

Philip Jonathan Geck

Eschatologie und Wirklichkeit Jesu Christi

Zum Werk von Thomas F. Torrance



Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie

Herausgegeben von
Christine Axt-Piscalar, David Fergusson und Christiane Tietz

Band 168

Philip Jonathan Geck

Eschatologie und Wirklichkeit Jesu Christi

Zum Werk von Thomas F. Torrance

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13,
D-37073 Göttingen

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorheri-
gen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: Hajo Kenkel, Heidelberg
Druck und Bindung: ☉ Hubert & Co. BuchPartner, Göttingen
Printed in the EU

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-3253
ISBN 978-3-647-56480-7

Inhalt

Abkürzungen	VII
Vorwort	IX
Einleitung	1
1. Eschatologie im Kontext	5
2. Thomas F. Torrance: Zu Person und Werk	8
3. Forschungsstand	10

TEIL I

Eschatologie im Kontext der frühen Christologie

(15–109)

Kapitel 1 Die Auburn-Christologie (1938/39)	19
1.1 Die neue Menschheit Jesu Christi als christologisches Leitmotiv	19
1.2 Die neue Menschheit Jesu Christi als eschatologische Größe	24
1.2.1 Die Neubestimmung der menschlichen Natur	24
1.2.2 Die Auferstehung und Endzeitparusie als unmittelbare Gottesoffenbarung	29
1.3 Die neue Menschheit Jesu Christi und die Gotteslehre	33
1.4 Die neue Menschheit Jesu Christi und das Versöhnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch	38

Kapitel 2 Die neue Menschheit Jesu Christi. Rekonstruktion einer christologischen Traditionslinie . . .	43
2.1 Die Annahme des „sündigen Fleisches“ durch Jesus Christus bei Edward Irving	44
2.2 Die qualitative Veränderung des Menschen im Versöhnungsgeschehen bei John McLeod Campbell	48
2.3 Die neue Menschheit Jesu Christi bei Peter Taylor Forsyth	53
2.4 Die Verbindung von schottischer Tradition und dialektischer Theologie bei Hugh Ross Mackintosh	62
2.4.1 Mackintoshs Christologie	64
2.4.2 Späte Wende? Mackintoshs Rezeption der dialektischen Theologie .	70
2.5 Die Unterscheidung zwischen Gott und Mensch bei Emil Brunner und F. W. Camfield	74
2.5.1 Emil Brunner: <i>Der Mittler</i> (1927)	74
2.5.2 F. W. Camfield: <i>Revelation and the Holy Spirit</i> (1933) .	80
2.6 Ertrag: Theologiegeschichtlicher Ort und systematisches Profil der Auburn-Christologie	85
Kapitel 3 T. F. Torrance und Karl Barth. Frühe Richtungsentscheidungen in der Gotteslehre	91
3.1 Torrance' Barth-Rezeption in seinen Auburn-Vorlesungen zur Offenbarungs- und Gotteslehre	92
3.2 Torrance' Barth-Rezeption in der Auburn-Christologie . . .	97
3.3 <i>Predestination in Christ</i> (1941): Christologie und Erwählungslehre bei Torrance und Barth	99
3.4 Fazit und Ausblick	106

TEIL II

Eschatologie im Kontext der ökumenischen Bewegung

(111–168)

Kapitel 4 Irdische Kirche – welthaltige Neuschöpfung	117
4.1 Die Gegenwart der neuen Schöpfung in der irdischen Kirche (Gutachten zur Eschatologie 1949)	117
4.2 Die christologische Begründung der neuen eschatologischen Perspektive (Amsterdam-Essay 1949)	122
Kapitel 5 Bleibende Dualismen: Kirche und Neuschöpfung im Licht einer problematischen christologischen Analogie. <i>The Atonement and the Oneness of the Church</i> (1954)	129
Kapitel 6 Blickwechsel: Das Abendmahl als Auferstehungsereignis. <i>Eschatology and Eucharist</i> (1952)	137
Kapitel 7 Vertiefung: Reformatorische Abendmahlslehre als Eschatologie. <i>Kingdom and Church</i> (1956)	145
7.1 Luthers „dialektische Eschatologie“	146
7.2 Calvins Eschatologie der neuen Menschheit Jesu Christi	153
7.2.1 Die Himmelfahrt Christi und das Abendmahl als zentrale eschatologische Topoi	154
7.2.2 Über Torrance hinaus: Die Gegenwart Jesu Christi in Calvins Lehre vom Abendmahl	158
7.2.3 Die Unterscheidung zwischen Christus und seiner Kirche	163

TEIL III

Eschatologie im Kontext der Schöpfungslehre

(169–188)

Kapitel 8 <i>Space, Time and Incarnation</i> (1969)	171
8.1 Auf der Suche nach einem theologischen Raumverständnis	172
8.2 Das <i>Extra-Calvinisticum</i>	176
Kapitel 9 <i>Space, Time and Resurrection</i> (1976)	181
9.1 Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi im Licht der Zweinaturenlehre	182
9.2 „Menschlicher Realismus“	187
Schlussbetrachtung	189
1. Zusammenfassung: Eschatologie als Frage nach der Wirklichkeit Jesu Christi	189
2. Das Verhältnis zwischen Gott und seiner Schöpfung als zentrales Problem einer realistischen Eschatologie	198
 Bibliographie	 209
Personenregister	219

Abkürzungen

Wo nicht anders angegeben, richten sich die Abkürzungen nach dem *Internationalen Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, hg. v. Siegfried M. Schwertner, Berlin ³2014, sowie den *Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaften nach RGG⁴*, hg. v. der Redaktion des RGG⁴, Tübingen 2007.

- C&A I** Thomas F. Torrance: *Conflict and Agreement in the Church. Bd. I, Order and Disorder*, London 1959.
- C&A II** Thomas F. Torrance: *Conflict and Agreement in the Church. Bd. II, The Ministry and the Sacrament of the Gospel*, London 1960.
- F&O 14** *Minutes of the Meeting of the Commission on Faith and Order together with the Minutes of the first meeting of The Working Committee on August 28th, 1952, at Lund, Sweden* (Faith and Order Commission Papers No. 14), London 1952.
- F&O 15** *Report of the Third World Conference on Faith and Order, Lund, Sweden: August 15–28 1952* (Faith and Order Commission Papers No. 15), London 1952.
- F&O 21** *Commission on Faith and Order. Minutes of the Commission and Working Committee* (Faith and Order Commission Papers No. 21), Evanston/Chicago 1954.
- Inst.** Johannes Calvin: *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis*, hg. v. Matthias Freudenberg, Neukirchen–Vluyn 2009.
- JC** Thomas F. Torrance: *The Doctrine of Jesus Christ*, Eugene, OR, 2002 [„Auburn-Christologie“, 1938/39].
- KD I/1** Barth, Karl: *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik. Halbbd. 1*, Zürich 1932.
- KD I/2** Barth, Karl: *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik. Halbbd. 2*, Zürich 1938.
- KD II/1** Barth, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von Gott. Halbbd. 1*, Zürich 1940.
- KD II/2** Barth, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von Gott. Halbbd. 2*, Zürich 1945.
- MC** *The Thomas F. Torrance Manuscript Collection*. Special Collections, Princeton Theological Seminary Library (MC XY = „Manuscript Collection, Box XY“).

Vorwort

Diese Arbeit wurde im Sommersemester 2018 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg als Dissertationsschrift angenommen. Im Zuge der Drucklegung habe ich sie geringfügig überarbeitet und insbesondere im Schlussteil um einige Passagen ergänzt.

Die Arbeit wurde durch ein Promotionsstipendium der Konrad-Adenauer-Stiftung gefördert. Zu ihrer Veröffentlichung haben die Evangelische Landeskirche in Baden und der Freundeskreis der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg mit Druckkostenzuschüssen beigetragen. Darüber hinaus hat mir das vom Global Network of Research Centers for Theology, Religious and Christian Studies vergebene Karl-Schlecht-Stipendium ein Forschungssemester am Princeton Theological Seminary ermöglicht. Dort liegt Torrance' Nachlass, der wertvolles Material für diese Arbeit barg und mir die Gelegenheit gab, viele Stunden in der eindrucksvollen Bibliothek des Seminary zu verbringen. Dabei hat mich der regelmäßige Austausch mit Prof. Dr. Bruce McCormack zu fortlaufender Textproduktion angespornt. Überhaupt ist die Zeit in Princeton meiner Frau und mir, die wir dieses Abenteuer gemeinsam mit unserer ältesten Tochter wagten, unvergesslich.

In Heidelberg war Prof. Dr. Friederike Nüssel nicht nur meine Vertrauensdozentin von Seiten der Adenauer-Stiftung, sondern auch die Zweitgutachterin der vorliegenden Arbeit. Ich danke ihr herzlich für ihr gründliches Gutachten.

Mein Doktorvater, Prof. Dr. Dr. Dres. h.c. Michael Welker, hat mich seit meinem ersten Semester in Heidelberg begleitet und durch seine Begeisterung für die Sache der Theologie beständig ermutigt. Dafür bin ich ihm sehr dankbar.

Den beiden Freunden und designierten Doktoren der Theologie, Hajo Kenkel auf evangelischer und Tobias Mayer auf katholischer Seite, danke ich für ihre tatkräftige Hilfe in der Korrekturphase. Hajo Kenkel hat die Arbeit eigenhändig gesetzt. Auch meine Mutter Sabine Geck und mein Bruder Paul Matthias Geck haben Teile des Manuskripts korrigiert.

Gewidmet sei die Arbeit meiner geliebten Ehefrau Sara Celestina Geck, geb. Valeo.

Heidelberg, im Januar 2019

Philip Jonathan Geck

Einleitung

Die Bibel und die christlichen Bekenntnisse zeichnen Bilder von und treffen Aussagen über etwas, das die Theologie seit dem 19. Jahrhundert unter dem Namen *Eschatologie* („Lehre von den letzten Dingen“) zu erfassen sucht. Der alttestamentliche Prophet Jesaja und der frühchristliche Verfasser der Johannesoffenbarung sprechen von einem „neuen Himmel und einer neuen Erde“, das altkirchliche Nicaeno-Constantinopolitanum schließt mit dem erwartungsvollen Blick auf „die Auferstehung der Toten und ein Leben der zukünftigen Welt“.¹ Neben diesen großformatigen Bildern und Begriffen stehen Sätze, die sich auf die Person Jesu Christi konzentrieren. Das Apostolische Glaubensbekenntnis zeichnet den Weg Jesu Christi nach: geboren von der Jungfrau Maria, zum Tod verurteilt von dem römischen Beamten Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben. Es folgen Aussagen, die die alltägliche Wahrnehmung von Wirklichkeit übersteigen: „Hinabgestiegen in das Reich des Todes, am dritten Tage auferstanden von den Toten, aufgefahren in den Himmel; er sitzt zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters; von dort wird er kommen, zu richten die Lebenden und die Toten“.² Hier werden neutestamentliche Aussagen über ein endzeitliches Kommen Christi aufgegriffen, das in einem letzten Gericht mündet.

