



ROS *Laelius sive de amicitia* schulbildend; den Höhepunkt im christlichen Mittelalter bildet der Traktat über die Liebe in der *Summa theologiae* des THOMAS VON AQUIN. Er greift die aristotelische Freundschaftslehre auf um zu prüfen, ob die Liebe des Menschen zu Gott, die *caritas* als die höchste der theologischen Tugenden, im strengen Sinn des Wortes *amicitia*, Freundschaft, genannt werden könne<sup>2</sup>. Für Aristoteles ist dies nicht möglich: „Ist aber der Abstand zu groß, wie bei Gott, so kann keine Freundschaft mehr sein“<sup>3</sup>. Um seine Frage dennoch positiv beantworten zu können, muss Thomas deshalb das Konzept seines philosophischen Gewährsmanns und Diskussionspartners tiefgreifend verändern. Der Abstand zwischen Gott und Mensch wird nach der christlichen Offenbarung überwunden durch die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen und die dadurch ermöglichte Lebensgemeinschaft mit Gott:

„Da es nun wirklich eine Gemeinsamkeit (*communicatio*) des Menschen mit Gott gibt, insofern Er Seine Seligkeit uns mitteilt, muss in dieser Lebensmitteilung (*communicatio*) eine Freundschaft gründen. Von dieser Lebensmitteilung heißt es in 1 Kor 1,9: ‚Getreu ist Gott, durch den ihr zur Gemeinschaft Seines Sohnes berufen wurdet.‘ Liebe aber, die in dieser Lebensmitteilung gründet, ist Gottesliebe (*caritas*). Daher ist es offenbar, dass die Gottesliebe eine Art Freundschaft des Menschen mit Gott bedeutet“ (S. th. II-II, q. 23, a. 1).

An einer früheren Stelle seines Tugendkanons betont Thomas von Aquin als zentrales Element der Freundschaft die Gegenseitigkeit in der Liebe:

„Die Gottesliebe (*caritas*) bezeichnet nicht nur Liebe zu Gott, sondern sogar Freundschaft mit Ihm (*sed etiam amicitiam quandam ad ipsum*). Diese fügt über die Liebe die wechselseitige Gegenliebe hinzu (*addit mutuam redamationem*) mit einem wechselseitigen Lebensaustausch (*cum quadam mutuam communicatione*<sup>4</sup>). Dass das zur Gottesliebe gehört, geht hervor aus 1 Joh 4,16: ‚Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm.‘“ (S. th. I-II, q. 65 a. 5).

Thomas zitiert hier – wie später Benedikt XVI in ähnlichem Zusammenhang – eine johanneische Aussage reziproker Immanenz, des gegenseitigen In-Seins von Gott und Mensch. Denn Johannes war der erste christliche Theologe der Liebe; er war auch der erste, der wie später Thomas das antike Freundschaftsideal aufgriff, um sich damit dem tiefsten Geheimnis sprachlich und

---

<sup>2</sup> Vgl. E. SCHOCKENHOFF, *Die Liebe als Freundschaft des Menschen mit Gott. Das Proprium der Caritas-Lehre des Thomas von Aquin*, in IKaZ 36 (2007), 232-245.

<sup>3</sup> *Nik. Eth. VIII, 9, 1159a.*

<sup>4</sup> Hier bezieht er sich auf *Nik. Eth. VIII, 2.*

vorstellungsmäßig anzunähern, das die christliche Offenbarung bereithält: Das Geschenk der Gegenseitigkeit in Liebe zwischen Gott und Mensch. Die folgenden Überlegungen wollen diese Spur vertiefen und damit die johanneische Grundlegung einer Kirche, die liebt, sichtbar machen.

