

wie ambivalent ist. Die Beiträge des Handbuches entwerfen das Profil eines Theologen, dessen Ringen um eine reflexive Durchdringung der Selbstmitteilung Gottes an die Menschen uns in unserer Gegenwart immer noch etwas sagen kann, ohne Bonhoeffer als Heiligen präsentieren zu wollen.

P. SCHROFFNER SJ

GECK, PHILIP JONATHAN: *Eschatologie und Wirklichkeit Jesu Christi*. Zum Werk von Thomas F. Torrance (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie; 168). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019. XI/221 S., ISBN 978-3-525-56480-6 (Hardback); 978-3-647-56480-7 (PDF).

Die traumatischen Erfahrungen zweier Weltkriege haben nicht nur die Einheitsbemühungen der christlichen Kirchen vertieft, sondern auch der „Frage nach der Realität Gottes in der heutigen Welt“ (2) und damit der biblischen Rede vom Kommen seines Reiches theologisch neue Dringlichkeit verliehen. Der renommierte englischsprachige Theologe Th. F. Torrance plädiert vor diesem Hintergrund für eine realistische Eschatologie, die neue, durch Gottes Offenbarung erschlossene Realitäten auf eine noch näher zu bestimmende Weise mit unserer geschöpflichen Wirklichkeit zu vermitteln hätte (vgl. 4). In seiner historisch sensiblen Werkinterpretation versucht Geck (= G.) zu zeigen, „an welchem Punkt Torrance’ Theologie die Möglichkeit eröffnet, unsere Rede von der neuen Schöpfung und dem erhöhten Christus so zu präzisieren, dass wir ihrer Wirklichkeit ein Stück weit näher kommen“ (5) – wobei die Frage der Auferweckung Jesu als eschatologischer *reality check* dienen kann. Der unverstellte Blick auf christologische Grundentscheidungen der frühen Schriften (vgl. 7f., 189) soll Denkmuster freilegen, die ein vertieftes Verständnis der eschatologischen Wirklichkeit ermöglichen und sein Denken ökumenisch fruchtbar machen.

Der erste Hauptteil, „Eschatologie im Kontext der frühen Christologie“ (15–109), legt zentrale Motive, wichtige Traditionslinien und wegweisende Entscheidungen der frühen Christologie von Torrance frei (vgl. 17). In seiner Interpretation der Auburn-Christologie (1938/39) macht G. die „neue Menschheit Jesu Christi als christologisches Leitmotiv“ (19; vgl. 20) aus. In Torrance’ moralisch und personalistisch geprägter Ontologie (vgl. 22f., 108) nimmt Christus keine neutrale, „sondern die durch Schuld und Sünde beladene Menschheit“ (22) an. Konsequenterweise offenbart der erniedrigte Jesus in seinem Gehorsam (vgl. 16, 22) dann aber auch nicht Gott, „sondern die wahre menschliche Existenz vor Gott“ (20; vgl. 107). Die Gottheit Gottes wird nur indirekt enthüllt und bleibt dem soteriologischen Geschehen als ermöglichende Macht nach G. letztlich äußerlich (vgl. 21f., 190). Diese spezifische Ausdeutung der Menschheit Jesu Christi kann sich auf eine lange Traditionslinie innerhalb der schottisch-reformierten Theologie (vgl. 43–90) stützen. Darüber hinaus greift Torrance auf zentrale Motive der dialektischen Theologie – wie etwa die Dynamik von Verhüllung und Offenbarung (vgl. 20f.) sowie die wechselseitige Auslegung von Person und Werk Jesu Christi (vgl. 16, 23, 30) – zurück. Wenn sich Gott nach Torrance allerdings erst im auferstandenen Christus enthüllt, bricht bereits an dieser Stelle die Frage auf, ob und inwieweit „die historische Existenz Jesu wirklich [...] konstitutiv für die Offenbarung Gottes“ (21) sein kann.

