

Freundschaft mit Jesus: Joh 15,12-17

BORIS REPSCHINSKI SJ

Im wissenschaftlichen Diskurs bleibt es immer eine Versuchung, die biblischen Texte als Literatur, als Zeugnisse von Wachstum, Ausbreitung und Konflikten innerhalb früher religiöser Gemeinschaften oder als Zeugnisse von historisch interessanten Gottesvorstellungen zu betrachten. Doch weisen die Texte selbst mit ihrem Anspruch der Verkündigung solche Betrachtungsweisen in ihre Schranken. So interessant historisierende Betrachtungen sein mögen, die Texte selbst fordern eine existenzielle Entscheidung des Lesers ein, sich auf die Geschichte Gottes mit seinem Volk einzulassen und sich in diesem Volk auf den Weg eines Pilgers zu machen. Viele der neutestamentlichen Texte kleiden diesen Entscheidungsanspruch in die Sprache von der Nachfolge Christi; und es ist wohl kein Zufall, wenn Ignatius von Loyola die Betrachtung der Stationen des Lebens Jesu zum Ausgangspunkt für die Herausforderung zur Lebensentscheidung in seinen geistlichen Übungen macht. P. Martin Hasitschka hat sich als Jesuit und Professor für die Neutestamentliche Bibelwissenschaft immer wieder gerade dieser geistlichen Dimension der Exegese gewidmet und hat dadurch Generationen von Studentinnen und Studenten nicht nur zu einer Liebe zum Neuen Testament geführt, sondern auch zur Nachfolge Christi.¹ Als Ehrung für einen Kollegen, von dem ich viel gelernt habe, einen Mitbruder, dessen Weisheit oft überrascht, und einen Freund, der zum vorliegenden Thema sicher mehr zu sagen hätte, ist dieser Beitrag gedacht.

¹ Stellvertretend für andere Publikationen sei hier nur auf zwei Werke verwiesen, von denen letzteres in mehrere Sprachen übersetzt wurde: M. HASITSCHKA, Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium. Eine bibeltheologische Untersuchung (IThS 27), Innsbruck 1989; G. FISCHER/M. HASITSCHKA, Auf dein Wort hin. Berufung und Nachfolge in der Bibel, Innsbruck 1995.

FREUNDSCHAFT IN DER HELLENISTISCHEN WELT

Die von griechischer Philosophie geprägte Welt der hellenistischen Antike betrachtete Freundschaft als eines der höchsten Güter im menschlichen Leben. Die zentrale Bedeutung der Freundschaft erstreckte sich nicht nur auf das persönliche Band zwischen Freunden, sondern war auch Teil eines Gewebes, das soziale und politische Strukturen in der antiken Welt beeinflusste. So beschreibt Cicero einen Angriff auf das Vertrauen (*fides*) zwischen Freunden als die Zerstörung der Grundlagen des Staates: „Wer dieses Vertrauen beschädigt, greift gemeinschaftliche Sicherheiten aller an und stört, soweit möglich, die soziale Dimension des Lebens.“² Daher verwundert es auch nicht, dass sich antike Autoren ausführlich mit Freundschaft beschäftigten. Dies geschah auf literarischer Ebene, wurde dann aber auch in mehr philosophisch ausgerichteten Schriften immer wieder thematisiert. In der Literatur tauchten immer wieder Paare auf, deren Freundschaft idealisiert wurde. Für Theokrit (Idyll 29,34) verkörpern Achilles und Patroklos aus der Ilias Homers³ das Ideal der Freundschaft, Bion von Smyrna (12) spricht darüber hinaus noch von Theseus und Peirithoos sowie Orestes und Pylades. Dio Chrysostomos (Or 57,28) lobt die drei Paare als die einzigen Beispiele wahrer Freundschaft in der gesamten Geschichte. Auch Plutarch nimmt in den *Moralia* 93e (περὶ πολυφιλίας) diese Paarungen wieder auf, während Lukian von Samosata (Toxaris 10) beschreibt, wie Dichter die Freundschaft des Achilles und Patroklos, Theseus und Peirithoos und aller anderen in schönste Worte fassten. Die lediglich oberflächliche Beschäftigung mit diesen drei Paaren als den *typoi* für Freundschaft in griechischer und hellenistischer Tradition legt nahe, Freundschaft als eine Beziehung zwischen zwei Männern zu verstehen. Doch auch weibliche Formen der Freundschaft sind in der Antike bekannt, wie die Gedichte Sapphos belegen.⁴

² Cicero, *Pro Sex. Roscio Amerino* 111. Siehe auch die Beschreibung von Freundschaft im etwas früheren Traktat *De Inventione* II 66-67. An der zitierten Stelle geht Cicero besonders auf die Rolle von Freunden in der Repräsentation und Stellvertretung in offiziellen Angelegenheiten ein; doch tut er dies mit einem Appell an die generelle soziale Funktion von Freundschaften.

³ In der Ilias ist die Freundschaft zwischen Achilles und Patroklos von zentraler Bedeutung für die Entwicklung der Erzählung; vgl. J. HOOKER, *Homer, Patroclus, Achilles*, in: *SO* 64 (1989) 30-35. Dabei sind spätere erotische Interpretationen dieser Freundschaft wohl nicht in der ursprünglichen Intention des Textes, der vor der Institutionalisierung männlicher Päderastie in Griechenland zu datieren ist. Antike Kontroversen um die erotische Natur der Freundschaft zwischen Achilles und Patroklos spiegelt Platon, *Symposion* 179d-180a.

