

Der Barnabasbrief

Ferdinand R. Prostmeier

Hans Windisch resümiert in seinem Kommentar von 1920 über die Eigentümlichkeit und Fremdartigkeit des Barnabasbriefes, es fänden sich in ihm „eigentlich nur zu den radikalsten Aeußerungen des NT Anknüpfungen [...] und doch ist Barn. auch wieder konservativer als sie alle, insofern für ihn das ganze AT, auch der Pentateuch, bleibend gültiges Lehrbuch ist, aus dem die Kirche die Geheimnisse des Werkes Christi und die Weisungen für das Leben ihrer Glieder entnimmt.“¹ Windisch spricht damit zugleich etwas von dem Reiz und der Bedeutung dieser frühchristlichen Schrift an, die sich freilich nicht sogleich erschließen.

1. Textüberlieferung und Bezeugung²

Der Barnabasbrief (Barn) ist vollständig nur in den berühmten Codices Sinaiticus (Ⲁ, 01)³ und Hierosolymitanus 54 (H)⁴ überliefert. Vier weiteren Textzeugen⁵ – wozu auch eine lateinische Übersetzung (L),⁶ ein Papyrus⁷ (P) und ein syrisches Frag-

1 WINDISCH, Barnabasbrief, 395.

2 Näheres vgl. PROSTMEIER, Barnabasbrief, 11–46; DERS., Überlieferung, 48–64.

3 Cod. Sinaiticus (Ⲁ), 4. Jh., Barn 1,1–21,9 auf fol. 334^r–340^v.

4 Cod. Hierosolymitanus 54 (H), 1056 in Byzanz, Barn 1,1–21,9 auf fol. 39^r–51^v.

5 Der Codex Vaticanus graecus 859 (v), 11. Jh., Barn 5,7–21,9 auf fol. 198^{ra}17–211^{ra}23, Archetyp von neun gr. Renaissancehandschriften, die in drei Familien den Textzeugen G der heutigen Editionen bilden. Bei acht der gr. Deszendenten ist wie in v an Polyk 1,1–9,2 ohne Übergang Barn 5,7–21,9 angeschlossen. Den Nachweis erbrachte FUNK, Descendenten 629–637, der, darin GEBHARDT/HARNACK, Barnabae Epistula, folgend, für die von ihm herangezogenen Codices das Sigel ‚G‘ einführt. Funk, der seine Ausgabe der Ignatiusbriefe vorbereitete und hierfür u. a. eine Abschrift der Ignatianen aus H erhalten hatte, war bei den obengenannten griechischen Hss. primär am Corpus Ignatianum interessiert, weshalb er

auch Hss. notierte, die den Textverband Polyk mit Barn nicht enthalten, z. B. „Codex Paris. Suppl. gr. 341“ (vgl. ib. 633f.). Das allgemeine Ergebnis seiner Studien indes ist auch für die Textgeschichte des Polyk und Barn gültig, wenn auch nicht zwingend von einer linearen, sondern eher von einer verzweigten Deszendenz auszugehen ist. Vgl. LIGHTFOOT, Apostolic Fathers II.1,114 und seinen Hinweis: „But possibly a closer examination of other parts might show the relation is not quite so simple.“ Vgl. PROSTMEIER, Überlieferung, 48–64. Zur handschriftlichen Überlieferung des griechischen Textes von 1/2 Polyk vgl. jetzt BAUER, Polykarpbriefe, 13–15. Ein weiterer Abkömmling (Cod. Vat. gr. 1909) ist verstümmelt und enthält nur noch Barn 10,3–21,9; vgl. die Kollation bei PROSTMEIER, Barnabasbrief, 611–620.

6 Cod. Petropolitanus Q. v. I. 39 (L), 9.–10. Jh., in den nichtbiblischen Teilen 3. oder 2. Jh. (Λ), Barn 1,1–17,2 auf fol. 8^r6–20^r7.

7 Papyrus PSI 757^b (P), 3.–5. Jh., Barn 9,1–6; die Lesarten stehen G nahe.

ment (sy)⁸ zählen – sind fragmentarisch; eine armenische Übersetzung ist nachgewiesen,⁹ aber verschollen. Die Validierung der Lesarten ist im Fall des Barn von zwei Seiten erschwert. Erstens: Die Genese der Textzeugen ist erst ansatzweise geklärt. Trotz ihrer Lücken und trotz der Übersetzung hat die eine oder andere Hs. der vier fragmentarischen Textzeugen (G, L, sy, P) Lesarten, die z. B. jenen des aus dem 4. Jh. stammenden **κ** vorzuziehen sind. Zweitens: Die indirekte Überlieferung ist sehr spärlich und die Zeugnisse sind in ihrem textkritischen Wert strittig. Entsprechend variieren die Textkonstruktionen. Mit gutem Recht vertrauen einige Herausgeber einem der vier Hauptzeugen (**κ**, H, G, L) oder folgen von Fall zu Fall einem dieser vier.¹⁰

Die Bezeugung des Barn setzt in der zweiten Hälfte des 2. Jh. ein. Wahrscheinlich haben ihn Justin, der Valentinianer Marcus, Irenaeus und Tertullian gekannt.¹¹ Der älteste der vier sicheren patristischen Zeugen für den Barn ist Clemens Alexandrinus (Clem Al). Er zitiert nicht nur wiederholt aus dem Schriftstück,¹² sondern er notiert vielfach auch, woraus er das Zitat nimmt, nämlich aus dem „Brief des Barnabas“. Sein Verfasser ist für ihn der aus Apg, 1 Kor und Gal bekannte „Mitarbeiter des Paulus“ (Strom II 20,116,3; V 10,63,1; fr. 70), er bezeichnet ihn als „apostolischen Mann“ (Strom II 20,116,3) bzw. als „Apostel“ (Strom II 6,31,2; 7,35,5) und zählt ihn zu den „Siebzig“ (Strom II 20,116,3). Durch Clem Al ist sicher, dass dieser Text als „Brief des Barnabas“ bekannt war und ihm im Übergang zum 3. Jh. die Argumentationskraft und Würde eines „apostolischen Schreibens“ zugebilligt wurde. Nach Clem Al werden nur noch drei Verse aus dem Barn zitiert: Barn 5,9 kehrt in Auszügen bei Origenes wieder (Cels I 63),¹³ in der zweiten Hälfte des 3. Jh. zitiert die anonyme Schrift *Περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ* aus Barn 5,4 bzw. 6,12 und Didymus von Alexandria zitiert aus Barn 19,12. Der Barn besaß offenkundig noch Ende des 4. Jh. bei alexandrinischen Theologen jene Wertschätzung, die seine Überlieferung

8 Cod. Cantabrigiensis Univ. Add. 2023 (sy), von zwei Kopisten in jakobitischem Syrisch geschrieben, 13. Jh., Barn 19,1–2.8 und 20,1 auf fol. 61^v. Die Vorlage reicht in das 6. Jh. zurück und steht den Textzeugen **κ** und H näher als den Zeugen G und L.

9 Die Hs. (v) enthält auf fol. 211^v25–30 folgende armenische Übersetzernotiz, die vermutlich von Nerses IV. von Klah (1166–1173) stammt und auf den Textverbund Polyk 1,1–9,2 mit Barn 5,7–21,9 zu beziehen ist: „Ich, Nerses, habe diesen Brief in armenische Sprache übersetzt, in der königlichen Stadt, zur Herrlichkeit Christi, unseres Gottes, des auf ewig Gepriesenen. Amen.“

10 Vgl. PROSTMEIER, Barnabasbrief, 63–74; Näheres zu den Editionen und modernen Übersetzungen vgl. ebd. 12–34. 578–580; DERS., Barnabasbrief, 108–110.

11 Vgl. Tert Marc 3,7 und Spec 30 (zu Barn 7,3–

11). Hier Vir Inl 5, war aufgefallen, dass Tert Pud 20 fälschlich oder versehentlich ein Zitat aus dem Hebr dem Barn zuweist und ihn „receptor apud ecclesias [...] illo apocrypho Pastore“ nennt.

12 Clem Al hat von den 28 Zitaten bzw. von den Teilzitaten 17 in fünf Kompositionen eingebunden. Wörtlich übernimmt Clem Al Barn 1,5; 2,2f.5.7f.10; 4,11; 6,5.8–10; 10,1.3f.9–12; 11,4.9; 16,7–9; 21,5f.9. Anklänge finden sich zu Barn 2,10; 4,8; 5,1.11; 9,8; 10,3f.6f.11; 14,5; 19,4. Eine Besonderheit ist Barn 3,1–5, denn Clem Al scheinen sowohl Barn als auch Jes 58,4b–5.7b–8 vorgelesen zu haben. Vgl. PROSTMEIER, Barnabasbrief, 34–46.

