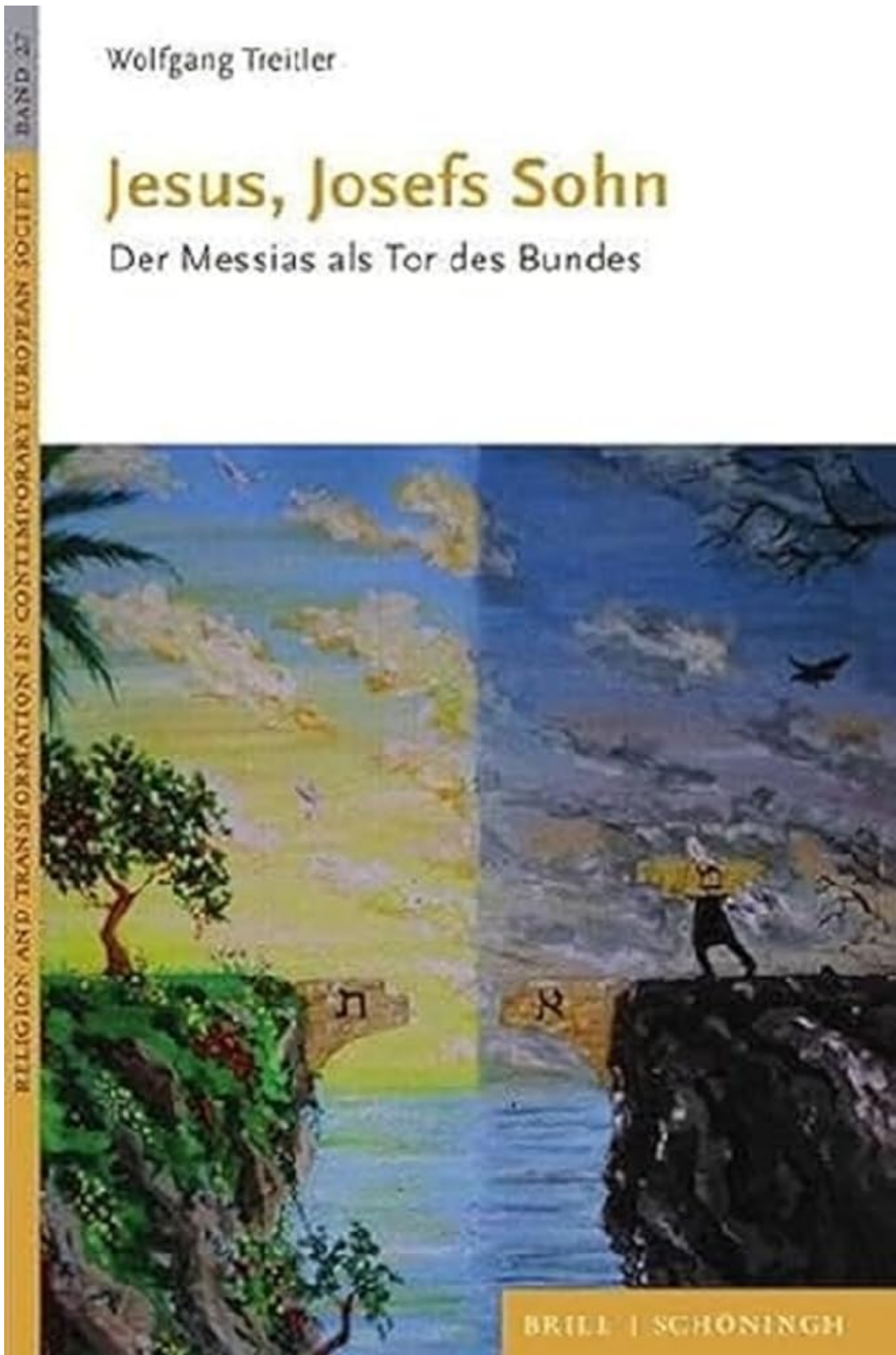




Jesus, Josefs Sohn. Der Messias als Tor des Bundes

01.04.2026 | Paul Petzel



Auf die Frage, welche neuen Perspektiven das Buch *Erlösung durch Platon-Christus? Die schweren Körper von Simone Weil und Jean Améry* (Perchtoldsdorf 2012) eröffne, antwortet der Autor, der Wiener Fundamentaltheologe Wolfgang Treitler: Zu erlernen sei bei S. Weil und J. Améry ein

