



universität
wien

DISSERTATION

Titel:

Christus maxime amicus

Die Freundschaft mit Jesus als Kurzformel christlicher Existenz

Verfasser:

Dipl. theol. Andreas Schmidt

Angestrebter akademischer Grad:

Doktor der Theologie

Wien, im März 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt:
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt:
Betreuerin:

A 080 011
kath. Theologie
Univ.-Prof. Dr. Marianne Schlosser

INHALTSVERZEICHNIS

EINFÜHRUNG – ZUR ZIELSETZUNG DIESER UNTERSUCHUNG.....	5
GRUNDLEGUNG: DAS FREUNDSCHAFTSVERSTÄNDNIS IN DER ANTIKE	9
1. Kapitel: Die Freundschaftslehre der antiken Philosophie	9
I. WESENSMERKMALE DES ANTIKEN FREUNDSCHAFTSBEGRIFFS.....	10
1. Freundschaftsliebe.....	10
2. Gleichheit	16
3. Das vereinende Prinzip	18
4. Gegenseitiges Vertrauen.....	20
5. Gemeinschaft miteinander	21
II. FREUNDSCHAFT MIT GOTT?	26
2. Kapitel: Das Freundschaftsthema in der Heiligen Schrift	27
I. FREUNDSCHAFT IM ALTEN TESTAMENT.....	27
1. Menschliche Freundschaft.....	28
2. Freundschaft mit Gott.....	31
II. FREUNDSCHAFT IM NEUEN TESTAMENT	33
1. φιλία und ἀγάπη im Neuen Testament	33
2. Freundschaft mit Jesus (vorösterlich).....	35
3. Freundschaft mit dem erhöhten Herrn.....	46
a) Freundschaftsliebe	46
b) Gleichwerdung und Lebensgemeinschaft mit Christus.....	47
c) Freundschaftliches Vertrauen	49
d) Das vereinende Prinzip	50
e) Zusammenfassung	50
4. Resümee	51
HAUPTTEIL: SPIRITUALITÄTSGESCHICHTLICHE ENTFALTUNGEN.....	53
1. Kapitel: Die Lehre der Kirchenväter	53
I. ERLÖSUNG ALS RÜCKFÜHRUNG IN DIE GOTTESFREUNDSCHAFT – IRENÄUS VON LYON	55
1. Textanalyse	55
2. Auswertung.....	57
II. FREUNDSCHAFT ALS GIPFEL DES GEISTLICHEN WEGES – CLEMENS VON ALEXANDRIEN.....	57
1. Textanalyse	58
2. Auswertung.....	61
III. FREUNDSCHAFT MIT JESUS, BIBLISCH VERANKERT – ORIGENES.....	64
1. Textanalyse	64
2. Auswertung.....	68
IV. EINE UMFASSENDE SPIRITUALITÄT DER CHRISTUSFREUNDSCHAFT – JOHANNES CHRYSOSTOMUS	69
1. Textanalyse	70
2. Auswertung.....	84
V. FREUNDSCHAFT MIT UND IN CHRISTUS – AURELIUS AUGUSTINUS	85
1. Textanalyse	87
2. Auswertung.....	89

VI. ANDERE AUTOREN	90
1. Textanalyse	90
2. Auswertung.....	95
VII. ZUSAMMENFASSUNG	95
2. Kapitel: Die mittelalterliche Theologie.....	96
I. LIEBE ZUM MENSCHEN JESUS – BERNHARD VON CLAIRVAUX	97
1. Textanalyse	97
2. Auswertung.....	103
II. MENSCHLICHE FREUNDSCHAFT ALS WEG ZUR CHRISTUSFREUNDSCHAFT – AELRED VON RIEVAULX	103
1. Textanalyse	104
2. Auswertung.....	105
III. CARITAS ALS GOTTESFREUNDSCHAFT – THOMAS VON AQUIN	106
1. Textanalyse	106
2. Auswertung.....	113
IV. FREUNDSCHAFT MIT DEM FLEISCHGEWORDENEN WORT – BONAVENTURA	114
1. Textanalyse	114
2. Auswertung.....	123
V. FRANZISKANISCHE VOLKSTÜMLICHE VERKÜNDIGUNG – SERVASANTUS VON FAENZA	123
1. Textanalyse	125
2. Auswertung.....	130
VI. DOMINIKANISCHE LEHRPREDIGTEN – WILHELM PERALDUS	131
1. Textanalyse	131
2. Auswertung.....	136
VII. MISSIONARISCHE FREUNDSCHAFTSPOESIE – RAMON LLULL.....	136
1. Textanalyse	139
2. Auswertung.....	148
VIII. MYSTIK DER CHRISTUSFREUNDSCHAFT – GERTRUD VON HELFTA	149
1. Textanalyse	152
2. Auswertung.....	162
IX. FREUNDSCHAFT ALS IDENTITÄT – MEISTER ECKHART	162
1. Textanalyse	162
2. Auswertung.....	165
X. DIE „GOTTESFREUNDE“ DES 14. JAHRHUNDERTS	166
XI. INNIGE LIEBE, EXKLUSIVE FREUNDSCHAFT – THOMAS VON KEMPEN	167
1. Textanalyse	168
2. Auswertung.....	174
XII. ZUSAMMENFASSUNG.....	175
3. Kapitel: Neuzeitliche Entwürfe	176
I. DAS INNERE GEBET ALS FREUNDSCHAFT MIT JESUS – TERESA VON AVILA.....	176
1. Textanalyse	177
2. Auswertung.....	196
II. FREUNDSCHAFT DURCH GLAUBEN – MARTIN LUTHER.....	197
1. Textanalyse	198

2. Auswertung.....	200
III. CHRISTUS, LEHRMEISTER DER FREUNDSCHAFT – SIGISMUNDUS SUEVUS.....	201
1. Textanalyse	203
2. Auswertung.....	213
IV. JESUS, DER VOLLKOMMENE FREUND – CLAUDE LA COLOMBIÈRE	215
1. Textanalyse	216
2. Auswertung.....	225
V. RESÜMEE UND AUSBLICK	226
KONKLUSIONEN: 12 THESEN ZUR FREUNDSCHAFT MIT CHRISTUS	228
1. Der Freundschaftsbegriff ist in besonderer Weise geeignet, den Wesenskern der christlichen Botschaft verständlich zu machen.....	228
2. Jesus ist HERR und Freund. Die Wahrung beider Dimensionen der Christusbeziehung ist notwendig, um dem Geheimnis der hypostatischen Union von göttlicher und menschlicher Natur in der Person Christi gerecht zu werden.	229
3. Die Freundschaft mit Jesus ist im vollen anthropologischen Sinngehalt des Wortes zu verstehen, nicht bloß als Analogie.	231
4. In der Freundschaft mit Jesus finden sich der gesamte innere Gehalt und alle Wesensmerkmale menschlicher Freundschaft. Gleichzeitig gewinnen diese aufgrund der menschlichen und göttlichen Natur Jesu eine einzigartige und spezifische Ausprägung.	232
5. Die Freundschaft mit Jesus zieht sich als geistliches Motiv durch die gesamte Spiritualitätsgeschichte, kommt aber in manchen Epochen zu besonderer Entfaltung.	237
6. In der Verkündigung der Botschaft der Christusfreundschaft in der aktuellen Pastoral kann an das Freundschaftsverständnis unserer Zeit angeknüpft werden, es müssen jedoch auch hermeneutische Hilfestellungen gegeben werden.....	238
7. Ekklesiologisch muss der Freundschaftstitel in Zusammenhang mit den anderen christologischen Titeln gesehen werden.	241
8. Das Kreuzesgeschehen kann im Horizont der Freundschaftsthematik als Lebenshingabe für die Freunde verstanden werden. Dies kann den Opferbegriff nicht ersetzen, aber ergänzen und vor Missverständnissen bewahren.....	241
9. Die Freundschaft mit Christus ist nicht eine rein individuelle Spiritualität, sondern umfasst auch eine kommunitive, soziale und missionarische Dimension.	242
10. Die Freundschaft mit Christus ergänzt das Paradigma der Brautschaft und birgt die Chance für eine spezifisch männliche Spiritualität.....	243
11. Die Christusfreundschaft kann als Kern priesterlicher Spiritualität gesehen werden.	244
12. Nur in Christus ist die Vollkommenheit der Freundschaft zu finden und von ihm kommt die Befähigung, auch menschliche Freundschaften in größtmöglicher Fülle zu leben.....	246
LITERATURVERZEICHNIS	248
1. Quellentexte	248
2. Kirchliche Verlautbarungen und lehramtliche Dokumente.....	256
3. Einzelbeiträge und Monographien.....	256
ANHANG	269
1. Abstract.....	269
2. Lebenslauf des Verfassers	271

EINFÜHRUNG – ZUR ZIELSETZUNG DIESER UNTERSUCHUNG

Während das Motiv der „Freundschaft mit Christus“ in den letzten drei Jahrhunderten weitgehend in Vergessenheit geraten war¹, zeichnet sich heute in den *verschiedensten Bereichen der Theologie* eine „Wiederkehr der Gottesfreundschaft“² ab. Ein Anstoß dazu kam insbesondere aus der *Exegese*, die vielfältige Spuren der antiken Freundschaftsmotivik im Neuen Testament aufzeigte.³ „Das Thema der Gottesfreundschaft brennt“⁴, schreibt T. SÖDING in seinem Artikel „Freundschaft mit Jesus“ in der Zeitschrift *Communio*. In derselben Ausgabe, die ganz dem Thema der Freundschaft gewidmet ist, meldet sich auch P. HÜNERMANN zu Wort⁵, der bereits in seiner Christologie den Versuch unternommen hatte, den Freundschaftsbegriff für die *dogmatische* Reflektion fruchtbar zu machen⁶. Im Begriff der Freundschaft liegt für ihn „– unausgefaltet – der Ansatz, die Gestalt erlösten Lebens, die aus der Begegnung mit Jesus Christus resultiert, begrifflich zu fassen“⁷. Einen Sammelband, der diesen Ansatz in verschiedene Richtungen hin auszufalten versucht, hat sein Schülerkreis mit dem Titel überschrieben „’Freunde habe ich euch genannt’ – Freundschaft als Leitbegriff systematischer Theologie“⁸. Mit Interesse wurde der Freundschaftsbegriff auch im Bereich der *Ekklesiologie* neu rezipiert – allerdings mit ganz unterschiedlichen Konsequenzen: Von der Forderung nach einer offenen, einladenden Grundhaltung der Kirche nach außen hin⁹ über den Wunsch nach einer freundschaftlich-geschwisterlichen Form der Amtsausübung innerhalb der Kirche¹⁰ bis hin zur Infragestellung der amtlichen Struktur der Kirche überhaupt¹¹. Und dieses Spektrum erweitert sich noch einmal, nimmt man die *feministische Theologie* hinzu, die ebenfalls ein reges Interesse an der Freundschaftsthematik zeigt. Freundschaft ist hier das Stichwort, um Al-

¹ Vgl. R. EGENTER, Art. Gottesfreundschaft, in: LThK² 4 (1960), 1105: „In der Theologie der letzten drei Jhh. ist die Idee der G[ottesfreundschaft] nicht mehr zu lebendiger Wirksamkeit gekommen [...]“. Der Artikel zur Gottesfreundschaft in der Neuauflage des LThK endet ebenfalls bei Teresa von Avila (vgl. U. DOBHAN, Art. Gottesfreundschaft, in: LThK³ 4 (2006), 911).

² So der Titel des Artikels von E. MOLTMANN-WENDEL in: EvTh 61 (2001/6), 428-440.

³ Vgl. dazu v.a. die Werke von J. T. FITZGERALD, insbesondere: ID. (Hg.), *Friendship, Flattery and Frankness of Speech*; ID. (Hg.), *Greco-Roman Perspectives on Frienship*. Vgl. auch H.-J. KLAUCK, *Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus*, insbesondere Kapitel III: *Kirche als Freundesgemeinschaft*, 95-123. Hier wie in den folgenden Anmerkungen werden grundsätzlich die Kurztitel angegeben, die kompletten Titel sind im Literaturverzeichnis zu finden.

⁴ T. SÖDING, *Freundschaft mit Jesus*, in: IKaZ 36/3 (2007), 220.

⁵ P. HÜNERMANN, *Jesus Christus, unser Freund*, in: IKaZ 36/3 (2007), 247-257.

⁶ P. HÜNERMANN, *Gottes Wort in der Zeit*. Vgl. insbesondere das Kapitel F: *Jesus Christus, unser Freund und Herr*, 342-401.

⁷ P. HÜNERMANN, *Gottes Wort in der Zeit*, 369.

⁸ Hg. v. M. ECKHOLT / Th. FLIETHMANN, Berlin 2007.

⁹ Vgl. J. MOLTMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes*, 138-141.

¹⁰ W. BEINERT, *Kirche als Freundesgemeinschaft Jesu Christi – eine Utopie?*, in: G. KOCH (Hg.), *Dimensionen der Freundschaft*, 80.

¹¹ Vgl. bspw. E. BISER, *Der Freund*, 235f: „Denn die Vermittlungsstrukturen gehören zu jener ‚Knechtsgestalt‘ des Religiösen, die durch den Geist der Freundschaft überwunden und in die ‚Freiheit der Kinder Gottes‘ aufgehoben werden soll.“

ternativen zu „patriarchalischen“ Beziehungsmustern in der Kirche und zu einer „schwer verständlichen Sühneopfertheologie“ zu suchen.¹²

Das Motiv der Freundschaft mit Christus tritt auch in der *geistlichen Literatur* des 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts wieder mehr in den Vordergrund. Noch ganz in der Tradition der klassischen jesuitischen Spiritualität steht das Werk von G. LEBACQZ, in dem er jedoch für eine moderne Spiritualität der Christusfreundschaft wesentliche Fragen stellt, z. B. wie die „psychologische Realität“ einer solchen Freundschaft aussehen kann.¹³ Im geistlichen Werk des Dominikaners M.-D. PHILIPPE, der die „Johannesgemeinschaft“ gegründet hat, spielt der gleichnamige Apostel als Modell für die Christusfreundschaft eine wesentliche Rolle.¹⁴ Für den argentinischen Schriftsteller S. GALILEA ist die Gottesfreundschaft der Schlüsselbegriff für alle Bereiche des christlichen Lebens.¹⁵

Aus dem Bereich der deutschsprachigen Literatur sind hier v.a. W. HAGEMANN¹⁶, R. SCHNACKENBURG¹⁷ und E. BISER¹⁸ zu nennen. All diesen Autoren ist gemeinsam, dass sie auf je ihre Weise die Freundschaft mit Jesus geistlich erschließen wollen. Dabei wird allerdings der Begriff der Freundschaft wenig auf seinen eigentlichen anthropologischen Gehalt reflektiert und verbleibt dadurch in einer gewissen Unklarheit und wenig hilfreichen Allgemeinheit.

Einen ähnlichen Eindruck kann man gewinnen, wenn man den *Umgang mit dem Freundschaftsmotiv in der heutigen Gemeindepastoral und –katechese* betrachtet. Die Rede von „Jesus, unserem Freund“ ist beliebt und weit verbreitet – der genaue Inhalt dieser besonderen Freundschaft allerdings wird kaum genauer dargelegt. Oft wird das Thema auch – in Verken- nung der wirklichen Bedeutungstiefe – auf die Kinderkatechese beschränkt.¹⁹ Diese Beobach- tungen verweisen auf die grundlegende hermeneutische Schwierigkeit, dass der Freund- schaftsbegriff sowohl in der wissenschaftlichen Literatur wie im alltäglichen Sprachgebrauch nicht eindeutig definiert ist. Dass er seinen aus der Antike stammenden klar umrissenen Ge-

¹² Vgl. E. MOLTSMANN-WENDEL, Die Wiederkehr der Gottesfreundschaft, in: EvTh 61/6 (2001), 428-440. Sie greift auf Arbeiten weiterer feministischer Theologinnen zurück wie bspw. C. HEYWARD, Und sie rührte sein Kleid an, Stuttgart 1986; S. MCFAGUE, Metaphorical theology, Philadelphia 1982; M. HUNT, Fierce Tenderness. A Feminist Theology of Friendship, New York 1991; E. JOHNSON, She who is, New York 1991.

