

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 71 (2015)
Heft: 2

Artikel: "Welch ein Freund ist unser Jesus" : ein freundschaftstheologischer Zugang zur Lehre vom dreifachen Amt Christi
Autor: Hofheinz, Marco
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877702>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 31.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

«Welch ein Freund ist unser Jesus»

Ein freundschaftstheologischer Zugang zur Lehre vom dreifachen Amt Christi¹

George Hunsinger zum 70. Geburtstag

1. Einleitung

Zu den wirkmächtigsten geistlichen Liedern der Erweckungsbewegung gehört zweifellos Joseph M. Scrivens Song «What a friend we have in Jesus» (1855). Er wurde in viele Sprachen übersetzt, u.a. von Ernst Heinrich Gebhardt (1832-1899) ins Deutsche: «Welch ein Freund ist unser Jesus»². Die Einschätzung dieses Liedes changiert zwischen «hart am Rande des Kitsches»³ und «veritabler Ausdrucksform einer trostsuchenden Alltagsfrömmigkeit»⁴. Wie lässt sich der Erfolg dieses Liedes erklären, das um die ganze Welt ging?

Neben der eingängigen Melodie ist dieser Erfolg auf inhaltlicher Ebene sicherlich darauf zurückzuführen, dass hier nicht in einem kalten, objektiv-distanzierten Sinne «Heilslehre», also Soteriologie, dekretiert wird.⁵ Das Lied redet in der Sprache der «Moralität persönlicher Beziehungen»⁶ von Jesus und seinem Heilserwerb: «Welch ein Freund ist unser Jesus, / O, wie hoch ist er erhöht! / Er hat uns mit Gott versöhnet / Und vertritt uns im Gebet» (Str. 1). Zentral ist der Freundschaftsbegriff, der dem sozialen und emotionalen Nahbereich entstammt. Dort wird Jesus verortet – in unmittelbarer Nähe. Augustin

1 Vorliegender Aufsatz geht auf die «Lochman Lectures» zurück, die ich zusammen mit Meehyun Chung (Seoul), Ralph Kunz (Zürich), Hans Reinders (Amsterdam) und John Swinton (Aberdeen) im Ev. Studienhaus/Riechen halten durfte (4.-7.6.2015).

2 Evangelisches Gesangbuch 642,1-3 (württembergischer Teil). Zitationsgrundlage im Folgenden.

3 J. Moltmann: Neuer Lebensstil. Schritte zur Gemeinde, München 1977, 59.

4 So die poimenische Einschätzung von Pfr. J. Heckmann beim Reformierten Gemeinde Forum / Siegen zum Thema «Frömmigkeit hat keinen Wert an sich und kann Gott nicht herbeizwingen.» Auf der Suche nach einer reformierten Glaubenspraxis» am 13.03.2010.

5 Nach Wüstenberg (R.K. Wüstenberg: Christologie. Wie man heute theologisch von Jesus sprechen kann, Gütersloh 2009, 18) lautet der spirituell-existentialer Einwand gegen die Christologie: «Ist Christologie etwas anderes als toter Buchstabe und kalter Dogmenglaube?» Dort kursiv.

6 A. Honneth/B. Rössler (Hg.): Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen, Frankfurt a.M. 2008.

kann von dieser Nähe sagen: «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo – Du jedoch warst tiefer in mir als mein Innerstes und höher als mein Höchstes.»⁷

Die an den Freundschaftsbegriff gebundene Terminologie des Affektiven und Emotionalen, die dem Lied frömmigkeitsbezogenen Ausdruck verleiht, ist übrigens nicht nur weit, sondern auch schon lange, genau genommen: seit der Antike verbreitet: «Im Bereich des philosophischen Freundschaftsethos inkludiert dieses Ideal wechselseitiger Unterstützung und Eintracht auch affektive Aspekte, (Liebe), nicht zuletzt auch erotische. Freundschaft gilt aber überhaupt als eine Form der wechselseitigen Zuneigung und Unterstützung, der *mutua benevolentia* und *caritas*.»⁸

Auch in der Moderne behält die Freundschaft, wenn auch auf veränderter Grundlage, ihre zentrale Stellung bei: Die Bezugnahme auf den «Freund» als emotionalen Rückhalt und Förderer der Ausbildung personaler Identität überrascht in dieser Zeit keineswegs, da diese «zunehmend durch unpersönliche, rationale Funktionssysteme, Entfremdung und individualisierte Lebensführung gekennzeichnet» ist und in ihr «emotionale[] Funktionen an Bedeutung und Entfaltungsmöglichkeiten»⁹ gewinnen.

Dem entspricht die Gestaltung der Rede von Jesus in dem Lied von Scriven: Nicht etwa nur als «mächtiger Erretter» (Str. 2), sondern vor allem als ein Freund, ja, als *der* Freund wird Jesus in exzeptioneller Weise prädiert, wie die dritte Strophe der deutschen Übersetzung zeigt: «Sind von Freunden wir verlassen / Und wir gehen ins Gebet, / O, so ist uns Jesus alles: König, Priester und Prophet!»

Das Lied kulminiert hier in der Bezugnahme auf die Lehre vom dreifachen Amt (*munus triplex*) Christi: Dass Jesus, der Freund, in der Verlassenheit von allen anderen Freunden, in der absoluten Isolation, uns «alles» ist, wird konkretisiert durch die triadische Funktionsbeschreibung «König, Priester und Prophet».

7 Augustin: Confessiones 3,11. Dazu J. Ringleben: Interior intimo meo. Die Nähe Gottes nach den Konfessionen Augustins (ThSt 135), Zürich 1988.

8 E.W. Stegemann: Freundschaftstopik im Neuen Testament, in: S. Appuhn-Radtke/E.P. Wipfler (Hg.): Freundschaft. Motive und Bedeutungen, München 2006, 9-24 (9).

9 G. Vowinkel: Art. Freundschaft V. Sozialwissenschaftlich, RGG⁴ 3, Tübingen 2000, 353-355 (355).

Diese wechselseitige Bezugnahme von Freundschaftsbegriff und Lehre vom dreifachen Amt erachte ich theologisch als wegweisend.¹⁰ Thesenhaft zugespitzt: Wer die Soteriologie, als deren nahezu klassisches Interpretament in der reformierten¹¹ und lutherischen Tradition¹² die Lehre vom *triplex munus* fungiert, heute theologisch sachgemäss explizieren möchte, der ist gut beraten, wenn sie/er zum Freundschaftsbegriff als deren Schlüssel greift. Diese Ausgangsthese möchte ich im weiteren Verlauf meiner Ausführungen entfalten.

Sie gliedern sich in sieben Punkte: Nach der Einleitung (1.) wird die These vom Freundschaftsbegriff als geeignetem Interpretament der Lehre vom dreifachen Amt Christi als Ausgangspunkt der Entfaltung expliziert (2.). Unter 3. erfolgt eine kurze Darlegung der systematisch-theologischen Leistungsfähigkeit der Lehre vom dreifachen Amt als christologischer Lehrform, die das Werk Christi systematisiert. Das Dreiämterschema liefert für die eigentliche Entfaltung der These unter 4.-6. den Rahmen. Die Entfaltung erfolgt entlang den jeweiligen Aspekten des dreifachen Amtes, sprich: dem prophetischen (4.), königlichen (5.) und priesterlichen Amt (6.). Am Schluss stehen abschliessen-

10 Zum aktuellen freundschaftstheologischen Diskurs vgl. M. Hofheinz/F. Mathwig/M. Zeindler: «Ohne Freunde möchte niemand leben». Eine Einführung in den freundschaftstheologischen Diskurs, in: dies. (Hg.): Freundschaft. Zur Aktualität eines traditionsreichen Begriffs, Zürich 2014, 9-19.

11 Vgl. zur Ausprägung der Lehre vom dreifachen Amt im reformierten Protestantismus: E. Busch: Das Amt Christi und die Ämter in seiner Gemeinde, in: ders.: Reformiert. Profil einer Konfession, Zürich 2007, 173-190; M. Freudenberg: Das dreifache Amt Christi – eine «längst ausgepiffene Satzung der Schultheologen» (H.Ph.K. Henke)? Zum munus triplex in der reformierten Theologie und seiner Bedeutung für das ökumenische Gespräch, in: ders.: Reformierter Protestantismus in der Herausforderung. Wege und Wandlungen der reformierten Theologie, in: Forschung und Wissenschaft 36, Münster 2012, 238-260; M. Hofheinz: *De munere prophetico* – Variationen reformierter Auslegung des prophetischen Amtes. Zur theologiegeschichtlichen Entwicklung eines dogmatischen Topos vor der «Lessingzeit» (von Zwingli bis Lampe), in: ders. u.a. (Hg.): Calvins Erbe. Die Wirkungsgeschichte Johannes Calvins, Reformed Historical Theology Vol. 9, ed. by H.J. Selderhuis, Göttingen 2011, 117-171; H. Reichel: Der Christ als Christus? Kritische Potenziale reformatorischer Rede vom munus triplex zwischen Christologie und Ekklesiologie, in: G. Etzelmüller/H. Springhart (Hg.): Gottes Geist und menschlicher Geist, Leipzig 2013, 25-34; G. Wainwright: For Our Salvation. Two Approaches to the Work of Christ, Grand Rapids/London 1997, 100-103.

12 In Fortsetzung von Ansätzen Luthers ist dieser dogmatische Topos im Luthertum seit Johann Gerhard (Loci theologici [Jena 1610-1622], loc. 4, cap. XV) verbreitet. Vgl. K. Bornkamm: Christus – König und Priester. Das Amt Christi bei Luther im Verhältnis zur Vor- und Nachgeschichte (BHT 106), Tübingen 1998.

de Überlegungen zum Gebrauch des Freundschaftsbegriffs als Interpretament der Lehre vom dreifachen Amt (7.).