Um in dieser Frage einen Schritt weiter zu kommen, geht G. der neuen Menschheit Jesu Christi in ihrer besonderen Verbindung zu Gott nach und versucht zu erschließen, worin die neue Qualität der menschlichen Natur bestehen könnte. Wenn, so die „Neukonfigurierung der christologischen Problemlage“ (24), Jesus Christus ganz in die durch Sünde qualifizierte menschliche Natur eingegangen ist, ohne deshalb in ihr aufzugehen, dann ist er allen menschlichen Versuchungen ausgesetzt, ohne aber selbst sündigen zu können. Um die Menschheit in ein neues Verhältnis zu Gott zu setzen, muss Jesus Christus als eine absolute Größe gedacht werden, „die über seiner menschlichen Geschichte steht und deshalb nicht deren Bedingungen unterworfen ist“ (24; vgl. 27). Inkarnation kann vor diesem Hintergrund in einem nichtmeta-

physischen Sinn als „Bewegung der Ewigkeit in die Zeit“ (25) gefasst werden, ja sie schafft eine neue Beziehung zwischen beiden und ermöglicht ein Gericht Gottes über die Zeit. Die eschatologisch geprägte Rede von einer neuen Zeit bzw. einer neuen Schöpfung vollzieht sich zum einen in der Wiederkunft Jesu Christi und der damit einhergehenden gnadenhaften Verwandlung der Zeit; zum anderen macht sie deutlich, dass Zeit in der Inkarnation für Gott selbst real wird (vgl. 26). Das Heilswerk Jesu Christi soll darin bestehen, eine neue Weise menschlicher Existenz zu ermöglichen, die insofern ihrer zeitlichen Relativität enthoben wäre, als sie sich in neuer Weise zu Gott verhalten kann – womit zugleich das negative Urteil über den alten Menschen gesprochen wäre, ohne dass sich die neue Zeit positiv füllen lassen würde (vgl. 27f.). Letztlich schwankt Torrance nach G. in seiner frühen Christologie „zwischen einer existenzphilosophischen Würdigung des Menschlichen in seiner kontingenten Geschichtlichkeit und einer metaphysischen Würdigung des Göttlichen in seiner unveränderlichen Ewigkeit“ (28; vgl. 108).

Zudem bricht in den beiden abschließenden Kapiteln der Auburn-Christologie, die „Auferstehung und Endzeitparusie als unmittelbare Gottesoffenbarung“ (29) präsentieren, die bereits erwähnte Spannung zwischen Menschheit und Gottheit in Jesus Christus in ihrer vollen Schärfe auf. Die Auferstehung wird für Torrance insofern zum Problem, als die Diskontinuität zwischen dem vorösterlichen Jesus und dem auferstandenen Christus nach G. zur „heilsökonomischen Durchgangsstation“ (32) erklärt werden muss, deren Dialektik von Verborgenheit und Offenbarung nur eschatologisch überwunden werden kann. Die angesprochene Diskontinuität spiegelt sich in der Kluft zwischen Gott und Schöpfung (vgl. 32, 37), aber auch in der Unterscheidung „zwischen der Person Jesu Christi als absoluter Größe und seinem Leben in dieser Welt“ (32) wider. Letztlich lassen sich die Widersprüche, die Torrance' christologisches Programm von Anfang an kennzeichnen, auf Vorentscheidungen in der Gotteslehre zurückführen (vgl. 33, 193). Die Betonung der Unerkennbarkeit Gottes kann „als Plädoyer für eine christozentrische Theologie“ (35) gelesen werden, mit deren Hilfe die Beziehung zwischen Gott und Mensch in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt werden soll. Allerdings bleiben in dieser Perspektive das Heilswerk Jesu Christi und die Heiligkeit Gottes – also letztlich sein Wesen – theologisch unterbestimmt (vgl. 36–38, 40, 192–194). Die neue Menschheit Jesu Christi, die das Versöhnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch in den Blick nimmt, kann nach G. als spezifische Form einer Kreuzestheologie (vgl. 40f.) gelesen werden, die auf Traditionsbestände der schottisch-reformierten Theologie zurückgreift (vgl. 38) und darüber hinaus auch Karl Barth (vgl. 91–106) kritisch rezipiert.