⁴ Sapphos Gedichte sind kontrovers wegen ihrer oft erotischen Sprache, die weniger von Freundschaft als von Liebesbeziehungen zu sprechen scheint. Doch spricht Sappho

Während die Literatur sich mit der Beschreibung von Freundespaaren beschäftigte, wurde das Thema auch zu einem regelmäßigen Topos philosophischer Überlegungen.⁵ Der wohl einflussreichste Traktat über die Freundschaft umfasst die Bücher 8 und 9 der Nikomachischen Ethik des Aristoteles.⁶ Aristoteles wurde dabei nicht nur für seine oft wiederholten Definitionen von Freundschaft wichtig, sondern auch für die Klärung des Vokabulars, mit dem Freundschaften bezeichnet werden konnten. So finden sich bei Homer noch Termini wie *ἑταῖρος* oder *ξένος*, während *φίλος* zumeist adjektivisch gebraucht wird und dann, ebenso wie das Nomen, ein relativ breites Bedeutungsspektrum enthält.⁷ Aristoteles ist an Freundschaft interessiert, weil sie ein Sonderfall genereller affektiver Beziehungen ist. Solche Beziehungen werden bei Aristoteles generell mit dem Begriff *φιλία* belegt. Er untersucht nacheinander verschiedene Formen der *φιλία*, die allerdings nicht immer mit Freundschaft gleichzusetzen sind.⁸ So schreibt er, „es ist absurd für einen Vater, ein Freund (*φίλος*) für seinen Sohn zu sein, jedoch liebt (*φιλεῖ*) er ihn und wird von ihm geliebt (*φιλεῖται*)“ (Eth Eud VII 4.1-2, 1239a1-7). Hinter dem Unterschied zwischen *φιλία* und *φίλος* steht die Einsicht, dass eine liebevolle Beziehung zwischen Menschen ungleichen sozialen Status eine andere Qualität besitzt als die zwischen Freunden. Die *φιλία* zwischen Freunden beschreibt Aristoteles mit Hilfe dreier Charakteristika, die zwischen Freunden auf Gegenseitigkeit beruhen: Nützlichkeit, Wohlgefallen und Respekt für Tugend (Eth Nic VIII 2, 1155). Allerdings besteht Aristoteles auch darauf, dass die *φιλία* zwischen Freunden zwar durch diese Charakteristika entstehen mag, jedoch nicht mit ihnen gleichzusetzen ist. Gerade gegenüber der Nützlichkeit ist Aristoteles

von *ἑταῖραι* und *φίλοι*, und es ist keinesfalls eindeutig, dass Sappho eine Beziehung andeutet, die der griechischen Praxis männlicher Päderastie ähnelt. Zur Diskussion und weiteren Literatur siehe D. KONSTAN, *Friendship in the Classical World (Key Themes in Ancient History)*, Cambridge 1997, 49-50.

- ⁵ Für einen Überblick siehe M. PAKALUK (Ed.), *Other Selves. Philosophers on Friendship*, Indianapolis 1991.
- ⁶ Der beste Kommentar zu diesen Büchern im Hinblick auf den Aspekt der Freundschaft ist M. PAKALUK, *Aristotle. Nicomachean Ethics. Books VIII and IX (Clarendon Aristotle Series)*, Oxford 1998. Siehe auch Aspasius, *On Aristotle's Nicomachean Ethics 8 and 9*, translated by D. Konstan (*The Ancient Commentators on Aristotle*), Ithaca 2001. Der aristotelische Einfluss ist deutlich sichtbar in den oben angeführten Werken Ciceros; vgl. dazu D. KONSTAN, *Friendship* (s. Anm. 4) 130. Weitere Überlegungen zu Freundschaft finden sich in der Eudemischen Ethik und in den *Magna Moralia*.
- ⁷ Zur Diskussion um verschiedene Interpretationen von *φίλος* bei Homer siehe J. HOOKER, *Homer* (s. Anm. 3) 30-35.
- ⁸ Siehe die Diskussion bei D. KONSTAN, *Friendship* (s. Anm. 4) 67-72. Auch in neutestamentlicher Exegese wird nicht immer beachtet, dass *φίλος* eine sehr viel engere Bedeutung hat als die verwandten Begriffe *φιλία* oder *φιλεῖν*; siehe beispielsweise G. R. O'DAY, *Jesus as Friend in the Gospel of John*, in: *Interp.* 58 (2004) 144-157, besonders 148.

eher skeptisch und befindet, dass eine Freundschaft, die zu stark auf Nützlichkeit begründet ist, in der Regel eine kurze Lebensdauer hat. Für Aristoteles zeichnet sich die *φιλία* zwischen *φίλοι* durch eine Balance der Charakteristika aus. Doch während Aristoteles durchaus klarstellt, dass Freundschaft nicht zwischen Tugenden, Schönheit oder Nützlichkeit besteht, sondern zwischen Menschen, geht er eher wenig auf die personale Dimension einer Freundschaft als liebender Gemeinschaft zweier Menschen ein. Doch unterstreicht Aristoteles durchaus die soziale und politische Dimension der Freundschaft, wenn er schreibt: „Es ist allerdings auch wahr, dass das Verhalten eines tugendhaften Mannes oft von den Interessen seiner Freunde und seines Staates geleitet ist und dass er, wenn nötig, auch sein Leben für sie hingeben wird“ (Eth Nic IX 8.9). Aristoteles zeigt hier die Verquickung sozialer und personaler Dimensionen in der Lebensgestaltung des tugendhaften Menschen. Dabei wird die von Aristoteles hier angesprochene Lebenshingabe für die Freunde zu einem wiederkehrenden Motiv in der Literatur.⁹