Wie sind diese Aussagen zu verstehen? Darüber herrscht bis heute Uneinigkeit in der Theologie, die sich im 20. Jahrhunderts sehr für eschatologische Fragen zu interessieren begonnen hat.³ Um die Jahrhundertwende brachten Exegeten wie Johannes Weiß und Albert Schweitzer diese Fragen zur Geltung, als sie entdeckten, wie stark eschatologische und apokalyptische Motive die neutestamentlichen Zeugnisse prägen.⁴ In der dialektischen Theologie wurden diese Ergebnisse wegen ihrer Irritation für das zeitgenössische

1 Vgl. Jes 65,17a u. Offb 21,1; „Das Nicaeno-Constantinopolitanum“, bearb. v. Adolf Martin Ritter, in: *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*, hg. v. Irene Dingel, Göttingen/Bristol, CT, 2014, 45–50, 50.

2 Evangelische Landeskirche in Baden: *Bekenntnisschriften der Evangelischen Landeskirche in Baden*. Textsammlung (Bd. 1), bearb. v. Wolfgang Vögele, Karlsruhe 102015, 11.

3 Vgl. Markus Mühlhng: *Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung*, Göttingen 2007, 17ff.

4 Vgl. Johannes Weiß: *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, hg. v. Ferdinand Hahn, durchges. Nachdr. d. 2., Neubearb. Aufl. von 1900, Göttingen 1964; Albert Schweitzer: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, GW Bd. 3, hg. v. Rudolf Grabs, München 1974 [Tübingen 1906].

Christentum aufgenommen und kritisch gegen eine Identifizierung des Reiches Gottes mit der modernen Kultur gewendet.⁵

Nach dem zweiten Weltkrieg gewinnt das Interesse an der Bedeutung biblisch-eschatologischen Denkens auch international an Intensität. Einer der ersten, die sich nun der Eschatologie widmen, ist der junge schottische Theologe Thomas F. Torrance (1913–2007). Er engagiert sich in der ökumenischen Bewegung, die in den 1940er Jahren an großer Dynamik gewinnt, und regt 1948 im britischen Zweig der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung (*Faith and Order*) an, sich intensiver mit der aktuellen Forschung zur Eschatologie zu beschäftigen. Er verfasst ein Gutachten zur zeitgenössischen Eschatologie und schreibt den Aufsatz *Eschatology and Eucharist* für einen Vorbereitungsband zur *Faith and Order*-Weltkonferenz in Lund.⁶

Wie kommt Torrance darauf, ausgerechnet in der ökumenischen Bewegung kurz nach Ende des zweiten Weltkrieges die Eschatologie in den Mittelpunkt zu stellen? Sie hat für ihn eine wichtige Funktion. Sie fragt danach, was die Bemühungen der Kirchen um Verständigung und Einheit – vor dem Hintergrund des Weltkrieges – mit Gott und seinem Reich zu tun haben. Sie stellt die Frage nach der Realität Gottes in der heutigen Welt. Auf diese Weise stößt Torrance auf die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis von Gottes Wirklichkeit und unserer Wirklichkeit. Dieses systematische Problem versucht er im Rahmen der Christologie zu klären, indem er das Verhältnis von Gott und Mensch anhand der Frage nach der Gottheit und Menschheit Jesu Christi zu bestimmen sucht.

Damit vollzieht er den Trend moderner Theologie nach, sich auf systematische Grundgedanken zu konzentrieren, von denen aus die eschatologischen Loci (etwa die Auferstehung Jesu, seine Endzeitparusie, Gericht, Himmel und Hölle) erst in einem zweiten Schritt in den Blick kommen.⁷ Im ökumenischen Kontext interessiert er sich nicht primär für die inhaltliche Entfaltung der Loci, sondern für die Realität Jesu Christi in seiner Kirche in ihrer gegen-

5 Vgl. zugespitzt Karl Barth: *Der Römerbrief* (Zweite Fassung) 1922, hg. v. C. Van der Kooi u. T. Tolstaja, Zürich 2010, 430. Vgl. u.a. Georg Brenner: *Geschichtstheologie und Eschatologie in der Moderne. Eine Grundlegung*, Berlin 2016, 16.

6 Vgl. Thomas F. Torrance: „Eschatology and Eucharist“, in: *Inter-Communion. The Report of the Theological Commission Appointed by the Continuation Committee of the World Conference on Faith and Order Together with a Selection from the Material Presented to the Commission*, hg. v. Donald Baillie u. John Marsh, London 1952, 303–350; ders.: „The Modern Eschatological Debate“, in: *EvQ* 1953 (1) 45–54, (2) 94–106, (3) 167–178, (4) 224–232.

7 Vgl. Sigurd Hjelde: *Das Eschaton und die Eschata. Eine Studie über Sprachgebrauch und Sprachverwirrung in protestantischer Theologie von der Orthodoxie bis zur Gegenwart*, München 1987, 469.

wärtigen Situation. Torrance kann die Eschatologie sogar als auf das Reich Christi und die geschichtliche Kirche *angewandte Christologie* definieren.⁸

Diese Transformation der Eschatologie hat ihre Gefahren. Sie kann zu ihrer inhaltlichen Entleerung führen, wenn die Loci nur noch die systematischen Grundentscheidungen widerspiegeln. Trotzdem kann die Eschatologie nicht auf grundsätzliche Klärungen, etwa in der Gotteslehre, verzichten. So schützt sie sich davor, an Gottes Offenbarung vorbei die menschliche Phantasie spielen zu lassen. Das hat Karl Rahner in aller Deutlichkeit vor Augen geführt. Er hat mit kritischem Blick auf die Tradition darauf hingewiesen, dass ein eschatologischer Hyperrealismus mit seinen detailreichen Einsichten in die himmlischen und höllischen Sphären wenig glaubwürdig ist und allzu schnell als Illusion oder Ideologie zu entlarven ist.⁹

Darüber hinaus sind es die biblischen Zeugnisse selbst, die eine solche Klärung verlangen. In der neutestamentlichen Johannesoffenbarung etwa steht „die heilige *polis*, das neue Jerusalem“ (Offb 21,2) im Mittelpunkt, wenn es darum geht, den „neue[n] Himmel und die neue Erde“ (21,1) zu beschreiben. Sie kommt aus dem Himmel, aus dem Bereich Gottes, und wird beschrieben als vollkommene Gemeinschaft von Gott und den Menschen: „Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen! Und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden seine Völker sein, und er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein“ (21,3). Diese heilige Stadt bedarf nicht des Lichts der Gestirne. Sie wird erhellt von der „Herrlichkeit Gottes“. Jesus Christus selbst ist ihre „Leuchte“ (21,23). Diese Schilderung führt zwangsläufig die Frage herauf, wie dieser Gott zu verstehen ist, der inmitten der *polis* leben soll und als das Licht seiner neuen Schöpfung beschrieben wird. Ihr Provokationspotential ist einzigartig, weil man der Frage nach der spezifischen Realität Gottes hier gar nicht ausweichen kann.

Der Zusammenhang von Eschatologie und Gotteslehre ist vielleicht gerade in unserer Zeit von großer Bedeutung. An der Frage nach der Zukunft der uns bekannten Welt, die heute mit großer Dringlichkeit gestellt wird, kann sich die Frage nach Gott entzünden. Es ist deshalb die Aufgabe der Theologie, Gottes eigene Wirklichkeit im eschatologischen Problemzusammenhang zum Thema zu machen. Im deutschsprachigen Bereich ist dieses Anliegen mit Namen wie Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann und Gerhard Sau-

8 „(...) eschatology properly speaking is the application of Christology to the Kingdom of Christ and to the work of the Church in history“ (Torrance: *Royal Priesthood*, London 1955, 43). Vgl. MacLean: *Resurrection*, 174 (s.u. Anm. 34).

9 Vgl. Karl Rahner: „Theologische Prinzipien der Hermeneutik der eschatologischer Aussagen“ (1960), in: ders.: *Schriften zur Theologie IV. Neuere Schriften*, Einsiedeln 1962, 401–428, 408.

ter verbunden, die sich seit den 1960er Jahren mit großer Energie und auf je eigene Weise eschatologischen Fragen gewidmet haben.¹⁰

Fünfzig Jahre später haben diese Fragen keineswegs an ihrer Dringlichkeit verloren. Die enormen Gestaltungskräfte des Menschen lassen spätmoderne Propheten das neue Zeitalter des Anthropozän ausrufen, in dem die Menschen nicht nur ihren natürlichen Lebensraum, sondern auch ihre eigene Gattung zerstören können. Von theologischem Interesse ist hier nicht nur die Makroperspektive, die in säkularisierter und postmetaphysischer Manier nach dem Sinn und Ziel der uns zugänglichen Wirklichkeit fragt.¹¹ Auch der erdenschwere Realismus dieser Zukunftsszenarien sollte die christliche Theologie nachdenklich machen. Sie muss sich keinesfalls von deren Denkmustern gefangen nehmen lassen, darf aber ihrem irritierenden Realismus nicht einfach ausweichen. Dazu besteht auch keine Notwendigkeit, ist ihr Erkenntnisgegenstand doch der dreieinige Gott, der sich in unserer Wirklichkeit – nicht aber an ihr vorbei – zeigt, um in und an ihr zu handeln.

Natürlich löst das Postulat eines theologischen Realismus nicht automatisch alle Probleme. In dieser Arbeit wird er nicht begrifflich ausbuchstabiert, sondern in einem minimalistischen Sinn verwendet.¹² Er steht dafür, dass Gott nicht im menschlichen Denken aufgeht. Ebenso steht er für eine realistische Erdung der Theologie. Für eine realistische Eschatologie heißt das: Sie rechnet mit neuen Realitäten, die durch Gottes Offenbarung erschlossen werden. Um als real gelten zu können, müssen diese in irgendeiner Weise mit unserer geschöpflichen Wirklichkeit zu vermitteln sein.

Beide Aspekte stehen in einer Spannung: Wie kann Gott von seiner Schöpfung unterschieden werden, wenn sein Handeln nur in und an seiner Schöpfung offenbar wird? Diese Spannung ist nicht *a priori* aufzulösen oder begrifflich zu fixieren, wie Karl Rahner annahm, der als Antwort auf seine Problemanalyse eine allgemeine Hermeneutik biblisch-eschatologischer Aussagen forderte.¹³ Sie regt vielmehr dazu an, in konkreten Kontexten Gott zu erkennen und – innerhalb der nicht von vornherein bestimmbar Grenzen dieser Kontexte – realistisch von Gott und seiner Schöpfung zu reden.