### I LIEBE UND REZIPROZITÄT IM JOH

Die gegenseitige Einwohnung von Gott und Mensch ist in den Abschiedsreden ein zentrales Motiv (Joh 14,3.10.20; 17,21)<sup>5</sup>; von einer gegenseitigen *Liebe* ist explizit dagegen nur im Blick auf die Jünger untereinander die Rede (das „neue Gebot“ Joh 13,34; 15,12), nicht jedoch von einer Gegenseitigkeit der Liebe zwischen Mensch und Gott. Während die Immanenz von Mensch und Gott reziprok ausgesagt werden kann (ὁμοίως ἐν ἐμοὶ καὶ γὰρ ἐν ὑμῖν, Joh 14,20, vgl. 15,4f), gilt das nicht für die *agape*. Gott ist im Joh nirgends direkter Adressat der Liebe der Glaubenden – es gibt im Joh keine unmittelbare Gottesliebe<sup>6</sup>! Die Liebe zu Gott ist vermittelt durch die Liebe zu Jesus, die im Joh das entscheidende Kennzeichen der Jüngerschaft darstellt. Dieser sorgfältige Umgang des Joh mit den Aussagen relationaler Liebessemantik hat einen theologischen Grund: Die Liebe zu Jesus ist die johanneische Interpretation des Gebotes der Gottesliebe (Dtn 6,4f) und kann so „als die christologische Klimax der johanneischen Liebessemantik und als eine konsequente Umsetzung der johanneischen Christologie verstanden werden ... Wenn der Vater und der Sohn eins sind, so muss die Liebe zu Gott auch die Liebe zu Jesus umfassen“<sup>7</sup>. Doch auch in der Liebe zu Jesus gibt es eine auffällige Einseitigkeit: Jesus liebt Martha (Joh 11,5) und ihren Bruder Lazarus (Joh 11,5.36), seinen Freund (Joh 11,3.11), sowie den geliebten Jünger. Er liebt „die Seinen“ (Joh 13,1, 2x), die in den Abschiedsreden zunächst seine Jünger sind (13,34; 14,21.23; 15,9.12). Deren Liebe zu Jesus wird in Joh 14,15.21; 15,10 jedoch an das Halten der Gebote und an das

<sup>5</sup> Vgl. K. SCHOLTISSEK, *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften* (HBS, 21), Freiburg u.a., 2000.

<sup>6</sup> Vgl. den Überblick über das Repertoire der liebessemantischen Motive im Joh bei E. E. POPKES, *Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften. Zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus* (WUNT II, 197), Tübingen, 2005, 19ff.

<sup>7</sup> So die These von Popkes, vgl. ebd., 358.

Festhalten seines Wortes (14,23) geknüpft. Es fehlt in den joh liebessemantischen Aussagen eine Formulierung wie „ihr liebt mich, wie auch ich euch geliebt habe“. Auffällig ist ferner, dass fünf Mal gesagt wird, dass Jesus seinen Lieblingsjünger „liebt“ (Joh 13,23; 19,26; 20,2; 21,7; 21,20), nirgends jedoch wird explizit gesagt, dass dieser Jesu Liebe erwidert<sup>8</sup>.

Auf der theologisch-begrifflichen Ebene gibt es im Joh also keine explizite Beziehung gegenseitiger Liebe zwischen Gott und Mensch, noch zwischen Jesus und den Menschen. Johannes wählt vielmehr einen anderen Weg, um die Gegenseitigkeit der Liebe zwischen Jesus und „den Seinen“ darzustellen: Johannes ist der Theologe der Bilder<sup>9</sup>. So kann er Reziprozität metaphorisch ausdrücken (Joh 10,14f) oder narrativ inszenieren und dadurch bildhaft imaginierbar machen. Die Notwendigkeit begrifflicher Klärung und Präzisierung, auch der begrifflichen Kontroverse, wird in der Bildsprache nicht gelöst oder überwunden, sondern immer wieder in Bewegung gebracht. Bilder machen Begriffe nicht überflüssig, sondern „verflüssigen“ sie, indem sie den Leser imaginativ zurückführen in die emotionale und intellektuelle Erfahrung, aus der Begriffe geboren werden; in diesem Fall in das Beziehungsgeschehen einer gegenseitigen Liebe zwischen Gott und Mensch. Darin erweist sich die initiatorische Kraft johanneischer metaphorischer Sprache.

## II SALBUNG UND FUßWASCHUNG, GESTALTEN VON FREUNDSCHAFT:

### JOH 12,1-8 UND JOH 13,1-11

Ich möchte dies an der johanneischen Doppel-Erzählung der Salbung und der Fußwaschung zeigen. Die Übereinstimmung in der Abfolge der beiden Handlungen wird bis zu Übereinstimmungen in den Formulierungen durchgeführt<sup>10</sup>;

---

<sup>8</sup> Zur Interpretation von Joh 21,15-17 (Jesus und Petrus) vgl. am Schluss dieses Beitrags.