*2. Der Freundschaftsbegriff als geeignetes Interpretament der
Lehre vom dreifachen Amt Christi. Eine These*

Das Plädoyer für eine kritisch-produktive Zuordnung des Freundschaftsbegriffs zur Lehre vom dreifachen Amt Christi ist nicht neu. Bereits Jürgen Moltmann hat es in seinem ekklesiologischen Entwurf «Kirche in der Kraft des Geistes» formuliert.¹³ Er interpretiert dort die drei Ämter Jesu als Prophet, Priester und König im Sinne von Hoheitstiteln. Diese betonten die göttliche Würde Jesu, schafften damit aber auch Distanz zwischen Jesus und seiner Gemeinde. Diesem Problem möchte Moltmann dadurch begegnen, dass er diese Titel um den des «Freundes» ergänzt: «Die Gemeinschaft aber, die Jesus den Menschen bringt, und die Gemeinschaft der Menschen untereinander, in die er ruft, wären einseitig beschrieben, käme nicht ein anderer <Titel> hinzu, der das innere Verhältnis sowohl der Gottesgemeinschaft wie der menschlichen Gemeinschaft beschriebe: der Name des Freundes.»¹⁴

Als biblische Legitimationsgrundlage für diesen Vorschlag beruft sich Moltmann auf zwei Traditionskomplexe: zum einen den synoptischen Bericht von Jesu Tischgemeinschaft mit den Zöllnern und Sündern und zum anderen die johanneische Freundschaftsekklesiologie, wie sie vor allem in den «Abschiedsreden» anschaulich wird und in dem Spitzensatz kulminiert: «Niemand hat grössere Liebe als wer sein Leben einsetzt für seine Freunde. Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch gebiete» (Joh 15,13f.; Zürcher Bibel).

So wichtig und richtig mir Moltmanns Vorschlag erscheint und für so notwendig auch ich es grundsätzlich erachte, dogmatische Traditionen weder einfach zu repristinieren noch sie kurzerhand abzuschaffen, sondern – wenn

13 Vgl. dazu M. Hofheinz: Kirche als «Society of Friends». Überraschende freundschaftsekklesiologische Koinzidenzen bei Jürgen Moltmann und Stanley Hauerwas, in: Hofheinz u.a. (Hg.): Freundschaft (Anm. 10), 153-205. Auch W. Sparn (Reich Gottes: Reich der Freundschaft. Für eine trinitarische Bestimmung des Begriffs der Gottesherrschaft [MJTh 11], Zürich 1999, 31-61 [49-54]) hat den Bezug zwischen der «dreifachen Dienstherrschaft Christi» und der Freundschaft über seine Interpretation des Reiches Gottes als Reich der Freundschaft hergestellt.

14 J. Moltmann: Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München ²1989, 134.

nötig – «einem umfassenden Umschmelzungsprozeß zu unterwerfen»¹⁵, so wenig überzeugt mich Moltmanns Durchführung. Sein Vorschlag scheint darauf abzielen,¹⁶ die Lehre vom dreifachen Amt, die nach altkirchlichen und mittelalterlichen «Präludien» erstmalig Johannes Calvin¹⁷ im «Genfer Katechismus»¹⁸ (1545) entwickelte und die inzwischen ökumenisch breit rezipiert wurde¹⁹, um ein viertes Amt oder besser: um einen vierten Aspekt der dadurch entstehenden Lehre vom vierfachen Amt, nämlich den des Freundes, zu ergänzen. Dieser Vorschlag hat m.E. darin seine Schwäche, dass sich ein solches viertes Amt nicht in die «Logik» der übrigen Ämter einfügt, liegt diesen doch nach ihrer Typik die Salbung zugrunde, die aber hinsichtlich des Freundes biblisch keinerlei Anhalt hat. Eine Ahnung von der hermeneutischen Unverbundenheit zeigt sich bei Moltmann darin, dass er zwischen den Titeln «Prophet», «Priester» und «König» und dem «anderen Titel», nämlich dem «Namen des Freundes», unterscheidet.²⁰ Das Prädikat «Freund» sei anders als die Prädikate des dreifachen

- 15 B. Klappert: Miterben der Verheißung. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog (NBST 25), Neukirchen-Vluyn 2000, 279.
- 16 Moltmanns (Moltmann: Kirche [Anm. 14], 138) Intention bleibt insofern unklar, als dass er auch – durchaus im Einklang mit meinem Plädoyer – eine Zuspitzung der Lehre vom dreifachen Amt auf die Freundschaft fordern kann: Es «läßt sich theologisch das vielfältige Wirken Christi, wie es in der Lehre vom dreifachen Amt Christi sehr hoheitlich und amtlich dargestellt wurde, auf seine Freundschaft zuspitzen.»
- 17 Zu Calvins Fassung der Lehre vom *triplex munus* vgl. K. Blaser: Calvins Lehre von den drei Ämtern (ThSt 105), Zürich 1970; E. Busch: Kirchenleitung im Genf Calvins. Ämtervielfalt unter dem einen Haupt, Jesus Christus, in: M. Böttcher u.a. (Hg.): Die kleine Prophetin Kirche leiten. FS G. Noltensmeier, Wuppertal 2005, 57-66; Hofheinz: De munere prophético (Anm. 11), 136-146; P. Opitz: Calvins theologische Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 1994, 122-145; G. Plasger: Johannes Calvins Theologie – Eine Einführung, Göttingen 2008, 59-68.
- 18 Der Genfer Katechismus von 1545, in: Calvin-Studienausgabe Bd. 2: Gestalt und Ordnung der Kirche (= CStA 2), hg.v. E. Busch u.a., Neukirchen-Vluyn 1997, 10-135, Abschnitt 5f. (Fragen 34-45). Vgl. Inst. (1559), II,15,1-6. – OS III,471,21-481,18.
- 19 Vgl. Wainwright: Salvation (Anm. 11), 103-109; Freudenberg: Amt (Anm. 11), 252-256; M. Welker: Gottes Offenbarung. Christologie, Neukirchen-Vluyn 2012, 198f.; Reichel (Reichel: Christ [Anm. 11], 28) weist auf das kritische Potential der reformierten Lehre vom dreifachen Amt in ökumenischer Hinsicht hin. Vgl. auch Busch: Amt (Anm. 11), 182; J.H. Yoder: Preface to Theology. Christology and Theological Method, ed. by S. Hauerwas/A. Sider, Grand Rapids 2002, 237.
- 20 S. Anm. 13. Freilich wäre es überinterpretiert, würde man Moltmann die sprachhermeneutische Distinktion zwischen dem Titel «Freund» im Sinne eines präzisierenden Begriffs und dem «Namen des Freundes», sprich: dem Eigennamen Jesus, unterstellen. Denn es geht

Amtes «keine Amtsbezeichnung, kein Hoheitstitel und auch keine Funktion, sondern eine persönliche Bestimmung»²¹.

Ausgehend von Moltmanns Plädoyer möchte ich vorschlagen, das Freundschaftsprädikat nicht als Ergänzung der drei Ämter, sondern als Interpretament der Lehre vom dreifachen Amt zu gebrauchen, was besagt: «[I]n seiner göttlichen Funktion als Prophet, Priester und König lebt und handelt Christus als Freund und schafft Freundschaft.»²² Mein Vorschlag besagt mithin: In seinem Heilswerk als Prophet, Priester und König erweist sich Christus in differenzierter Weise jeweils als Freund.

Bevor ich diese These nach den einzelnen Aspekten des dreifachen Amtes entlang zentraler freundschaftsthematischer Texte aus dem Johannesevangelium²³ entfalte, sei zunächst auf die Leistungsfähigkeit der Lehre vom dreifachen Amt für die Soteriologie verwiesen.

3. Zur systematisch-theologischen Leistungsfähigkeit der Lehre vom dreifachen Amt

Die erkenntnisleitende Frage lautet: Welchen Sinn macht der Rekurs auf die Lehre vom dreifachen Amt in der Soteriologie? Was vermag sie?

Jan M. Lochman rekurriert auf den Topos vom dreifachen Amt, weil er ihm geeignet erscheint, die Soteriologie zeitgemäss zu reformulieren. Die Notwendigkeit, dies zu tun, sieht er gerade im Blick auf ein eindimensionales Heilsverständnis gegeben, das lediglich auf Fragen der individuellen Versöhnung fokussiert, dabei aber soziale und politische Bezüge ausblendet. Namentlich das Interesse an Freiheit im Sinne von Befreiung gerate so aus dem Blickfeld. Die Lehre vom dreifachen Amt hingegen würdigt er wie folgt: «Der Begriff *«officium»*, *«munus»*, will «das Tun Jesu aus der Sphäre des Privaten, Beliebigen, Zufälligen herausheben»

Moltmann ja in beiden Fällen um präzisierende Begriffe, also begriffliche Vermittlung. Zur sprachhermeneutischen Unterscheidung zwischen dem Begriff und dem Namen, der «anders als der Begriff, das durch ihn genannte Abwesende in der Sprache wirklich anwesend sein» lässt (Repräsentanz im vollsten Sinne dieses Ausdrucks), vgl. H. Theißen: Einführung in die Dogmatik. Eine kleine Fundamentaltheologie (GThF 25), Leipzig 2015, 106.

21 Moltmann: Kirche (Anm. 14), 134.

22 A.a.O., 139.

23 Mit der Konzentration auf das Johannesevangelium soll keineswegs geleugnet werden, dass sich freundschaftstheologische Spuren auch bei anderen biblischen Autoren (wie z.B. Lukas und Paulus) finden. Vgl. dazu H.-J. Klauck: Kirche als Freundesgemeinschaft? Auf Spurensuche im Neuen Testament, MThZ 42 (1991) 1-14; Stegemann: Freundschaftstopik (Anm. 8), 9-24.