¹³ Vgl. G. LEBACQZ, La grande amitié, 62f.

¹⁴ Vgl. bspw. M.-D. PHILIPPE, Les trois sages, 389f. Vgl. auch ID., Le mystère de l'amitié divine, Paris 1949. In diesem Werk entfaltet der Autor das geistliche Leben vom Kerngedanken der Gottesfreundschaft her.

¹⁵ Vgl. S. GALILEA, La amistad de Dios. El Cristianismo como amistad. Madrid 1987. Im Einzelnen behandelt GALILEA das Bekehrungsgeschehen, das Gebetsleben, die christlichen Lebensstände, das Gemeinschaftsleben und das Apostolat.

¹⁶ W. HAGEMANN, Freundschaft mit Christus. München 1990.

¹⁷ R. SCHNACKENBURG, Freundschaft mit Jesus, Freiburg – Basel – Wien 1996.

¹⁸ E. BISER, Der Freund, München 1989.

¹⁹ Exemplarisch wurde mir das deutlich, als ein Mitbruder, der im Rahmen seines „Pfarrexamens“ eine Probe- predigt zu halten hatte, über die Freundschaft mit Christus sprach. Seine Prüfer waren der Ansicht, dieses Thema passe doch eher in die Erstkommunionkatechese, aber nicht in die Predigt in einem normalen Sonntagsgottes- dienst.

halt weitgehend eingebüßt hat, bemerken sowohl der amerikanische Philosoph M. VERNON²⁰ wie auch E. BISER zurecht²¹. Die moderne Internetgesellschaft und die von immer breiteren Schichten genutzten Kommunikationsplattformen²², in denen man sich mit Hunderten von „Freunden“ verbindet, tut das ihre zur Degeneration des Freundschaftsbegriffs hinzu.²³ So ist der Forderung BISERS nur zuzustimmen:

„Um so mehr ist es dann aber geboten, wenngleich auf dem Weg eines anamnetischen Kraftakts, den Namen der Vergessenheit zu entreißen, der seiner ganzen Sinngebung nach dazu angetan ist, die sich leise, aber unaufhaltsam anbahnende ‚Partnerbeziehung‘ zu Jesus auf den Begriff zu bringen, den Namen ‚Freund‘.“²⁴

Das neue Interesse am Freundschaftsbegriff in der Theologie und Spiritualität unserer Zeit geht einher und steht gewiss im Zusammenhang mit einer *gesellschaftlichen Entwicklung*. „Freundschaft, die neue deutsche Welle“²⁵, titelte die ZEIT im Februar 2004. In einer Epoche zunehmender Individualisierung, in der Familienzugehörigkeiten brüchig werden, gewinnt die Freundschaft einen neuen Stellenwert.²⁶ Von daher ist es nicht verwunderlich, dass der Freundschaftsbegriff auch in der theologischen und geistlichen Literatur neu ins Blickfeld rückt.

Diese kurzen Schlaglichter auf den aktuellen Umgang mit dem Freundschaftsbegriff machen mehreres deutlich:

1) Der Freundschaftsbegriff erlebt eine Renaissance, sowohl im gesellschaftlichen Bereich wie auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Theologie, der spirituellen Literatur und der pastoralen Verkündigung. Es wäre wohl zu kurz gegriffen, würde man das neu erwachte theologische Interesse am Freundschaftsbegriff nur auf soziologische Entwicklungen zurückführen. Die Freundschaft als Beziehungsmodell im Verhältnis zu Gott bzw. zu Jesus ist urbiblisch und in der Tradition fest verankert. Hier treffen vielmehr Bedürfnisse unserer Zeit zusammen

²⁰ Vgl. M. VERNON, *Philosophy of friendship*, 5: „In summary, then, it seems that it is not possible to say unequivocally what friendship is.“

²¹ BISER beklagt „das sprachgeschichtliche Missgeschick [...], dass die Vokabeln Freund und Freundschaft fast völlig aus dem heutigen Sprachgebrauch verschwanden, sofern sie nicht sogar zur euphemistischen Bezeichnung für erotische ‚Verhältnisse‘ erhalten müssen“ (ID., *Der Freund*, 233).

²² Vgl. bspw. „Facebook“ oder „StudiVZ“.

²³ Vgl. das Werbeplakat von „Welt kompakt“, vom Autor dieser Arbeit entdeckt in München am 26.11.2009: „Wir haben online so viele Freunde, dass wir ein neues Wort für die echten brauchen.“

²⁴ E. BISER, *Der Freund*, 233.

²⁵ Die ZEIT, Nr. 10, 26.02.2004, 1.

²⁶ „[...] seit Anfang der neunziger Jahre, als Ulrich Beck und seine Lebensgefährtin Elisabeth Beck-Gernsheim in der ‚vollmobilen Single-Gesellschaft‘ den ‚zur Wahlfreiheit‘ verdammt Inszenator des eigenen Lebenslaufs‘ entdeckten und auch andere Soziologen vor der drohenden Einsamkeit aus stabilen Beziehungen gesprengter Nomaden warnten, haben Freunde Konjunktur auch in einer breiten Öffentlichkeit.“ (C. GREFE, in: Die ZEIT, Nr. 10, 26.02.2004, 60). Vgl. dazu die soziologische Studie von F. H. TENBRUCK, der feststellt: Die Kategorie der Freundschaft wird dort wichtig, „wo die Vereinzelung radikal und die Chancen zur Ausbildung umgreifender sozialer Identifikationen gering sind“ (ID., *Freundschaft. Ein Beitrag zu einer Soziologie der persönlichen Beziehungen*, in: KZS 16 (1964), 445).

mit Inhalten, die von jeher im christlichen Glauben von zentraler Bedeutung sind. Daraus resultiert die Aufgabe, dieses „Zeichen der Zeit“ zu nutzen, indem man die in der geistlichen Tradition vorhandenen Schätze hebt und in Verkündigung und Pastoral den Interessen des heutigen Menschen entgegenkommt.

2) Das neu erwachte Interesse am Freundschaftsbegriff und dessen für den christlichen Glauben zentrale Bedeutung stehen in einem gewissen Kontrast zu der Tatsache, dass der innere Gehalt der Freundschaft oft zu wenig klar konturiert wird. Nötig wäre also, den Freundschaftsbegriff in seiner philosophisch-anthropologischen Dimension zu entfalten, damit auch deutlich werden kann, welche geistliche Bedeutungsfülle in ihm enthalten ist. Aufgrund der hermeneutischen Verschiebungen muss für eine zeitgemäße Spiritualität der Christusfreundschaft der Weg besritten werden, zunächst nach dem ursprünglichen biblischen Sinngehalt des Freundschaftsbegriffs zu fragen, dann unter Einbeziehung der spiritualitätsgeschichtlichen Entwicklung sowohl Kontinuität wie auch Diskontinuität mit dem aktuellen Sprachgebrauch aufzuzeigen und so die Beziehungsform der Freundschaft in Bezug auf Christus klar zu profilieren.

3) Die kurz skizzierten Ansätze in der theologischen Neuaufnahme des Freundschaftsbegriffs machen deutlich, in welcher unterschiedliche Richtungen vom selben Grundansatz aus weitergedacht wird. Hier sind Klärungen vonnöten, insbesondere im Bereich der Christologie und der Ekklesiologie, um Einseitigkeiten zu vermeiden.

Damit sind die Herausforderungen skizziert, denen sich die vorliegende Untersuchung stellen will. Ihr Ziel ist es

1) zunächst den antiken Freundschaftsbegriff in seiner Bedeutungsfülle zu umreißen und davon ausgehend auch die biblischen Aussagen zur Gottesfreundschaft zu deuten (1. Teil: Grundlegung)

2) auf dem Fundament der antiken und biblischen Freundschaftslehre herauszuarbeiten, wie geistliche Autoren in Antik, Mittelalter und Neuzeit die Freundschaft mit Jesus gedacht, gelebt und gelehrt haben. Dafür wurden solche Autoren ausgewählt, die die Thematik der Christusfreundschaft in eigenständiger Weise behandeln und je neue Akzente in der theologischen und geistlichen Durchdringung der Materie setzen. Dabei werden – diese methodische Eingrenzung ist notwendig, da sonst eine umfassende geschichtliche Untersuchung den Rahmen einer Einzelstudie sprengen würde – ausschließlich solche Autoren untersucht, die ausdrücklich den *Begriff* der Freundschaft reflektieren, also explizit und nicht nur inhaltlich Aspekte der Freundschaft auf die Christusbeziehung übertragen (2. Teil: spiritualitätsgeschichtliche Entfaltungen).

3) aus der geschichtlichen Betrachtung heraus neu den Blick auf die aktuelle Situation zu werfen. Welche Grundzüge könnte eine heutige Theologie und Spiritualität der Freundschaft mit Christus tragen? Was ergibt die biblische und spiritualitätsgeschichtliche Untersuchung für die aktuellen theologischen Fragen? (3. Teil: Konklusionen)

GRUNDLEGUNG: DAS FREUNDSCHAFTSVERSTÄNDNIS IN DER ANTIKE

1. Kapitel: Die Freundschaftslehre der antiken Philosophie

Die Freundschaft gehörte zu den zentralen Themen der antiken Philosophie. Dementsprechend zahlreich sind die Autoren, die sich diesem Thema widmeten.²⁷ Bis in die Spätantike hinein bleibt das Thema populär. Spuren dieser philosophischen Freundschaftslehre finden sich sowohl im Neuen Testament wie dann auch explizit in den Schriften der Väter. Bei aller Vielfalt der unterschiedlichen Philosophenschulen gab es doch einen gewissen Konsens, welche Wesensmerkmale zu einer „wahren Freundschaft“ gehören.²⁸ Um den biblischen und später den christlich-theologischen Umgang mit der Freundschaftsthematik angemessen beurteilen zu können, ist zunächst eine Kenntnis dieser antiken Lehre vonnöten. Daher soll im Folgenden ein Überblick über die wichtigsten Freundschaftsmerkmale geben werden. Dabei wird bevorzugt auf die Schriften Aristoteles' und Ciceros eingegangen, da sie für die christliche Rezeption der Freundschaftsthematik besonders bedeutsam waren.²⁹

²⁷ Eine Auflistung antiker Texte zur Freundschaftslehre bietet A. FÜRST, *Streit unter Freunden*, 245f. Insgesamt zählt er 37 Autoren und 64 Schriften, von denen freilich nicht alle erhalten sind.

²⁸ S. dazu die hilfreiche Sammlung über wichtige *loci communes* der Freundschaftslehre bei G. BOHNENBLUST, *Beiträge zum Topos ΠΕΡΙ ΦΙΛΙΑΣ*, 26-44.

²⁹ In seinen Ausführungen zur Freundschaft (v.a. in EN 8-9) sammelt, diskutiert und systematisiert Aristoteles die philosophischen Aussagen, die er zu diesem Thema vorfindet. Dadurch eröffnet sich zum ersten Mal in einer Synthese das ganze inhaltliche Spektrum des griechischen Freundschaftsbegriffs. Vgl. dazu auch die Einschätzung L. PIZZOLATOS: „Aristotele è il pensatore antico che ha rifletto sull'amicizia con maggiore sistematicità.“ (ID., *L'idea di amicizia*, 47). In die Theologiegeschichte hinein hat sein Freundschaftskonzept vor allem durch die Rezeption durch Thomas von Aquin gewirkt. Die Freundschaftsdefinition des Cicero wird Augustinus aufgreifen und über ihn die lateinische Theologie des Mittelalters. Für die biblische Hermeneutik sind auch die Schrift Plutarchs „Wie man den Schmeichler vom Freund unterscheidet“ und Lukians „Toxaris“ von Bedeutung, da sie zur Zeit der Abfassung des Neuen Testaments zu den bekanntesten Schriften zum Freundschaftsthema gehörten. Allerdings bieten sie inhaltlich nicht wesentlich Neues. Auf sie stützen sich G. LYONS und W. MALAS in ihrer Untersuchung des antiken Freundschaftsbegriffs (vgl. ID., *Paul an his Friends within the greco-roman context*, in *Wesleyan Theological Journal* 42/1 (2007), 50-69), die etwa zu denselben Ergebnissen kommt wie die vorliegende Analyse.

I. WESENSMERKMALE DES ANTIKEN FREUNDSCHAFTSBEGRIFFS

1. Freundschaftslove

In seiner berühmten Definition der Freundschaft nennt Cicero als Merkmale der Freundschaft „Liebe und Wohlwollen“ (*caritas et benevolentia*).³⁰ Dadurch grenzt er Freundschaft von Verwandtschaft ab, die auch bei gegenseitiger Abneigung bestehen bleibt.³¹ Liebe als Merkmal der Freundschaft – das ist weniger selbstverständlich, als es sich zunächst anhört. Hier stößt man auf einen ersten Unterschied zwischen dem antiken und dem modernen Freundschaftsbegriff. Im alltäglichen Sprachgebrauch³² wie in der zeitgenössischen Philosophie³³ und Theologie³⁴ werden Freundschaft und Liebe meist als zwei voneinander verschiedene Realitäten betrachtet, wobei unter „Liebe“ insbesondere die Beziehung zwischen den Geschlechtern und unter „Freundschaft“ eher eine allgemeinere und schwächere Form der Zuneigung verstanden wird. In der Antike dagegen ist die Freundschaft eindeutig eine Form der Liebe mit spezifischen Kennzeichen, die sich zwar von anderen Formen unterscheidet, aber keinesfalls eine Abschwächung meint.

Um das Profil der Freundschaftslove (φιλία) näher in den Blick zu bekommen, ist es nützlich, sie im Zusammenhang mit den anderen griechischen Begriffen für das deutsche Wort „Liebe“ zu betrachten. Insgesamt verfügt die griechische Sprache über vier verschiedene Worte³⁵:

στοργή meint eine dauerhafte, tiefgehende und konstante Zuneigung zu Menschen, mit denen man organisch verbunden ist, v.a. im familiären Kontext. Sie kann auch die Liebe zum Vaterland bezeichnen oder zu anderen Objekten, in seltenen Fällen auch die sexuelle Liebe.

ἔρως steht für die begehrende Liebe, und zwar in einem umfassenden Sinn: ausgehend von der erotischen Liebe steht sie bei Platon für die drängende Sehnsucht nach Ganzheit und Vereinigung³⁶, die letztlich auf das θεῖον καλόν, das ewig Seiende und wahrhaft Schöne und Gute hinzielt.³⁷

ἀγάπη: Vom diesem Substantiv gibt es im vorbiblischen Griechisch nur wenige Belegstellen. Das Verb ἀγαπᾶν war blaß und unbestimmt. Es konnte heißen: sich zufrieden geben mit etwas, jemanden oder etwas gerne mögen, schätzen, jemanden begrüßen oder empfangen. ἀγαπᾶν konnte sowohl für die erotische wie für die selbstlose Liebe stehen, manchmal wurde es auch einfach synonym zu den anderen Formen der Liebe verwendet.

