

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

42. Jahrgang

1991

Heft 1

Kirche als Freundesgemeinschaft?

Auf Spurensuche im Neuen Testament

Von Hans-Josef Klauck

1. Ein Beispiel: 3 Joh 12

»Es grüßen dich die Freunde« und »Grüße die Freunde mit Namen« (3 Joh 12 bc), mit diesen Worten endet der dritte Johannesbrief, die kürzeste Schrift des Neuen Testaments. Im Original hat sie gerade ein Papyrusblatt gefüllt, einen Briefbogen, würden wir heute sagen. Die Ausrichtung von Grüßen und der Grußauftrag haben zunächst nichts Besonderes oder Auffallendes an sich. Sie gehören zum Standardrepertoire des hellenistisch-römischen Briefformulars. Wir treffen in Privatbriefen aus dieser Zeit auf ganz ähnliche Formulierungen: »Grüße alle deine Freunde, jeden mit Namen« (PMich 479, 20 f), oder: »Grüße Tasokmenis, meine Herrin Schwester ..., und alle Verwandten und Freunde mit Namen« (PMich 203, 34)¹.

Es heißt allerdings in 3 Joh nicht »meine Freunde« oder »unsere gemeinsamen Freunde«, sondern nur »die Freunde«. Eine verbreitete Auslegungstradition versteht das dennoch so, als ob »meine Freunde« da stünde², wogegen rein grammatisch nicht viel einzuwenden ist (der Artikel kann das Personalpronomen vertreten). Die Aufforderung zum *namentlichen* Gruß wird dahingehend ausgewertet, daß die Zahl der Freunde sehr gering sei. Man kann sie alle noch mit Namen aufzählen. Es entsteht ein Bild von großer

¹ Vgl. C. Spicq, *Notes de Lexicographie néo-testamentaire II* (OBO 22/2), Fribourg 1978, 936–939.

² Vgl. das verräterische Eingeständnis von V. Bartlet, *The Historical Setting of the Second and Third Epistles of St John*, in: *JThS* 6 (1905) 204–216, hier 209: »In fact ›our friends‹ would represent the sense better«.

Dramatik, ja Tragik³. Der Briefautor hatte zuvor davon gesprochen, daß er sich und die Seinen in einen weitreichenden Konflikt mit einem Gemeindeleiter namens Diotrophes verwickelt sieht (3 Joh 9–10). Hier nun erkennt man, so dieses Erklärungsmodell, daß es tatsächlich nur noch wenige Freunde sind, auf die er sich stützen kann. Er weiß, daß einige weitere Freunde sich noch im Umkreis des Adressaten des Briefes befinden. Zu viele andere sind bereits ins Lager des Rebellen übergelaufen. Mit den Freunden meint der Autor anders gesagt nur die Anhänger seiner eigenen Partei, nur seine Gesinnungsgenossen⁴.

Aber die Bezeichnung »Freunde« ist, wie wir sehen werden, so weit nicht vom gebräuchlicheren Titel »Bruder« oder »Schwester« entfernt, dessen sich auch die Johannesbriefe sonst freigiebig bedienen (s: nur im 3 Joh V. 3. 5. 10). Aus dem Evangelium haben wir die Stelle im Ohr, wo Jesus zu den Jüngern sagt: »Ich nenne euch nicht mehr Knechte ..., ich habe euch Freunde genannt« (Joh 15, 15). Von daher fragt sich — und meines Erachtens verdient diese Alternative eindeutig den Vorzug —, ob »Freunde« hier nicht vielmehr verwendet wird als Selbstbezeichnung der johanneischen Glaubenden schlechthin⁵. Zur Begründung müssen wir etwas weiter ausholen, ehe wir die Spur, auf die wir damit gestoßen sind, weiter ins johanneische Schrifttum und ins Neue Testament hinein verfolgen.

2. Freundesethik und Bruderethik⁶

»Freunde« als Gruppenbezeichnung ist in der Antike keineswegs unüblich. Bestes Beispiel sind die Philosophenschulen. Bei den Pythagoreern und den Epikureern nannten sich die Mitglieder und Anhänger der philosophischen Gemeinschaft »Freunde« und wurden so genannt. Belege dafür bietet z. B. Diogenes Laertius in seinen Philosophenviten⁷. Bemerkenswert erscheint vor allem auch, daß das Binnenverhältnis unter den Freunden in diesem Rahmen als *πίστις* charakterisiert werden kann, was hier zwar nicht

³ Von einer »tragedy« spricht *C.J. Barker*, *The Johannine Epistles (A Lutterworth Commentary)*. London 1948, 107; »tragisch« nennt den Vorgang *E. Gaugler*, *Die Johannesbriefe (Auslegung neutestamentlicher Schriften 1)*, Zürich 1964, 296.

⁴ Vgl. nur *A. Harnack*, *Über den dritten Johannesbrief (TU 15/3b)*, Leipzig 1897, 13.

⁵ So die neueren Kommentare: *R.E. Brown*, *The Epistles of John (AncB 30)*, Garden City 1982, 726; *G. Strecker*, *Die Johannesbriefe (KEK 14)*, Göttingen 1989, 373; *F. Vouga*, *Die Johannesbriefe (HNT 15/3)*, Tübingen 1990, 92; daneben bes. *R.A. Culpepper*, *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools (SBLDS 26)*, Missoula 1975, 272.

⁶ Vgl. zum folgenden insgesamt *G. Stählin*, Art. *φιλέω κτλ.*, in: *ThWNT IX*, 112–169; *K. Treu*, Art. *Freundschaft*, in: *RAC VIII*, 418–434; *J.C. Fraisse*, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris 1974; *O. Kaiser*, *Lysis oder von der Freundschaft*, in: ders., *Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit (BZAW 161)*, Berlin 1985, 206–231.

⁷ *Diog. Laert.*, *Vit Phil* 8, 10; 10, 9–11; dazu *R.A. Culpepper*, *School* (s. Anm. 5) 250f u. ö.; *A. von Dobbeler*, *Glaube als Teilhabe. Historische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens (WUNT II/22)*, Tübingen 1987, 261–263.

wie im Neuen Testament »Glaube« bedeutet, aber doch Treue, Zuverlässigkeit, innere Zustimmung als wichtigstes Element des Zusammenhalts und der Gruppenidentität⁸.

