

Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes

Autor(en): **Braumann, Georg**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **18 (1962)**

Heft 6

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878868>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes

Das theologische Urteil über den Jakobus-Brief war von jeher von der Frage nach der eigentlich christlichen Substanz abhängig. Die Reformation und die unter ihrer Tendenz stehende Forschung legten das Hauptgewicht auf die Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Werke. Gegenüber diesem dogmatischen Maßstab, dessen Kriterium Paulus war, erschien die übrige Epistel «strohern». Trat die historische Frage in den Vordergrund, so mußte sich die Forschung mit dem Verfasser beschäftigen. Konnte man nachweisen oder doch wenigstens den Grad der Wahrscheinlichkeit aufweisen, Jakobus gehöre als Verfasser des Briefes in die nähere Umgebung Jesu, so stand es für einen Teil der Forscher fest, daß auch der Inhalt christlichen Respekt erfordere. Aber schon bald zeigte es sich, daß die Bestimmung des theologischen Inhalts komplizierter war. So glaubte man, bei einigen unwesentlichen Streichungen die Schrift als ein rein jüdisches Produkt mit späterer leichter christlicher Bearbeitung ansehen zu dürfen. Auch die religionsgeschichtliche Forschung ging an diesem Brief nicht vorüber. Während man auf der einen Seite den jüdischen Charakter hervorhob, meinte man andererseits den gnostischen Hintergrund wenigstens an einigen Stellen behaupten zu dürfen. So kann man die Geschichte der exegetischen Methode durchaus auch an diesem Brief des Neuen Testaments erkennen. Jedenfalls hängen die Antworten auf die Frage nach dem christlichen Kern der Schrift mit diesen methodischen Möglichkeiten zusammen.

Es bleibt die Frage nach der theologischen Mitte, die Frage, mit welchem Recht die Schrift in das Neue Testament gehört, oder geschichtlich formuliert: *An welcher Stelle der urchristlichen Geschichte ist der Jakobus-Brief einzuordnen?*

1.

Bei einem groben Blick auf den Brief fällt gleich *das paränetische Gewicht* auf, ohne daß diese Paränesen zunächst unbedingt auch christlich zu sein hätten¹. Sieht man auf den Zusammenhang der

¹ M. Dibelius, Der Brief des Jakobus (81956), S. 4: «Wir dürfen also den Jakobus-‘Brief’ nach Prüfung seiner literarischen Art in allen seinen Teilen als Paränese bezeichnen. Unter Paränese verstehen wir dabei einen Text, der Mahnungen allgemein sittlichen Inhalts aneinanderreicht.»

Paränese, so wird man trotz des deutlich zu beobachtenden Stichwortanschlusses² und der «Wiederholung des gleichen Motivs an verschiedenen Stellen»³ keine eigentlich logische Folge entdecken⁴, so daß M. Dibelius zu dem Urteil kommt: «Mir scheint von dieser Frage die literarische Beurteilung des Jak. überhaupt abzuhängen.»⁵

Beobachtet man genauer den literarischen Stoff, so wird man wie bereits Ph. Spitta auf ältere Traditionen verweisen müssen⁶. Hinzu kommt, daß sich Jakobus auf Grund der übernommenen Traditionen durchaus nicht bemüht, eine eigenständige Theologie zu entwickeln⁷. Es scheint durchweg eine praktische Frömmigkeit, insbesondere eine Armenfrömmigkeit, dem Brief den eigentümlichen Charakter zu geben, während die Ermahnungen keinen konkreten Anlaß im Gemeindeleben zu haben brauchen⁸.

Angesichts dieses auf den ersten Blick eindeutigen Eindrucks gibt es *doch* einige Stellen, die in gewisser Weise über die Ermahnungen hinaus *einen theologischen Hintergrund* erkennen lassen.