Im Kontext der erstarkenden ökumenischen Bewegung (vgl. 111–115) weitet sich die theologische Perspektive von Torrance. In einer Reihe von programmatischen Texten wirbt er intensiv für eine neue eschatologische Perspektive, mit deren Hilfe „die Gegenwart Christi und seiner neuen Schöpfung in der irdischen Kirche und in dieser Welt“ (111; vgl. 194) erschlossen werden soll. Die im zweiten Hauptteil, „Eschatologie im Kontext der ökumenischen Bewegung“ (111–168), behandelten Texte aus den Jahren 1949 bis 1956 zeichnen sich folgerichtig durch eine dynamische Verbindung zwischen Christologie, Eschatologie und Ekklesiologie (vgl. 122) aus. Bereits in zwei Texten von 1949 – einem Gutachten zur Eschatologie und dem sogenannten Amsterdam Essay – versucht Torrance, „die Gegenwart der neuen Schöpfung in der Kirche zum Ausdruck zu bringen“ (115; vgl. 120f.) und damit die ökumenische Bewegung sowie die Sendung der Kirche in der Welt theologisch zu reflektieren. Mit Hilfe einer christologischen Denkfigur deutet er „das Wesen der Kirche in Analogie zur hypostatischen Vereinigung der beiden Naturen in Jesus Christus“ (123). Er versteht „die Kirche in Christus als neue Schöpfung, die sich in der ersten Schöpfung vollzieht“ (124; vgl. 195), ohne sie dabei zu affirmieren. Zwar hat die Kirche als eschatologische Wirklichkeit bereits an der Fülle Christi Anteil, dennoch steht sie als irdische unter einem eschatologischen Vorbehalt, der ihre äußere Gestalt relativiert (vgl. 124f.). Letztlich versammelt der lebendige Christus

„die Gläubigen durch sein Wort als seine Kirche und seinen Leib“ (125) und schafft damit die irdische Kirche in *sacramental con-corporation* (Torrance). Mit der hier vorgeschlagenen Bestimmung des Verhältnisses „zwischen dem leiblich auferstandenen Christus und der Kirche als seinem Leib“ (115; vgl. 127) soll nicht nur der Einheit Christi mit seiner Kirche, sondern auch ihrer „markante[n] Rolle in der Heilsökonomie Gottes“ (126) Rechnung getragen werden.

Trotz aller Bemühungen kann Torrance die dualistischen Tendenzen seiner frühen Christologie nie ganz abschütteln. In *The Atonement and the Oneness of the Church* (1954) unternimmt er den Versuch, seinen klar christozentrisch geprägten Ansatz mit Hilfe der Versöhnungslehre (vgl. 129, 189) zu reformulieren. Der Verweis auf Leben und Sterben Jesu soll Raum für die irdische Kirche schaffen, „die an Christus Anteil gewinnt, indem sie sein Versöhnungswerk nachvollzieht“ (116) und somit die neue Menschheit Jesu Christi schon ansatzweise verwirklicht. Allerdings werden im Fortgang der Argumentation nach G. Inkarnation und Versöhnung auf eine Weise unterschieden, die Torrance' anfängliche Intention zunichte macht (vgl. 130). Zugleich zeigt sich ein neuer Fluchtpunkt der Argumentation im sakramentalen Leben der Kirche (vgl. 133) – insbesondere in Taufe und Eucharistie, die auf Inkarnation und Versöhnung bezogen werden können. Insofern die menschliche Selbsthingabe Jesu als kausaler Grund der Versöhnung gedeutet wird, ergeben sich nach G. dabei aber auch höchst problematische Folgen, die eine klare Unterscheidung „zwischen dem Versöhnungswerk Christi und dem Handeln der Kirche“ (134) zu verwischen drohen und in den abstrakten Dualismus der christologischen Analogie münden (vgl. 135).