Enge Wechselbeziehungen zwischen Bruderliebe und Freundesliebe, Familienethik und Freundschaftsethik konstatieren moralphilosophische Autoren der Antike, z. B. Plutarch in seinem Traktat *Über die Bruderliebe*⁹. Zwar versteht Plutarch Bruderliebe hier wörtlich, nicht wie das Neue Testament in übertragenem Sinn. Er bringt Beispiele von leiblichen Brüdern und Schwestern, die in vorbildlicher Weise geschwisterliche Liebe praktiziert haben. Aber er zieht andererseits die Pythagoreer, die wir oben als Freundesbund kennengelernt haben, zum Vergleich dafür, wie es unter Brüdern zugehen sollte, heran¹⁰, was bereits auf eine Austauschbarkeit der Konzepte hindeutet. Er erwähnt den Fall, daß jemand einen Gefährten und Freund beim Gruß oder in Briefen als »Bruder« anspricht¹¹, womit die gängige Praxis der Bruder- und Schwesternrede in der neutestamentlichen Briefliteratur zu vergleichen ist. Schon in seine Definition der Bruderliebe führt Plutarch Elemente wie gemeinsame Teilhabe an den väterlichen Gütern ein¹², was als Gütergemeinschaft längst zu den unverzichtbaren Bausteinen der Freundschaftslehre zählte. An einer Stelle versucht er auch, sein Verfahren einer Rücktransponierung von Gedankengut aus der Freundschaftsethik in die entwicklungsgeschichtlich gesehen sicher noch ältere geschwisterlich-familiäre Ethik zu begründen, indem er die auf Blutsbanden beruhende leibliche Verwandtschaft der freigewählten Freundschaft gegenüber aufwertet. Er schreibt: »Die meisten Freundschaften sind in Wirklichkeit Schatten und Nachahmungen und Bilder jener ersten Freundschaft, welche die Natur den Kindern gegenüber ihren Eltern und Brüdern gegenüber ihren Brüdern eingegeben hat«¹³.

Ein letztes Beispiel. Aristoteles hat ein Grundaxiom der Freundschaft auf die sprachlich prägnante Formel gebracht: *ισότης φιλότης*, d. h. Gleichheit bedeutet Freundschaft oder Freundschaft setzt Gleichheit voraus, fordert Gleichheit ein und stellt Gleichheit her¹⁴. Plutarch nimmt wieder eine Übertragung vor. Er stellt fest, daß Natur und Schicksal Geschwistern die Gaben in ungleicher Weise zuteilen. Das verpflichtet aber umso mehr dazu, sich um die Herstellung von Gleichheit unter Brüdern zu bemühen¹⁵. Bedenklich erscheint es, wenn Plutarch im gleichen Zusammenhang ausführt, man solle zwar grundsätzlich niemanden beneiden, wenn es aber gar nicht anders gehe, solle man seine Neidgefühle besser nach außen auf Fremde richten, um das Binnenverhältnis zum Bruder (und zum Freund, werden wir ergänzen) von solchen Aggressionen zu entlasten¹⁶. Hier

⁸ A. von Dobbeler, ebd. 262 f.

⁹ Plut., De fraterno amore (Moralia 478A–492D); vgl. H. D. Betz, in: ders. (Hrsg.), Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature (SCHNT 4), Leiden 1978, 231–263; H. J. Klauck, Brotherly Love in Plutarch and in 4 Maccabees, in: Greeks, Romans, and Christians (FS A. J. Malherbe), Philadelphia 1990, 144–156; K. Schäfer, Gemeinde als »Bruderschaft«. Ein Beitrag zum Kirchenverständnis des Paulus (EHS. T 333), Frankfurt 1989, 136–145 (geht auch auf die Vorstufe bei Aristoteles, Eth Nic VIII, ein).

¹⁰ Frat Am 17 (488 B/C).

¹¹ Frat Am 3 (479 D).

¹² Frat Am 1 (478 C); vgl. 11 f (483 C–484 B).

¹³ Frat Am 3 (479 C/D).

¹⁴ Arist., Eth Nic IX 8, 2 (1168 b).

¹⁵ Plut., Frat Am 12 (484 B–F).

¹⁶ Frat Am 14 (485 E).

markieren Bruder- und Freundesliebe im Extremfall zugleich die Grenzen einer Liebe, die Außenstehende nicht mehr erfaßt. Das wird in der gegenwärtigen Diskussion verschiedentlich auch als Vorwurf an die Adresse des johanneischen Schrifttums gerichtet, das viel von Bruderliebe und von gegenseitiger Liebe spricht, in einigen Fällen auch von Freundesliebe (s. u.), aber nie von Feindesliebe¹⁷. Ein warnendes Ausrufezeichen werden wir von hier also mitnehmen müssen.

Wir haben eine auffällige Konvergenz von Freundesliebe und geschwisterlicher Liebe mit allem, was dazu gehört, beobachtet. Einen sozialen Haftpunkt dafür stellt die Realität des antiken Hauses bereit, ist doch wiederum nach Aristoteles »auch der Haushalt (*οἰκία*) eine Art Freundschaft (*φιλία*)«¹⁸. Ins Christliche gewendet wäre das die Hausgemeinde, in der sich um eine Kernfamilie herum die Gläubigen eines Ortes versammelten. Sie dürfen sich zugleich, bildlich gesprochen, als Geschwister und als Freunde fühlen.

3. »Eine größere Liebe hat niemand ...«: Joh 15,13

Damit können wir zu 3 Joh zurücklenken. Die johanneischen Gemeinden verstanden sich, so die These, in Analogie zu ihrem Selbstentwurf als Bruderschaft auch als Freundsband. Das Band der Liebe, das sie einte, konnte mit Hilfe von Familienmetaphorik umschrieben werden (»Brüder« bzw. »Schwestern«, aber auch die Anrede »Kinder«, die der Autor im 1 Joh verwendet, oder die »ausgewählte Herrin« und ihre »ausgewählte Schwester« samt ihren »Kindern« als Chiffren für Ortsgemeinden in 2 Joh 1.13). Es konnte aber auch mittels der Sprache der Freundschaft Gestalt gewinnen. Für die Schlußzeile des 3 Joh (»Grüße die Freunde *mit Namen*«) werden wir also von einer numerischen Ausdeutung auf die verschwindend geringe Zahl der übrig gebliebenen Freunde Abstand nehmen, nicht aber darauf verzichten, Joh 10,3 heranzuziehen: Jesus, der gute Hirt, ruft die Seinen einzeln *beim Namen*, und sie kennen seine Stimme. Der Briefautor richtet sein »pastorales« Bemühen, seine Hirtensorge, an diesem unerreichbaren Vorbild aus. Dadurch gewinnt der formelhafte Schlußgruß überraschend an christologischer Tiefe.

