

Margareta Gruber

Freundschaft als Lebensform. Zur jesuanischen Fundierung einer Gestalt von Nachfolge

In: M. Gruber, S. Kiechle (Hg.), Gottesfreundschaft. Ordensleben heute denken. Würzburg (Echter) 2007, 111-142.

„Endlich will jeder, was immer ihm als eigentliches Sein oder als des Lebens Endzweck gilt, in Gemeinschaft mit den Freunden tun ... Kurz, jeder will das gemeinsam mit den Freunden tun, was er von allen Dingen am liebsten hat“
Aristoteles, Nik. Eth IX, 12, 1172a.

„Wozu erwarb ich einen Freund? Damit ich jemanden habe, für den ich sterben kann.“
Seneca, Brief an Lucilius (ep 9,10).

„Wem der große Wurf gelungen, eines Freundes Freund zu sein ...“: Hier ist Freundschaft im Sinne Kants besungen¹ als „Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung“.² Später, in der Romantik, wird Freundschaft „von der moralischen Pflicht des Einzelnen der Gesellschaft gegenüber zum Mittel der Selbstverwirklichung des Einzelnen, dessen Individualität sich im anderen erfüllte oder erweiterte.“³ Diesen Geruch des „Partikulären“, fast Sektiererischen, der den Freundesbünden der Romantik und der Jugendbewegung anhaftete, hat die Karriere des Freundschaftsgedankens, nicht zuletzt in der Kirche, beschwert; Freundschaft erschien als etwas, was dem Gesamtwohl des Gemeinwesens oder der Gemeinschaft entgegenstand.⁴ Insofern war

¹ Der „historische Schiller“ und der Schiller der Beethovenschen Rezeption sind allerdings voneinander zu unterscheiden. Die „Ode an die Freude“ wurde gedichtet als „Ode an die Freunde“, und gemeint waren das Freundespaar Körner in Dresden, das dem mittellosen Dichter des „Carlos“ Gastfreundschaft und menschliche Zuwendung schenkte. Die Ursprünge großer Ideen liegen also auch hier in konkreten menschlichen Beziehungen. Die Analogie zum heimatlosen Wanderprediger und seinen Freunden in Betanien drängt sich, freilich romantisierend, auf.

² Hofmann, H., Freund/Feind, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 2, 1105. Er zitiert I. Kant, Met. Sitten I, § 60; II, § 26. 46f.

³ Seidel, Ch., Freundschaft, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 2, 1113.

⁴ In einer „Disziplinarsatzung“ für die Zöglinge eines Mädcheninstituts heißt es beispielsweise lapidar: „Partikularfreundschaften werden nicht geduldet“, vgl. Gruber, E., Erziehungs- und Bildungsarbeit, 170.

Freundschaft gerade im Ordensleben lange ein diffamiertes Ideal, das ich mit den folgenden Überlegungen wieder zu rehabilitieren hoffe.

Ganz anders in der Antike, in der das Neue Testament entstanden und von deren Gedankengut es mitgeformt ist.

1 Das römisch-griechische Freundschaftsideal

„Das Höchste, was bewusste Ethik der Alten erreicht hat, ist die Theorie der Freundschaft“. So das Urteil von Friedrich Nietzsche.⁵

Freundschaft wird verstanden als Gestalt erfüllten privaten und öffentlichen menschlichen Lebens. Nach Aristoteles bedeutet sie, „dass man sich gegenseitig wohlwolle und Gutes wünsche, ohne dass einem diese gegenseitige Gesinnung verborgen bleibt“⁶, und zwar um des Guten willen, das den anderen um seiner selbst willen bejaht.

„Freundschaft ist für die Griechen eine elementare soziale Beziehung und Verhaltensnorm.“⁷ Gleichheit, Gegenseitigkeit, Freiheit und Freiwilligkeit, Offenheit (Freunde haben keine Geheimnisse voreinander), Treue, aber auch ein charakteristisches Konkurrenzdenken prägen sie. *Amicitia* kann im Bereich der Politik entweder zwischen gleichrangigen hochgestellten – natürlich männlichen – Persönlichkeiten bestehen, oder asymmetrisch zwischen einem aristokratischen *patronus* und seinem Klienten, der ihn *amicus* nennt.⁸

Bei Aristoteles und in seiner Tradition ist Freundschaft immer auf die Polis bezogen worden; sie wurde als notwendiges Komplement der Gerechtigkeit gesehen, der großen Leitidee der politischen Philosophie; sie sei, so in der Nikomachischen Ethik, „mithin selbst das Gerechteste“.⁹ Aristoteles stellt fest: „Auch bedarf es unter Freunden der Gerechtigkeit nicht, wohl aber unter Gerechten der Freundschaft als einer Ergänzung

⁵ Nietzsche, F., Nachgelassene Werke, Bd. 9, Leipzig 1903, 67, zit. nach: Scholtissek, K., „Eine größere Liebe hat niemand, als wenn einer sein Leben hingibt für seine Freunde“ (Joh 15,15,13). Die hellenistische Freundschaftsethik und das Johannesevangelium, in: Frey, J./Schnelle, U. (Hg.), Kontexte des Johannesevangeliums (WUNT 175) Tübingen 2004, 411-439.

⁶ Nik. Eth. VIII, 2,1156a; vgl.dazu vgl. Hünermann, P., Jesus Christus, Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, Münster 1997, 370-375: Freundschaft, Vollendungsgestalt privaten und öffentlichen Lebens – eine philosophische Reflexion, hier 372f.

⁷ Scholtissek, K., Liebe, 415 mit Bezug auf Treu, K., Freundschaft, RAC 8, 418-434.

⁸ Vgl. Scholtissek, K., Liebe, 416.

⁹ Vgl. zum Folgenden Eckholt, M., „Die Weisheit schafft Freunde Gottes und Propheten“ (Weish 7,27). Freundschaft als Lebenselixier der Kirche, in: Eckholt, M./Fliethmann, Th. (Hg), Freundschaft als Begriff dogmatischer Theologie, Münster 2007 (im Druck). Sie bezieht sich hier auf Nik. Eth. 1155 a 28.

der Gerechtigkeit, und das höchste Recht wird unter Freunden angetroffen.“¹⁰ Vollkommene Freundschaft orientiert sich an der Tugend des Freundes und ist wechselseitig. Sie setzt deshalb Gleichheit voraus, fordert sie ein oder stellt sie her.¹¹ Aristoteles denkt hier allerdings an die Gleichheit der Tugend, nicht an die des Standes oder Geschlechts; deshalb ist seine Freundschaft, selbst wenn sie universal gedacht ist, nicht altruistisch in dem Sinn, dass sie sich auf jeden Menschen richten würde.¹²

Cicero, im ersten Jh. v. Chr., ist ein Vertreter der nüchtern-pragmatischen römischen Stoa: Er definiert Freundschaft als „Verbindung von intellektueller und moralischer Übereinstimmung (*consensio*) mit gegenseitiger Zuneigung (*cum benevolentia et caritate*)“.¹³ Sie „ist bestimmt, klar und nüchtern, ohne Schwärmerei und Gefühlsüberschwang, der dem Freunde zuviel an Eigentum oder gar das Leben opfern würde“.¹⁴

Gerade dieser Höchstfall der Freundschaft kommt in der griechisch-römischen Freundschaftsethik jedoch durchaus vor: „Wozu erwarb ich einen Freund? Damit ich jemanden habe, für den ich sterben kann“ – so wird Seneca in seinen Briefen an Lucilius zitiert.¹⁵ Wie ernst er es gegebenenfalls meinte, kann ich nicht beurteilen; seit der klassischen Antike finden sich jedoch viele Beispiele für die Lebenshingabe für das Vaterland, den Staat oder die Polis, aber auch für einen geliebten Freund; dieser Tod bewirkt Schutz oder Erhalt der Gemeinschaft oder des Volkes; man spricht deshalb vom sog. „wirksamen Tod“ – „effective death“.¹⁶ Durch die Tragödien des Euripides „unsterblich“ gewordene Vorbilder sind Iphigenie und Alkestis, also Frauen!¹⁷ Und wer in der Schule Schillers „Bürgschaft“ gelernt hat, wird mit dem pythagoräischen Freundschaftsideal des durch Treue geprüften Freundesbundes durchaus etwas verbinden können.

¹⁰ Nik. Eth. VIII, 1,1155a, zit. nach *Hünemann, P.*, Jesus Christus, 374.

¹¹ Aristoteles bringt dies auf die prägnante sprachliche Formel „*isotes philotes*“ (Nik Eth. IX 8,2, 1168c), zit. nach *Klauck, H.-J.*, Kirche als Freundesgemeinschaft? in: *ders.*, Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus, Freiburg u.a. 1992, 95-123, hier 99f. Der Artikel erschien ursprünglich in: MThZ 42 (1991), 1-14.

¹² Vgl. *Scholtissek, K.*, Liebe, 419.

¹³ Cicero, Laelius sive de amicitia 20, zit. nach *Scholtissek, K.*, Liebe, 420.