[...]. Das Heilswerk ist *keine private Angelegenheit*, keine selbstherrliche Leistung einer prometheischen Persönlichkeit. Es ist ein ihm aufgetragenes, von ihm aufgenommenes, im Dienst für die Mitmenschen vollbrachtes ›Werk‹; nicht bloß ›seine Sache‹, sondern das Werk des Mittlers, die ›Sache zwischen Gott und Mensch‹, besser: das Heil Gottes für die Menschen. Dieser Charakter des Werkes Jesu Christi wird im Begriff des ›Amtes‹ angesprochen. In dieser Intention liegt seine Berechtigung, ein Anliegen, das gewahrt werden sollte selbst dort, wo man den Begriff heute lieber meiden und nach anderen Ausdrücken suchen möchte.»²⁴ Lochman macht mit diesem Argument den Leitgedanken Calvins stark, nämlich den des Mittlers zwischen Gott und Mensch, wonach Christus eben nicht nur nach seinen beiden Naturen, also in seiner Person, Gott und Mensch verbindet, sondern in seinem gesamten Werk *pro nobis* und insofern vermittelnd handelt.²⁵

Noch eine weitere Stärke der Lehre vom dreifachen Amt nennt Lochman: Sie wirkt «jeder Tendenz zur Verengung und Vereinseitigung der Erlösung – also wieder: jeder ›Eindimensionalität des Heils‹ – entgegen[.]»²⁶ Gegen solche Eindimensionalität hebt Lochman die Komplementarität der Ämter hervor, die einer Verabsolutierung einzelner Aspekte von Jesu Werk wehrt. Innerhalb der Trias findet, wie in einem sich selbst regelnden Prozess innerhalb eines Systems, ein Ausgleich, gleichsam eine Homöostase statt. Die Gefahren, die aus der Isolierung der drei Ämter resultieren und die Lochman für jedes einzelne unter ihnen benennt, werden durch die Verbundenheit gleichsam gebannt.²⁷ Die Lehre vom dreifachen Amt ist somit als Korrektiv zu jedem denkbaren Unilateralismus zu verstehen: «Die drei Ämter durchdringen einander, sie sind perichoretisch miteinander verbunden.»²⁸

24 J.M. Lochman: *Versöhnung und Befreiung. Absage an ein eindimensionales Heilsverständnis*, Gütersloh 1977, 48.

25 Vgl. O. Weber: *Grundlagen der Dogmatik*. Zweiter Band, Neukirchen 1962, 200: «Das *pro nobis* ist der *cantus firmus* dessen, was Calvin über das ›Amt Christi‹ zu sagen weiß. Da geschieht nichts ›an sich‹, sondern alles ›für uns‹. Die Soteriologie ist nichts anderes als recht verstandene und aufgenommene Christologie.» Webers Bemerkung steht freilich selbst in der Gefahr einer Vereinseitigung, insofern die Person Jesu vor dem Hintergrund der Betonung seines Werkes zu verschwinden droht, sodass als Resultat dessen Christologie auf Soteriologie reduziert würde. Vgl. Plasger: *Theologie* (Anm. 17), 60f.

26 Lochman: *Versöhnung und Befreiung* (Anm. 24), 48.

27 Vgl. a.a.O., 48f. Fernerhin: W.A. Visser't Hooft: *The Kingship of Christ*, New York 1948, 17; Welker: *Gottes Offenbarung* (Anm. 19), 201f.

28 A.a.O., 201.

Lochman verweist auch auf die gesamtbiblische Fundierung der Lehre vom dreifachen Amt, die die Verklammerung von Altem und Neuem Testament ernstnimmt.²⁹ So hat namentlich Calvin gesehen, dass sich das Neue Testament «zur Darstellung des Persongeheimnisses Jesu Christi implizit der Kategorien der alttestamentlichen Gesalbten»³⁰ bedient. Wenn auch selten, so wird die Salbung doch nicht nur auf den zukünftigen König bezogen (vgl. I Sam 9,16; 10,1; I Kön 1,34ff.; II Kön 9,3ff.; Ps 2,2.6f.; 45,8; 89,21 u.a.), sondern auch auf nichtkönigliche Gestalten wie den nachexilischen Hohenpriester (Ex 29,36; I Chr 29,22; Sach 4,14) oder Propheten (I Kön 19,16; Jes 61,1).³¹ Die Lehre vom dreifachen Amt kann also «die Rückbindung an die weiten Erinnerungsräume und Erwartungshorizonte der alttestamentlichen Überlieferung»³² festhalten. Die Linien hin zum neutestamentlichen Zeugnis verlaufen gleichwohl «nicht ungebrochen»³³. Die Lehre vom dreifachen Amt zeigt indes, «daß nicht nur für die Zeugnisse der Jesus-Schriften ein Rückbezug der Christologie auf die Hebräische Bibel unentbehrlich war, sondern auch für eine viel spätere Reflexion.»³⁴ Calvin ist hinsichtlich der Berücksichtigung dieser Einsicht wohl nicht an letzter Stelle zu nennen.

Eine Ableitbarkeit der Lehre vom dreifachen Amt aus der Bibel lässt sich indes nicht behaupten.³⁵ Vielmehr ist festzuhalten, «dass es keine explizite biblische Dreiamterlehre gibt, der zufolge die drei Ämter der alttestamentlichen Gesalbten dem neutestamentlichen Christus zugeordnet würden.»³⁶ Otto Weber weist darauf hin, «daß die Lehre vom «Amt Christi zwar eine Fülle bibli-

29 Dahingehend würdigen auch Plasger (Plasger: Theologie [Anm. 17], 59-61.68) und Freudenberg (Freudenberg: Amt [Anm. 11], 243) Calvins Lehre vom dreifachen Amt.

30 Freudenberg: Amt (Anm. 11), 240.

31 M. Saur: Art. Christus im Alten Testament I. Alttestamentlich, in: O. Wischmeyer (Hg.): Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte, Berlin 2009, 116. So auch P. Pokorný/U. Heckel: Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick, Tübingen 2007, 125. Ausführlich: A.M. Schwemer: Jesus Christus als Prophet, König und Priester. Das *munus triplex* und die frühe Christologie, in: M. Hengel/A.M. Schwemer: Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie (WUNT 138), Tübingen 2001, 165-230.

32 Welker: Gottes Offenbarung (Anm. 19), 198.

33 Weber: Grundlagen der Dogmatik (Anm. 25), 197.

34 F.-W. Marquardt: Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie. Bd. 2, München 1991, 136.

35 So auch Weber: Grundlagen der Dogmatik (Anm. 25), 198.

36 Freudenberg: Amt (Anm. 11), 239.

scher Begriffe zur Sprache bringt, aber in ihrer entfalteten Form nicht Exegese, sondern ›Interpretation‹ des biblischen Gesamtzeugnisses ist – stärker mit biblischen Aussagen gesättigt als etwa die Trinitätslehre oder die Zweinaturenlehre, aber dennoch, wie diese, ein Erzeugnis der Dogmatik und insofern ein Versuch, das gleiche wie das biblische Zeugnis mit *anderen* Worten und in *anderem* Kontext zu sagen.»³⁷ Treffend fasst Lochman zusammen: Die Lehre vom dreifachen Amt Christi «ist eine dogmatische, keine biblische Schöpfung. Trotzdem ist diese kirchliche Neubildung nicht ohne biblische Verankerung oder wenigstens biblische Motivation. Sie versucht, den Namen ›Christos‹ und das Werk Jesu Christi zu explizieren. Dazu gibt bereits der alttestamentliche Hintergrund Anlaß.»³⁸

Ebenso wie die Lehre vom dreifachen Amt keineswegs ausschliesslich einen Topos der Soteriologie darstellt, sondern auch die Ekklesiologie und die Ethik betrifft,³⁹ ist auch «Freundschaft» – in der Christologie gründend – sowohl ein Thema der Ethik als auch der Ekklesiologie: «Denn das *pro nobis* meint stets *auch*, daß die Gemeinde an dem, was Christus [, der Freund, M.H.] *für* sie ist und getan hat, *selbst* teilnimmt.»⁴⁰ Es handelt sich beim Freundschaftsbegriff nicht nur um einen dogmatischen, sondern auch einen ethischen Grundbegriff.⁴¹

4. Das prophetische Amt

In welcher Weise erschliesst das Freundschaftsprädikat das prophetische Amt Christi? Calvin fragt im Genfer Katechismus, Frage 39: «*In welchem Sinn nennst*

37 Weber: Grundlagen der Dogmatik (Anm. 25), 196. Vgl. auch Marquardt: Das Bekenntnis zu Jesus (Anm. 34), 185.

38 Lochman: Versöhnung und Befreiung (Anm. 24), 49.

39 Wainwright (Wainwright: Salvation [Anm. 11], 109) hat anschaulich «five historic uses» der Lehre vom dreifachen Amt herausgearbeitet: «The five uses may be styled (1) the christological, (2) the baptismal, (3) the soteriological, (4) the ministerial, and (5) the ecclesiological. Naturally, there is overlap among them.»

40 Weber: Grundlagen der Dogmatik (Anm. 25), 200. So auch T. Söding: Freundschaft mit Jesus. Ein neutestamentliches Motiv, IKaZ 36 (2007) 220-231 (225).

41 Ebenso Weber: Grundlagen der Dogmatik (Anm. 25), 200, unter Verweis auf A. de Quervain: Die Heiligung. Ethik. Erster Teil, Zollikon-Zürich 1942, 31-74 («Von der Begründung des christlichen Lebens im dreifachen Amt Christi»). Vgl. dazu W. Göllner: Die politische Existenz der Gemeinde. Eine theologische Ethik des Politischen am Beispiel Alfred de Quervains (BTU 5), Bern u.a. 1997, 200-203.

du Christus nun <Prophet>? Weil er bei seinem Kommen in die Welt sich bei den Menschen als Gottes Gesandter und Ausleger bekannt hat, und dies mit dem Ziel, den Willen des Vaters vollständig darzulegen und so alle Offenbarungen und Prophezeiungen zu vollenden (Jes 7,14; Hebr 1,1-2).»⁴² Das prophetische Amt betont den Offenbarungsgedanken, wonach Gott sich dem Menschen in Christus erschliesst. Es geht um die Verkündigung des göttlichen Willens. Als Prophet legt Christus den Menschen endgültig Gottes Willen dar.