- 10 Vgl. Jürgen Moltmann: *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1965; Gerhard Sauter: *Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion*, Zürich/Stuttgart u.a. 1965; Wolfhart Pannenberg: „Eschatologie, Gott und Schöpfung“, in: ders.: *Theologie und Reich Gottes*, Gütersloh 1971, 9–30.
- 11 Vgl. Samuel Scheffler: *Der Tod und das Leben danach*, Berlin 2015; Philip Geck: „Der Tod und die Zukunft der Menschheit. Zu einem Buch des Philosophen Samuel Scheffler“, in: *IkaZ* 44 (2015), 555–559.
- 12 Vgl. bspsw. die präzise Begriffsbestimmung bei Ingolf U. Dalferth: „Theologischer Realismus und realistische Theologie bei Karl Barth“, in: *EvTh* 46 (1986), 402–422.
- 13 Vgl. Rahner: *Prinzipien*, 407.

Das macht das konstruktive Ziel dieser Arbeit bescheiden. Sie will nicht programmatisch eine realistische Eschatologie entwerfen, sondern lediglich erkunden, an welchem Punkt Torrance' Eschatologie 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.

Bereits in seiner frühen Christologievorlesungen im Jahr 1938/39 versucht Torrance zu zeigen, dass Gott erkennbar und erfahrbar ist, weil er in Jesus Christus in unsere Wirklichkeit eingeht und eben diese Wirklichkeit neu schafft. Die eschatologische Frage nach der neuen Schöpfung ergibt sich für ihn aus dem Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi. Die Auferstehung Jesu und die mit ihr verbundenen eschatologischen Verheißungen betreffen die Wirklichkeit, in der Jesus gelebt hat und als Auferstandener lebt.¹⁴

Die Frage, ob Jesus wirklich auferweckt wurde, dient Torrance als eschatologischer *reality check*. An ihr entscheidet sich, ob die Verheißung der Neuschöpfung unserer Wirklichkeit gilt: „If Jesus Christ is not risen in Body, then salvation is not actualised in the same sphere of reality in which we are, and we are yet in our sins (1 Cor. 15.17)“.¹⁵ Es ist dieser Anspruch, der ihn dazu bringt, eschatologische Aussagen nicht von vornherein als uneigentliche Sätze zu behandeln, die in unserer Wirklichkeit keinen direkten Sachgehalt haben können, weil sie über die Erkenntnisbedingungen menschlicher Subjektivität hinausgehen.¹⁶

1. Eschatologie im Kontext

Eschatologische Inhalte und Fragestellungen thematisiert Torrance in drei unterschiedlichen Zusammenhängen, denen die drei Teile dieser Arbeit entsprechen.

Erster Teil: Eschatologie im Kontext der frühen Christologie (Kap. 1–3). In seiner frühen Christologie, die er in den Auburn-Vorlesungen 1938/39 entwickelt, orientiert sich Torrance an dem Motiv der „neuen Menschheit“ Jesu Christi. In Jesus Christus hat Gott nach Torrance den Menschen einen Weg eröffnet, eine neue und mit Gott versöhnte Existenz zu leben. Er verwirklicht in seinem Leben und Sterben, das von gehorsamer Hingabe gegenüber

14 Vgl. Torrance: JC, 198.

15 Vgl. Thomas F. Torrance: *Royal Priesthood. A Theology of Ordained Ministry*, Edinburgh 1993 [1955], 43.

16 Vgl. als Bsp. für dieses klassische kantische Argument Henning Theißen: „What Dare we Hope? An Attempt to Conceive Newness after the End of the 20th Century“, in: *Game Over? Reconsidering Eschatology*, hg. v. Christophe Chalamet u.a., Berlin/Boston 2017, 369–381, 370f.

Gott geprägt ist, die „neue Menschheit“.¹⁷ Mit Hilfe dieses Motivs versucht Torrance, das Verhältnis von Gottheit und Menschheit Jesu Christi zu klären. Darüber hinaus dient es ihm dazu, die Neuschöpfung der menschlichen Wirklichkeit zum Ausdruck zu bringen. Indem Jesus Christus einen neuen Modus des Menschseins vor Gott realisiert, verwirklicht er die paradigmatische Möglichkeit, als Mensch eine neue menschliche Existenzweise leben zu können. Diese ist eschatologisch qualifiziert, weil sie einen endgültigen Charakter annimmt und im finalen Gericht offengelegt wird. Der Akzent liegt auf der Möglichkeit einer existentiellen Gottesbegegnung in der Gegenwart und weniger auf einer inhaltlich ausgestalteten futurischen Eschatologie.

Zweiter Teil: Eschatologie im Kontext der Ökumenischen Bewegung (Kap. 4–7). In den späten 1940er und 1950er Jahren konzentriert sich Torrance in zahlreichen Aufsätzen, die im Kontext der Ökumenischen Bewegung entstehen, auf die Gegenwart des erhöhten Christus in seiner Kirche. Die Feier des Abendmahles spielt hier eine Schlüsselrolle. Torrance beschreibt das Abendmahl als „Auferstehungsereignis“, in dem sich der Auferstandene in der Mitte der Gläubigen vergegenwärtigt und ihnen Anteil an seiner neuen Schöpfung gibt. Zugleich lässt seine Gegenwart Raum für die ausstehende, als spezifisches Ereignis verstandene Endzeitparusie Christi und die Vollendung der neuen Schöpfung.

Dritter Teil: Eschatologie im Kontext der Schöpfungslehre (Kap. 8–9). In den 1960er Jahren beschäftigt sich Torrance mit der Frage, wie der auferstandene und erhöhte Jesus Christus und die in ihm verwirklichte neue Schöpfung auf die raumzeitliche Struktur der uns zugänglichen, naturwissenschaftlich beschreibbaren Wirklichkeit bezogen ist. Der auferstandene Christus ist nach Torrance nicht ohne räumliche und zeitliche Bezüge zu verstehen. Ende der 1960er Jahre veröffentlicht er ein Buch mit drei theologiegeschichtlich orientierten Studien zum Verhältnis von *Space, Time and Incarnation* (Oxford 1969), darauf folgt *Space, Time and Resurrection* (Edinburgh 1976).

Die drei Kontexte bilden chronologisch aufeinander folgende Werkphasen ab. Sie sind Ergebnis einer systematisierenden Auswahl, weil sie auf unterschiedliche Weise eschatologische Fragen – immer im Zusammenhang mit der Christologie – thematisieren. Zugleich erlaubt ihre Chronologie eine historisch-genetische Rekonstruktion, die für Entwicklungen in Torrance' Theologie sensibel ist.

Die „reife“ Christologie, die Torrance in seiner Lehrtätigkeit am New College (Edinburgh) zwischen 1952 und 1979 entwickelte, aber erst kurz vor seinem Tod in zwei Bänden herausgeben ließ, wird nicht als Ganze, sondern nur

17 Torrance: JC, 59.

im Zusammenhang mit unserer Fragestellung berücksichtigt.¹⁸ Dafür steht die Studie *Space, Time and Resurrection*, die weitgehend identisch mit Kapiteln der späten Christologie ist und im dritten Teil analysiert wird.¹⁹ Wichtiger für diese Arbeit ist Torrance' früher christologischer Gesamtentwurf in Auburn. Anders als die späteren Christologie-Vorlesungen, die sich über zwei Jahrzehnte erstrecken und nicht historisch-kritisch ediert wurden, kann er in die Linie der drei Werkphasen eingeordnet und in seinem historischen Kontext erhellt werden.

Überhaupt ist die Auburn-Christologie für das Verständnis der Torrance'schen Theologie von unschätzbarem Wert, was in der Torrance-Forschung noch zu wenig beachtet worden ist.²⁰ Sie lässt sein Denken theologiegeschichtlich präzise einordnen. Der junge Torrance zitiert hier so ausgiebig und offenherzig, wie er es nie wieder tun wird.²¹ Der spezifische schottische Traditionsstrang, in dem sein Leitmotiv der neuen Menschheit Christi steht, reicht weit hinein in das 19. Jahrhundert (*Kapitel 2*). Er umfasst die Schotten Edward Irving, John McLeod Campbell, P. T. Forsyth sowie Torrance' Lehrer H. R. Mackintosh, und wird bei seinen Zeitgenossen F. W. Camfield und Emil Brunner in einen dialektisch-theologischen Ansatz aufgenommen. Der Diskurs konzentriert sich auf das Neuwerden der menschlichen Existenz und hat wichtige Folgen für Torrance' Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch sowie für seine Gotteslehre.

Hier, in der Offenbarungs- und Gotteslehre, der Torrance ebenfalls eine Vorlesung in Auburn widmete, ist das Nervenzentrum seiner Christologie und Eschatologie zu finden. Weil an dieser Stelle seine Barth-Rezeption bedeutsam wird, wird diese im ersten Teil anhand des Auburn-Materials zur Offenbarungs- und Gotteslehre und eines Schlüsseltextes zur Erwählungs-

18 Vgl. Thomas F. Torrance: *Incarnation. The Person and Life of Christ*, hg. v. Robert Walker, Milton Keynes 2008; ders.: *Atonement. The Person and Work of Christ*, hg. v. Robert Walker, Downers Grove, IL, 2009.

19 Vgl. David Fergusson: „The Ascension of Christ. Its Significance in the Theology of T. F. Torrance“, in: *Participatio* 3 (2012), 92–107, 95.

20 Eine Ausnahme bildet William Duncan Rankin: *Carnal Union with Christ in the Theology of T. F. Torrance*, unveröfftl. Diss., Edinburgh 1997, A–15. Auch McGrath behandelt die Texte der Auburnzeit, allerdings eher cursorisch (vgl. Allister McGrath: *Thomas F. Torrance. An Intellectual Biography*, Edinburgh 1999, 134–137, 147–150). Molnar zitiert aus der Auburn-Christologie, um Torrance' Christologie zu illustrieren, zeigt aber kein Interesse an dem ihr eigenen theologischen Profil (vgl. Paul Molnar: *Thomas F. Torrance. Theologian of the Trinity*, Surrey (UK) 2009, 102ff, 123, 140ff, 160ff, 165ff).