13 Barn 5,9 kehrt zweimal bei Hieronymus (um 347–419/20) wieder, allerdings kaum unabhängig von Or Cels I 63; Näheres vgl. PROSTMEIER, Barnabasbrief, 46–56; LONA, Kelsos, 112, Anm. 489.

im Cod. Sinaiticus plausibel erscheinen lässt. Wird der Barn, nachdem er an der Wende zum 4. Jh. an den Rand des ntl. Kanons gerückt ist, in ostkirchlichen Schriftenverzeichnissen aufgelistet, dann klassifizieren ihn die Griechen stets mit der Apk-Petr; ActPaul, Herm, Did sowie das Corpus Ignatianum sind weitere Begleitschriften, die aber nicht regelmäßig oder nicht in derselben Klasse vermerkt werden. Während diese Tradition für den westsyrischen Sprachraum noch bis zum 11. Jh. und für die armenische Kirche bis zum 14. Jh. belegt ist, zeigt die hs. Überlieferung des Barn, dass im gr. Osten der Überlieferungszusammenhang mit den Ignatianen, 1/2 Clem und der Did bereits dominiert (H), während kurze Zeit später die gr. Überlieferung im Westen (G) durch eine Textverderbnis den Barn aus den Augen verliert. Da sich, abgesehen von der bald in Vergessenheit geratenen lat. Übersetzung (A und L), keine Spuren des Barn in der Westkirche finden, ist davon auszugehen, dass der Okzident, obwohl er vom Brief des Barnabas wusste und Zitate besaß, erstmals durch die Editionen von Ussher (1642) und Ménard (1645) den Text des Barn kennengelernt hat, aber auch dann bis zur Entdeckung des \aleph nur fragmentarisch in einer lateinischen Übersetzung (L) und durch Hss. des Textzeugen G.¹⁴

2. Struktur, Komposition und Textsorte

2.1 Literarische Integrität, Aufbau, Gliederung

Die literar- und formkritischen Analysen haben dreierlei erwiesen. Erstens: Der Barn hatte von Anfang an den von den Hss. \aleph und H überlieferten Umfang. Zweitens: Man trifft fortgesetzt auf Traditionen, wobei in Barn 17 zwei Traditionskomplexe aneinanderstoßen. Drittens: Im stilistischen Gleichklang mit Barn 17 heben sich Barn 1 als Begrüßung mit Einleitung und Barn 21 als Schluss vom übrigen Schriftstück ab und rahmen als kompositorische Eckpfeiler zwei Abschnitte unterschiedlicher Länge (Barn 2–16; 18–20) mit je eigenem inhaltlichen, formalen und traditionsgeschichtlichen Profil, wobei 17 nicht nur deren Schnittstelle markiert, sondern zugleich vom 1. zum 2. Hauptteil überleitet. Hieraus ergibt sich folgende Gliederung:

1	Begrüßung und Einleitung
2–16	1. Hauptteil
17	Überleitung
18–20	2. Hauptteil
21	Schluss

Die makrosyntaktische Ordnung des Barn sowie die Struktur seines 2. Hauptteils, bei dem es sich um eine Zwei-Wege-Lehre¹⁵ handelt, sind leicht zu überblicken. Die

¹⁴ Näheres vgl. PROSTMEIER, Barnabasbrief, 56–63.

¹⁵ Vgl. Punkt 3c.

Einleitung (18,1bf.) kündigt in 18,1b mit den Antonymen ‚Licht‘ und ‚Finsternis‘ einen dualen Abschnitt an, dessen aufeinander bezogene Einsätze 19,1 (ἡ οὖν ὁδός κτλ.; vgl. Did 1,2) und 20,1 (ἡ δὲ τοῦ μέλανος ὁδός κτλ.; vgl. Did 5,1) den „Weg des Lichtes“ (19) dem „Weg der Finsternis“ bzw. „des Schwarzen“ (20) gegenüberstellen, und der, auf Barn 2–16 folgend, eine „Erkenntnis und Lehre“ anderer Art (vgl. 18,1a) mitteilt. Diese von der Form diktierte Ordnung fehlt dem 1. Hauptteil, doch arbiträr und ohne Disposition ist die Auswahl und Abfolge der Zitate aus der ‚Schrift‘ und deren Auslegung, die zusammen die Hauptmasse von Barn 2–16 bilden, keineswegs. Beide Redeformen sind stets aufeinander bezogen und einem Thema oder einem Aspekt desselbigen unterstellt, wobei die Einsätze, Übergänge und Grenzen typisch sind und es gestatten, eine *thematische Ordnung* in Barn 2–16 zu erheben.

1,1–8	Begrüßung und Einleitung
1,1	Begrüßung
1,2–8	Dank, Selbstempfehlung, Grundsätze
	1. Hauptteil: Erkenntnis aus der Schrift
2,1–16,10	
2,1–3	Einführung
2,4–3,6	Opfer, Feste und Fasten
4,1–14	Gegenwart und Heil
5,1–8,7	Der Herr und Sohn Gottes – der Zweck seines Leidens
9,1–10,12	Gottesgehorsam – Beschneidung und Speisen
11,1–12,11	Wasser und Kreuz
13,1–14,9	‚Erbvolk‘ und Heilszusicherung
15,1–9	Sabbat und achter Tag
16,1–10	Rechtes Verständnis des Tempels
17,1 f.	Überleitung
18,1–20,2	2. Hauptteil: Erkenntnis aus der Zwei-Wege-Lehre
18,1 f.	Übergang und Einleitung
19,1–12	Der Weg des Lichts
20,1 f.	Der Weg des Schwarzen
21,1–9	Schluss
21,1	Abschluss
21,2–8	Schlussparänese mit Selbstempfehlung
21,9	Eschatokoll

2.2 Disposition

Die beiden Hauptteile konvergieren thematisch darin, dass Glaube und Handeln der Christen in der prophetischen Überlieferung vorgegeben und daher bindend sind. Daher und wegen der Axiome, dass alles in der prophetischen Rede eine Bedeutung hat und exklusiv die Christen zu ihrem Verstehen fähig sind, gilt alle Offenbarung immer schon den Christen. Der Glaube und die Verhaltensgrundsätze der Christen sind somit Ausdruck recht verstandener prophetischer Überlieferung. Das Grundthema und die Kommunikationsstruktur sind auf zwei Fixpunkte ausgerichtet. Erstens: Die Leser sind durch ihren Gnadenstand kompetent, die Thematik zu erfassen und wissen sich zugleich in ihren Grundüberzeugungen von anderen Christen unterschieden. Zweitens: Der Verfasser besitzt die Kompetenz, um die Thematik exemplarisch und richtungsweisend darzulegen (1,5; 4,9a; 17,1 f.). Disponiert ist der Barn von der Absicht, Glauben und Praxis seiner Bezugsgruppe zu begründen und gegenüber anderen Christen zu profilieren, indem die Schrift insgesamt als ursprünglich christlich ausgewiesen und dann ein dualer ethischer Katalog als Verzeichnis typisch christlichen Verhaltens reklamiert wird. Inhaltlich ist der Barn durch die Frage nach der eschatologischen Rettung (vgl. 2,10b; 4,1; 21,1.8b) disponiert; sie bestimmt die Auswahl und die Organisation der Themen sowie ihre Behandlung.

2.3 Literarischer Charakter und Zweck

Anfang und Schluss kleiden das Schriftstück in Briefform. Epistulare Rahmung (Barn 1 und 21), schriftstellerischer Impetus (Barn 1,5; 4,9; 12,2; 21,9), universale Adresse (Barn 1,1), Autoritätsanspruch (Barn 1,1.8; 4,9; 5,3; 6,5.10 passim) und didaktische Emphase (Barn 6,5; 7,1.9; 9,7–9 passim) sowie intensive Zitierung und Auslegung der Schrift kennzeichnen den Barn als *brieflich gerahmten Traktat*, der auf der Grundlage autoritativer Zeugnisse (Schrift) und maßgeblicher Tradition (Zwei-Wege-Lehre und christliche Paradosis) die christliche Identität seiner Leser konstruieren und sichern will. Der Anlass des Barn ist ein Dissens über die soteriologische Bedeutung des Christusereignisses. Der Zweck ist der exegetische Nachweis, dass die Schrift als die unstrittig autoritative Grundlage (vgl. Barn 1,7f.; 5,3; 7,1; 21,1.5) exklusiv auf Christus und die Christen weist und dass durch sie alle ihre Verheißungen erfüllt werden.