Für den Beginn des Briefes könnte man eine Stichwortverknüpfung anführen⁹. Die Voraussetzung der Argumentation ist jedoch die, daß das Prüfungsmittel des Glaubens die Geduld wirkt. Die Geduld aber erscheint in Jak. 5, 11 unter eschatologischer Perspektive. Daß der Glaube Auswirkungen hat, die in der Tat bestehen, wird in 2, 14ff. genauer ausgeführt. Daß sich der Glaube, der nicht allein in dem Fürwahrhalten des einen Gottes beruht (2, 19), auswirkt, ist anscheinend auch der Sinn des Vollkommenwerdens (1, 3). Wer aber seinen Glauben in der Tat bewährt, wird «den Kranz des Lebens empfangen» (1, 12; vgl. 1, 7) und «das Reich ererben» (2, 5; vgl. 1, 4). Damit wird der Bogen von dem vorausgesetzten Glauben über die Tat des Glaubens, die Ausdruck der Liebe zu Gott ist (1, 12; 2, 5), bis hin zu der eschatologischen Tat Gottes gespannt. Die entgegengesetzte Möglichkeit ist der Weg

² Dibelius (A. 1), S. 7f.

³ Ebd., S. 9.

⁴ Ebd., S. 7.

⁵ Ebd., S. 7.

⁶ Ebd., S. 20.

⁷ Ebd., S. 47.

⁸ Ebd., S. 45.

⁹ ὑπομονή (1, 3f.) – λείπεσθαι (1, 4f.) – τέλειον (1, 4) – αἰτείτω (1, 5f.) – πίστις (1, 3. 6) – διακρίνεσθαι (1, 6).

des Irrtums (5, 20), der als Sünde zum Tode führt (1, 15). Die Paränese ist also eingefügt einerseits in den Glauben und andererseits in Gottes eschatologisches Handeln. Diese Zeit, für die die Ermahnungen nötig sind, ist die Zeit der Versuchung (1, 2. 12. 14), so daß jeder, der sich während dieser Zeit zwischen dem Gläubigwerden und dem Tag des Herrn bewährt, des eschatologischen Segens teilhaftig wird (1, 12. 25; 5, 11). Offenbar bildet also das Gläubigwerden, der Tag des Herrn und die Bewährung in diesem Interim den Hintergrund des Briefes, der sich auf Grund anderer Beobachtungen noch deutlicher angeben läßt.

Jak. 1, 21 stellt dem Ablegen der Schlechtigkeit die Annahme des Wortes gegenüber, das die «Seelen retten kann». Die Beziehung zur urchristlichen Verkündigung, insbesondere zu Kol. 3, 8¹⁰ und 1. Petr. 2, 1¹¹, ist hier zu berücksichtigen.

Die Verbindung von Jak. 1, 21 zu 1, 22 wird äußerlich durch das Stichwort λόγος hergestellt. Bedeutender ist jedoch, daß das Wort, das die Seelen zu retten vermag, nun imperativisch interpretiert werden kann: Werdet Täter des Wortes! Zur Tat ruft der Rest des Kapitels auf. Sie gründet sich aber auf das rettende Wort, während das gleiche Thema variiert in 2, 14ff. aufgenommen wird.

Jak. 2, 1 enthält das Thema für die sich anschließende Durchführung, u. a. das bereits angedeutete Material «arm-reich» (vgl. 1, 10). Aber auch in dieser ethischen Gedankenführung wird der theologische Hintergrund insofern sichtbar, als in 2, 9 die ethische Warnung interpretiert wird als eine Warnung vor der Sünde. Während es in 1, 21 noch hieß, der ἔμψυτος λόγος sei in der Lage, die Seelen zu retten, fragt 2, 14, ob der Glaube retten kann¹². Offenbar handelt es sich um bekannte und anerkannte Vorstellungen, die der Brief in der Weise diskutiert und beantwortet, daß der Glaube zusammen mit den Werken erst zur Vollendung und zum Ziel kommt (2, 22; 1, 23ff.). Der Glaube ohne Werke ist tot (2, 26).

Kap. 3 setzt die Debatte über das Verhältnis von Glaube und Werken insofern fort, als nunmehr Theorie und Praxis gegenüber-

¹⁰ Hier das «Anziehen» des «neuen» Menschen und das «Ablegen» des «alten» und die Betonung des νυνί.

¹¹ Auch in 1. Petr. 2, 1 findet sich das Motiv der «Rettung». Ob auch das τὸ λογικόν (vgl. Röm. 12, 1; Jak. 1, 26f.) mehr als das dem λόγος (Jak. 1, 21) Entsprechende bedeutet, vermag ich nicht zu entscheiden.