21 Vgl. den von Rankin erstellten Personenindex, der aber nicht zwischen den unterschiedlichen Vorlesungsteilen der großen Dogmatikvorlesung, d.h. zwischen Gotteslehre und Christologie, differenziert, in: ders.: *Carnal Union*, A15–A20.

lehre, der aus Torrance früher Christologie hervorging, analysiert (*Kapitel 3*).²²

Torrance' Auburn-Christologie dient im Folgenden dazu, die Grundstruktur seiner Theologie herauszuarbeiten, um vor diesem Hintergrund die Entwicklung seiner Eschatologie im ökumenischen und schöpfungstheologischen Kontext nachvollziehen zu können. In vielerlei Hinsicht zeigt sich, dass erst dort, wo sich Torrance von seinen doch recht schematischen christologischen Grundentscheidungen frei machen kann, Potentiale für eine realistische und inhaltlich konkretere Eschatologie freigesetzt werden.

2. Thomas F. Torrance: Zu Person und Werk

Der Presbyterianer Thomas Forsyth Torrance wurde am 30. August 1913 in Chengdu, China, als Sohn schottischer Missionare geboren. Aufgrund der politisch instabilen Lage musste die Familie 1927 nach Schottland zurückkehren.²³ 1931 schrieb sich der junge Torrance an der Universität Edinburgh ein. Nachdem er ein Jahr klassische Philologie studiert hatte, wechselte er zur Philosophie, um im Jahr 1934 als *Master of Arts* abzuschließen.²⁴ Daraufhin ging Torrance an die theologische Fakultät (dem sogenannten „New College“), um dort nach weiteren drei Jahren einen *Bachelor of Divinity* zu erwerben, der ihn für den Gemeindedienst in der reformierten Church of Scotland qualifizierte. Prägender Lehrer dieser Zeit war der Dogmatiker Hugh Ross Mackintosh (1870–1936), der mit der kontinentalen Theologie wohlvertraut war und Torrance mit dem Werk Karl Barths bekannt machte. In seinen Erinnerungen nennt Torrance einen weiteren Lehrer aus seiner Zeit in Edinburgh: Daniel Lamont, der einen Lehrstuhl für Apologetik, Ethik und Prak-

22 Vgl. Thomas F. Torrance: *The Christian Doctrine of Revelation; The Christian Doctrine of God. Constructive Account*, in: MC 23; ders.: „Predestination in Christ“, in: *EvQ* 13 (1941), 108–141.

23 Vgl. McGrath: *Torrance*, 16ff.

24 In der autobiographischen Skizze „Itinerarium Mentis in Deum: T. F. Torrance – My Theological Development“ (in: MC 10) nennt Torrance die zwei prägenden Figuren seines Philosophiestudiums, Norman Kemp Smith und A. E. Taylor. Beide interessierten sich für religiös-metaphysische Fragen: Kemp Smith aus skeptischer, Taylor aus platonisch-augustinisch gefärbter Perspektive (vgl. Norman Kemp Smith: *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, Hampshire/New York 2003; ders.: *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*, Hampshire/New York 2005; A. E. Taylor: *The Faith of a Moralist. Gifford Lectures Delivered in the University of St. Andrews, 1926–1928*, 2 Bd., London 1930).

tische Theologie bekleidete, und dessen Monographie *Christ and the World of Thought* Torrance beeindruckte.²⁵

Ein Stipendium ermöglichte Torrance ein weiteres Studienjahr in Basel bei Karl Barth (1937/38). Bei Barth sollte Torrance schließlich auch mit einer Arbeit über das Gnadenerständnis der apostolischen Väter promoviert werden – allerdings erst im Jahr 1946.²⁶ Dazwischengekommen war eine erste Anstellung als Gastdozent am Auburn Theological Seminary in Upstate New York (USA) für das akademische Jahr 1938/39. Als Torrance im Sommer 1939 heimkehrte, war ein weiterer Krieg zwischen Großbritannien und Deutschland absehbar. Torrance entschied sich deshalb gegen die Rückkehr nach Basel. Es folgte ein Interludium am Oriel College in Oxford, wo Torrance die Arbeit an seiner Dissertation vorantrieb, ein dreijähriger Gemeindedienst im schottischen Alyth sowie der Einsatz als Militärseelsorger in Nordafrika und Italien.²⁷

In seinen Studienjahren erhielt Torrance entscheidende intellektuelle Impulse, die er aufnahm und zügig in einen systematischen Zusammenhang brachte. Seine Lehrtätigkeit am Auburn Theological Seminary zwang ihn dazu, schon ungewöhnlich früh – 25-jährig – seiner Theologie eine erste Gestalt zu geben. Torrance war im akademischen Jahr 1938/39 der einzige Dozent in Auburn, der die Systematische Theologie vertrat. Er war deshalb zu einer intensiven Vorlesungstätigkeit verpflichtet. Die Frucht dieses Jahres sind mehrere hundert Manuskriptseiten über zentrale dogmatische Themen. Die bedeutendste und längste Vorlesung über Christologie, die hier als „Auburn-Christologie“ bezeichnet wird, wurde im Jahr 2002 veröffentlicht.²⁸

- 25 Vgl. Torrance: „Student Years – Edinburgh to Basel“, 5, in: MC 10; Daniel Lamont: *Christ and the World of Thought*, Edinburgh 1934, verrät viel über Torrance' frühe Prägung. Lamont verbindet einen metaphysischen Theismus mit personalistisch-existentialistischen Denkformen. Der wissenschaftliche Positivismus könne Grenzbegriffe wie Welt, Person oder das Absolute nicht erfassen. Die solchen Größen angemessene „personale Haltung“ bringt Lamont mit Zeittheorien ins Gespräch, nach denen Zeit nicht zur gegenständlichen Welt gehöre, sondern zur „subjektiven Seite der Existenz“ (69). Die der objektivierenden Sicht nicht zugängliche reine Gegenwart werde zum Ort der Begegnung zwischen menschlichen Personen und dem Absoluten. Im zweiten Teil füllt Lamont diesen Rahmen mit christlichen Inhalten. In seiner Auburn-Christologie verweist Torrance etliche Male auf Lamont, dann verliert sich dessen Spur in seinem Werk. Sein bleibendes Interesse an personalistisch-existentialistischem Denken in Verbindung mit einem objektiven Theismus und seine späteren Texte zur Wissenschaftstheorie, zu Zeit und Raum sowie der Korrelation unterschiedlicher Wirklichkeitsebenen bleiben Lamont indirekt verpflichtet (vgl. auch McGrath: *Torrance*, 34).
- 26 Vgl. Thomas F. Torrance: *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers*, Edinburgh u.a. 1948.
- 27 Vgl. McGrath: *Torrance*, 59–77.
- 28 Vgl. Thomas F. Torrance: *The Doctrine of Jesus Christ*, Eugene, OR, 2002 [JC]. Die Originalmanuskripte sind enthalten in: MC 21–23.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges und dem Abschluss seiner Dissertation nahm Torrance den Gemeindedienst wieder auf, blieb aber weiterhin publizistisch aktiv. Dazu gab ihm der britische Zweig der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die auf der Gründungsversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen im Jahr 1948 zu einem Arbeitszweig desselben ernannt wurde, reichlich Gelegenheit. Torrance veröffentlichte seit 1948 viele Aufsätze zu kontroverstheologischen Themen.²⁹ Dieser Textbestand stellt die zweite Werkphase dar, die in dieser Arbeit untersucht wird.

1950 wurde Torrance auf einen Lehrstuhl für Kirchengeschichte an seine *alma mater*, das New College in Edinburgh, berufen.³⁰ 1952 gelang ihm der Wechsel auf den Lehrstuhl für *Christian Dogmatics*, den Mackintosh bis zu seinem frühen Tod 1936 innegehabt hatte. Sein Kollege war John Baillie, der als *Professor of Divinity* für die Gotteslehre sowie für fundamentaltheologische Fragen zuständig war. Dementsprechend lag Torrance' Schwerpunkt auf materialdogmatischem Gebiet. Der Christologie und Soteriologie widmete er ebenso wie der Ekklesiologie lange Vorlesungszyklen.³¹ Erst nach seiner Emeritierung im Jahr 1979 publizierte Torrance verstärkt zur Gotteslehre, insbesondere zur Trinitätstheologie.³² Zuvor hatte er bereits zahlreiche Studien zu wissenschaftstheoretischen Fragen und dem Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften veröffentlicht, wofür er 1978 mit dem *Templeton Prize* ausgezeichnet wurde.³³

3. Forschungsstand

Die drei Textgruppen, die für diese Arbeit ausgewählt wurden, haben in der Torrance-Forschung bislang nicht im Zentrum des Interesses gestanden. Die Auburn-Christologie und die ökumenischen Aufsätze fallen in Torrance' Frühphase. Sie bestehen aus einer Vielzahl kleinerer Arbeiten, was ihre systematische Interpretation erschwert. Einzig Stanley MacLean hat die Texte der ökumenischen Phase sowie eine Vielzahl unveröffentlichter Predigten der

29 Zahlreiche dieser Texte wurden später in zwei Aufsatzbänden veröffentlicht (vgl. Torrance: C&A I u. C&A II).

30 Vgl. McGrath: *Torrance*, 84.

31 Vgl. McGrath: *Torrance*, 90f. Die Vorlesungen zur Christologie und Soteriologie wurden, wie bereits erwähnt, später von Robert T. Walker herausgegeben (vgl. Torrance: *Atonement; Incarnation*).

32 Vgl. Thomas F. Torrance: *The Trinitarian Faith. The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*, Edinburgh 1988; *Trinitarian Perspectives. Toward Doctrinal Agreement*, Edinburg 1994; *The Christian Doctrine of God. One Being Three Persons*, Edinburgh 1996.

33 Vgl. u.a. Thomas F. Torrance: *Theological Science*, London 1969; *God and Rationality*, London 1971.

1940er Jahre bearbeitet. Von ihm stammt die bislang einzige Studie zu Torrance' Eschatologie.³⁴ Auch MacLean konzentriert sich auf Torrance' Frühwerk, allerdings auf die Predigten der 1940er Jahre. Er macht drei Phasen in Torrance' Eschatologie aus: In den Predigten der frühen 1940er Jahre orientiere sich Torrance an der existentiellen Situation des Einzelnen. Diese gehe über in eine apokalyptische Phase, in der Torrance die Gegenwart Christi in der Geschichte (und ihren Kriegswirren) betone – insbesondere in seinen Predigten zur Johannesoffenbarung.³⁵ Im Rahmen seines ökumenischen Engagements der 1950er Jahre verschiebe sich sein Interesse auf die Kirche, die in ihrer Verbindung mit Christus das verborgene eschatologische Ziel Gottes in dieser Welt darstelle.³⁶

Mit seinem historisch-genetischen Ansatz hat MacLean auf überzeugende Weise die Entwicklung von einer am Individuum orientierten zu einer an der Kirche orientierten Eschatologie beschrieben. Als Erster hat er die Bedeutung der eschatologischen Thematik für den frühen Torrance herausgearbeitet. MacLean beurteilt Torrance' Eschatologie nicht unkritisch. Sie sei „christologisch überbestimmt“³⁷ und vernachlässige die inhaltlichen Loci der Eschatologie. Seine Hauptkritik richtet sich auf das Verhältnis zwischen Christus und seiner Kirche, die Torrance in der ontologisierenden Konzeption der 1950er Jahre nahezu miteinander identifiziere.³⁸

Diese Kritik zeigt allerdings auch die Grenze der Analyse MacLeans. Um Torrance' Eschatologie zu verstehen, müssen die christologischen Grundentscheidungen der Auburn-Zeit in den Blick genommen werden. In systematischer Hinsicht sind diese aussagekräftiger als die Predigten, in denen Torrance seine christologische Grundkonstellation nur anwendet.