In der Wende vom klassischen zum hellenistischen Zeitalter verschieben sich Aspekte freundschaftlicher Beziehungen. Dies hat zum einen mit der Erstarrung politischer Systeme zu tun, in denen die soziale Rolle des Einzelnen in den Hintergrund tritt. Aber eine Verschiebung ergibt sich auch aus der Aszendenz des Patronatssystems, in dem Freunde oft die Rolle von Klienten annehmen. Damit werden Diskussionen wichtiger, die zwischen rechten und falschen Freunden unterscheiden. Die Distinktion zwischen *φίλος* und *κόλαξ*, Freund und Schmeichler, wird zu einem literarischen Topos.¹⁰ Ein wahrer Freund zeichnet sich durch offene Rede (*παρρησία*) aus.¹¹ So schreibt Plutarch: „Der Freund findet

⁹ Siehe beispielsweise Lukian, *Tox* 36; Epiktet, *Diss* II 7,3; Seneca, *Ep* 9,10. In der Regel wird angenommen, dass dieses Motiv letztlich auf Platon zurückgeht: *καὶ μὴν ὑπεραποθνήσκειν γε μόνον ἐθέλουσιν οἱ ἐρώντες* (*Symp* 179b).

¹⁰ Siehe dazu besonders D. KONSTAN, *Friendship, Frankness and Flattery*, in: J. T. Fitzgerald (Ed.), *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World* (NT.S 82), Leiden 1996, 7-19. Ein Beispiel für die hellenistische Diskussion ist Plutarchs Brief an Philopappos; siehe T. ENGBERG-PEDERSEN, *Plutarch to Prince Philopappos on How to Tell a Flatterer From a Friend*, in: J. T. Fitzgerald (Ed.), *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World* (NT.S 82), Leiden 1996, 61-79.

¹¹ In den neutestamentlichen Schriften wird *παρρησία* oft zu einer Tugend innerhalb der Gemeinden; vgl. W. KLASSEN, *ΠΑΡΡΗΣΙΑ* in the Johannine Corpus, in: J. T. Fitzgerald (Ed.), *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World* (NT.S 82), Leiden 1996, 227-254; A. C. MITCHELL, *Holding on to Confidence: ΠΑΡΡΗΣΙΑ* in Hebrews, in: J. T. Fitzgerald (Ed.), *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World* (NT.S 82), Leiden 1996, 203-226; S. C. WINTER, *ΠΑΡΡΗΣΙΑ* in Acts, in: J. T. Fitzgerald (Ed.), *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World* (NT.S 82), Leiden 1996, 185-202.

sich auf der besseren Seite als Ratgeber und Verteidiger ..., aber der Schmeichler stellt sich auf die Seite von Emotionen und Irrationalität“ (Philopappos 61).

Philosophische Kreise sahen sich in hellenistischer Zeit durchaus als ein Freundeskreis. Die Neopythagoreer formten ihren Zirkel ausdrücklich nach den Prinzipien von Freundschaft und Harmonie, wie sie Pythagoras von Samos formuliert hatte.¹² Die Stoiker identifizierten sich auf ähnliche Weise.¹³

In dieser Atmosphäre von durchaus unterschiedlichen Konzepten von Freundschaft sind auch die neutestamentlichen Texte anzusiedeln. In der hellenistischen Antike werden Freundschaften in ihrer intimen personalen Bindung durch den Appell an literarische Figuren wie Achilles und Patroklos beschrieben, während die Terminologie durch Aristoteles geklärt wird. Dabei wird deutlich, dass die Beziehung zwischen φίλοι eine andere Qualität besitzt als andere mögliche φιλίαι. Während der Terminus φίλος für die Beschreibung von Freundschaften benutzt wird, tragen verwandte Termini wie φιλία oder φιλεῖν eine sehr viel weitere Bedeutung. Diese Beobachtung hilft auch in der Analyse neutestamentlicher Texte und ihrem Verständnis von Freundschaft. Nicht jede Beziehung, die durch φιλία oder φιλεῖν gekennzeichnet ist, ist eine Freundschaft.¹⁴ Spätere hellenistische Entwürfe schließlich wenden sich vom aristotelischen Konzept der Freundschaft zwischen zwei mehr oder weniger gleichberechtigten Menschen ab und benutzen das Konzept zum einen im Blick auf pragmatische Beziehungen zwischen Patron und Klienten (vgl. Joh 19,12), zum anderen für die Beschreibung von Kreisen von Gleichgesinnten (vgl. 3 Joh 15).

FREUNDSCHAFT IM ALTEN TESTAMENT

Ein Blick auf die Vorkommnisse von φίλος in der Septuaginta macht recht schnell deutlich, dass die Fälle, in denen das Wort tatsächlich ein hebräisches Wort übersetzt, eher selten sind. Zu den hebräischen Wörtern, die durch φίλος übersetzt werden, gehören אָב, verschiedene For-

¹² Vgl. Iamblichus. *On the Pythagorean Way of Life*. Text, Translation, and Notes by J. Dillon/J. Hershbell (SBL.TT 29), Atlanta 1991.

¹³ Vgl. C. E. GLAD, *Frank Speech, Flattery, and Friendship in Philodemus*, in: J. T. Fitzgerald (Ed.), *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World (NT.S 82)*, Leiden 1996, 21-59.