Mit den Aufsatz „Eschatology and Eucharist“ (1952), der das Abendmahl in eine eschatologische Perspektive rückt und es explizit als Auferstehungsereignis deutet (vgl. 137, 203), vollzieht Torrance einen grundlegenden Blickwechsel. Neben einer stärkeren Betonung der Himmelfahrt, die das Potential der Rede von einer neuen Schöpfung freilegt (vgl. 138), rückt insbesondere die Eucharistie als sakramentaler Vollzug der Realpräsenz Christi in den Fokus der Aufmerksamkeit. Letztere ist nach G. „eben nicht auf die Alternative von bruchloser Kontinuität oder völliger Transzendenz [...] festgelegt, sondern beinhaltet Formen der Gegenwart Christi, die nicht weniger real als sein historisches Leben oder die Ostererscheinungen sind“ (144) – mit anderen Worten: Die Auferstehungswirklichkeit Jesu Christi und die Feier des Abendmahls erhellen sich wechselseitig.

Ihre ausgearbeitete Gestalt erhält die so verheißungsvolle Abendmahlstheologie in der Monographie *Kingdom and Church* (1956), in der die Zusammenhänge zwischen Christologie, Eschatologie und Ekklesiologie wie in einem Brennglas gebündelt werden (vgl. 116). In einem kritischen Durchgang durch Luthers dialektische Eschatologie und „Calvins Eschatologie der neuen Menschheit Jesu Christi“ (153) fragt Torrance nicht nur nach der konkreten Gegenwart des Reiches Gottes, sondern erhebt den Anspruch, etwas Gültiges über die Theologie der beiden Reformatoren sagen zu können (vgl. 146). Während Luthers Abendmahlslehre ein doketistisches Auferstehungsverständnis vermittelt (vgl. 147, 151 f.), ermöglicht Calvins „aktive Eschatologie“ (153), der zufolge die Kirche schon mit Christus auferstanden sei, teleologische Kontinuität und eschatologische Diskontinuität der neuen Schöpfung mit Hilfe der beiden eschatologischen Topoi der Himmelfahrt Christi und des Abendmahls so miteinander zu verbinden (vgl. 154), dass den Anforderungen einer realistischen Eschatologie Rechnung getragen werden kann (vgl. 157 f.) – eine Perspektive, die sich auch in der kritischen Diskussion der „Gegenwart Christi in Calvins Lehre vom Abendmahl“ (158; vgl. 160, 163) bestätigt. All diese positiven Ansätze können aber nicht über die Spannungen in Calvins Abendmahlslehre, in der sich eine Lokalisierung des Leibes Christi im Himmel mit einer leiblichen Vergegenwärtigung im Geist verbindet, hinwegtäuschen. Das Ringen um ein realistisches Verständnis des erhöhten Christus führt „zu einer innovativen Pneumatologie“ (163), die neue Denkmöglichkeiten einer leiblich-pneumatologischen Gegenwart eröffnet. Torrance selbst reformuliert den Unterschied zwischen dem erhöhten Christus und

seiner Kirche im Sinne einer „eschatologischen Distanz“ (ebd.) – eine Scheinlösung, die das alte Problem von Kontinuität und Diskontinuität nicht beseitigen kann. Torrance' Überbetonung der Kontinuität wirft zwei Probleme auf: Eine unmittelbar zugängliche Herrlichkeit Gottes bleibt unterbestimmt und die Christologie wird rein funktional gedacht. Zudem droht seine Argumentation in einen naiven Hyperrealismus zu münden (vgl. 167). Um die neue Schöpfung „von der inhaltlich bestimmten Herrlichkeit Gottes und ihrer Neuschöpfung in Christus her konkretisier[en]“ (167; vgl. 195–197) zu können, müsste der innere Zusammenhang zwischen Eschatologie und Gotteslehre in den Blick genommen werden.