<sup>9</sup> Vgl. dazu die grundlegenden Überlegungen zur Bildersprache und Metaphorik von R. ZIMMERMANN, *Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10* (HBS, 171), Tübingen, 2004, sowie DERS., *Paradigmen einer metaphorischen Christologie. Eine Leseanleitung*, in J. FREY – J. ROHLS – R. ZIMMERMANN (Hg.), *Metaphorik und Christologie*, Berlin u.a., 2003, 1-34.

<sup>10</sup> - Beide Stellen verbindet das Leitmotiv der Paschachronologie (Joh 12,1; Joh 13,1).  
- Jesus befindet sich mit seinen Freunden beim Mahl; im einen Fall unterbricht die unvorhergesehene Intervention einer Frau, im andern Fall die des Gastgebers selbst.

dadurch signalisiert Joh, dass sich beide Erzählungen gegenseitig interpretieren und sozusagen komplementär gelesen werden sollen<sup>11</sup>.

Beide Episoden finden bei einem Gastmahl statt, das Johannes in der Tradition hellenistischer Freundesmähler darstellt. Dadurch kommt nun ins Spiel, was für das gesuchte Element der Reziprozität bedeutsam ist, nämlich die joh Rezeption des römisch-griechischen Freundschaftsideals. Denn ein prägendes Kennzeichen antiken Freundschaftsverständnisses ist die Gegenseitigkeit, die sich etwa in einem gemeinsamen Leben und in der Gütergemeinschaft äußern kann. Weitere Kennzeichen der *φιλία*, verstanden als Gestalt erfüllten privaten und öffentlichen menschlichen Lebens<sup>12</sup>, sind: Gleichheit, Freiheit und Freiwilligkeit, Offenheit (Freunde haben keine Geheimnisse voreinander), Treue, aber auch ein charakteristisches Konkurrenzdenken. Nach Aristoteles bedeutet *φιλία*, „dass man sich gegenseitig wohlwolle und Gutes wünsche, ohne dass einem diese gegenseitige Gesinnung verborgen bleibt“<sup>13</sup>, und zwar um des Guten willen, das den anderen um seiner selbst willen bejaht. Vollkommene Freundschaft orientiert sich an der Tugend des Freundes und ist wechselseitig. Sie setzt deshalb Gleichheit

- 
- Maria nimmt das Salböl – Jesus nimmt das Leinentuch (*λαβοῦσα*, 12,3 – *λαβών*, 13,4).
  - Maria salbt die Füße, 12,3 – Jesus wäscht die Füße, 13,4.
  - Maria trocknet mit den Haaren – Jesus trocknet mit dem Leinentuch (*ἐκμάσσω*, 12,3; 13,5).

<sup>11</sup> Vgl. zum Folgenden M. GRUBER, *Die Zumutung der Gegenseitigkeit. Pragmatisch-intratextuelle Lektüre der Salbungsgeschichte Joh 12,1-8*, in G. VAN BELLE (Hg.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel. Colloquium Biblicum Lovaniense LIV*, 2005 (BETL, 200), Leuven 2007, 647-660. Ein weiteres Beispiel narrativ inszenierter Gegenseitigkeit der Liebe ist die Begegnung Jesu mit der Samariterin, vgl. M. GRUBER, *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 G. STEINS – E. BALLHORN (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Beispielexegesen und Methodenreflexion*, Stuttgart 2007 (im Druck).

<sup>12</sup> Vgl. zum Folgenden K. SCHOLTISSEK, „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 J. FREY – U. SCHNELLE. (Hg.), *Kontexte des Johannesevangeliums* (WUNT 175), Tübingen, 2004, 411-439; M. GRUBER, *Freundschaft als Lebensform. Zur jesuanischen Fundierung einer Gestalt von Nachfolge*, in M. GRUBER – S. KIECHLE (Hg.), *Gottesfreundschaft. Ordensleben heute denken*, Würzburg, 2007, 111-142. P. HÜNERMANN, *Jesus Christus, Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster, 1997, 370-375: *Freundschaft, Vollendungsgestalt privaten und öffentlichen Lebens – eine philosophische Reflexion*.

<sup>13</sup> *Nik. Eth.* VIII, 2, 1156a.

voraus, fordert sie ein oder stellt sie her. Aristoteles zitiert hier die prägnante sprichwörtliche Formulierung ἰσότης φιλότης: Gleichsein – Freundsein<sup>14</sup>.