3. Intertextuelle Bezüge

3.1 Schrift und Traditionen

Aufgrund von Barn 1,5; 4,9a und 17,1 f. steht aber ebenso außer Frage, dass der Verfasser in Barn 2–16 nicht nur die ‚Schrift‘ zitiert, sondern auf breiter Front Überlieferungen verarbeitet. Darunter fallen zum einen – teils genaue, teils nur dem Grundton nach – Zitate aus griechischen Bibelübersetzungen, vorzugsweise aus Jes, Ps und Tora, aber auch aus außerkanonischen Schriften, deren gemeinsamer Kern ihr prophetischer Rang ist (Barn 1,7 f; 2,4a; 3,6). Zum anderen ist Barn 1,5; 4,9a und 17,1 gemäß damit zu rechnen, dass auch die Auslegungen, also die Gnosis all der Zitate (Barn 1,5), in Auslegungstraditionen fußen, mit denen die christliche Paradosis assoziiert werden konnte. Barn 1,8 sowie mehrere auf die Rahmenkapitel, insbesondere auf die Verfasserpräntention und die darin grundlegende Kommunikationsstruktur bezogene Zwischenbemerkungen machen es wahrscheinlich, dass diese Materialien im schulischen Umfeld ihr Profil gewonnen haben.

Neben der thematischen Akzentuierung und den Glossen ist für die Organisation der einzelnen Themen die Abfolge von Zitaten und deren Auslegung bestimmend. Beide sind in der Regel formelhaft eingeführt. Grundlegend sind drei Beobachtungen. Erstens: Der Verfasser zitiert die Schrift ausschließlich in Griechisch. Zweitens: Innerhalb thematisch geschlossener Sequenzen begegnen sowohl wörtliche als auch sehr ungenaue Zitate. Drittens: Die Genauigkeit von Zitaten ist aus jenen biblischen Büchern am größten, die auch die höchste Rezeptionsrate im Barn besitzen. Das größte Kontingent stammt aus Jes, gefolgt vom Psalter. Weit geringer ist die Zahl der Zitate aus Jer, Ez und Dan. Aus der Tora sind nur die sechs Übernahmen aus Gen sowie Passagen aus Dtn signifikant; an Ex, Lev und Num finden sich nur Anklänge. Die hohe Zahl der Zitate aus Jes, Ps und Gen ist auch eine Folge der Prominenz dieser Bücher im Frühjudentum und im Frühchristentum.

3.2 Testimonien

Barn 9,1–3 und 11,4f. beruhen auf Testimonien. Allerdings beweisen beide Stellen weder die Existenz einer oder mehrerer Testimoniensammlungen, geschweige denn deren Funktion als direkte Quelle für Barn. Das Material konnte vielmehr sowohl mündlich als auch schriftlich sowie in unterschiedlicher sprachlicher Prägung und in verschiedenen literarischen Formen mitunter mehrfach im Überlieferungsbestand präsent gewesen sein. Sofern der Verfasser als Lehrer im alexandrinischen Schulbetrieb beheimatet war, wäre es nicht verwunderlich, wenn er im Rahmen seiner Profession Traditionen bearbeitete, variierte, ergänzte und erweiterte, und zwar auch, indem er neue Stücke schuf.¹⁶

¹⁶ Vgl. PROSTMEIER, Barnabasbrief, 101–106; DERS., Art. Testimonien, LThK³ 9, 2000, 1356 f.

3.3 Verhältnis zum Zwei-Wege-Traktat

Die Zwei-Wege-Lehre ist das größte zusammenhängende Überlieferungsstück im Barn, dessen Traditionscharakter und Geschlossenheit Barn 18,1; 21,1 betonen. Nicht wenige Anspielungen darauf in vorausliegenden Kapiteln, die Überleitung in Barn 17, die eine Fortführung verlangt, sowie das auf beide Hauptteile bezogene Schlusskapitel stellen außer Frage, dass dieser Block konzeptionell zum Barn gehört. Die auffällige Gleichordnung dieser „Erkenntnis und Lehre“ mit jener „Gnosis“, die der Verfasser anhand der Schrift gewinnt, lässt vermuten, dass er mit diesem paränetischen Stoff in denselben Zusammenhängen vertraut wurde und ihn schätzen lernte, in denen auch die Traditionen für den 1. Hauptteil präsent waren und bearbeitet worden sind. Im Anschluss an Niederwimmers Analysen zur Zwei-Wege-Lehre in Did 1–6 ist „eine selbständige, ursprünglich jüdische Quellenschrift“ anzunehmen, „die in vielfältigen Rezensionen existiert hat“¹⁷ und wovon die älteste christliche Version als Quelle für Barn 18–20 diene.

4. Entstehungsverhältnisse

4.1 Abfassungszeit

Barn 16,3f. setzt die Zerstörung des herodianischen Tempels voraus; terminus post quem ist daher das Jahr 70. Wegen der Bezeugung des Barn in Werken des Clem Al, die er noch in der Metropole im Nildelta verfasste,¹⁸ muss der Barn vor 190, sicher aber vor 202 abgefasst sein. Für eine präzisere Datierung kamen wiederholt Barn 4,3–5 und 16,3f. in die Diskussion. Von Barn 4,3–5 ist wegen des Traditionscharakters, der apokalyptischen Prägung sowie der theologischen Absicht der Eintragung des $\upsilon\phi'$ $\epsilon\upsilon$ in 4,4f. keine zuverlässige Auskunft zu erwarten. Dem Gesamtbild des Barn zufolge kann sich Barn 16,3f. nur auf die Zeit zwischen dem Ausbruch des jüdischen Aufstands und dem von Cassius Dio 69,12,1f. berichteten Bauauftrag Hadrians zur Neugründung von Jerusalem als Aelia Capitolina und dem Bau eines Jupitertempels beziehen. Die Abfassung wäre also zwischen Frühjahr 130 und Februar/März 132 erfolgt.¹⁹

4.2 Entstehungs- und Bestimmungsort

Der Barn nennt weder seinen Entstehungs- noch einen Bestimmungsort. Als Abfassungsort sind vorgeschlagen worden: 1. Ägypten, näherhin Alexandria, 2. Syrien

17 NIEDERWIMMER, *Didache*, 63; vgl. PROSTMEIER, *Barnabasbrief*, 106–111.

18 Vgl. das wörtliche Zitat von Barn 2,5 in Paed III 12,90,3 sowie die deutlichen Anklänge an Barn

10,6f. in Paed II 10,83,4f. und an Barn 10,11 in Paed III 11,76,1f.

19 Vgl. PROSTMEIER, *Barnabasbrief*, 111–119.

bzw. Syro-Palästina, näherhin Antiochia am Orontes, 3. Kleinasien, vorzugsweise die westlichen Regionen, 4. Altgriechenland und 5. Rom. Bisweilen wird auf eine geographische Festlegung verzichtet. Alexandria hat aus fünf Gründen die größte Wahrscheinlichkeit für sich. Erstens: Die Wertschätzung des Barn durch Clem Al weist auf eine Beheimatung im geistig-religiösen Milieu Alexandrias, inklusive einer entsprechend ambitionierten theologischen Sprache und mit widerstreitenden theologischen Optionen. Zweitens: Rabbinisch anmutende Sequenzen erklären sich aus der Präsenz und der kaum zu umgehenden Beeinflussung durch die Literatur des alexandrinischen und ägyptischen Judentums. Wahrscheinlich wirkte der Verfasser im schulischen Ambiente Alexandrias an der vielschichtigen christlichen Adaption dieser Traditionen mit, womöglich sind ihm einige bereits christlich transformiert zur Kenntnis gekommen. Drittens: Es gibt Parallelen zu Schriften, die mit großer Sicherheit (Jos As, Or Sib, Ker Petr) nach Ägypten gehören. Viertens: Die spärlichen und kaum verlässlichen Nachrichten über die Geschichte des Christentums in Alexandria und im Nilland vor dem Episkopat des Demetrius und vor Clem Al sowie der Facettenreichtum christlicher Literatur des 2. Jh. erlauben es kaum, Alexandria als Abfassungsort nur deshalb auszuschließen, weil im Barn vermeintlich typisch alexandrinische Theologumena fehlen oder in ihm Untypisches enthalten ist. Fünftens: Literatur, die in Syrien oder Kleinasien beheimatet ist und welcher der Barn bisweilen nahezustehen scheint, kann dem Verfasser zumal dann in Alexandria zur Kenntnis gelangt sein, wenn er womöglich als Lehrer in einer Schultradition stand und wirkte. Das Christentum, das der Barn repräsentiert, darf daher so lange im alexandrinischen Milieu beheimatet werden, bis zwingende Gründe diesen Abfassungs- und Bestimmungsort ausschließen. Die Auslegung wird indes von der programmatischen Anonymität ausgehen.²⁰

4.3 Verfasser und Titel

Der Verfasser ist unbekannt. Die Anonymität ist ebenso programmatisch wie die mit Bedacht gepflegte Unbestimmtheit von Abfassungs- und Bestimmungsort. Seine Identität ist die des authentischen Sachwalters der Paradosis (Barn 1,5.8; 4,9 17,1; 21,7.9), deren apostolische Signatur inhärent ist (Barn 5,9; 8,3a), worin er auch seine Autorität gegenüber den Lesern begründet. Die *inscriptio* BAPNABA ΕΠΙΣΤΟΛΗ ist der älteste Kommentar zu dieser anonymen Schrift. Die sekundäre Benennung erfolgte zwischen 135 und dem letzten Viertel des 2. Jh., denn Clem Al setzt sie bereits voraus. Durch die epistolare Rahmung des Schriftstücks drängte sich die „Gattungsbestimmung“ als Brief auf. Die angesichts der antijüdischen Polemik (vgl. Punkt 6) erstaunliche Namenswahl und damit die Behauptung der Verfasserchaft des aus Apg, 1 Kor und Gal bekannten zypriotischen Leviten Joseph setzt indes Kenntnis dieser Schrift sowie eine Vorstellung der theologischen *Propria* des

²⁰ Vgl. PROSTMEIER, Barnabasbrief, 119–130.