¹⁴ Vgl. *Feger, R.*, Nachwort, in: *Cicero, M.T.*, Laelius – Über die Freundschaft, RecUB 868, Stuttgart 1970, (67-87), 79.

¹⁵ Senec., Ep 9,10: In quid amicum paro? Ut habeam pro quo mori possim, zit. nach *Klauck, H.-J.*, Freundesgemeinschaft, 103.

¹⁶ Zu dieser Terminologie vgl. *Schröter, J.*, Sterben für die Freunde. Überlegungen zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium., in: v. *Dobbeler, A.* (Hg.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments. Festschrift für Klaus Berger, Tübingen u.a. 2000, 263-288, 265.

¹⁷ Vgl. *Schröter, J.*, Sterben, 272-277, und *Scholtissek, K.*, Liebe, 420-422.

Damit hätten wir – skizzenhaft – den römisch-griechischen Horizont umzeichnet, den etwa die Leserschaft des Lukas- und des Johannesevangeliums geteilt haben könnte.

Wenn wir auf das frühe Judentum schauen, also den palästinisch-galiläischen Horizont zu erfassen suchen, so stellen wir fest, dass hellenistisches Gedankengut dort durchaus rezipiert wurde; im Buch Jesus Sirach findet sich eine, wiewohl weisheitlich-skeptisch zurückhaltende Aufnahme der Freundschaftsethik:

Sir 6,5-17: ⁵ Sanfte Rede erwirbt viele Freunde, / freundliche Lippen sind willkommen.

⁶ Viele seien es, die dich grüßen, / dein Vertrauter aber sei nur einer aus tausend.

⁷ Willst du einen Freund gewinnen, gewinne ihn durch Erprobung, / schenk ihm nicht zu schnell dein Vertrauen!

⁸ Mancher ist Freund je nach der Zeit, / am Tag der Not hält er nicht stand.

⁹ Mancher Freund wird zum Feind, / unter Schmähungen deckt er den Streit mit dir auf.

¹⁰ Mancher ist Freund als Gast am Tisch, / am Tag des Unheils ist er nicht zu finden.

¹¹ In deinem Glück ist er eins mit dir, / in deinem Unglück trennt er sich von dir.

¹² Triffst dich ein Unglück, wendet er sich gegen dich / und hält sich vor dir verborgen.

¹³ Von deinen Feinden halte dich fern, / vor deinen Freunden sei auf der Hut!

¹⁴ Ein treuer Freund ist wie ein festes Zelt; / wer einen solchen findet, hat einen Schatz gefunden.

¹⁵ Für einen treuen Freund gibt es keinen Preis, / nichts wiegt seinen Wert auf.

¹⁶ Das Leben ist geborgen bei einem treuen Freund, / ihn findet, wer Gott fürchtet.

¹⁷ Wer den Herrn fürchtet, hält rechte Freundschaft, / wie er selbst, so ist auch sein Freund.

Vor allem der jüdische Philosoph Philo von Alexandrien (1. Hälfte 1. Jh. nach Chr.) greift auf die Breite der Tradition zurück; er sagt etwa, ganz aristotelisch: „Nach Moses aber steht der Freund so nah, dass er sich nicht von der Seele unterscheidet; sagt er doch: Der Freund, der deiner

Seele gleich ist.“¹⁸ Philo kennt auch die Freundschaft mit Gott: Abraham, Isaak und Jakob, sowie vor allem Mose sind die großen Beispiele.¹⁹

Von einer Lebenshingabe für den Freund sprechen diese Autoren allerdings nicht. Diese findet sich in den Makkabäerbüchern, aber ohne das Freundschaftsthema. Die Märtyrer sterben für Gott, für die *polis* und die *patria* (das Volk und das Vaterland), für das Gesetz oder den Bund der Väter. Hier begegnet auch die Theologie eines stellvertretenden Sterbens mit sühnendem Charakter.²⁰ Diese Texte waren den Christen des ersten Jh. bekannt.

2 JESUS: „Freund der Zöllner und Sünder“ (Lk 7,34; Mt 11,19) Die Karriere einer Beschimpfung

Es gibt einen kostbaren Rohdiamanten in der Jesusüberlieferung: seine Selbstbezeichnung als „Freund der Zöllner und Sünder“ (Lk 7,34; Mt 11,19), mit der er wohl, historisch gesehen, auf eine Beschimpfung reagierte: „Saufkumpan der Gesetzlosen“. Er ist uns nicht ganz im Rohzustand erhalten, sondern wurde griechisch übersetzt und damit schon ein wenig geschliffen durch die Spruchquelle und leicht gefasst durch die Synoptiker Lk und Mt; Joh hat daraus, modern gesprochen, eine Installation gestaltet, die die Urform auf den ersten Blick nicht mehr erkennen lässt, bei näherem Hinsehen aber ganz neu zur Geltung bringt. Das will ich im Folgenden zeigen.

„Wem soll ich diese Generation vergleichen, und wem gleicht sie? Sie gleicht Kindern, die auf den Marktplätzen sitzen, die den anderen zurufen und sagen: Wir haben für euch mit der Flöte gespielt und ihr habt nicht getanzt, wir haben einen Klagegesang angestimmt und ihr habt nicht geweint. Denn es kam Johannes, er aß nicht und trank nicht, und ihr sagt: Er hat einen Dämon. Es kam der Menschensohn, der aß und trank, und ihr sagt: Siehe, ein Fresser und Weinsäufer, ein Freund der Zöllner und Sünder. Und doch ist die Weisheit durch ihre Kinder gerechtfertigt worden.“ (Q 7,31-35, vgl. Lk 7,31-35; Mt 11,16-19)²¹

Dieser Text ist rekonstruiert aus der nicht erhaltenen Spruchquelle Q, und diese Sammlung von Aussprüchen Jesu lag, so immer noch der Konsens der Exegeten, als selbständige Quelle neben dem

¹⁸ Philo, Her 83 mit Zitat aus Dtn 13,6 LXX, zitiert nach Scholtissek, K., Liebe, 424.

¹⁹ Vgl. Scholtissek, K., Liebe, 424.

²⁰ 2Makk 6,43.46; 8,21; 4Makk 6,27-29; 27-28; 1Makk 2,49-50, vgl. Scholtissek, K., Liebe 425, Schröter, J., Sterben 274.

²¹ Übersetzung nach Hieke, Th., Die Logienquelle. Eine Übersetzung auf der Basis des internationalen Q-Projekts, in: BiKi 54, 1999, (I-XXIV), IX.

Markusevangelium den Evangelisten Lukas und Matthäus vor. Die Spruchquelle ist nicht automatisch mehr „O-Ton“ Jesus als die Evangelien; auch sie ist geformte Überlieferung. Dennoch ist mit guten Gründen anzunehmen, dass wir mit diesem Text sehr nahe an den galiläischen Jesus herankommen.

Wir hören hier eine Beschimpfung, die ihm nachgerufen wurde: Jesus, ein Fresser und Säufer, Freund und Kumpel der Zöllner und Sünder. Worum geht es dabei?

Um das Konsumverhalten Jesu? Er hat nicht gefastet, sondern Feste gefeiert, er war kein Asket, wie man ihn sich vorstellte und wie der Täufer ihn repräsentierte. Der Vorwurf spiegelt jedoch einen viel grundsätzlicheren Konflikt, der sich aus dem Sozialverhalten Jesu ergab: In Dtn 21,18-21 steht, dass ein Sohn, den seine Eltern als Schlemmer und Säufer anzeigen, gesteinigt werden soll, denn er verweigert sich dem Generationenvertrag und rebellierte gegen die Ordnung der Gebote.²² In diesem Sinn ist Jesus kein guter Sohn; er kommt seinen Verpflichtungen nicht nach, er hat sich aus dem Arbeitsleben und aus dem sozialen Netz ausgeklinkt.²³

Interessant ist nun, wie Jesus reagiert: Er verteidigt sich nicht, sondern greift die Beschimpfung auf und wandelt sie in eine provozierende Selbstaussage:²⁴ Ich bin das, was ihr mir nachschreit, ein Fresser und Säufer, ein Freund der Zöllner und Sünder.

3 LOGIENQUELLE: Flötenspieler, Tänzer und Spielverderber Das Gleichnis in Q 7,31-35 (Lk 7,31-35; Mt 11,16-19)

Die Spruchquelle setzt die zitierte Selbstcharakteristik Jesu ans Ende eines Gleichnisses, in dem Jesus die Menschen seiner Generation mit Kindern vergleicht, die als Spielverderber jedes Angebot ablehnen, ob

²² Vgl. die weisheitliche Wendung des Rechtsspruchs Dtn 21,18-21 in Spr 23,19-21: Höre du, mein Sohn und werde weise, (...). Sei nicht unter den Weinsäufern, (noch) unter denen, die Fleisch verprassen! Denn ein Säufer und Schlemmer verarmt, und Schläfrigkeit kleidet in Lumpen. Vgl. *Ebner, M.*, Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge (SBS 196) Stuttgart 2003, 154.