Die beiden Bücher der dritten Werkphase zum Verhältnis der Inkarnation bzw. Auferstehung Jesu Christi zu Raum und Zeit fallen in den Bereich, der bislang die größte Aufmerksamkeit in der Forschung gefunden hat. Etliche Arbeiten haben sich mit Torrance' Wissenschaftsverständnis und seiner Verhältnisbestimmung von Theologie und Naturwissenschaften beschäftigt. Das gilt auch für die bislang einzige deutschsprachige Monographie zu Torrance.³⁹

34 Vgl. Stanley MacLean: *Apocalypse, Resurrection, and the Kingdom of God. The Eschatology of Thomas F. Torrance*, Eugene, OR, 2012.

35 Torrance hielt die Predigten in der Zeit seines Gemeindedienstes in Alyth (v.a. in den Jahren 1942 und 1946) und Beechgrove (1948). In dem veröffentlichten Band *The Apocalypse Today* (London 1960) sind fast ausschließlich Predigten aus Beechgrove abgedruckt (vgl. die Originalmanuskripte in: MC 47).

36 Vgl. MacLean: *Resurrection*, 194.

37 Vgl. MacLean: *Resurrection*, 199.

38 Vgl. MacLean: *Resurrection*, 197.

39 Vgl. Wolfgang Achtner: *Physik, Mystik und Christentum. Eine Darstellung und Diskussion der natürlichen Theologie bei T. F. Torrance*. Frankfurt a.M. 1991. Weitere Beispiele

Torrance' Studien zu Raum, Zeit und Inkarnation bzw. Auferstehung werden in zwei aktuellen deutschsprachigen Habilitationsschriften, die nach einem angemessenen theologischen Raumverständnis fragen, diskutiert. Ulrich Beuttler und Matthias Wüthrich machen sich die Einschätzung Wolfhart Pannenberg's zu eigen, nach der Torrance nicht befriedigend klären könne, wie sich die Realität der raumzeitlich verfassten Schöpfung für Gott zu der von ihm postulierten göttlichen Transzendenz über Raum und Zeit verhalten.⁴⁰ In diese Richtung argumentiert auch John Morrison, der in Torrance' Offenbarungslehre einen latenten Dualismus zu erkennen meint. Torrance verstehe die Offenbarung Gottes in der Tradition Kierkegaards und Barths als Begegnung („encounter“) zwischen Gott und Mensch, in der die Kluft zwischen dem transzendenten Gott und den Menschen aber nicht überwunden werde.⁴¹ Morrison folgt einer richtigen Intuition, doch seine Begründung – die Prägung durch Kierkegaard und Barth – bleibt ebenso wie die Problem-anzeige Pannenberg's auf einer zu allgemeinen Ebene.

Darüber hinaus steht sie Torrance' Selbsteinschätzung diametral entgegen und müsste anhand seiner Christologie überprüft werden, in der Torrance seine theologischen Grundentscheidungen trifft. Wo dies getan wurde, hat man sich in Würdigung und Kritik jedoch zu einseitig auf christologische Theologumena wie das *homoousion* konzentriert, dem Torrance ein starkes konzeptionelles Eigengewicht beimisst.⁴²

Mit Elmer Colyer erachtet die Mehrheit der Torranceforschung das *homoousion* als Beleg für Torrance' entdualisierte Theologie, während Duncan Rankin und Kevin Chiarot die Aporien einer ontologisch fundierten Zwei-naturenlehre aufzeigen, die sich in Torrance' Christologie niederschlagen.⁴³

sind u.a.: Tapio Luoma: *Incarnation and Physics. Natural Science in the Theology of Thomas F. Torrance*, New York 2002; Paul D. Molnar: „Natural Theology Revisited. A Comparison of T.F. Torrance and Karl Barth“, in: *ZDTh* 21 (2005), 53–83; W. Travis McMaken: „The Impossibility of Natural Knowledge of God in T.F. Torrance's Reformulated Natural Theology“, in: *IJST* 12 (2010), 319–340.

40 Vgl. Wolfhart Pannenberg: *Systematische Theologie* Bd. 2, Göttingen 2015 [1991], 108f, Anm. 228; Ulrich Beuttler: *Gott und Raum – Theologie der Weltgegenwart Gottes*, Göttingen 2010, 537f; Matthias Wüthrich: *Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken*, Göttingen 2015, 140f u. 228f.

41 Vgl. John D. Morrison: *Knowledge of the Self-Revealing God in the Thought of Thomas Forsyth Torrance*, New York 1997, 318f u. 360f.

42 Vgl. kritisch Daniel Hardy: „T. F. Torrance“, in: *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918*, hg. v. David F. Ford, Oxford u.a. 2005, 163–177, 172.

43 Vgl. Elmer M. Colyer: *How to Read T. F. Torrance. Understanding His Trinitarian and Scientific Theology*, Downers Grove, IL, 2001, 98. Auf das systematische Gewicht des *homoousion* und ihr Potential für eine nicht-dualistische Theologie weisen hin McGrath: *Torrance*, 158; Hardy: „Torrance“, 166; Myk Habets: *Theology in Transposition. A Constructive Appraisal of T. F. Torrance*, Minneapolis, MN, 2009, 161; Luoma: *Incarnation*,

Rankins und Chiarots Arbeiten führen vor Augen, dass es mit dem Verweis auf altkirchliche Theologumena noch nicht getan ist. Diese können die gedanklichen Probleme sogar eher verhüllen als klären.⁴⁴ Denn wenn sich die Analyse nur auf die Theologumena konzentriert, gerät sie allzu schnell in deren Sog. Sie kann dann deren Aporien zeigen, sich aber kaum aus den ihr vorgegebenen Schemata lösen.

Zudem trägt die Orientierung an den Theologumena dazu bei, Torrance's Theologie als *package deal* zu betrachten, der man entweder ganz oder gar nicht folgt. Diese Tendenz wird dadurch verstärkt, dass Torrance in einer gegenwärtigen angloamerikanischen Debatte als Gegengewicht zu einer postmetaphysischen Gotteslehre ins Feld geführt wird, wie sie der Barth-Interpret Bruce McCormack in kritischer Abgrenzung von einer im anglophonen Raum verbreiteten „neo-orthodoxen“ Barth-Auslegung vertritt.⁴⁵

7. Kritisch äußern sich Kevin Chiarot: *The Unassumed is the Unhealed. The Humanity of Christ in the Theology of T. F. Torrance*, Eugene, OR, 2013, 222, und Rankin: *Carnal Union*, 98. Auch Gunton hat die zentrale Funktion, die das *homoousion* bei Torrance spielt, vorsichtig kritisiert. Es rücke das göttliche Sein in den Vordergrund und ebne die Profile der trinitarischen Personen ein (vgl. Colin Gunton: „Eastern and Western Trinities: Being and Person. T. F. Torrance's Doctrine of God“, in: ders.: *Father, Son and Holy Spirit. Toward a Fully Trinitarian Theology*, London/New York 2003, 32–58, 50f).

44 Vgl. Rankin: *Carnal Union*, 288.

45 Nach McCormack lässt Barth die Offenbarungslehre seiner dialektischen Phase nicht einfach in einer „neo-orthodoxen“ Wende hinter sich, wie es viele Ausleger, auch Torrance, angenommen hätten (vgl. Bruce McCormack: *Theologische Dialektik und kritischer Realismus. Entstehung und Entwicklung von Karl Barths Theologie 1909–1936*, Zürich 2006, 43ff.). Barths reife Erwählungslehre führe seine postmetaphysische Gotteslehre konsequent weiter, indem sie die Trinitätslehre untrennbar mit der Erwählung Jesu Christi verbinde, so dass die Trinität nicht ohne Gottes Einsatz für seine Schöpfung zu denken sei. McCormacks These hat entschieden Widerspruch geerntet, da sie Gott abhängig von seiner Schöpfung mache (vgl. ders.: „Grace and Being“, in: *Cambridge Companion to Karl Barth*, hg. v. John Webster, Cambridge 2000, 92–110, sowie exemplarisch für die vielen Gegenreden: George Hunsinger: „Election and Trinity. Twenty-five Theses on the Theology of Karl Barth“, in: *Modern Theology* (24) 2008, 179–198). Torrance wird insbesondere von Molnar als Gegengewicht zu Barth bzw. McCormack ins Feld geführt (vgl. Paul Molnar: „The Obedience of the Son in the Theology of Karl Barth and of Thomas F. Torrance“, in: *SJT* 67 (2014), 50–69, 60, abgedruckt in ders.: *Faith, Freedom and the Spirit. The Economic Trinity in Barth, Torrance and Contemporary Theology*, Downers Grove, IL, 2015, 313–354). Hier schließt sich der Kreis zu der am *homoousion* orientierten Torranceforschung. Denn Molnar hat selbst eine Einführung in die Torrancesche Theologie vorgelegt, in der das *homoousion* eine Schlüsselfunktion einnimmt, um eine nicht-dualistische Theologie mit einer angemessenen Unterscheidung zwischen Gott und seiner Schöpfung zu verbinden (vgl. Molnar: *Theologian*, 54f). Diese Unterscheidung sieht er bei McCormack gefährdet, weshalb er sich in Berufung auf Torrance dagegen ausspricht, die heilsökonomische Relation zwischen Vater und Sohn in die immanente Trinität hinein zu lesen (vgl. Molnar: „Obedience“, 60).