„Apostels neben Paulus“ (Apg 14,14) voraus. Grundlage der Namenswahl mögen zwei Personaltraditionen gewesen sein: zum einen von dem Herrenbruder Jakobus für Ägypten, zum anderen von Johannes Markus für Alexandria. In deren Umfeld konnte ein Barnabasbild konstruiert werden, das auf diese prominente Gestalt als Verfasser wies. Somit hätte der Inscriptor einen vermeintlichen Defekt des epistularen Anfangs des Schriftstücks, nämlich die fehlende Absenderangabe, korrigiert.²¹

5. Theologisches Profil

Das theologische Thema des Barn ist die Soteriologie; christologische, ekklesiologische und eschatologische Themen sind ihr funktional zugeordnet und gewinnen ihre Konturen in der Sicherung der Soteriologie. Für das Profil dieser frühchristlichen Theologie sind drei Faktoren maßgeblich. Erstens: Die Besonderheiten und die Funktion des Traditionsrekurses, worunter an erster Stelle die christozentrische Schriftauslegung und ihre innerchristliche Stoßrichtung zu nennen sind. Zweitens: Die Verwendung und Deutung theologischer Begriffe, allen voran des κύριος-Begriffes. Drittens: Der kirchengeschichtliche Kairos, in dem angesichts eines innerchristlichen Dissenses über die soteriologische Relevanz des Christuserignisses mit Hilfe der Schriftauslegung antijüdische Polemik²² zu dem Zweck getrieben wird, das vom Verfasser konstruierte Glaubensprofil als alleinig rechtläubig und heilsrelevant zu autorisieren.

5.1 Christozentrische Konstitution der Schrift

Für den Barn ist die Christologie der hermeneutische Schlüssel der Schrift sowie der theologischen Terminologie und der Anschauungen, die er biblisch-jüdischer Tradition entnimmt. Die Schrift kündigt Christus und die Christen an. Zu diesem für die Auslegung richtunggebenden Verständnis (vgl. Barn 12,7c) kommt hinzu, dass der κύριος geoffenbart hat, alles in der Schrift sei als Gleichnis auszulegen (vgl. Barn 6,10). Fehlt die prophetische, Christus und die Christen ankündigende Signatur, wird sie mittels Formalia hergestellt. Hierzu gehören die Zitationseinleitung mit ὁ προφήτης λέγει und ihre Varianten, der Ausweis eines Zitates als Prophetenspruch, indem ihm die Botenformel vorangestellt wird,²³ sowie die Umprägung von insgesamt zehn Erzählungen, Gesetzestexten und kultischen Ordnungen in eine prophetische Gattung.²⁴ Durch diese Modifikation erhebt der Barn den Anspruch, dass

21 Vgl. PROSTMEIER, Barnabasbrief, 130–134.

22 Vgl. Punkt 6: Antijüdische Polemik und ihre Funktion.

23 In Barn 6,8 qualifiziert ἰδοὺ τάδε λέγει κύριος ὁ θεός die Landverheißung bereits vor der Auslegung als Prophetie, deren Skopos gemäß

dem allgemeinen Grundsatz Christus und die Christen ist (vgl. 9,2.5a).

24 Mose zerschmettert die Tafeln des Bundes (Barn 4,8 par 14,2f.), die beiden Opfer am Versöhnungstag (Barn 7,3–5 und 7,6–11), die Beschneidung durch Abraham (Barn 9,7f.), Mose

alles, was für Juden Rang und Namen hat, ja, dass die Schrift selbst von ihrem Kern her auf Christus und die Christen gerichtet ist.²⁵ Die Dreizeitenformel (1,7a; 5,3) und die Eulogien in 6,10a und 7,1 halten deshalb fest, dass die Offenbarung den Christen gegeben ist, dass sie umfassend und vollständig ist und dass es darüber hinaus keine Prophetien gibt. Gottes Heilswille liegt also in der Schrift vor und erschließt sich zutreffend, d. h. heilsrelevant, im rechten christlichen Glauben.

Weil die Schrift einzig Christus und die Christen ansagt, gibt es keine Heilsgeschichte, die Gottes Heilssetzung in Christus vorausgeht. Alles damalige Geschehen, die Beschneidung, der Sabbat und der Versöhnungstag etc. erschöpfen sich in der Anzeige des Christusereignisses. Exakt das haben die Väter, Mose, David und die Propheten, begnadet von Gott, erfasst und deshalb durch ihr Wort und ihr Handeln auf Christus und die Christen hingewiesen. Daher ist alles, was Juden glauben und aus Glauben tun, im günstigsten Fall christozentrische Prophetie, schlimmstenfalls Blasphemie. Der Schrift, speziell der Tora des Mose, fehlt also von jeher jede soteriologische Geltung. Was immer mit dem Anspruch auftritt (vgl. Barn 4,6), solche Geltung zu besitzen (vgl. Barn 2f.9f.15f.), basiert auf einem widergöttlichen Missverstehen der Schrift (vgl. Barn 9,4). Indem der Verfasser aufweist, dass die Schrift von Christus und den Christen kündigt und der in ihr geoffenbarte Wille Gottes nur kraft der Geistbegnadung und in der gläubigen Haltung gegenüber dem Herrn zutreffend verstanden werden kann, schafft er aus der Schrift förmlich das Buch, das für die Christen alle Offenbarung enthält, weshalb alles, was Christen glauben und tun, auf der Autorität der Schrift zu begründen ist. Die Schrift bezeugt also keine Heilsgeschichte, sondern ist immer schon exklusiv Offenbarung für die Christen. Insofern ist sie das Maß christlicher Theologie. Kann aber durch den Text der Schrift nicht dem entsprochen werden, was christlicherseits theologisch zu sagen ist, werden Schriftworte modifiziert und arrangiert, und falls erforderlich, werden passende Sequenzen erdichtet (vgl. Barn 7,4) oder es werden sachlich nahe liegende, aber argumentativ unpassende Schriftstellen übergangen (vgl. Barn 4 und Ex 34). Skopos

kreuzt in der Amalek-Schlacht die Hände (Barn 12,2–4), Mose fertigt die Kupferschlange und richtet sie am Holz auf (Barn 12,5–7), Mose ändert den Namen Nuns (Barn 12,8–10a), Isaaks Bitte für Rebekka (Barn 13,2f.) und Jakobs Segen (Barn 13,4–6). Die Akteure sind also die Patriarchen und vor allem Mose (fünfmal) sowie die Priester, allen voran der Hohepriester, wobei auch in diesen beiden Sequenzen (Barn 7,3–11) Mose als der Gesetzgeber im Hintergrund präsent ist. Die Gattungstransformation ist – als Technik und als Strategie der Argumentation – den beiden allgemeinen Zielen der Allegorese im Barn unterstellt. Erstens: Aufweis, dass die Schrift, und mit ihr der Bund, die Tora und die ganze Heilsgeschichte, als christozentrische Prophetie sowie die an die Befolgung des Gesetzes geknüpfte Heilszu-

sage als Verheißung zu verstehen sind. Zweitens: Aufweis und Erschließung, dass durch das Christusereignis alle Verheißungen erfüllt werden.

25 Die Bestimmung des Gesetzes als Prophetie, dessen Befolgung nicht zum Heil führt, sondern es nur verheißt, bedingt, dass sein ethischer Teil ebenso transformiert werden muss. Die Auslegung von Speisevorschriften in Barn 10 ist hierfür ein Musterbeispiel. Beidem, der Umprägung heilsgeschichtlicher Erzählungen, von Gesetzestexten und kultischen Ordnungen in Prophetien sowie der ethischen Interpretation des Gesetzes inhärent sind die Annullierung aller Prerogative der Juden sowie der Anspruch auf die Schrift als christliches Eigentum und die exklusive christliche Kompetenz zu ihrer sachgemäßen Auslegung.

aller Operationen ist, dass sie sich in die nach der Aussageabsicht hin gestimmte Komposition einfügen und dem Kerygma ‚Jesus ist der Herr‘ und der Glaubensüberzeugung von der Gottheit Jesu einen Anhalt in der Schrift bereitstellen. „Die Rechtsforderungen des Herrn“, die in Barn 2–16 aus der Schrift zitiert und ausgelegt werden, sind also „Beweismittel“ für theologische Positionen, die bereits feststehen. Das gilt speziell für die Christologie. Sie ist der hermeneutische Schlüssel für die Schrift, die der Barn mit einer Radikalität wie keine christliche Schrift vor ihm dem Judentum nimmt.