φιλία: Ursprünglich war φιλία ein weiter Begriff. Der Naturphilosoph Empedokles bezeichnet als φιλία das kosmologische Prinzip der Vereinigung, das die Gegensätze im Kosmos zur Versöhnung und Ordnung bringt.³⁸

³⁰ Lael. 20 (Faltner 28): „Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio.“ Cicero wählt hier das Wort *caritas* für die freundschaftliche Liebe. In ihm schwingt v.a. eine Wertschätzung der geliebten Person mit, wie sie auch in der Bedeutung des Adjektivs *carus* enthalten ist. An anderer Stelle verwendet er aber genauso das Wort *amor*, ja er leitet von ihm gar den Begriff der *amicitia* ab, vgl. Lael. 26 (Faltner 36): „Amor enim, ex quo amicitia nominata est [...]“

³¹ Vgl. Lael. 19 (Faltner 26): „sublata enim benevolentia amicitiae nomen tollitur, propinquitatis manet.“

³² Vgl. R. FATKE / R. VALTIN, Wozu man Freunde braucht, in: *Psychologie heute* 15/4 (1988), 28.

³³ So unterscheidet bspw. L. BINSWANGER das „liebende Miteinandersein“ vom „freundschaftlichen Miteinandersein“ (vgl. ID., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, 23-265).

³⁴ Vgl. bspw. J.-M. GUEULLETTE, *L'amitié*, 49f.

³⁵ Eine ausführliche Studie zu den vier Begriffen in der klassischen antiken Literatur hat C. SPICQ O.P. verfasst: *Agapè. Prolégomènes a une étude de théologie néotestamentaire*. C.S. LEWIS hat diese vier Arten der Liebe ebenfalls ausführlich besprochen, vgl. ID., *Was man Liebe nennt* (Originaltitel: *The four loves*). Zur Wortbestimmung vgl. auch FLORENSKY, *Colonne et fondement*, 257f; E. STAUFFER, *Die Worte für „Lieben“ im vorbiblischen Gebrauch*, in: *ThWNT* 1 (1933), 34-38, sowie G. H. LIDDELL/ R. SCOTT, *A Greek-English lexicon*.

³⁶ Vgl. Smp. 192 e.

³⁷ Vgl. Smp. 210 f.

Mit Pythagoras, der die Freundschaft die Mutter aller Tugenden nennt, und dem später die meisten sprichwörtlich gewordenen Wendungen über die Freundschaft zugeschrieben wurden, gewinnt die *φιλία* das Profil der persönlichen Freundschaft. Wenn sie auch zwischen mehreren Personen möglich ist, so wird doch das (männliche) Freundespaar als Ideal angesehen. Die *φιλία* gilt als eines der höchsten Güter, die dem Menschen zuteil werden können. Das zugehörige Verb *φιλέω* bezeichnet ursprünglich die natürliche Zuneigung zu den einem Zugehörigen³⁹. Es gewinnt dann die Bedeutung von „helfen/beistehen“ und kann auch die sinnliche Liebe meinen. Im klassischen Griechisch meint *φιλέω*: „mit starkem Gefühl, mit Innigkeit und Hingabe, auch Leidenschaft – lieben.“⁴⁰

In der griechischen *φιλία* sind unsere deutschen Wörter „Freundschaft“ und „Liebe“ beide enthalten – man könnte sie dementsprechend am sachgemäßesten mit „Freundschaftsliebe“ übersetzen.⁴¹ Dieselbe innere Nähe zwischen Liebe und Freundschaft findet sich im Übrigen auch in der lateinischen Sprache, wie Cicero bemerkt: Sowohl ‚amor‘ wie ‚amicitia‘ leiten sich von ‚amare‘ ab.⁴²

Die Freundschaftsliebe stellt also eine spezielle Form der Liebe dar. Die Frage ist nun: Was kennzeichnet gerade diese Form der Liebe?⁴³

- Affektive und wohlwollende Liebe

Zur Freundschaftsliebe gehört nach Aristoteles sowohl die Komponente der affektiven Zuneigung als auch des im Willen verankerten Wohlwollens, das dem Freunde Gutes wünscht (*εὐνοία*).⁴⁴ Fehlt eines von beiden, so kann nicht von Freundschaft gesprochen werden. Die affektive Zuneigung hat den Charakter einer Leidenschaft (*πάθος*), erst das dazukommende Wohlwollen macht daraus eine Freundschaft, die eine Grundhaltung (*ἔξις*) des Charakters darstellt.⁴⁵ Das Wohlwollen allein wiederum ist ebenfalls nicht eigentlich Freundschaft. „Denn Wohlwollen ist auch gegenüber Unbekannten möglich und so, dass es nach außen gar nicht hervortritt, Freundschaft dagegen nicht“⁴⁶. Wenn Cicero in seiner berühmten Freundschaftsdefinition⁴⁷ sowohl von *benevolentia* als auch von *caritas* spricht, scheint er damit

³⁸ In diesem Abschnitt stütze ich mich auf H.-H. SCHREY, Art. Freundschaft, in: TRE 11 (1983), 591.

³⁹ Vgl. G. STÄHLIN, Art. *φιλέω*, in: ThWNT 9 (1973), 114.

⁴⁰ Vgl. G. STÄHLIN, Art. *φιλέω*, in: ThWNT 9 (1973), 115. Im Griechischen gibt es auch noch das Wort *φίλησις*, das allerdings keine andere Form der Liebe meint, sondern die einseitige affektive freundschaftliche Zuneigung. Wenn diese vom anderen erwidert wird, entsteht die *φιλία*.

⁴¹ So auch Benedikt XVI. in: Enzyklika *Deus caritas est*, 3.

⁴² Vgl. Lael. 100 (Faltner 112): „ex quo exardescit sive amor sive amicitia; utrumque enim dictum est ab amando.“

⁴³ Vgl. zu diesem Themenbereich: F. DIRLMEIER, *Φίλος* und *Φιλία* im vorhellenistischen Griechentum; L. DUGAS, *L'amitié antique*; G. BOHNENBLUST, Beiträge zum Topos *ΠΕΡΙ ΦΙΛΙΑΣ*; P. EICHLER, Philosophie der Freundschaft; J. C. FRAISSE, *Philia: La notion d'amitié dans la philosophie antique*; R. RITTER, Die aristotelische Freundschaftsphilosophie nach der Nikomachischen Ethik; A. FÜRST, Streit unter Freunden; J. T. FITZGERALD (Hg.), *Greco-Roman Perspectives on Friendship*; D. KONSTAN, *Friendship in the Classical World*; M. F. MANZANEDO, *La amistad in la filosofía greco-romana*, in: Ang 70/3 (1993), 329-361, L. PIZZOLATO, *L'idea de amicizia nel mondo antico classico e cristiano*; R. LÖHRER, Freundschaft in der Antike; N. v. SIEMENS, Aristoteles über Freundschaft.

⁴⁴ Vgl. EN VIII, 2, 1155b.

⁴⁵ Vgl. EN VIII, 7, 1157b: „ἔοικε δ' ἡ μὲν φίλησις πάθει, ἡ δὲ φιλία ἔξει.“

⁴⁶ EN IX, 5, 1166b: „γίνεται γὰρ εὐνοία καὶ πρὸς ἀγνώτας καὶ λανθάνουσα, φιλία δ' οὐ.“

⁴⁷ Vgl. Lael. 20: „omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio.“

eben diese beiden Aspekte der affektiven und der wohlwollenden Liebe anzusprechen.⁴⁸ Die Freundschaftslehre der Stoa dagegen vertritt hier eine andere Position: Sie sieht die Leidenschaftslosigkeit als Ideal und lehnt von daher den affektiven Aspekt als Bestandteil wahrer Freundschaftslove ab.⁴⁹

- gegenseitige Liebe

Im platonischen Dialog *Lysis* stellt Sokrates fest: „Wo es keine Gegenseitigkeit in der Zuneigung gibt, gibt es auch keine Freundschaft.“⁵⁰ Aristoteles betont, dass diese Gegenseitigkeit sowohl in der affektiven Zuneigung (ἀντιφίλησις) wie auch in der wohlwollenden Liebe (εὐνοία) gegeben sein muss.⁵¹

Hier unterscheidet sich die φιλία vom ἔρως. Der Eros kann durchaus einseitig bestehen, und gerade in seiner Ausrichtung auf das höchste Gut, auf Gott, tut er das nach griechischen Verständnis auch. Der Mensch begehrt und ersehnt das Göttliche, dieses jedoch genügt sich selbst.

- einander bekundete Liebe

Aristoteles fügt seiner Betonung der Gegenseitigkeit ein nicht unwesentliches Detail hinzu. Für die Freundschaft „ist notwendig, dass man sich gegenseitig wohlwolle und Gutes wünsche, ohne dass einem diese gegenseitige Gesinnung verborgen bleibt“⁵². Von Freundschaft kann also nicht die Rede sein, wenn einander die freundschaftliche Gesinnung nicht bekundet wird. In der Antike gab es auch rituelle Formen der Freundschaftsbekundung. Lukian, ein Satiriker aus dem 2. Jhd., erwähnt bspw. den „großen Eid“ der Skythen, mit dem eine Freundschaft geschlossen wurde.⁵³

⁴⁸ Vgl. P. L. ENTRALGO, Sobre la amistad, 39: „La adición *et caritate* en la fórmula precedente no tiene otro objeto que subrayar el carácter sentimental o afectivo de esa benevolencia sobre que la amistad se funda.“ L. PIZZOLATO dagegen deutet die *caritas* als stoischen Begriff, der gerade nicht Affektivität meint: *Caritas* „parla sia d’un legame più originario, vitale, indipendente dalla stessa volontà (*caritas generis humani*); sia d’un vincolo che è frutto d’una stima che s’impone“ (ID., L’idea di amicizia, 115). Unabhängig von dieser Frage ist jedoch klar, dass Cicero der *amicitia* auch einen affektiven Charakter zuspricht. Das zeigt sich nicht zuletzt darin, dass Cicero die *amicitia* auch mit dem Wort *amor* bezeichnet (vgl. z. B. Lael. 31), das wesentlich eindeutiger als das Wort *caritas* eine affektive Dimension besitzt.

⁴⁹ Vgl. L. PIZZOLATO, L’idea di amicizia, 81: „Infatti, se l’apatia, o assenza di passioni, è la condizione etica finale del sapiente stoico, ciò significa che non è compatibile con la visione finale dello stoicismo l’amicizia in quanto fatto affettivo passionale perché ogni affetto è destinato a perturbare l’apatia.“

⁵⁰ Ly. 212 d (Burnet 3): „νῦν δέ, ἂν μὴ ἀμφοτέρωφι φιλωσιν, οὐδέτερος φίλος.“

⁵¹ Vgl. EN VIII, 2, 1155b. Aristoteles begründet so, dass es keine Freundschaft im eigentlichen Sinne mit leblosen Gegenständen geben kann: „οὐ γάρ ἐστιν ἀντιφίλησις, οὐδὲ βούλησις ἐκείνῳ ἀγαθοῦ.“ – „Denn da ist weder Gegenliebe denkbar noch der Wunsch, es möge der andere Gutes haben.“ Vgl. ebd.: „εὐνοίαν γάρ ἐν ἀντιπεπονθόσι φιλίαν εἶναι.“ – „Wenn nämlich Wohlwollen gegenseitig ist, so ist dies Freundschaft.“ So auch Cicero, für den die Freundschaft erwidertes Wohlwollen und Wechselseitigkeit der Bemühungen und der guten Dienste einschließt, vgl. Lael. 49 (Faltner 60): „Nihil est enim remuneratione benevolentiae, nihil vicissitudine studiorum officiorumque iucundius.“

⁵² EN VIII, 2, 1156a: „δεῖ ἄρα εὐνοεῖν ἀλλήλοις καὶ βούλεσθαι τὰγαθὰ μὴ λανθάνοντας.“

⁵³ Vgl. Luk., Tox. 37.

- in der Tat bezeugte Liebe

Wenn die Zuneigung des Freundes echt ist, zeigt sie sich in der praktischen Verwirklichung: „Während jemand, der uns gegenüber wohlwollend gesinnt ist, uns das Gute nur wünscht, ist es Sache des Freundes, den Wunsch auch zur Tat werden zu lassen“⁵⁴, so Aristoteles. In der Tat also zeigt sich, ob jemand wirklich ein Freund ist.

- nachsichtige Liebe

Auch wenn, wie noch zu zeigen sein wird, für das Zustandekommen und den Bestand wahrer Freundschaft das moralisch gute Verhalten einen entscheidenden Stellenwert hat, entspricht es doch der allgemeinen Erfahrung, dass jedem Menschen charakterliche Schwächen zu eigen sind. Diese mit Geduld zu ertragen, gilt ebenfalls als Kennzeichen wahrer Freundschaft. Dieses Motiv findet sich von Pythagoras bis in die Spätantike.⁵⁵

- frei gewählte Liebe

Im Unterschied zu den Verwandten, die man sich nicht aussucht, wählt die Freundschaft einen Einzelnen oder auch mehrere aus vielen aus. Damit hat sie in gewisser Weise immer auch exklusiven Charakter: andere werden nicht erwählt. Cicero erwähnt den auswählenden Charakter der Liebe, nachdem er den Begriff *amicitia* von *amare* abgeleitet hat:

„*amare* aber bedeutet nichts anderes als eben den Menschen sich auszuwählen, den man lieben kann, ohne dass dazu ein Bedürfnis oder ein Nutzen erforderlich wäre.“⁵⁶

Hier zeigt sich auch, dass er die Freiheit der Wahl nicht nur als äußere Freiheit denkt (z.B. unabhängig von Familienbanden), sondern auch als innere Freiheit, die nicht um der Vorteile oder irgendwelcher Abhängigkeiten willen den Freund sucht, sondern ihn als Person erwählt. Ein Gedanke, der weiterführt zum nächsten Charakteristikum der Freundschaftslove:

- Liebe um des anderen selbst willen

Aristoteles nennt drei unterschiedliche Gründe, warum Menschen sich befreunden: um des Nutzens (το χρήσιμον), der Lust (ἡ ἡδονή), oder um ihrer selbst willen (καθ' αὐτοῦς)⁵⁷. Realistisch wie er ist, weiß Aristoteles, dass viele Freundschaften, die alltäglich als solche bezeichnet werden, um der ersten beiden Motive willen geschlossen werden. Er lässt sie auch

⁵⁴ EE VII, 7, 1241a.: „ἀλλὰ τοῦ μὲν εὐνοοῦντος βούλεσθαι μόνον ἐστὶ, τοῦ δὲ φίλου καὶ πράττειν ἃ βούλεται.“

⁵⁵ Vgl. die zahlreichen Belege bei A. FÜRST, Streit unter Freunden, 206-210.