Wir wenden uns dem Johannesevangelium zu, wo wir an verschiedenen Stellen fündig werden. Dort hat auch Jesus einen Freund: »Lazarus, unser Freund (*φίλος*), schläft nur«, sagt er selbst in Joh 11,11, und später (in 11,36) stellen andere fest: »Seht, wie er ihn liebte (*ἐφίλει*)«. Anders als Lazarus wird der Jünger, den Jesus liebte (*ἐφίλει* in 20,2), nicht »Freund« genannt. Aber wir dürfen dennoch davon ausgehen, daß in beiden Fällen die historische Gestalt transparent wird für das ideale Verhältnis des erhöhten Herrn zu den Mitgliedern der johanneischen Gemeinschaft¹⁹. Sie alle sind, soweit sie Glaube und Liebe im Vollmaß realisieren, geliebte Freunde des Herrn.

¹⁷ Eingehender dazu H. J. Klauck, Brudermord und Bruderliebe. Ethische Paradigmen in 1 Joh 3, 11–17, in: Neues Testament und Ethik (FS R. Schnackenburg), Freiburg 1989, 151–169.

¹⁸ Arist., Eth Eud VII 10,7 (1242a); vgl. A. von Döbeler, Glaube (s. Anm. 7) 263.

¹⁹ Vgl. G. Stählin, ThWNT IX, 129. 163; R. A. Culpepper, School (s. Anm. 5) 272, der außerdem noch auf die implizite Selbstbezeichnung des Täufers als »Freund des Bräutigams« in dem Bildwort Joh 3,29 verweist.

All das drängt förmlich auf die oben schon kurz angesprochene Schlüsselstelle in den Abschiedsreden hin: »Dies ist mein Gebot, daß ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe. Eine größere Liebe als diese hat niemand, als wenn einer sein Leben hingibt für seine Freunde. Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage. Ich nenne euch nicht mehr Knechte, weil der Knecht nicht weiß, was sein Herr tut. Euch aber habe ich Freunde genannt, weil ich euch alles, was ich bei meinem Vater gehört habe, kundgetan habe« (Joh 15, 12–15).

Die größere Liebe wird nicht als Feindesliebe, sondern als Freundesliebe definiert, dafür zugleich aber mit der Lebenshingabe verbunden, was sicher eine Zuspitzung der Liebeserfüllung bedeutet. Allerdings ist der Satz für sich betrachtet nicht originär christlich, sondern stellt, wie die Exegese längst erkannt hat, eine zum Sprichwort verdichtete Sentenz aus der hellenistischen Freundschaftslehre dar: »Der Satz von Jesu verpflichtender Freundesliebe zeigt die Aufnahme hellenistischen Denkens und Fühlens im joh. Christentum«²⁰. Platon schreibt im Symposium: »Ja, auch zu sterben sind die Liebenden, und nur sie, füreinander bereit«²¹; ähnlich, aber womöglich noch verblüffender Seneca in seinen Briefen an Lucilius: »Wozu erwerbe ich mir einen Freund? Damit ich jemand habe, für den ich sterben kann«²².

Auch die weiteren Ausführungen bei Johannes lassen sich von der Gedankenwelt der Freundschaft her illustrieren. Das Tun dessen, was Jesus aufträgt, als Bedingung des Freundseins in V. 14 ist insofern mit dem Freundschaftsverhältnis selbst nahezu identisch, als das Gebot nach V. 12 nichts anderes beinhaltet als die gegenseitige Liebe, wie sie unter Freunden selbstverständlich herrschen sollte. In V. 15 wird eine Begründung nachgeschoben, die zunächst stutzig macht: Der Knecht weiß nicht, was der Herr tut; den Jüngern hat Jesus alles kundgetan, und deswegen sind sie Freunde. Dazu braucht man sich aber nur daran zu erinnern, daß zum Freundschaftsideal auch die Gleichheit und die Mitteilbarkeit gehört. Das kann sich auf materielle Güter beziehen, aber ebensogut auch auf ideelle Güter. Freunde haben keine Geheimnisse voreinander; sie teilen sich immer mit, was sie wissen, bauen so jeden Informationsvorsprung ab und verhindern, daß sich Herrschaftswissen störend zwischen sie schiebt.

Was Jesus in der Abschiedsstunde den Seinen, die er liebte bis ans Ende (Joh 13, 1), als Vermächtnis hinterläßt, hat unmittelbare Relevanz für das Selbstverständnis der nachösterlichen Gemeinde. Sie erkennt sich in der Jüngerschar der Abschiedsreden wieder. Wenn es dazu noch eines Beweises bedürfte, liefert ihn die Nutzenanwendung, die der erste Johannesbrief aus der soeben besprochenen Abschiedsszene zieht: »Daran erkennen wir die Liebe, daß jener sein Leben für uns hingegeben hat. So sind auch wir verpflichtet, unser Leben für die Brüder hinzugeben« (1 Joh 3, 16). Den erneuten Wechsel von den »Freunden« zu den »Brüdern« wollen wir im Vorbeigehen zumindest notieren.

²⁰ So R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium III* (HThK IV/3), Freiburg 41982, 125.

²¹ Plat., *Symp* 7 (179b); man beachte den etwas pikanten Kontext: Männerfreundschaft!

²² Senec., *Ep* 9, 10: *In quid amicum paro? Ut habeam pro quo mori possim*. Weitere Parallelen bei G. Stählin, *ThWNT IX*, 151.

4. Anknüpfung und Widerspruch: Lukas

a) Die Anknüpfung

Werfen wir einen Seitenblick auf Lukas, in dessen Evangelium Jesus einmal die Jünger folgendermaßen anredet: »Euch aber, *meinen Freunden*, sage ich, fürchtet euch nicht ...« (Lk 12,4). Vielleicht läßt sich von hier aus ein Bogen schlagen zu Apg 27,3, wo Paulus sich bereits als Gefangener, bewacht von einem Hauptmann namens Julius, auf dem Weg nach Rom befindet. Von der ersten Station der Schiffsreise heißt es: »Am nächsten Tag legten wir in Sidon an. Julius war dem Paulus freundlich gesinnt und erlaubte ihm, zu *den Freunden* zu gehen und sich versorgen zu lassen.« Die Frage ist, ob das persönliche Freunde des Paulus meint (oft wird »zu *seinen* Freunden« übersetzt) oder nicht doch eher die christliche Gemeinde von Sidon. Wenn letzteres zutrifft, kennt auch Lukas eine dem johanneischen Schrifttum vergleichbare Selbstbezeichnung und Selbsteinschätzung christlicher Gruppen als Freundesgemeinschaft²³.