Es gibt auch den Höchstfall der Freundschaft: „Wozu erwarb ich einen Freund? Damit ich jemanden habe, für den ich sterben kann“ – so wird Seneca in seinen Briefen an Lucilius zitiert,<sup>15</sup> und seit der klassischen Antike finden sich viele Beispiele für die Lebenshingabe für das Vaterland, den Staat oder die Polis, aber auch für einen geliebten Freund. Und wer in der Schule Schillers „Bürgerschaft“ gelernt hat, wird mit dem pythagoräischen Freundschaftsideal des durch Treue geprüften Freundesbundes durchaus etwas verbinden können<sup>16</sup>.

Das Johannesevangelium entstand im kleinasiatischen Ephesus, in einem Kontext also, in dem die Grundsätze der griechisch-hellenistischen Freundschaftsethik präsent waren. Sie sind in den Worten Jesu unschwer zu hören:

*„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, durch seine charakteristische Offenheit: Er hat seinen Jüngern „alles mitgeteilt“. Damit ist – entsprechend dem joh Beziehungen – die gegenseitige Liebe zwischen Jesus und dem Vater gemeint, in die die Jünger hineingenommen werden. Reziproke Immanenz und Freundschaftsideal interpretieren sich gegenseitig. 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. Denn Freundschaft ist nach Aristoteles weder die den Unterlegenen beschenkende Hilfe noch das be-

---

<sup>14</sup> Nik. Eth. IX, 8, 1168b. 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.

<sup>15</sup> SENECA, Ep 9,10, zit. nach H.-J. KLAUCK, *Kirche als Freundesgemeinschaft?* in DERS., *Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus*, Freiburg u.a., 1992, 95-123, hier 103.

<sup>16</sup> Die heutige Jugend scheint das gerade an der Harry-Potter-Saga zu lernen, in der sowohl Freundschaft eine zentrale Rolle spielt, als auch das Motiv der Lebenshingabe für geliebte Menschen eine „erlösende“ Bedeutung hat.

gehende Streben nach Vollkommenheit; „sie ist, wenn man die so aussagekräftigen und zugleich missverständlichen Begriffe zulassen möchte, weder Eros noch Agape, sondern ein Drittes und unverwechselbar Eigenes, eben *φιλία*, Liebe des Gleichen zum Gleichen und Austausch unter einander Ebenbürtigen“<sup>17</sup>. Hier geht es jedoch nicht um die Beziehung zwischen gleichgestellten hochrangigen römischen Beamten oder Gesinnungsgenossen unter Philosophen, sondern – das ist für Aristoteles undenkbar und das Neue bei Johannes – um Freundschaft zwischen Mensch und Gott. Die Freundschaft mit Jesus führt die Menschen in die Gemeinschaft mit Gott<sup>18</sup>!

Johannes spitzt diese Gedanken noch weiter zu auf den genannten Höchstfall von Freundschaft, die Lebenshingabe für die Freunde:

*„Das ist mein Gebot: Liebt einander, so wie ich euch geliebt habe. Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt. Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage“ (Joh 15,12-14).*

Der Grenzfall antiker Freundschaftsethik wird hier geradezu als Regelfall formuliert! Joh 15,13 ist zunächst als Selbstbeschreibung Jesu zu lesen. Das zeigt die Fußwaschung, in der Johannes Jesu Weise, Freundschaft zu leben, in Szene setzt<sup>19</sup>: 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. Und Petrus muss diese

---

<sup>17</sup> E. SCHOCKENHOFF, *Liebe* (Anm. 2), 236.

<sup>18</sup> Die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen und die dadurch ermöglichte Gegenseitigkeit ist der Skopos der Lehre über die Gottesliebe als *amicitia* bei THOMAS VON AQUIN, vgl. noch einmal die oben zitierte Stelle *S. th. II-II, q. 23, a. 1*.

<sup>19</sup> Die Freundschafts-Passage in der zweiten Abschiedsrede Joh 15 ist intratextuell als deutender Rezeptionstext zum Bezugstext der Fußwaschung Joh 13 zu lesen, vgl. A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31-16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecturecharakters* (FRLANT, 169), Göttingen, 1995, 60-110.

als Grenzüberschreitung empfundene Rollenverkehrung zwischen Meister und Schüler zulassen und den *Kyrios* als *Philos* annehmen.

#### DIE FREUNDESGABE DER ERLÖSUNG

Johannes 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 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 diesem 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, 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, setzt Maria in die Tat um, und zwar mit fast demselben Gestus liebender Freundschaft.