Der Kirchenvater Augustin kannte zwar noch nicht das prophetische Amt Christi, aber er wusste, dass die Kenntnis des Willens Gottes mit Freundschaft zu tun hat: «Et si voluntatem dei nosse quisquam desiderat, fiat amicus deo – Möchte jemand Gottes Willen kennen, so bemühe er sich, Freund Gottes zu werden»⁴³. Was bei Augustin konditioniert erscheint, nämlich das Bemühen um die Freundschaft Gottes als Bedingung für die Kenntnis seines Willens, wird freilich in der biblischen Quelle, aus der Augustin schöpft, durch das Begründungsgefälle von Joh 15,15b umgekehrt: «Euch aber habe ich Freunde genannt, weil [gr. *hoti*, hier als kausale Konjunktion gebraucht] ich euch alles kundgetan habe, was ich von meinem Vater gehört habe» (Zürcher Bibel). Treffend kommentiert Ulrich Wilckens diesen Halbvers: «Es ist [...] die Offenbarung des vom Vater gesandten Sohnes, durch die dieser den Glaubenden die Erkenntnis seines Liebeshandelns schenkt, die sie zu seinen <Freunden> macht und von Sklaven unterscheidet, die ein solches Wissen nicht haben»⁴⁴. Hier erscheint also nicht die Freundschaft als Bedingung der Möglichkeit der Kenntnis von Gottes Willen; vielmehr ist die Kundgabe des Willens Gottes durch Jesus Erkenntnis- und Realgrund der Freundschaft. Diese Kundgabe ist «keine bloße Information»⁴⁵. Sie hat statusverändernde Kraft. Exakt um diese Kundgabe geht es im prophetischen Amt, weshalb Joh 15,15b als Schlüsselstelle für die im Folgenden entfaltete Erschliessung des prophetischen Amtes durch den Freundschaftstitulus fungiert.

Im Blick auf die Gotteslehre hat Helmut Gollwitzer in seinem *opus magnum* «Krummes Holz – aufrechter Gang» in besonderer Weise von dem Freundschaftsbegriff Gebrauch gemacht und ihn ins Zentrum seiner versöhnungs-

42 CStA 2,27.

43 Augustin: De Genesi adversus Manichaeos 1,4.

44 U. Wilckens: Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen 2000, 241.

45 Söding: Freundschaft (Anm. 40), 228.

theologischen Erwägungen gestellt.⁴⁶ Anhand des Gottesprädikats «Freund» (Ex 33,11) legt Gollwitzer dar, dass Christus Gott als «Freund» erschliesst. Der in Christus offenbarte Wille Gottes ist dementsprechend als «freundlich» zu bestimmen. Gottes Wille ist Wille zur Freundschaft. Gollwitzer rückt deshalb den biblischen Gottesbegriff von einem metaphysischen ab, wonach Freundschaft mit Gott nicht möglich ist, wie etwa Aristoteles⁴⁷ auf dem Hintergrund des Grundsatzes *isotēs philotēs*⁴⁸ («Freundschaft ist Gleichheit») betont.

Gollwitzer grenzt das Gottesprädikat «Freund» entschieden von einem despotisch-tyrannischen Gottesbegriff ab, in dessen Gefälle Gott als Willkürherrscher, als *despotēs* erscheint, der gleichsam mit der Ausgestaltung eines autokratischen oder absolutistischen Regierungssystems im Sinne einer totalitären Diktatur beschäftigt ist. In der Erscheinung Jesu Christi wende sich Gott den Menschen als Freund zu, mache sich der Herr zum Freunde des Menschen: «Macht sich der Herr zum Freunde, so hat das zur Folge, daß er nicht mehr als «despotische Gott-Hypostase», die dem Menschen die Autonomie mißgönnt (E. Bloch), gedacht werden darf. Der Herr als Freund – d.h. a) er stellt seine Macht in den Dienst der Freundschaft; b) er begibt sich des despotischen Befehlsverhältnisses und will statt dessen [sic!] Partnerschaft, also die freie Antwort des Freundes; c) er mißgönnt dem Freunde nicht die Entfaltung seiner Möglichkeiten, die Gewinnung erfüllenden Lebens, sondern will dazu verhelfen. Der Herr als Freund heißt also: Der Schöpfer hilft dem Geschöpf zur Autonomie, – und dies ist die Abhängigkeit des Geschöpfs vom Schöpfer.»⁴⁹

Sklaventum ist von Freundschaft definitiv zu unterscheiden, ebenso wie die Jüngerschaft, da sie johanneisch ihrem Wesen nach Freundschaft meint. Wie noch näher zu entfalten sein wird, waschen nicht die Jünger Jesus die Füße, sondern er ihnen (vgl. Joh 13,1-20).⁵⁰ Sklaventum und Freundschaft werden im

46 Bezeichnenderweise hatte Gollwitzer (H. Gollwitzer: Ansprache bei der Gedenkfeier für Karl Barth [ThSt 100], Zürich 1969, 37-40) sein Gedenken an den verstorbenen Lehrer K. Barth in der Trauerfeier im Basler Münster unter den Begriff «Freund» gestellt.

47 EthEud 1244b 5ff.; EthM 1208b u.ö.

48 EthNic 1168b 7f.

49 H. Gollwitzer: Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, München 1970, 350.

50 Ein Bezug der Fusswaschungsgeschichte zum prophetischen Amt ist auch dadurch gegeben, dass Jesus hier als Lehrer (Joh 13,14) auftritt: «[A]ll ihr [der Jünger] Lernen von ihm, dem Lehrer, [muß sich] darin konzentrieren, diese seine Liebe zu begreifen und sie in dieser Zielrichtung selbst anzunehmen: einander die Füße zu waschen, einander Sklavendienst zu

grossen «Freundschaftsabschnitt» (Joh 15,12ff.) des Johannesevangeliums innerhalb der zweiten Abschiedsrede (Joh 15,1-16,33) einander entgegen gesetzt. Jesus spricht seine Jünger dort als Freunde an, die keine Sklaven sind: «Nicht mehr nenne ich euch Sklaven; denn der Sklave weiß nicht, was sein Herr tut. Euch aber habe ich Freunde genannt; denn ich habe euch alles kundgetan, was ich vom Vater gehört habe» (Joh 15,15)⁵¹. Dieser Vers verweist der Sache nach auf das prophetische Amt Christi, das in der Offenbarung des Willens des Vaters besteht. Jesus tut seinen Jüngern kund, was er vom Vater gehört hat (so auch Joh 3,23; 8,26.40). Jesus schliesst dabei hinsichtlich seines Verhältnisses zu seinen Jüngern aus, «dass es [...] eines von Befehl und Gehorsam ist, bei dem der Sklave über Sinn und Zweck des ihm befohlenen Tuns nichts weiß. Er wird nicht ins Vertrauen seines Herrn gezogen. Das aber macht den Freund aus, dass er ins Vertrauen gezogen wird.»⁵²

Wie Calvin herausgearbeitet hat, geht es hier nicht exklusiv um Christus, sondern auch um das prophetische Amt der Gemeinde: «Christus empfing diese Salbung [zum Propheten] nicht für sich allein, damit er recht das Amt des Lehrers ausüben könnte, sondern für seinen ganzen Leib (die Gemeinde), damit in der immerwährenden Verkündigung des Evangeliums die Kraft des Geistes sich entsprechend auswirke.»⁵³ Dieses Verkündigungsamt ist Freundschaftsdienst und kein Sklavendienst – genau für diesen neuralgischen Punkt sensibilisiert der Freundschaftsbegriff.

Geht es nicht um Sklavengehorsam, wie der Jüngertitel «Freund» betont, so bleibt doch ein Gefälle – auch im Freundschaftsbund zwischen Jesus und seinen Jüngern – bestehen. Dies hat damit zu tun, dass es sich bei der Freundschaft theologisch um einen Topos der Erwählung⁵⁴ handelt: «Das bringt Jesus

tun, einander so zu lieben, wie er sie geliebt hat». Wilckens: Das Evangelium nach Johannes (Anm. 44), 209.

51 Übersetzung nach K. Wengst: Das Johannesevangelium. 2. Teilband: Kapitel 11-21 (ThKNT 4,2), Stuttgart 2007, 148.

52 A.a.O., 157f. Treffend U. Schnelle: Das Evangelium nach Johannes (ThHK 4), Leipzig 1998, 242: «Die Gottesbeziehung des joh. Christen ist nicht von blinder Unterwerfung geprägt, sondern vom Wissen um den Willen und das Wesen Gottes: die Liebe.»

53 Inst. (1559), II,15,2. – OS III,473,20-22.

54 Dies betont nachdrücklich C. Dietzfelbinger: Das Evangelium nach Johannes. Teilband 2: Johannes 13-21 (ZBK.NT 4/2), Zürich 2001, 116f. Vgl. M. Hofheinz: Umstrittene Freundschaft. Eine kleine Apologie der theologischen Konzeptualisierung des Freundschaftsbegriffs, in: ders. u.a. (Hg.): Freundschaft (Anm. 10), 23-52 (41f.).

am Beginn von V. 16 deutlich zum Ausdruck: «Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe mir euch erwählt.» Jesu Handeln konstituiert dieses Verhältnis, nicht das Handeln derjenigen, die zu ihm kommen»⁵⁵.

Formal ausgedrückt, bleibt zwischen Jesus und seinen Jüngern eine Asymmetrie bzw. Differenz bestehen.⁵⁶ Die Asymmetrie wird, wenn man so will, auf Dauer gestellt. Es erfolgt keine die Differenz aufhebende Synthese. Gleichwohl eliminiert diese Differenz nicht das symmetrische Freundschaftsverhältnis, sondern ermöglicht es vielmehr: «Die Verkündigung Jesu, seine Wahl der Jünger und die Aufgipfelung seines Offenbarerwirkens in der stellvertretenden Lebenshingabe geschehen zunächst einseitig und ohne Gegenleistung seitens der Jünger. Mit anderen Worten: Die Selbsthingabe Jesu in den Tod ist für das Johannesevangelium nicht ein seltener Grenzfall innerhalb einer bestehenden, sich wechselseitig bereichernden Freundschaft, sondern allererst die Begründung der nachösterlichen Freundschaft zwischen Jesus und den Jüngern.»⁵⁷ Mit Jürgen Roloff gesprochen: «Weil Christus die Glaubenden zu seinen Freunden und Vertrauten gemacht hat, darum gibt es Kirche als Gemeinschaft der Freunde Jesu, die als solche auch untereinander Freunde sind.»⁵⁸

Die Gemeindebildung als Freundschaftsbildung ist also nach Johannes ein Effekt der Erwählung durch Christus.⁵⁹ Sie hat insofern konsekutiven Charakter. Jesus fügt die Gemeinde als Freunde zusammen, wobei seine Liebe nicht nur denen gilt, «die bereits Freunde sind: vielmehr macht er sie erst zu Freunden»⁶⁰. Damit stellt er Symmetrie zwischen ihnen her: Symmetrie auf menschlicher Ebene, die in der Asymmetrie zwischen Gott und Mensch wurzelt, wobei die hergestellte Symmetrie nicht nur die Jünger untereinander, sondern auch deren Verhältnis zu Jesus betrifft und charakterisiert.

55 Wengst: Das Johannesevangelium (Anm. 51), 158.

56 Vgl. zu den folgenden Ausführungen: M. Hofheinz: Gottesfreund – Menschenfreund. Vom Richtungssinn theologischen Freundschaftsdenkens, in: ders. u.a. (Hg.): Freundschaft (Anm. 10), 399-430 (427f.).

57 K. Scholtissek: «Eine größere Liebe als diese hat niemand, als wenn einer sein Leben hingibt für seine Freunde» (Joh 15,13). Die hellenistische Freundschaftsethik und das Johannesevangelium, in: J. Frey/U. Schnelle (Hg.): Kontexte des Johannesevangeliums (WUNT 175), Tübingen 2004, 412-439 (436).

58 J. Roloff: Die Kirche im Neuen Testament (GNT 10), Göttingen 1993, 299f.

59 Vgl. Hofheinz: Umstrittene Freundschaft (Anm. 54), 43.

60 Söding: Freundschaft (Anm. 40), 228.

Auch hier ist also ein symmetrisches Verhältnis gegeben, das Reziprozität ermöglicht: «In der Begegnung mit Jesus entzündet sich [...] auch die menschliche Freundschaft, angesteckt von Jesus, der Freundschaft mit den Seinen schließt. Es ist eine echte Wechselseitigkeit, so radikal die Asymmetrie der Verhältnisse ist, weil Jesus die Jünger zu seinen Freunden erklärt. Die Freundschaft Jesu, besiegelt in seinem Tod, ist so groß, dass er die «Knechte» zu Freien macht, die lieben können und in ihrer Gottesliebe nicht nur Objekte der Gnade Gottes sind, sondern Subjekte, die Freundschaft erwidern und so befestigen können.»⁶¹

Freundschaft mit Jesus ist gekennzeichnet durch ein Zugleich von Symmetrie und Asymmetrie, radikaler Gleichheit und Ungleichheit: «Es ist eine Freundschaftsbeziehung radikaler Ungleichheit, die aber transzendiert wird, weil Jesus Mensch ist, und radikaler Gleichheit, die aber unendlich transzendiert wird, weil dieser Mensch «Gott» ist, wie Thomas bekennt (Joh 20,28).»⁶²

5. Das königliche Amt

In welcher Weise erschliesst das Freundschaftsprädikat das königliche Amt Christi? Calvin bemerkt dazu in Frage 37 des «Genfer Katechismus»: «*Welcher Art ist nun sein Königtum, von dem du sprichst?* Es ist geistlich, weil es in Wort und Geist Gottes besteht, die Gerechtigkeit und Leben mit sich bringen.»⁶³ Christus übt sein geistliches Amt durch Wort und Geist in seinem geistlichen Reich aus.

Das Freundschaftsprädikat unterstreicht und verdeutlicht diesen geistlichen Charakter von Christi Königtum. Es geht nicht um einen König, der apathisch in höchster Höhe thront, unerreichbar und unberührbar für uns Menschen, sondern es geht um einen König, der sich herabbeugt, sich erniedrigt, wie Calvin sagt: «Denn darum ist Christus erniedrigt worden, daß er uns in die Höhe hebe.»⁶⁴ Anders gesagt, geht es um einen König, der anderen die Füße wäscht (Joh 13,1-20).

Bei der Fusswaschungsgeschichte handelt es sich, auch wenn der Begriff explizit nicht gebraucht wird, um eine Freundschaftsgeschichte: Jesus errichtet

61 A.a.O., 228f.

62 A.a.O., 230.

63 CStA 2,27. Vgl. Inst. (1559), II,15,3-5. – OS III,474,19-479,33.

64 J. Calvin: Komm. Joh 17,3 (CR 75,376f.).

mit der Fusswaschung ein «Denkmal seiner Freundschaft»⁶⁵. Und dieses Denkmal seiner Freundschaft ist die radikale Umprägung jener stolzen Denkmäler der erhabenen Könige, die sich dienen lassen. Lochman identifiziert «[d]as Herrsein Jesu als Umwertung aller Herrschaft»⁶⁶. Treffend führt er aus: «Kein noch so machtstrotzender Herrscher ist der wahre Herr, sondern der wahre ist der dienende Mann aus Nazareth. Die Macht der Liebe und nicht die Liebe der Macht ist sein Weg – und seine Wegweisung. Nur in ethischer und politischer Entsprechung zu diesem Weg – und also im Zug solidarischer Proexistenz «nach unten» und nicht im Herrschaftsdrang «nach oben» – kann ein Christ, eine Kirche, die Herrschaft Christi glaubwürdig bekennen und vertreten.»⁶⁷

Theologisch hoch bedeutsam ist es in der Tat, dass der Evangelist Johannes die Sklavenarbeit des *kyrios* in der Fusswaschungserzählung in den Mittelpunkt rückt.⁶⁸ «Die Proposition der johanneischen Fußwaschung ändert das Gottesverständnis fundamental und erscheint als Revolutionierung des Gottesbegriffs»⁶⁹. Ein radikal neues Verständnis Gottes wird eröffnet: «Nach Johannes hat Jesus den Gottesgedanken, zu dem seit alters die Begriffe von Allmacht und Herrschaft gehören, völlig neu geprägt»⁷⁰.

Die Proexistenz, die Jesu Dienst des Fusswaschens symbolisiert, umschreibt nach Auffassung des Johannes keine kontingent-beiläufige Erscheinungsform seines Wirkens, keine Ingredienz in dessen Vollzug. Vermittelt über das Jesusbild des Johannes ist sie vielmehr charakteristisch, ja als «Kern und Stern» entscheidend für dessen Gottes- und Kirchenbild: «Johannes versteht das ganze Leben und Sterben Jesu unter diesem Zeichen des dienenden Daseins für den Anderen. [...] In seiner ganzen Existenz hat Jesus Gott als die den Menschen

65 J.-H. Tück: Wie freundschafts(un)fähig sind wir? Ein erster Erkundungsgang, IKaZ 36 (2007) 215-219 (218). J. Beutler (J. Beutler: Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg i.Br. 2013, 428) betont zu Recht den engen Bezug der Fusswaschungssperikope mit dem Bild des Freundes (Joh 15,9-17). Fernerhin: H. Thyen: Das Johannesevangelium (HNT 6), Tübingen 2005, 591.

66 J.M. Lochman: Das Glaubensbekenntnis. Grundriß der Dogmatik im Anschluß an das Credo, Gütersloh 1985, 81.

67 A.a.O., 85.

68 So auch L. Abramowski: Die Geschichte von der Fußwaschung (Joh 13), ZThK 100 (2005) 176-203 (177); Thyen: Das Johannesevangelium (Anm. 65), 592.

69 M. Wirth: Distanz des Gehorsams. Theorie, Ethik und Kritik einer Tugend. Unveröffentlichte Dissertation, Hannover 2014, 350.

70 J. Blank: Das Evangelium nach Johannes, Düsseldorf 1977, 41.

befreiende und rettenden Liebe ausgelegt.»⁷¹ Hier zeigt sich zugleich der enge Konnex zwischen dem königlichen und dem prophetischen Amt Christi, das in der Auslegung, wenn man so will: der «Exegese» Gottes (Joh 1,18) besteht. In der Wahrnehmung seines königlichen Amtes leistet Christus zugleich das, was Inhalt seines prophetischen Amtes ist. So ist die Koinzidenz nicht verwunderlich: Die Vorstellung eines apathischen *deus supra nos* schliessen beide Ämter im Lichte des Freundschaftsbegriffs dezidiert aus.⁷²

Wie wichtig die Freundschaftserzählung der Fusswaschung für ein theologisch angemessenes Verständnis des königlichen Amtes Jesu ist, zeigt sich, wenn man sie mit der herkömmlichen Auslegung dieses Traditionsstücks etwa im «Kleinen Westminster Katechismus» (1647) vergleicht. In Frage 26 heisst es dort: «*How doth Christ execute the office of a king? Christ executeth the office of a king in subduing us to Himself, in ruling and defending us, and in restraining and conquering all His and our enemies.*»⁷³

Anders als dieser exekutierende Christus, von dem der «Kleine Westminster Katechismus» spricht, unterwirft der Fusswaschende nicht, sondern er wird selbst zum Diener. Er lässt andere nicht vor sich niederknien, sondern kniet sich selbst im Akt der Fusswaschung vor den Geringen nieder. Jesu Fusswaschung bedeutet indes nicht den Verlust von Autorität und Herrsein, sondern deren sachgemässe und beispielhafte Ausübung: «Die Fußwaschung machte Jesus nicht zum Diener, wie es der normalen Ordnung entsprochen hätte. Vielmehr vollzog Jesus gerade als Herr die Fußwaschung; sie hebt sein Herrsein nicht auf, sondern im Dienen erweist Jesus seine Herrschaft.»⁷⁴ Dementsprechend kann der johanneische Christus am Kreuz als dem Ort tiefster Erniedrigung das *tetelestai* – «es ist vollbracht» (Joh 19,30; Zürcher Bibel) sprechen. Im Johannesevangelium ist bereits der Gekreuzigte der Erhöhte. Das Kreuz repräsentiert gleichsam Jesu Königsthron.