Ganz unabhängig von der Entscheidung in dieser Frage hat Lukas wenigstens an einer Stelle die reiche Tradition der antiken Freundschaftsethik aufgerufen und auf die christliche Gemeinde übertragen, nämlich bei seiner Schilderung der Gütergemeinschaft der Jerusalemer Urgemeinde in Apg 2,44f und 4,32–37. Wenn er schreibt, sie »hatten alles gemeinsam« (2,44; 4,32) und sie »waren ein Herz und eine Seele« (4,32), bedient er sich bewußt einer Sprache, die den gebildeten griechisch-römischen Leser an eine in der Literatur verbreitete, aber nur auf der Basis der Freundschaft möglicherweise realisierbare Sozialutopie erinnern mußte²⁴. Aristoteles z. B. referiert als typische Axiome des Freundschaftsideals die Sprichwörter: »Eine Seele« und »Freundesgut gemeinsam Gut«²⁵. Daß Lukas das Ganze außerdem noch anreichert mit biblischen und christlichen Motiven, soll damit in keiner Weise bestritten werden. Auf *einer* Ebene seiner Erzählung jedenfalls schildert er die Urgemeinde als idealen Freundesbund.

b) Der Widerspruch

Lukas, sicher der am stärksten hellenistisch beeinflusste unter den Autoren des Neuen Testaments, was sich auch an der Häufigkeit des Freundschaftsvokabulars in seinem Doppelwerk zeigt²⁶, übernimmt dennoch nicht einfach kritiklos kulturelle Wertungen aus seiner Umwelt, er stellt sie gegebenenfalls auch kritisch in Frage. So attackiert er die allgemein akzeptierte Spielregel der Gegenseitigkeit mit Hilfe der paradoxen Gastmahlregel, die Jesus in Lk 14,12f aufstellt: Wenn du ein Essen gibst, »dann rufe nicht *deine*

²³ Zur Problematik vgl. *H.J. Cadbury*, Names for Christians and Christianity in Acts, in: *The Beginnings of Christianity* V, London 1933, 375–392, hier 379f; *A. Harnack*, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 41924, 433–436 (mit erheblichen Reserven); wie Harnack auch *M. Paeslack*, Zur Bedeutungsgeschichte der Wörter »lieben«, »Liebe«, »Freundschaft«, »Freunde« in der Septuaginta und im Neuen Testament, in: *ThViat* 5 (1953/54) 51–142, hier 137–139.

²⁴ Näheres dazu bei *H.J. Klauck*, Gütergemeinschaft in der klassischen Antike, in *Qumran und im Neuen Testament*, in: ders., *Gemeinde — Amt — Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 69–99.

²⁵ Arist., *Eth Nic* IX 8,2 (1263b).

²⁶ Die Verteilung für *φίλος*: 15mal Lk, 3mal Apg, 6mal Joh, 2mal 3Joh, 2mal Jak, einmal Mt; s. *W. Feneberg*, Art. *φίλος*, in: *EWNT* III, 1022–1024.

Freunde oder deine Brüder oder deine Verwandten oder reiche Nachbarn herbei, damit diese dich nicht wieder einladen und dir ein Ausgleich entsteht. Nein, wenn du ein Gastmahl gibst, lade Arme, Krüppel, Lahme und Blinde ein«. Unter anderem wird dadurch ein zu enges und exklusives Verständnis von Freundschaft gesprengt. Freundschaft darf, so Lukas, christlich gesehen und an jesuanischem Vorbild orientiert, keinesfalls dazu führen, daß sich ein elitärer Zirkel von Gleichgesinnten etabliert und andere Menschen, vor allem hilfsbedürftige Menschen ausgeschlossen bleiben (vgl. auch Lk 6, 30–35).

In dem Zusammenhang ist dann auch die Beispielreihe in Lk 21, 16 kein reiner Zufall: »Sogar Eltern und Brüder, Verwandte und *Freunde* werden euch ausliefern, und manche von euch wird man töten.« In der Stunde der eschatologischen Scheidung kann es vorkommen, daß auch Freunde sich demaskieren und als Feinde entpuppen. Auch auf Freundschaftsbande kann man sich unter Menschen nie restlos verlassen. Analog dazu fungiert in der Jesusüberlieferung Judas als Prototyp des treulosen, verräterischen Freunds. Hier trifft dann das Wort zu: Wer solche Freunde hat, braucht keine Feinde mehr.

5. Freundschaftsethik bei Paulus?

Wenn wir zu Paulus kommen, läßt uns plötzlich die Konkordanz im Stich: kein einziger Beleg für »Freunde« im Gesamt seiner Briefe. Aber das Schweigen des Paulus ist nicht absolut. Wir haben mehr Erfolg, wenn wir den umgekehrten Weg einschlagen und nicht Termini, sondern Topoi der antiken Freundschaftsethik bei Paulus aufzuspüren versuchen.

a) Die Anleihen (am Beispiel des Galaterbriefs)

Für den Galaterbrief hat das zuletzt Hans Dieter Betz in seinem bedeutenden Kommentar durchgeführt²⁷, manchmal etwas übertreibend, insgesamt aber erhellend. Die rätselhafte *Maxime* gegen Ende in Gal 6,6: »Gemeinschaft haben soll derjenige, der im Wort unterrichtet wird (der Katechumene im Griechischen), mit demjenigen, der ihn unterrichtet (dem Katecheten), in allen Gütern«, erinnert nach Betz unverkennbar an das auch aus Lukas bekannte Ideal der Gütergemeinschaft als Lebensform philosophischer Schulen und Freundeskreise in der Antike²⁸. Angewandt wird es von Paulus auf das Lehrer-Schüler-Verhältnis in der christlichen Gemeinde, das durch Austausch und Ausgleich bestimmt sein soll. Der Lehrende gibt dem, der belehrt wird, Anteil an geistigen Gütern, und der Belehrt läßt dafür den Lehrenden an seinen materiellen Gütern teilhaben.

Zur ersten Hälfte von Gal 6,2: »Traget einer des anderen Last, und so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen«, können Varianten aus der griechischen Freundschaftsliteratur

²⁷ H.D. Betz, Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien, München 1988, bes. 383 f (mit Bibliographie).

²⁸ Ebd. 517 f.

beigebracht werden²⁹. In einer Episode, die Xenophon in seinen *Erinnerungen an Sokrates* berichtet, muntert Sokrates den mißmutig umhergehenden Aristarch mit den Worten auf: »Du scheinst mir an irgend etwas schwer zu tragen, Aristarch. Du solltest aber von deiner Last etwas deinen Freunden abgeben. Denn vielleicht könnten auch wir dir irgendwie Erleichterung verschaffen«³⁰.

