verschuldet, dass der Jakobusbrief so sehr zurückgesetzt worden ist und er samt seinem Verfasser — als den wir höchstwahrscheinlich den Herrenbruder Jesu bezeichnen dürfen — so wenig Beachtung und Achtung fand. Beides mit Unrecht! Denn dem Verfasser dieser „strohernen Epistel", die angeblich keine evangelische Art an sich hat, kann man zwar nachrechnen, sagt Reuss, Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testamentes, 6. Aufl., S. 219, wie oft er den Namen Christi in den Mund nimmt, aber man wird nicht finden, dass eine Gemeinde, die nach seiner Predigt täte, schlecht und recht, diesen Namen verunehrte. Und zum Schluss seien die schönen Worte Beyschlags in den Theologischen Studien und Kritiken 1874, S. 157 ff. wiederholt, wo es heisst: „Grösseres, Reineres von heiligender und seliger Glaubenszuversicht, von weltüberwindender Gottesliebe und Christushoffnung als in diesem Jakobus lebt, kann auch ein Paulus, Augustinus, Luther aus den Tiefen seines christlichen Bewusstseins nicht zum Vorschein bringen. Durch die gerechte Würdigung des Jakobus wird der in seiner Weise allerdings unvergleichliche Paulus von der erhabenen Einsamkeit erlöst, in die ihn die altprotestantische Theologie aus dogmatischen, die moderne kritische Schule aus geschichtsphilosophischen Motiven hinaufgeschraubt hat, als hätten neben ihm nur ganz untergeordnete Geister, bornierte Judaisten, gestanden. Als Denker, Lehrer, Gemeindeorganisator steht Jakobus hinter Paulus, als christliche Persönlickeit stellt er sich ihm ebenbürtig zur Seite."

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf