

Getrennte Wege, Gemeinsame Wege: Zum Verhältnis „jüdischer“ und „christlicher“ Religionsgemeinschaften der Spätantike in der Rezeption des Barnabasbriefs

ANNA SOPHIE REITNAUER*

This essay discusses the connections between “Judaism” and “Christianity” in Late Antiquity, using the Epistle of Barnabas as a basis. A lecture of the Epistle shows how anti-Jewish polemics offer insights into a discourse of distinction between predominantly “Christian” and predominantly “Jewish” religious communities within a specific and limited local context. This shall be exemplified with two topics being discussed in the Epistle of Barnabas: The perspective on the covenant with the people of Israel and the observance of Halacha. It is argued that the relationship between so-called “Christian” and “Jewish” religious communities in Late Antiquity can be described as a complex and location-specific entanglement of interwoven and diverging paths of interaction.

Keywords: *Judaism and Christianity, Epistle of Barnabas, Parting-of-the-Ways, Ways-That-Never-Parted, Late Antiquity, Discourses of distinction and similarities, Jewish-Christian Dialogue*

1. Einleitung: Zum komplizierten Verhältnis zwischen Judentum und Christentum in der Spätantike und darüber hinaus

Wenn es etwas gibt, was Christen über ihre Religion wissen, dann ist es dies: sie ist kein Judentum. Wenn es etwas gibt, was Juden über ihre Religion wissen, dann ist es das: sie ist kein Christentum. Wenn es etwas gibt, was beide Gruppen über dieses zweifache Nein wissen, dann ist es jenes, dass Christen an die Dreieinigkeit und die Menschwerdung von Christus (das griechische Wort für Messias) glauben und Juden nicht; dass Juden die Speisegebote einhalten und die Christen nicht.¹

Daniel Boyarin beginnt mit diesen Sätzen seine Monographie *Die jüdischen Evangelien: Die Geschichte des jüdischen Christus*. In seinem Werk

* Anna Sophie Reitnauer, Theologin, ehem. studentische Mitarbeiterin/ Wissenschaftliche Hilfskraft an der Dozentur für Altes Testament und Christlich-Jüdische Schriftenhermeneutik, Fachbereich 07 Katholische Theologie, annareitnauer@live.com.

¹ Daniel Boyarin, *Die jüdischen Evangelien: Die Geschichte des jüdischen Christus. Judentum – Christentum – Islam*, Bd. 12 (Würzburg: Ergon-Verl., 2015), 27.

hinterfragt er dabei vielfach die als selbstverständlich erachtete binäre Distinktion zwischen „den Juden“ und „den Christen“. Sie wurde über Jahrhunderte hinweg politisch instrumentalisiert und gesellschaftlich gilt sie vielerorts als grundsätzliche Selbstverständlichkeit.² Jedoch wird diese dogmatische Grundhaltung in der Forschung seit den Bestrebungen interreligiöser Anstrengung im Schatten der Shoah neu diskutiert, die ursprünglichen Verbindungen der Religionen spätestens mit *Nostra Aetate* betont (NA 4). Das dominierende Bild dieses Diskurses ist das des Ölbaums, dessen breiter Stamm klar differenzierbare Äste entwickelt, die in entgegengesetzte Richtungen wachsen. Daniel Boyarin wie auch Annette Y. Reed und Adam H. Becker stellen dieses Modell infrage und kritisieren die eindeutigen Distinktionsversuche der Forschung insbesondere für die ersten Jahrhunderte nach Christus.³ Sie ordnen dabei frühchristliche und frühjüdische Quellen neu ein und reflektieren diese auf ihre jeweiligen Verbindungslinien hin. Dies führt zur Reflexion bekannter Narrative und Methodiken im aktuellen Forschungsdiskurs.⁴

Eine dementsprechend neu zu begutachtende Quelle ist die des Barnabasbriefes. Ferdinand Prostmeier sieht in diesem einen „Angriff auf alles Jüdische [...] [durch] polemische Aussagen und pejorativ gemeinte Wendungen.“⁵ Der Verfasser des Barnabasbriefes steht für ihn in einem klar konturierbaren antagonistischen Verhältnis zu „den Juden“. Für den Verfasser ist „[a]lles Jüdische [...] geeignet, Irrtum, Eitelkeit und Sündhaftigkeit [...] kenntlich zu machen, denn aus der Sicht des Barnabasbriefes besitzt nichts, was Juden auszeichnet, Dignität vor Gott. Alles ist aus Irrtum, Eitelkeit und Ungehorsam entsprungene Blasphemie.“⁶

Dieser Aufsatz soll sich der Frage widmen, inwiefern der Barnabasbrief im Kontext aktueller Forschungen zum Verhältnis „christlicher“ und „jüdischer“ Gruppierungen zu verstehen sein könnte und inwiefern eine Neurezeption des Barnabasbriefes die Theorien von Boyarin, Reed und Becker unterstützen kann. Dabei werden zwei Aspekte, die

² Klaus von Stosch, „Wahrer Gott und Wahrer Mensch,“ *Publik Forum: kritisch, christlich, unabhängig* 6 (March 2024): 40.

³ Vgl. Annette Y. Reed und Adam H. Becker, „Introduction: Traditional Models and New Directions,“ in *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Hrg. Adam H. Becker und Annette Y. Reed (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 2.

⁴ Vgl. Jae Hee Han, „Histories from Contradiction,“ *Studies in Late Antiquity* 9, no. 3 (2025): 374.

⁵ Ferdinand R. Prostmeier, *Epistola Barnabae: Barnabasbrief*. *Fontes Christiani* 72 (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2018), 65.

⁶ *Ibidem*, 66.

der Barnabasbrief aufgreift, genauer untersucht, die beide eine erhebliche Bedeutung für den Diskurs innerhalb und außerhalb dieser religiösen Gruppierungen ausmachten: Zum einen ist es die Frage nach der Gültigkeit des Bundes zwischen Israel und Gott, beziehungsweise dem Status Israels als das auserwählte Volk im Kontext des Christusereignisses. Zum Zweiten ist es die Frage nach Verständnis, Praxis und Auslegung der Gebote der Torah.

Dieser Aufsatz ist stark geprägt von der Rezeption der Monographie von Tobias Nicklas „Jews and Christians?“, der den Barnabasbrief ebenfalls in seine Überlegungen einbezieht. Zuerst soll dafür die Parting-of-the-Ways-Forschung in ihren ideengeschichtlichen Grundzügen vorgestellt werden. Hierfür wird zunächst die Substitutionstheologie, als Vorgänger und die diese ablösenden Modelle von Reed und Becker abgebildet. Im zweiten Teil werden der Barnabasbrief und insbesondere die Anführung der beiden thematischen Aspekte im Kontext der im ersten Teil vorgestellten Forschung diskutiert. Zum Abschluss soll der Barnabasbrief in seiner Verortung im Rahmen eines plural gedachten „christlich-jüdischen“ Verhältnisses eingeordnet werden.

Grundsätzlich ist es notwendig, die Begriffe „christlich“ beziehungsweise „Christen“ und „Christentum“ und „jüdisch“ beziehungsweise „Juden“ und „Judentum“ kritisch zu hinterfragen. Alle Begriffe werden zu unterschiedlichen Zeiten von unterschiedlichen Akteuren in unterschiedlicher Weise gebraucht, und implizieren damit bereits semantisch keine einheitliche Struktur, sondern sind „offene Begriffe, deren semantische Struktur vom jeweiligen Kontext und von den Verfassern dieser Texte geprägt wird.“⁷ Im Folgenden wird versucht, auf eindeutige Begriffsbezeichnungen, wenn möglich, zu verzichten und eher mit beschreibenden Adjektiven wie „christusgläubig“ zu arbeiten. Bei Verwendung der Bezeichnungen „christlich“ und „jüdisch“ sei dabei die semantische Unbestimmtheit der Begriffe mitzudenken.

2. „Judentum“ und „Christentum“ zwischen Nähe und Distanz: Ein ideengeschichtlicher Überblick

Der Diskurs zum Verhältnis der Entstehung zwischen Christentum und Judentum hat sich im Laufe der letzten einhundert Jahre verändert. In

⁷ Hubert Frankemölle, *Frühjudentum und Urchristentum: Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen*; 4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr. (Stuttgart: Kohlhammer, 2006), 31.

diesem ersten Teil des Aufsatzes soll diese Veränderung in ihren Diskurslinien kurz dargestellt werden.

2.1 *Substitutionstheologie: Das Christentum als Judentum* reloaded

Insbesondere im 19. und 20. Jahrhundert verstand man eine klare Trennung zwischen Judentum und Christentum mit Beginn des Wirkens Jesu, spätestens mit seiner Kreuzigung. Jesus selbst wird dabei zum Gründer dieser Religion. Grundlage dieser Theorie ist die Vorstellung des Christentums als das Judentum, demnach bereits während der Zweiten Tempelperiode in Auflösung begriffen, ersetzende und somit substituierende Religion. Zur Unterstützung dieser Theorie werden viele Quellen unkritisch herangezogen, insbesondere antike Texte werden hierbei nicht auf ihre Intentionen und Rhetoriken hin hinterfragt.⁸ Darüber hinaus bestand wenig Rezeption judaistischer Quellen.⁹ Die Substitutionstheologie versuchte dabei Verbindungen zwischen Judentum und Christentum möglichst grundsätzlich auszuschließen. Das Alte Testament galt als überholt und lediglich im Sinne des Neuen lesbar. So entwickelte sich eine klare theologische Grenze vor und nach der Kreuzigung: „the harrowing of hell as the salvational event instantiates the beginning of Christianity.“¹⁰ Dadurch wurden antisemitische Stereotype betont, die die Juden lediglich als Mörder Jesu ansahen.¹¹ In diesem Kontext wurde das Judentum als rückwärtsgewandte, sich in der Vergangenheit befindende Gruppe verurteilt, die durch die fehlende Anerkennung Jesu als den Messias, an einer vergangenen und untergegangenen Religion festzuhalten schien.¹² Juden wurden kollektiv als Sünder stigmatisiert, als mahnendes Beispiel durch Statuen diffamierend dargestellt und für ihre Bekehrung gebetet.¹³

⁸ Vgl. Becker und Reed, *Introduction*, 7.

⁹ Vgl. *Ibidem*.

¹⁰ Hope Doherty-Harrison, „Supersessionist Time and the Turn of Synagoga in the Northern Homily Cycle and Rawlinson Versions of the Theophilus Legend,“ *Digital Philology: A Journal of Medieval Cultures* 12 (2023): 89, doi:10.1353/dph.2023.0003.

¹¹ Vgl. Franz Mußner, *Traktat über die Juden*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 11.

¹² Vgl. Doherty-Harrison, *Supersessionist Time*, 90.

¹³ Vgl. Mußner, *Traktat über die Juden*, 11.

2.2 Parting-of-the-Ways-Modell: Judentum und Christentum als Geschichte der Trennung

Nach dem 2. Weltkrieg wurden diese antisemitischen Narrative im Kontext zaghafter Aufarbeitungsversuche der Shoah und des Holocausts hinterfragt.¹⁴ Grundlage dieser Veränderung ist die Reflektion der antisemitischen Narrative innerhalb der neutestamentlichen und frühchristlichen Forschung.¹⁵ Judentum und Christentum wurden nunmehr als sich gleichzeitig entwickelnde Religionen in der apostolischen Zeit verstanden.¹⁶ Die Wege der beiden sich in der Entwicklung befindenden Religionen trennten sich demnach erst gegen Ende des ersten Jahrhunderts, wobei sie sich vor der Zeit der Trennung in Beziehungen zueinander befanden.

This model, in short, owes its origins to the integration of the study to Christian Origins into the historiography of anti-Semitism/ anti-Judaism, whereby Christian hostility towards Jews (both modern and medieval) form the impetus and background for inquiries into the very emergence of Christianity as a religion distinct from Judaism.¹⁷

Diese Theorie verstand Judentum und Christentum in einem viel engeren Miteinander in ihrer Entstehung als die Jahrhunderte zuvor. Dabei führte die neue judaistische Forschung auch zu einer Reflektion lange bestehender antisemitischer Vorurteile. In diesem Zuge wird das sogenannte *Spätjudentum* zum *Frühjudentum* umgedeutet.¹⁸ Durch diese sprachliche Veränderung wurde deutlich, dass es sich bei dem vorhandenen Judentum des 1. Jahrhunderts, spätestens ab der Tempelzerstörung und des Bar Kochba-Aufstandes, um eine sich neu formierende und neu entwickelnde Religion handelte, die gerade erst im Begriff war, zu entstehen.¹⁹ Gleichzeitig wird das Frühchristentum des ersten Jahrhunderts damit zu einem Teilaspekt des komplexen Vorganges neu entstehender religiöser

¹⁴ Dabei wurde auf Theorien zurückgegriffen, die bereits in den 20er Jahren entstanden waren. Die ersten weiterführenden Aufsätze zu diesem neuen Modell entstanden von James Parkes in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts, welche bereits in der Impression des Nationalsozialismus geschrieben wurden. Vgl. James W. Parkes, *The Jew and His Neighbour: A Study of the Causes of Anti-Semitism* (London: Student Christian Movement Press, 1930); sowie: James W. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue: A Study in the Origins of Antisemitism* (London: Soncino Press, 1934).

¹⁵ Vgl. Becker und Reed, *Introduction*, 8.

¹⁶ Vgl. *Ibidem*, 10.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Vgl. *Ibidem*, 11.

¹⁹ Vgl. *Ibidem*, 2.

Strukturen.²⁰ Das Frühchristentum wird zur *Jesusbewegung*. Jesus wird hierbei auf sein Jüdischsein hin neu konturiert und nicht als direkter Begründer einer neuen Religion verstanden. Darüber hinaus finden auch die antijüdischen Aussagen Paulus eine neue Einordnung.²¹

Die Entdeckung der Schriften in und um Qumran führt zu neuen kooperativen Forschungen zwischen judaistischen und frühchristlichen Studien. Vornehmlich je im eigenen Forschungsbereich relevante Quellen werden nun auch gegenseitig für den jeweils anderen Bereich interessant. Die Vielfalt des Zweiten Tempel-Judaismus zeigt sich dabei sowohl in den Verbindungen zum Frühjudentum als auch im Frühchristentum.²² Ebenso findet eine Neuverortung des Christentums in mediterrane und eine nah-östliche Topographie statt. So werden auch lokale Beziehungen zwischen christlichen und jüdischen Gemeinden sichtbar.²³

[T]he metaphor of “parted ways” allow for both Judaism and Christianity to be approached as authentic religions in their own right, with equally strong links to the biblical and Second Temple Jewish Heritage that they share.²⁴

Die Parting-of-the-Ways-Theorie wird Basis einer neuen ökumenischen beziehungsweise interreligiösen Annäherung zwischen Christentum und Judentum. Im 2. Vatikanischen Konzil findet die Parting-of-the-Ways-Theorie sogar Einzug in das Konzilsdokument *Nostra Aetate* (NA 4).²⁵

Allerdings bleiben Verbindungen zwischen Judentum und Christentum, nach der Parting-of-the-Ways-Theorie lediglich im 1. Jahrhundert bestehen.²⁶ Danach trennten sich die Wege der beiden jungen Religionen. Sie differenzierten sich dabei sowohl in Anschauung als auch in religiöser Praxis in Hinblick auf Rezeption der Torah und dem Christusglauben. Die beiden Religionen entwickelten sich unabhängig voneinander. Ein Austausch fand nur noch in polemischen, einseitigen

²⁰ Vgl. *Ibidem*, 13.

²¹ Vgl. Boyarin, *Die jüdischen Evangelien*, 27.

²² Vgl. *Ibidem*, 28.

²³ Vgl. Becker und Reed, *Introduction*, 14.

²⁴ *Ibidem*, 15.

²⁵ Trotz dieser Entwicklung einer Neubewertung jüdisch-christlicher Beziehung nach Auschwitz ist anzumerken, dass viele antisemitische Narrative bis in die 90er Jahre in der Forschung erhalten bleiben. Auch antisemitische Gebete werden erst mit der Zeit abgeschafft oder sind bis heute im liturgischen Gebrauch. Diese Theorie ist trotz aller Brüche in der christlichen Geschichte durch die Shoah, kein abrupter Wechsel, sondern ein über Jahrzehnte langanhaltender Prozess.

²⁶ Vgl. Boyarin, *Die jüdischen Evangelien*, 33.

Schilderungen statt, und die Existenz des jeweils anderen wurde für die eigene Entwicklung als irrelevant erklärt.²⁷

Das Modell zeigt dabei das Bild von zwei nebeneinander existierenden Religionen ab dem 2. Jahrhundert nach Christus und vereinfacht, beziehungsweise schematisiert, damit komplexe zeitliche und standortgebundene Vorgänge in deren Entwicklung.²⁸ Dabei ergibt sich hier, wie bereits bei der Substitutionstheologie, ein Mangel an kritischer Rezeption der Vielzahl von Quellen, da nur wenige Quellen die These vom Bruch im ersten Jahrhundert tatsächlich stützen können. Insbesondere durch spezifische Anfragen an diese, lässt sich die Theorie bei kritischer Betrachtung nicht festigen.²⁹ Darüber hinaus führen ebenso archäologische Funde nicht zu einem das Modell unterstützenden Ergebnis.³⁰

Zwar nimmt die Theorie insbesondere die Tempelzerstörung und deren starken Einfluss auf die Entwicklungen in den Blick, jedoch bleibt dieser Blick auf die Entwicklung der Religionen trotzdem stark vereinfacht, denn sie lassen sich noch im Verlauf der gesamten Spätantike als zeitlich und örtlich stark differenzierendes und komplexes Gebilde darstellen.³¹ Demnach ist bereits die Vorstellung eines in sich homogenen Gebildes von „dem Christentum“ und „dem Judentum“ ab dem Ende des 1. Jahrhunderts ungenau.³² Diese Vorstellung wird auch durch die disziplinarische Spaltung von frühchristlichen und frühjüdischen Studien unterstützt, die beide auf der jeweils „eigenen“ Seite forschen und somit eine komplexere Vorstellung über die Zeit verwehren.³³ „[I]n effect, the notion of the «parting of the Ways» has thus served to justify and to reify the traditional split between these fields of study in a manner no less marked than older supersessionist models.“³⁴ Durch die Weiterentwicklung methodischer und theoretischer Forschung sowie aufgrund der kritischen Anfragen an spätantike und frühmittelalterliche Quellen, wie polemische Schriften christlicher Autoren, zeigt sich ein vielfältigeres Bild der Entwicklung, divers in Bildern, Figuren, Gruppierungen und lokalen Erscheinungsformen, die durch das Modell des Parting-of-the-Ways nicht abgebildet werden können.³⁵

²⁷ Vgl. Becker und Reed, *Introduction*, 16.

²⁸ Vgl. *Ibidem*, 22.

²⁹ Vgl. *Ibidem*, 17.

³⁰ Vgl. Boyarin, *Die jüdischen Evangelien*, 28, 34.

³¹ Vgl. Becker und Reed, *Introduction*, 18.

³² Vgl. Boyarin, *Die jüdischen Evangelien*, 29.

³³ Vgl. Becker und Reed, *Parting of the Ways*, 19.

³⁴ *Ibidem*, 20.

³⁵ Vgl. Becker und Reed, *Parting of the Ways*, 21.

2.3 *The Ways that never parted: Komplexe Strukturen in Spätantike und Frühmittelalter*

Eine andere Blickrichtung schlagen dabei insbesondere Adam Becker und Anette Y. Reed ein. Wie auch Daniel Boyarin sehen sie das Verhältnis zwischen den sich in der Entstehung begriffenen Religionen, auch über das 1. Jahrhundert hinaus, als weitreichend komplexer:

Likewise, attention to the entire range of our extant evidence suggests that the continued diversity of Judaism and Christianity found expression in the variety of ways in which Jews and Christianity interacted in different geographical, cultural, and social contexts.³⁶

In ihrem Gegenentwurf „The Ways That Never Parted“ soll verdeutlicht werden, dass es sich um ein Konstrukt sinnstiftender Beziehung handelt, das nicht statisch, sondern von einer stetigen Neuentfaltung geprägt ist.³⁷ Becker und Reed, wie auch Boyarin, sehen den tatsächlichen *turning point* frühchristlicher Beziehungen eher im 4. Jahrhundert nach Christus mit dem Konzil von Nizäa (325 n. Chr.) beziehungsweise mit dem von Konstantinopel (381 n. Chr.).³⁸ Jedoch lassen sich auch noch bis ins Frühmittelalter Beziehungen ausmachen.³⁹ Der Kernpunkt der Theorie ist, sich von der Frage der getrennten Wege zu distanzieren und sich der tatsächlichen Konstitution der religiösen Entwicklungen und der Beziehungen zueinander zuzuwenden: „[...] precisely because the two never really «parted»“⁴⁰. Das Modell ist dabei kein Modell im klassischen Sinne, sondern vielmehr der Versuch, sich neuen Denk- und Forschungsrichtungen hin zu öffnen und diese ergebnisoffen zu verfolgen.⁴¹ Hierfür wird methodisch ein Zeitraum vom Bar Kochba-Aufstand bis hin zur Entstehung des Islams gewählt.⁴² Frühjudentum und Frühchristentum werden in ihrer Eigenschaft weniger als autonome Gebilde verstanden, vielmehr als religiöses Konstrukt einer Vielzahl von Variationen kultureller Eigenschaften und verwendeter Schriften, sowie in ihren Mischformen.⁴³ Beide verstehen sich als „Teile einer religiösen Gruppierung, die nicht immer

³⁶ *Ibidem*, 2.

³⁷ Vgl. *Ibidem*, 22.

³⁸ Vgl. Boyarin, *Die jüdischen Evangelien*, S. 33.

³⁹ Vgl. John Gager, „Did Jewish Christians See the Rise of Islam?“, in: *The Ways that Never Parted*, Hrsg. von Adam H. Becker und Annette Y. Reed, 1–34; Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 361–72.

⁴⁰ Becker und Reed, *Introduction*, 23.

⁴¹ *Ibidem*, 23.

⁴² Vgl. *Ibidem*, 3.

⁴³ *Ibidem*.

in Harmonie leben oder ihre gegenseitige Berechtigung anerkennen, aber noch in einem sehr beachtlichen Sinne als eine Einheit begreiflich sind.“⁴⁴ Die Entwicklung von Judentum und Christentum wird dabei vielmehr als ein Prozess gegenseitiger Annäherung und Abgrenzung verstanden, der sich insbesondere in einem tiefergehenden Verständnis der spezifischen Ähnlichkeiten und Differenzen zeigt:⁴⁵ „Judaism and Christianity as traditions that continued to impact one another, in constantly changing but consistently meaningful ways.“⁴⁶

Allerdings besteht die Gefahr, dass soziale Abgrenzungserfahrungen und Gewalt in einem „wishful thinking of harmonious coexistence between Jews, Christians, and others“⁴⁷ auf eine analytische, diskursive Ebene verschoben werden und diese für historische Ereignisse keine hinreichenden Ansätze bieten können.⁴⁸ Jedoch ist eine fokussiertere Betrachtung von Standorten und Akteuren zum genaueren Verständnis der Beziehungen zwischen den religiösen Gemeinschaften notwendig.

Dabei ist es essentiell, neue sowie bereits in früherer Forschung hinzugezogene Quellen neu zu entdecken und sie auf ihre Konstitution im Kontext frühchristlicher und frühjüdischer Beziehungen hin zu hinterfragen, was ein erweitertes Verständnis von „jüdisch“ und „christlich“ miteinschließt.⁴⁹

3. Der Barnabasbrief und *The Ways-that-never-Parted*

Ein Beispiel für die Neuausrichtung in der Rezeption spätantiker beziehungsweise frühchristlicher Quellen ist der Barnabasbrief. Anhand dessen soll mit thematischer Spezifizierung auf die Frage nach dem auserwählten Volk und die Gültigkeit von Gesetzgebung ein komplexeres Bild religiöser Gruppierungen innerhalb des 2. Jahrhunderts nach Christus aufgezeigt werden.

3.1 Der Barnabasbrief – ein antijüdischer Text?

Der Barnabasbrief ist in seiner Wirkungsgeschichte insbesondere bis zum 4. Jahrhundert und auf die in dieser Zeit stattfindenden „Separations- und Konsolidierungsprozesse“⁵⁰ begrenzt. Darüber hinaus wurde er

⁴⁴ Boyarin, *Die jüdischen Evangelien*, 36.

⁴⁵ Vgl. Becker und Reed, *Introduction*, 22.

⁴⁶ *Ibidem*, 3.

⁴⁷ Han, „Histories from Contradiction,“ 376.

⁴⁸ Vgl. *Ibidem*.

⁴⁹ Boyarin, *Die jüdischen Evangelien*, 39.

⁵⁰ Ferdinand R. Prostmeier, *Der Barnabasbrief* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), 57.

insbesondere in den Ostkirchen rezipiert. Im Westen spielte er bis zur Entdeckung im Codex Sinaiticus keine herausragende Rolle und blieb weitestgehend unrezipiert.⁵¹ Der Text ist gekennzeichnet durch eine stark antijüdische Polemik, eine „programmatische Entwertung alles Jüdischen.“⁵² Dabei versteht sich der Text für einen „liturgisch-kultischen oder katechetisch-homiletischen“⁵³ Gebrauch. Als Traktat mit brieflicher Rahmung greift er insbesondere soteriologische Fragestellungen auf und zielt dabei auf die Konstruktion und Sicherung einer „christlichen“ Identität.⁵⁴ Der Text bezieht sich zum einen auf ein ganz auf Jesus als Christus hin ausgerichtetes Heilsgeschehen und zum anderen auf eine Zwei-Wege-Lehre des Lichts und der Dunkelheit.⁵⁵

Die *Programmatische Anonymität* des Textes erschwert gültige Aussagen über Entstehungszeit und -ort. Einschlägige Forschungen datieren ihn zwischen 130-32 n. Chr. Eine Verortung in Alexandrien liegt aufgrund intertextueller Referenzen nahe, und bestärkt den Einfluss eines Erfahrungsschatzes an gelebtem Diaspora-Judentum im Text.⁵⁶

Der Verfasser⁵⁷ des Barnabasbriefs bleibt anonym. Trotzdem sieht sich der Verfasser in erheblicher Autorität und in der Tradition apostolischer Überlieferung, Lehrtätigkeit und Schriftauslegung: „Er versteht sich als Tradent und authentischer Sachwalter der Paradosis [...], deren apostolische Signatur inhärent ist [...].“⁵⁸ Prostmeier beschreibt den Verfasser dabei als einen *paganen Christen*, der zwar die Schriftauslegungen beherrscht, aber auch für christliche Gemeinden des paganen Umfelds schreibt. Hierbei sollte allerdings angemerkt werden, dass sich diese Theorie insbesondere auf die antijüdische Polemik bezieht und Prostmeier hier von einer konstruierten und artifiziellen binären Trennung zwischen Christentum und Judentum ausgeht, dementsprechend sind sowohl zur Positionierung des Verfassers selbst als auch zu einer direkten Adressatenschaft wenige konkrete Aussagen treffbar.⁵⁹ Sicher ist, dass der

⁵¹ Vgl. *Ibidem*, 56.

⁵² Prostmeier, *Epistola Barnabae*, 65.

⁵³ Prostmeier, *Barnabasbrief*, 77.

⁵⁴ Vgl. Prostmeier, *Epistola Barnabae*, 9.

⁵⁵ Vgl. *Ibidem*, 10.

⁵⁶ Vgl. Prostmeier, *Epistola Barnabae*, 57; Prostmeier, *Barnabasbrief*, 118–28.

⁵⁷ Im Folgenden wird aus sprachlicher Vereinfachung der Begriff „der Verfasser“ generisch verwendet. Das Geschlecht des: der Verfassenden lässt sich auf Basis der Quellen- und Forschungslage nicht eindeutig zuweisen.

⁵⁸ Prostmeier, *Barnabasbrief*, 130.

⁵⁹ Vgl. *Ibidem*, 132; die Frage, inwiefern nicht verschiedenste Aspekte ebenso für eine stärkere Verbindung des Verfassers zum Judentum beziehungsweise einer mit dem Volk Israel verbundenen Tradition bestehen könnten, kann an dieser Stelle nicht weiter

Text erst nachträglich mit dem Kommentar als ΒΑΡΝΑΒΑ ΕΠΙΣΤΟΛΗ (Brief des Barnabas) betitelt wird. Dieser bezieht sich auf den jüdischen Gefährten des Paulus, der Barnabas genannt wird, und dessen außerordentliche Schriftkenntnis.⁶⁰ Damit wird der Verfasser in die Tradition der Apostel und in direktem Kontakt zu Paulus stehend gestellt.⁶¹

Der Barnabasbrief ist auf den ersten Blick durch eine starke Distinktion zu den Traditionen des Volkes Israel, beziehungsweise jüdischer Riten, gefärbt. Allerdings ist der Text gleichzeitig sowohl durch die Kenntnisse der Schrift als auch durch die Reproduktion der Zwei-Wege-Lehre von eben dieser Tradition getragen. In der Interpretation der Schriften auf Christus hin und der Methode der Allegorese verwendet der Verfasser eine Reihe antijüdischer Polemiken. Prostmeier beschreibt die Haltung des Verfassers gegenüber jüdischen Strömungen dabei wie folgt: „Alles Jüdische ist geeignet, Irrtum, Eitelkeit und Sündhaftigkeit dieser anderen Christen kenntlich zu machen, denn aus der Sicht des Barnabasbriefes besitzt nichts, was Juden auszeichnet, Dignität vor Gott. Alles ist aus Irrtum, Eitelkeit und Ungehorsam entsprungene Blasphemie.“⁶²

Allerdings lässt sich hier anmerken, dass der Verfasser die „jüdischen“ Glaubensgemeinschaften nur indirekt benennt. Verwendet wird lediglich *Volk*, beispielsweise in ὁ λαός σου (dein Volk) (Barn. 4.8) oder das Pronomen αὐτοὶ (sie selbst) (z. B. Barn. 14.1). Der Begriff λαός (Volk) wird an anderer Stelle aber auch auf christliche Gemeinschaften bezogen (Barn 10.2., siehe 3.3).

Die starke Distinktion, die Prostmeier beschreibt, scheint die Gültigkeit der Parting-of-the-Ways-Theorie dabei nicht zu stützen. Jedoch lassen sich im Barnabasbrief verschiedenste Passagen erkennen, die ein weit komplexeres Bild zwischen christlichen und jüdischen Strömungen herstellen. Im Folgenden werden diese beispielhaft aufgenommen und kontextualisiert.

3.2 Der Barnabasbrief und das auserwählte Volk Gottes

Der Diskurs nach einer Abgrenzung zwischen jüdischen und christlichen Glaubensgemeinschaften ist im Verlauf des 2. Jahrhunderts stark vertre-

ausgeführt werden. Es bleibt zu betonen, dass Mutmaßungen zu der Verortung der Verfasserschaft in ein komplexes Gefüge von verschiedensten standortgebundenen Ausführungen der „Religionen“, wie dies im zweiten Kapitel beschrieben wurde, nur in spezifischen Diskursen im Kontext jüdisch-christlicher Entwicklungen ab dem 1. Jahrhundert, zu verstehen sind.

⁶⁰ Vgl. *Ibidem*, 133.

⁶¹ Vgl. *Ibidem*, 56.

⁶² Prostmeier, *Epistola Barnabae*, 66.

ten. So zeigen sich in verschiedensten Schriften Distinktionsversuche hinsichtlich des Glaubens an den gleichen Gott, der Frage nach Religionspraxis und -vorschriften sowie die des auserwählten Volkes Israel und der im Bund mit Gott in sich umfassenden Heilsbotschaft.⁶³ Letztere wird im Barnabasbrief an verschiedenen Stellen erläutert.