⁵⁶ Lael. 100 (Faltner 112): „*amare* autem nihil est aliud nisi eum ipsum diligere, quem ames, nulla indigentia, nulla utilitate quaesita.“

⁵⁷ Vgl. EN VIII, 3, 1156a. In der eudemischen Ethik formuliert Aristoteles: In dieser Form der Freundschaft lieben die Freunde einander um ihrer Tugend willen (vgl. EE VII, 1, 1235a). Wenn die Formulierung auch leicht differiert, ist hier doch das Gleiche gemeint: der Freund wird nicht um irgendwelcher Vorteile willen geliebt, sondern um seines personalen Wesenskerns willen, der als gut und lebenswert erkannt wird. Vgl. dazu U. WOLF, Aristoteles' ‚Nikomachische Ethik‘, 217: „Der Gute liebt den Freund als guten und wünscht ihm das Gute um seinetwillen oder – was für Aristoteles dasselbe bedeutet – um des Guten willen. Diese Gleichsetzung ist darin begründet, dass das ethische Gutsein das wesentliche Sein des Menschen ist. Das ethische Gutsein kommt dem Freund nicht akzidentiell zu, sondern ist gerade das, was er ist.“

als solche gelten, bezeichnet sie jedoch als Freundschaften im äußerlichen Sinn (κατὰ συμβεβηκός) und weist auf ihre Kurzlebigkeit hin. Denn

„wenn der eine Partner nicht mehr angenehm oder nützlich ist, so hört man auf, ihn zu lieben. [...] Fällt nun der Grund weg, weshalb sie sich befreundet haben, so geht auch die Freundschaft auseinander.“⁵⁸

Wenn das dritte Motiv, die Liebe um des anderen selbst willen, den Grund für die Freundschaft bildet, handelt es sich um Freunde im eigentlichen Sinne (μάλιστα φίλοι).⁵⁹ Hier lieben die Freunde einander nicht deshalb, weil sie einen Vorteil voneinander haben, wie in der Nutz- oder Lustfreundschaft, sondern „um ihrer selbst willen“ (ἐκείνων ἔνεκα)⁶⁰.

Aus diesen Überlegungen folgt, dass der eigentliche Freund gerade dann erkannt werden kann, wenn die anderen beiden Gründe für die Freundschaft wegfallen, wenn also die Freundschaft weder Angenehmes noch Nützlichendes bringt. Und so kommt es zum Freundschaftstopos, dass der wahre Freund im Unglück erkannt wird.⁶¹

Wahre Freundschaft, so Cicero, wird nur derjenige leben, dessen Motive von Anfang an frei von eigennützigen Motiven sind, der in der Freundschaft nichts sucht als den Freund und die Freundschaft selbst.⁶²

- dauerhafte Liebe

Dass wahre Freundschaft zeitlich nicht begrenzt sein darf, formuliert schon der Dichter Euripides, den Aristoteles zustimmend zitiert: „Es liebt nicht wahrhaft, wer nicht immer liebt.“⁶³ Aristoteles nimmt die beständige Zuneigung als Merkmal wahrer Freundschaft in seine Freundschaftsethik auf: Die wahre Freundschaft – und nur sie – ist beständig.⁶⁴

Hieraus folgt auch die oft begegnende Mahnung, alte Freunde nicht ohne Weiteres fallenzulassen.⁶⁵ Denn „ein Freund ist kein Etwas, das man ohne Erprobung und Zeitablauf bekommt.“⁶⁶

Etwas anderes ist es freilich, wenn der Freund sich zum Schlechten hin entwickelt – dann soll man auf Besserung hinwirken, oder aber die Freundschaft auflösen.⁶⁷ Hier wird deutlich, dass

⁵⁸ EN VIII, 3, 1156a: „ἐὰν γὰρ μηκέτι ἡδεῖς ἢ χρήσιμοι ᾖσι, παύονται φιλοῦντες. [...] ἀπολυθέντος οὖν δι’ ὃ φίλοι ἦσαν, διαλύεται καὶ ἡ φιλία.“

⁵⁹ EN VIII, 4, 1156b.

⁶⁰ Vgl. EN VIII, 4, 1156b.

⁶¹ EE VII, 2, 1238a: „οὗτοι γὰρ μόνοι ἀντὶ τῶν φύσει ἀγαθῶν καὶ φύσει κακῶν, περὶ ἃ αἱ εὐτυχία καὶ αἱ δυστυχία, αἰροῦνται μᾶλλον ἀνθρώπων ἢ τούτων τὰ μὲν εἶναι τὰ δὲ μὴ εἶναι· ἢ δ’ ἀτυχία δηλοῖ τοὺς μὴ ὄντως ὄντας φίλους“ – „Freunde denken nicht an die sonst für maßgebend gehaltenen Güter noch an vielleicht entstehende Übel, sondern sie geben dem Menschen den Vorzug, nicht dem Besitz von Gütern. Ein Unglück bringt an den Tag, wer nicht wirklich ein Freund ist.“

⁶² Lael. 31 (Faltner 42): „sic amicitiam non spe mercedis adducti sed quod omnis eius fructus in ipso amore inest, expetendam putamus.“

⁶³ Eur. Tr. 1051: „οὐκ ἔστ’ ἐραστὴς ὅστις οὐκ ἀεὶ φιλεῖ“, von Arist. zit. in: EE VII, 2, 1235b.

⁶⁴ Vgl. EE VII, 2, 1237b: „βέβαιον γὰρ τι δοκεῖ ἡ φιλία· μόνη δ’ αὕτη βέβαιος.“

⁶⁵ Ebd.: „ἀλλ’ οὐκ ἀντὶ τοῦ πάλαι φίλου τὸν ἀγνώστα εἰ βελτίων.“ – „Man darf sich nicht anstatt eines alten Freundes für einen neuen entscheiden, von dem nicht bekannt ist, ob er besser ist.“

⁶⁶ Ebd. EE VII, 2, 1238a: „οὐ γὰρ ἐστὶν ἀνευ πείρας οὐδὲ μιᾶς ἡμέρας ὁ φίλος.“

⁶⁷ EN IX, 3, 1165b: „φιλοπόνηρον γὰρ οὐ χρή εἶναι, οὐδ’ ὁμοιοῦσθαι φαύλῳ· εἴρηται δ’ ὅτι τὸ ὅμοιον

es in der eigentlichen Freundschaft gerade die Tugendhaftigkeit der Freunde ist, die die Beständigkeit der Freundschaft garantiert. „Die Freundschaft währt so lange, wie die Freunde tugendhaft (ἀγαθοί) sind“, schreibt Aristoteles und fügt an: „Wirkliche Tugend aber ist dauerhaft.“

Die uneigentlichen Freundschaften jedoch sind, wie schon erwähnt, von ihrem Wesen her leicht zerbrechlich, insbesondere die Nutzf Freundschaft, in der „jeder stets den größeren Vorteil verlangt und fürchtet, es könne ihm von dem gebührenden Maß etwas entgangen sein“⁶⁸.

Cicero erklärt die Beständigkeit der Freundschaft aus dem Wohlgefallen, das der Mensch aufgrund seiner angeborenen Natur am Guten hat. Gründet die Freundschaft auf dieser Freude an der Tugendhaftigkeit des Freundes – und nicht auf einem erhofften Nutzen – so bleibt sie für immer bestehen.⁶⁹

Die eigentliche Gefährdung der Freundschaft besteht also darin, dass einer der Freunde die Tugendhaftigkeit verliert.⁷⁰ Wenn aber beide Freunde an der Tugend festhalten, dann kann die Freundschaft durch alle Wechselfälle des Lebens hindurch Bestand haben.

- Liebe bis zur Lebenshingabe

Nicht zufällig schließt Laelius im ciceronischen Dialog sein Anfangsstatement über das Wesen der Freundschaft mit dem Gipfel dessen, was er über die Freundschaftsliebe zu sagen hat: Sie geht so weit, für den Freund selbst das Leben zu geben.⁷¹ Damit stellt er sich in eine breite philosophische Tradition. Schon bei Aristoteles⁷² gilt die Bereitschaft zur Lebenshingabe als Kennzeichen wahrer Freundesliebe. Vom Lebensentwurf für den Freund sprachen auch viele weitere Philosophen, darunter Epikur⁷³, Lukian⁷⁴ und Seneca.⁷⁵

τῷ ὁμοίῳ φίλον. ἄρ' οὖν εὐθὺς διαλυτέον; ἢ οὐ πᾶσιν, ἀλλὰ τοῖς ἀνιάτοις κατὰ τὴν μοχθηρίαν; ἐπ' ἀνόρθωσιν δ' ἔχουσι μᾶλλον βοηθητέον εἰς τὸ ἦθος ἢ τὴν οὐσίαν, ὅσω βέλτιον καὶ τῆς φιλίας οἰκειότερον. δόξειε δ' ἂν ὁ διαλυόμενος οὐδὲν ἄτοπον ποιεῖν· οὐ γὰρ τῷ τοιούτῳ φίλος ἦν· ἀλλοιωθέντα οὖν ἀδυνατῶν ἀνασῶσαι ἀφίσταται.“ - „Denn ein Freund der Minderwertigkeit darf man nicht sein, noch dem schlechten Freunde sich angleichen, nach dem schon zitierten Satze, dass Gleiches dem Gleichen befreundet ist. Soll man also die Freundschaft sofort auflösen oder nicht in jedem Fall, sondern nur, wenn sie in ihrem Zustand unverbesserlich sind? Wenn sie dagegen der Besserung zugänglich sind, dann sollte man ihnen eher zur Besserung ihrer Wesensart als zu der ihrer äußeren Verhältnisse verhelfen, weil das (erstere) edler ist und mehr dem Wesen der Freundschaft entspricht. Allerdings, wer die Freundschaft auflöst, tut damit offenbar nichts Befremdliches, denn sie galt dem anderen nicht insofern er diesen (veränderten) Charakter hatte. Da sein Freund also ein anderer geworden ist, und er ihn nicht mehr retten kann, trennt er sich von ihm.“

⁶⁸ EN VIII, 15, 1162b: „ἐπ' ὠφελείᾳ γὰρ χρώμενοι ἀλλήλοις αἰεὶ τοῦ πλείονος δέονται, καὶ ἔλαττον ἔχειν οἴονται τοῦ προσήκοντος“. Ebenso Sen., epist. 9, 9 (Hense 20): „Qui amicus esse coepit, quia expedit, desinet etiam quia expedit: placebit aliquod pretium contra amicitiam, si ullum in illa placet praeter ipsam.“

⁶⁹ Vgl. Lael. 32 (Faltner 44): „Nam si utilitas amicitias conglutinet, eadem commutata dissolveret; sed quia natura mutari non potest, idcirco verae amicitiae sempiternae sunt.“

⁷⁰ Vgl. Lael. 37 (Faltner 48.50): „nam cum conciliatrix amicitiae virtutis opinio fuerit, difficile est amicitiam manere, si a virtute defeceris.“

⁷¹ Vgl. Lael. 24 (Faltner 34): „Qui clamores tota cavea nuper in hospitis et amici mei M. Pacuvi nova fabula! cum ignorante rege, uter Orestes esset, Pylades Orestem se esse diceret, ut pro illo necaretur, Orestes autem, ita ut erat, Orestem se esse perseveraret. Stantes plaudebant in re ficta; quid arbitramur in vera facturos fuisse? Facile indicabat ipsa natura vim suam, cum homines, quod facere ipsi non possent, id recte fieri in altero iudicarent.“

⁷² EN IX, 8, 1169a: „ἀληθὲς δὲ περὶ τοῦ σπουδαίου καὶ τὸ τῶν φίλων ἔνεκα πολλὰ πράττειν [...], καὶ ὅτι ὑπεραποθνήσκειν.“ – „Von einem edlen Mann gilt auch das wahre Wort, dass er um seiner Freunde willen vieles tut [...] und, wenn es sein muss, sein Leben für sie gibt.“

⁷³ Vgl. Diog. Laert., vit. philosoph., 10, 121b.

⁷⁴ Vgl. Luk., Tox. 6; 36; 37.

⁷⁵ Vgl. Sen., epist. 1, 9.

2. Gleichheit

Dass Freundschaft die Gleichheit der Freunde voraussetzt, ist ein altes Axiom (φιλότης ἰσότης).⁷⁶ Diese Gleichheit wird auch angesprochen in der stehenden Wendung vom Freund als „anderem Ich“⁷⁷: In der philosophischen Diskussion zeigt sich allerdings, dass dieses Freundschaftsmerkmal nicht unumstritten ist.

- Gleichheit in der Tugend

Aristoteles referiert am Anfang seiner Abhandlung über die Freundschaft in der nikomachischen Ethik die unterschiedlichen Sichtweisen zu diesem Thema: Manche meinen, Gleichheit schafft Freundschaft, andere dagegen behaupten, die Gegensätze ziehen sich an.⁷⁸ Das Problem der kontroversen Thesen lag wohl darin, dass man nicht näherhin spezifiziert hat, worin nun die Gleichheit bzw. Ungleichheit bestehen soll, die Freundschaften schafft oder auch verhindert, z. B. im Temperament, in menschlichen Fähigkeiten oder in sittlichen Eigenschaften. Aristoteles findet die Lösung dadurch, dass er fragt, worauf sich die Gleichheit beziehen soll. Dass Gegensätze sich anziehen, bezieht sich auf den Bereich des Nützlichen, z.B. zwischen Herr und Sklaven, zwischen Mann und Frau.⁷⁹ Auch gegensätzliche Temperamente ziehen sich an, „sie streben zueinander um des Mittleren willen“⁸⁰. „Daher kommt es manchmal vor, dass die Menschen an Partnern Vergnügen finden, die nicht so sind wie sie, zum Beispiel der Trockene am Witzigen, der Hitzige am Gleichmütigen: der eine versetzt den anderen in den mittleren Zustand.“⁸¹ Wenn es jedoch um die moralische Beschaffenheit der Freunde geht, so ist Gleichheit gefordert. Vollkommene Freundschaft gibt es zwischen Menschen, die „gut und gleich an Tugenden“ (ἀγαθοὶ καὶ ὅμοιοι κατ’ ἀρετήν)⁸² sind. Die Gleichheit in der Freundschaft, von der das Sprichwort und die Dichter sprechen, meint also Aristoteles’ Interpretation nach eine Gleichheit in der Tugend, in der Ausrichtung auf das Gute. An späterer Stelle wiederholt er, dass es auch bei in anderer Hinsicht Ungleichen die Möglichkeit zur

⁷⁶ Belegstellen bei G. BOHNENBLUST, Beiträge zum Topos ΠΕΡΙ ΦΙΛΙΑΣ, 42.

⁷⁷ Vgl. bspw. Lael. 80 (Faltner 92): „Quod nisi idem in amicitiam transferetur, verus amicus numquam reperitur; est enim is qui est tamquam alter idem.“

⁷⁸ Vgl. EN VIII, 2, 1155a-b.

⁷⁹ Vgl. EE VII, 5, 1239b: „ὁ δ’ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ φίλον ὡς τὸ χρήσιμον· αὐτὸ γὰρ αὐτῷ τὸ ὅμοιον ἄχρηστον. διὸ δεσπότης δούλου δεῖται καὶ δούλος δεσπότου, καὶ γυνή καὶ ἀνὴρ ἀλλήλων.“

⁸⁰ EE VII, 5, 1239b: „ὁρέγεται γὰρ ἀλλήλων διὰ τὸ μέσον.“

⁸¹ EE VII, 5, 1240a: „διὸ ἐνίοτε ἀνομοίοις χαίρουσιν, οἷον αὐστηροὶ εὐτραπέλοις καὶ ὀξεῖς ῥαθύμοις. εἰς τὸ μέσον γὰρ καθίστανται ὑπ’ ἀλλήλων.“

⁸² EN VIII, 4, 1156b. Zur griechischen Terminologie: ὁμοιότης meint nicht Ähnlichkeit im Sinn einer nicht vollständigen Gleichheit, wie das deutsche Wort evoziert, sondern echte Gleichheit. Solche Gleichheit wurde unter zwei Aspekten aufgefasst: als Artgleichheit (ὁμοιότης) oder als quantitative Gleichheit (ἰσότης). ἰσότης stand in der Regel für politische, soziale, wirtschaftliche und rechtliche Gleichstellung (vgl. C.W. MÜLLER, Gleiches zu Gleichem. XIII, Anm. 19.) Aristoteles selbst verwendet die beiden Begriffe ἴσος und ὅμοιος in Bezug auf die Freundschaft synonym, ausdrücklich in. NE VIII, 10, 1159b: „ἢ δ’ ἰσότης καὶ ὁμοιότης φιλότης.“

Freundschaft gibt, wenn beide nur in sittlicher Hinsicht gleich sind, denn „Gleichheit ist Freundschaft, v.a. aber die Gleichheit in der Tugend“ (κατ' ἀρετήν)⁸³.