Die vorliegende Arbeit kommt weder an Torrance' Verhältnis zu Karl Barth noch an seiner Gotteslehre – als dem Nervenzentrum seiner Christologie und Eschatologie – vorbei. Sie bemüht sich um einen differenzierten Zugang zu Torrance, indem sie sich an konstruktiven Fragen orientiert, historisch-genetisch vorgeht und sich eher auf den frühen Torrance konzentriert. So sollen Denkmuster offengelegt werden, ohne Torrance auf eine Formel zu bringen. Das konstruktive Interesse an einem besseren Verständnis der neuen Schöpfung und des erhöhten Christus kann dazu anregen, gegenläufige Tendenzen und unterschiedliche Optionen in seiner Theologie zu erkunden. Gerade in der ökumenischen Werkphase zeigen sich Alternativen zu dem existentialistischen Individualismus der Auburn-Christologie und seiner Neigung, den Problemen mit schematischen Theologumena auszuweichen – insbesondere in seiner Abendmahlstheologie, in der Torrance die neue Schöpfung im Hinblick auf die Gegenwart des auferstandenen Christus in seiner Kirche bestimmt, die auf nachvollziehbare Weise mit unserer Wirklichkeit vermittelt werden kann.

TEIL I

Eschatologie im Kontext der frühen Christologie

Im Alter von 25 Jahren wurde Thomas F. Torrance (1913–2007), noch ohne Dokortitel, an das Auburn Theological Seminary nach Upstate New York berufen, um dort im akademischen Jahr 1938/1939 die Systematische Theologie zu vertreten. In Auburn stürzte sich Torrance in die Arbeit und produzierte eine beeindruckende Zahl von Vorlesungen, die bis heute erhalten sind. Torrance las über alle Gebiete der Dogmatik. Die längste und wichtigste Vorlesung zur Christologie wurde 2002 veröffentlicht.¹ In gewisser Weise handelt es sich dabei um eklektisches Material. Der junge Torrance schrieb die Vorlesungen von Woche zu Woche, weshalb sie von seinen jeweiligen Lektüren stark geprägt sind. Ihren inneren Zusammenhang gewinnen sie durch die ihnen zugrunde liegende Frage nach dem Verhältnis der Gottheit und Menschheit Jesu Christi.

In der ersten Vorlesung stellt Torrance seine christologischen Gütekriterien vor. Er beginnt mit einem Plädoyer für eine christozentrische Offenbarungstheologie, nach der man über Gott nur auf Grundlage des historischen und partikularen Christusereignisses sprechen könne. Er setzt voraus, dass Gott sich den Menschen nur offenbaren kann, wenn er sich ihnen innerhalb der historischen und kontingenten Bedingungen, die ihre Existenz ausmachen, erschließt.² Gottes Offenbarung ist für Torrance deshalb ohne das historische Leben Jesu nicht denkbar.

Zugleich legt sich Torrance auf die Aussage fest, dass der Mensch Jesus „als solcher“, d.h. im Hinblick auf seine „Menschheit“ („manhood“), nicht der Ort der Offenbarung Gottes sein könne. Er folgt hier dem anglikanischen Theologen F. W. Camfield, der eine Offenbarungstheologie im Anschluss an Karl Barth zu vertreten beanspruchte.³ Dass sich Gott in Jesus offenbart, sei nicht

1 Vgl. Torrance: *Jesus Christ* [im Folgenden: JC]. Die Christologie-Vorlesung war Teil einer semesterübergreifenden Vorlesung zur Dogmatik, die mit der Offenbarungs- und Gotteslehre einsetzte (vgl. Torrance' Brief vom 5. Januar 1939 an Annie Elizabeth Torrance, in: MC 11).

2 Vgl. Torrance: JC, 2.

3 „The Manhood of Jesus as such is not divine, nor the revelation of God. The human Jesus is never as such the ‚locale‘ of revelation in the New Testament“ (Torrance: JC, 10). Der Begriff „locale“ und die inhaltliche Aussage stammen von Camfield (vgl. F. W. Camfield: *Revelation and the Holy Spirit. An Essay in Barthian Theology*, London 1933, 61).

einfach an dessen besonderem Leben oder seinen herausgehobenen Eigenschaften abzulesen und kein Ergebnis geschichtswissenschaftlicher Untersuchungen oder menschlicher Werturteile.⁴ Torrance möchte den Blick auf das Handeln Gottes richten, das den Glauben des Menschen hervorbringt – und nicht auf ein menschliches Phänomen, das hin zu Gott führt.

Indem er der pointierten Aussage Camfields folgt, steht Torrance nun allerdings vor einem Problem. Wenn er seinem christozentrischen Anspruch gerecht werden will, muss er zeigen, dass der Mensch Jesus doch in irgendeiner Form konstitutiv für die Offenbarung Gottes ist. Anders formuliert: Wie ist die Selbstoffenbarung Gottes in dem Menschen Jesus mit der strikten Unterscheidung zwischen Gott und Mensch zu vereinbaren? Damit ist das zentrale Problem benannt, das Torrance in seiner frühen Christologie beschäftigt.

Torrance folgt der Prämisse seines Lehrers Hugh Ross Mackintosh, nach der sich Person und Werk Jesu gegenseitig auslegen.⁵ Das Heilswerk Jesu begreift Torrance als Klärung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen. Diese Klärung vollzieht sich, indem sich die Gottheit und Menschheit Jesu in seiner Person auf eine spezifische Weise zueinander verhalten. In dieser paradigmatischen Verhältnisbestimmung der Gottheit und Menschheit Jesu Christi ist ihre soteriologische bzw. eschatologische Bedeutung für die Menschen bzw. für die Menschheit inbegriffen. Faktisch verschiebt Torrance die Frage nach dem Zusammenhang der Gottheit und Menschheit Jesu in den Bereich seiner Sendung (seines „Werkes“). Dabei denkt er die Aneignung des durch Christi „Werk“ vollbrachten Heils durch die Menschen gleich mit.

Er argumentiert folgendermaßen: Indem Jesus Christus sein menschliches Leben im vollkommenen Gehorsam gegenüber Gott lebt, realisiert er eine menschliche Existenzform, die nicht im Widerspruch zu Gott steht. Ein solches Leben ist nur Gott möglich. Jesus Christus ist wahrer Mensch und wahrer Gott, weil er eine menschliche Existenz realisiert, die nicht im Widerspruch zu Gott steht. Torrance spricht von der *neuen Menschheit* Jesu Christi.⁶ Mit ihr ist auch die Verbindung zu allen anderen Menschen angedeutet, für die die in Christus realisierte menschliche Existenz der Weg ist, um in ein neues Verhältnis zu Gott kommen und den Widerspruch, der zwischen Gott und Mensch besteht, zu überschreiten.

Im *ersten Kapitel* soll nun der Versuch unternommen werden, die Auburn-Christologie mit Hilfe dieses Grundgedankens der neuen Menschheit Jesu Christi zu erschließen (1.1). Diese neue Menschheit Jesu Christi hat eine dezidiert eschatologische Kehrseite. In ihr wird das Verhältnis zwischen Gott

4 Den Begriff des Werturteils verbindet Torrance mit Albrecht Ritschl, von dem er sich abgrenzen möchte (vgl. Torrance: JC, 16).

5 Vgl. Torrance: JC, 1.

6 Vgl. Torrance: JC, 59.

und Mensch auf endgültige Weise vermittelt. Die menschliche Existenz – Torrance kann auch von der „menschlichen Natur“⁷ sprechen – erhält in diesem Verhältnis eine neue Qualität. Torrance thematisiert die Neuschöpfung des Menschen deshalb im Rahmen seiner Verhältnisbestimmung der Gottheit und Menschheit Jesu Christi (1.2). Letztere ist eng mit Entscheidungen in der Gotteslehre (1.3) und Soteriologie (1.4) verbunden. Auch diese Loci sind in dem Motiv der neuen Menschheit Jesu Christi begründet und legen es in verschiedene Richtungen hin aus.

Im *zweiten Kapitel* wird Torrance' Motiv der neuen Menschheit Jesu Christi und die zugrundeliegende christologische Problemkonstellation in einen theologischen Diskurs eingeordnet, der weit hinein in das 19. Jahrhundert reicht. Er findet seinen Ausdruck in den soteriologischen und christologischen Entwürfen der Schotten Edward Irving (2.1), John McLeod Campbell (2.2), Peter Taylor Forsyth (2.3) und Hugh Ross Mackintosh (2.4), aus deren Werken Torrance ausführlich zitiert. Dazu kommt der Einfluss der Christologien Emil Brunners und F. W. Camfields (2.5), die dafür verantwortlich sind, dass Torrance seine schottische Tradition im Licht programmatischer Forderungen der dialektischen Theologie liest (etwa der strikten Unterscheidung zwischen Gott und Mensch). Nur vor diesem – im Hinblick auf Torrance wenig erforschten – Hintergrund kann seine Auburn-Christologie adäquat verstanden werden, wie im Schlussteil des zweiten Kapitels dargelegt wird (2.6).

In seiner frühen Christologie trifft Torrance wegweisende Entscheidungen in der Gotteslehre, der Anthropologie und Eschatologie. In der Grundfrage nach dem Verhältnis von Gott und Mensch lassen sie ihn eine andere Richtung als Karl Barth einschlagen, auch wenn dieser zeitlebens einen positiven Bezugspunkt für Torrance bildete. Das soll im *dritten Kapitel* anhand der Auburn-Vorlesungen zur Offenbarungs- und Gotteslehre, die der Christologie vorausgingen, sowie Torrance' erster akademischer Veröffentlichung, einer Studie zur Erwählungslehre, gezeigt werden.⁸

In seiner reifen Erwählungslehre gelingt es Barth, die Dichotomie von „Gott“ und „Mensch“ als „fixierte Gegenüber“⁹ und die mit ihr verbundenen Festlegungen und Aporien in der Gotteslehre und Anthropologie in Frage zu stellen, ohne die gebotene Unterscheidung zwischen Gott und Mensch zu relativieren. Damit werden Alternativen auch in der Eschatologie möglich, die Torrance im Rahmen seiner frühen Christologie nicht zur Verfügung stehen.

7 Vgl. Torrance: JC, 122.

8 Vgl. Thomas F. Torrance: „The Christian Doctrine of Revelation“; „The Christian Doctrine of God. Constructive Account“, in: MC 23; ders.: „Predestination in Christ“, in: EvQ 13 (1941), 108–141.