¹⁴ Von daher sind auch Versuche abzulehnen, die Freundschaft im Neuen Testament mit der Sprache fiktiver Verwandtschaftsbeziehungen gleichsetzen, wie es beispielsweise L. T. JOHNSON, *Making Connections. The Material Expression of Friendship in the New Testament*, in: *Interp.* 58 (2004) 158-171, mit wenig Erfolg versucht.

men von אהב und מרע.¹⁵ Dabei ist auch zu beobachten, dass beispielsweise רע eine ganz andere Bedeutung hat als φίλος und daher in der Septuaginta auch häufig mit πλῆσιος übersetzt wird, wie in der Geschichte Huschais und Davids (2 Sam 15,37; 16,16.17). Huschai ist ein Anhänger Davids, der Absalom verrät. Doch von einer eher persönlichen Beziehung zwischen David und Huschai ist nicht die Rede.

Allerdings findet sich in der Weisheitsliteratur relativ umfangreiches Material, das den Wert von Freundschaften reflektiert. Besonders im Sprüche- und im Sirachbuch existieren umfangreiche Weisungen zum Thema. Sir 6,5-17 enthält sogar eine zusammenhängende Sektion, die allgemeine Weisungen zu Freundschaften sammelt.¹⁶ Allerdings fällt durchaus auf, dass ein gewisser Skeptizismus gegenüber Freundschaften überwiegt. Dies spiegelt sich nicht nur in den schlechten Ratschlägen von Elifas, Bildad und Zofar ihrem Freund Ijob gegenüber, sondern auch in den Warnungen vor falschen Freunden, wie sie beispielsweise in Sir 6,8-13 thematisiert werden. Der Tenor solcher Warnungen ist die Beobachtung, dass Freunde in guten Zeiten zahlreich sind, während sie in schlechten Zeiten das Weite suchen: „Mancher Freund ist als Gast am Tisch, am Tag des Unheils ist er nicht zu finden“ (Sir 6,10).¹⁷ Doch neben diesen Warnungen vor falschen Freunden gibt es auch gelegentliche Ratschläge für die rechte Gestaltung einer Freundschaft. Dazu gehören Geschenke (Sir 14,13; 20,16), auch gelegentliche Aussprachen über Konflikte (Sir 19,13), die durchaus handfeste Formen annehmen können (Spr 27,6). Freundschaften werden auch gepriesen: „Für einen treuen Freund gibt es keinen Preis, nichts wiegt seinen Wert auf“ (Sir 6,16). Dem entspricht, dass in den Psalmen der Verlust von Freunden als großes Unglück und Zeichen der Gottferne beschrieben wird (Ps 31,12; 41,10; 88,9.19; vgl. auch Ijob 12,4; 16,7.20). Doch selbst wenn die Psalmen Freundschaft als einen Indikator der Beziehung des Beters zu Gott identifizieren, wird Gott selbst nicht Objekt menschlicher Freund-

¹⁵ Genaue Statistiken finden sich bei G. STÄHLIN, *φιλέω κτλ.*, ThWNT 9, 112-169: 154.

¹⁶ Vgl. P. BEENTJES, „Ein Mensch ohne Freund ist wie eine linke Hand ohne die Rechte“. Prolegomena zur Kommentierung der Freundschaftsperikope Sir 6,5-17, in: F. V. Reiterer (Hg.), *Freundschaft bei Ben Sira. Beiträge des Symposiums zu Ben Sira. Salzburg 1995* (BZAW 244), Berlin 1996, 1-18; J. CORLEY, *Ben Sira's Teaching on Friendship* (BJSt 316), Providence 2002.

¹⁷ Besonders in hellenistischer Zeit wird dieses Thema auch zunehmend in griechischen Abhandlungen unter dem Begriff des Schmeichlers diskutiert; siehe J. T. FITZGERALD (Ed.), *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World* (NT.S 82), Leiden 1996. Besonders instruktiv ist T. ENGBERG-PEDERSEN, *Plutarch* (s. Anm. 10) 61-79.

schaft. Das Alte Testament sieht die Beziehung zwischen Mensch und Gott nicht im Rahmen einer Freundschaft.¹⁸

Neben den abstrakten Überlegungen zum Thema Freundschaft gibt es auch Erzählungen im Alten Testament, die Aspekte der Freundschaft illustrieren. Die wohl bekannteste dieser Erzählungen ist der Bericht über die Freundschaft zwischen David und Jonatan.¹⁹ Allerdings hat die Beziehung zwischen David und Jonatan einige Zwischentöne, die die Freundschaft zwischen beiden nicht gerade ideal erscheinen lassen. Zunächst lässt sich beobachten, dass die Freundschaft zwischen beiden auf dem Hintergrund politischer Verwicklungen gedeiht, die ein tragisches Ende der Freundschaft geradezu heraufbeschwören. Jonatan ist der Sohn Sauls, des regierenden Königs, während David als der Hirtenjunge beschrieben wird, der als Emporkömmling zu einem genialen Soldaten und Kommandanten und damit zu einer Gefahr für das Haus Saul wird. Für Jonatan bedeutet dies, dass seine Freundschaft zu David in einem Konflikt zur Treue zu seinem Vater steht. Tatsächlich wird der Konflikt von Saul auch thematisiert, wenn er Jonatans Freundschaft mit David anspricht (1 Sam 20,30). Der Konflikt wird letztendlich nicht gelöst, sondern endet mit dem Tod Jonatans auf dem Schlachtfeld, auf dem auch Saul stirbt.