Der Verfasser argumentiert durch verschiedene Zitate der Schriften an zwei Stellen (Barn 4.6c-8; 14.1c-4a) einen ungültigen Bund zwischen Gott und dem Volk Israel im Kontext der Anbetung des goldenen Kalbs auf dem Sinai. In der ersten Stelle wird hierbei angeführt, dass der Bund zwar von Mose als διαθήκη (Bund) (Barn 14.1) angenommen, jedoch direkt bei dem Anblick der Verehrung des Kalbs zerstört wird. Dabei rekuriert der Verfasser potenziell auf altorientalisches Vertragsrecht, welches einen Vertrag unter anderem durch Zerstörung auflöst.⁶⁴ Durch den Abfall von Gott verliert das Volk Israel den Bund als Heilszusage Gottes „von je her und für immer.“⁶⁵ Mose wirkt dabei als der gerechte Prophet, der Gottes Willen versteht und die Tafeln zerbricht. Dadurch bleibt seine Funktion im Narrativ des Verfassers als „Ahne[n] des christlichen Glaubens“⁶⁶ unberührt. Die fehlende Heilszusage, beziehungsweise ihre Nichterfüllung, weist dabei auf das Christusereignis als das gültige Heilsversprechen hin, welches den Bund mit Gott wieder aufbaut.⁶⁷ Heil kann damit nur im Kontext vom Christusglauben erlangt werden und schließt damit jüdische Glaubensgemeinschaften aus diesem aus.⁶⁸ Um diese Argumentation aufzubauen, werden verschiedenste Zitate aus dem Kontext der Schrift miteinander verbunden. Die Wiederherstellung der Tafeln (Ex 34) findet dabei allerdings keinerlei Erwähnung.⁶⁹

In einer zweiten Stelle (Barn 14.1b-4a) wird nochmals auf das Ereignis am Berg Sinai verwiesen. Der von Mose empfangene Bund wird ἐνπνεύματι (durch den Geist) an die christliche Gemeinschaft als neue Empfängerin, die sich durch den Glauben an Christus als gnadenvoll erweist, weitergegeben: „Aufgrund der Akzentverschiebung, die die Deutung gegenüber den biblischen Vorlagen einträgt, ist dieser Nichtempfang nun Funktion der prophetischen Ankündigung der

⁶³ Vgl. Tobias Nicklas, *Jews and Christians? Second-Century "Christian" Perspectives on the "Parting of the Ways"* (Annual Deichmann Lectures 2013) (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 64.

⁶⁴ Vgl. Prostmeier, *Barnabasbrief*, 212.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*, 215.

⁶⁷ Vgl. Nicklas, *Jews and Christians?*, 69.

⁶⁸ Vgl. Prostmeier, *Barnabasbrief*, 215.

⁶⁹ Vgl. *Ibidem*, 212.

Erlösung kraft des Christusereignisses.⁷⁰ Gleichzeitig bekräftigt der Text eine fehlende soteriologische Dimension in jüdischen beziehungsweise nicht-christusgläubigen Traditionen.⁷¹

Trotz aller antijüdischen Polemik, die sich in den Textstellen finden lässt, weisen sie gleichzeitig auf eine Vielzahl von Bindungen zur jüdischen Tradition hin. So bezieht sich die Zitation prophetischer Literatur und die Berufung auf prophetische Rituale und Ereignisse doch auf ein Verhältnis zwischen Gott und dem Volk Israel. Erst durch die Aberkennung des Christusereignisses scheinen die Sünden zu groß.⁷²

Die Ausführungen in beiden Stellen weisen zuerst auf einen starken Diskurs im Umfeld des Verfassers hin, inwiefern der Bund zwischen Gott und dem Volk Israel immer noch (heilsversprechende) Gültigkeit besitzt. Hierbei gilt es anzumerken, dass dieser Diskurs nicht nur von christusgläubigen, sondern ebenso von jüdischen Gruppierungen geführt wird.⁷³ Ebenso wird die sich daraus ergebende Frage der Beziehung zwischen Gott und Jesus in unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften theologisch diskutiert.⁷⁴ Dies deutet auf unterschiedliche (christusgläubige) Gruppierungen hin, die noch Torahgesetze befolgen und damit dem Bund zwischen Gott und Volk noch Gültigkeit zusprechen.⁷⁵ Nicklas sieht in dieser Argumentation nicht nur eine Distinktion aus theologischen, sondern vielmehr auch aus pragmatischen Gründen der Sicherung christlicher Glaubensgemeinschaften im Umfeld jüdischer Aufstände in Alexandrien: „[I]t could have been especially dangerous for the Christian community to be associated too closely with *Jews*.“⁷⁶ Auch wenn dieses Argument auf einer Reihe von Spekulationen aufgebaut ist und dementsprechend nur wenig direkte Gültigkeit besitzen kann, zeigt es doch, wie vielschichtig die Auseinandersetzungen und die dahinter stehenden Motive in einem intensiven Austausch unterschiedlicher „jüdischer“ und „christlicher“ Glaubensgemeinschaften dieser Regionen gewesen sein kann.⁷⁷ So zeigt ein intensiver Blick auf die beiden Textstellen des Barnabasbriefs im Hintergrund der Vorstellung der „*Ways That Never Parted*,“ dass der Text

⁷⁰ *Ibidem*, 467, 464.

⁷¹ Vgl. Nicklas, *Jews and Christians?*, 74.

⁷² Vgl. James N. Rhodes, *The Epistle of Barnabas and the Deuteronomistic Tradition. Polemics, Paraenesis, and the Legacy of the Golden-Calf Incident* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 175.

⁷³ Vgl. *Ibidem*, 177.

⁷⁴ Vgl. Nicklas, *Jews and Christians*, 113.

⁷⁵ Auf die Einhaltung von Torahgesetzen wird im nächsten Abschnitt noch näher eingegangen.

⁷⁶ Vgl. Nicklas, *Jews and Christians*, 72.

⁷⁷ Vgl. Rhodes, *The Epistle of Barnabas*, 176.

nicht unbedingt das Bild klar abgrenzbarer Gruppierungen vermittelt, sondern vielmehr eine fehlende binäre Distinktion vorliegt, die der Autor mit viel Mühe und dem „violent abuse of scripture to prove a point“⁷⁸ herzustellen versucht. Eine klare Differenzierung, wie sie auch Prostmeier an vielen Stellen vornimmt, kann bei genauerer Betrachtung nicht in der Form festgestellt werden: „They can thus be understood as witness for possibilities of Jewish-Christian relations and theologies which have been buried for centuries because what we would call *main lines* of thought dominated our images of history.“⁷⁹