- Gleiche Gesinnung

Dass Freunde in den wesentlichen Grundfragen des Lebens übereinstimmen, gehört fest zum Freundschaftsbegriff. Daher verwundert es nicht, dass Aristoteles diesem Freundschaftsmerkmal ausführliche Überlegungen widmet. Er stellt zunächst fest: „Denn alle Freunde sind gleicher Gesinnung.“⁸⁴ Diese Eintracht unter Freunden muss zwar nicht in allen Bereichen bestehen, aber doch in denen, die das Handeln und das gemeinsame Leben betreffen.⁸⁵ Dabei bezieht sich diese Eintracht nicht nur auf dasselbe Denken und Streben, sondern auch auf die konkrete Wahl und das Tun.⁸⁶

Die Eintracht hat jedoch noch eine Dimension, die den Rahmen der persönlichen Freundschaft übersteigt und in das politische Leben hineinreicht. Bei Aristoteles wird diese politische Eintracht bisweilen nicht als Merkmal der Freundschaft, sondern als eigenständige Größe gesehen, die „eine gewissen Ähnlichkeit mit der Freundschaft“ hat.⁸⁷ Sie ist ein „freundschaftliches Verhältnis“ (φιλικόν), das sich auf die Polis bezieht, also auf einen viel größeren Kreis von Menschen, die sich untereinander gar nicht alle kennen können. Eintracht unter Bürgern besteht dann, „wenn die Bürger über die gemeinsamen Interessen eines Sinnes sind, wenn sie sich zu einmütigen Handeln entschließen und die gemeinsamen Beschlüsse durchführen.“⁸⁸ Eintracht bezieht sich also auf die politische Praxis, sie ist – im weiteren Sinne – „Freundschaft unter Bürgern“⁸⁹.

Die Römer haben für das Freundschaftsmerkmal der Eintracht ein Sprichwort geprägt: Die „feststehende Freundschaft“ (*firma amicitia*) bestehe darin, dass die Freunde „dasselbe wollen und dasselbe nicht wollen“ (*idem velle atque idem nolle*)⁹⁰. Anspielungen und Abwandlungen dieses Sallustwortes finden sich auch bei vielen anderen Autoren.

Die für die christliche Wirkungsgeschichte jedoch bedeutsamste Definition der Eintracht stammt von Cicero:

„Es ist nämlich die Freundschaft nichts anderes als die Übereinstimmung in allen göttlichen und menschlichen Dingen, verbunden mit Zuneigung und Liebe.“⁹¹

⁸³ EN VIII, 10, 1159b: „ἡ δ' ἰσότης καὶ ὁμοιότης φιλότης, καὶ μάλιστα μὲν ἡ τῶν κατ' ἀρετὴν ὁμοιότης.“

⁸⁴ EE VII, 7, 1241a: „ὁ μὲν γὰρ φίλος πᾶς εὖνους.“

⁸⁵ Vgl. ebd.

⁸⁶ Vgl. ebd.

⁸⁷ EN VIII, 1, 1155a: „ἡ γὰρ ὁμόνοια ὁμοιόν τι τῇ φιλίᾳ ἔοικεν εἶναι.“

⁸⁸ EN IX, 6, 1167a: „[...] ὅταν περὶ τῶν συμφερόντων ὁμογνωμονῶσι καὶ ταῦτ' αὖ προαιρῶνται καὶ πράττωσι τὰ κοινῇ δόξαντα.“

⁸⁹ Vgl. EE VII, 7, 1241a: „ἔστιν ἡ ὁμόνοια φιλία πολιτική.“

⁹⁰ Sall., Catil. 20, 4 (Kurfess 17).

⁹¹ Lael. 20 (Faltner 28): „omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio.“

In dieser Definition verbindet Cicero die beiden Freundschaftsmerkmale der freundschaftlichen Liebe und der Gleichheit in der Weltanschauung. Er spricht ausdrücklich auch das gleiche Denken in den göttlichen Dingen, also in der religiösen Überzeugung an. Hier liegt der Hauptgrund, warum christliche Denker wie Augustinus und Aelred diese Definition mit Vorliebe aufgegriffen und auf den gemeinsamen Glauben hin gedeutet haben.

- Gleichheit durch Angleichung

Die Betrachtung der Gleichheit, die in einer Freundschaft notwendig ist, wäre unvollständig, wenn man nicht noch einen wichtigen Gedanken hinzufügen würde: dass nämlich die Gleichheit nichts Statisches ist, das gegeben ist oder auch nicht, sondern dass es auch eine Angleichung aneinander geben kann. So werden auch solche, die zunächst ungleich sind, einander immer ähnlicher.⁹²

Die Gleichheit stellt für die Freundschaft nicht bloß eine Voraussetzung dar, sie wird vielmehr zur Verpflichtung für die Freunde: „Es sind also einerseits die höherstehenden Freunde verpflichtet herunterzusteigen. Die Kehrseite ist, dass sich die Niedrigerstehenden gewissermaßen emporheben sollen.“⁹³ Das ist bei Cicero wiederum vorwiegend politisch verstanden: Freunde sollen einander zu Ehrenstellungen oder politischen Ämtern verhelfen. Hier tun sich aber auch theologische Perspektiven auf, wenn man diesen Grundsatz christlich auf die Gottesfreundschaft hin weiterdenkt.

3. Das vereinende Prinzip

Aus dem bisher Gesagten – Freundschaft erfordert Gleichheit in der Tugend – geht schon hervor, dass Freundschaft nicht in sich selbst existiert, sondern wesentlich durch ein gemeinsam erkanntes und anerkanntes Gut zustande kommt. Freundschaft ist also kein absoluter Wert, sondern hängt ab von der gemeinsamen Ausrichtung auf dieses Dritte, das die beiden Freunde vereint. Dieses die Freunde vereinende Prinzip kann entweder religiös oder moralisch gedacht werden.

- Gott als vereinendes Prinzip

Die Frage, woher Freundschaft stammt, und wie sie entsteht, beantwortet Platon eindeutig religiös. Er scheut sich (im Gegensatz zu Aristoteles) nicht, von einer Freundschaft mit Gott zu sprechen, und sieht gerade in ihr den Grund für die menschliche Freundschaft. Am klarsten spricht er dies im Symposion aus:

⁹² Vgl. EN VIII, 9, 1159b: „οὕτω δ' ἂν καὶ οἱ ἄνισοι μάλιστα εἶεν φίλοι· ἰσάζοιντο γὰρ ἄν.“ - „Auf diese Weise können noch am ehesten auch ungleiche Partner Freunde sein: sie können aneinander angeglichen werden.“

⁹³ Lael. 72 (Faltner 84): „Quam ob rem ut ii qui superiores sunt submittere se debent in amicitia, sic quodam modo inferiores extollere.“

„Wenn wir mit dem Gott Freund geworden sind und mit ihm versöhnt sind, dann werden wir die Geliebten⁹⁴ ausfindig machen und antreffen.“⁹⁵

Schon in seinem frühen Dialog *Lysis* hatte er diesen Gedanken angedeutet: Ein Freund, der uns liebenswert (φίλον) ist, wird um eines Liebenswerten willen geliebt, und dieses wiederum um etwas Liebenswerten willen.⁹⁶ Um einen *regressus ad infinitum* zu vermeiden, postuliert er die Idee des „ersten Liebenswerten“ (πρῶτον φίλον), um dessentwillen uns alles andere liebenswert ist. Dieses πρῶτον φίλον ist aber nichts anderes als die Idee des Guten und Schönen.⁹⁷ Es ist „Quelle“ und „Ursprung aller Befreundung zwischen Menschen“, das „sinngabende und zielsetzende Prinzip aller menschlichen Gemeinschaft“⁹⁸. In diesem Gedanken sah man nicht zu Unrecht die tiefste theoretische Schlussfolgerung des Nachdenkens über die Freundschaft im Dialog *Lysis*.⁹⁹

Daraus folgt, dass für die Freunde die religiöse Ehrfurcht eine absolute Verpflichtung darstellt. Der freundschaftliche Einsatz für den anderen hat sich daran zu orientieren, und darf nie dagegen verstoßen, wie auch die alte Sentenz zum Ausdruck bringt: „Bis zum Altar bin ich Freund.“¹⁰⁰

- Die Ausrichtung auf das Gute (die Tugend) als Fundament der Freundschaft

Aristoteles verlegt das vereinende Prinzip in den Menschen. Seine Abhängigkeit von Platon ist in der eudemischen Ethik noch daran zu erkennen, dass er die eigentliche Freundschaft als „erste Freundschaft“ (πρώτη φιλία) bezeichnet.

„In ihr ist der Kern des platonischen Gedankens beibehalten: die Verankerung der Freundschaft in dem sittlichen Prinzip des ἀγαθόν. Aber bei Aristoteles ist das Gute ein im Charakter des Menschen selbst sich entfaltender sittlich-konkreter Wert.“¹⁰¹

Bei ihm wie später bei Cicero ist dieses vereinende Prinzip ganz klar die „Tugend“ (ἀρετή), die Ausrichtung auf das Gute. „Die Tugendhaften sind Freunde um ihres eigenen Wesens willen, eben weil sie gut sind.“¹⁰² Im Gutsein, in der Tugend der Freunde liegt die Freundschaft begründet, ja dieses Gutsein schafft die Freundschaft. Im ciceronischen Dialog über die Freundschaft zieht sich dieser Gedanke, dass Freundschaft in der Tugend gründet, wie ein roter Faden durch die gesamte Abhandlung.¹⁰³ Diese Ausrichtung auf das Gute hat konkrete

⁹⁴ Bei Platon erscheint das Freundschaftsthema zumeist im Zusammenhang mit homoerotischen Beziehungen, vgl. dazu auch Anm. 132.

⁹⁵ Smp. 193 b (Burnet 2): „φίλοι γὰρ γενόμενοι καὶ διαλλαγέστες τῷ θεῷ ἐξευρησόμενοι τε καὶ ἐντευξόμεθα τοῖς παιδικοῖς τοῖς ἡμετέροις αὐτῶν.“

⁹⁶ Vgl. Ly. 219 c-d.

⁹⁷ Vgl. Ly. 220 b.

⁹⁸ W. JAEGER, *Paideia*, 245.

⁹⁹ Vgl. L. PIZZOLATO, *L'idea di amicizia*, 41.

¹⁰⁰ Vgl. F. HAUCK, *Die Freundschaft bei den Griechen*, 4.

¹⁰¹ W. JAEGER, *Aristoteles*. 255.

¹⁰² EN VIII, 6, 1157b: „οἱ δ' ἀγαθοὶ δι' αὐτοὺς φίλοι· ἡ γὰρ ἀγαθοί.“

¹⁰³ Gleich zu Anfang betont Laelius: „Sed hoc primum sentio, nisi in bonis amicitiam esse non posse“ (Lael. 18, Faltner 24). In der Ausrichtung auf die Tugend entsteht die Freundschaft und bleibt sie erhalten: „qui autem in

Folgen für die Freundschaft. Damit sie erhalten bleibt, müssen sich Freunde in ihrem gut gemeinten Einsatz füreinander stets an das Sittengesetz halten. Selbst die Liebe zum Freund gibt keine Berechtigung, etwas moralisch Schlechtes zu tun.¹⁰⁴ Weil die Tugendhaftigkeit als oberstes Prinzip die Freunde vereint, deshalb müssen Freunde aufeinander achten und einander helfen, gut und tugendhaft zu leben. Das schließt die Pflicht zur freundschaftlichen Korrektur ein, wenn der Freund vom rechten Weg abweicht.¹⁰⁵ Das unterscheidet gerade den wahren Freund vom falschen (dem „Schmeichler“), dass er den Mut zu freimütiger Rede (παρρησία) und freundschaftlicher Korrektur aufbringt.¹⁰⁶ Wo Freunde einander nicht zu-rechtweisen, wenn es notwendig ist, oder solche Zurechtweisungen nicht annehmen, kann von wahrer Freundschaft nicht mehr die Rede sein.¹⁰⁷ Freilich soll solche freundschaftliche Zurechtweisung immer von spürbarem Wohlwollen dem Freund gegenüber getragen sein.¹⁰⁸

4. Gegenseitiges Vertrauen

„Ohne Vertrauen gibt es keine beständige Freundschaft.“¹⁰⁹ Ob man einem Freund vertrauen kann oder nicht, das zeigt sich freilich erst im Laufe der Zeit.¹¹⁰ Vertrauen stellt immer ein gewisses Risiko dar: Wer vertraut, der liefert sich aus und macht sich angreifbar, denn sein Vertrauen kann auch missbraucht werden. Daher die immer wiederkehrende Mahnung der verschiedensten Philosophen, den Charakter des Freundes zunächst gründlich zu prüfen, bevor man ihm sein Vertrauen schenkt.¹¹¹

uirtute summum bonum ponunt, praeclare illi quidem, sed haec ipsa virtus amicitiam et gignit et continet nec sine virtute amicitia esse ullo pacto potest.“ (Lael. 20, Faltner 28). Und so ist es nur folgerichtig, dass Cicero auch mit einem Appell zur Tugendhaftigkeit seinen Dialog ausklingen lässt: „Vos autem hortor ut ita virtutem locetis, sine qua amicitia esse non potest, ut ea excepta nihil amicitia praestabilius putetis“ (Lael. 104, Faltner 116.118)

¹⁰⁴ Vgl. Lael. 41 und 44.

¹⁰⁵ Vgl. Lael. 88 (Faltner 100): „nam et monendi amici saepe sunt et obiurgandi.“

¹⁰⁶ Zu diesem Thema, das sich durch die gesamte antike Freundschaftsethik zieht, hat Plutarch die ausführlichste Abhandlung geschrieben: „Wie man den Freund vom Schmeichler unterscheidet.“ Siehe dazu auch D. KONSTAN: Friendship, Frankness and Flattery, in: J. T. FITZGERALD (Hg.), Friendship, Flattery, and Frankness of Speech, 82.