Auch die Liebe zwischen Jonatan und David hat einen kuriosen Beigeschmack. Jonatan ist derjenige, der in die Beziehung viel investiert. Von ihm wird zweimal erzählt, dass er David liebte wie sein eigenes Leben und einen Bund mit ihm schließt, der mit dem Geschenk von Jonatans Mantel und Waffenrüstung besiegelt wird (1 Sam 18,1-4). Gleich zu Beginn der Freundschaft wird deutlich, dass Jonatan seinen Anspruch auf den Thron an David übergibt. Saul hingegen sieht klar und deutlich, dass Jonatan den Thron nicht besteigen wird, solange David am Leben ist (1 Sam 20,31). In der Erzählung wird somit überdeutlich, dass die Freundschaft ein Akt der Hingabe Jonatans ist, während die Erwidierungen Davids spärlich sind. David hat den Liebeserweisen Jonatans nichts entgegensetzen, von ihm wird auch nicht berichtet, dass er Jonatan liebt. Erst als Jonatan David seiner unbedingten Unterstützung versichert und die Pläne seines Vaters verrät, wird berichtet, dass beide

¹⁸ Die Einheitsübersetzung ist irreführend, wenn sie Abraham als Freund Gottes bezeichnet (Jes 41,8; 2 Chr 20,7). Die Septuaginta übersetzt hier אֱרֵם mit ἀγαπῶ. Eine mögliche Ausnahme ist Jer 3,20, jedoch ist hier menschliche Freundschaft ein Gleichnis für die Untreue des Gottesvolkes. Ein isolierter Spruch über die Redlichen als Freunde Gottes findet sich in Spr 3,32.

¹⁹ Siehe P. K. TULL, Jonathan's Gift of Friendship, in: *Interp.* 58 (2004) 130-143; J. WOZNIAK, Die konstitutiven Elemente der Freundschaft zwischen Jonathan und David, in: *CoTh* 52 (1982) 121-124; M. ZEHNDER, Exegetische Beobachtungen zu den David-Jonathan-Geschichten, in: *Bib.* 79 (1998) 153-179.

sich küssen und zusammen weinen (1 Sam 20,41). Das Ausmaß der Zuneigung Davids wird erst in der Klage um die Toten der Schlacht von Gilboa ersichtlich, wenn David – etwas zu spät für Jonatan – bekennt: „Weh ist mir um dich, mein Bruder Jonatan. Du warst mir sehr lieb. Wunderbarer war deine Liebe für mich als die Liebe der Frauen“ (2 Sam 1,26).²⁰

Eine weitere Erzählung ist insofern ein Kuriosum in der Antike, als das Buch Rut von einer Freundschaft zwischen zwei Frauen berichtet.²¹ Noomi findet in Rut eine Freundin jenseits der formalen Beziehung zwischen Schwiegermutter und Schwiegertochter. Rut ist bereit, mit Noomi in ein ihr fremdes Land zu gehen. Dass dies nicht selbstverständlich ist, wird an der Figur Orpa deutlich, die letztendlich ihre Schwiegermutter verlässt, ohne dass diese Entscheidung negativ gewertet wird (Rut 1,14). Orpa verdeutlicht, dass die Beziehung zwischen Rut und Noomi die üblichen sozialen Bindungen und Obligationen zwischen Schwiegermutter und Schwiegertochter übersteigt. Zunächst drängt Noomi daher auch Rut, wie Orpa zu handeln, doch Rut bleibt bei Noomi mit der Begründung: „Dränge mich nicht, dich zu verlassen und umzukehren. Wohin du gehst, dahin gehe auch ich, und wo du bleibst, da bleibe auch ich. Dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott. Wo du stirbst, da sterbe auch ich, da will ich begraben sein. Der Herr soll mir dies und das antun – nur der Tod wird mich von dir scheiden“ (Rut 1,16-17). Das ungeweinte Vertrauen Ruts wird durch Noomis Sorge um Ruts Wohlergehen bestätigt. Wenn Noomi und Rut in Betlehem in großer Armut leben und Rut Ähren lesen muss, sorgt sich Noomi, dass Rut von den Knechten sexuell belästigt werden könnte (Rut 2,22), eine Sorge, die auch Boas teilt (2,8-9). Die Freundschaft wird auf die Probe gestellt, wenn Noomi Rut in eine Situation bringt, in der sie von Boas ausgenutzt werden könnte. Noomi befiehlt Rut, sich des Nachts gewaschen und gesalbt zu Boas zu legen (Rut 3,3-4). Vermutlich weiß Noomi um Boas' Aufrichtigkeit, die ja auch in seiner Sorge um Rut schon zum Ausdruck kommt. Doch letztlich ist dieser Auftrag eine

²⁰ Gelegentlich wird an dieser Stelle diskutiert, ob die Freundschaft zwischen Jonatan und David eine erotische Komponente hatte; siehe beispielsweise M. NISSINEN, Die Liebe von David und Jonatan als Frage der modernen Exegese, in: *Bib.* 80 (1999) 250-263. Letztlich wird sich diese Frage nicht mit Sicherheit entscheiden lassen. Doch scheint sie mir auch für die Beurteilung der äußerst ungleichen Beziehung zwischen David und Jonatan nebensächlich. Weit näher am Text sind Überlegungen, inwieweit die erzählte Freundschaft der Legitimation des davidischen Königtums dient, indem Jonatan seinen Anspruch auf den Thron zugunsten Davids aufgibt.

²¹ Eine Interpretation, die fast ebenso anrührend ist wie das Buch selbst, bietet R. A. PUTNAM, Friendship, in: J. A. Kates/G. T. Reimer (Ed.), *Reading Ruth: Contemporary Jewish Women Reclaim a Sacred Story*, New York 1994, 45-54.

harte Prüfung für die Freundschaft, da eine mögliche sexuelle Belästigung durch die Knechte schon thematisiert wurde. Das Buch beschreibt also eine Freundschaft zwischen zwei Frauen, die soziale Konventionen hinter sich lässt und auf Vertrauen und Liebe basiert. Daher ist der Lobpreis der Frauen am Ende des Buches auch durchaus keine Hyperbole: „Gepriesen sei der Herr, der es dir heute nicht an einem Löser hat fehlen lassen. Sein Name soll in Israel gerühmt werden. Du wirst jemand haben, der dein Herz erfreut und dich im Alter versorgt; denn deine Schwiegertochter, die dich liebt, hat ihn geboren, sie, die mehr wert ist als sieben Söhne“ (Rut 4,14-15).