5.2 κύριος-Begriff

Dominanter und bedeutsamster christologischer Begriff ist κύριος.²⁶ Mittels der Präexistenz des κύριος wird seine Gottheit angezeigt und sogleich anhand der Rede von seinem Leiden und dessen soteriologischer Relevanz die inkarnatorische Basis und Bindung des Heils ausgesagt. Dadurch geschieht der Ausweis der frühchristlichen Glaubensüberzeugung²⁷ ‚Jesus ist Gott‘ als grundlegende Offenbarung der Schrift sowie des Christusereignisses als deren Erfüllung. Darum gewinnt der Nachweis entscheidende Bedeutung, dass Leiden und Tod Christi verheißen sind und sich durch sie Gottes Heilswille erfüllt. Von diesem Erweis ist auch die Inkarnation erfasst, weil Leiden und Tod sie voraussetzen. Über den Modus der Fleischwerdung reflektiert der Barn nicht. Aus Barn 14,5 erfährt man nur, dass der Herr Jesus zum Erlass unserer Sünden bereitet (ἡτοιμάσθη) wurde. Barn 5,10 f. konstatiert ferner den Gnadencharakter und dass mit diesem Heilsgeschehen die eschatologische Zeit und insofern auch die Zeit der Krisis eröffnet ist. Anhand des κύριος-Begriffs gewinnt der Verfasser für die Paradoxie, dass der Präexistente und Gott gelitten hat und gestorben ist, die Kontaktstelle, die dieses Geschehen erstens durch die Hinweise auf die Erfüllung der vom κύριος selbst initiierten Prophetien, zweitens auf seinen Willen und drittens vor allem auf den soteriologischen Zweck dieses Geschehens plausibel erscheinen lässt. Weil mit dieser Verwendung des κύριος-Begriffes auch der irdische Jesus, und somit der Gekreuzigte, in den Blick kommt, ist er konstitutives Element des christologischen und soteriologischen sowie des ekklesiologischen Entwurfs.

Da es aus der Sicht des Barn keine Heilsgeschichte gibt, die dem Christusereignis vorausgeht, mussten Formulierungen vermieden werden, die das Christusereignis in eine heilsgeschichtliche Kontinuität einbetten. Nicht zuletzt aus diesem Grund wird z. B. in Barn 12,11 die bei anderen Christen aufschlussreiche Bezeichnung bzw. Deutung Jesu Christi als Davidsson zugunsten des Gottessohntitels strikt verworfen. Dieselbe Abgrenzungstendenz und Verketzerungsstrategie birgt der Ausdruck τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος in 7,3c und 11,9b. Weil πνεῦμα im Barn als göttlicher Geist

26 Vgl. 1 Kor 12,3; Röm 10,9; NIEDERWIMMER, Theologie, 107–112.

27 Vgl. Joh 20,28b.

aufzufassen ist, besagt die Genitivbestimmung, dass in der ‚Menschheit‘ Jesu (τὸ σαρκῶδες) auch die ‚Gottheit‘ präsent ist. Der Begriff πνεῦμα ist dazu verwendet, die Zugehörigkeit Jesu zu Gott auszusagen. Bei diesen christologischen Aussagen ist die antijüdische, im Grunde aber innerchristliche Stoßrichtung offenkundig: Es gilt, wozu die Präexistenzaussagen über den κύριος und den Sohn Gottes in 5,5 den Weg weisen, eine adoptianistische Christologie, die mit dem Bekenntnis der anderen Christen vereinbar scheinen könnte, als undenkbar anzuzeigen. Damit geht Hand in Hand, wenn in 12,10 darauf insistiert wird, dass Christus nicht Sohn eines Menschen ist.²⁸ Zur sicheren Abgrenzung und zur Profilierung der eigenen Position hat der Verfasser christologische Aussagen getroffen – z. B. das Erscheinen im Fleisch – die, würde ihr funktionaler Charakter ausgeblendet, auch als modalistischer Monarchianismus aufgefasst werden könnten. Das bestätigt sich in der Verwendung theologischer Attribute.

5.3 Gottesattribute

Wie der Leser bei der Verwendung des κύριος-Begriffs in der christlich theologischen Rede den Bezug auf Jesus hinzudenken muss, so zeigt sich auch bei Gottesattributen, dass ihre Verwendung auf die spezifisch christliche Interpretation durch den Leser baut. Bezüglich des alttestamentlichen Gottesattributs ὁ λυτρωσάμενος, das in Barn 19,2a aufgenommen und mittels ἐκ θανάτου interpretiert wird, muss der Leser in Verbindung mit entsprechenden Aussagen in Barn 14,5–9 die christologische Bedeutung erschließen. Die Differenz zwischen Gott, dem Erlöser, und Jesus besteht demnach einzig darin, dass Jesus der im Fleisch erschienene Erlöser ist. Man kann den Eindruck haben, dass für den Barn der eine Gott, der Schöpfer und Erlöser, im Fleisch offenbar geworden ist, und wie der ‚Geist des Herrn‘ ist auch der ‚Sohn Gottes‘ letztlich Gott. Der sich aufdrängenden monarchianischen Klassifikation dieser Ansichten steht entgegen, dass der Katalog in Barn 19,2a auf ὁ θεός, den Schöpfergott, bezogen ist, und dass die Lexeme Ἰησοῦς und Χριστός in der Zwei-Wege-Lehre und im Schlusskapitel nicht vorkommen. Dass Jesus Gott ist und dass Gott in ihm erschienen ist, kann der Leser nur erschließen, wenn er die genannten Stellen verbindet. Eine ähnliche Qualifikation wäre über das Stichwort δόξα zu gewinnen. יהוה יְהוָה bezeichnet die Offenbarungsgestalt Gottes, sofern in derselbigen sein Gott-Sein, seine Macht und Wucht, zum Ausdruck kommt. Wenn Barn 12,7c von der δόξα Ἰησοῦ spricht, noch dazu in Kombination mit einer Allformel, ist zwar kaum zu bezweifeln, dass Gottes Gegenwart in Jesus ausgesagt sein will. Diesen Bekundungen des Glaubens ‚Jesus ist Gott‘ stehen aber Aussagen gegenüber, denen eine Stufung inhärent ist.

Erstens: In Barn 14,6 wird konstatiert, dass der κύριος bereitet wurde: ὃς εἰς τοῦτο ἤτοιμάσθη. Die Form ist als passivum divinum aufzufassen, denn der Relativsatz

28 Vgl. NIEDERWIMMER, Theologie, 99–107.

bezieht sich auf den zuvor genannten Herrn Jesus. Wozu er bereitet wurde, wird anschließend präzisiert und unter Rekurs auf seine diesbezügliche Beauftragung durch den Vater begründet.

Zweitens: In Barn 3,6a begegnen singuläre Bezeichnungen für Gott und Jesus, nämlich ὁ μακρόθυμος für Gott, den Vater, und bezogen auf ihn ὁ ἠγαπημένος αὐτοῦ für Jesus. Neben dem Bezug ist auffällig, dass Jesus geradezu als Gottes Medium zur Berufung des Volkes erscheint.

Drittens: In Barn 7,3c heißt es: „der Herr hat es geboten, da er nämlich selbst für unsere Sünden das Gefäß des Geistes als Opfer darbringen musste.“ Der Darbringende ist Jesus. Eine Deutung dieser Aussage in Richtung eines dynamischen Monarchianismus ist hier von zwei Seiten ausgeschlossen. Wenn Jesus modalistischer Lesart gemäß Gott ist, würde Gott sich selbst darbringen oder der durch die Kultterminologie an sich geforderte Adressat der Darbringung, Gott nämlich, würde fehlen. Diese drei Beispiele zeigen, dass die Christologie des Barn nicht bereits die begriffliche Schärfe späterer Zeit hat, weshalb die späteren dogmatischen Klassifikationen selbst wenig aufschlussreich sind, um diese frühchristliche Rede von Gott, die sich eng an biblische Begrifflichkeit und Redeweisen hält und einen signifikanten soteriologischen Skopos mit einem bestimmten kirchengeschichtlichen Anlass hat, zutreffend zu erfassen.