Es geht insofern gerade nicht um eine Negation von allem Königlichen, sondern um dessen authentische Veranschaulichung und evidente Ausübung.⁷⁵

71 A.a.O., 39.

72 So auch Wirth: Distanz des Gehorsams (Anm. 69), 353.

73 BSRK 645,10-13.

74 Schnelle: Das Evangelium nach Johannes (Anm. 52), 216.

75 Vgl. Marquardt: Das christliche Bekenntnis zu Jesus (Anm. 34), 151; Klappert, Miterben der Verheißung (Anm. 15), 280.

«In der K[önigsherrschaft] läßt Christus nicht das Kreuz hinter sich, aber die gottwidrigen Gewalten, zu deren Überwindung er sein Leben gab. Was sonst herrscht, wird durch die K[önigsherrschaft] Ch[risti] in den Schatten gestellt, indem in ihr Macht neu definiert wird: «Christokratie» heißt zugleich «Christodiakonie»⁷⁶.

Es ist nahezu überflüssig zu erwähnen, dass Jesu performative Uminterpretation von Autorität und Herrsein durch die Fusswaschung nicht einfach nur ethische Implikationen hat, sondern «Ethos» unmittelbar vor Augen führt, ein Ethos im wörtlichen Sinne eines Raumes, eines Stalls, einer Wohnung,⁷⁷ in denen andere Gesetzmässigkeiten gelten sollen als in der «Welt». Insofern setzt die Fusswaschung Jesu «ekklesiologische Akzente»⁷⁸ einer «Heterotopie»⁷⁹ *sui generis*.

Calvin stellt in seiner Lehre vom dreifachen Amt den Bezug zur Ekklesiologie explizit her und betont mit Blick auf das königliche Amt Christi, dass ihm die Salbung durch den Heiligen Geist «nicht für sich allein (*privatim*) gegeben worden [ist], sondern er soll eben seine Fülle den Hungernden und Durstigen überfließend zuteilwerden lassen!»⁸⁰ Diesen Impuls Calvins nimmt Michael Welker auf: «Diese Königsherrschaft [Christi] im Licht der Ausgießung des Geistes revolutioniert hierarchische und monarchistische kirchliche und mittelbar auch politische Herrschafts- und Ordnungsformen. Denn dieser König ist zugleich Bruder und Freund, ja ein Armer und Ausgestoßener. Mit ihrem radikal-demokratischen und post-patriarchalen Ordnungsdenken wird diese Königsherrschaft den einen tatsächlich ungemütlich unübersichtlich erscheinen, den anderen aber exemplarisch für eine Freiheit bejahende Orientierungssuche in Gemeinde und Zivilgesellschaften.»⁸¹

Die Sklavenarbeit der Fusswaschung ist demnach als Jesu Demonstration der Art von Autorität zu verstehen, die eine Gemeinschaft prägen soll, die durch Liebe und Selbstlosigkeit bestimmt ist. Freilich wird man aus der Fusswaschungserzählung nicht einfach das Programm einer narrativen Imitations-

76 E. Busch, Art. Königsherrschaft Christi I. Dogmatisch, RGG⁴ 4, Tübingen 2001, 1586-1588 (1587).

77 Vgl. K. Barth: KD II/2, 569.

78 Schnelle: Das Evangelium nach Johannes (Anm. 52), 217.

79 Vgl. M. Foucault: Die Heterotopien. Der utopische Körper, Frankfurt a.M. 2005.

80 Inst. (1559), II,15,5. – OS III,477,9-11.

81 Welker: Gottes Offenbarung (Anm. 19), 223; dort z.T. kursiv.

ethik ableiten können. Zwar erteilt Jesus nach Joh 13,14f. ausdrücklich den Auftrag zur *imitatio* und interpretiert die Waschung ekklesiologisch als entschiedenes «Nein» zu innergemeindlicher Despotie: «Wenn nun ich als Herr und Meister euch die Füße gewaschen habe, dann seid auch ihr verpflichtet, einander die Füße zu waschen. Denn ein Beispiel habe ich euch gegeben: Wie ich euch getan habe, so tut auch ihr» (Joh 13,14f.; Zürcher Bibel).

In der Tat lässt sich zwar festhalten: «Jesu Verhalten wird zur Norm der Gemeinde; was der Herr tat, soll auch der Knecht, die Gemeinde, verwirklichen.»⁸² Freilich ist die *imitatio* nur möglich als *participatio*. Die in V. 14f. angesprochene Verpflichtung ist nur auf dem Hintergrund der Antwort Jesu an Petrus in V. 8b zu verstehen: «Wenn ich dich nicht wasche, hast du nicht teil an mir.» Es geht also um Teilhabe, mithin um den soteriologischen Ermöglichungsgrund der *imitatio*: «[M]it V. 8b interpretiert Johannes die Fußwaschung als einen von Jesus selbst ausgehenden, Gemeinschaft stiftenden Akt. Durch die Fußwaschung eröffnet Jesus die Teilhabe an ihm. Dieser soteriologische Horizont der Fußwaschung setzt Jesu Tod voraus, der als ein Akt der Liebe den Raum der Liebe in der Gemeinschaft mit Jesus und im gegenseitigen Dienen in der Gemeinde erst ermöglicht»⁸³.

In diesem Sinne ist die Fusswaschung zugleich als ein *sacramentum et exemplum* zu verstehen, und zwar in dieser sachlichen Reihenfolge. Das heisst: Geht es zunächst und primär bei der Fusswaschung als «Vorausdarstellung des Kreuzesgeschehens» «um den Tod Jesu als ein das menschliche Sein effektiv veränderndes Geschehen, d.h. als *sacramentum*»⁸⁴, so tritt sodann nachgeordnet mit ihm in den Blick: «ein den «rein» gewordenen Menschen verpflichtendes *exemplum*. [...] Die Bedeutung des Todes Jesu als *sacramentum* [ist] seinem Verständnis als *exemplum* vorgeordnet und übergeordnet»⁸⁵.

82 Schnelle: Das Evangelium nach Johannes (Anm. 52), 217.

83 A.a.O., 215. Vgl. Söding: Freundschaft (Anm. 40), 227: «Jesus ist ein Vorbild im Lieben, aber mehr als das: Seine Liebe begründet die Liebe der Jünger; und noch viel mehr: Seine Liebe bewirkt die Liebe der Jünger und kommt in ihr zum Ausdruck, auch wenn sie nie in ihr aufgeht. Jesu Liebe verändert ihren Status.»

84 O. Hofius: Die Erzählung von der Fußwaschung Jesu. Joh 13,1-11 als narratives Christuszeugnis, ZThK 106 (2009) 156-176 (175). Zu beachten ist nach Hofius fernerhin, dass die Fusswaschung Jesu nicht einfach nur ein beliebiges Beispiel für dienendes Handeln darstellt, sondern ein «Leitbild», wie O. Hofius *hypodeigma* übersetzt. Im Unterschied zur Beispielhandlung hat ein Leitbild einen höheren Verpflichtungsgrad. Vgl. a.a.O., 173-175.

85 A.a.O., 175f. Zur *exemplum/sacramentum*-Terminologie vgl. E. Jüngel: Das Opfer Jesu als

6. Das priesterliche Amt

Mit dem priesterlichen Amt wenden wir uns abschliessend dem umstrittensten Amt zu.⁸⁶ Wiederum lautet unsere Ausgangsfrage: In welcher Weise erschliesst das Freundschaftsprädikat das priesterliche Amt Christi? Calvin bemerkt im «Genfer Katechismus» in Frage 38: «*Und das Priestertum?* Es ist die Pflicht und das Vorrecht, vor Gottes Angesicht zu treten, um Gnade zu erlangen und um seinen Zorn durch die Darbringungen eines Opfers, das ihm genehm ist, zu stillen.»⁸⁷ Es geht demzufolge um ein Versöhnungsgeschehen, das als Eintreten für uns vor Gott (*intercessio*) und als stellvertretendes Opfer (*satisfactio*) dargestellt wird.⁸⁸ Insbesondere das Satisfaktionsverständnis Calvins im Sinne einer Interpretation des stellvertretenden Todes Christi als Selbstopfer zur Abtunung unserer Schuld und zur Genugtuung für Gott wirkt geradezu provozierend, vor allem wenn Calvin vom Stillen von Gottes Zorn spricht. Das obige Zitat erscheint nachgerade als Ansammlung jener Reizworte, die eine Alternative zur Deutung des Todes Jesu im Sinne der Sühneopfervorstellung überfällig erscheinen lassen. Für Klaus-Peter Jörns etwa gehört die Vorstellung vom Sühneopfer zu jenen «notwendigen Abschieden»⁸⁹, die den Weg eines glaubwürdigen Christentums markieren.⁹⁰

Fragt man danach, welcher Vorstellungsgehalt in besonderer Weise als anstössig erscheint, so dürfte es das Verständnis des Kreuzestodes Jesu als satisfaktorisches und propriatorisches Sühnopfer sein: «Gilt Jesu Kreuzestod als ein sa-

sacramentum et exemplum. Was bedeutet das Opfer Christi für den Beitrag der Kirchen zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung?, in: ders.: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III (BEvTh 107), München 1990, 261-282.