Vor allem interpretiert Betz den schwierigen, hoch emotionalen Abschnitt Gal 4, 12–20 ganz auf dem Hintergrund von Themenkreisen aus der antiken Freundschaftslehre³¹. Paulus blickt auf seine persönlichen Beziehungen zu den Galatern zurück. Sie kamen unter sehr belasteten Umständen zustande. Sein erster Aufenthalt verdankt sich einem Zufall: Paulus war krank (V. 13) und konnte deshalb nicht weiterreisen. Die Galater haben aber darauf nicht mit Verachtung oder Abscheu reagiert (V. 14), was angesichts des Krankheitsbildes offenbar im Bereich des Möglichen gelegen hätte, sondern es entwickelt sich ein sehr herzliches Verhältnis, von dem Paulus sagt: »Denn ich bezeuge euch, daß ihr, wenn möglich, euch die Augen ausgerissen und sie mir gegeben hättet« (V. 15). Jetzt scheint das Vergangene zu sein, die Gegenwart sieht eher trübe aus: »Bin ich somit euer Feind geworden dadurch, daß ich euch die Wahrheit gesagt habe?« (V. 16). Man erkennt, wenn man einmal dafür sensibilisiert worden ist, die Freundschaftstopoi eigentlich sehr rasch: einander in Krankheit beistehen, sich — mit einem uns vertrauteren Bild — notfalls für den anderen zerreißen, ein offenes Wort vertragen können, wenn es der Wahrheit dient — all das und noch mehr sind Merkmale einer Freundschaft, die schon manche schwere Probe bestanden hat. Wir können das in unserem Rahmen nicht, wie Betz es getan hat, einzeln belegen. Summarisch sei nur auf einen Traktat Lukians verwiesen, in dem unter dem Motto, daß »wahre Freunde alle ihre Geschicke miteinander teilen«³², eine Reihe von Erzählungen über die Unbill, die Freunde miteinander und füreinander ertragen haben, zusammengestellt sind.

Wenn wir auf diese Weise die Mahnrede des Paulus und die Andeutungen über die persönliche Beziehungsebene in seinen Briefen systematisch durchforsten würden, käme sicher noch einiges mehr in dieser Richtung heraus³³. Es mag sich zwischenzeitlich die Frage eingestellt haben, woher Paulus diese Freundschaftstopoi, wenn er sie denn verwendet, überhaupt kennt. Hat er etwa Ciceros *Laelius sive de amicitia* gelesen, die ausführlichste Behandlung der Freundschaftsfrage, die uns aus der antiken Literatur erhalten blieb³⁴? Das wohl nicht. Wir werden hier in erster Linie auf das hellenistische Diasporajudentum zurückgreifen, das vor Paulus schon die kulturellen Werte der nichtjüdischen Umwelt ins eigene Denken integrierte und so für ihn zu einem Wegbereiter wurde. Zu nennen wären hier etwa der jüdische Religionsphilosoph Philo von Alexandrien, das Buch der Weisheit und das Buch Jesus Sirach (mit Ausführungen über die Freundschaft

²⁹ Ebd. 507f.

³⁰ Xenoph., Mem II 7, 1; Betz zitiert noch aus den Sentenzen des Menander die Nr. 534: »Tragt unter Freunden alle Lasten gemeinsam.«

³¹ Zum folgenden wieder Betz, ebd. 382–409.

³² Lukian, Toxaris 5.

³³ K. Schäfer, Gemeinde (s. Anm. 9) 115f, erkennt auch in Phil 2, 2 eine »Nähe der Formulierungen ... zur hellenistischen Freundschaftsethik«.

³⁴ Vgl. J. Fraisse, Philia (s. Anm. 6) 388–413.

in Sir 6, 5–17 u. ö.; s. nur 6, 15: »Für einen treuen Freund gibt es keinen Preis, nichts wiegt seinen Wert auf«; freilich überwiegt in der Weisheitsliteratur die Skepsis: An der Tagesordnung sind Warnungen vor dem falschen und treulosen Freund, der in erheblichem Maße die Erfahrungsbasis bestimmt zu haben scheint).

b) Die christologische Korrektur: Röm 5, 6–8

Grundsätzliche Bedeutung kommt einer anderen Stelle bei Paulus zu, der man ihre Verwandtschaft mit der Lehre von der Freundschaft auch erst auf den zweiten Blick ansieht. Es geht um Röm 5, 6–8: »Denn noch als wir schwach waren, noch zu diesem Zeitpunkt ist Christus für (uns) Gottlose gestorben. Denn kaum einer stirbt für einen Gerechten — für den Guten (oder auch: für das Gute) nämlich wagt vielleicht einmal jemand zu sterben —, Gott aber hat seine Liebe zu uns darin erwiesen, daß, als wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist.« Nehmen wir den Anfang von V. 10 noch hinzu: »Wenn wir nämlich als Feinde, die wir waren, mit Gott versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes ...«

Die christologische Aussageabsicht ist klar: Christus starb für uns gottlose Sünder, für uns Gottesfeinde, und hat uns so errettet. Die Logik der Argumentation mutet aber etwas gequält an. Paulus möchte das Unerhörte an diesem Vorgang, das die Grenzen jedes rein humanen Ethos sprengt, durch einen Kontrast kräftig herausarbeiten. Er setzt zu der Behauptung an, daß im menschlichen Bereich nicht einmal jemand für einen gerechten und guten Mitmenschen sterben würde, wieviel weniger für einen, der infolge schwerer sittlicher Mängel einer solchen Opferbereitschaft niemals würdig wäre. Aber das muß Paulus etwas zurücknehmen, ja korrigieren. Schon in die These selbst in V. 7a schiebt er ein »kaum« ein, und dann macht er in der Parenthese V. 7b eine ausdrückliche Konzession: na ja, für einen guten Menschen oder für eine gute Sache mag gelegentlich tatsächlich schon mal jemand zum Sterben bereit sein; das kommt — leider, möchte man im Sinn des paulinischen Argumentationsgefälles fast hinzufügen — auch außerhalb des Raumes der christlichen Offenbarung vor. Aber das ändert nichts am grundsätzlichen Sachverhalt, daß Christus im Vergleich sehr viel mehr getan hat durch sein freiwilliges Sterben für uns schwächliche, sündhafte Kreaturen.

Was hat den Apostel zu dieser Konzession genötigt? Offensichtlich seine Kenntnis der antiken Freundschaftsethik. Hinter dem Gerechten und dem Guten verbirgt sich der Freund. Wir haben schon aus Anlaß von Joh 15, 13 die Grundregel kennengelernt, daß in einer echten Freundschaft der eine ohne Zögern für den anderen in den Tod geht. Auch die Römerbriefkommentare breiten zu Röm 5, 7 den ganzen Zitatenschatz aus, darunter beispielhalber ein Wort aus der Lebensbeschreibung des epikureischen Philosophen Philonides (ca. 175–150 v. Chr.): »Für den am meisten Geliebten unter den Verwandten oder unter den Freunden würde er (der Weise, der Philosoph) wohl bereitwillig den Hals darbieten«³⁵.