²³ Vgl. ebd., 153-156.

²⁴ Eine vergleichbare Strategie findet sich in Jesu Reaktion auf die Beschimpfung, er sei ein Eunuch, vgl. Mt 19,11f; auch hier wandelt er die Beleidigung in eine Selbstaussage, vgl. *Gruber, M.*, „Eunuchen wegen des Himmelreiches“. Mt 19,12 als jesuanische Legitimation der christlichen Ehelosigkeit, in: *GuL* 76 (2003) 263-271.

Hochzeitsspiel oder Beerdigungsspiel.²⁵ Die Spielführer sind dabei Johannes der Täufer mit seiner durch Askese unterstützten Botschaft von Umkehr und Gericht, und Jesus, der sich als Flötenspieler und Tänzer bei einer Hochzeit zeichnet. Interessant ist – und das spricht für die Ursprünglichkeit des Gleichnisses – dass die beiden Alternativen, fasten und feiern, einander nicht wertend oder konkurrierend gegenübergestellt werden. Beide Angebote lehnen die Spielverderber auf dem Marktplatz jedoch ab; sie verweigern sich dem Propheten Johannes wie dem „Menschsohn“, Jesus. Nun benennt der Vorwurf ja zwei Sachverhalte. Denn es geht nicht nur darum, dass Jesus Festgelage feiert, sondern darum, mit *wem* er sie feiert. Und hier sind wir unbestritten auf dem Boden des historischen Jesus: „Er gibt sich mit Sündern ab und isst sogar mit ihnen“ (Lk 15,2, vgl. Mk 2,15-17 par).

Dieses breit bezeugte und in Gleichnissen mehrfach thematisierte Verhalten Jesu war programmatisch und wurde auch so verstanden. Wo er auftauchte, in den Dörfern Galiläas, fanden Festmähler statt, bei denen Jesus und seine Jünger Gäste waren. Jesus legte Wert darauf, dass alle Zutritt zu diesen Tafelrunden hatten, die man sich deshalb nicht zu klein vorstellen darf, allerdings am Tisch wohl nur als Runde von Männern; die Frauen haben vermutlich gleichzeitig, aber unter sich gefeiert. Arme und Kranke werden regelmäßig erwähnt – sie folgten ihrem Therapeuten ohnehin von Dorf zu Dorf –, aber auch andere, die das Establishment der „Gerechten“ (konkret die Pharisäer) als „Sünder“ lieber ausgrenzte. Dazu gehörten Leute, die aus unterschiedlichen, oft sozialen Gründen das Niveau der Reinheitsvorschriften nicht halten konnten und deshalb um der Identität der Gemeinschaft willen ausgeschlossen wurden, wie etwa Prostituierte (in Mt 21,32f heißt es deshalb „Zöllner und Dirnen“).

Die Zöllner waren jüdische Steuerpächter, die für König Herodes Antipas die indirekten Steuern eintrieben, also auf Brücken, Wegen und Märkten saßen.²⁶ Gerade diese Gruppe war sozialgeschichtlich gesehen der natürliche Feind der Armen, die Jesus nachfolgten. Die Vorstellung, mit seinem Steuereintreiber an einem Tisch liegen zu müssen, mag auch für den einen oder anderen Bauern oder Fischer – die Gruppe also, aus der Jesu Jünger stammten – eine Zumutung gewesen sein.²⁷ Da die Zöllner wohlhabend waren, gehörten sie neben den Pharisäern auch zu

²⁵ Vgl. dazu Müller, P., Das Gleichnis vom misslingenden Spiel der Kinder, in: Zimmermann, R. (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007 (im Druck).

²⁶ Vgl. Ebner, M., Jesus, 53f, 157f.

²⁷ Eine der besten Szenen im Drehbuch zu Franco Zefirellis Jesusfilm ist die Szene, in der Petrus von Jesus ins Haus des Zöllners Matthäus eingeladen wird, wo er sich das Gleichnis vom verlorenen Sohn anhören muss. Gut erfunden, aber im Geist des Erfinders dieser Festveranstaltungen!

der Gruppe der Gastgeber Jesu (Levi: Lk 4,27-29; Zachäus: Lk 19,1-27). Insofern waren die Festmähler mit Jesus durchaus brisante Veranstaltungen, und wenn die Integration der unterschiedlichen Gruppen gelang, war das so eindrücklich, dass die Verbindung von „Zöllnern und Sündern“, die sonst nirgends im frühen Judentum nachgewiesen ist,²⁸ zum Charakteristikum der Gesellschaft Jesu gehörte.

Freundschaft Jesu! Die Außenperspektive der Gegner ist: Gleichmacherei mit den Verächtern des Gesetzes, Selbstdisqualifikation durch diese Art Freunde. Das Neue, das da entsteht, wird entwertet und soll damit unschädlich gemacht werden.

Die Innenperspektive der Freunde ist: Gelingende Gemeinschaft von Menschen und Gruppen, die es sonst nicht miteinander können; gerade nicht die Armen unter sich, sondern Steuerschuldner und Steuereintreiber an einem Tisch. Die Voraussetzung dafür, das Fest mitfeiern zu können, ist die Bereitschaft, sich auf Jesu grenzüberschreitende Freundschaften einzulassen.

Warum verhielt sich Jesus so?

In der ebenfalls breit überlieferten Parabel von großen Festmahl (Lk 14,15-24; Mt 22,1-10; vgl. auch Q 14,16-21.23 und EvTh 64!) macht er es deutlich: Es geht um das Fest, das mit seiner Ankunft begonnen hat; die Hochzeitsgäste fasten nicht, so Mk 2,19. Und dieses Fest findet statt, weil Gott das Verlorene wiedergefunden hat: Der Hirt sein Schaf (Mt 18,10-14; Lk 15,1-5), die Frau ihre Drachme (Lk 15,8-10), der Vater seinen Sohn (Lk 15,32!): Immer wird ein Freudenfest gefeiert (Lk 15,6.9.29).

Die „Zöllner und Sünder“ repräsentieren also nicht primär bestimmte soziale Gruppen, sondern das ganze verlorene Haus Israel. Insofern geht es im Logion vom Freund der Zöllner und Sünder um Jesu Weise, grenzüberschreitend Beziehung zu leben und darin die Liebe Gottes zu allen Menschen erfahrbar zu machen: Liebe, die dem Verlorenen nachgeht.

Provozierende Interpretation: Freunde Gottes und Propheten (Weish 7,27f)

Nun fügt Jesus noch einen kleinen Satz über die Weisheit an, die durch ihre Kinder gerechtfertigt worden sei. Das ist seine eigentliche Entgegnung auf den Vorwurf.

²⁸ Vgl. Becker, J., Jesus von Nazaret, Berlin u.a. 1995, 203.

Die Gemeinde der Spruchquelle sah sich vermutlich selbst in diesen Kindern. Lk übernimmt den kleinen Satz, interpretiert ihn durch seinen Kontext jedoch anders:²⁹ In Lk 7,29 heißt es, dass die Zöllner Gott „rechtfertigten“ oder Recht gaben, indem sie sich von Johannes taufen ließen, die Pharisäer und Gesetzeslehrer jedoch nicht. Damit macht Lk klar, dass die Kinder der Weisheit für ihn diese Zöllner und Sünder sind, eben die Freunde Jesu.

Der Hintergrund dieses Weisheitsspruches ist nicht eindeutig zu bestimmen, es gibt jedoch eine „heiße“ Spur: Im Buch der Weisheit heißt es in einem großen „Lob der Weisheit“:

*Weisheit 7,27 Sie ist nur eine und vermag doch alles; / ohne sich zu ändern, erneuert sie alles. **Von Geschlecht zu Geschlecht tritt sie in heilige Seelen ein / und schafft Freunde Gottes und Propheten;** 28 denn Gott liebt nur den, / der mit der Weisheit zusammenwohnt.*

Ist das Weisheitswort Jesu eine Anspielung auf diese Stelle? Dafür spricht, dass es vier Stichwortverbindungen zum Kontext des Logions gibt: Es geht um die Weisheit und ihr Verhältnis zum „Geschlecht“ der Menschen, und darum, dass sie „Freunde“ Gottes und „Propheten“ schafft.

Wenn man also annimmt, dass Jesus – zumindest nach Lk – hier auf Weish 7,27 anspielt und die Kinder der Weisheit mit seinen Freunden identifiziert haben will, dann kann man das Logion so interpretieren:

Jesus sagt hier: Ich (die Weisheit) schaffe Freunde Gottes und Propheten³⁰, und zwar genau durch das, was euch anstößig und verachtenswert erscheint, nämlich durch meine Weise, Freundschaft mit den Zöllnern und Sündern zu leben.