„[s]chulisch ungebundenes, aufrichtiges, ehrliches Nachdenken und echte Solidarität mit den Trauergestalten. Das ist gerade auch für Theologie heute wichtig, die in manchen ihrer Erscheinungen eher einer erwarteten Meinung nachdenkt als dem Zeugnis des biblischen Gottes mit und vor den tragischen Gestalten der jüngeren Geschichte. [...] [D]aher: Denken aus dem Widerstand und als Gestus des Widerstands. Denken als Kritik, vor allem als Kritik der Allgewalt des Begriffs, des Geistes, des Seins.“^[1]

Alle genannten Momente prägen auch Treitlers Messias- Opus.

Der Autor registriert sehr wohl die „seit der Schoa entfalteten und zusehends christlich geübten Freundlichkeiten gegenüber Jüdinnen und Juden“ (S. X), auch „rhetorisch-stilistische [...] Zugeständnisse“ (S. 594) bzw. „taktvollen Umgang“ (S. 614). Allein, dies steht weitestgehend unvermittelt neben einer Glaubenslehre (und Theologie), die ihrerseits bislang noch keine „grundlegende Umkehr“ (S. 668) vollzogen hat. Wo direkt Verstrickungen in die NS-Geschichte thematisch werden, kann der Ton scharf werden: „Dialogglatte Phrasen und Beteuerungen [...] verdecken die ungebrochene Härte und das reale Zerstörungspotential der kirchlichen Dogmatik gegen das Judentum als solches.“ (S. 317 Anm. 50) Da auch *Nostra Aetate* 4, dessen Bedeutung nicht zu schmälern ist, das Dogma selber unberührt ließ (S. 611), befinden sich Kirche und Theologie bis heute in einer „intellektuell unaufrichtige[n] Lage“ (S. 489).

In einer Haltung radikaler Unvoreingenommenheit, als Christ und Theologe zutiefst in Frage gestellt durch die Blicke von „Überlebenden der Schoa“, reflektiert Treitler auf die Grundlagen christlichen Glaubens, bereit auch gemeinchristlichen Konsens in Frage zu stellen. (S. IX) Zentrales Kriterium dieser schonungslosen Selbstprüfung ist die Frage, wie Jesus als *Messias* in Theologie und Glaube präsent bleibt – oder eben exkludiert wird. Denn mit diesem Titel hängt zuinnerst Jesu Anerkennung als Jude und damit wiederum die kirchlichtheologische Respektierung des Judentums insgesamt zusammen – und eine Geschichte christlicher Judenfeindschaft, die als Möglichkeitsbedingung auch der Schoa zu gelten hat. Die Messiasfrage ist evidenten Weise nicht zu lösen vom Christologischen wie der dogmatischen Denkform als solcher.

Der Ausgangspunkt, der in allen 12 Kapiteln immer wieder neu formuliert wird, ist ein basaler – ebenso doktrinaler wie performativer – Selbstwiderspruch des Christentums, das sich seines „heidenchristlichen“, paganen Charakters nur selten bewusst ist: „Man nennt sich im Namen nach einem Anspruch, den man beseitigt hatte.“ (S. 304).

Den Weg in diese fatale, geschichtlich so wirksame Widersprüchlichkeit rekonstruiert Treitler in sieben von insgesamt 12 Kapiteln. Durchgängig systematisch interessiert geht er in diesen ersten Kapiteln chronologisch vor, beginnend bei den „Spuren des Messias im messiasgläubigen Judentum des 1. Jahrhunderts“ (S. 13). Paulus, ganz in der Naherwartung der Wiederkunft eines davidischen Messias lebend, spricht seine heidenchristlichen Adressaten von elementaren Ansprüchen der Tora los. Was als Wirkung seiner Messias-Ergriffenheit verstanden werden kann, hinterlässt seine Gemeinden nach dem eigenen Tod allerdings in einer prekären und „höchst gefährlich[en]“ (S. 22) Situation. Mit der ausbleibenden Parusie des Herrn bleiben auch all die damit verbundenen Hoffnungen unerfüllt; so muss die Auferweckung zentral werden. Um deren Bedeutung zu artikulieren, orientieren sich die paulinischen Gemeinden, die doch vom jüdischen Lebenskontext abgelöst waren,

„darauf hin, worin sie kulturell und vormals auch schon religiös gewesen sind und was sie

im Grunde nie verlassen haben: die hellenistische Welt und ihre Praxis im Römischen Imperium“ (S. 205).