¹² An beiden Stellen erscheint δύνασθαι und σώζειν.

gestellt werden und die Theorie unter dem Gesichtswinkel der Praxis gesehen wird (3, 1. 13. 17). Das Kriterium der Weisheit ist nämlich die «Sanftmut». Sie ist die dem Menschen angemessene Haltung. Damit wird aber ein Gedanke aufgenommen, der bereits in 1, 21 anklingt und das «Ablegen» der Schlechtigkeit mit der Annahme des Wortes verknüpft, das wiederum die Seelen retten kann. Jak. 3, 17 erläutert die Haltung an Hand eines Tugendkataloges, 4, 1 ff. gibt praktische Beispiele, 4, 12 f. nimmt offenbar 3, 1 auf und erinnert mit ὁ δυνάμενος σῶσαι wieder an 1, 21. Die Stelle 4, 17 bringt die These von Wissen und Tun auf eine sentenzartige Formel. Von 4, 13 an erscheint jedoch das menschliche Verhalten unter dem Gesichtspunkt der Parusie (5, 7). Und dieses Leben angesichts der Parusie wird wiederum an Beispielen erläutert (4, 13 ff.; 5, 1 ff.; 5, 7 ff.; 5, 12; 5, 13 ff.).

Jak. 5, 19 f. bringt das Ergebnis der Abhandlung auf eine Formel, läßt aber darüber hinaus erkennen, aus welchem Grund der Brief geschrieben ist: «Wer einen Sünder von seinem Irrweg bekehrt hat, wird seine Seele aus dem Tode retten und eine Menge von Sünden bedecken» (5, 20)¹³. Dieses Ziel hat der Verfasser mit seinem Brief verfolgen wollen: Durch Ermahnungen, durch das Aufzeigen eines in der Praxis bewährten Lebens, tut er nichts anderes, als eine Seele aus dem Tode zu retten, indem er den Nächsten vor dem Irrweg des Sündigens zu bewahren sucht.

Auf diesem Hintergrund ist das Übergewicht der Paränesen zu sehen: Der Glaube wird *vorausgesetzt* (1, 3; 2, 1; 2, 14 ff.). Er ist nicht nur ein Fürwahrhalten des einen Gottes (2, 19). Dieser Glaube erfordert seine Bewährung (1, 3) in der praktischen Tat. Auf keinen Fall denkt der Brief daran, zur Tat ohne den Glauben aufzurufen (2, 22). Aber die Tat auf Grund des Glaubens den Lesern vor Augen zu stellen, ist der Sinn der Ermahnungen. Dieses menschliche Verhalten, das sich auf den Glauben gründet und sich in der Tat bewährt, steht unter eschatologischem Aspekt (1, 12; 2, 5; 4, 13 ff.). Damit wird der Bogen gespannt von der Annahme des Wortes (1, 21), vom Beginn des Gläubigwerdens (1, 3), über die Tat (1, 22) bis hin zur Parusie (5, 7). Die Zwischenzeit ist die Zeit der Versuchung (1, 12). Besteht man die Probe, wird man den Kranz des Lebens empfangen (1, 12) und am Tage des Gerichts gerettet werden (4, 12;

¹³ Vgl. Jak. 1, 21; 2, 14.

5, 10). Besteht man die Probe nicht, so ist man der Sünde verfallen (1, 15 u. ö.).

2.

Ordnet man diesen theologischen Hintergrund des Briefes religionsgeschichtlich in die Umwelt ein, so könnte man zu dem Urteil kommen, der Brief sei in seinen wesentlichen Teilen jüdischen Charakters. Eine präzisiertere Betrachtung führt zu einem anderen Ergebnis.