Das Zitat bringt also die Beschimpfung in Zusammenhang mit einem Ehrentitel: Freund Gottes! Die Perspektive wird umgedreht. Freunde Gottes sind in der jüdisch-hellenistischen Literatur und auch in der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel, der Septuaginta (LXX), Menschen, die mit Gott, – wie Mose –, „von Angesicht zu Angesicht, wie mit einem Freund“ (Ex 33,11 LXX) gesprochen haben und ihn deshalb kennen.

4 LUKAS: Jesus schafft Freunde Gottes, indem er das Erbarmen Gottes verschwenderisch verteilt

²⁹ Vgl. zur Interpretation des Gleichnisses bei Lk *Bovon, F.*, Das Evangelium nach Lukas (EKK III/1) Zürich u.a. 1989.

³⁰ Zu überlegen ist, ob die Koordination der beiden Begriffe im Sinn einer Verstärkung der Ausdruckskraft synonyme Substantive zu verstehen ist (sog. Hendiadyn): „prophetische Freunde“.

Lukas bettet das von der Jesustradition übernommene Freundschaftsmotiv ein in seine theologische Konzeption der Gastmähler, die er in hellenistischer Weise als Freundesmähler zeigt.³¹

Unmittelbar nach dem Disput über die Freundschaft lässt Lukas so ein brisantes Gastmahl stattfinden (Lk 7,36-50). Jesus geht zu Tisch in das Haus des Pharisäers Simon, wo ihm eine dieser ihn disqualifizierenden Freundinnen die Füße salbt. Darauf entwickelt sich am Tisch eine Auseinandersetzung mit dem Gastgeber. Wer liebt mehr? Der, dem mehr Schulden erlassen wurden, denkt Simon. Der Frau aber, so Jesus, wurden ihre Sünden vergeben, weil sie viel geliebt hat. Liebe und Vergebung rechnen sich für Jesus nicht auf, sondern sind eine Dynamik, die den Menschen ergreifen will.³² Lukas zeigt hier: Die Verschwendung der Barmherzigkeit an die Sünder schafft Freunde und Freundinnen Gottes, und das heißt: verschwenderisch liebende Menschen.

Jesus provoziert also dadurch, dass er das Erbarmen Gottes in der Weise der Freundschaft lebt. Oder andersherum gesagt: Mit seiner Lebensform als „Freund“ zeigt er, was Gottes Erbarmen ist. Es macht Ungleiche gleich, gilt Gerechten und Ungerechten, Zöllnern und Sündern und ist damit auf anstößige Weise wenig wählerisch. So zeigt Lukas die theologische Brisanz des Verhaltens Jesu und des Vorwurfs, der ihn treffen musste: Wenn dieser der Fresser und Säufer genannt wird, also einer, der sein Erbe verprasst, so bezeichnet das genau seinen verschwenderischen und unverantwortlichen Umgang mit den Gütern seines Vaters: Er verschleudert das Erbarmen Gottes an Unwürdige und macht sich so zu deren Freunden!

Dass die Menschen damals Schwierigkeiten damit hatten, wie Jesus mit Gottes Gütern umging, spiegelt sich in vielen Konflikten. Jesus reagiert mehrfach darauf. Ein besonders sprechendes Beispiel ist das Gleichnis vom unehrlichen Verwalter (Lk 16,1-8), der sich durch Betrug Freunde mit dem Geld (Mammon) seines Herrn macht und den Jesus –

³¹ Vgl. dazu *Leinhäupl-Wilke, A.*, Zu Gast bei Lukas. Einblicke in die lukanische Mahlkonzepion am Beispiel von Lk 7,36-50, in: *Ebner, M.* (Hg.), Herrenmahl und Gruppenidentität, QD 221, Freiburg 2007, 91-120.

³² Vgl. dazu *Gruber, M.*, Lebensprojekt Berufung. Lebens-Geschichten und Liebes-Geschichten in der Nachfolge Jesu, in: *Gruber, M./Schmiedl, J.* (Hg.), Für ein ganzes Leben. Philosophische und theologische Überlegungen zur Dauerhaftigkeit von Lebensentscheidungen (Pallottinische Studien zu Kirche und Welt 6) St. Ottilien 2003, 47-65. Vgl. ferner *Oberlinner, L.*, Begegnungen mit Jesus. Der Pharisäer und die Sünderin nach Lukas 7,36-50, in: *Gielen, M./Kügler, J.*, (Hg.), Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz (FS H. Merklein) Stuttgart 2003, 253-278.

zum Kopfschütteln aller Zuhörer – lobt, weil er ein Gleichnis ist für sein eigenes Verhalten: Er tilgt die Schuldscheine Gottes!³³

Mit diesem „unmoralischen“ Beispiel reagiert Jesus auf einen unausgesprochenen Vorwurf, der den Erzähler des wunderbaren Gleichnisses vom verlorenen Sohn treffen muss, das unmittelbar davor erzählt wurde (Lk 15,11-31). Was ist mit dem älteren Sohn? Gilt die Liebe des Vaters nicht in ungerechter Weise dem Sünder? Tja, sagt Jesus, ich kann mir nicht helfen, so ist es, und wer das nicht verstehen kann, der ist „noch fern vom Reich Gottes“. Denn mit Zöllnern und Sündern, das ist der springende Punkt, sind alle gemeint.

In solchen Situationen, wie sie Lukas erzählt, kann man kaum anders als Jesu Humor zu erkennen! Da regen sich Leute auf, weil er ihrer Meinung nach die Gnade Gottes zu billig verschleudert – Fresser und Säufer - und sich dadurch die falschen Freunde macht. Und er greift ihre Beleidigung nicht nur wörtlich auf, sondern setzt noch einen drauf, indem er, dem unverantwortliches Verhalten vorgeworfen wird, ein Gleichnis erzählt, das die Provokation auf die Spitze treibt.

Die Botschaft, um die es hier geht, ist jedoch „tod-ernst“, und das ist der Grund, warum Jesus hier keinen Millimeter nachgibt: Er zeigt durch seine Lebensform als Freund der Sünder, also aller Menschen, was Gottes Erbarmen ist, wer Gott ist: Der das verlorene sucht und findet, ja, der sich selber in die Situation des Verlorenen begibt und sie als dessen Freund teilt. Und das beschränkt sich nicht auf die Tischgemeinschaft: Bei Lukas stirbt Jesus zwischen zwei Sündern, von denen er den einen „heute noch“ mit ins Paradies nimmt (Lk 23,43)!

5 JOHANNES: Freundschaft zwischen Gott und Mensch

Freundschaft als Gütergemeinschaft am Leben Gottes: Joh 15,15

Und Johannes? Wie greift er die Tradition von Jesus, dem Freund der Zöllner und Sünder, auf?

Die Freunde Jesu sind im Joh keine Sünder, sondern Menschen wie Maria, die Schwester des Lazarus, den Jesus seinen Freund nennt

³³ Vgl. zu dieser kanonisch-intertextuellen Auslegung des Gleichnisses *Reinmuth, E.*, Der beschuldigte Verwalter (vom ungetreuen Haushalter), Lk 16,1-8, in: *Zimmermann, R.*, (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007 (im Druck): „Er kann nur Verwalter sein und als dieser nur veruntreuen. Als Veruntreuender handelt er im Sinne dessen, der nichts anderes will, als dass sein Reichtum vergeudet wird. Die Erzählökonomie zielt auf v 8a, auf keine ökonomische Realität.“

(Joh 11,3). Sie ist es, die Jesus die Füße salbt (Joh 12,1-8) und so die Rolle der Sünderin im Lukasevangelium übernimmt.

Und gar der Fresser und Weinsäufer – für den johanneischen Jesus zu vulgär? Vorsicht: Johannes wäre nicht der Meister der intertextuellen Kombination, wenn es ihm nicht gelänge, den kostbaren Rohdiamanten, den er aus der Jesus-Tradition – so möchte ich einmal voraussetzen³⁴ – übernommen hat, für sein Evangelium zu fassen. Das erste öffentliche Auftreten Jesu findet im Joh bei einer Hochzeit statt, in Kana (Joh 2,1-12). Dort ist er jedoch nicht als Flötenspieler oder Tänzer und auch nicht als Weinsäufer, aber als der, der den Hochzeitsgästen Wein in Fülle zu trinken gibt. Auf diese Weise macht er deutlich, was auch die Sündermähler des galiläischen Jesus zum Ausdruck bringen wollten: Dass mit ihm das Fest Gottes angebrochen ist: Die Hochzeitsgäste, so Mk 2,19, fasten nicht – das wird bei Johannes in Szene gesetzt! Der Bräutigam ist da! Das Hochzeitsthema wird also anders intoniert, bleibt jedoch erhalten.

Johannes konzentriert die in der Jesustradition so zahlreichen und zentralen Mähler auf zwei, die er nicht als Sündermahl, sondern explizit als Freundesmahl darstellt: Das eine findet sechs Tage vor dem Paschafest im Haus seines Freundes Lazarus statt; hier wird Jesus von dessen Schwester Maria gesalbt (Joh 12,1-8). Das zweite feiert er am Vorabend seines Pascha mit seinen Jüngern (Joh 13,2ff).