Der dritte Teil, „Eschatologie im Kontext der Schöpfungstheologie“ (169–188), greift die grundlegende Fragestellung nach der Gegenwart des Auferstandenen, die bisher im Zusammenhang mit Kirche und Abendmahl diskutiert wurde, im breiteren Kontext des Dialoges der Theologie mit den Naturwissenschaften auf. Im Zentrum dieses innovativen Ansatzes steht das Verhältnis zwischen Gott und geschöpflicher Wirklichkeit, das nun allerdings unter Rückgriff auf die Kategorien von Raum und Zeit gedeutet werden soll (vgl. 169; 178 f.). In der Studie *Space, Time, and Incarnation* (1969) versucht Torrance zu zeigen, dass Raum und Zeit schon deshalb für Gott real sein müssen, weil sein Heilshandeln dieser konkreten Welt gilt (vgl. 171). Allerdings widersetzt sich die Transzendenz Gottes einer raumzeitlichen Begründung seines Verhältnisses zum Menschen, ohne dabei unserer raumzeitlich verfassten Gotteserkenntnis ihre objektive Gültigkeit absprechen zu wollen (vgl. 176) – weshalb „die Frage nach Raum und Zeit für die Theologie weniger ein kosmologisches als ein epistemologisches Problem“ (ebd.) darstellt. Das Problem der radikalen Transzendenz ließe sich nach G. lösen, indem die entscheidende Differenz nicht am Modell der zwei Naturen in Christus, sondern an der Unterscheidung zwischen dem gekreuzigten und dem auferstandenen Christus festgemacht wird. Im Anschluss an Ch. Link könnte sie als eschatologische Differenz ausbuchstabiert werden (vgl. 178 f.), die in der neuen Schöpfung eine neue Wirklichkeit eröffnet.

In der Monographie *Space, Time, and Resurrection* (1976) rückt daher folgerichtig „die Wirklichkeit des auferstandenen Christus“ (181) in den Mittelpunkt – womit der schon früher angedeutete Zusammenhang zwischen Christologie und Eschatologie pointiert zur Sprache kommt. Wenn allerdings „Christus [...] als Einheits- bzw. Konstruktionsprinzip“ (187) dienen soll, gerät nicht nur die Forderung nach einem „christologisch begründeten Realismus“ (181) in den Strudel der Aporien der Zwei-Naturen-Lehre (vgl. 182–187), auch die Rede von einem menschlichen Realismus müsste sich eingestehen, dass sie Gott nur indirekt berührt. Angesichts der drohenden Diskontinuität der Neuschöpfung könnte „[a]llein die Wirklichkeit des österlichen sowie des erhöhten Christus in seiner differenzierten, auch auf die Kirche bezogenen Leiblichkeit“ (188) helfen, das Spezifikum der neuen Schöpfung auf realistische Weise in den Blick zu bekommen.

Der Versuch, eine realistische Eschatologie zu entwickeln, führt, wie G. überzeugend gezeigt hat, immer wieder auf die zentrale Frage nach dem Verhältnis zwischen Gott und seiner Schöpfung zurück. Wenn Torrance dabei Gefahr läuft, „zu realistisch von dem neu geschaffenen Menschen Jesus [...] und zu unrealistisch von Gott“ (200) zu denken, so muss doch deshalb das Anliegen, die Wirklichkeit Gottes und seiner neuen Schöpfung vom Handeln Jesu her zu erschließen, nichts von seiner Kraft verlieren. G. zeichnet in seiner Studie ein vielfältiges und differenziertes Bild der Gegenwart des erhöhten Christus in der irdischen Kirche und in der Welt, das gerade an den Punkten, wo es Spannungen im Ansatz von Torrance offenlegt, zum Weiterdenken anspornen kann. Wenn dabei neben der persönlich-existentialen auch die sakramental-ekklesiologische und die objektiv-naturwissenschaftliche Dimension in den Blick kommen, so sind damit auch zentrale Herausforderungen benannt, die jede theologische Rede vom Kommen des Reiches Gottes aufgreifen muss – eine Aufgabe, die letztlich nur in ökumenischer Perspektive gelingen kann.

P. SCHROFFNER SJ