3.3 Der Barnabasbrief und die Interpretation der Halacha

Die Frage nach der Toratreue beziehungsweise der Gültigkeit der Halacha im Kontext des Heilsversprechens wird im Barnabasbrief weiter diskutiert. Durch das Hinzuziehen von Mt 28.20a wird deutlich, dass sich die Frage nach der Gültigkeit der Halacha, der biblischen Gesetze und deren Deutung, für die christusgläubige neue Gemeinschaft stellt. Die Halacha ist in diesem Zusammenhang Basis des Bundes zwischen Gott und dem Volk Israel und sichert damit das Heilsversprechen Gottes ab. Die Frage nach der Gültigkeit der Halacha lässt sich dabei in zwei Richtungen verstehen. Zum einen bestärkt sie den Bestand eines Heilsversprechens außerhalb der Messiasfigur. Zum anderen stellt sich bei der Konversion paganer Gläubigen die Frage, inwiefern diese auch, durch Beschneidung, Teil der jüdischen Glaubensgemeinschaft werden.⁸⁰

Im Barnabasbrief argumentiert der Verfasser dabei die Gesetze mit der Methode der Allegorese (Barn 10,1-3), interpretiert diese also nicht nach ihrem Literalsinn, sondern in einem übertragenen Sinn.⁸¹ Zur Argumentation zieht er verschiedene Schriftzitate hinzu (Lev 11,1-23; Dtn 14,3-21) und fasst die Speisegebote sinnbildlich zusammen.⁸² Die Gebote und die damit korrelierende Bundesbeziehung werden dabei auf die christusgläubige Adressatenschaft bezogen als τὸν λαὸν τοῦτον (dieses Volk) (Barn 10.2), wobei die Gruppe an sich unbestimmt bleibt. Grundsätzlich werden die Gebote nur noch im übertragenen Sinn verstanden: „With this hemeuneutical key, dietary laws may not be understood

⁷⁸ Nicklas, *Jews and Christians?*, 72.

⁷⁹ *Ibidem*, 112.

⁸⁰ Vgl. *Ibidem*, 167.

⁸¹ Allegorese ist dabei keine rein „christliche“ Schriftauslegungstradition, sondern wurde insbesondere von hellenistisch-jüdischen Verfassern wie Aristes und Philo ebenfalls angewendet. Vgl. Rhodes, *The Epistle of Barnabas*, 59.

⁸² Vgl. Prostmeier, *Barnabasbrief*, 376.

literally, but spiritually.“⁸³ Es bleibt das Gebot des Gottesgehorsams und damit die Beziehung zu Gott selbst. Glaube, Liebe und Hoffnung werden zu Grundsteinen der neuen Ordnung (Barn 1.4,6). Die Gesetze im Namen Jesu sind dabei von Zwang befreit, seine Offenbarung steht außerhalb der Einhaltung von Gesetzen.⁸⁴ Diese werden zum Kern der vom Verfasser geforderten Gebote mit eschatologischer Dimension. Obwohl er die Argumentation „jüdische Lebens- und Glaubenspraxis“⁸⁵ umfassend verwirft, orientiert sich der Verfasser doch nach der Schrift und nutzt ihre Autorität: „Weil die Schrift, die in allen Facetten auf Christus und die Christen weist, im Christusereignis als gültig erwiesen ist und sich in der Kirche erfüllen wird, sind auch die Forderungen in der Schrift [...] verbindlich für die Kirche.“⁸⁶ Ihre ethischen Grundsätze bleiben identitätsstiftend für die christusgläubigen Gemeinschaften.⁸⁷

Diese ethische Grundhaltung aus der Torah wird auch in der Entwicklung der Zwei-Wege-Lehre im Barnabasbrief deutlich. Die Zwei-Wege-Lehre kann als jüdische Lehrtradition verstanden werden. Sie wird auch in der Didache (Did. 1-6) aufgeführt und findet sich ebenso im Textschatz aus Qumran wieder (1 QS). So wird in der Ausarbeitung der Zwei-Wege-Lehre im Barnabasbrief die Verbindungen zwischen Torah und der Entwicklung einer christusgläubigen Ethik deutlich.

So beschreibt der Verfasser den Weg des Lichts und damit des Heils zum einen und den Weg der Dunkelheit und des Unheils auf der anderen Seite (Barn 18-20). Der Weg des Lichts ist dabei gesät mit Torahgeboten, die im Text unmarkiert zitiert werden.⁸⁸ Obwohl Prostmeier die gesamte Zwei-Wege-Lehre auf das Christusereignis ausgerichtet sieht und damit nicht-christusgläubige Gruppierungen direkt auf den Weg der Dunkelheit führt und sich damit für ihn eine weitere Stelle antijüdischer Polemik offenbart, ist hierbei deutlich hervorzuheben, dass trotz Christusglauben als unumstößliche Grundgröße die Torahgesetze nicht in sich selbst negiert oder gar diffamiert werden.⁸⁹ Vielmehr werden diese neu überführt in eine, für den Verfasser neue Realität des Bundes zwischen Gott und den Menschen, der sich durch Christus offenbart hat.

⁸³ Nicklas, *Jews and Christians?*, 178.

⁸⁴ Vgl. *Ibidem*, 178.

⁸⁵ Prostmeier, *Barnabasbrief*, 385.

⁸⁶ *Ibidem*, 388.

⁸⁷ Vgl. Nicklas, *Jews and Christians?*, 180.

⁸⁸ Vgl. *Ibidem*, 181.

⁸⁹ Vgl. Prostmeier, *Barnabasbrief*, 540.

Damit deutet der Verfasser die Schriften spirituell um und stellt Bezüge zum Christusereignis her.⁹⁰

Auch in diesen Textstellen wird deutlich, dass sich der Barnabasbrief in einer komplexen Realität wiederfindet, zu der er selbst und die Adressatenschaft in einem Aushandlungsprozess stehen. Dabei schwankt der Text zwischen der Distinktion zu jüdischen, beziehungsweise nicht-christusgläubigen Gruppierungen und der Distinktion zur paganen Umwelt, wenn die basalen Praxen jüdischer Riten für christusgläubige Personen, mit sowohl jüdischem als auch paganem Hintergrund, nicht mehr zu gelten scheinen. Wer genau sich hinter der Distinktion zwischen ὁ λαὸς οὗτος (dieses Volk) (Barn. 11.2) und „[...] τὸν λαὸν τὸν καινὸν ἐτοιμάζων ἐπιδείξει ἐπὶ τῆς γῆς [...]“ (das neue Volk bereitend, wird er es offenbaren auf der Erde) (Barn 5.7) verbirgt, bleibt dabei nicht eindeutig zuordenbar.⁹¹ Darüber hinaus entwickelt der Barnabasbrief in der Weiterführung der Zwei-Wege-Lehre ein Konzept der Implementation der Halacha in das Heilsversprechen des Christusereignisses.⁹²

Darin zeigt sich die Diversität der verschiedenen Gruppierungen im 2. Jahrhundert und dass viele, bestehend geglaubte Konturen zwischen den Gemeinschaften in der Form nicht zu existieren scheinen.⁹³ Aus Komplexität und Vielfältigkeit des Judentums in der Periode des Zweiten Tempels heraus entwickeln sich christusgläubige Glaubensgemeinschaften als Teil dieser Pluralität und stehen vor der Aufgabe, den neuen Glauben in diese Welt zu integrieren. Hierbei scheiden sich die Gruppen zwischen wenig veränderter ritualisierter Glaubenspraxis bis hin zur radikalen Neuinterpretation.⁹⁴ Gemein haben die Gruppen aber die christologischen Fragen, die sich alle gleichsam stellen.