Das Johannesevangelium entstand im kleinasiatischen Ephesus, in einem Kontext also, in dem die Grundsätze der griechisch-hellenistischen Freundschaftsethik präsent waren: Gleichheit, Gegenseitigkeit in Freiheit, gemeinsames Leben bis hin zur Gütergemeinschaft, Offenheit. Sie sind in den Worten Jesu durchaus zu hören:

¹⁵ Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe. (Joh 15,15)

Jesus lebt das antike Ideal der Freundschaft, in der man keine Geheimnisse voreinander hat,³⁵ durch seine charakteristische Offenheit: Er hat seinen Jüngern „alles mitgeteilt“. „Alles“ - das sind nicht geheime

³⁴ Wie die zahlreichen Berührungspunkte vor allem zwischen Johannes und Lukas zu erklären sind, ob etwa dem Autor des Joh das Lukasevangelium in schriftlicher Form vorlag, mag hier unentschieden bleiben, vgl. dazu Frey, J., Das Vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition. Zum Problem: Johannes und die Synoptiker, in: Söding, Th., (Hg.), Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen (QD 203) Freiburg u.a. 2003, 60-118.

³⁵ Zum Ideal der *parrhesia*, der freimütigen Offenheit voreinander, vgl. Scholtissek, K., Liebe 428-430.

Lehren, sondern – entsprechend dem joh Beziehungendenken – die gegenseitige Liebe zwischen Jesus und dem Vater, in die die Jünger hineingenommen werden. Die Asymmetrie zwischen Jesus und den Jüngern wird aufgehoben, und eine Form der „Gütergemeinschaft“ an dieser Liebe entsteht, weil Jesus seinen Freunden Anteil gibt am kostbarsten Gut, das er hat, der Selbstmitteilung des Vaters (Joh 10,14; 16,14f; 17,9f). Dadurch stellt er jene Beziehung der Gleichheit her, die für die antike Freundschaft so zentral ist. Hier geht es jedoch nicht um die Beziehung zwischen gleichgestellten hochrangigen römischen Beamten oder Gesinnungsgenossen unter Philosophen, sondern, – das ist das Neue bei Johannes –, um Freundschaft zwischen Mensch und Gott! Die Freundschaft mit Jesus führt die Menschen in die Gemeinschaft mit Gott.

Bei Johannes ist diese Offenheit gegenüber seinen expliziten Freunden jedoch nur die letzte Konsequenz eines Verhaltens, das die Regel antiker Freundschaft wieder sprengt: Denn, wie er im Prozess programmatisch formuliert, hat Jesus „immer „öffentlich zur Welt gesprochen, ... und im Verborgenen habe ich nichts gesprochen“ (Joh 18,20). Seine Offenheit ist eben nicht auf den Kreis seiner Gleichgesinnten beschränkt, sondern gilt auch denen, die ihrerseits nicht mit ihm reden (Joh 7,26). Hier ist m. E., in joh Transformation, die galiläische Tradition der Zöllner und Sünder zu erkennen: die anstößige Weise Jesu, mit seinen Gütern wenig wählerisch umzugehen, weil sein Lebensprogramm die universale Liebe Gottes zur Welt beinhaltet (Joh 3,16).

Der Grenzfall als Regelfall: Sterben für die Freunde: Joh 15,12-14

Johannes spitzt diese Gedanken noch weiter zu auf den Grenzfall der Lebenshingabe für die Freunde (Joh 15,12-14):

¹² *Das ist mein Gebot: Liebt einander, so wie ich euch geliebt habe.*

¹³ *Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt.*

¹⁴ *Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage.*

Der Grenzfall antiker Freundschaftsethik wird hier geradezu als Regelfall formuliert! Vers 13 ist zunächst als Selbstbeschreibung Jesu zu lesen. Das zeigt die Fußwaschung, in der Johannes Jesu Weise, Freundschaft zu leben, in Szene setzt. Die Freundschafts-Passage in der zweiten

Abschiedsrede Joh 15 ist intratextuell als deutender Rezeptionstext zum Bezugstext der Fußwaschung Joh 13 zu lesen.³⁶

„Welcher von beiden ist größer: der bei Tisch sitzt oder der bedient? Nicht der, der zu Tisch sitzt? Ich aber bin in eurer Mitte wie der, der bedient.“ (Lk 22,27)

So deutet Jesus bei Lukas im Abendmahlsaal sein Leben und seine Lebenshingabe; zum letzten Mal greift er dabei seine Praxis der Mahlgemeinschaft mit seinen Freunden, den Zöllnern und Sündern, auf.³⁷ Johannes lässt diesen Satz vor den Augen seiner Leser lebendig werden und zeigt Jesus als Tischdiener für die Jüngern. Dabei bringt er die beiden Themen Diakonia und Freundschaft in eine neue Beziehung.

Ein Sklave dient seinem Herrn, weil er dazu verpflichtet oder gezwungen ist. Das Verhältnis ist asymmetrisch. So ist es auch bei der Beziehung zwischen dem antiken *patronus* und seinem Klienten, selbst wenn dieser seinen Gönner *amicus* nennt. Die Fußwaschung Jesu will eine dritte Weise des Dienens zeigen, wie in dem Disput mit Petrus deutlich wird: „Wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Anteil an mir“ (13,8). Hier geht es Jesus um Anteil an seinem Leben, um ein charakteristisches Gut der Freundschaft also. Jesus gibt dem Sklavendienst der Fußwaschung den Sinn einer Tat der Freundschaft.³⁸ Und Petrus muss diese als Grenzüberschreitung empfundene Rollenverkehrung zwischen Meister und Schüler zulassen und den *Kyrios* als *Philos* annehmen. Darin spiegelt sich, wieder in Joh Transformation, die galiläische Tradition der Mahlfeiern Jesu, bei denen soziale und religiöse Grenzüberschreitungen von außen als Zumutung empfunden, von innen als Realisierung der neuen Beziehungslogik Gottes erlebt wurden. Petrus muss hier noch einmal in die Schule!

Die Freundesgabe der Erlösung – die johanneische „Installation“ der Gegenseitigkeit in Salbung und Fußwaschung

Joh geht in seiner theologischen Zuspitzung aber noch weiter Denn durch seine prophetische Art zu dienen fasst Jesus nicht nur sein Leben zusammen, sondern deutet auch seinen bevorstehenden Tod. Hier zeigt

³⁶ Zur Begründung dieser Intertextualität vgl. *Dettwiler, A.*, Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31-16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relcturecharakters (FRLANT 169), Göttingen 1995, 60-110.

³⁷ Vgl. auch Mk 10,45!

³⁸ Das ist die These der Interpretation von *Schneiders, S. M.*, The Footwashing (John 13,1-20): An Experiment in Hermeneutics, in: *CBQ* 42 (1981) 76-92.

sich der tiefste und im eigentlichen Sinn johanneische Skopos, den er dem hellenistischen Freundschaftsmotiv gibt: Johannes stellt den Tod Jesu in der Fußwaschung als Tat liebender Freundschaft des Herrn am Menschen dar, durch die er dem Menschen Anteil an seinem Leben gewährt. Ein Bild nicht der Abhängigkeit, sondern der Freundschaft entsteht vor den Augen der Leser und will ihnen einen Schlüssel zum Verständnis des Todes Jesu geben: Er ist nicht Erlösung unwürdiger Sklaven, sondern ein Akt der Freundschaft,³⁹ der Gleichen gilt bzw. diejenigen gleich macht, die ihn annehmen.

Johannes ist ein Meister der Bilder! Neben das Bild der Fußwaschung, dem er in den Abschiedsreden die Überschrift gibt: Das Leben für die Freunde geben, stellt er ein zweites Bild der Freundschaft. Maria salbt Jesus, dem Freund ihres Bruders, die Füße. Durch diese schweigende Tat bringt sie ihr Einverständnis mit der Lebenshingabe Jesu zum Ausdruck, gegen die an dieser Stelle Judas und später eben auch Petrus protestieren. Die Annahme der Liebe Jesu, die in der Fußwaschung von Petrus gefordert wird, wird von Maria in die Tat umgesetzt, und zwar mit fast demselben Gestus liebender Freundschaft.⁴⁰

Salbung und Fußwaschung – ein johanneisches Diptychon. Das hellenistische Freundschaftsideal, das er hier einarbeitet, bringt im unmittelbaren Vorfeld der Passionsgeschichte Themen wie Vertrauen und Nähe, Gleichheit und Offenheit, Gemeinschaft am Gut und am Leben, Gegenseitigkeit in Freiheit ins Spiel. Der Leser wird diese Koordinaten des Verstehens mit in seine Lektüre der Passionsgeschichte nehmen.