Drei Motive verbinden also die beiden Szenen der Salbung und der Fußwaschung miteinander: Jesu naher Tod, Nähe/Intimität zwischen Jesus und seinen Freunden bzw. seiner Freundin, sowie die Bedeutung des Annehmens oder der Abwehr dieser Nähe und damit des Todes Jesu. Wenn man nun die beiden johanneischen Szenen am Vorabend des Pascha Jesu als komplementär zu verstehende Deutungen des Todes Jesu liest, ergibt sich eine in narrativer Metaphorik entfaltete Aussage über die *Gegenseitigkeit zwischen Gott und Mensch im Geschehen der Erlösung*: Durch Jesu Tod wird eine unsagbare Lebensgemeinschaft



mit ihm hergestellt (vgl. 13,8, μέρος μετ' ἐμοῦ). Die durch die beiden Zeichenhandlungen gegebenen Metaphern dafür sind: Waschung/Reinigung und Salbung. Der Tod Jesu wird in der Fußwaschung als Liebestat des Herrn am Menschen dargestellt, die darauf angewiesen ist, angenommen zu werden. Eben diese Annahme wird durch die Salbung dargestellt, ebenfalls als eine Tat der Liebe. Hier ist es allerdings Jesus, der sich die Füße salben lässt und diese Nähe, die er in der Fußwaschung den Jüngern zumutet, zunächst an sich selber zulässt. In dieser personalen Beziehung des Menschen zu ihm kann ihn nicht einmal der Arme ersetzen – so Jesus gegen den Protest des Judas in 12,7. Er beansprucht diese Tat der Liebe sozusagen personal für sich, was ihre Bedeutung und Würde unterstreicht.

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

Die in den begrifflichen Aussagen über die Beziehung der Liebe zwischen Gott und Mensch vermisste Gegenseitigkeit stellt sich auf der imaginierten Ebene der Bilder also ein: Jesus gibt etwas, das er selber empfangen will, und er bittet um etwas, das er selbst geben will: Anteil am Leben in liebender Freundschaft. Insbesondere durch die Rezeption des antiken Ideals der Freund-

schaft 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. Die großen Aussagen der gegenseitigen Einwohnung von Mensch und Gott werden anschaulich, weil sie mit der *Narratio* des Lebens und der Lebenshingabe Jesu verbunden werden. Freundschaft erscheint so als die zutiefst menschliche Seite von etwas zutiefst Göttlichem: einer Liebe, die in freier Selbstmitteilung Anteil gibt am eigenen Leben und den so Geliebten zur freien Gegenliebe befähigt und begnadet.

Freundschaft ist damit eine wichtige Ergänzung zu der im Joh vorherrschenden Familienmetaphorik, denn mit den Beziehungen innerhalb einer Familie sind andere Werte verbunden als mit einer Beziehung der Freundschaft. Gerade das Element der Reziprozität gehört nicht ins Repertoire der hierarchisch strukturierten familialen Beziehungen, sondern ist mit den Werten des antiken Freundschaftsideals verbunden. Das ist vielleicht der Grund, warum der Auferstandene in seinem Sendungswort an Maria von Magdala nicht die Freundschaftsmetaphorik der Abschiedsrede aufgreift, sondern die seit dem Prolog eingeführte Familienmetaphorik (Joh 1,11f) und seine Freunde zum ersten Mal im Evangelium seine „Brüder“ nennt (Joh 20,17). Die österlich geschenkte Hineinnahme in die Lebens- und Liebesgemeinschaft von Vater und Sohn, die gegenseitige Einwohnung von Gott und Mensch, entsteht innerhalb eines Freundschafts-Geschehens der Freiheit und Freiwilligkeit, mündet jedoch in die unzerstörbare und unauflösbare weil „natur“-hafte Beziehung in einer Familie Gottes.

### III FREUNDSCHAFT ALS LEBENSFORM EINER DIAKONISCHEN KIRCHE

Nachdem Jesus seinen Jüngern die Füße gewaschen hat, fordert er sie auf, nun auch „einander die Füße zu waschen“ (Joh 13,14). Dies ist allerdings 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). Damit weitet Johannes die Freundschaft Jesu aus zu einer Freundschaftsethik unter den Jüngern und zeichnet dadurch ein Kirchenbild vor.