Zu *Jak. 1, 21* nimmt M. Dibelius «die Übernahme geprägter Wendungen» an, zu denen er *ἔμφυτος λόγος* «und vielleicht auch *δέχεσθαι τὸν λόγον*» rechnet¹⁴. Darüber hinaus wird man das religionsgeschichtlich vor allem für die hellenistische Mysteriensprache typische Motiv der Rettung auf christliches Gemeingut zurückzuführen haben. Und von hier aus läßt sich wohl ein genauerer Anhaltspunkt zur Bestimmung des theologischen Hintergrundes gewinnen. Obwohl wir auf das oft diskutierte Problem der Abhängigkeit des Jakobus-Briefes vom 1. Petrus-Brief erst unten eingehen werden (4), sei hier bemerkt: Es ist nach urchristlicher Anschauung die *Taufe*, die rettet (1. Petr. 3, 21). Daß dieser Gedanke auch unabhängig vom 1. Petr. zu finden ist, beweist der unechte Markus-Schluß (Mark. 16, 16)¹⁵. Die «Annahme des Wortes» und das «Ablegen» der Schlechtigkeit in *Jak. 1, 21* würde bei der Richtigkeit dieser Annahme von der Taufe her verständlich werden.

Jak. 1, 18 ist traditionsgeschichtlich als ein gewisser Fremdkörper innerhalb der sonst in ihrem Gewicht auffallenden ethischen Gedankenreihen empfunden worden, «der ursprünglich gesondert oder in anderem Zusammenhang existiert habe»¹⁶. Religionsgeschichtlich ist es ein Problem, ob der Vers soteriologisch oder kosmologisch zu interpretieren ist¹⁷. Das von M. Dibelius ausgesprochene Urteil wird wohl von besonderer Bedeutung sein: «Der Gedankenkreis der jüdischen Spruchweisheit, in dem sich unser Verf. bisher fast ausschließlich bewegte, scheint hier in charakteristischer Weise verlassen zu sein. Und in der Tat ist der Vers nur aus einer christli-

¹⁴ Dibelius (A. 1), S. 108.

¹⁵ Vgl. etwa auch Apg. 4, 12; Tit. 3, 5. Die Verbindung von *σωτηρία* und *ψυχή* kehrt u. a. in 1. Petr. 1, 9 wieder.

¹⁶ Dibelius (A. 1), S. 95.

¹⁷ Vgl. C. M. Edsman, *Zeitschr. neut. Wiss.* 38 (1939), S. 11ff.

chen Glaubens- und Lebenswelt heraus zu verstehen. Denn die kosmologische Erklärung ist nicht durchführbar; es bleibt also nur die Deutung auf die Wiedergeburt.»¹⁸ «Dann kann aber der Vers nur verstanden werden von dem kleinen Häuflein Wiedergeborener, deren Spuren bald alle Kreatur nachfolgen soll – und das sind die Christen.»¹⁹ Zugleich wird man sich vor einer Überinterpretation warnen lassen müssen: «Jak. deutet mit keinem Wort an, daß er sich des ganzen Umfangs des Wiedergeburtsgedankens bewußt ist. Er hat diese Vorstellung, wie vielleicht auch die andere, ebenso wenig ausgeführte von dem ‚Erstling‘, offenbar aus der Gemeindefsprache übernommen und sie keineswegs vertieft und ausgeweitet. Man darf die Worte darum nicht zu theologisch auswerten.» «Sie sind ein Zeugnis für das Christentum des Verfassers.»²⁰ Trotz aller Vorbehalte wird also Jak. 1, 18 von der christlichen Tradition her zu verstehen sein. Von v. 21 ist v. 18 lediglich durch die Warnung vor dem Zorn getrennt.

3.

Wäre tatsächlich mit dem Einfluß der Taufterminologie grundsätzlich zu rechnen, so wäre zu fragen, ob nicht auch *an anderen Stellen* Spuren einer derartigen Sprache zu finden sind, wenn sie auch nur anklingen, ohne theologisch ausgeführt zu werden.

Zu diesen gelegentlich anklingenden Worten gehören wohl jene Verse, die vom «Retten» sprechen. Der Begriff erscheint außer dem bereits angeführten 1, 21 in 2, 14; 4, 12; 5, 15. 20.