¹⁰⁷ Vgl. Lael. 98 (Faltner 110): „Nulla est igitur haec amicitia, cum alter verum audire non vult, alter ad mentendum paratus est.“

¹⁰⁸ Vgl. Lael. 88 (Faltner 100): „nam et monendi amici saepe sunt et obiurgandi, et haec accipienda amice, cum benevole fiunt.“

¹⁰⁹ EE VII, 2, 1237b: „οὐκ ἔστι δ' ἄνευ πίστεως φιλία βέβαιος.“

¹¹⁰ Vgl. EN VIII, 4, 1156b: „ἔτι δὲ προσδεῖται χρόνου καὶ συνηθείας· κατὰ τὴν παροιμίαν γὰρ οὐκ ἔστιν εἰδῆσαι ἀλλήλους πρὶν τοὺς λεγομένους ἄλλας συναναλώσαι· οὐδ' ἀποδέξασθαι δηρότερον οὐδ' εἶναι φίλους, πρὶν ἂν ἑκάτερος ἑκατέρῳ φανῇ φιλητὸς καὶ πιστευθῇ.“ – „Ferner braucht sie [sc. die Freundschaft] auch Zeit und ein gegenseitiges Vertraut-werden. Denn wie das Sprichwort sagt, lernt man sich erst kennen, wenn man den bekannten ‚Scheffel Salz‘ miteinander gegessen hat. Auch kann man sich erst dann gegenseitig anerkennen und Freund sein, wenn sich einer dem anderen als liebenswert erwiesen hat und das Vertrauen befestigt ist.“

¹¹¹ Vgl. EE VII, 2, 1237b: „ἢ δὲ πίστις οὐκ ἄνευ χρόνου. δεῖ γὰρ πείραν λαβεῖν, ὥσπερ λέγει καὶ Θεόγνις· οὐ γὰρ ἂν εἰδείης ἀνδρὸς νόον οὐδὲ γυναικός, πρὶν πειραθείης ὥσπερ ὑποζυγίου.“ – „Das Vertrauen aber kommt nicht ohne Zeit zustande. Denn man muss erproben können, wie Theognis sagt: ‚Denn erst dann ist klar, wes Sinnes Mann oder Weib ist, wenn du sie ernstlich erprobt, wie einen Ochsen im Joch.‘“

Klassisch geworden ist die Weisung, dass ein Freund zunächst geprüft, dann aber ihm Vertrauen entgegengebracht werden muss:

„Lang denke nach, ob du jemanden zu deinem Freund machen sollst. Wenn Du zu einem positiven Ergebnis gekommen bist, erschließ ihm ganz Dein Herz: so mutig sprich mit ihm wie mit Dir selbst.“¹¹²

Dieses Wort Senecas zeigt, worin sich das gegenseitige Vertrauen der Freunde vornehmlich äußert: Sie können einander alles anvertrauen, selbst die innersten Geheimnisse.¹¹³

Freunde können einander vertrauen, wenn und weil sie von der Tugendhaftigkeit des anderen überzeugt sind. Hier zeigt sich wiederum, dass Freundschaft im eigentlichen Sinn nur unter Guten möglich ist, denn nur da kann es ein vollkommenes gegenseitiges Vertrauen geben. Nur wenn jeder von der Tugendhaftigkeit seines Freundes überzeugt ist, kann das Vertrauen ineinander eventuellen Verleumdungen standhalten, die die Freundschaft gefährden.¹¹⁴

5. Gemeinschaft miteinander

Die Liebe zueinander, die gleiche Ausrichtung des Denkens und Wollens auf ein moralisches bzw. religiöses Gut, das die Freunde vereint, schließlich das Vertrauen ineinander, das gegenseitige Mitteilung möglich macht, führt zum letzten großen Merkmal, das Freundschaft auszeichnet: die Gemeinschaft bzw. die Einheit.

Aristoteles definiert: „Freundschaft ist Gemeinschaft“ (κοινωνία).¹¹⁵ Mit dieser Feststellung lässt er seine Betrachtungen zur Freundschaft in der nikomachischen Ethik enden und macht damit deutlich, dass er darin den Zielpunkt der Freundschaft sieht.¹¹⁶ Dass Freunde in Gemeinschaft miteinander leben, kehrt als durchgängiges Motiv vom Beginn bis in die Spätzeit der antiken Philosophie immer wieder.¹¹⁷

Die Gemeinschaft unter Freunden wird oft auch mit dem Begriff der Einheit ausgedrückt. Ein Sprichwort, das Aristoteles zitiert, spricht davon, dass Freunde „eine Seele“ in zwei Körpern

¹¹² Sen., epist. 3, 2 (Hense 4f): „diu cogita, an tibi in amicitiam aliquis recipiendus sit. Cum placuerit fieri, toto illum pectore admitte: tam audaciter cum illo loquere quam tecum.“

¹¹³ Gerade darin sieht auch schon Cicero die große Freude der Freundschaft: „Quid dulcius quam habere quicum omnia audeas sic loqui ut tecum?“ (Lael. 22, Faltner 30).

¹¹⁴ Vgl. EN VIII, 5, 1157a: „καὶ μόνῃ δὲ ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία ἀδιάβλητός ἐστιν· οὐ γὰρ ῥάδιον οὐδενὶ πιστεῦσαι περὶ τοῦ ἐν πολλῷ χρόνῳ ὑφ’ αὐτοῦ δεδοκίμασμένου· καὶ τὸ πιστεῦειν ἐν τούτοις, καὶ τὸ μηδέποτε ἂν ἀδικῆσαι, καὶ ὅσα ἄλλα ἐν τῇ ὥς ἀληθῶς φιλία ἀξιοῦται. ἐν δὲ ταῖς ἑτέραις οὐδὲν κωλύει τὰ τοιαῦτα γίνεσθαι.“ – „Keine andere als die Freundschaft der Guten hält der Verleumdung stand. Denn man hört nicht leicht auf ein Gerede über den Freund, den man in langen Jahren selbst erprobt hat. Unter den Guten gilt: ‚Ich vertraue ihm‘ und ‚Nie würde er mir Unrecht tun‘ und was sonst noch in einer echten und wahren Freundschaft gefordert wird – während es bei den anderen Freundschaftsformen ohne weiteres zu solchen Störungen kommen kann.“

¹¹⁵ EN IX, 12, 1171b: „κοινωνία γὰρ ἡ φιλία.“

¹¹⁶ Vgl. dazu R. A. GAUTHIER / J. Y. JOLIF, L'éthique a Nicomaque, Bd. 2/2 672 : „L'amitié, finira par conclure Aristote, est communion [...], communion des esprits dans une vie d'intimité où chacun à chaque instant donne et reçoit.“

¹¹⁷ Weitere Belegstellen bei STÄHLIN, φιλία, ThWNT 9 (1973), 150.

haben.¹¹⁸ Eine andere, ebenso beliebte Redeweise ist die Bezeichnung des Freundes als „Hälfte der Seele“. So sollen nun noch die unterschiedlichen Aspekte betrachtet werden, wie diese freundschaftliche Einheit miteinander gedacht worden ist.

- Lebensgemeinschaft

Aristoteles formuliert, was Allgemeingut der antiken Freundschaftsauffassung war: Freunde wollen „gemeinsam leben“ (συζῆν)¹¹⁹. Nichts ist so charakteristisch für Freundschaft als gerade dieses Bestreben.¹²⁰ Im Zusammenleben wird das theoretische Bewusstsein, dass das Dasein der Freunde für uns wertvoll ist, zur „erfahrbaren Wirklichkeit“ (ἐνέργεια)¹²¹. In dieser vertrauten Lebensgemeinschaft realisiert sich sozusagen die Freundschaft, sie stellt den „Akt der Freundschaft“¹²² und das Ziel der Freundschaft¹²³ dar. Daher streben Freunde danach, tatsächlich zusammen zu leben, und daher heißt es: „Der ferne Freund ist eine Qual.“¹²⁴

Die Gegenwart der Freunde ist in jeder Lebenssituation wünschenswert.¹²⁵ Besonders im Unglück also ist die Gegenwart des Freundes notwendig: Der Freund „wird zur Hilfe gegen niederdrückende Gefühle, denn er hat etwas Tröstliches an sich, durch seinen Anblick und durch sein Wort.“¹²⁶ Aber auch in den Tagen des Glücks ist die Anwesenheit des Freundes eine Bereicherung und ein Gewinn an Lebensqualität. Sie gewährt ein „gehobenes Verbringen der Zeit und das Bewusstsein, dass sie sich über ihr gegenseitiges Wohlergehen freuen“¹²⁷.

In seiner Analyse entdeckt Aristoteles allerdings auch, dass in dem Wunsch nach dauerndem Zusammensein auch etwas Unreifes liegen kann. Junge Menschen gewinnen einander rasch lieb, wollen den ganzen Tag beisammen sein und miteinander leben – sie machen jedoch oft dem Ganzen auch rasch wieder ein Ende.¹²⁸ Reife Freundschaft zeigt sich gerade darin, dass

¹¹⁸ Vgl. EN IX, 8, 1168b: „μία ψυχή“ zitiert Aristoteles als Kurzformel für die freundschaftliche Einheit.

¹¹⁹ Vgl. EE VII, 12, 1245b: „ὅτι μὲν τοίνυν καὶ δεῖ συζῆν, καὶ ὅτι μάλιστα βούλονται πάντες, καὶ ὅτι ὁ εὐδαιμονέστατος καὶ ἀριστος μάλιστα τοιοῦτος, φανερόν.“

¹²⁰ Vgl. EN VIII, 6, 1157b: „οὐδὲν γὰρ οὕτως ἐστὶ φίλων ὥς τὸ συζῆν.“ – „Denn nichts kennzeichnet die Freundschaft stärker als das Zusammenleben.“ Vgl. dazu auch F. DIRLMEIER, Φίλος und Φιλία im vorhellenistischen Griechenland, 82: „Das aktive συζῆν ist Hauptmerkmal der φιλία.“

¹²¹ Vgl. EN IX, 12, 1171b.

¹²² Vgl. R. A. GAUTHIER / J. Y. JOLIF, L'éthique a Nicomaque, Bd. 2/2, 768.

¹²³ Vgl. L. DUGAS, L'amitié antique, 102: „La vie commune est donc, en même temps que la condition de l'amitié, sa raison d'être ou sa fin.“

¹²⁴ EE VII, 12, 1245a: „μόχθος οἱ τηλοῦ φίλοι.“

¹²⁵ EN IX, 11, 1171a: „ἡ παρουσία αὐτῇ τῶν φίλων ἡδεῖα καὶ ἐν ταῖς εὐτυχίαις καὶ ἐν ταῖς δυστυχίαις. κουφίζονται γὰρ οἱ λυπούμενοι συναλγούντων τῶν φίλων.“ – „Es ist ja allein schon die Gegenwart des Freundes angenehm, im Glück genauso wie im Unglück, denn für die Bedrückten ist es eine Erleichterung, wenn die Freunde das Leid teilen.“

¹²⁶ EN IX, 11, 1171b: „[...] ἐπικουρία πρὸς τὸ μὴ λυπεῖσθαι (παραμυθητικὸν γὰρ ὁ φίλος καὶ τῇ ὄψει καὶ τῷ λόγῳ [...]).“

¹²⁷ Vgl. ebd.: „ἡ δ' ἐν ταῖς εὐτυχίαις τῶν φίλων παρουσία τὴν τε διαγωγὴν ἡδεῖαν ἔχει καὶ τὴν ἔννοιαν ὅτι ἡδοναὶ ἐπὶ τοῖς αὐτοῦ ἀγαθοῖς.“

¹²⁸ Vgl. NE VIII, 3, 1156b.

Freundschaft auch bestehen bleibt, wenn das tatsächliche Zusammensein nicht möglich ist. Wie Cicero konstatiert:

„Oft ereignen sich wichtige Dinge, die eine Trennung der Freunde notwendig machen; wer da hindernd eingreift, weil er die Sehnsucht nicht leicht ertragen kann, der ist ein einfach ein Schwächling, der sich aus eben dieser Schwäche heraus als Freund nicht objektiv genug verhält.“¹²⁹

Es ist also zu unterscheiden zwischen dem Wunsch nach dem Zusammensein, der ein Merkmal der Freundschaft ist, und der tatsächlichen Möglichkeit, die oft nicht in der Weise und in dem Maße gegeben ist, wie die Freunde es sich wünschen. Hier zeigt sich, dass die Freundschaft, auch wenn sie sich nach der tatsächlichen, physischen Gegenwart des Freundes sehnt, doch letztlich in der geistigen Einheit der Freunde gründet.¹³⁰

- Geistige Einheit

Die geistige Verbundenheit macht den Kern der Freundschaft aus: „Die Kraft der Freundschaft liegt ja darin, dass mehrere Seelen gleichsam zu einer einzigen Seele vereinigt werden.“¹³¹ Freundschaft ist also von ihrem Wesen her „eine Einheit geistiger Art.“¹³²

Im *Symposion* untersucht Platon den Wunsch der Freunde nach Gemeinschaft und Einheit genauer. Freunde, so sagt er, wollen „auch nicht für einen Augenblick voneinander getrennt werden.“¹³³ Psychologisch tiefsinnig stellt Platon fest, dass die Seele eher ahnt, als dass sie es ausdrücken könnte, welche Art von Einheit sie wirklich ersehnt.¹³⁴ In Form einer Frage, die er Hephaistos, dem göttlichen Schmied, in den Mund legt, deutet er die Tiefe der Einheit an, nach der sich Freundschaft sehnt:

¹²⁹ Lael. 75 (Faltner 88): „Et saepe incidunt magnae res, ut discedendum sit ab amicis; quas qui impedire vult, quod desiderium non facile ferat, is et infirmus est mollisque natura et ob eam ipsam causam in amicitia parum iustus.“

¹³⁰ Vgl. dazu L. DUGAS: „Le mot συζῆν a un sens psychologique; la vie commune aboutit à la communion des âmes.“ (ID., L’amitié antique, 103).

¹³¹ Lael. 92 (Faltner 104): „nam cum amicitiae vis sit in eo, ut unus quasi animus fiat ex pluribus.“

¹³² G. VANSTEENBERGHE, Art. „Amitié“, in : DSph 1 (1936), 504. Gerade in unserer Zeit, in der Freundschaft oft mit sexuellen Beziehungen konnotiert wird, muss dieser Punkt betont werden. Bei Platon steht die Freundschaft zwar meist im Zusammenhang mit homoerotischen Beziehungen. Aristoteles jedoch unterscheidet die Freundschaft von der sinnlichen Liebe. Ein erotisches Verhältnis ist der eigentlichen Freundschaft bestenfalls „ähnlich“, da die Liebhaber zwar nach einem Zusammenleben verlangen, „allerdings nicht so, wie es am richtigsten wäre, sondern nach dem sinnlichen.“ (EE VII, 12, 1245a: „ὁθεν καὶ ὁ ἔρως δοκεῖ φιλία ὁμοίον εἶναι· τοῦ γὰρ συζῆν ὁρέγεται ὁ ἔρως, ἀλλ’ οὐχ ἡ μάλιστα δεῖ, ἀλλὰ κατ’ αἴσθησιν.“) Vgl. dazu auch F. HAUCK, Die Freundschaft bei den Griechen, 2: „φιλία unterscheidet sich durchaus von ἔρως. In diesem spricht nach überwiegendem Gebrauch die Geschlechtsempfindung mit, in φιλία gar nicht.“ Bei Cicero schließlich ist die Freundschaft klar eine rein geistige Beziehung, eine erotische Dimension wird an keiner Stelle auch nur angedeutet.

¹³³ Smp. 192 c (Burnet 2): „[...]οὐκ ἐθέλοντες ὥς ἔπος εἰπεῖν χωρίζεσθαι ἀλλήλων οὐδὲ σμικρὸν χρόνον.“

¹³⁴ Smp. 192 d (Burnet 2): „δήλη ἐστίν, ὃ οὐ δύναται εἰπεῖν, ἀλλὰ μαντεύεται ὃ βούλεται, καὶ αἰνίττεται.“

„Begehrt ihr etwa das, möglichst eng vereint zu werden, um Tag und Nacht nicht voneinander zu lassen? Wenn ihr das begehrt, so bin ich gewillt, euch zusammenzulöten und in Eins zu schweißen, so dass ihr aus zweien einer werdet und, so lange ihr lebt, als ein einziger Mensch zusammenlebt und, wenn ihr gestorben seid, auch drüben im Hades statt zwei nur einer seid, verbunden auch im Tode.“¹³⁵

Hier bringt Platon die ganzen Tiefe der menschlichen Sehnsucht ins Wort: für immer und ohne Unterbrechung miteinander vereint zu sein – und selbst durch den Tod nicht voneinander getrennt zu werden. An dieser Stelle wird deutlich, dass die Sehnsucht der Freunde nach Einheit viel weiter geht, als es sich im wirklichen Leben realisieren lässt. Abgesehen davon, dass der Tod eine dem Menschen unüberwindbare Grenze darstellt, ist es auch im alltäglichen Leben mit seinen verschiedenartigen Anforderungen für Freunde nie möglich, dieses ständige Zusammensein tatsächlich zu leben.