Damit ist ein Weg in ein paganes Christentum gebahnt.

Diesen Weg erspart sich noch die Gemeinde der *Didache*: Als „judenchristliche[s], messiasgläubige[s] Gegenüber zu Paulus' Schriften“ (S. 29) verzichtet sie auf den Titel „Gottessohn“ für Jesus, der ihr als „Knecht Gottes“ ihr „Herr“ ist. In Menschen mit Göttlichkeitsanspruch erkennt sie dagegen vielmehr Gestalten des Antichrist. (S. 69)

Damit ist eine Spanne eröffnet, innerhalb derer der Autor die Evangelien wie die außerkanonische Literatur differenziert nach ihrer Messiasstreue einordnet: einen „schwankende[n] Messias bei Markus“ (S. 30), „späte Schatten des Davidischen Messias“ (S. 47) bei Matthäus bis zu Lukas, der als „paganer Christ“ bereits „die Vorbehalte der hellenistischen Welt gegen Juden“ teilt, „die man für kulturfremde Barbaren hielt“ (S. 83). Jesus wird so „zum Repräsentanten einer heidenchristlichen Bewegung [...] weg vom Messias hin zu einem vergöttlichten Menschen“ (S. 85). Neben dem „letzte[n] messianische[n] Aufschwung“ (S. 111) der Geheimen Offenbarung werden das *Johannesevangelium*, die Petrusbriefe, aber auch etwa das Thomasevangelium befragt, ob bzw. wie sich in ihnen eine „[m]essianische Kapitulation“ (S. 143, s. auch S. 158) zeigt.

Durchgängig stützt sich Treitler auf christliche exegetische und historische Literatur, doch ebenso, wenn nicht noch stärker auf jüdische resp. judaistische, vor allem auch aus dem Anglo-Amerikanischen (zentral etwa Géza Vermes). Nach meinem Eindruck wird vor allem bei letzterer eine insgesamt viel deutlichere, ja schärfere Sprache gesprochen als in europäischer, erst recht deutscher Fachliteratur. Der Autor macht sich diese Deziertheit weithin zu eigen.

Von innen von der ausbleibenden Parusie ‚unterlaufen‘, von außen vom bald mehrheitlich paganen Christentum abgedrängt und zunehmend häretisiert, verliert sich ein messiasgläubiges Judenchristentum in der Bedeutungslosigkeit. Mit ihm fehlt dann aber der Messias und ein Sinn für das Messianische in der Kirche überhaupt. Ohne dieses Korrektiv können die Väter und Lehrer der patristischen Zeit mit dem Messias auch dem Judentum in Gänze entsagen. Solche Abkehr geht dabei unversehens in Abwertung über, die via typologische und allegorische Exegese zur Enteignung selbst der heiligen Schrift wie zur Substitution des Judentums als Israel resp. Volk Gottes durch die christliche Kirche führt. Diese heilsgeschichtliche Entwertung des Judentums ist darüber hinaus feindselig intoniert. Das zeigt sich früh etwa an Justin, der seine erste Apologie just einem Hadrian widmet, dem „Zerstörer des Judentums“ (S. 267). Schließlich hat dieser nach dem Sieg über Bar Kochba Jerusalem unbetretbar für Juden gemacht und in eine römische Stadt Aelia Capitolina transformiert.

Hier zeigt sich bereits das Koordinatenfeld des später formativ werdenden Christentums: „antijüdisch und apologetisch- heidenchristlich und mit beiden Grundmomenten dem Römischen Imperium zugewandt“ (S. 267). Chrysostomus wird solche Feindseligkeit zur Gehässigkeit steigern, die nicht einmal auf Obszönitäten verzichtet.