9 Barth: KD II/2, 45.

KAPITEL 1

Die Auburn-Christologie (1938/39)

1.1 Die neue Menschheit Jesu Christi als christologisches Leitmotiv

Der Aufbau der Auburn-Christologie weist zahlreiche Parallelen zu einem zeitgenössischen Standardwerk der schottischen Theologieausbildung auf, das aus der Feder von Torrance' Lehrer am New College in Edinburgh, Hugh Ross Mackintosh, stammt. In *The Doctrine of the Person of Jesus Christ* behandelt Mackintosh zuerst einleitende Fragen nach dem inneren Zusammenhang des neutestamentlichen Zeugnisses und dem Verhältnis von Person und Werk Christi. In einem zweiten Schritt widmet er sich „unmittelbaren Glaubensaussagen“ wie der Menschheit und Gottheit Christi, um schließlich deren „transzendente Implikationen“ (Inkarnation, Präexistenz, Kenosis, Erhöhung) zu entfalten. Diesen programmatischen Dreischritt übernimmt Torrance nicht. Er orientiert sich aber an den inhaltlichen Themen, die er in zwei Schritten behandelt. Nach einleitenden Fragen, die das neutestamentliche Zeugnis und die Gottheit und Menschheit Christi betreffen (Kap. 1–5), widmet er sich einzelnen christologischen Topoi (Kap. 6–16). Im Unterschied zu Mackintosh beschäftigt sich Torrance in mehreren Kapiteln mit dem Kreuzesgeschehen (Kap. 12–14). In dieser Hinsicht orientiert er sich stärker an P. T. Forsyth, einem weiteren schottischen Theologen, dessen Christologie eine markante soteriologische Theorie zugrunde liegt.¹

Da Torrance seine Vorlesungen Woche für Woche schrieb, diente ihm dieser Aufbau nur als Orientierungshilfe. Entscheidender ist seine systematische Leitfrage nach dem Verhältnis der Gottheit und Menschheit Jesu Christi, die er im Laufe der Vorlesung von unterschiedlichen Seiten aus angeht.

Nachdem Torrance seine christologischen Gütekriterien geklärt hat, unternimmt er im dritten Kapitel *The Gospel Testimony to Christ* erste und für ihn wegweisende Versuche, das Verhältnis der Gottheit und Menschheit Jesu Christi zu artikulieren. Ausgangspunkt ist der exegetische Befund, nach dem Jesus nicht direkt auf seine Gottessohnschaft hinweist. Das entspricht Tor-

1 Vgl. Hugh Ross Mackintosh: *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, New York 1912; P. T. Forsyth: *The Person and Place of Jesus Christ. Congregational Union Lecture For 1909*, Boston/Chicago 1909. Die Ähnlichkeiten im Aufbau zwischen Mackintosh, Forsyth und Torrance hat schon McGrath beobachtet (vgl. McGrath: *Torrance*, 51f).

rance' These, nach der Jesu Menschheit selbst nicht göttlich sei und durch eine direkte Selbstoffenbarung in ihrer Integrität verletzt werde.

Torrance greift auf die von Karl Barth geprägten Begriffspaare der Offenbarung und Verborgtheit Gottes bzw. seiner Enthüllung und Verhüllung zurück, die nach Barth dialektisch miteinander verbunden sind und sich gegenseitig bedingen.² Torrance ist aber weniger von Barth als von dessen Interpreten Camfield abhängig. Mit Camfield entschlüsselt Torrance den Zusammenhang zwischen der Verhüllung und Enthüllung der Gottheit Jesu Christi auf folgende Weise: Die Verhüllung bestehe in Jesu Verzicht, seine Menschheit auf eine herausgehobene Weise zum Ausdruck zu bringen. Anders als alle anderen Menschen lebe Jesus ein Leben der gehorsamen Hingabe vor Gott. Er verneine die sündige menschliche Existenz in ihrer Auflehnung gegen Gott und realisiere die „wahre Menschheit“³, deren Bestimmung sich im Gehorsam gegenüber Gott erfülle. Das kann Jesus nur tun, weil er aufgrund seiner göttlichen Identität nicht im sündigen Widerspruch gegen Gott steht. Weil er Gott ist, kann er der wahre Mensch sein.

Auf diese Weise kann Torrance die Menschheit und Gottheit Jesu Christi als zwei unterschiedene, aber ineinandergreifende Bewegungen denken. Damit will er die Integrität der Person Jesu wahren. Zudem führt er das für ihn zentrale christologische Motiv der in Jesus Christus realisierten neuen Menschheit ein. Das Werk Jesu besteht für ihn darin, eine neue menschliche Existenz zu offenbaren und zu realisieren. Er spricht hier noch nicht explizit von der „neuen Menschheit“ Jesu Christi, der Sache nach verbirgt sie sich aber hinter Camfields Begriff der „wahren Menschheit“.⁴

Barth versteht Gottes Verborgtheit und seine Offenbarung als dialektisch miteinander verschränkt. Davon unterscheidet sich Torrance' Konzeption in entscheidender Hinsicht. Die Dialektik, die den Menschen Jesus kennzeichnet, ist eine Dialektik der Verhüllung *Gottes* und der Enthüllung des wahren *Menschen*. Der erniedrigte Jesus offenbart in seiner sündhaften menschlichen Gestalt nicht Gott, sondern die wahre menschliche Existenz vor Gott. Zwar wird in diesem Geschehen auch Gottes Gottheit enthüllt – als Macht, das menschliche Wesen nach dem Willen Gottes neu zu schaffen.⁵ Diese

2 Vgl. Torrance: JC, 33f. Er bezieht sich wohl auf § 8 der Prolegomena, in dem der zuge-spitzte Satz fällt: „Gerade der Deus revelatus ist der Deus absconditus (...)“ (Barth: KD I/1, § 8, 338).

3 Vgl. Torrance: JC, 34. Er zitiert hier aus Camfield: *Revelation*, 271.

4 Von der „new humanity“, die Christus realisiere, spricht Torrance zum erste Mal auf S. 59.

5 Vgl. das Camfield-Zitat: „[Christ was] wholly divine because in him occurred a deed of God in which the human nature which the divinity had assumed was wholly turned round, negated in its empiric actuality and restored to its divine definition“ (Torrance: JC, 35; Camfield: *Revelation*, 271f).

Macht bleibt dem eigentlichen soteriologischen Geschehen jedoch äußerlich. Gott ermöglicht das Neuwerden des Menschen, er vollbringt es nicht selbst.

Nach Torrance offenbart sich Gott in seiner göttlichen Herrlichkeit erst, nachdem dieses Werk vollbracht ist – am Ostermorgen:

Is it too much to say that Jesus as such, as bearing our guilt, as the One, in St Paul's words, ‚made sin for us‘, could not give us a revelation of himself, at least no more than an indication until he had ascended to the Father on the Resurrection Morning? (...) As the vicarious sin-burdened humanity of Christ is surrendered, and surrendered by a divine act in Christ, there comes in the full revelation, fulfilment, or *plerosis* of his divinity. (...) his Divine glory concealed in his Person and kept concealed until the bearing of the world's sin was accomplished, only now breaks out to view in its fullness and power.⁶

Wenn sich Gott erst im auferstandenen Christus enthüllt, stellt sich die Frage, ob die historische Existenz Jesu wirklich so konstitutiv für die Offenbarung *Gottes* ist, wie Torrance es – seinem christozentrischen Programm nach – behauptet.

Im vierten Kapitel zeigt sich diese Problematik erneut. Torrance setzt sich nun mit der hohen Christologie der apostolischen Zeugnisse auseinander, die aus seiner Sicht die Gottheit Jesu in den Mittelpunkt stellen. Er versucht, den Zusammenhang zwischen diesen an der Gottheit Jesu orientierten Zeugnissen und seinem menschlichen Leben zu klären, um die Einheit seiner Gottheit und Menschheit nachzuvollziehen. Die hohe Christologie der apostolischen Zeugnisse führt er auf die Geistausgießung sowie die Auferstehung Jesu zurück, konzentriert sich aber auf letztere. Erst der auferstandene und erhöhte Christus werde als Gott erkannt.⁷

Diese Aussage mag nicht falsch sein, wird aber mit einer problematischen Entgegensetzung der niedrigen und der herrlichen Gestalt Jesu Christi begründet. Torrance entwickelt diese in seiner Auslegung von Phil 2,5–11. Jesus sei aufgrund seiner Niedrigkeit und Demütigung nicht als Gott erkannt worden. Erst als Auferstandener erscheine er in der ihm eigenen göttlichen Herrlichkeit („in his own Glory“), indem er die Begrenztheit seiner niedrigen Gestalt („the limitations of his self-assumed humiliation“) überwinde und nicht mehr als Sklave, sondern als Herr erscheine.⁸

Der „historische Christus“ werde dadurch nicht herabgesetzt.⁹ Das würde Torrance' Intention auch widersprechen, will er doch die Einheit des Menschen Jesus und des Auferstandenen bekräftigen. Nach seiner Konzeption

6 Torrance: JC, 35.

7 Vgl. Torrance: JC, 54 (zur Geistausgießung vgl. S. 49).

8 Torrance: JC, 54.

9 Vgl. Torrance: JC, 56.

wird die Gottheit Jesu jedoch erst in der Auferstehung offenbar – anders als seine wahre Menschheit, die zur Hingabe gegenüber Gott bestimmt ist, und im irdischen Leben Jesu Gestalt gewinnt. Torrance setzt den „historischen Christus“ also in der Tat nicht herab. Hier vollzieht sich das Heilswerk Gottes, das die Voraussetzung für die Neuschöpfung der Menschen ist. Er trennt es aber von Gott. Das Heilswerk Jesu vollzieht sich im Bereich der menschlichen Hingabe gegenüber Gott.

Dabei will Torrance eigentlich keine Abstriche an die Gottheit Jesu machen. Kenotische Theorien stellen für ihn keine Lösung dar, weil sie voraussetzen, dass sich Gott im Akt der Menschwerdung in irgendeiner Form gewandelt habe.¹⁰ Die Unterscheidung der zwei Gestaltformen Christi unterstreicht aus seiner Sicht gerade die genuine Menschwerdung Gottes:

Thus it was a true real humanity which Christ assumed concealing his dignity and divinity under the flesh; for he was made in the concrete likeness of sinful flesh, though without sin, in order that he might thereby identify himself with the sin and servitude of the world, bearing it and bearing it away in his death and crucifixion; (...) Hence the Humanity of Christ is to be thought of as a definite assumption by God; the Incarnation is a movement of Eternity into time, and as such is real and historical.¹¹

Hier zeigt sich, dass Torrance das Problem der Christologie – das Verhältnis der Gottheit und Menschheit Jesu Christi – neu konfiguriert. Er hält es nicht für problematisch, dass Gott Mensch wird. Er hält es für problematisch, dass Gott ein sündiger Mensch wird. Christus hat zwar eine echte menschliche Gestalt angenommen hat. Es handelt sich jedoch um die Gestalt des sündigen Menschen („the concrete likeness of sinful flesh“¹²). Deshalb kann sich Gott nicht direkt in dem Menschen Jesus offenbaren.