JOHANNES 15,12-17

Das Neue Testament geht mit dem Terminus φίλος eher sparsam um. Markus wie auch das Corpus Paulinum benutzen ihn überhaupt nicht, Matthäus lediglich in der Anklage gegen Jesus, er sei ein Freund der Zöllner und Sünder (Mt 11,19). Der Jakobusbrief spricht einmal von Freunden der Welt, die Feinde Gottes sind (4,4), und einmal von Abraham als φίλος θεοῦ in Erweiterung von καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην (Gen 15,6 LXX), möglicherweise in einer Interpretation von Jes 41,8. In 3 Joh 15 werden die Gläubigen Freunde genannt. Der Großteil der Vorkommnisse von φίλος entfällt auf das lukanische Doppelwerk in einer weiten Variation von Bedeutungen. So wird die Freundschaft zum Gleichnis für die Beziehung Gottes zu den Menschen (Lk 11,9-13). Der lukanische Jesus nennt seine Jünger Freunde (Lk 12,4), der Gebrauch als freundliche Anrede ist möglich (Lk 14,10). Immer wieder entsteht der Eindruck, dass für Lukas Freundschaft eine alltägliche Wirklichkeit ist, genau wie Verwandte oder Nachbarn auch (Lk 14,12; 15,6.29; 21,16; Apg 10,24; 19,31; 27,2). Dabei kann es auch zu Freundschaften kommen, die einen sinistren Beigeschmack haben (Lk 23,12).

Das Johannesevangelium geht sparsamer mit dem Begriff um. Der Täufer bezeichnet sich indirekt selbst als einen Freund des Christus, weil er Zeuge sein darf und dem Christus zuhören darf wie ein enger Freund dem Bräutigam (Joh 3,29). Jesus bezeichnet Lazarus als ὁ φίλος ἡμῶν (Joh 11,11). Die Juden überreden schließlich Pilatus zur Verurteilung Jesu mit dem Argument, er sei sonst kein Freund des Kaisers (Joh 19,12), eine deutliche Anspielung auf Pilatus' Pflichten als Klient eines mächtigen Patrons. Schließlich bietet Joh 15,12-17 eine längere Passage über die Freundschaft zwischen Jesus und seinen Jüngern.

Die Passage selbst steht an zentraler Stelle der johanneischen Abschiedsreden.²² Ihre Bedeutung wird durch den kunstvoll gearbeiteten Kontext unterstrichen.²³ Die Sektion selbst wird durch das Liebesgebot gerahmt²⁴ (15,12.17), das schon in Joh 13,34 erwähnt wurde. Damit bekommt das Liebesgebot eine zentrale Bedeutung für das Verständnis der von ihm umrahmten Texte. Die Formulierung selbst mit dem Präsens Konjunktiv (*ἵνα ἀγαπάτε*) zeigt an, dass die von Jesus intendierte Liebe nicht eine einmalige Handlung beinhaltet, sondern dauernd und kontinuierlich gedacht ist. Johannes stellt diese gegenseitige Liebe in den Kontext der Gebote²⁵ (*ἡ ἐντολὴ ἣ ἐμὴ* [V. 12]; *ἐντέλλομαι* [V. 14.17]) und deutet somit an, dass es ihm um eine Bundeserneuerung geht.²⁶ Sie vollzieht sich in der Befolgung des Gebotes Jesu, so zu lieben, wie er liebt. Das Ausmaß von Jesu Liebe illustriert Joh 15,13 in der Aussage der Liebe bis zur Lebenshingabe.²⁷ Die Lebenshingabe Jesu ist also der Ga-

²² Vgl. F. J. MOLONEY, *The Gospel of John* (Sacra Pagina Series 4), Collegeville 1998, 424, sieht die Perikope im Zentrum der Abschiedsreden Joh 13-17. A. DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden* (Joh 13,31-16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres *Relecture*-Charakters (FRLANT 169), Göttingen 1995, 60-110, sieht die Perikope als eine *Relecture* von Joh 13,1-17.34-35.

²³ R. E. BROWN, *The Gospel According to John* (xiii-xxi). Introduction, Translation, and Notes (AncB 29A), Garden City 1970, 667-669, argumentiert, dass die Sektion 15,1-6 wie ein hebräisches Maschal funktioniert, dessen positive Seite in 15,7-17 erklärend entfaltet wird. Diese Erklärung – so Brown – folgt zudem einer chiasmischen Anordnung zwischen 15,7-10 und 15,12-17 mit V. 11 im Zentrum.

²⁴ Diese Rahmung ist verantwortlich für die Diskussionen, ob 15,1-17 als eine zusammenhängende Sektion zu betrachten ist, wie behauptet von R. E. BROWN, *John II* (s. Anm. 23), 667, oder auch T. ONUKI, *Jesus. Geschichte und Gegenwart* (BThSt 82), Neukirchen-Vluyn 2006, 119-130; G. R. BEASLEY-MURRAY, *John* (Word Biblical Commentary 36), Nashville ²1999, 271, zeigt als den Hauptgrund für diese Auffassung, dass in 15,1 der letzte der *ἐγὼ εἰμι* Sprüche vorliegt, dessen Erklärung bis 15,17 fortgeführt wird. Damit ist Beasley-Murray nahe an Browns Theorie eines Maschal. Legt man die Betonung eher auf die Rahmung von 15,12-17, wird 15,1-17 nicht mehr als zusammenhängende Sektion betrachtet, wie bei F. J. MOLONEY, *John* (s. Anm. 22) 426, oder auch D. F. TOLMIE, *Jesus' Farewell to the Disciples. John 13:1-17:26 in Narratological Perspective* (Biblical Interpretation Series 12), Leiden 1995, 212-213.