Soll also die Sehnsucht der Freunde nicht von vornherein unerfüllbar sein, so muss es noch eine andere Art der Verbundenheit untereinander geben als das gemeinsame Leben. Oder vielmehr: Das Zusammenleben (συζῆν) meint nicht nur das physische Zusammensein, sondern eine Form der vertrauten Lebensgemeinschaft, die auch in der Distanz möglich ist.¹³⁶ So nennt Aristoteles neben dem gemeinsamen Leben (συζῆν) die „Gemeinschaft von Wort und Denken“ (κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας)¹³⁷ als Art und Weise, wie die Freundschaft erlebte Wirklichkeit wird. Entscheidend ist also nicht unbedingt die physische Anwesenheit des Freundes, sondern vielmehr die geistige Gemeinschaft, die sich im Austausch von Worten und Gedanken realisiert. So stellt Aristoteles klar: „Eine räumliche Trennung hebt Freundschaft nicht auf.“¹³⁸ Das notwendige Mittel zur Gemeinschaft (*communio*) liegt dann wesentlich im geistigen Austausch untereinander (*communicatio*).

- Kommunikation

Wenn Freunde voneinander getrennt sind und auch nicht kommunizieren, ist zwar damit die Freundschaft nicht aufgehoben, wohl aber deren „erfahrbare Verwirklichung“ (ἐνέργεια).¹³⁹ Eine Zeit lang kann dies eine Freundschaft ertragen. „Wenn aber die Trennung lange dauert, so lässt sich beobachten, dass sie doch auch die Freundschaft in Vergessenheit bringt.“¹⁴⁰ Dabei geht es nicht unbedingt nur um die räumliche Trennung. Der „fehlende Austausch des Wortes“, so präzisiert Aristoteles, zerstört eine Freundschaft.¹⁴¹ Die Kommunikati-

¹³⁵ Smp. 192 d-e (Burnet 2): „Ἀρά γε τοῦδε ἐπιθυμεῖτε, ἐν τῷ αὐτῷ γενέσθαι ὅτι μάλιστα ἀλλήλοις, ὥστε καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν μὴ ἀπολείπεσθαι ἀλλήλων; εἰ γὰρ τούτου ἐπιθυμεῖτε, θέλω ὑμᾶς συντῆξαι καὶ συμφυσεῖν εἰς τὸ αὐτό, ὥστε δύο ὄντας ἓνα γεγονέναι καὶ ἕως τ' ἂν ζῆτε, ὡς ἓνα ὄντα, κοινῇ ἀμφοτέρους ζῆν, καὶ ἐπειδὴν ἀποθάνητε, ἐκεῖ αὖ ἐν Αἰδου ἀντὶ δυοῖν ἓνα εἶναι κοινῇ τεθνεώτε.“

¹³⁶ R. A. GAUTHIER / J. Y. JOLIF übersetzen συζῆν mit „vie intime“, d.h. „vertrauter Lebensgemeinschaft“ und verstehen diese geistig: „[...] c'est cette ‚communio‘ des esprits qui s'établit dans les conversations et les actes de la vie privée.“ (IId., L'éthique à Nicomaque, Bd. 2/2, 769)

¹³⁷ Vgl. EN IX, 9, 1170b.

¹³⁸ EN VIII, 6, 1157b: „οἱ γὰρ τόποι οὐ διαλύουσι τὴν φιλίαν ἀπλῶς.“

¹³⁹ Ebd.: „οἱ γὰρ τόποι οὐ διαλύουσι τὴν φιλίαν ἀπλῶς, ἀλλὰ τὴν ἐνέργειαν.“

¹⁴⁰ Ebd.: „ἐὰν δὲ χρόνιος ἡ ἀπουσία γίνηται, καὶ τῆς φιλίας δοκεῖ λήθην ποιεῖν.“

¹⁴¹ Vgl. ebd.: „πολλὰς δὲ φιλίας ἀπροσηγορία διέλυσεν.“

on ist also ein essentielles Moment jeder Freundschaft. In ihr realisiert sich die Einheit der Freunde untereinander, ohne sie läuft die Freundschaft auf Dauer Gefahr, sich zu verlieren.

Die Möglichkeiten der Kommunikation waren in der Antike freilich begrenzt: Das Gespräch mit dem Freund oder – im Falle seiner Abwesenheit als Ersatz – der Austausch von Briefen. Vom großen Briefeschreiber Cicero wird der Brief daher definiert als „ein Gespräch unter Freunden, die räumlich voneinander getrennt sind“¹⁴².

- Gemeinsamer Besitz

Sowohl Platon wie auch Aristoteles zitieren zustimmend ein weiteres Sprichwort über die Freundschaft: „Freundesgut, gemeinsam’ Gut.“¹⁴³ Die Gütergemeinschaft gilt als ein Merkmal besonders der Pythagoreer. Was eine solche Gütergemeinschaft allerdings genau bedeutete, und ob und wie sie umgesetzt wurde, darüber besteht keine Gewissheit.¹⁴⁴ Aristoteles scheint eher darunter zu verstehen, dass Freunde sowohl materiellen wie auch geistigen Besitz miteinander teilen, d.h. er sieht die Gütergemeinschaft als Form und Ausdruck der Lebensgemeinschaft unter Freunden. Sie umfasst daher zwar auch das Teilen des materiellen Besitzes, wurzelt aber in der freundschaftlichen Lebensseinheit.¹⁴⁵ Alles gemeinsam haben bedeutet dann vornehmlich, an den Freuden und insbesondere auch an den Leiden des Freundes so Anteil zu nehmen, als wären es die eigenen.¹⁴⁶

Freundschaftliche Liebe, Gleichheit, ein vereinigendes Prinzip, Vertrauen und Gemeinschaft miteinander: Damit sind wesentliche Merkmale des antiken Freundschaftsbegriffs umrissen, die sowohl für die biblische wie auch die theologiegeschichtliche Rezeption des Themas be-

¹⁴² Phil. 2, 7 (Fedeli 17): „amicorum conloquia absentium.“

¹⁴³ Vgl. EN VIII, 11, 1159b: „κοινὰ τὰ τῶν φίλων“. Hier spricht Aristoteles davon, dass Freunde alles gemeinsam haben „so wie Brüder und (Kriegs)kameraden“. Es ist wohl mehr an eine praktische, als an eine irgendwie rechtlich geregelte Gütergemeinschaft gedacht.

¹⁴⁴ Vgl. L. DUGAS „Il n’y a pas dans l’antiquité de maxime plus célèbre que celle des Pythagoriciens: ‚Tout est commun entre amis.‘ Par suite, il n’y en a pas dont le sens soit plus vague et plus incertain : elle est citée à tout propos, par les auteurs les plus divers, et à l’appui des doctrines les plus éloignées. [...] On peut douter, avec Zeller, que l’École italique ait pratiqué le communisme; on ne peut douter du moins qu’elle ne l’ait recommandé aux amis à titre de règle idéale. Que quelques Pythagoriciens dès lors s’y soient conformés, c’est ce qui n’est point sûr peut-être, mais ce qui demeure pourtant admissible et probable.“ (ID., L’amitié antique, 12f).

¹⁴⁵ Vgl. die m. E. treffende Interpretation von L. DUGAS: „[...] et ainsi la maxime antique ‚tout est commun entre amis‘, prend un sens précis. Nous n’avons rien en propre; nous appartenons, corps et âme, à nos amis; nous devons partager avec eux nos sentiments les plus intimes, nos pensées les plus hautes, et a fortiori de moindres biens, comme les richesses. C’est notre vie toute entière qui se trouve engagée dans une telle liaison.“ (ID., L’amitié antique, 22).

¹⁴⁶ Vgl. EE VII, 6, 1240a-b: „βούλεται γὰρ μάλιστα γε οὐ μόνον συλλυπεῖσθαι ὁ φίλος τῷ φίλῳ, ἀλλὰ καὶ τὴν αὐτὴν λύπην, οἷον διψῶντι συνδιψῆν, εἰ ἐνεδέχeto, ὅτι μὴ ἐγγύτατα. ὁ δ’ αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τοῦ χαίρειν· τὸ γὰρ χαίρειν μὴ δι’ ἑτερόν τι, ἀλλὰ δι’ ἐκείνον, ὅτι χαίρει, φιλικόν.“ – „Der Freund wünscht nicht nur, mit dem Freunde mitzuleiden, sondern auch das gleiche Leid zu teilen, zum Beispiel mit dem Dürstenden mitzudürsten, wenn das möglich wäre, und wenn nicht, dann doch so nahe wie möglich an dessen Leid teilzunehmen. Dasselbe Argument gilt auch von der Freude: sich aus keinem anderen Grund zu freuen, als weil der Freund sich freut, gilt als Freundschaftsmerkmal.“ Vgl. CIC. Lael. 22 (FALTNER 30): „Qui esset tantus fructus in prosperis rebus, nisi haberes, qui illis aequae ac tu ipse gauderet? adversas vero ferre difficile esset sine eo qui illas gravius etiam quam tu ferret.“

deutsam sein werden. Denn die gerade skizzierten Grundlinien bleiben bis in die Neuzeit hinein maßgeblich für das philosophische und theologische Nachdenken über die Freundschaft.

II. FREUNDSCHAFT MIT GOTT?

Im antiken Nachdenken fehlte die Frage nicht, ob auch eine Freundschaft mit Gott möglich sei.¹⁴⁷ Während die Lehrmeinungen zur menschlichen Freundschaft in vielen Punkten konvergieren, gab es hier deutlich gegensätzliche Ansichten. In der klassischen Antike zirkulierten zwei unterschiedliche Meinungen, von denen eine die Möglichkeit einer Freundschaft mit Gott zuließ, die andere nicht. Die erste, zustimmende Linie zieht sich von den homerischen Epen über die Dramatiker, Platon und die Stoiker bis hin zum Neuplatonismus der Spätantike. Auch im Volksglauben war die Vorstellung von „Götterfreunden“ geläufig. Eine dezidiert ablehnende Haltung dagegen findet sich bei Aristoteles und seinen Kommentatoren, sowie bei den Epikureern.

Platon galt die Gottesfreundschaft als höchstes Ziel des menschlichen Aufstiegs zu Gott.¹⁴⁸ Solche Freundschaft mit Gott bedeutete für ihn, Gott ähnlich zu werden, insbesondere durch die Kardinaltugend der Besonnenheit.¹⁴⁹ Aristoteles dagegen distanziert sich von seinem Lehrer. Anhand des Freundschaftsmerkmals, mit dem Platon die Gottesfreundschaft begründet hatte, der Gleichheit, weist Aristoteles die Möglichkeit solcher Freundschaft zurück.

„Denn die Götter sind uns am meisten an allen Gütern überlegen... Nun gibt es in diesen Dingen keine exakte Grenze, bis wohin Menschen Freunde sein können. Denn es können große

¹⁴⁷ Vgl. zu dieser Frage: E. PETERSON, Der Gottesfreund, in: ZKG 42 (1923), 161-202; sowie D. KONSTAN, Friendship in the classical world, 167-170; F. DIRLMEIER, ΘΕΟΦΙΛΙΑ – ΦΙΛΟΘΕΙΑ, in: Philologus 90 (1935), 57-77; 177-193; M. VIDAL, Maurice, La theophilie dans la pensée religieuse des Grecs, in: RechScRel 47 (1959), 161-184.

¹⁴⁸ R. X, 621c (Burnet 4): „ἀλλ’ ἂν ἐμοὶ πειθώμεθα, νομίζοντες ἀθάνατον ψυχὴν καὶ δυνατὴν πάντα μὲν κακὰ ἀνέχεσθαι, πάντα δὲ ἀγαθὰ, τῆς ἄνω ὁδοῦ αἰεὶ ἐξόμεθα καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ τρόπῳ ἐπιτηδεύσομεν, ἵνα καὶ ἡμῖν αὐτοῖς φίλοι ὦμεν καὶ τοῖς θεοῖς.“ – „Wenn wir – meiner Überzeugung folgend – an die Unsterblichkeit der Seele und ihre Kraft, alles zu ertragen, das Gute wie das Schlechte, glauben, dann werden wir immer den Weg nach oben beschreiten, werden Gerechtigkeit und Einsicht immerdar pflegen, damit wir uns selbst Freund werden und den Göttern.“

¹⁴⁹ Leg. IV, 716, cd: „Τίς οὖν δὴ πρᾶξις φίλη καὶ ἀκόλουθος θεῷ; μία, καὶ ἓνα λόγον ἔχουσα ἀρχαῖον, ὅτι τῷ μὲν ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ὄντι μετρίῳ φίλον ἂν εἴη, τὰ δ’ ἄμετρα οὔτε ἀλλήλοις οὔτε τοῖς ἐμμέτροις. ὁ δὲ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος· τὸν οὖν τῷ τοιοῦτῳ προσφιλεῖ γεννησόμενον, εἰς δύναμιν ὅτι μάλιστα καὶ αὐτὸν τοιοῦτον ἀναγκαῖον γίνεσθαι, καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν λόγον ὁ μὲν σώφρων ἡμῶν Θεῷ φίλος, ὁμοῖος γάρ, ὁ δὲ μὴ σώφρων ἀνόμοιός τε καὶ διάφορος καὶ ὁ ἄδικος.“ – „Welches Tun ist nun dem Gotte wohlgefällig und ihm entsprechend? Eines, dem auch eine alte Rede zur Seite steht, dass nämlich das Ähnliche dem Ähnlichen, wenn es Maß hält, befreundet sei, das Maßlose aber weder sich untereinander noch dem Maßhaltenden. Der Gott aber möchte uns wohl am meisten als das Maß aller Dinge sein, und das weit mehr als, wie sie sagen, irgendein Mensch. Wer nun einem solchen wohlgefällig zu werden begehrt, der muss notwendig, soweit er es vermag, möglichst auch selbst ein solcher werden, und so ist, dieser Rede zufolge, unter uns Menschen der Besonnene dem Gotte wohlgefällig, denn er ist ihm ähnlich; der Nichtbesonnene dagegen ist ihm unähnlich und verschieden, und auch der Ungerechte.“

Unterschiede bestehen, und doch kann es noch Freundschaft geben. Wenn aber die eine Seite zu weit entfernt ist, zum Beispiel Gott, ist sie nicht mehr möglich.“¹⁵⁰

Aristoteles nennt aber noch zwei weitere philosophische Gründe dafür, warum er eine Freundschaft mit Gott nicht für möglich hält: Die Autarkie Gottes, der sich selbst genügt und keine freundschaftliche Gemeinschaft braucht¹⁵¹, und die Tatsache, dass Gott nicht liebt, ja nicht einmal geliebt wird¹⁵².

2. Kapitel: Das Freundschaftsthema in der Heiligen Schrift

I. FREUNDSCHAFT IM ALTEN TESTAMENT

Das gesamte Thema Freundschaft bleibt insgesamt im Alten Testament eher im Hintergrund.¹⁵³ An zwei Stellen jedoch werden Geschichten von Freundespaaren erzählt: von Rut und Noomi sowie von David und Jonathan. Während die Beziehung der beiden Frauen nur kurz, aber eindeutig, als freundschaftliches Verhältnis charakterisiert wird (vgl. Rut 1,16-17),

¹⁵⁰ EN VIII, 9, 1158b.