Nach der konstantinischen Wende wird Ambrosius die rechtliche Untersuchung einer Synagogenzerstörung durch den vom Ortsbischof aufgehetzten christlichen Mob verhindern. Als Bischof will er den Kaiser in seine Schranken weisen, ‚bearbeitet‘ ihn dafür unter Aufbietung aller rhetorischen Kräfte und theologischen Argumente, etwa dem, dass diese Zerstörung doch unheilsgeschichtlich als Gericht Gottes an den Juden zu verstehen sei.

Dabei zeichnet es Treitler u.a. aus, dass er durchgängig politisch- theologische Zusammenhänge im Blick behält: Denn kirchenpolitisches Agieren und judenfeindliches Argumentieren waren insgesamt – nicht nur – für Ambrosius „dogmatisch konsistent“ (S. 401).

Damit aber steht nicht weniger als das Dogma respektive eine dogmatische Denkform zur Debatte, eine Frage, die das Opus wie ein roter Faden durchzieht. Im Unterschied zu einer aufs Ganze besehen differenz-toleranten rabbinischen Diskurskultur zielt die Erfassung von Glaubenswahrheit in Sätzen im Rahmen einer griechisch-metaphysischen Sprachund Denkkultur auf eine (Über-)Eindeutigkeit, die im Umkehrschluss zu Exklusion und Anathemata zwingt und sich als gewaltträchtig erweisen wird. Glaubenswahrheit so auszusagen, ist nicht in der Lage, Geschichte und ihre Ereignisse, die Kommunikation Gottes in der Geschichte, und damit den Messias und Messianisches überhaupt zu erfassen. Von Geschichte nicht affizierbar, identitätslogisch interessiert und auf Wesensaussagen fokussiert, führt solche Kirchenlehre den jüdischen Christus – vom Ansatz aus – aus dem Judentum heraus; er wird erhöht zu einem göttlichen Wesen, der Geschichte entrückt. Und – scheinbar widersprüchlich genug – wird diese Kirche im selben Zug mit dem römischen Imperium versöhnt, dem wiederum ein solch entrückter Pantokrator verträglich ist, wenn nicht zupass kommt. (S. 358) Damit ist schon klar, dass Treitler auch das Konzil von Nicäa trotz seiner enormen innerchristlich-ökumenischen Bedeutung insgesamt überaus problematisch einschätzt: Das entsprechende Kapitel 5 firmiert unter *Der verlorene Messias*. Denn hier wird die Transformation biblischer Bezeugung in ontisch-spekulative Wesensaussage besiegelt: Die singuläre Nähe Jesu zum Vater wird als *Wesenseinheit* definiert, statt – nach dem biblischen Zeugnis – als *Wirkeinheit* verstanden zu werden. Mehrfaches geht dabei verloren:

„Im alexandrinischen Gedanken- und Formengemenge, [...] an Platons Denken weithin angeschlossen, [...] transferierte dieses Lehrbekenntnis durch die pagane Denkform seinen Zentralgehalt in die pagane Vorstellungs- und Mysterienwelt, in der es Gottmenschen schon gab, wenn auch undeutlichere, als es der auf dem Konzil von Nicäa definierte Christus sein wird [...].“ (S. 330)

„Der Kaiser war pagan-christlich geworden, der Christus der Gelehrten christlich-pagan. Judenchristliche Implikationen waren ausgemerzt.“ (S. 370)

Der Messias Jesus hatte das Nachsehen.

Irritierend bleibt dabei die Fusion der reichspolitischen Interessen Konstantins mit den dogmatischen eines Athanasius, der nicht nur machtbewusst eine Mehrheit zu organisieren verstand, sondern die Beschlüsse geradezu gewaltbereit durchsetzte. Leo der Große versuchte zwar, der dem Lehrbekenntnis inhärenten Trift zum Monophysitismus etwas entgegenzusetzen. (Kapitel 7) Diese Versuche führten nach Treitler in folgenden Synoden respektive in Chalcedon 451 zwar zu einer deutlicheren Unterscheidung von Gott und Mensch; als solche aber ist sie

„keineswegs messianisch bestimmt, sondern die einer singulären Gestalt, deren Einmaligkeit in der Anwesenheit dieser beiden Naturen liegt, nicht jedoch in ihrer akuten Zeit- und Menschenbotschaft“ (S. 424).