3.4 Der Barnabasbrief als Zeugnis verflochtener Wegestrukturen

In den hier vorgestellten Textstellen wird grundlegend deutlich, dass eine kontrastreiche und klar konturierte Beziehung zwischen „christlichen“ und „jüdischen“ Gruppierungen im 2. Jahrhundert in der Form nicht existierte. Die Identifikation in holistischen Gruppierungen von „Juden“ und „Christen“ war noch lange nicht abgeschlossen. Vielmehr war es notwendig, sich der eigenen Grundsätzen und Überzeugungen bewusst zu werden, um sich dabei sowohl von anderen Gruppierungen als auch

⁹⁰ Vgl. Rhodes, *The Epistle of Barnabas*, 178.

⁹¹ Vgl. *Ibidem*, 60, 179.

⁹² Vgl. Nicklas, *Jews and Christians?*, 214.

⁹³ Vgl. *Ibidem*, 217.

⁹⁴ Vgl. *Ibidem*, 218.

der paganen Umwelt abzugrenzen. Alle Gruppierungen befanden sich in einer Zeit intensiver Auseinandersetzung mit theologischen und religionspraktischen Themen, die sich in der Pluralität und in einer komplexen Anordnung standortgebundener, sozialer, ethnischer und kultureller Aspekte ergaben. Dabei steht sowohl das Christuserignis als auch die Zerstörung des Tempels in einem weitreichenden Verhältnis für die Bearbeitung dieser Themen. Durch diese Ereignisse verändert sich der Blick auf soteriologische Dimensionen des Bundes, sowohl in der Frage des Volkes als auch in der der Gesetzgebung. Der Barnabasbrief zeigt dabei eindrücklich, dass für diese Aufgaben diverse Lösungsvorschläge gefunden wurden. Grundsätzlich geht es bei den identitätsstiftenden Distinktionsversuchen nicht darum, die Wirklichkeit religiöser Praxen darzulegen, sondern sowohl in das hellenistische Umfeld als auch in die eigenen Gemeinschaften hinein eine holistische Einheit zu propagieren.⁹⁵

Die Quellen zeigen dabei nur einen Ausschnitt dieser pluralen Diskurse und zeichnen ein Idealbild, welches in der Forschung kritisch hinterfragt werden muss. Die Nähe zwischen „christlichen“ und „jüdischen“ Diskursen ist dabei in den Kontexten der Texte zu sehen und zu finden. Hierfür ist es auch notwendig, Beziehungen zwischen den verschiedenen tradierten Texten herzustellen, die nicht lediglich auf antagonistischen Gegensätzen aufgebaut werden:

They can thus be understood as witness for possibilities of Jewish-Christian relations and theologies which have been buried for centuries because what we would call “main lines” of thought dominated our images of history.⁹⁶

Die Parting-of-the-Ways-Theorie kann diese plurale Realität dabei nur unzureichend beschreiben: „We should not speak about two uniform and consistent groups of people who walked together along the same path for a certain time and, from a certain point of history, separated each other.“⁹⁷

⁹⁵ Vgl. *Ibidem*, 65; dies unterstützt Ansätze, die, vor dem Hintergrund der Ereignisse von Bar Kochba, stärkere Distinktionsbestrebungen christusgläubiger von jüdischen Gruppierungen im römischen Hegemonialraum erkennen. Vgl. Hee Han, „Histories from Contradiction,“ 377.

⁹⁶ Nicklas, *Jews and Christians?*, 112.

⁹⁷ *Ibidem*, 221.

4. Conclusio: Komplexe Verwirrungen und standortgebundene Diskurse

In diesem Aufsatz wurde deutlich, dass die Art und Weise, wie die Wissenschaft Quellen rezipiert und von dem Verständnis abhängig ist, welches vom historischen räumlichen, sozialen und kulturellen Umfeld des verfassten Textes zu Grunde gelegt wird. Eine Theorie wie die der Ways-that-never-Parted hat dabei den Vorteil, die Komplexität historischer Prozesse, insbesondere in der Herausbildung von Judentum und Christentum, nicht schematisch einzuordnen, sondern das Potential zu entwickeln, Quellen reflektierend und stets neu zu betrachten. Dabei hinterfragt es bestehende Narrative und nimmt Faktoren der Standortgebundenheit in den Blick.

Für ein umfassendes Bild über die Zeit der sich überkreuzenden und wieder auseinanderdriftenden Wege zweier in der Entstehung begriffener Religionen, bedarf es multiperspektivischer und interdisziplinärer Bestrebungen zum Verständnis der Zeit, die die vielfältigen standortgebundenen Aspekte mit einbezieht. Hierbei braucht es keine explizit jüdische oder explizit christliche Forschung, sondern vielmehr ein gemeinsames Forschen nach den Ursprüngen religiöser Ausprägungen nach Christusereignis und Zweiten Tempelzerstörung, welches sich nicht in eindeutiger Distinktion, sondern im Finden von Unterschieden und Gemeinsamkeiten, welche regional und zeitlich divergieren können, begreift.

Das Bild eines Ölbaums, dessen Äste weit auseinanderreichen, erweist sich dabei als unzutreffend. Nicklas schlägt hier das Bild eines Strauches vor, dessen Äste wild durcheinander wachsen, wieder zusammenfinden und sich daraufhin erneut voneinander entfernen. Die Quellen, wie der Barnabasbrief, sind dabei lediglich *Schnappschüsse* der Geschichte, die uns lediglich einen kleinen Ausschnitt der Diskurse präsentieren können.⁹⁸ Schließlich zeigt die Auseinandersetzung mit dem Barnabasbrief, dass eindimensionale Distinktionen sich einer historischen Wirklichkeit nicht annähern. So bleibt festzuhalten, wie es Daniel Boyarin schreibt: „Wenn nur die Dinge so einfach wären.“⁹⁹

⁹⁸ Vgl. Nicklas, *Jews and Christians?*, 222.

⁹⁹ Boyarin, *Die jüdischen Evangelien*, 27.