86 So W. Joest/J. von Lüpke: Dogmatik I: Die Wirklichkeit Gottes (UTB 1336), Göttingen 2010, 204. Fernerhin: I.U. Dalferth: Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994, 287. Dalferth referiert a.a.O., 287-292, diverse Aspekte der Opferkritik.

87 CStA 2,27.

88 Vgl. Inst. (1559), II,15,6. – OS III,480,1-481,18.

89 Vgl. K.-P. Jörns: Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum, Gütersloh 2006.

90 Vgl. ders.: Lebensgaben Gottes feiern. Abschied vom Sühnopfermahl. Eine neue Liturgie, Gütersloh 2007, 30: «Für mich steht fest, dass das Verständnis der Hinrichtung Jesu als (Sühne-)Opfer zur Erlösung der Welt das am meisten problematische Erbe ist, das wir aus der Zeit der sich bildenden christlichen Überlieferungen haben, also aus der Zeit, in der die Jesus-Überlieferung von seinen Zeitgenossen theologisch gedeutet worden ist.»

tisfaktorisches Sühnopfer, so besagt dies, daß Jesus mit seinem Tod dem durch die Sünde des Menschen beleidigt und deshalb dem Sünder tödlich zürnenden Gott die erforderliche Genugtuung geleistet habe. Wird dieses Sühnopfer zugleich als ein *propriatorisches* Opfer verstanden, so ist gemeint, daß Jesus durch die in seinem Tod geleistete Genugtuung den zornigen Gott gnädig gestimmt und so dem sündigen Menschen die versöhnliche Zuwendung Gottes erwirkt habe.»⁹¹

Bisweilen wird eine Deutung des Todes Jesu als Werk der Herstellung von Freundschaft als Alternative zu einer Sühneopfertheorie verstanden: «Neben dem Gedanken des stellvertretenden Sühnetodes begegnen im Neuen Testament auch andere Deutungen des Todes Jesu, die ihn etwa als Erweis der Freundesliebe verstehen (Joh 15,13).»⁹² Bei Lichte betrachtet, stehen im Johannesevangelium der Erweis der Freundesliebe und die Sühnevorstellung allerdings keineswegs unvermittelt und als einander widersprechend oder gar ausschliessend nebeneinander. In der zweiten Abschiedsrede (Joh 15,1-16,33) wird vielmehr – wie gesehen – beschrieben, dass «Jesus selbst aus Knechten Freunde [macht], indem er seine Sendung vollzieht: in der Verkündigung der Liebe des Vaters in Wort und Tat und in seiner diese Verkündigung besiegelnden liebenden Lebenshingabe.»⁹³ Diese wird im Kontext des Johannesevangeliums als sühnende Stellvertretung verstanden.⁹⁴ Der Freundeserweis lässt sich sühnetheologisch deuten und *vice versa* die Sühne als Freundeserweis.

Eine sühnetheologische Deutung des Kreuzestodes Jesu findet sich übrigens bereits zu Beginn des Johannesevangeliums an exponierter Stelle, wo Jesus als «das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt» (Joh

91 O. Hofius: Sühne und Versöhnung. Zum paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu, in: ders.: Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen 1994, 33-49 (34).

92 H. Hoving: Einführung in die Christologie, Darmstadt 2004, 156.

93 Scholtissek: Liebe (Anm. 57), 435.

94 Vgl. zu dieser exegetisch nicht unumstrittenen Aussage bes. J. Frey: Die «theologia crucifixi» des Johannesevangeliums, in: A. Dettwiler (Hg.): Kreuzestheologie im Neuen Testament (WUNT 151), Tübingen 2002, 169-238; J. Frey: Die Deutung des Todes Jesu als Stellvertretung. Neutestamentliche Perspektiven, in: J.C. Janowski u.a. (Hg.): Stellvertretung. Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte. Band 1: Interdisziplinäres Symposium Tübingen 2004, Neukirchen-Vluyn 2006, 87-121; J. Frey: Probleme der Deutung des Todes Jesu in der neutestamentlichen Wissenschaft. Streiflichter zur exegetischen Diskussion, in: ders./J. Schröter (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (UTB 2953), Tübingen 2005, 3-50; T. Knöppler: Die *theologia crucis* des Johannesevangeliums. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie (WMANT 69), Neukirchen-Vluyn 1994.

1,29; Zürcher Bibel)⁹⁵ attribuiert wird: «Nach dem Johannesevangelium ist Jesus, der menschengewordene Logos und Gottessohn (1,14), das eschatologische Passalamme Gottes, das mit seinem Tod «die Sünden der Welt hinwegnimmt» (1,29.36; vgl. 19,14ff. [Jesus stirbt in der Stunde, in der die Schlachtung der Passalämmer erfolgt]; 19,33ff.) Der Tod Jesu am Kreuz als die dem Willen des Vaters entsprechende Selbsthingabe für die Seinen (3,14ff.; 10,11.15.17f.; 14,31; 18,11) ist das wahrhaft heiligende Sühnopfer (17,19), das die Erwählten von der Seinsverfallenheit an die Sünde befreit (8,34ff.) und sie eben damit aus dem Tod in das ewige Leben in der Gottesgemeinschaft versetzt (3,16.36; 5,24; 6,51; 10,28; 17,2). Das theologische Gewicht des Sühnegedankens zeigt sich in der das Evangelium umspannenden soteriologischen Inklusion 1,29/19,33ff., die in der christologischen Inklusion 1,1f./20,28 ihr Fundament hat.»⁹⁶

Die sühnetheologische Deutung des Kreuzestodes Jesu ist demzufolge auch für das Johannesevangelium keineswegs peripher.

Eine zentrale Aufgabe der Theologie besteht zweifellos in der hermeneutischen Aneignung der Rede von Jesu Sühnetod. Bei dieser Aufgabe kann das Freundesprädikat eine wichtige Hilfestellung leisten. Inwiefern? Die Vorstellung von einem satisfaktorischen und propriatorischen Sühnopfer basiert auf dem vorgefertigten Bild eines durch die Sünde beleidigten und dem Sünder zürnenden Gottes, dem Genugtuung zu leisten und der gnädig zu stimmen ist. Die Rede von Gott als Freund hingegen widerspricht dieser Vorstellung von Gott als einem seiner Natur nach uns feindlich gesinnten *deus contra nos*. Sie entzieht dem satisfaktorischen und propriatorischen Sühneopferverständnis gleichsam den Boden. Gott erweist sich nämlich im Christusgeschehen als ein Freund des Menschen, der sich im Sühnegeschehen rettend mit dem sündigen Menschen identifiziert und darin seine Liebe zeigt (Joh 3,16). Die so erwiesene Liebe Gottes ist zugleich die Liebe Christi (Joh 13,1). Gott selbst ist demnach nicht Objekt, sondern Subjekt der Versöhnung, was aber zugleich heisst: Er, der Freund, muss nicht versöhnt werden, spricht: von einem zornigen in einen

95 Zur Auseinandersetzung mit Jörns auf dem Hintergrund von Joh 1,29 vgl. B. Klappert: «Alles menschliche Leben ist durch Stellvertretung bestimmt» (D. Bonhoeffer). Oder: Siehe, das Lamm GOTTes, das die Sünde der Welt (er-)trägt (Joh 1,29), *EvTh* 72 (2012) 39-63; vgl. auch B. Klappert: Siehe, das ist das Befreiungslamm Gottes. Predigt über Joh. 1,29, in: S. Landau u.a. (Hg.): *Zwischen Mystik und Ratio*. FS Rainer Röhricht, Waltrop 1989, 116-132.

96 O. Hofius: Art. Sühne IV. Neues Testament, *TRE* 32, Berlin 2001, 342-347 (345).

freundlichen Gott transformiert werden. Vielmehr ist Gott selbst in Christus das handelnde Subjekt der Versöhnung, indem Gott, der Freund, sich selbst mit dem Menschen im Sühnegeschehen identifiziert.

Kraft dem für das Sühnegeschehen konstitutiven Akt dieser Identifikation «ist der Sünder in Jesu Geschick hineingenommen und folglich durch seinen Tod und seine Auferstehung in die Leben erschließende Gemeinschaft mit Gott geführt worden. Jesu Tod als das die Sündenwirklichkeit aufhebende und vom Tod errettende Sühnopfer ist so wesenhaft *göttliches* Heilshandeln an dem Menschen, nicht dagegen ein Handeln *vor* Gott und *für* Gott. Wird Jesu Tod im Neuen Testament als «Opfer» beschrieben, so hat dieser Begriff mithin einen der traditionellen Opferanschauung gegenüber völlig *neuen* Sinn gewonnen.»⁹⁷

Diese fundamentale Neufassung, auf die nicht zuletzt der Freundesbegriff verweist, will auch systematisch-theologisch im Zusammenhang der Lehre vom dreifachen Amt bedacht sein: «Jede Rede vom Opfertod bzw. Sühnopfer Jesu, die den Eindruck erweckt, als handle es sich um ein *Gott* dargebrachtes Opfer oder gar um ein satisfaktorisches und propriatorisches Geschehen, ist nicht nur zutiefst mißverständlich, sondern theologisch inakzeptabel. Entscheidend für eine angemessene Rezeption des neutestamentlichen Sühnegedankens ist die konsequente Aufnahme der Grundaussage, daß in Jesu Person und Werk *Gott selbst* für den sündigen Menschen eingetreten ist, um ihn in seiner schöpferischen Allmacht von der Sünde zu befreien und so zu einer «neuen Kreatur» (II Kor 5,17) zu machen.»⁹⁸