Jak. 2, 14 gibt das Thema für die Auseinandersetzung mit dem Problem Glaube–Werke an. Dazu bleibt die Beobachtung von M. Dibelius von besonderem Wert, daß der «Gegensatz ‚Glaube–Werke‘ vor Paulus nicht denkbar» und die Diskussion über dieses Problem «ein Zeichen christlicher Abfassung»²¹ sei. Man wird wohl auch sagen können, daß die in 2, 14 beginnende Debatte durchaus nicht theoretisch ist, wie es bei den Paränesen des Briefes sein mag. Vielmehr legen die Leidenschaft der Abwehr und das Entgegensetzen einer eigenen Position es nahe, daß es sich um eine wirkliche Polemik handelt, wobei es dahingestellt sein mag, ob sich der Brief

¹⁸ Dibelius (A. 1), S. 101.

¹⁹ Ebd., S. 22.

²⁰ Ebd., S. 102. ²¹ Ebd., S. 22.

ausdrücklich mit Paulus befaßt oder nicht. Offenbar ist der Satz vorausgesetzt: Der Glaube rettet. Diese These kehrt, wie bereits erwähnt, in Mark. 16, 16 wieder: «Wer zum Glauben gekommen ist und getauft ist, wird gerettet werden.» Apg. 16, 30f. gibt sicherlich einen allgemein anerkannten Satz des Urchristentums wieder: «Was muß ich tun, um gerettet zu werden? Sie aber sprachen: Glaube an den Herrn Jesus, und du und dein Haus werden gerettet werden.»²²

Jak. 4, 12 spricht von Gott, der allein Gesetzgeber und Richter ist, der «retten und verderben kann». Auch diese Wendung klingt nur an und wird als allgemein bekannt und anerkannt vorausgesetzt. Ungeachtet der sicher anzuführenden religionsgeschichtlichen Parallelen findet man diesen Gedanken, Gott könne im Endgericht retten und verderben, auch in anderen von Jakobus unabhängigen Schriften. Man kann u. a. Luk. 6, 9, aber auch 1. Kor. 1, 18 anführen, und man hat zu beachten, daß in 1. Kor. 1, 18 zwar ein neues Thema beginnt, die Verse unmittelbar vorher aber die Taufe erwähnen. Eine Beziehung des Jakobus-Briefes zu den Paulus-Briefen wird sicher nicht vorliegen, immerhin wird man die aufgewiesene Verbindung nicht übergehen können. Zwar ist auch an anderen Stellen des Neuen Testaments «retten und verderben» ohne Hinweis auf die Taufe zu finden. Darüber hinaus ist jedoch der Gedanke, Gott könne retten und verderben, im Rahmen der urechristlichen Taufverkündigung aufweisbar. So kann man auch in Jak. 2, 14; 4, 12 zwar keinen direkten Bezug zur Taufe finden, diese Stellen aber auf Grund der Taufverkündigung verstehen.

In Jak. 5, 15 heißt es nun nicht von Gott, sondern vom «Gebet des Glaubens», daß es den Kranken «rettet» und daß «der Herr ihn aufrichtet» (ἐγερῆι). Der schon angeführten Stelle Mark. 16, 16 folgt in v. 18 ein ähnlicher Gedanke wie Jak. 5, 15: «Sie werden auf Kranke die Hände legen, und es wird ihnen gut gehen.» Man wird in diesem Zusammenhang darauf hinweisen dürfen, daß die Auferstehung bzw. Auferweckung schon nach Röm. 6, 3f. zum Taufkerygma gehörte.

Daß der Gedanke der Auferstehung durchaus nicht so fern liegt, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte, erweist sich etwas später in Jak. 5, 20. Der Vers erinnert an Hebr. 5, 7²³. Wie immer

²² Vgl. dazu auch Apg. 14, 9; 15, 11; Röm. 10, 9; 1. Kor. 1, 21.

²³ G. Braumann, *Zeitschr. neut. Wiss.* 51 (1960), S. 278ff.

man auch ἐκ θανάτου interpretieren mag, ob es heißt, vor dem Tod oder aus dem bereits erfolgten Tod erretten, so erinnert auch diese Wendung deutlich an die Taufverkündigung. Damit mag auch die Verheißung zusammenhängen, daß die Menge der Sünden bedeckt wird, denn dieser Gedanke der Sündenvergebung begegnet, wenn auch modifiziert, in den uns vorliegenden Berichten der Johannes-taufe.