#### KIRCHE ALS FREUNDESGEMEINSCHAFT?

Die Christen im dritten Joh bezeichneten sich selber offensichtlich als Gemeinde von „Freunden“ (3Joh 15)<sup>20</sup>. 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 Familienmodell: 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. Zudem gilt: So sehr das viele Menschen wünschen: Kirche, Gemeinde oder auch geistliche Gemeinschaft kann eine Familie nicht ersetzen, weil sie keine natürliche Familie sind. Das Freundschaftsmodell knüpft demgegenüber an Werte unserer Zeit an. Gerade in den heutigen mobilen Lebensformen, zu denen das moderne Arbeitsleben – auch in der Kirche – zwingt 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<sup>21</sup>! 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

---

<sup>20</sup> Vgl. H.-J. KLAUCK, *Freundesgemeinschaft* (Anm. 15), 98. Zu 3 Joh vgl. DERS., *Der zweite und dritte Johannesbrief* (EKK XXIII/2), Zürich u.a., 1992, 125ff.

<sup>21</sup> Ausführlich entfaltet diesen Gedanken im Anschluss an *Lumen Gentium* M. ECKHOLT, *Freundschaft und Weisheit. Zur ekklesiologischen Verortung des Ordenslebens*, in: M. GRUBER – S. KIECHLE (Hg.), *Gottesfreundschaft* (Anm. 12, im Druck).

grenzüberschreitendes Verhalten, das ihm das Stigma des „Freundes der Zöllner und Sünder“ einbrachte (Lk 7,34; Mt 11,19), 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 als vor Gott Gleiche sind sie etwas Neues, nämlich „der Eine“, Christus, dem die Verheißung der Sohnschaft gilt (vgl. Gal 3,16)<sup>22</sup>.

#### GASTFREUNDSCHAFT UND FREMDEN-LIEBE

Die Tradition des Freundschaftsgedankens im Christentum und insbesondere in der Ordenstradition ist in der Gastfreundschaft begründet (Hebr 13,1f)<sup>23</sup>. Diese wiederum hat eine lange Tradition in der Antike, auch im Vorderen Orient und in der biblischen Tradition. Sozialgeschichtlich ist der Ursprung der christlichen Gastfreundschaft in der mobilen Lebensform der ersten Christen zu sehen: Die 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

---

<sup>22</sup> Vgl. dazu N. BAUMERT, *Frau und Mann bei Paulus. Überwindung eines Missverständnisses*, Würzburg, 1992, 264-276.

<sup>23</sup> Vgl. dazu M. PUZICHA, *Christus peregrinus, Die Fremdenaufnahme (Mt 25,35) als Werk der privaten Wohltätigkeit in der Alten Kirche* (MBth 47), 6-65.

Selbstgenügsamkeit korrigiert werden. Freundschaft bedeutet also, Grenzen immer wieder zu überschreiten, dem Fremden als dem Freund Heimat zu geben. Gastfreundschaft als geistliches Programm einer diakonischen Kirche 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<sup>24</sup>: Das sind Orte, an die die Gesellschaft bestimmte, meistens unangenehme oder verdrängte, Aufgaben abgibt; Krankenhäuser und Hospize 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, dass Kirche bevorzugt an solche Heterotopien gerufen ist, wie bis zur Gegenwart viele Aufbrüche 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 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. Gastfreundschaft und Fremdenliebe als Kriterium lebendiger Kirche ist deshalb so lebendig und vielfältig wie diese selbst.

#### *POLITIK DER FREUNDSCHAFT*

Was für die Beziehung der Freundschaft unter einzelnen Menschen gilt, kann dann auch auf die Gemeinschaft übertragen werden. Bei Aristoteles und in sei-

---

<sup>24</sup> Vgl. M. FOUCAULT, *Die Heterotopien/ Der utopische Körper*. Zwei Radiovorträge. Zweisprachige Ausgabe, übersetzt von Michael Bischoff. Mit einem Nachwort von Daniel Defert. Frankfurt/M, 2005.

ner Tradition ist Freundschaft immer auf die Polis bezogen worden. Aristoteles erläutert Freundschaft als notwendiges Komplement der Gerechtigkeit, der großen Leitidee der politischen Philosophie: „Freundschaft ist es auch, die die Staaten erhält und den Gesetzgebern mehr am Herzen liegt als die Gerechtigkeit“<sup>25</sup>. Er stellt fest: „Auch bedarf es unter Freunden der Gerechtigkeit nicht, wohl aber unter Gerechten der Freundschaft als einer Ergänzung der Gerechtigkeit, und das höchste Recht wird unter Freunden angetroffen“<sup>26</sup>.