Torrance markiert die Unterscheidung zwischen Gott und Mensch also hamartiologisch. Jesus Christus nimmt keine neutrale Menschheit, sondern die von Schuld und Sünde beladene Menschheit an. Deshalb stehen seine Gottheit und Menschheit in einem Widerspruch, so dass sich Gott nicht direkt in dem Menschen Jesus offenbaren kann.

Diese Neuformulierung des christologischen Problems funktioniert nur im Rahmen einer moralisch und personalistisch fundierten Ontologie, nach der sich Gott und Mensch zueinander auf personale Weise verhalten. Das bedeutet, dass ihr Verhältnis durch ihren Willen gegenüber dem anderen bestimmt wird. Dieses Verhältnis ist ein problematisches, weil der Mensch sich

10 Das klingt schon im vierten Kapitel an (vgl. Torrance: JC, 56f). Explizit kritisiert Torrance die Kenosistheorien erst in einer späteren Vorlesung (vgl. ders.: JC, 109f).

11 Torrance: JC, 57.

12 Torrance: JC, 57.

willentlich von Gott abgewandt hat. Es kann zurecht gebracht werden, wenn die beteiligten „Personen“ Gott und Mensch willentlich aufeinander zugehen. Das Problem besteht also nicht darin, dass Gott Mensch wird. Dazu sind sich Gott und Mensch in dieser ontologischen Perspektive zu ähnlich. Es besteht darin, dass Gott die Perspektive des Sünders einnehmen muss, obwohl er als Gott nicht durch den widergöttlichen Willen bestimmt ist, sondern durch den göttlichen Willen wider die menschliche Sünde.

Diesen Antagonismus versucht Torrance in seiner Auburn-Christologie aufzubrechen, indem er zwischen der göttlichen Person Jesu Christi und der von ihr angenommenen Menschheit unterscheidet. Er orientiert sich an Emil Brunners Begriff des „Persongeheimnisses“, das er dessen christologischer Studie *Der Mittler* entnimmt – dem Werk, das er in seinen frühen Christologie mit Abstand am öftesten zitiert.¹³

Das „Persongeheimnis“ eines Menschen steht nach Brunner für einen Akt der fundamentalen Selbstbestimmung, die dem empirischen Leben eines Menschen in gewisser Weise vorausgeht.¹⁴ Das Persongeheimnis Jesu liegt nach Brunner in seiner Einheit mit Gott begründet. Es entspricht seiner fundamentalen Entscheidung, mit Gottes Willen übereinzustimmen. Aus dieser anthropologischen Unterscheidung folgert Torrance: „Christ has indeed assumed human nature, but not a human person“.¹⁵ Die „Menschheit“ Jesu Christi muss er im Grunde als gegenständliche Größe behandeln, um sie seiner göttlichen Person gegenüberstellen zu können.¹⁶ So will Torrance erklären, wie Jesus Christus ein echter Mensch werden und in die widergöttliche Wirklichkeit eingehen konnte, ohne selbst von einem widergöttlichen Willen bestimmt zu werden.

Das Heilswerk Christi besteht nun nach Torrance darin, die „menschliche Natur“ von dem widergöttlichen Willen zu lösen. Das vollziehe sich in seiner Annahme der sündigen Natur. Nicht nur Jesu Persongeheimnis, auch seine menschliche Natur sei deshalb als sündlos zu begreifen. Torrance spricht von

13 Vgl. Torrance: JC, 9, 14, 32f, 37f, 67f, 70ff, 77, 80ff, 88, 93, 124, 151f, 155, 162, 177, 183.

14 Vgl. Emil Brunner: *Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben*, Tübingen 1927, 283ff (ders.: *Mediator. A Study of the Central Doctrine of the Christian Faith*, übers. v. Olive Wyon, London 1934). Zu Brunner s.u. Kap. 2.5.1.

15 Torrance: JC, 124. Er zitiert aus Brunner: *Mediator*, 317f (Mittler, 283f).

16 Rankin spricht von Torrance' „appolinarischen Eierschalen“ (vgl. Rankin: *Carnal Union*, 109). In der Tat stellte Torrance später die göttliche Person und die menschliche Natur einander nicht mehr so schematisch gegenüber, ohne die Problematik seiner Konzeption wirklich zu überwinden. Nach van Kuiken verschob Torrance die Erbsünde in seinem späteren Werk von der Person zur Natur, um die Annahme der menschlichen Natur in ihrer Sündhaftigkeit durch den Logos lehren zu können, welche dieser aber im Moment der Annahme heilige (vgl. E. Jerome Van Kuiken: *Christ's Humanity in Current and Ancient Controversy: Fallen or Not?*, London/Oxford/New York 2017, 38).

der Heiligung der menschlichen Natur im Akt ihrer Annahme durch Christus.¹⁷ Auf diese Weise realisiere Jesus Christus die neue Menschheit.

1.2 Die neue Menschheit Jesu Christi als eschatologische Größe

1.2.1 Die Neubestimmung der menschlichen Natur

Die „neue Menschheit“ Jesu Christi ist dadurch gekennzeichnet, dass sie in einer neuen Verbindung zu Gott steht. Durch diese Verbindung wird sie *als menschliche Natur* neu bestimmt. Sie erhält eine neue Qualität.

Diese neue Qualität ergibt sich aus Torrance' Neukonfiguration der christologischen Problemlage. Torrance will sagen, dass Jesus Christus ganz in die durch Sünde qualifizierte menschliche Wirklichkeit einging. Um die notwendige Distanz zwischen Jesus und der als sündig definierten „alten“ menschlichen Natur herzustellen, rekurriert er auf Brunners Begriff des Persongeheimnisses Jesu als fundamentaler Selbstbestimmung, die seinem empirischen Leben vorausgeht. Anstatt von dieser eingenommen zu werden, kann sich Jesus deshalb anders zu seiner menschlichen Natur verhalten und sie in diesem Akt neu qualifizieren. Im Hinblick auf die Sündenproblematik bedeutet das für Torrance, dass Jesus echten Versuchungen ausgesetzt gewesen sei, aufgrund seines göttlichen Persongeheimnisses aber nicht habe sündigen können. Im Sinne der augustinischen Typologie gelte für ihn das *non posse peccare*. Seine Güte sei nicht das Resultat einer moralischen Auseinandersetzung, weil er nicht in einem relativen Verhältnis zum Guten stehe.¹⁸

Dass Jesus nicht frei war, zu sündigen, ist durchaus mit einem positiven Freiheitsbegriff zu vereinbaren, der keine neutrale Willkür meinen muss. Doch Torrance begründet die Freiheit Jesu anders. Er versteht die Identität Jesu Christi als absolute Größe, die über seiner menschlichen Geschichte steht und deshalb nicht deren Bedingungen unterworfen ist. Nur unter dieser Bedingung scheint er die notwendige Distanz zur menschlichen Natur zu haben, um diese in ein neues Verhältnis zu Gott zu bringen. Und um diese Neuqualifizierung und Neuschöpfung der menschlichen Natur durch die Person Jesu und sein Werk geht es Torrance. Er artikuliert sie mit Hilfe einer spezifischen Verhältnisbestimmung der Größen „Zeit“ und „Ewigkeit“.

17 „In this Union the flesh of Christ becomes Holy though it is a member of humanity under the curse of the law, under the ban of God's wrath. Thus we are to think of Christ's flesh as perfectly and completely sinless *in his own nature*, and not simply in virtue of the Spirit as Irving puts it“ (Torrance: JC, 122). Hervorh. PJG.

18 Vgl. Torrance: JC, 129.

Die Inkarnation bezeichnet Torrance als Bewegung der Ewigkeit in die Zeit.¹⁹ Er verwendet das Begriffspaar, um die Realität der geschöpflichen Wirklichkeit für Gott darzulegen. Er will sich auf diese Weise von einem metaphysischen Verständnis von Zeit und Ewigkeit abgrenzen, das die Wirklichkeit der kontingenten Zeit nicht erfassen könne, welche in ihrem Gegensatz zur absoluten Ewigkeit letztlich negiert werde. In der Inkarnation werde eine echte Beziehung zwischen Zeit und Ewigkeit geschaffen.²⁰ Sie beinhalte, dass Zeit und Ewigkeit nicht automatisch aufeinander bezogen seien, sondern in einem Widerspruch stehen, den Gott in freier Gnade überwinde. Torrance spricht von dem Gericht Gottes über die Zeit sowie von der Schöpfung einer „neuen Zeit“²¹. Die neue Zeit kennzeichne die neue Schöpfung, die mit der Auferstehung Jesu realisiert werde. Sie bedeute die vollständige Verwandlung unserer Zeit und die Inauguration einer neuen Schöpfung in neuer Zeitlichkeit.

Den Begriff der neuen Zeit hat Torrance von Karl Barth übernommen, der ihn in den christologischen Paragraphen 13–15 der *Kirchlichen Dogmatik I/2* einführt und darauf hinweist, dass Gott in Christus eine zeitliche Existenzform annehme.²² Dadurch werde die menschliche Zeit, „indem sie die Zeit Jesu Christi wurde, obwohl und indem sie zu unserer, zu jener verlorenen Zeit gehörte, eine andere, eine neue Zeit“.²³ Barth will die alte und neue Zeit nicht als abstrakte Größen zu verstehen, sondern als Qualifizierung der menschlichen Wirklichkeit, in der die neue die alte Zeit überwindet, weil Christus in sie eingeht und sich in ihm der Übergang vom alten zum neuen Äon abspielt.

Barths Rede von der neuen Zeit ist etwas missverständlich, denn es geht aus ihr nicht hervor, dass sie streng christologisch gemeint ist. Allein in Jesus Christus vollzieht sich bei Barth die Offenbarung Gottes und damit eine neue Qualifizierung der menschlichen Wirklichkeit bzw. „Zeit“. Barth will nicht sagen, dass sich die zeitliche Existenzform des Menschen verändert, sondern dass sie in Christus zum Ort und Gegenstand der Offenbarung Gottes wird. Man kann hier durchaus fragen, ob das der wirklichkeitsverändernden Kraft der Auferstehung und der Neuschöpfung des Menschen in seiner Zeitlich-

19 Vgl. Torrance: JC, 74 (u. 57f). Auch hier zeigt sich die Prägung durch Brunner und Camfield (vgl. „Appendix I: Time and Eternity“, in: Camfield: *Revelation*, 252ff, u. „Der ewige Grund und das zeitliche Geschehnis der Menschwerdung“, in: Brunner: *Mittler*, 269–281).

20 „This means further that time must be real for Eternity, that time relations are posited as real events for Eternity, and it is here, at least, that time has its justification as something real – that is, in the Incarnation“ (Torrance: JC, 75).

21 Vgl. Torrance: JC, 78.

22 Vgl. Barth: KD I/2, § 14, 55.

23 Barth: KD I/2, § 14, 57.