³⁵ Bei A. Deißmann, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen 1923, 94 f.; aufgenommen etwa bei O. Michel, *Der Brief an die Römer* (KEK 4), Göttingen 1978, 181. Ausführlicher und mit weiterem Material dazu M. Wolter, *Rechtfertigung und zukünftiges Heil. Untersuchungen zu Röm 5, 1–11* (BZNW 43), Berlin 1978, 171 f.

Ohne Zweifel also ein Stück Freundschaftsethik, von Paulus aber korrigiert und überboten durch den Mehrwert, den das Christusergeignis in sich birgt. Jesus Christus hat mehr getan. Er ist nicht nur für Freunde gestorben, sondern sogar für Feinde, für Menschen, die gar nichts Freundliches und Liebenswertes an sich haben. Es liegt auf der Hand, daß sich daraus auch ekklesiologische Konsequenzen ergeben müssen. Mit einer zu eng gefaßten Freundschaftsethik, die nur den sympathischen Gefährten integriert, alle anderen aber außen vorläßt, wird sich die Gemeinde Jesu Christi nicht begnügen können.

6. Ertrag und Gegenwartsbedeutung

a) Die Dominanz des geschwisterlichen Paradigmas

Wir haben unser Unternehmen als Spurensuche bezeichnet und dazu einzelne Stellen im Neuen Testament unter das Vergrößerungsglas genommen. Dabei besteht immer die Gefahr, daß die Proportionen verzerrt werden. Aufs ganze gesehen bleibt die Rezeption antiker Freundschaftslehre im Neuen Testament doch eher ein Randphänomen. Vor allem in terminologischer Hinsicht erscheint sie auf Lukas und Johannes beschränkt. Der Grund dafür liegt nicht zuletzt darin, daß sich für die neutestamentlichen Autoren ein anderes Paradigma anbot. Ungleich häufiger als »Freund« kommt im Neuen Testament »Bruder« bzw. »Schwester« vor. In den Paulusbriefen und in der nachpaulinischen Briefliteratur dient »Bruder« als der Name schlechthin für die Mitgläubenden in der christlichen Gemeinde. Sehr viel seltener, aber immerhin doch einige Male, wird in diesem Sinn auch »Schwester« verwandt (z. B. Röm 16, 1; Phlm 2). Allerdings müßte man hier noch schärfer als bisher fragen, dies nur in Klammern, ob nicht gerade der griechische Plural *ἀδελφοί*, normalerweise mit »Brüder« übersetzt, tatsächlich in viel höherem Maße geschlechtsneutral ist und deswegen schon aus philologischen Gründen besser mit »Geschwister« wiedergegeben würde³⁶, auch wenn das zunächst sicher eine längere Eingewöhnungsphase verlangt.

Für die Dominanz des Bruder- und Schwesternmodells gegenüber der Freundschaftsethik werden verschiedene Erklärungen angeboten. Die Rede von den Brüdern sei inniger und wärmer³⁷. Ihr hafte stärkere Verbindlichkeit und Verantwortlichkeit an, denn einen Freund wählt man sich selbst, an einen Bruder aber »ist man unbedingt gebunden«³⁸. Sie harmoniere auch besser mit der Gotteskindschaft der Gläubenden, die als Söhne und

³⁶ Diese Bedeutung ergibt sich kontextuell z. B. in dem bekannten und berühmten ersten Brief des ägyptisch-römischen Flottensoldaten Apion (BGU 423). Der Briefschreiber wünscht neben seinem Vater auch *seiner Schwester* und *seinem Bruder* (Singular!) Glück und Wohlergehen (Z. 3–6). Wenn er sich dann in Z. 14 nach dem Wohlergehen seiner *ἀδελφῶν* (der Genitiv Plural könnte ein Maskulinum oder ein Femininum sein) erkundigt und in Z. 19 Grüße an die *ἀδελφούς* (eine reine Maskulinform) bestellt, so liegt auf der Hand, daß diese nicht *Brüder* sind, sondern seine beiden eingangs erwähnten *Geschwister*. Vgl. auch R. Reck, Kommunikation und Gemeindeaufbau. Eine Studie zu Entstehung, Leben und Wachstum paulinischer Gemeinden in den Kommunikationsstrukturen der Antike, Diss. theol., Würzburg 1990, 190 Anm. 112.

³⁷ A. Harnack, *Mission* (s. Anm. 23) 436.

³⁸ K. Schäfer, *Gemeinde* (s. Anm. 9) 116.

Töchter Gottes ihn selbst zum Vater haben³⁹. Das mag alles stimmen, aber wahrscheinlich brauchen wir nicht einmal so weit zu suchen. Genügen dürfte schon eine mehr kulturelle Gegebenheit. Trotz einiger Ansätze im hellenistischen Kult- und Vereinswesen⁴⁰ hat der übertragene Gebrauch von Bruder und Schwester für Angehörige der gleichen Religionsgemeinschaft seine Wurzeln im Alten Testament, hier näherhin in der deuteronomischen Überlieferung⁴¹, und im Judentum. Dort gewinnt er seine besondere Relevanz dadurch, daß sich die Angehörigen des einen Volkes Israel tatsächlich durch Bande des Blutes verbunden fühlen. Die ersten christlichen Gemeinden kamen aus dem Judentum und brachten dieses Erbe mit. Es wurde bewahrt, weil es auch zum Selbstverständnis des neuen Gottesvolkes aus Juden und Heiden gut paßte.

Die unleugbare Bevorzugung des Brudertitels hat dazu geführt, daß neuerdings in einer umfangreichen Studie das Kirchenverständnis des Paulus konsequent am Leitfaden der Gemeinde als Bruderschaft entwickelt wurde, Bruderschaft dabei verstanden als Kürzel »für eine bestimmte, partizipatorische Sozialgestalt der Gemeinde«⁴². Schon im Blick auf diesen Sachverhalt haben wir uns eingangs bemüht, die Affinitäten und Konvergenzen von Bruderethik und Freundesethik herauszuarbeiten, weil das uns dann doch einen Brückenschlag ermöglicht. Schon im Neuen Testament, nur zögernd von Paulus, zuversichtlicher von Lukas und Johannes, wurde diese Brücke begangen. Das biblisch-jüdische Erbe wurde mit hellenistischem Gedankengut angereichert. Man kann diesen Vorgang auch als ein kleines Stück Inkulturation des Evangeliums interpretieren. Mit großer Selbstverständlichkeit werden hochstehende humane Werte einer Kultur, in diesem Fall der griechisch-römischen, integriert. »Anreichern« ist hier durchaus wörtlich zu verstehen, denn auf diesem Wege wurde ein reicher Schatz an vorbildlichen menschlichen Verhaltensweisen und Einstellungen für das Christentum gewonnen. Lassen wir dazu nur noch einmal einige Grundsätze Revue passieren, die in der antiken Freundschaftsethik galten: Gleichheit in allen Dingen herstellen, gerade auch auf materiellem Gebiet; auf Über- und Unterordnung verzichten; ein Vertrauensverhältnis schaffen, das keine Geheimnisse voreinander und keinen Wissensvorsprung mehr nötig hat, dafür aber völlig freimütiges und offenes Reden erlaubt; gemeinsam an der eigenen und gegenseitigen sittlichen Verbesserung arbeiten; einander beistehen in Krankheit und Gefahr; im äußersten Fall auch vor dem Einsatz des eigenen Lebens nicht zurückschrecken ...