Mögen die angeführten Stellen auch *nicht direkt* auf die *Taufe* zurückzuführen sein, ja mag sich Jakobus nicht einmal der Beziehung zur Taufverkündigung bewußt sein, so bildet sie *doch* den *Hintergrund*, gleichsam die unbewußte Voraussetzung der Gedanken. Der Hintergrund der Taufe scheint mir an weiteren Stellen durchzuklingen.

Wenn man in Jak. 4, 9 liest: Erniedrigt euch vor dem Herrn, so wird er euch erhöhen, so wird man außer Phil. 2, 6ff. auch 1. Petr. 5, 6, aber auch die in der synoptischen Tradition geradezu als Sentenz wiederkehrende Wendung Luk. 14, 11; 18, 14 zu beachten haben: «Wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden; wer sich aber erniedrigt, wird erhöht werden.» Es mag auch hier die Abhängigkeit von der Taufe zweifelhaft erscheinen, aber in Phil. 2, 6ff. liegt doch wohl ein Hymnus vor, der in der Taufe seinen Sitz im Leben hat. Das gleiche wird auch von 1. Petr. 5, 6 zu sagen sein. Und die in der synoptischen Tradition so häufig zu findenden, allgemein formulierten Sätze sind m. E. noch zu wenig auf ihren Sitz im Leben hin untersucht. Auch die merkwürdige Tradition Matth. 11, 29 bringt dieses ταπεινός. Anscheinend liegen hier Überlieferungen vor, die ihren eigenen Platz in der urchristlichen Geschichte haben. Jak. 1, 10 motiviert die Niedrigkeit des Reichen zwar mit der allgemeinen Vergänglichkeit, dem Verfallensein an den Tod. Aber auch Phil. 2, 8 ist nicht ohne den Hinweis auf den Tod denkbar, wie ja auch Röm. 6, 3f. die Taufe den Tod darstellt. Möglicherweise sind noch andere termini heranzuziehen, die in die urchristliche Verkündigung und insbesondere in die Taufverkündigung gehören, bei denen der Sachverhalt aber nicht so deutlich erkennbar ist²⁴.

²⁴ Dazu gehören möglicherweise die Makarismen Jak. 1, 21; 5, 11 (vgl. dazu 1, 3f.) und 1, 25. Vgl. dazu G. Braumann, *Novum Testamentum IV* (1961), S. 253ff.

4.

Oft angeführt und dargelegt wurden die angenommenen Beziehungen des Jakobus-Briefes zum *1. Petr.* Auch zu diesem Problem wird man dem Urteil beipflichten, das M. Dibelius formuliert: «Das Verhältnis des Jakobus zum 1. Petrus-Brief ist viel behandelt und die Ähnlichkeit beider Schriften ist oft überschätzt worden.»²⁵ Trotzdem lassen sich einige Parallelen beobachten, die z. T. schon angeführt wurden. Stellt man aber in Rechnung, daß der Jak. und der 1. Petr. auf ältere Traditionen zurückgehen, so fragt es sich, wo diese Überlieferungen zu lokalisieren sind.

Die Beziehungen des 1. Petr. zur *Taufe* sind längst erkannt. Daher läßt sich, zur Stützung der aufgestellten These, vermuten, daß derartige Beziehungen auf die urchristliche Taufverkündigung zurückzuführen sind. Auf Jak. 4, 9 (vgl. 1. Petr. 5, 5. 9); 5, 20 (vgl. 1. Petr. 4, 8); 1, 18 (vgl. 1. Petr. 1, 23); 1, 10 (vgl. 1. Petr. 1, 24f.) wurde bereits hingewiesen. Möglicherweise kommt auch 1, 2 (vgl. 1. Petr. 1, 6f.) in Betracht, vielleicht auch 4, 1 (vgl. 1. Petr. 2, 11).