²⁵ Siehe zu den johanneischen Geboten U. C. VON WAHLDE, *The Johannine Commandments. 1 John and the Struggle for the Johannine Tradition* (Theological Inquiries), New York 1990.

²⁶ Vgl. F. J. MOLONEY, *John* (s. Anm. 22) 426. Damit erreicht Johannes, was bei den Synoptikern im letzten Abendmahl als neuer Bund gefeiert wird.

²⁷ Dieses Verständnis von Joh 15,13 ist nicht unumstritten; gelegentlich wird der Vers auch als Glosse betrachtet. Zur Diskussion und den Argumenten zur hier vertretenen Position siehe H. THYEN, „Niemand hat größere Liebe als die, daß er sein Leben für seine Freunde hingibt“ (Joh 15,13). Das johanneische Verständnis des Kreuzestodes Jesu, in: C. Andresen/G. Klein (Hg.), *Theologia crucis – signum crucis* (FS E. Dinkler), Tübingen 1979, 467-481, 467-482.

rant für die Gültigkeit des Bundes.²⁸ Gleichzeitig wird von den Jüngern verlangt, eine ebensolche Liebe zu zeigen. Das Gebot Jesu an die Jünger ist also das der Lebenshingabe und damit der *imitatio Christi*. In dieser Nachfolge werden die Jünger von δοῦλοι²⁹, die Jesus als κύριος erleben und anreden (13,25.36; 14,5.8.22), in φίλοι verwandelt, die im Rahmen der Abschiedsreden nicht mehr den Herrentitel verwenden, sondern die Offenheit der Rede Jesu (ἐν παρρησίᾳ [16,29]) verstehen, mit der Jesus mit ihnen verkehrt. Jesus ist der Freund, der in Offenheit alles mitteilt, was ihm der Vater gesagt hat (15,15), und der diese Offenheit als Erweis (ἔστι) der Freundschaft versteht. In der von Johannes beschriebenen Freundschaft ist Jesus derjenige, der mit Offenheit spricht.

Damit ergibt sich in der Freundschaft ein eigenartiges Ungleichgewicht. Auf der einen Seite spricht Jesus von den Jüngern als seinen Freunden, auf der anderen Seite geht die Initiative von ihm aus, Jesus setzt Akte der Freundschaft in der Wahl der Jünger, in seiner Offenbarung des Vaters wie auch in seiner Lebenshingabe als neuem Bundeschluss. Demgegenüber bleiben die Jünger als Freunde seltsam passiv. Ihre Rolle in der Freundschaft erfüllt sich, indem sie füreinander ihr Leben hingeben, wie auch Jesus für sie sein Leben gibt. Der Bund Jesu mit seinen Jüngern erfüllt sich in der Hingabe der Jünger füreinander. Die *imitatio Christi* wird zu einer sich immer wiederholenden Feier der Selbsthingabe Jesu und damit zu einer Erneuerung des Bundes, die an die Eucharistie als Gedächtnisfeier (Lk 22,19; 1 Kor 11,24-25) und symbolische Wiederholung des Todes und der Auferstehung Jesu (1 Kor 11,26) erinnern.

Die Freundschaft mit Jesus als *imitatio Christi* wird weiters betont, indem Johannes deutlich macht, dass die Freundschaft Jesu nicht selbstverständlich ist, sondern ein Privileg ist, das durch Erwählung (15,16) gewährt wird.³⁰ Diese Erwählung entsteht nicht einfach aus der Zuneigung Jesu, sondern verfolgt ein spezifisches Ziel. Dies deutet sich schon in den ersten Hinweisen auf die Erwählung der Jünger in 13,19-20 an. Dort werden die Erwählten mit Jesus gleichgesetzt: Wer die Erwählten Jesu empfängt, empfängt Jesus selbst. Hier nun wird die Erwählung konkret auf die Jünger angewandt. Dies geschieht zunächst in der Abson-

²⁸ Hier ergibt sich wiederum eine Parallele zu den Synoptikern, die im eucharistischen Mahl den Kelch des Blutes als bundestiftend betrachten. Allerdings fehlt bei Johannes das im Matthäusevangelium und im Hebräerbrief ausgearbeitete Motiv des reinigenden Opfers; dazu siehe M. HASITSCHKA, Matthew and Hebrews, in: D. C. Sim/B. Repschinski (Ed.), Matthew and His Christian Contemporaries (Library of New Testament Studies 333), London 2008, 87-103.

²⁹ Dabei spielt wohl keine Rolle, ob Knechte oder Sklaven gemeint sind. Wichtiger ist die Änderung des sozialen Status zu Freunden.