b) Die exegetisch-systematische Skepsis

Erstaunlicherweise hat die Freundschaftsethik, bezogen auf das Kirchenbild, in der exegetischen Literatur und in der systematischen Diskussion eine verhältnismäßig schlechte

³⁹ Allgemein dazu *D. von Allmen*, La famille de Dieu. La symbolique familiale dans le paulinisme (OBO 41), Fribourg 1981. Mit der Aussagekraft der Metapher von den Gotteskindern im Kontext der Vateranrede für Gott Vergleichbares kann das Konzept des »Gottesfreundes« (direkt im NT nur für Abraham in Jak 2, 23; mitklingend möglicherweise bei Lukas und Johannes) nicht leisten; vgl. dazu nur *G. Stählin*, ThWNT IX, 165–167 (mit Lit.).

⁴⁰ Vgl. den Überblick bei *K.H. Schelkle*, Art. Bruder, in: RAC II, 631–640.

⁴¹ Vgl. *L. Peritt*. »Ein einzig Volk von Brüdern«. Zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung »Bruder«, in: Kirche (FS G. Bornkamm), Tübingen 1980, 27–52.

⁴² *K. Schäfer*, Gemeinde (s. Anm. 9) 19.

Presse. Die Exegeten neigen dazu, Stellen wie 3 Joh 12 und Apg 27,3 so zu interpretieren, daß sie für die Ekklesiologie nicht mehr von sonderlichem Nutzen sind. Sie geben zögerlich zu bedenken, Freundschaftstermini kämen im Neuen Testament eben doch nur selten vor. Nicht zufällig seien sie sehr rasch wieder von der Bildfläche verschwunden. Nur in der Gnosis hätten sie eine Zeitlang überlebt, passend zum elitären Selbstverständnis der zahlenmäßig kleinen gnostischen Zirkel und Cliques⁴³. Um zunächst nur einen Punkt der Gegenkritik aufzugreifen: Wenn man schon vom Verschwinden eines Begriffsfeldes und der damit verbundenen Wertungen spricht, sollte man nicht verschweigen, daß es letztlich auch der Bruder- und Schwesteranrede nicht viel besser ergangen ist. Als lebendig geübter Brauch in den Gemeinden hat sie sich zwar länger gehalten, trat aber vom dritten Jahrhundert an gleichfalls zurück⁴⁴, weil sie der Realität in einer institutionell gefestigten und hierarchisch geführten Kirche nicht mehr entsprach. Ihr blieben nur noch bestimmte Residuen innerhalb der einzelnen Stände. Der Mönch wird Bruder und die Nonne Schwester genannt. Kleriker titulieren sich untereinander als Mitbruder und Amtsbruder. Daran hat sich bis heute wenig geändert. Bruder Bischof, Bruder Pfarrer und Bruder Professor hört sich in meinen Ohren ziemlich ironisch an.

Unter systematischem Aspekt hat Jürgen Moltmann in seinem Entwurf einer messianischen Ekklesiologie zwar versucht, den Brudernamen zu vermeiden und Kirche stattdessen als »Gemeinschaft der Freunde« zu definieren, was für ihn eine größere Offenheit beinhaltet⁴⁵. Aber er hat sich damit die Kritik von Wolfgang Huber eingehandelt: »Den Begriff des Bruders durch den des ›Freundes‹ zu ersetzen, scheint trotz des Anklangs an den johanneischen Sprachgebrauch nicht überzeugend zu sein. Denn in der Verwendung von ›Schwester‹ und ›Bruder‹ ... klingt die alle natürlichen Bindungen übersteigende, ja die gegenüber aller naturwüchsigen Sympathie kontrafaktische Pointe unüberhörbar an; die Verwendung des Titels ›Freund‹ dagegen ist gegen das Mißverständnis, es handle sich um eine Gemeinschaft wechselseitiger Anziehung, nicht geschützt«⁴⁶.

Meines Erachtens argumentieren weder Moltmann noch Huber wirklich schlüssig, weil sie mit den Begriffen »offen« und »natürlich« ziemlich willkürlich verfahren. Eine echte, tiefe Freundschaft ist nach antiker Anschauung nur mit wenigen möglich. Als stilles Leitbild gilt das Freundespaar (s. Schillers »Bürgschaft«, mit zwei Pythagoreern als antikem Vorbild). Vor der »Vielfreunderei« wird ausdrücklich gewarnt⁴⁷. Das steht einer

⁴³ Vgl. A. Harnack, *Mission* (s. Anm. 23) 436; G. Stählin, ThWNT IX, 169; M. Paeslack, *Bedeutungsgeschichte* (s. Anm. 23) 142; sehr reserviert auch J.N. Sevenster, *Waarom spreekt Paulus nooit van vrienden en vriendschap?* (naar aanleiding van Rom 16: 1–16), in: NedThT 9 (1954/55) 356–363. Zur Gnosis s. z. B. 2LogSeth NHC VII/2 67, 31–36: »Ich verweilte unter denen, die verbunden sind in einer ewigen Gemeinschaft von Freunden und die keine Feindschaft und keine Bosheit kennen.«

⁴⁴ Vgl. K. Schäfer, *Gemeinde* (s. Anm. 9) 12, mit der ausführlichen Literaturliste 449 Anm. 8.

⁴⁵ J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München 1975, 341–344; s. auch 134–141 (zur »offenen« Freundschaft Jesu; mit Gespür für notwendige Korrekturen an der griechischen Freundschaftsethik).

⁴⁶ W. Huber, *Die wirkliche Kirche. Das Verhältnis von Botschaft und Ordnung als Grundproblem evangelischen Kirchenverständnisses im Anschluß an die 3. Barmer These*, in: A. Burgsmüller (Hrsg.), *Kirche als »Gemeinde von Brüdern«* (Barmen III), Bd. 1, Gütersloh 1980, 249–277, hier 267. Den Hinweis auf Moltmann und Huber verdanke ich K. Schäfer, *Gemeinde* (s. Anm. 9) 17. 452 Anm. 42. 454 Anm. 58.