Eine Bestätigung für die These bietet mit wünschenswerter Klarheit *Jak. 2, 7*. Mit M. Dibelius ist festzustellen, daß «sich die Bezeichnung mit dem ‚edlen Namen‘ überhaupt nicht auf das Judentum beziehen» kann, sondern «auf die Christen». εἰς ὄνομα Ἰησοῦ bzw. εἰς Χριστόν wurde aber schon im Urchristentum getauft (Röm. 6, 3; 1. Kor. 1, 13ff.; 10, 2; Gal. 3, 27). So wäre mit dem καλὸν ὄνομα «das über euch genannt wurde», nichts anderes als eine Umschreibung des Jesus-Namens gemeint, der die Leser an die Taufe erinnert. Zwar klingt die Anspielung auf die Taufe nur an und hat im Zusammenhang der Gedankenführung kein tragendes Gewicht. Immerhin hält es aber Jakobus an dieser Stelle für wichtig, die Taufe anzudeuten und sie als ein Ereignis zu meinen, das für das neue Sein der Christen von folgenreicher Bedeutung war.

Es bleibt die Frage, aus welchem Grunde Jakobus gerade in 2, 7 auf die Taufe zu sprechen kommt. Offenbar wird man die Antwort in v. 5 und in der Gedankenverbindung «Auserwählung – reich im Glauben – Erben des Reiches – die ihn lieben» zu suchen haben. Der liturgische Text Eph. 1, 4 spricht von der Auserwählung in Verbindung mit der Vorherbestimmung zur Sohnschaft, ohne daß auch hier das Motiv der Liebe fehlte. Und schon in 1. Kor. 1, 26

²⁵ Dibelius (A. 1), S. 29.

verweist Paulus auf die Berufung und Erwählung, obwohl die Gedanken des Apostels um das Thema Weisheit und Torheit kreisen. Möglicherweise beruht die Erwähnung der Taufe und die Erbschaft der Verheißung in Gal. 3, 27ff. nicht auf einem Zufall. «Denen, die ihn lieben», kehrt in Jak. 1, 12 wieder, auch hier in Verbindung mit der Verheißung. So wird man in Jak. 2, 7 und auch schon in 2, 5 mit geprägten Begriffen zu rechnen haben, die ursprünglich in die Taufsprache gehörten.

5.

Demnach ergibt sich folgendes Bild: Der Brief beschäftigt sich in einem oft kritisierten Maß mit *Paränesen*, die aber auf Grund des vorausgesetzten *Glaubens* und der erwarteten *Parusie* zu verstehen sind. Damit ergeben sich diese Möglichkeiten: Entweder rettet der Glaube, oder die Werke retten den Menschen, oder beides, Glaube und Werke sind im letzten Gericht entscheidend. Die erste Möglichkeit wird als bekannt vorausgesetzt und bestritten, die zweite (jüdische) scheidet aus, und die dritte vertritt der Brief.

Die Frage, die sich angesichts der bekämpften These erhebt, ist die, an welcher Stelle des urchristlichen Lebens sie vertreten werden konnte. Eine direkte Polemik gegen Paulus ist wohl nicht anzunehmen. Vielmehr ging aus den aufgezeigten Beobachtungen hervor, daß die *Taufsprache* an verschiedenen Stellen hervortritt. Die Taufe ist es aber auch, die den Glauben voraussetzt und dem Täufling die Rettung verheißt. Insofern wird auch abgesehen von Paulus die These verständlich, daß der Glaube rette.

Das Problem, das sich angesichts dieses Hintergrundes stellt, ist dies: Welches Gewicht hat das Verhalten des Getauften nach seiner Taufe, wenn er doch schon gerettet ist? An dieser Stelle scheint Jakobus anzusetzen und die Antwort zu geben: Das Verhalten, zu dem unermüdlich praktische Ermahnungen gegeben werden, ist das Bewähren des Glaubens, insofern «retten» Glaube und Werke²⁶. Auch diese These wäre nicht neu, falls schon in der Taufe der Indikativ mit dem Imperativ verknüpft war.

Georg Braumann, Waldeck, Kr. Edersee

²⁶ Eine andere Antwort gibt bekanntlich Paulus: R. Bultmann, *Zeitschr. neut. Wiss.* 23 (1924), S. 123ff.; H. Windisch, ebd., S. 265ff.; M. Müller, ebd. 25 (1926), S. 177ff.; G. Braumann, *Vorpaulinische christliche Taufverkündigung bei Paulus* (1962), S. 32 ff.