„An die Stelle des Anspruchs von Angesicht zu Angesicht hatte man ein komplexes Axiomensystem gestellt, das Paradoxien erzeugt, die man durch gesteigerte Paradoxien abzusichern suchte. An die Stelle von praxisbezogenen Ansprüchen hatte man theoretische Formulierungen gestellt, mittels derer sich Zugehörigkeit oder Exkommunikation entschied.“ (S. 426-427)

Auf diesem Hintergrund seiner Rekonstruktion der ersten fünf Jahrhunderte problematisiert der Autor jüdischen Monotheismus (konzentriert auf das *Schma Jisrael*) und christliche Trinitätslehre, die „Konsequenz der paganen Christologie“ (S. 472). Näherhin sondiert der Verfasser

gegenwärtige Trinitätstheologien wie die von K. v Stosch, S. Wendel, W. Kasper, J.H. Tück, J. Werbick, G. Essen; am nächsten stehen ihm noch die Versuche von M. Striet und J. Wohlmuth. Insgesamt aber macht er bei diesen allen eine „unterbestimmte Hermeneutik biblischer Texte“ aus, „die systematische Trinitätsreflexion begleitet und stützt“ (S. 483). Er resümiert:

„Trinitätstheologie hat den Messias nicht weggeschoben oder wegerklärt, sie hat ihn auch nicht begraben wie die hohe Christologie des 4. und 5. Jhdts. Sie steht woanders. Sie weiß nicht einmal von einem Grabmal oder davon, dass ein Messias bedeutsam gewesen sein soll.“ (S. 498)

Wie ein Kontrastprogramm zur klassischen Christologie liest sich *Jesus in der rabbinischen Wahrnehmung*. (Kap. 9) Nicht nur sein Umfang von über 100 Seiten lässt es wie den Nukleus einer eigenen Monographie im Buch erscheinen; auch der konzeptionelle Anspruch weist dahin: den jüdischen Messias aus jüdischen Kontexten zu verstehen, scheint allzu naheliegend. Neu aber ist, dies nicht nur auf den zeitgeschichtlichen Kontext des historischen Jesus zu beschränken, sondern auch und gerade das nachbiblische rabbinische Judentum zu befragen: eine methodisch-konzeptionelle Überwindung der Substitutionslehre gleichsam, sofern das Judentum neben der Kirche als *locus theologicus*, sogar als ein ‚*locus christologicus*‘ anerkannt wird.

„Denn die Frage nach Jesus als Messias lässt sich nicht aus christlich Eigenem stellen oder klären. Sie wurde empfangen ausschließlich aus der jüdischen Gemeinschaft wie auch Jesus selbst, beide gehören in die jüdische Tradition.“ (S. 615)

Treitlers judaistische Kompetenz zahlt sich aus, sofern er den Messias Jesus tastend im Ensemble jüdischer Messiasprätendenten profiliert und profilieren kann. Intensiv und detailliert setzt er sich mit der offen polemischen *Toldoth Jeschu*, einer rabbinischen Schmähschrift, auseinander; er macht sie plausibel nicht als eine, die den hingerichteten Jesus von Nazareth attackiert, sondern dessen Vergöttlichung in der klassischen Christologie. (S. 613)

Das Kapitel liest sich wie eines einer künftigen noch zu schreibenden Christologie, die vom Ansatz aus eine Paganisierung Jesu ausschließt. Das aber ist nach Treitler verlangt, da eine Paganisierung Jesu nichts weniger Gefährliches darstellt als die Möglichkeitsbedingung der Arisierung Jesu, wie sie dann nachweislich von deutschen Theologen auch realisiert worden ist. (S. 590-94)