Johannes nimmt zwei Bilder, um Analogie und Differenz seiner soteriologischen Deutung der Freundschaft zum Ausdruck bringen zu können. Denn im Geschehen der Erlösung selbst bleibt die Asymmetrie erhalten: Die Rollen sind nicht vertauschbar. Petrus *kann* Jesus nicht die Füße waschen. Die freie und liebende Gegenseitigkeit, die zu einer Beziehung der Freundschaft gehört, gilt jedoch auch für die „Freundschaftsgabe“ der Erlösung, die dem Geber Jesus selbst erwidert werden kann. Diese drückt sich in der *Annahme* seiner Lebensgabe aus. Sie wird von Johannes, bei Wahrung des Unterschieds zwischen Meister und Jünger, aber im Bemühen, diese Gegenseitigkeit auf Augenhöhe zu

³⁹ Vgl. ebd., 86.

⁴⁰ Zur intratextuellen Auslegung von Salbung und Fußwaschung vgl. Gruber, M., Die Zumutung der Gegenseitigkeit. Pragmatisch-intratextuelle Lektüre der Salbungsgeschichte Joh 12,1-8, in: van Belle, G., (Hg.), The Death of Jesus in the Fourth Gospel (BETL 200) Leuven 2007, 647-660.

betonen, mit der fast gleichen symbolischen Geste in der Salbung durch Maria eindrücklich in Szene gesetzt.⁴¹

Durch das Paradigma der Freundschaft gelingt es Johannes, eine Theologie der Gegenseitigkeit zwischen Gott und Mensch zu entwerfen, die bis hinein reicht in das Geschehen der Erlösung durch den Tod Jesu.⁴²

Dies ist die tiefste Dimension der Freundschaft in der christlichen Offenbarung.

Der Maßstab für eine Lebensform der Nachfolge, die sich daran orientiert, ist damit gesetzt! Die in Joh 13,12-17 geforderte Bereitschaft der Jünger, nun auch „einander die Füße zu waschen“, ist aber erst die zweite Antwort auf die richtig verstandene Fußwaschung. Die erste Antwort gilt Jesus selbst und besteht in der Annahme seiner Freundschaft (sich die Füße waschen zu lassen!). Die Gegenseitigkeit *unter den Jüngern*, die Diakonia, ist das Signum derer, die Anteil an Jesus haben und in seiner Haltung leben (vgl. Joh 15,12-15). In diesem Sinne ist sie dann auch ein „Gebot“, denn der Maßstab der Freundschaft Jesu ist ein hoher! Damit weitet Johannes die Freundschaft Jesu aus zu einer Freundschaftsethik unter den Jüngern und zeichnet dadurch ein Kirchenbild vor.

6 RÜCKBLICK: Der Rohdiamant und seine Fassungen

Freundschaft als Lebensform. Zu Anfang sprach ich vom Rohdiamanten der Selbstbezeichnung Jesu als Freund und zeigte seine Fassung durch die Spruchquelle und die Synoptiker, v.a. Lukas. Ich habe dann – modern gesprochen - die Installation gezeigt, in der das Joh das Thema

⁴¹ Die Asymmetrie zwischen Jesus und den Jüngern betont auch *Hünemann, P.*, Jesus Christus, 376f: zwischen Jesus und den Jüngern ergibt sich nicht „ein Verhältnis paritätischer Wechselseitigkeit, vielmehr der Reziprozität, in der Jesus der Quellort des Geistes und der Kraft schlechthin ist und der Jünger der mit dem Geist und der Kraft Gottes begabte“ (377); Freundschaft mit Jesus ist deshalb zurecht Jüngerschaft, also Nachfolge.

⁴² Vgl. *Gruber, M.*, Zumutung. Vgl. zur johanneischen Theologie der Gegenseitigkeit beim Tod Jesu in Joh 19,28-30 *dies.*, Der Quelle zu trinken geben. Eine intratextuelle Lektüre von Joh 4,1-42, Joh 7,37-39 und Joh 19,28-37, verbunden mit einer methodischen Überlegung zum Modell-Leser, in: *Steins, G./Ballhorn, E.* (Hg.), Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Beispiele exegesen und Methodenreflexion, Stuttgart 2007 (im Druck). Ferner *dies.*, Jesus – „Anführer und Vollender“ christlicher Nachfolge. Zu einer Theologie der Lebensentscheidung nach dem Neuen Testament, in: *Schambeck, M./Schaupp, W.* (Hg.), Lebensentscheidung, 74-112, insbes. 95-99.

präsentiert: zwei Gesten, die sich gegenseitig interpretieren, und eine Rede, in der die Überschrift hinzugefügt wird: Freundschaft.

Dabei habe ich auch zeigen können, wie die neutestamentlichen Autoren ihr Material souverän und kreativ verarbeiten, um, jeweils in ihrer Perspektive, den Kern der Lebensgestalt Jesu sichtbar zu machen. Die Leistung des Freundschaftsthemas liegt darin, dass es sowohl Lukas als auch Johannes damit gelingt, die Tradition von Jesus, dem Freund der Zöllner und Sünder, aufzugreifen und sie mit Hilfe der griechisch-hellenistischen Freundschaftsethik zu vertiefen.

Die schon bei Lukas vorhandene soteriologische Dimension der Freundschaft Jesu wird bei Johannes verstärkt und Jesu Tod explizit als Tat der Freundschaft dargestellt. Auch die Freundinnen und Mahlgenossen Jesu, die Verlorenen der Straßen Galiläas, treten bei Joh wieder auf: in der Gestalt der Maria von Bethanien, in der die „große Sünderin“ des Lukas durchaus noch erkennbar ist. So wird das lukanische Thema, die Gegenseitigkeit in der Dynamik von Liebe und Vergebung, bei Johannes durch das Freundschaftsmotiv interpretiert und zur Aussage von der Gegenseitigkeit zwischen Gott und Mensch im Geschehen der Erlösung zugespitzt. Auch die Grenzüberschreitung, die die Mahlfeiern des galiläischen Jesus kennzeichnete, wird damit soteriologisch gedeutet als Realisierung einer neuen Beziehung zwischen Gott und Mensch, die durch die Lebenshingabe Jesu entsteht, einer Beziehung der Freundschaft.

Das Freundschaftsmotiv wird somit zum Bindeglied zwischen der synoptischen und dahinter noch einmal der galiläischen Jesustradition und der neutestamentlichen Interpretation dieser Tradition in Christologie und Soteriologie.

7 AUSBLICK: Freundschaft als Lebensform der Nachfolge

Freundschaft als Lebensform Jesu: Mit erstaunlicher Klarheit ist dies in allen Schichten der neutestamentlichen Tradition sichtbar geworden. Bleibt mir noch, einige Perspektiven aufzuzeigen, die sich daraus für die Nachfolge ergeben. Dies soll in wenigen Stichworten zum Weiterdenken geschehen.⁴³

Ausgangspunkt einer Theologie und Lebensform der Nachfolge ist Jesus Christus, die menschengewordene Freundschaft Gottes, das Sakrament der Gottesfreundschaft in der Geschichte. Vor allem der Tübinger Dogmatiker Peter Hünemann hat seine Interpretation des Zweiten Vatikanums unter den Leitbegriff der Freundschaft gestellt. Die

⁴³ Vgl. auch den Beitrag von *Margit Eckholt* in diesem Band.

Kirche, so Hünermann, „ist christusförmig von der Freundschaft Jesu Christi her und sie hat christusförmig zu werden und dies auszuzeitigen in der Geschichte.“⁴⁴

Kirche als Freundesgemeinschaft?

Die Christen im dritten Joh bezeichneten sich selber offensichtlich als Gemeinde von „Freunden“ (3Joh 15).⁴⁵ Schon im Neuen Testament jedoch und in der weiteren Entwicklung der Kirche hat sich nicht das griechische Freundschaftsmodell durchgesetzt, sondern das an die jüdische Tradition anknüpfende Familienmodell⁴⁶: Die Christen sind Kinder Gottes, des himmlischen Vaters, und einander Brüder und Schwestern.

Wie sieht es heute aus? Die Grenzen des familialen Modells angesichts heutiger Familienerfahrungen liegen auf der Hand. So sehr das viele Menschen wünschen: Kirche, Gemeinde und auch Ordensgemeinschaft kann eine Familie nicht ersetzen, weil sie keine natürliche Familie sind. Auch die Einseitigkeiten des Familienmodells werden heute schärfer gesehen: hierarchische Strukturen als Erbe patriarchaler Familienstruktur sowie ein gewisser Paternalismus in der Kirche, der Entmündigung und Unreife produziert.

Das Freundschaftsmodell knüpft demgegenüber an Werte unserer Zeit an. Gerade in den heutigen mobilen Lebensformen, zu denen das moderne Arbeitsleben zwingt – auch in der Kirche und in den Orden – und die zu einer, wie oft gesagt wird, „Entsolidarisierung“ von Menschen führen, sind Freundschaften für gelingendes menschliches Leben notwendig, im privaten wie im öffentlichen Raum.