³⁰ Vgl. G. R. BEASLEY-MURRAY, John (s. Anm. 24) 274.

derung der Jünger (ἔθηκα ὑμᾶς), die die Lebenshingabe des Freundes in Erinnerung ruft (τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῆ [15,13]). Ein ἵνα-Satz macht endgültig den Zweck der Erwählung deutlich: ὑπάγητε καὶ καρπὸν φέριτε. Letzteres Bild verweist zurück auf das Gleichnis vom Weinstock und den Reben (15,1-6). Hier nun macht Johannes deutlich, wie er Fruchtbarkeit und In-Jesus-Bleiben versteht. Aufgrund der Freundschaft Jesu, seiner Offenbarung und schließlich seiner Lebenshingabe können die Jünger untereinander eine Liebe üben, die die Liebe Jesu in ihrer Lebenshingabe nachvollzieht. In Jesus bleiben bedeutet, in der Gemeinde zu tun, was Jesus getan hat, und so seinen Bund aufrecht erhalten. Es handelt sich also nicht um einen vorgezogenen Missionsbefehl, sondern um die Beschreibung der Art und Weise, wie Jesus in der Gemeinde präsent ist: nämlich in der Liebe der Mitglieder untereinander. Die Wiederholung des Liebesgebots (15,17) bestätigt diese Interpretation der Freundschaft mit Jesus als ein stark auf die Gemeinde bezogenes Konzept, das in seiner Funktion einige Parallelen zu den Berichten vom letzten Abendmahl aufweist. Bei Johannes hat die Feier der Liebe in der Gemeinde einen ähnlich sakramentalen Charakter wie die des Abendmahles für Paulus: „Denn sooft ihr von diesem Brot esst und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt“ (1 Kor 11,26). Ähnlich endet das hohepriesterliche Gebet Jesu mit der Reflexion auf die Art der Gegenwart Jesu in seinen Jüngern: „damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen ist und damit ich in ihnen bin“ (Joh 17,26).

SCHLUSSWORT

Freundschaft mit Jesus ist auf den ersten Blick kein besonders hervorstechendes Thema im Johannesevangelium. Neben den erwähnten Stellen, die wenig genug sind, mag man vielleicht noch die Erzählung vom geliebten Jünger als einer narrativen Illustration von Freundschaft beziehen, ähnlich der Geschichten von David und Jonatan oder Noomi und Rut. Trotzdem bleibt wenig Material. Die ergiebigste Stelle zum Thema hat zwar einen zentralen Platz in der Komposition der Abschiedsreden, doch kann man auch durchaus argumentieren, dass andere Themen besser repräsentiert sind und vielleicht auch intensiver bearbeitet werden. Zudem tauchen in der johanneischen Behandlung Motive auf, die aus anderen Schriften und besonders aus dem hellenistischen Umfeld bekannt sind. Das Motiv des Freundes, der sein Leben gibt, ist ein Stereotyp griechisch-hellenistischer Kultur. Das Motiv der offenen Rede ist ebenfalls ein bekanntes Motiv, und die Bezeichnung einer Gruppe von Gleichgesinnten als Freunde ist auch nicht neu. Das Motiv des Bun-

des ist aus dem Alten Testament bekannt und wird ebenfalls in den synoptischen Evangelien verarbeitet, wenn auch nicht mit dem Thema Freundschaft in Verbindung gebracht. Auf den ersten Blick könnte man also Freundschaft als ein höchstens marginal interessantes Thema ignorieren und diesen Aufsatz damit beenden.³¹

Auf der anderen Seite lässt sich aber feststellen, dass sich sowohl spirituelle wie theologische Literatur immer wieder mit dem Thema auseinandersetzt. Seit zwei Jahrtausenden befeuert die Idee der Freundschaft mit Jesus die Herzen von Christen.³² Ein einziges Beispiel sei hier erwähnt: Noch bevor die ersten Gefährten wussten, dass sie den Jesuitenorden gründen sollten, dem auch P. Hasitschka angehört, nannten sie sich – auf eigentlich sehr johanneische Weise – „Freunde im Herrn“.

Ein Grund für dieses Interesse mag tatsächlich auch im Johannes-evangelium beheimatet sein. Aristoteles hielt eine Freundschaft nur dann für möglich, wenn die beiden Freunde auf Augenhöhe miteinander umgehen konnten. Dies bedeutete für Aristoteles, dass Freunde von etwa gleichem sozialen Status sein müssen. Selbst wenn man im Übergang von der klassischen Periode in die hellenistische Zeit hinein gewisse Verwässerungen bemerken kann, so bleibt diese Gleichheit zwischen Freunden durchaus das Ideal, wie man an philosophischen Kreisen sieht, die sich zu Gruppen von Freunden zusammenschließen. Das Alte Testament scheint hier ein wenig flexibler gewesen zu sein, wie es die Geschichten von David und Jonatan und von Noomi und Rut zumindest idealisieren. Doch der Schritt, den Johannes geht, ist überraschend und in seinen Konsequenzen kaum auszuloten, wenn er in Jesus die Gottesbeziehung auf die Ebene einer Freundschaft rückt und die Gottesgegenwart mit der Beziehung der Gemeindemitglieder untereinander in Beziehung bringt. Johannes stellt die Gegenwart und Offenbarung Gottes in den Rahmen einer von Freiheit geprägten Beziehung, in der sich Gott selbst der Freiheit des Freundes zu unterwerfen hat und selbst eine mögliche Ablehnung in Kauf nehmen muss. Für den Glaubenden jedoch beschreibt Johannes das immer wieder faszinierende und kaum fassbare Geheimnis, dass der als *ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου* Verehrte uns als Freund entgegentritt.

³¹ So tut es tatsächlich auch G. R. O'DAY, Jesus (s. Anm. 8) 144-157.

³² Dabei soll nicht unerwähnt bleiben, dass „Freunde Gottes“ auch in nichtchristlichen Religionen bekannt sind. Für Beispiele aus der islamischen Welt siehe: R. GRAMLICH, Die Wunder der Freunde Gottes. Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders (Freiburger Islamstudien 11), Wiesbaden 1987.