Im anschließenden Kapitel wird geklärt, ob Jesus als Sohn Davids verstehbar ist. Allein die Frage mag sich irritierend ausnehmen, ist dieser Titel neutestamentlich doch unstrittig. Strittig aber ist er zwischen Juden und Christen, sofern erstere auf die evidente Nichterfüllung allzu vieler Erwartungen hinweisen, die sich mit dem Sohn Davids verbinden. Treitler tastet das semantische Feld dieser Hoffnungen genau ab und räumt ein, dass „Jesus [...] nicht das Ende der Geschichte“ war, „Ungerechtigkeit [...] bestehen“ blieb (S. 658) und mit ihr andere „Erfüllungslücken“ (H.G. Schöttler) zu konstatieren sind. Wenn ich recht sehe, erlaubt ihm der Verzicht auf Pfade zu Spiritualisierung, Verjenseitigung oder Aufhebung von Heil in einer ekklesialen Selbstüberhöhung (vgl. Eusebius) – kirchlich und theologisch breit begangenen –, die Parusieverzögerung und ihre soteriologischen Implikationen als substanzielles, auch aktuelles Problem zu artikulieren und dies in einer Direktheit, wie man es nach meinem Eindruck nur ganz selten, wenn überhaupt in systematischer Theologie findet. Denn wenn die Parusieverzögerung, oft genug historisierend abgehandelt, „zu einem beruhigt festgestellten Sachverhalt geworden ist“, „fällt auch im Subjekt messianische Unruhe aus, wie sie die Offenbarung des Johannes von Anfang bis zum Ende durchzieht.“ „Solche Beruhigung mag ein Gottmensch jenseits der Zeit spenden. Zum Messias gehört sie nicht.“ (S. 665)

Damit ist das Kapitel mit dem schon im Titel annoncierten „Lösungsvorschlag“ für das entfaltete Problembündel christlicher Christologie und Trinitätslehre erreicht. Treitler löst darin ein, was er bereits in seiner Kritik des nicänischen Lehrbekenntnisses postulierte:

„Christus als Messias, als messianischen Menschen des Gottes Israels zu finden durch Dekonstruktion seiner paganen Vermittlungen, die ihn herausgesetzt haben aus allem, was sein Judentum bestimmte, ist Gebot christologischen Nachdenkens heute“ (S. 368).

Mit (schmalem) Anhalt im Talmud wie am matthäischen Stammbaum Jesu sollte dieser vornehmlich als ein Messias ben Josef bedacht werden. Der „gerät in zahlreiche Leiden, die ihn hinabziehen, und erleidet einen gewaltsamen Tod [...]“ (S. 685). Er schließt keine Geschichte ab, sondern bleibt in sie involviert, ist Teil eines messianischen Prozesses, der einem künftigen Messias ben David zustrebt. Diesseits eschatologischer Zeit bleibt er involviert in die Geschichte und ihre Dramen, bleibt uneindeutig und umstritten, verweist so aber seine Anhänger*innen auf einen Weg praktischer Nachfolge, der über ihre Treue/Bewährung definitiver entscheidet als Lehrbekenntnisse von hyper-paradox-kompliziertem Charakter. All das „ins messianische Hoffen zu integrieren“ (S. 685), war schon für die Schriften des NT schwer. Warum sollten wir es uns, so möchte ich Treitler verstehen, leichter machen, wenn es um den Gewinn von Glaubwürdigkeit jenseits von Apologie und zu wendigen Hermeneutiken nach der Schoa zu gehen hat?

Einer Messianologie des ben Josef gerät dessen Tod – mit Lévinas gedeutet – nicht „zum Theoriemoment [...], sein Tod nie zu einer Systemangel“. (S. 693) Das setzt jeder Christologie und Soteriologie, jedem kognitiven Drang nach systemischer Einheit durchaus 'schmerzliche' Grenzen, eröffnet aber weitreichende Perspektiven.