5.4 Soteriologie

Heil ist im Barn Gnade, die durch das Leiden am Kreuz bewirkt und an das Kreuz Christi gebunden bleibt (Barn 7,11). Heil kommt im Barn immer vom κύριος. Die Auferstehung Jesu besiegt die Vernichtung des Todes und begründet die Hoffnung des Christen auf eigene Auferstehung vom Tode, weswegen die Hoffnung das durch Christi Tod und Auferstehung qualifizierte Lebensprinzip der Christen ist, der Kern und zugleich das Zeugnis ihres Glaubens. Der Einzelne erfährt das Heil durch die Taufe (11,1–11). Die Heilsgüter sind der Erlass der Sünden, die Befreiung vom „Fluch des Gesetzes“ und die Kompetenz zur vollkommenen Gnosis (1,7). Diese Gnosis, die die gläubige Haltung gegenüber dem κύριος voraussetzt und einschließt, ist die biblische Begründung des Glaubens. Sie führt nicht zur Erlösung, aber sie ist heilsbedeutsam, weil erst die Erkenntnis von Gottes Willen die Möglichkeit schafft, seinem Willen zu gehorchen. Daher haben die Heilsgüter, insbesondere die Gnosis, Verpflichtungscharakter. Die Teilhabe am eschatologischen Heil hängt ab vom Glauben und von den Werken, weil das Gesetz nicht nur Prophetie, sondern ethischer Anspruch ist; auf diesen Aspekt heben Barn 10, die Zwei-Wege-Lehre sowie erläuternd und zusammenfassend Barn 21,1 ab. Alles gegenwärtige Heil steht unter dem eschatologischen Vorbehalt der Parusie und des Gerichts. Hierin gründet die Ethik im Barn und hieraus schöpft sie ihre Motivation (vgl. Barn 21,1).

5.5 Kirchengeschichtliche Umstände

Die kirchengeschichtlichen Umstände dieses Entwurfs ergeben sich zum einen aus der Parole in Barn 4,6, „die Heilszusicherung an jene ist auch unsere“, mit der der Verfasser das Credo anderer Christen wiedergibt, und zum anderen folgen sie aus der Polemik, die sich zwar antijüdisch gibt, sich jedoch gegen jene Christen wendet, die Barn 4 ins Visier nimmt. Der Barn entwirft seine Christologie in einer Situation, in der es gilt, eine Soteriologie abzuwehren, die an der heilsgeschichtlichen Kontinuität der Kirche mit Israel festhalten will und die in ihrer Folge ein christologisches Defizit bedeutet. Christen, die den Grundsatz von 4,6 haben, messen Israel, seinen Einrichtungen und seinem Kult Heilsbedeutung zu und tangieren damit das Christusereignis. Deshalb zeigt der Verfasser auf, dass sich erstens alle christologischen *Propria*, die ihm überkommen sind und auf die es ihm ankommt, als schriftgemäß erweisen lassen, zweitens die Schrift weder Modi der Heilspartizipation bestimmt noch von einer Heilsgeschichte zeugt, sondern in jeder Hinsicht prophetisch Christus und die Christen als Heilssetzung Gottes ankündigt, und sich drittens die Erfüllung aller Heilsverheißung in Fleischwerdung, Leiden, Tod und Auferstehung Christi sowie in der Auferstehung aller und im Gericht vollzieht. Die Schrift verheißt also das Christusereignis und seine soteriologischen Folgen. Die Zeit der Kirche ist daher Heilsgeschichte. Weil die Heilsgeschichte durch das Christusereignis und die Parusie des Gekreuzigten als Sohn Gottes, Hoherpriester und königlicher Richter umschlossen wird, ist die Zeit der Kirche die eschatologische Zeit. Heilsgeschichte im Sinne des Barn ist exklusiv Kirchengeschichte, was beinhaltet, dass die in 4,6f. als Sünder gescholtenen Christen nicht zur Kirche gehören.

6. Antijüdische Polemik und ihre Funktion

Der Barn wird in der Frühchristentumsforschung nicht selten neben Joh 8,30–47 und die Stephanusrede gestellt. In beiden Texten scheint jene Distanzierung des Christentums vom Judentum Konturen zu gewinnen, die für den Barn als Signum gilt und ihn als ältestes Dokument einer antijüdischen Polemik sehen lässt, die in den christlichen Schriften *Adversus Iudaeos* formal und inhaltlich ihre Absicht offen bekundet. In der Kombination der Elemente antijüdischer Polemik sowie in der Radikalität der argumentativen Durchführung und der theologischen Tragweite ist der Barn singular, wenngleich in der Alten Kirche keine seiner bisweilen massiv antijüdischen Aussagen zitiert wird.²⁹ Zwar übergießt der Verfasser die Juden und das Judentum mit heftigster Polemik, aber er zielt damit nicht auf sie. Der Skopos dieser antijüdischen Polemik erschließt sich vor dem Hintergrund des christologischen Dissenses über die soteriologische Exklusivität Jesu als eine binnenchristliche Funk-

²⁹ Näheres vgl. PROSTMEIER, Polemik, 38–58.

tion, nämlich die Konstruktion religiöser Identität bzw. die Dekonstruktion der Identität jener anderen Christen, die mit 4,6 im Visier sind.

6.1 Elemente antijüdischer Polemik

Tragende Elemente der antijüdischen Polemik im Barn sind offene polemische Aussagen und Wendungen.³⁰ Die *Stilmittel der antijüdischen Polemik* im Barn sind unauffällig, aber wirkungsvoll. Erstens: Die Juden werden nie beim Namen genannt. Sie erscheinen als anonyme Größe, als Personenkreis, von dem sich der Verfasser und seine Leser deutlich abheben. Mehrfach werden die Juden abschätzig und ausgrenzend als ἐκείνοι (2,9; 3,6; 4,7a; 8,7; 10,12a; 13,1.3) bezeichnet (vgl. τινῶν 19,4b). Ebenso ist von Ἰσραήλ nur in pejorativem Kontext die Rede (4,14; 5,2.8; 6,7; 8,1.3; 9,2; 11,1f.; 12,2a.c.5a; 16,5a). „Jene“ und „Israel“ sind die Stichworte, an denen der Verfasser das Gegenbild zu Christen seiner Couleur anknüpft. Zweitens: Die diskriminative, plakative Verteilung von Schriftzitaten, z. B. λέγει οὖν πάλιν περὶ τούτων πρὸς αὐτούς (3,1a) und πρὸς ἡμᾶς δὲ λέγει (3,3a) oder ἃ μὲν πρὸς τὸν Ἰσραήλ ἃ δὲ πρὸς ἡμᾶς (5,2a), die allerdings nicht nur ein Kunstmittel ist, um Droh- und Gerichtsworte exklusiv an die Adresse der Juden richten zu können. Zu dieser offenen antijüdischen Tendenz kommt hinzu, dass die Widmung eines Schriftzitats den Rang eines exegetischen Prinzips besitzt. Die gruppenspezifische

30 Unter Berufung auf die prophetische Kritik warnen Barn 2,9f. und 3,6 davor, gemäß jüdischen Vorschriften Opfer darzubringen, Feste zu begehen oder „die Fasten“ zu halten. Im Anschluss daran warnt Barn 4,1–3 vor den Werken der Gesetzlosigkeit, vor der Glaubens- und Lebenshaltung des im Irrtum der gegenwärtigen Zeit befangenen Frevlers. In Barn 4,6b.8 und 14,1–3 wird bestritten, dass die Juden den Bund erhalten haben. Mit dem alarmierenden Hinweis auf die wider alle Anzeichen über Israel ergangene Verwerfung durch Gott will Barn 4,14 die Verpflichtung, der christlichen Berufung gemäß zu leben, als unabdingbar einschärfen. Barn 7,9f. sagt den Juden voraus, dass sie im Eschaton jenen, den sie gekreuzigt haben, voll Schrecken als Sohn Gottes, als Hohenpriester und königlichen Richter erblicken werden. Barn 8,7 und 10,12 zufolge bleiben den Juden die Bedeutung der Vorschriften für das Reinigungswasser sowie der Sinn der Speisevorschriften aufgrund ihres Ungehorsams und ihrer Verweigerung gegenüber dem Willen des Herrn verborgen. Barn 9,4f. stuft die jüdische Beschneidung zum bloß ethnischen Phä-

nomen herab und führt sie auf die Verführung durch einen bösen Engel zurück. Barn 10,9b zufolge ist die ‚fleischliche Begierde‘ der Juden der Grund für ihre buchstabengetreue Befolgung der Speisevorschriften. Barn 11,1 erklärt die Ablehnung der Taufe mit der Hybris gottwidriger Selbstgesetzlichkeit. Barn 12,2f. 7 erklärt, dass Israel wegen seiner Sünden auf ewig unter Strafe steht, wenn es nicht zum Glauben kommt, durch den es einzig Rettung erlangen wird. Barn 12,8–11 verwirft strikt die Ansicht, dass Christus Nachkomme Davids ist, würde doch dieser Hoheitstitel der davidisch-messianischen Verheißung den Rang eines heilsgeschichtlichen Datums einräumen. Barn 13 versucht den Nachweis, dass die Juden nie Volk Gottes waren und daher nicht Erben von Gottes eschatologischer Heilszusicherung sein können. Barn 15,6 argumentiert, dass gegenwärtig niemand vermag, das Gebot der Sabbatheiligung zu erfüllen, und Barn 15,8 betont, dass Gott die gegenwärtigen Sabbate missfallen. Barn 16 zielt auf die Entlarvung der Hoffnung auf den Tempel als Blasphemie und stellt jüdische Gottesverehrung heidnischer gleich.