In diesem Sinne lässt sich auch der Schlüsselsatz Joh 15,13 als Beschreibung eines Aktes der inkludierenden Stellvertretung interpretieren: «Niemand hat grössere Liebe als wer sein Leben einsetzt für seine Freunde» (Zürcher Bibel). Mit Thomas Söding gesprochen: «Das Wort zitiert einen Topos hellenistischer Freundschaftsethik, aber bricht die Topik auf. Die Griechen kennen ebenso wie die Juden einen Freundschaftsdienst in exkludierender Stellvertretung. Ein Freund stirbt für einen anderen, damit der nicht zu sterben braucht. Jesu Stellvertretung ist inkludierend: Seine Jünger sterben mit ihm; so werden sie auch mit ihm auferstehen – und haben nach Johannes jetzt schon das ewige Leben.»⁹⁹

97 A.a.O., 344.

98 A.a.O., 346.

99 Söding: Freundschaft (Anm. 40), 228.

7. *Abschliessende Überlegungen zum Gebrauch des Freundschaftsbegriffs
als Interpretament der Lehre vom dreifachen Amt*

Der Freundschaftsbegriff, so habe ich anhand der Lehre vom *munus triplex* zu zeigen versucht, besitzt in soteriologischer Hinsicht ein grosses kritisches Potential. Was Jesus für uns getan hat, lässt sich in seiner Vielfalt durch Ingebrauchnahme des Freundschaftsbegriffs als Interpretament der Lehre vom dreifachen Amt zeigen. So wie die Lehre vom *munus triplex* «geeignet [ist], jeder Vereinseitigung zu wehren und das Eine und Ganze des Werks dieser Person in seiner ganzen Fülle anzudeuten»¹⁰⁰, so gibt der Freundschaftsbegriff den einzelnen Ämtern den theologisch sachgemässen Richtungssinn. Er verweist jeweils neu auf die Prärogative Gottes im freundschaftsbestimmenden Handeln, die Christus in allen seinen Ämtern anschaulich werden lässt: «Jesu Liebe gilt nicht nur denen, die bereits seine Freunde sind; vielmehr macht er sie erst zu Freunden [...]»¹⁰¹. Indem der Freundschaftsbegriff auf die jeweiligen Ämter angewendet wird, verdeutlicht er deren Zusammenhang. Er wird so zum untrüglichen Indikator dafür, dass es weniger um eine Lehre von drei separaten Ämtern als vielmehr eine Lehre vom dreifachen Amt geht.

Wenn vom Freundschaftsbegriff als Interpretament gesprochen wird, gilt es indes auch im Blick zu behalten, dass er zugleich ein Interpretandum ist und bleibt. Insofern sind auch Rückkoppelungseffekte vom dreifachen Amt auf den Freundschaftsbegriff keineswegs ausgeschlossen. Das Interpretament wird dann umgekehrt zum Interpretandum.

Diesbezüglich sei abschliessend das Phänomen analoger Rede von Gott in den Blick genommen. Der Freundschaftsbegriff ist zunächst im allgemeinen Sprachgebrauch recht vieldeutig und kann assoziativ auf unterschiedliche Beziehungen und diesen zugrundeliegende Erfahrungen und Verhaltensweisen bezogen werden. Die Rede von Gott bzw. Jesus als Freund partizipiert natürlich an diesem allgemeinen Sprachgebrauch. Will menschliches Reden von Gott allerdings rechtes, Gott entsprechendes Reden sein, dann wird es sich hinsichtlich des Sprachgebrauchs und konkret hinsichtlich der Verwendung des Freundschaftsprädikats davon bestimmen lassen, dass und wie Gott sich selbst mitteilt und darin als Freund erweist.

100 Weber: Grundlagen der Dogmatik (Anm. 25), 202.

101 Söding: Freundschaft (Anm. 40), 228.

Was den Gebrauch des Freundschaftsprädikats angeht, so verdeutlicht etwa H. Gollwitzer, dass es durch Gottes Handeln geprägt und von dort her erschlossen sein will. Dabei gilt: Gottes Freundsein erschliesst sich in seinem freundschaftlichen Wirken: «Personale Termini wie Vater-Sohn, Mutter-Kind, Herr-Knecht, Freundschaft u.ä., werden auf das Verhältnis zu Ihm anwendbar, Er wird ihnen aber nicht unterworfen, d.h. die Beziehung auf Ihn bestimmt die Anwendung. Wie Er Vater, Herr, Freund usw. ist und inwiefern diese Worte für Ihn Geltung haben, kann nur im Blick auf Sein Handeln festgestellt werden, nicht vorher und abgesehen davon durch eine starre Definition dieser Termini. Das Subjekt entscheidet über das Prädikat, nicht umgekehrt.»¹⁰²

Auch die Rede von Christus als Freund bleibt ebenso wie die von ihm als Prophet, König und Priester analoge Rede, die Mehrdeutigkeit niemals ganz ausschliessen kann: «Ihren eindeutigen Richtungssinn, in dem sie [diese Worte wie Freund, Prophet, König und Priester] in Bezug auf Gott verstanden sein wollen, erhalten sie aber aus dem Kontext der Gestalt und Geschichte, des Verhaltens und der Verkündigung Jesu und des auf ihn hinführenden Redens Gottes zu Israel.»¹⁰³

Auch der Freundschaftsbegriff ist mit anderen Worten ein Gleichnis für Gott, der von dessen (Selbst-)Mitteilung her seine Prägung erfahren will. Er ist freilich keine Metapher, die nur in einem uneigentlichen Sinn auf Gott übertragen wird, wie etwa die Metapher vom «Arm» oder «Finger» Gottes: «[E]in Finger ist eben «eigentlich» ein menschlicher Finger, und wenn man vom «Finger» Gottes redet, könnte man das, was man sagen will, wohl ebenso gut auch anders sagen. Anders steht es mit Ausdrücken, die ein Verhalten Gottes bezeichnen wie etwa «Freiheit», «Gerechtigkeit», «Treue», «Liebe». Sie sind nicht ohne weiteres auswechselbar und durch «eigentlichere» Worte ersetzbar.»¹⁰⁴ Im Blick auf sie ist zu fragen, ob das, was wir unter diesen Ausdrücken kennen, nicht in seiner menschlichen Verwirklichung «uneigentlich»

102 H. Gollwitzer: Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens. AW 2, hg.v. P. Winzeler, München 1988, 130. Zur Gotteslehre Gollwitzers vgl. J. Fangmeier: Gott in der Theologie Gollwitzers, ThZ 19 (1963) 338-351; R. Stieber-Westermann: Provokation zum Leben. Gott im theologischen Werk Helmut Gollwitzers (EHS XXIII/473), Frankfurt a.M. u.a. 1993.

103 Joest/von Lüpke: Dogmatik (Anm. 86), 141.

104 Ebd.

ist und «gerade in und durch Gott sein «eigentliches» Wesen, seine Wahrheit hat.»¹⁰⁵

Als ein solches Wesenswort, das solches bezeichnet, dessen Wahrheit eigentlich in Gott verwirklicht ist, in dem aber im Blick auf den theologischen Sprachgebrauch immer ein metaphorisches Moment enthalten bleiben wird, verstehe ich «Freundschaft». Der Titel des Liedes «Welch ein Freund ist unser Jesus» verweist auf die eigentliche Verwirklichung von Freundschaft in Jesus. Es handelt sich um einen staunenden Ausruf, wie das Pronomen «welch» in seiner ungebeugten Form zeigt, das vermutlich in Anlehnung an das Pilatusdiktum: «Seht, welch ein Mensch» (Joh 19,5; Lutherbibel), gebraucht wird: *ecce homo – ecce amicus*.

Das Christusprädikat «Freund» ist nicht nur in diesem Lied von zentraler theologischer Bedeutung. Als Interpretament des dreifachen Amtes verweist es darauf, dass Christus als König, Priester und Prophet jener «Freund» des Menschen ist, in dem Gott selbst sich als Freund des Menschen erweist und seine «Menschenfreundlichkeit» (Tit 3,4)¹⁰⁶ anschaulich werden lässt. Im Geschehen von Kreuz und Auferstehung realisiert er seine Freundschaft als Heil für den Menschen: «Die Freundschaft ist kostspielig für den, der sie gewährt und darum not-wendend für den, dem sie gewährt wird. Jesu Kreuz und Auferstehung ist nicht nur Exempel, nicht nur Symbol für diese mit-leidende Teilnahme des ewigen Freundes am Geschick seiner Freunde, sondern der grundlegende Vollzug dieser Teilnahme selbst; alle weitere Teilnahme ist dessen Folge. Das will die Konzentration des Neuen Testaments auf die Geschichte Jesu ausdrücken: das Heil aller (die ewige Freundschaft mit allen) ist unlöslich mit dieser bestimmten Geschichte dieses einen Menschen verbunden.»¹⁰⁷

105 A.a.O., 142.

106 Vgl. Wainwright: Salvation (Anm. 11), 151.

107 Gollwitzer: Krummes Holz (Anm. 49), 351f.

Abstract

Die traditionelle Lehre vom dreifachen Amt Christi bedarf der dogmatischen Revision. Der vorliegende Beitrag stellt den Versuch dar, zu diesem Zweck einen freundschaftstheologischen Zugang zu diesem wirkmächtigen soteriologischen Lehrstück zu gewinnen, der dessen systematisch-theologische Leistungsfähigkeit für die Gegenwart zu erschliessen vermag. Der johanneische Freundschaftsbegriff, wie er im Johannes-evangelium explizit vor allem in der zweiten Abschiedsrede und implizit in der Fusswaschungserzählung entfaltet wird, erweist sich dabei als geeignetes Interpretament der Lehre vom dreifachen Amt Christi. Dessen drei Aspekte vermag das Freundschaftsprädikat zu erschliessen: den prophetischen Aspekt der Kundgabe von Gottes Willen im Sinne des Erkenntnis- und Realgrundes der Freundschaft, den königlichen als «Umwertung aller Herrschaft» im Freundschaftsdienst der Fusswaschung und den priesterlichen als Gabe des eigenen Lebens für die Freunde im Akt inkludierender Stellvertretung.

Marco Hofbeinz, Hannover