⁴⁷ Vgl. G. Stählin, ThWNT IX, 150; von den Texten nur Plutarchs Traktat *Περὶ πολυφιλίας* bzw. *De amicorum multitudine* (Moralia 93 A–97 B).

prinzipiellen Offenheit im Wege, und in dieser Richtung setzt im Neuen Testament bereits stillschweigende Kritik an einem zu eng geführten Freundschaftsverständnis an. Huber hat seinerseits die Verwurzelung der Bruder- und Schwesterbegrifflichkeit in der Familie und — eine erste Übertragung — im Volk unterschlagen, sonst könnte er nicht so vollmundig von einer alle natürlichen Bindungen übersteigenden Pointe reden. Auch Familie und Volk können zur Abschottung gegen Außenstehende und Fremde tendieren und der bloßen Pflege der Beziehungen im eigenen Binnenraum den Vorzug geben. Ein Abstraktionsvorgang, um nicht zu sagen eine Art christlicher Taufe und eine Befreiung von manchen Erdenresten war und ist in beiden Fällen gefordert, ob man nun Freundschaftssprache oder Familiensprache auf die Gemeinde anwendet.

Man muß sich überhaupt davor hüten, das urchristliche Liebesgebot in die Schillersche Atmosphäre des »Seid umschlungen Millionen« und des »Alle Menschen werden Brüder« eingetaucht zu sehen⁴⁸. In der Briefliteratur bei Paulus und Johannes geht die Forderung dahin, Liebe zuerst in den eigenen Reihen zu realisieren, gegenüber den »Hausgenossen des Glaubens« (Gal 6, 10) und den Brüdern (so durchgehend 1 Joh). Ehe man das, wie es verschiedentlich geschieht, als beklagenswerte Verengung kritisiert, sollte man doch auch den Zugewinn an Intensität und Konkretheit beachten, der damit erzielt wird. Wo anders soll die Praxis der Liebe beginnen wenn nicht in der unmittelbaren Umgebung? Und wie will christliche Gemeinde der Welt gegenüber die Liebesforderung plausibel vertreten, wenn in ihrem Inneren lieblose Zustände herrschen? Auch das synoptische Gebot der Feindesliebe enthält im übrigen, genau betrachtet, ein Höchstmaß an Konkretheit. Gemeint ist in Mt 5, 39–42 der Feind, mit dem ich unmittelbar zu tun bekomme, der mich ins Gesicht schlägt, der mich zum Frondienst zwingt, der mit mir vor Gericht prozessieren will, der mir mit seiner Bettelei lästig fällt. Er könnte unter veränderten Bedingungen zu allem Überfluß auch noch der gleichen christlichen Gemeinde angehören wie ich selbst.

Selbstverständlich wollen wir keinen Zweifel daran lassen, daß es vom Neuen Testament her eine programmatische Beschränkung, bei der die Grenzen der Liebe mit den Grenzen der Gemeinde zusammenfallen, nicht geben kann. Im Gegenteil, wo das Freundschaftsmodell und das geschwisterliche Modell dieser Neigung zur Abgrenzung erliegen, müssen sie von neutestamentlichen Traditionen her (denken wir nur an Röm 5, 7f zurück) aufgebrochen werden. Ziel muß es sein, Fremde zu Freunden zu machen und Feinde zu Brüdern und Schwestern. Wo das gelingt, brauchen wir nicht darüber zu streiten, ob wir lieber mit den Griechen die Sprache der Freundschaft wählen oder mit dem Alten Testament und dem Judentum die familiäre Sprache der Geschwisterlichkeit. Beide haben ihren je eigenen Rang und ihre eigene Würde. Gelingen aber kann das schwierige Vorhaben sowieso nur, wenn zuvor in der Gemeinde Lebensformen eingeübt wurden, die es verdienen, geschwisterlich oder freundschaftlich genannt zu werden.

⁴⁸ Das hat *G. Lohfink*, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, Freiburg 1982 u. ö., 128–134, mit Recht herausgestellt.

c) *Der Erlebnishorizont*

Am Schluß soll ein persönliches Erlebnis stehen. Als ich bei der Arbeit an diesem Thema Freunden und Kollegen erzählte, ich würde mich gerade mit der Frage »Kirche als Freundesgemeinschaft?« beschäftigen, erntete ich als erste Reaktion meist ein Lachen. Wenn ich weiter fragte nach dem Grund dafür, erhielt ich Antworten wie: Das ist doch völlig utopisch, oder: Dafür gibt es doch keinerlei Verwirklichungschancen, oder: Da macht man besser vier Fragezeichen hinter statt einem. Das heißt, die so reagierten, verspürten gar nicht die Gefahr, die in der Literatur gern an die Wand gemalt wird: daß Kirche unter dem Deckmantel der Freundesgemeinschaft zu einem elitären Club von Gleichgesinnten verkümmert. Spontan verspürten sie vielmehr etwas ganz anderes, nämlich das enorme Defizit, das darin besteht, daß man im kirchlichen Leben praktisch nichts, aber auch gar nichts von dieser Vision der Kirche als einer Gemeinschaft auf der Basis der Freundschaft verspürt. Dabei handelt es sich immerhin um eine Vision, die auch neutestamentliche Wurzeln vorzeigen und mit dem Gewinn eines reichen humanen Erbes aufwarten kann.

Glücklich kann über diesen Befund eigentlich niemand sein. Zurückerobert werden muß im Grunde beides, die Geschwisterlichkeit und die noch stärker verschütteten Traditionen der Freundschaftlichkeit. Für die Geschwisterlichkeit ist ein Anfang gemacht, wenn die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils die Gesamtheit der Glaubenden als »Bruderschaft« bezeichnet⁴⁹. Für die Freundschaftsthematik steht Vergleichbares noch aus. Auch sie wäre sicher eine wertvolle Hilfe bei der Suche nach einer befriedigenden und befreienden Sozialgestalt der christlichen Gemeinde, die, weil innerlich überzeugend, von sich aus anziehend auf die Umwelt und dadurch ganz von selbst auch missionarisch wirkt⁵⁰.

⁴⁹ LG 26: *ut per escam et sanguinem Domini corporis fraternitas cuncta copuletur* (Zitat aus der mozarabischen Liturgie in PL 96, 759 B); vgl. LG 18. 28. 37; dazu B. Langemeyer, Kirche und Brüderlichkeit, in: ThC: 55 (1965) 190–201.

⁵⁰ Vgl. auf die Bruderschaft bezogen K. Schäfer, Gemeinde (s. Anm. 9) 443 f.