Zueignung von Schriftworten ist bereits Auslegung; wer nämlich weiß, wem eine Schriftstelle gilt, weiß bereits mehr als die Juden.

In den epistularen Rahmenkapiteln, in der Überleitung zwischen den beiden Hauptteilen sowie in der Zwei-Wege-Lehre fehlt Vergleichbares. Unverhohlen anti-jüdische Aussagen und Wendungen scheinen daher im Zusammenhang mit der Schriftauslegung des Barn zu stehen. Die Berufung des Verfasser auf die Schrift, und darin insbesondere auf das Zeugnis der Patriarchen, des Mose, Davids und der Propheten sowie der Repräsentanten Israels, zuvorderst des Hohenpriesters, stattet die kaum überbietbare Polemik gegen alles, worauf Juden ihre Identität, Würde und Hoffnung gründen, mit unumstößlicher Autorität aus. Diese Argumentation korrespondiert mit der These des *jüdischen Missverstehens der Schrift*. Indem der Verfasser hierüber mittels seiner Allegoresen und raffinierten Auslegungsstrategien den Nachweis führt,³¹ vollzieht sich massive antijüdische Polemik. Die Konsequenzen sind demzufolge zum einen: Das Missverstehen der Schrift seitens der Juden bedingt ihre Unfähigkeit zum Gottesgehorsam. Zum anderen: Die Juden sind daher, inklusive ihrer Geschichte und Gegenwart, zusammen mit ihrer Schrift, unvermittelt Zeugen wider ihre eigene Hoffnung auf Heil (7,5b) geworden. Jüdische Glaubens- und Lebenspraxis sind keine Existenzmöglichkeiten, die zum Heil führen (11,7). Beide sind bestenfalls auf Christus und die Kircheweisende Anzeige, schlimmstenfalls sind sie Blasphemie, insofern sie nach Ausweis der Schrift Gottes Verwerfungsurteil unterliegen (9,4; 10,2; 13,6). Das beinhaltet, dass analog alles, was Juden widerfährt, also auch das Leid, einzig unter diesem Vorzeichen steht. Ein Indiz dafür, das der Verfasser alle Widerfahrnisse ins Kalkül zieht, sind die Bemerkungen über Israels Bekriegtwerden in Barn 12, die Zerstörung des Tempels, die Auslieferung der Stadt und des Volks sowie die Verwerfung Israels in die Gottferne, bar jeder Heilshoffnung und widergöttlichem Einfluss ausgesetzt. Zum dritten: Tora und alle Verheißungen der Schrift erfüllen sich gnadenhaft in der und durch die Kirche (10,2).

31 Am Beispiel der Landverheißung (6,8–19), der Vorschriften für den Versöhnungstag (7,3–11) und für das Reinigungswasser (8,1–6) sowie anhand der Beschneidung (9,4–8) und der Speisevorschriften (10,1–11) gibt der Verfasser das jüdische Schriftverständnis als von Grund auf verfehlt aus. Die jüdische Schriftauslegung ist demzufolge nicht nur defizitär, vielmehr verstehen die Juden die Schrift überhaupt nicht. Dieses Unvermögen hat laut Verfasser seine Wurzeln im Unglauben (4,8a; 6,10b), im Ungehorsam und in hartnäckiger Verweigerung (8,7), die auf einen schädlichen, gottwidrigen Einfluss schließen lassen (9,4). Aus der Sicht des Verfassers weist dies auf eine konstitutive Unfähigkeit der Juden hin (6,10b; 7,9), die Schrift zu verstehen. Ihnen fehlt, was Christen auszeichnet: der Erlass der Sünden

(1,1; 5,1; 8,3; 11,11; 14,5f.; 16,8f.) und die Begnadung mit Pneuma (1,2). Dieser Mangel und die fehlende gläubige Haltung gegenüber dem Herrn verwehren es Juden, den in der Schrift geoffenbarten Willen Gottes zu erkennen (10,12). Gott ließ nämlich durch die Propheten, wozu auch die Patriarchen, Mose und David zählen, alles ἐν πνεύματι verkünden. Die Schrift trägt ausschließlich prophetische Signatur. Alles in ihr ist – wie der Herr selbst es offenbart hat – als Gleichnis aufzufassen (6,10), und zwar mit einem exklusiven inhaltlichen Skopos: Die Schrift verheißt einzig das Christuseignis (5,6) und die Kirche (6,14) sowie die Parusie des Gekreuzigten als Sohn Gottes mit den Insignien des Hohenpriesters und königlichen Richters (7,9f.).

Wiederum unter Berufung auf die Schrift zeigt der Verfasser, dass die Juden Gottes Heilzusicherung nie erhalten haben (4,6b–8; 14,1–3).³² Durch das Christusereignis wird die Kirche zum eschatologischen Erben von Gottes Heilzusicherung, und zwar gemäß der Schrift. Zusammengenommen hat dies drei Konsequenzen:

Erstens: Es gibt keine Heilsgeschichte, die dem Christusereignis vorausgeht. Obwohl die Offenbarung, die Kraft der Gnade des Herrn (5,6a) durch Wort und Tat der Patriarchen, des Mose, Davids und aller Propheten (in Israel) erging, von Gottes Heilswillen zeugt, besitzt sie aufgrund der ausschließlich prophetischen Signatur keine soteriologische Dignität mit heilsgeschichtlichem Rang. Das prophetische Wirken, durch das Gott seine δικαίωματᾶ offenbaren ließ (1,7; 5,3; 17,1), erschöpft sich hinsichtlich seiner soteriologischen Relevanz in der Anzeige des Christusereignisses und der Kirche.

Zweitens: Die Juden verbauen sich durch ihre Ablehnung der Taufe den Zugang zum Heil (11,1), und zwar mit eschatologischem Belang.

Drittens: Christus ist nicht Nachkomme Davids (12,10f.). Die Juden haben mit der Heilsgeschichte also unter dreifacher Rücksicht nichts gemein. Daher sind die jüdischen Prärogative nichtig, Glaube und Hoffnung, die sich auf sie berufen, sind irrig und alle jüdischen Glaubens- und Lebensvollzüge, insbesondere der Kult und die Institutionen, sind Ausdruck einer durch Eitelkeit (4,10; 16,2) und Irrtum (2,9f.; 4,1b; 12,10; 14,5b; 15,6b; 16,1) profilierten Blasphemie.

Barn 1,7a bestimmt, dass die Schrift immer schon und ausschließlich den Christen gegolten hat; sie besitzen die Schrift und mit ihr alle Offenbarung. Durch die funktionale Gleichstellung der Gnosis, die aus der Schrift zu entnehmen ist (Barn 2–16), mit jener, die in der Zwei-Wege-Lehre überliefert ist (18,1a; 21,1), wird – wie es auch für die Schrift gilt – die Sittlichkeit, die einzig zum Heil führt, als typisch christlich reklamiert. Das Verfahren dieser zweifachen Inanspruchnahme gleicht formal dem in christlichen gnostischen Schriften, nämlich Selektion (z. B. wird in Barn 4 und 14 geflissentlich die Erneuerung des Bundes gemäß Ex 34 verschwiegen) und Umdeutung. Neben der Allegorese als exegetische Methode zur Erschließung christlicher Propria als Willen Gottes, womit der Anspruch auf die Schrift als christliches Eigentum gekoppelt ist, begegnet im Barn die der Auslegung vorausgehende Umprägung von heilsgeschichtlichen Erzählungen, von Gesetzestexten und kultischen Ordnungen in eine prophetische Gattung (vgl. Punkt 5a). Die Leitlinie dieser Um-

32 Die Ausarbeitung dieses Nichtempfangs der Heilzusicherung als prophetisches Zeichen funktionalisiert das Volk am Sinai-Horeb, im Grunde also die Juden, beinahe zur Staffage für Moses prophetischen Hinweis auf das Christusereignis und die Taufe. Hinzu kommt, dass auch die ‚Tafeln des Bundes‘ mit ‚pneumatischem Hintersinn‘ ausgestattet waren, nämlich als prophetischer Hinweis auf die Kirche. Die deutende Nacherzählung der Ereignisse am Sinai-Horeb sowie ihre argumentative Verwertung wollen klarlegen, dass

dem Jüdischen, also auch dem Gesetz, die soteriologische Grundlage fehlt. Vgl. PROSTMAYER, Barnabasbrief, 329 f. 498–500. Mit dem gleichen Impetus und derselben Argumentationsstrategie spricht Barn 13,6 den Juden ab, je Volk Gottes und Erben der Verheißungen gewesen zu sein, noch es je zu sein. Was immer mit Israel geschah, ist einzig hinsichtlich seiner prophetischen, auf Christus und die Kircheweisenden Funktion von Bedeutung.

prägungen ebenso wie der Umdeutungen ist die These, dass die Schrift von ihrem Kern her prophetisch und immer schon auf das Christusereignis und die Kirche gerichtet ist. Die mit der christozentrischen Signatur der Schrift verbundene Annullierung aller jüdischen Prägung hat für die Kirche die ererbte ‚Schrift der Juden‘ unverzichtbar und die theologische Erschließung Jesu aus Schrift und Tradition zur Identität bestimmenden Aufgabe der Kirche gemacht.