„Eine aufrichtige, dogmatisch tabulose Einkehr in jüdische Traditionen erkennt am Josefsohn eine Bedeutung, die einmalig, geschichtlich unüberholbar, gleichzeitig messianisch-menschlich und damit biblisch fundierbar ist: der messianische Sohn Josefs ist das aufgetane Tor, durch das die Völker in den Bund Gottes mit Israel eingelassen und mitgenommen werden.“ (S. 757)

Treitler lotet aus, was dies bedeuten könnte. Etwa die Auferweckung Jesu aus dem Horizont jüdischer Schabbattheologie zu deuten und seine singuläre Nähe zu Gott zugleich als eine unter dem Bilderverbot zu begreifen, um so zumindest zentrale Gebote der Tora auch christlich zu praktizieren: theologische Pfade, die mir zukunftsweisend erscheinen ... Für eine Messianologie solchen Zuschnitts nennt er abschließend sieben Momente: 1. das Neue Testament als „Kommentar der heiligen Schriften Israels“ zu lesen, 2. eine Relativierung der dogmatischen Denkform, womit 3. auch eine „Abkehr von jeder mit solcher Denkform verbundenen Arroganz paganchristlichen Denkens“ (S. 835) einhergehen sollte; 4. sich vom Messias Jesus ben Josef in eine Praxis von „Solidarität mit dem unscheinbar gewordenen Absoluten“ (M. Brumlik) einweisen zu lassen. Auf dieser Spur ist 5. mit Hilfe von Lévinas die geschichtliche Offenheit dieses Messias auch an ihren offenen Konturen zu erkennen, was heißt: Angesichts des Antlitzes eines Anderen, erst recht des Leidenden, ist ein jeder und eine jede „zum Messias“ berufen, wie es auch neutestamentlich das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37) postuliert. 6. sollte der Verlassenheitsruf des Jesus Messias ben Josef am Kreuz ebenso wie ein messianisch verstandenes *Vater unser* geeignet sein, „christlich-religiöse() Narkotika“ zugunsten „messianischer Unruhe“ (S. 838) zu überwinden.

„7.“ (32-39)

Das siebte Moment bleibt bezeichnenderweise unformuliert

...

Dieses Opus Wolfgang Treitlers enthält, wie schon angemerkt, Teile, die Kern eigener

Monographien sein könnten; das Kapitel über die Wahrnehmung Jesu in rabbinischer Theologie könnte man als eines einer künftigen Christologie als Messianologie auffassen. Zahlreich sind die Anregungen, die hier nicht wiedergegeben werden konnten.

Durchgängig aufgespannt zwischen akribisch philologisch- historischen Analysen und einem weitgespannten systematischen Bogen, der nichts Geringeres als Denk- respektive Wissensformen, ihre Machtförmigkeit und Geschichtswirksamkeit im Blick hält, verlangt die Lektüre Anstrengung ab und ist doch spannend zugleich. Mit der Parusieverzögerung, die hier so offen wie selten formuliert wird, sind zentrale Fragen ins Zentrum gerückt, die nicht weniger als Tiefenstrukturen einer oft benannten Kirchen- und Gotteskrise betreffen: ein hartnäckig ausstehendes Heil, Frustrationen, die auch in den Kompensationen dieses Ausstands via Spiritualisierung oder Verjenseitigung respektive Überblendungen der Kirche mit dem Reich Gottes nicht bewältigt wurden und sind.

Würde die Transformation einer Christologie in eine Messianologie des Jesus als Messias ben Josef – und damit verbunden auch ein neuer Modus des Theologietreibens als tastendes Suchen, von ihrer Zeit affiziert und wirklichkeitsverbunden – nicht neben einer Übung in Demut auch neue Glaubwürdigkeit und größere doktrinale Konsistenz mit sich bringen?

In seiner Länge, die auch geübte Leser*innen herausfordern kann, seiner Radikalität und auch einer zuweilen – notwendig? – angeschärften Diktion hat das Werk zugleich vieles, was Abwehr – etwa durch gezieltes Beschweigen – hervorrufen könnte. Um es vorwegzunehmen: Derartiges fände ich fatal; diese Gefahr sei nur genannt, um sie – vermessen genug im Blick auf eine Rezension – doch möglichst auszuschließen.