Hier sind die Gedanken von der Gottesfreundschaft und von der Kirche als Gemeinschaft der Freunde und Freundinnen Christi neu ins Spiel zu bringen. *Communio sanctorum*, die Selbstbezeichnung der Kirche aus dem 4. Jahrhundert, ist die (Solidar-)Gemeinschaft der Freunde und Freundinnen Gottes, und zwar durch die Geschichte bis hinein in die Vollendung!⁴⁷

⁴⁴ Hünermann, P., Jesus Christus, 381.

⁴⁵ Vgl. Klauck, H.-J., Freundesgemeinschaft, 98. Zu 3 Joh vgl. ders., Der zweite und dritte Johannesbrief (EKK XXIII/2) Zürich u.a 1992, 125ff.

⁴⁶ Johannes koppelt das Freundschaftsthema mit der für ihn wichtigen Familienmetaphorik und ordnet es ihr, aufs Ganze gesehen, unter. Der Auferstandene nennt seine Freunde „Brüder“ (Joh 20,17), weil sie nun in den Innenraum seiner Vaterbeziehung hineingenommen sind. Vgl. Scholtissek, K., Kinder und Freunde Jesu. Beobachtungen zur johanneischen Ekklesiologie, in: Kampling, R./ Söding, Th., (Hg.), Ekklesiologie im Neuen Testament (FS K. Kertelge) Freiburg u.a. 1996, 184-211.

⁴⁷ Ausführlich entfaltet diesen Gedanken Eckholt, M., Weisheit.

Im Unterschied zu elitären Konzepten von Freundschaft ist als christlich allerdings immer festzuhalten, dass die Gleichheit auf radikale Weise von Gott her bestimmt wird, von seiner Leidenschaft für alle Menschen, die gerade die Verlorenen einschließt. Jesu grenzüberschreitendes Verhalten macht jedoch nicht alle einfach gleich, sondern bestimmt ihre Beziehung zueinander neu durch die Freundschaft mit ihm. Dadurch werden Gleichheit *und Differenz* auf neue Weise aufeinander bezogen. Paulinisch gesprochen: Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Männer und Frauen (Gal 3,28) sind nicht einfach „eins“ im Sinn einer unterschiedslosen Gleichheit, sondern in ihrem von Christus geprägten Miteinander sind sie „einer“, nämlich Christus, dem die Verheißung der Sohnschaft gilt (vgl. Gal 3,16).⁴⁸ Die Aktualität einer solchen Gestalt gelebter Nachfolge ist angesichts der Herausforderungen etwa im komplexen und pluralen Europa evident.

Das kritische Korrektiv gilt jedoch auch nach innen. Wenn es so ist, dass Kirche ihre Christusförmigkeit in der Geschichte zu verwirklichen hat, so heißt das doch auch, dass sie ihr Miteinander und ihre Strukturen, ihre rechtlichen Formen und ihre Theologie daraufhin prüfen muss, wo durch diese die Freundschaft Christi dargestellt und eröffnet und wo sie eher verhindert und verstellt wird.⁴⁹

Das gilt analog auch für das Ordensleben, das in der Theologie der Konzilskonstitution *Lumen Gentium* 5-8 als „ausdrückliche“ Lebensform der Freundschaft in und mit Christus⁵⁰ verstanden werden kann. Wenn es so ist, dass die Orden in ihrer Gestalt und Lebensform den Auftrag haben, stimmige Gestalten christlichen Lebens auszuprägen und damit Kirche sichtbar zu machen, dann könnten gerade sie die Freundschaft als kostbaren Schatz der jesuanischen Tradition neu zum Leuchten bringen.

Gastfreundschaft und Fremden-Liebe

Die Tradition des Freundschaftsgedankens im Christentum und insbesondere in der Ordenstradition ist in der Gastfreundschaft begründet (Hebr 13,1f).⁵¹ Diese wiederum hat eine lange Tradition in der Antike, auch im Vorderen Orient und in der biblischer Tradition. Sozialgeschichtlich ist der Ursprung der christlichen Gastfreundschaft in der mobilen Lebensform der ersten Christen zu sehen: Die

⁴⁸ Vgl. dazu *Baumert, N.*, Frau und Mann bei Paulus. Überwindung eines Missverständnisses, Würzburg 1992, 264-276.

⁴⁹ Vgl. dazu auch *Hünemann, P.*, Jesus Christus, 380-382.

⁵⁰ *Eckholt, M.*, Weisheit (im Druck).

⁵¹ Vgl. dazu *Puzicha, M.*, Christus peregrinus, Die Fremdenaufnahme (Mt 25,35) als Werk der privaten Wohltätigkeit in der Alten Kirche (MBth 47), 6-65. Weitere Literatur zur Gastfreundschaft vgl. in *Klauck, H.-J.*, Der zweite und dritte Johannesbrief, 95.

Wandermissionare und –missionarinnen (die Vorfahren der heutigen apostolischen Ordensleute) waren auf die Gastfreundschaft angewiesen; ohne sie wäre die missionarische Dynamik der ersten Jahrhunderte undenkbar.

Die klassischen wie die biblischen Mythen zeigen jedoch: Der Freund, die Freundin ist immer auch der und die Fremde. Die Erfahrung der Fremdheit ist somit integraler Bestandteil des Freundschaftsmodells. Die große Ikone der Gastfreundschaft, auch der eucharistischen Gastfreundschaft, Rublevs Dreifaltigkeitsikone, heißt deswegen *Philoxenia*, Fremdenliebe.

Fremdheit bleibt in gewisser Weise in jeder Beziehung der Freundschaft erhalten, im Grunde in jeder, auch intimen Beziehung zwischen Menschen, die einander immer unverfügbar bleiben. Wenn Freundschaft dieser Dimension gegenüber wach bleibt, können oft genannte Einseitigkeiten wie Ausschließlichkeit, Partikularität und Selbstgenügsamkeit korrigiert werden.

Freundschaft bedeutet also, Grenzen immer wieder zu überschreiten, dem Fremden als dem Freund Heimat zu geben.

Gastfreundschaft als geistliches Programm der Nachfolge realisiert sich deshalb an vielen Orten: in Häusern zunächst, aber auch in Beziehungen; in der Gemeinschaft, aber auch im Land; in der Seele, im Denken und nicht zuletzt in der Sprache. Bevorzugte Orte für die Praxis der *Philoxenia*, der Fremdenliebe, sind die in der postmodernen Diskussion so genannten „Anderen Orte“ oder Heterotopien:⁵² Das sind Orte, an die die Gesellschaft bestimmte, meistens unangenehme oder verdrängte Aufgaben abgibt; Krankenhäuser gehören dazu, der Ort zum Sterben, genauso wie Friedhöfe; Abschiebelager, Gefängnisse und Psychiatrien sind solche Orte außerhalb aller Orte, aber auch Klöster, Orte für das verdrängte Gebet. Ist nicht eine theologische Fakultät in der säkularen Universitätslandschaft ebenfalls ein Heterotopos? Ein Ort, der für den Fremden in unserem Denken frei gehalten wird: für Gott.

Es ist unschwer zu sehen, wie gerade das Ordensleben sich bevorzugt an solchen Heterotopien aufhielt und aufhält, wie viele Aufbrüche auch des 20. Jahrhunderts von dem Gedanken des Auszugs aus den vertrauten Orten und Institutionen hin zu den „anderen Orten“ der verdrängten und bestrittenen Lebensbereiche der Gesellschaft geprägt sind. So wird die grenzüberschreitende Freundschaft Jesu in einer

⁵² Vgl. *Foucault, M.*, Die Heterotopien/ Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge. Zweisprachige Ausgabe, übersetzt von Michael Bischoff. Mit einem Nachwort von Daniel Defert. Frankfurt/M, 2005.

Lebensform sichtbar und mit ihr die Menschen, denen diese Freundschaft bevorzugt gilt.

Orte wandern und wandeln sich jedoch: Aus Wüstenorten werden etablierte Gebiete, während vormals etablierte Orte und Institutionen wieder verwüsten und zu neuen Heterotopoi werden.⁵³ Gastfreundschaft und Fremdenliebe als Kriterium lebendigen Ordenslebens ist deshalb so lebendig und vielfältig wie dieses selbst.

Kultur der Freundschaft

Eine Lebensform bewährt sich zunächst in der engsten Gemeinschaft, eben unter Freunden, in der Kommunität, und auch in Partnerschaften und in der Familie, deren Beziehungen bei allem, worin sie sich von den eben genannten Gruppen unterscheiden, ebenso Züge von Freundschaft aufweisen können.

Die Werte, die sich mit dem Freundschaftsideal heute verbinden, sind: Respekt, Selbstverantwortlichkeit, Freiheit, Ehrfurcht, Distanz, erwachsene Beziehung in Verantwortung füreinander.

Beziehungsfähigkeit in einer Kultur der Freundschaft zu leben, braucht deshalb auch eine Ethik der Freundschaft: Verantwortung für das menschliche und geistliche Wachstum des Freundes und der Freundin zu übernehmen erfordert Investition von Zeit und emotionaler Kraft, auch Beistand in ökonomischen Notlagen. Insofern kann man durchaus von einer „Askese“ der Freundschaft sprechen.