6.2 Funktionalisierung der Juden und die Unvereinbarkeit von Judentum und Kirche

Neben der offenen, an bestimmten Aussagen und Wendungen haftenden und mit Hilfe typischer Argumentationsstrategien geschärften antijüdischen Polemik geschieht im Barn eine programmatische Entwertung alles Jüdischen. Der Verfasser will mit seinen Ausführungen möglichst prägnant vor Augen führen, dass der Glaube von Christen seiner Couleur schriftgemäß ist (Barn 2–16) und dass ihr Handeln die hohen sittlichen Standards der Tradition erfüllt (Barn 18–20). Mit dieser Intention übt der Verfasser schärfste Kritik an Christen, die eine dem Christusereignis vorausliegende und bindende Heilssetzung und Heilsgeschichte bekennen. Dem Verfasser zufolge relativiert ihr Glaube das Christusereignis, weil dessen soteriologische Exklusivität tangiert wird. Aus seiner Sicht kann solcher Glaube und solche Hoffnung nur einem verfehlten Schriftverständnis entsprungen sein, das im Übrigen Zeichen fehlender Gnade ist. Weil der Verfasser die Ursache dieses Christentums in einem wörtlichen Verständnis der Schrift wähnt, das er ebenso als Basis aller jüdischen *Propria* diagnostiziert, gelten ihm diese anderen Christen im Grunde wie Juden. Daher eröffnet sich ihm die Möglichkeit, zur Profilierung und Verketzerung anderer Christen jüdische *Propria* ausschließlich pejorativ in Dienst zu nehmen. Alles Jüdische ist geeignet, Irrtum, Eitelkeit und Sündhaftigkeit dieser anderen Christen kenntlich zu machen, denn aus der Sicht des Verfassers besitzt nichts, was Juden auszeichnet, Dignität vor Gott. Alles ist aus Irrtum, Eitelkeit und Ungehorsamkeit entsprungene Blasphemie. Diese polemische Abgrenzung gegen andere Christen gewinnt durch ihr antijüdisches Gepräge nicht nur an Kontur und Schärfe, sie ist zugleich eine Funktionalisierung des Judentums – und der Juden –, die dem programmatischen Antijudaismus Bahn bricht.

Charakteristisch an dieser zum Zweck einer innerchristlichen Ketzerpolemik geäußerten Kritik an allem Jüdischen ist ihre Legitimierung unter Berufung auf die Schrift. Ebenso wie nach Ausweis des Verfassers die Präexistenz und Gottessohnschaft des $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$, der soteriologische Belang des Christusereignisses und die Verheißung der Gnade Gottes an die Kirche die grundlegenden Offenbarungen der Schrift sind, ist es der Auslegung von Gen 2,2f. in Barn 15 zufolge der von Anfang an bekundete Wille Gottes, dass Judentum und Kirche nichts gemein haben. Die theologische Paralyse einer dem Christentum vorausliegenden Heilsgeschichte ist der Grund für diese Funktionalisierung der Juden und des Judentums. Von daher erklä-

ren sich sowohl Umfang als auch Vehemenz der antijüdischen Polemik. Kirchengeschichtlich überaus folgenreich ist die damit gekoppelte Aufgabe der kultischen Gemeinschaft. Die Kirche glaubt nicht nur anders, sie betet und feiert anders als das Judentum. Der Gottesdienst der Kirche ist an einem anderen Termin, weil ihre Liturgie ihren Grund in der eschatologischen Heilssetzung Gottes in Jesus hat. Im Unterschied zur Did, die die Begehung des Sabbats noch als gemeindliche Wirklichkeit bezeugt und freilich für den Herrentag optiert,³³ ist nach Barn 15 das Halten des Sabbats mit dem Christsein unvereinbar. Dem Barn zufolge schließen sich Kirche und Judentum aus. Von Markion trennt das Christentum, das der Barn propagiert, die Exegese.

7. Literatur

- BAUER, J.B., *Die Polykarpbriefe*, KAV 5, Göttingen, 1995.
- CARLETON PAGET, J., *The Epistle of Barnabas. Outlook and Background*, WUNT 2,64, Tübingen 1994.
- FUNK, F.X., *Der Codex Vaticanus gr. 859 und seine Descendenten*, in: ThQ 62, 1880, 629–637.
- GEBHARDT, O. DE/HARNACK, A. VON/ZAHN, T. (Hg.), *Barnabae Epistula graece et latine. – Papiasque supersunt – Prebyterorum reliquias ab Irenaeo servatas – vetus Ecclesiae Romanae Symbolum – Epistulam ad Diognetum*, in: *Patrum apostolicorum opera. Textum ad fidem codicum et graecorum et latinorum adhibitis praestantissimis editionibus*. Fasc. 1,2, Leipzig²1878.
- HOLMES, M.W. (Hg.), *Apostolic Fathers (Early Christian collection)*. Translated by J. B. Lightfoot/J. R. Harmer, Grand Rapids, MI²1990.
- HVALVIK, R., *Barnabas 9:7–9 and the Author's Supposed Use of Gematria*, NTS 33, 1987, 276–282.
- , *The Struggle for Scripture and Covenant. The Purpose of the Epistle of Barnabas and Jewish-Christian Competition in the Second Century* (zugl. Diss. Masch. Oslo 1994), WUNT 2,82, Tübingen 1996.
- KRAFT, R.A., *The Apostolic Fathers. Bd. 3: Barnabas and the Didache. New Translation and Commentary*, New York/Toronto 1965.
- LIGHTFOOT, J.B., *The Apostolic Fathers. I 1.2: S. Clement of Rome. A Revised Text with Introductions, Notes, Dissertations and Translations*, Hildesheim/New York 1973 (Nachdr.d.Aufl.²1890).
- LINDEMANN, A./PAULSEN, H. (Hg.), *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk/Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker, mit Übersetzung von M. Dibelius und D.-A. Koch*, Tübingen 1992.
- LONA, H.E., *Die Wahre Lehre des Kelsos*, KfA.Erg.1, Freiburg 2005.
- NIEDERWIMMER, K., *Die Didache*, KAV 1, Göttingen 1989, ²1993.
- , *Theologie des Neuen Testaments, Ein Grundriß*, Wien 2003.
- PRIGENT, P./KRAFT, R.A. (Hg.), *Épître de Barnabé. Introduction, traduction et notes par P. Prigent, texte grec établi et présenté par R. A. Kraft*, SC 172, Paris 1971.

³³ Vgl. PROSTMEIER, *Unterscheidendes Handeln*, 55–75.

- PROSTMEIER, F.R., Zur handschriftlichen *Überlieferung* des Polykarp- und des Barnabasbriefes. Zwei nicht beachtete Deszendenten des Cod. Vat. gr. 859, *VigChr* 48, 1994, 48–64.
- , *Unterscheidendes Handeln*. Fasten und Taufen gemäß Did 7,4 und 8,1, in: J.B. Bauer (Hg.), ΦΙΛΟΦΡΟΝΗΣΙΣ, *GThSt* 19, Graz 1995, 55–75.
- , *Der Barnabasbrief*, KAV 8, Göttingen 1999.
- , Antijüdische *Polemik* im Rahmen christlicher Hermeneutik. Zum Streit über christliche Identität in der Alten Kirche, *ZAC* 6, 2002, 38–58.
- , *Barnabasbrief*, in: M. Landfester (Hg.), *Geschichte der antiken Texte. Autoren- und Werklexikon*, DNPS 2, Stuttgart/Weimar 2007, 108–110.
- RHODES, J.N., The epistle of Barnabas and the deuteronomistic tradition. Polemics, paraenesis, and the legacy of the Golden-Calf incident, *WUNT* 2,188 (zugl.: Washington, DC, Catholic University of America, Diss., 2003), Tübingen 2004.
- SCORZA BARCELLONA, F. (Hg.), *Epistola di Barnaba. Introduzione, testo critico, traduzione, commento, glossario e indici*, *CorPat* 1, Torino 1975.
- WENGST, K., *Tradition und Theologie des Barnabasbriefes*, AKG 42, Berlin 1971.
- , (Hg.), *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*, *SUC* 2, Darmstadt 1984.
- WINDISCH, H., *Die Apostolischen Väter. III: Der Barnabasbrief*. HNT Erg.-bd., hg. von H. Lietzmann, Tübingen 1920, 299–413.