Gleichwohl wirft diese opulente Studie genug Fragen auf, wie die, ob Hellenismus und jüdische Denk- und Sprachkultur dann nicht doch zu idealtypisch unterschieden werden? Das entspricht nicht dem, was heute über das komplexe gleichzeitige In-, Mit-, Neben- und Gegeneinander beider Kulturen in dieser Region des römischen Reiches bekannt ist. Damit verbunden: Muss ein Aufgreifen von und ein Anschließen an vergessene und abgedrängte judenchristliche Traditionen, wie es m.E. überzeugend dargelegt wird, nicht dann doch zugleich mit einer Vermittlung der klassischen Christologie einhergehen, einer in ihrem Problembewusstsein kritisch angeschärften? Ganz abgesehen davon, dass mir andere Wege gar nicht realisierbar erscheinen, bliebe diese Christologie, die das Christentum doch formiert, wie ein verkapselter gigantischer Block im Raum stehen: als „ein Christuskonstrukt in der Geschichte des paganen Christentums“ (S. 368). So unreal diese fiktive Möglichkeit auch erscheint – sie könnte eine wirklich tiefgreifende Neufassung von Theologie und Glaubenslehre im Schatten der Schoa nur bedrohen, wenn nicht gar verhindern. Das Erbe muss m.E. angetreten, bearbeitet, modelliert werden, um nicht unheilsam zu wirken.

Dass sich dabei ein Lévinas, der Jüdisches respektive Rabbinisches im Denkraum des Griechischen zur Geltung bringt, als ein Lehrer erweist, belegen m.E. die Studien von J. Wohlmuth und R. Dausner – und auch W. Treitler rekurriert auf jenen, wenn es gilt, den Messias mit allen Menschen zu verbinden oder seinen Tod in dessen pathischem Charakter zu erfassen. Gewiss, selbstkritisch bleibt mit Treitler einzuräumen, dass der kirchlich-theologische Druck bei und in allem „Vermitteln“ hoch ist und – ob bewusst werdend oder nicht – unversehens auf die Trift zur Konstruktion von Harmonien bzw. Kontinuitäten setzt. Gerade hier aber sind heute in einer kritischen Dogmenhermeneutik Verbündete auszumachen. Und da die Aufgabe, im Schatten der Schoa weiter Theologie zu treiben – wie kann sie das wagen, ohne Bereitschaft, in ihrer Tiefe Disruptionen wahrzunehmen respektive zuzulassen?! – so groß ist, muss sie m.E., wo immer es geht, nach Verbündeten suchen, etwa unter Patristikern, die z.B. eine altsyrische Christologie, in biblischen Kategorien entfaltet, neben Chalcedon als durchaus vollständige und gültige anerkennen (vgl. Norbert Brox).

Bei einem so breit angelegten Opus sind leicht Fragen exegetischer und historischer Art vorstellbar, etwa ob die Einschätzung von Lukas als ungebrochenem Heidenchristen nicht zu streng ist, verdankt sich ihm doch, was ein Grundsatz einer neuen Messiaslehre sein dürfte:

„Denn meine Augen haben das Heil gesehen, das du vor allen Völkern bereitet hast, ein Licht, das die Heiden erleuchtet, und Herrlichkeit für dein Volk Israel.“ (2,30-23; vgl. S. 820)

Doch diese und andere Fragen müssen sich ihrerseits nach dem eigenen Gewicht und ihrer Proportion zum Ganzen der Großstudie fragen lassen: Wie sie sich verhalten zum Datum, dass die Schoa nicht in ‚Steppen, wo Barbaren hausen‘ realisiert wurde, sondern im Herzen des christlichen Abendlandes mit seiner Judenfeindschaft als Dispositiv ... Diese Frage mit Nachdruck wie vielleicht nur F. W. Marquardt in den Raum gestellt zu haben, bleibt Treitlers nicht geringstes Verdienst.

Wolfgang Treitler:

Jesus, Josefs Sohn. Der Messias als Tor des Bundes.

Paderborn: Brill-Schöningh 2023

(Religion and Transformation in Contemporary European Society Band 27),

915 S., 105,- €

Dr. Paul Petzel , arbeitet als freiberuflicher Theologe und engagiert sich seit vielen Jahren als Mitglied des Gesprächskreises ‚Juden und Christen‘ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK).

Quelle: theologie.geschichte, Bd. 20 Nr. 1 (2025); <https://doi.org/10.48603/tg-2025-rez-13>.