Politik der Freundschaft

Was für die Beziehung der Freundschaft unter einzelnen Menschen gilt, kann dann auch auf die Gemeinschaft übertragen werden; deshalb noch ein Wort zur Politik der Freundschaft.

Wir erleben in der Auseinandersetzung um die Globalisierung, dass das Miteinander der Weltgesellschaft immer schwieriger zu gestalten ist. Viele Denker, v.a. in Frankreich,⁵⁴ in Deutschland rezipiert z.B. von Margit Eckholt, suchen deshalb nach einer neuen Form von Gerechtigkeit: „Gerechtigkeit als Schlüsselbegriff der politischen Philosophie und Sozialethik bedarf gerade der Ergänzung durch ein

⁵³ Eine Mitschwester sagte mir im Zusammenhang der Loslösung von Institutionen: Wenn wir das letzte Internat geschlossen haben, werden wir das erste wieder aufmachen. Das könnte man auf andere Orte übertragen.

⁵⁴ Zu nennen wären Paul Ricoeur, Jean Luc Marion, Jacques Derrida u.a. Auch in der spirituellen Literatur in Frankreich ist das Thema Freundschaft präsenter als in Deutschland, vgl. die Schriften von Charles de Foucauld, Madeleine Delbrel, Simone Weil, Kl. Sr. Madeleine von Jesus. Vgl. auch *Saint-Exupéry, A. de*, Bekenntnis einer Freundschaft, Düsseldorf 2001³.

neues Denken der „Gabe“, einer „philosophie du don“, in der der aristotelische Begriff der Freundschaft wieder neu als notwendiges Komplement der Gerechtigkeit verstanden wird.“⁵⁵ Die christlich-abendländische Tradition der Gottesfreundschaft und der Freundschaft Jesu kann hier zwischen dem kritisierten elitären Freundschaftsdenken der Antike und den gesuchten „Politiques de l' amitié“⁵⁶ vermitteln.

Die Lebensgestalt Jesu und die Lebensform christlicher Nachfolge durch die Jahrhunderte hat jedoch nicht nur Freundschaft und Gerechtigkeit miteinander verbunden, sondern beides durch die Lebensform der Diakonia, des Dienens interpretiert. Die Freiheit und Freiwilligkeit, die seit der Antike als das Kostbarste der Freundschaft betrachtet wird, hat hier eine unverwechselbar jesuanische Prägung erhalten. Gottesfreundschaft ist *Compassio* mit der Leidenschaft Gottes für die Verlorenen und realisiert sich im Dienst, in Einsatz und Engagement, bevorzugt für die Gefährdeten und Verwundeten, eben die Zöllner und Sünder als den Freunden Jesu.

Freundin oder Schwester? Freund oder Bruder? Freundschaft und Geschwisterlichkeit sind keine einander ausschließenden Gestalten von Beziehung. Freundschaft als Paradigma von Nachfolge hat jedoch, man könnte das im einzelnen und sehr lebendig zeigen, gerade innerhalb der Ordenstradition eine theologisch und spirituell reiche Geschichte⁵⁷ – Franz von Sales hat mit seiner *Philothea* in manchen Punkten das Konzil vorweggenommen⁵⁸ –, so dass gerade die Ordensleute, die Brüder und Schwestern, die ersten sein können, die die Gottesfreundschaft in die Kirche und aus ihr hinaus in die Welt tragen. Wie Franziskus mit seiner Lebensform als *fratello* auf einen für seine Zeit zentralen Aspekt des Evangeliums aufmerksam machen wollte, so möchte dieser Beitrag es heute tun mit der Lebensform Jesu als Freund.

⁵⁵ Eckholt, M., Weisheit (im Druck).

⁵⁶ Derrida, J., Politik der Freundschaft. Aus dem Französischen von St. Lorenzer, Frankfurt a.M. 2000.

⁵⁷ Diese ist in Deutschland noch nicht im Zusammenhang aufgearbeitet, vgl. jedoch Rovira, J., *Amicizia e Fraternità nella Vita Consacrata*, Roma 2000 (PUL Instituto di Teologia della Vita Consacrata Claretianum). Vgl. jedoch auch Hense, E., *Freundschaft und Liebe. Irdisch und himmlisch*, Stuttgart o.J.; Chittister, J., *Freundschaft verbindet. Was Frauen stark macht*, München 2002; *Freunde im Herrn*, Jesuiten 4/2005.

⁵⁸ Vgl. Franz von Sales, *Anleitung zum frommen Leben. Philothea*, Eichstätt/Wien 1959; vgl. dazu M. Eckholt in diesem Band.

Literatur:

- Bovon, F.*, Das Evangelium nach Lukas, (EKK III/1) Zürich u.a. 1989.
- Cicero, M.T.*, Laelius – Über die Freundschaft, RecUB 868, Stuttgart 1970.
- Ebner, M.*, Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge (SBS 196) Stuttgart 2003.
- Eckholt, M.*, „Die Weisheit schafft Freunde Gottes und Propheten“ (Weish 7,27). Freundschaft als Lebenselixier der Kirche, in: *Eckholt, M./Fliethmann, Th.* (Hg.), Freundschaft als Begriff dogmatischer Theologie, Münster 2007 (im Druck).
- Gruber, E.*, Erziehungs- und Bildungsarbeit der Franziskanerinnen von Sießen in der Zeit von 1854-1940, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte, Bd. 14, Sigmaringen 1995, 153-176.
- Gruber, M.*, „Eunuchen wegen des Himmelreiches“. Mt 19,12 als jesuanische Legitimation der christlichen Ehelosigkeit, in: GuL 76 (2003) 263-271.
- Gruber, M.*, Jesus – „Anführer und Vollender“ christlicher Nachfolge. Zu einer Theologie der Lebensentscheidung nach dem Neuen Testament, in: *Schambeck, M./Schaupp, W.* (Hg.), Lebensentscheidung – Projekt auf Zeit oder Bindung auf Dauer? Zu einer Frage des Ordenslebens heute, Würzburg 2004, 74-112.
- Gruber, M.*, Lebensprojekt Berufung. Lebens-Geschichten und Liebes-Geschichten in der Nachfolge Jesu, in: *Gruber, M./Schmiedl, J.* (Hg.), Für ein ganzes Leben. Philosophische und theologische Überlegungen zur Dauerhaftigkeit von Lebensentscheidungen (Pallottinische Studien zu Kirche und Welt 6) St. Ottilien 2003, 47-65.
- Gruber, M.*, Der Quelle zu trinken geben. Eine intratextuelle Lektüre von Joh 4,1-42, Joh 7,37-39 und Joh 19,28-37, verbunden mit einer methodischen Überlegung zum Modell-Leser, in: *Steins, G./Ballhorn, E.* (Hg.), Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Beispiele exegesen und Methodenreflexion, Stuttgart 2007 (im Druck).
- Gruber, M.*, Die Zumutung der Gegenseitigkeit. Pragmatisch-intratextuelle Lektüre der Salbungsgeschichte Joh 12,1-8, in: *van Belle, G.*, (Hg.), The Death of Jesus in the Fourth Gospel (BETL 200) Leuven 2007, 647-660.
- Hünemann, P.*, Jesus Christus, Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, Münster 1997.
- Klauck, H.-J.*, Kirche als Freundesgemeinschaft? in: *ders.*, Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus, Freiburg u.a. 1992, 95-123. Der Artikel erschien ursprünglich in: MThZ 42 (1991) 1-14.
- Leinhäupl-Wilke, A.*, Zu Gast bei Lukas. Einblicke in die lukanische Mahlkonzeption am Beispiel von Lk 7,36-50, in: *Ebner, M.* (Hg.), Herrenmahl und Gruppenidentität, QD 221, Freiburg 2007, 91-120.
- Müller, P.*, Das Gleichnis vom misslingenden Spiel der Kinder, in: Zimmermann, R. (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007 (im Druck).
- Reinmuth, E.*, Der beschuldigte Verwalter (vom ungetreuen Haushalter), Lk 16,1-8, in: *Zimmermann, R.*, (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007 (im Druck).
- Rovira, J.*, Amicizia e Fraternità nella Vita Consacrata, Roma 2000 (PUL Instituto di Teologia della Vita Consacrata Claretianum).
- Schneiders, S. M.*, The Footwashing (John 13,1-20): An Experiment in Hermeneutics, in: *CBQ* 42 (1981) 76-92.
- Scholtissek, K.*, „Eine größere Liebe hat niemand, als wenn einer sein Leben hingibt für seine Freunde“ (Joh 15,15,13). Die hellenistische Freundschaftsethik und das Johannesevangelium, in: *Frey, J./Schnelle, U.* (Hg.), Kontexte des Johannesevangeliums (WUNT 175) Tübingen 2004, 411-439.

Schröter, J., Sterben für die Freunde. Überlegungen zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium, in: v. *Dobbeler, A.* (Hg.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments. Festschrift für Klaus Berger, Tübingen u.a. 2000, 263-288.