Wir erleben in der Auseinandersetzung um die Globalisierung, dass das Miteinander der Weltgesellschaft immer schwieriger zu gestalten ist. Viele Denker, v.a. in Frankreich<sup>27</sup>, suchen deshalb nach einer neuen Form von Gerechtigkeit: „Gerechtigkeit als Schlüsselbegriff der politischen Philosophie und Sozialethik bedarf gerade der Ergänzung durch ein neues Denken der ‘Gabe’, einer ‘philosophie du don’, in der der aristotelische Begriff der Freundschaft wieder neu als notwendiges Komplement der Gerechtigkeit verstanden wird“<sup>28</sup>. 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“<sup>29</sup> 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

---

<sup>25</sup> *Nik. Eth. VIII, 1, 1155a*. Vgl. zum Folgenden auch M. ECKHOLT, „Die Weisheit schafft Freunde Gottes und Propheten“ (*Weish 7,27*). *Freundschaft als Lebenselixier der Kirche*, in M. ECKHOLT – TH. FLIETHMANN (Hg.), „Freunde habe ich euch genannt“. *Freundschaft als Leitbild systematischer Theologie*, Münster, 2007 (im Druck).

<sup>26</sup> *Nik. Eth. VIII, 1, 1155a*.

<sup>27</sup> 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. MAGDELEINE VON JESUS.

<sup>28</sup> M. ECKHOLT, *Weisheit* (Anm. 25, im Druck).

<sup>29</sup> J. DERRIDA, *Politik der Freundschaft*. Aus dem Französischen von S. Lorenzer, Frankfurt a. M., 2000.

Engagement, bevorzugt für die Gefährdeten und Verwundeten, eben die Zöllner und Sünder als den Freunden Jesu.

#### LIEBST DU MICH MEHR ALS DIESE?

Diese Frage des Auferstandenen an Petrus (Joh 21,15) ist Prüfung und Zusage der Freundschaft zugleich. Sieben Mal ist in Joh 21,15-17 von der (Freundes-)Liebe des Petrus zu Jesus die Rede, während die Antwort des so Geliebten nicht in der antwortenden Zusage von Liebe oder Freundschaft, sondern im Weideauftrag an den Hirten besteht<sup>30</sup>. Der joh Sprachgebrauch in diesem kurzen Dialog ist auffällig und hat Anlass zu vielen Deutungen gegeben. Jesus fragt zunächst zweimal nach der *Agape*-Liebe, dem joh Kennzeichen der Gottesliebe, und Petrus beteuert – menschlich – seine *Philia*, seine Freundschafts-*liebe*. Erst beim dritten Mal erfragt Jesus auch die nach antikem Verständnis grundsätzlich gegenseitige Freundschafts-*liebe*, die Petrus erneut bekräftigt. In Jesu darauf folgender Ansage des Martyriums kann ein Zeichen dafür gesehen werden, dass er damit die bereits in 13,37 erklärte Bereitschaft des Petrus zur Lebenshingabe für Jesus als Ausdruck von dessen Freundes-*liebe* annimmt und der danach erfolgte Freundschafts-*verrat* vergeben ist. *Agape* und *philia*, die göttlich-einseitige und die menschlich-gegenseitige Form der Liebe können sich nun berühren. Vor diesem Hintergrund scheint in der nicht zufälligen Wortwahl des Joh so etwas wie ein Konzept auf: Die auf Gott selbst zielende *Agape*-*liebe* zu Jesus muss sich für den Jünger in der Weise der Freundschafts-*liebe* realisieren, in der Sendung bewähren und in der Hingabe des Lebens für den geliebten Freund vollenden. Liebe und Freundschaft zu Jesus realisieren sich innerweltlich in Nachfolge und Jüngerschaft, und so wird für die Welt sichtbar, was die Botschaft des Evangeliums ist: DEUS CARITAS EST.

---

<sup>30</sup> Zu ἀγαπᾶν und φιλεῖν an dieser Stelle vgl. auch TH. SÖDING, *Freundschaft mit Jesus. Ein neutestamentliches Motiv*, in: *IkaZ* 36 (2007), 220-231, bes. 229.