¹⁵¹ EE VII, 12, 1244b: „οὔτε γὰρ τῶν χρησίμων δεῖσθαι αὐτάρκους οὔτε τῶν εὐφρανούντων οὔτε τοῦ συζῆν· αὐτὸς γὰρ αὐτῷ ἱκανὸς συνεῖναι. Μάλιστα δὲ τοῦτο φανερόν ἐπὶ θεοῦ· δηλὸν γὰρ ὡς οὐδενὸς προσδεόμενος οὐδὲ φίλου δεήσεται.“ – „Es ist doch für den autarken Mann charakteristisch, weder Menschen zu brauchen, die ihm nützen, noch solche, die ihm Lust bereiten, noch auch das Zusammenleben mit ihnen. Denn ihm genügt seine eigene Gesellschaft. Am offenkundigsten ist dies bei Gott, denn es ist klar: da er nichts braucht, wird er auch keinen Freund brauchen.“ Dieses Argument führt allerdings schon auf menschlicher Ebene in Aporie. Denn wenn das Ideal in der Autarkie des Menschen besteht, dann braucht der vollkommene Mensch keine Freunde. Aristoteles hält aber daran fest, dass Freunde wesentlich sind auch für das glückliche Leben eines Vollkommenen. Er löst das Problem schließlich so: Nur die uneigentlichen Formen der Freundschaft widersprechen der Autarkie des Menschen. Ein autarker Mensch ist dagegen innerlich frei und deshalb in besonderer Weise disponiert für die Tugendfreundschaft: „[...] οὐ χρήσεως ἕνεκα ὁ φίλος οὐδ’ ὠφελείας, ἀλλὰ δι’ ἀρετὴν φίλος μόνος. ὅταν γὰρ μηθενὸς ἐνδεεῖς ᾖμεν, τότε τοὺς συναπλουσομένους ζητοῦσι πάντες, καὶ τοὺς εὐ πεισομένους μᾶλλον ἢ τοὺς ποιήσοντας.“ – „Der Freund ist ja nicht um der Brauchbarkeit oder des Vorteils willen da, sondern der Tugendfreund ist der einzige Freund. Denn wenn wir gar keiner Sache bedürftig sind, dann sucht jeder nach solchen, die mit ihm den Genuß teilen könnten und eher solche, denen er Gutes tun kann als solche, die ihm Gutes erweisen können.“ (EE VII, 12, 1245b.) Eigentlich hätte Aristoteles diese Überlegung auch auf Gott übertragen können – eine solche Freundschaft stünde nicht im Gegensatz zur Autarkie Gottes. Dies tut er jedoch nicht, vielleicht deshalb, weil er die Autarkie Gottes noch viel absoluter denkt als die des Menschen. Deshalb kann man nicht in gleicher Weise von der Autarkie Gottes und des Menschen sprechen kann: „οὐ γὰρ οὕτως ὁ θεὸς εὖ ἔχει, ἀλλὰ βέλτιον ἢ ὥστε ἄλλο τι νοεῖν παρ’ αὐτὸς αὐτόν. αἴτιον δ’ ὅτι ἡμῖν μὲν τὸ εὖ καθ’ ἕτερον, ἐκείνῳ δὲ αὐτὸς αὐτοῦ τὸ εὖ ἐστίν.“ – „Denn nicht in dem Sinn [wie der Mensch] ist der Gott glücklich, sondern sein Glück ist höheren Ranges, so dass der Gegenstand seines Denkens kein anderer sein kann als er selbst. Der Grund aber davon ist, dass für uns das Glück eine Bezogenheit nach außen hat, für Gott aber gilt, dass er selbst allein sein eigenes Glück ist.“ (ebd.)

¹⁵² Vgl. MM II, 11, 1208b: „ἔστι γὰρ, ὡς οἴονται, φιλία καὶ πρὸς θεὸν καὶ τὰ ἄψυχα, οὐκ ὀρθῶς. τὴν γὰρ φιλίαν ἐνταυθα φαμεν εἶναι οὐ ἐστὶ τὸ ἀντιφιλεῖσθαι, ἢ δὲ πρὸς θεὸν φιλία οὔτε ἀντιφιλεῖσθαι δέχεται, οὐθ’ ὅλως τὸ φιλεῖν· ἀτοπον γὰρ ἂν εἴη εἰ τις φαίη φιλεῖν τὸν Δία.“ – „Denn Freundschaft, so sagen wir, ist da, wo es Gegenliebe gibt. Bei der Freundschaft mit Gott aber ist kein Raum für Gegenliebe, noch überhaupt für Liebe. Denn es wäre absurd, wenn jemand behauptete, er liebe Zeus.“

¹⁵³ Zum genauen textlichen Befund vgl. den Artikel von STÄHLIN im ThWNT 9 (1973), 151ff, zu einer inhaltlichen Gesamtschau vgl. R. SCORALICK, Freundschaft in der Bibel, in: Diakonia 33/6 (2002), 393-399.

zeichnet die David-Jonathan -Geschichte ausführlich in narrativer Form ein Ideal von Freundschaft (vgl. 1 Sam 18-20).¹⁵⁴ Weitere Ausführungen über Gewinn und Gefahren von Freundschaft sowie lebenspraktische Ratschläge sind in den weisheitlichen Schriften zu finden, v.a. in den Büchern der Sprichwörter und Jesus Sirach¹⁵⁵.

Mit Hilfe der anhand der antiken Philosophie erarbeiteten Freundschaftsmerkmale soll nun geprüft werden, inwieweit das alttestamentliche Verständnis der Freundschaft sich mit dem philosophischen deckt und inwiefern es sich unterscheidet. Dabei soll zunächst die menschliche Freundschaft und danach die Freundschaft mit Gott untersucht werden.

1. Menschliche Freundschaft

- Freundschaftliche Liebe

In den biblischen Texten wird deutlich, dass Freundschaft – ähnlich wie in der griechischen Kultur – nicht eine abgeschwächte oder unverbindlichere Form der Beziehung meint, sondern eine intensive personale Liebe. Jonathan liebte David „wie seine eigene Seele“ (1 Sam 18,1).¹⁵⁶ Ihre gegenseitige Liebe besiegeln sie feierlich, indem sie miteinander „einen Bund (בְּרִית) schließen“. Als Zeichen für den Freundschaftsbund tauschen sie Kleider und Waffen.¹⁵⁷ In 1 Sam 20,16 ist ausdrücklich von einem „Bund vor dem Herrn“ die Rede, der sich nicht nur auf die Person, sondern auf das ganze „Haus David“ erstreckt. In 20,42, den Abschiedsworten Jonathans an David, wird beides wiederholt:

„Für das, was wir beide uns im Namen des Herrn geschworen haben, sei der Herr zwischen mir und dir, zwischen meinen und deinen Nachkommen auf ewig Zeuge.“

¹⁵⁴ Es gibt allerdings auch Kommentatoren, die diese Freundschaft kritischer bewerten. K. L. NOLL bspw. entdeckt in Davids Verhalten Züge der Falschheit und kritisiert die Naivität des Jonathan (vgl. ID., *The Faces of David*, Sheffield 1997, 50-63.93-95). Vgl. auch P. K. TULL: „We have no reason to question Jonathan's integrity, but every reason to wonder whether David would ever let loyalty stand in the way of personal advancement.“ (EAD., *Jonathan's Gift of Friendship*, in: *Interpretation* 58 (2004), 142). Vgl. zu Tradition, Redaktion und Geschichte von 1 Sam 16-20: O. KAISER, *David und Jonathan*, in: ID., *Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments*, 183-199.

¹⁵⁵ Zur Freundschaftslehre des Buches Jesus Sirach vgl. F. v. REITERER (Hg.), *Freundschaft bei Ben Sira*; und J. CORLEY, *Ben Sira's teaching on friendship*.

¹⁵⁶ In der Exegese wird die Frage nach einer evtl. homosexuellen Komponente dieser Freundschaft diskutiert, vgl. T. HORNER, *Jonathan Loved David*, 26-54; S. SCHROER / T. STAUBLI, „Jonathan aime beaucoup David“, in: *Foi et vie* 99/4, 2000, 53-64, und in Antwort darauf: M. ZEHNDER, *Exegetische Beobachtungen zu den David-Jonathan -Geschichten*, in: *Bib* 79/2, 1998, 153-179, sowie M. NISSINEN, *Die Liebe von David und Jonathan als Frage der modernen Exegese*, in: *Bib* 80/2, 1999, 250-263. Dass diese Freundschaft in keinsten Weise sexuelle Züge trägt, ist eigentlich aufgrund der klaren moralischen Haltung des AT zur Homosexualität selbstverständlich. Derartige Auslegungen spiegeln mehr das Bestreben zeitgenössischer Bewegungen, homosexuelle Praktiken auch ethisch und religiös zu rechtfertigen, als dass sie als exegetische Aussagen ernst zu nehmen wären.

¹⁵⁷ Offenbar eine in der Antike gebräuchliche Form der Bestätigung des Freundschaftsbundes, zu finden auch bei Diomedes und Glaukos in der *Ilias* (6, 230f), vgl. STÄHLIN, *ThWNT* 9 (1973), 154, Anm. 88.

In diesen Worten ist auch die Beständigkeit der Freundschaft ausgesagt. Sie bleibt „auf ewig“, d.h. sogar über den Tod hinaus, und gilt auch für die Nachkommen der Freunde.¹⁵⁸ Den Gedanken der immerwährenden Liebe und Treue finden wir auch in der Weisheitsliteratur (vgl. bspw. Sir 9,10; 27,17; Spr 27,10) sowie im feierlichen Freundschaftsversprechen der Rut (vgl. Rut 1,17). Weil Freundschaft an sich ein heiliger Bund ist und Treue erfordert, wiegt ein Bruch der Freundschaft umso schwerer. In Ps 55,13-15 finden wir eine solche Klage über einen untreuen Freund. Die alttestamentlichen Schriften thematisieren also nicht nur die ideale Freundschaft. Sie sind realistisch genug, um auch die uneigentlichen bzw. falschen Freundschaften zu kennen und davor zu warnen (vgl. Sir 6, 8.12-13).

Freundschaft muss sich in der Tat erweisen, besonders in Momenten der Not, der Armut und der Gefahr. Dieser Freundschaftstopos findet sich sowohl in den Sprichwörtern (vgl. Spr 17,17; Sir 22,23.25) wie auch in 1 Sam. Als Saul ihm nach dem Leben trachtet, fordert David Jonathan auf, ihm zu helfen mit den Worten: „Zeig deinem Knecht also deine Freundschaft“ (1 Sam 20, 8). Jonathan kommt seiner Freundschaftspflicht nach. Er ist bereit, seinen Freund unter höchstem persönlichen Risiko vor seinem Vater zu warnen, der ihn deswegen töten will (vgl. 1 Sam 20,33). Dass Freundschaft bis zum Einsatz des eigenen Lebens geht, um den Freund zu retten, ist zwar sonst an keiner anderen Stelle des Alten Testaments ausgesprochen, der Sache nach jedoch in dieser Passage enthalten.

- Gleichheit

Eine Parallele zu diesem griechischen Freundschaftsaxiom findet sich lediglich in Dtn 13,7 und Sir 6,11. Im Dtn ist die Rede von „deinem Freund, der wie deine Seele (ist)“ (רֵעֶךָ אֲשֶׁר כְּנַפְשְׁךָ), bzw. in der griechischen Übersetzung der LXX, von dem „Freund, dem Gleichen Deiner Seele“ (ὁ φίλος ὁ ἴσος τῆς ψυχῆς σου). Auch wenn רֵעֶךָ sowohl „Freund“ wie einfach „Nächster“ meinen kann, ist die Übersetzung hier der Sache nach treffend. Dass die alexandrinischen Übersetzer ausdrücklich den Begriff ἴσος verwenden, zeigt, dass sie in den griechischen Kategorien der Freundschaft dachten.

In dem schon hellenistisch beeinflussten Buch Jesus Sirach wird der Freund – allerdings im Zuge einer Warnung vor falschen Freunden – ebenfalls als einer bezeichnet, der „wie Du“ (LXX: ὡς σὺ) ist (Sir 6,11).

- Das vereinende Prinzip

Während in der griechisch-römischen Philosophie die Verbundenheit der Freunde von Gott her nur vereinzelt zur Sprache kommt und eher ein vager Gedanke bleibt, so ist die Freundschaft im Alten Testament klar eingebunden in das Bekenntnis zum Gott Israels und in ein Leben nach seinen Geboten. Ausdrücklich wird dies im Freundschaftsversprechen Ruts, zu dem das Bekenntnis gehört: „Dein Gott ist mein Gott.“ (Rut 1,16)

¹⁵⁸ Diesen Freundschaftsbund hielt David tatsächlich auch Jonathan s Sohn gegenüber (vgl. 2 Sam 21,7).

Beides, das religiöse wie das moralische Moment, ist verbunden im Begriff der „Gottesfurcht“ und so schreibt Jesus Sirach in prägnanter Kürze: „Das Leben ist geborgen bei einem treuen Freund, ihn findet, wer Gott fürchtet.“ (Sir 6,16).

Der griechische Gedanke, dass Freundschaft nur unter Guten möglich ist, die gerade durch diese Ausrichtung auf das Gute untereinander geeint werden, ist enthalten in der biblischen Annahme, dass es keine Gemeinschaft zwischen Gerechten und Frevlern geben kann noch soll (vgl. Ps 1,1; 26,4-5). Dabei ist der „Gerechte“ ein umfassenderer Begriff als der griechische „Gute“, da er nicht nur die moralische Ausrichtung auf das Gute, sondern auch die religiöse Hinwendung zu dem sich offenbarenden Gott in sich schließt.

Wie in der griechisch-römischen Philosophie, so folgt auch im Alten Testament aus der Ausrichtung auf Gott bzw. das Gute die Pflicht zur freundschaftlichen Korrektur, wenn der andere vom rechten Weg abweicht (vgl. Spr 27,6; Ps 141,5).

- Gegenseitiges Vertrauen

Auch dieses Freundschaftsmerkmal findet sich in der Weisheitsliteratur. Ausführlich warnt Jesus Sirach davor, die Geheimnisse des Freundes zu verraten (vgl. Sir 22,21-26). Hier ist implizit enthalten, dass es zur Freundschaft gehört, einander zu vertrauen und auch Geheimnisse mitzuteilen. In diesem Vertrauen und den zu hütenden Geheimnissen sieht Jesus Sirach einen wesentlichen Kern des Freundschaftsverhältnisses. Wird dieses Vertrauen missbraucht und ein Geheimnis verraten, so ist die Freundschaft im Kern und unheilbar zerstört (vgl. Sir 27,16-21).

Wie die heidnischen Autoren der Antike, so weiß auch der Weise Sirach von Verleumdungen gegen den Freund. Wie sie mahnt auch er zum Gespräch mit dem Freund und zum Vertrauen ihm gegenüber (vgl. Sir 19,13-15).

- Freundschaftliche Einheit und Gemeinschaft

Dass Freundschaft zu einer lebenslangen Gemeinschaft drängt, finden wir in den zwei kurzen Versen ausgesprochen, in denen die Freundschaft zwischen Rut und Noomi geschildert wird (vgl. Rut 1,16f). Gleich zu Beginn der Freundschaft zwischen David und Jonathan findet sich der Gedanke einer tiefen seelischen Einheit. Er wird folgendermaßen formuliert: „Und es geschah [...], dass die „Seele Jonatans zusammengebunden wurde (נִקְשְׁרָה) mit der Seele Davids“ (1 Sam 18,1). Die beiden Freunde, die in dieser Weise seelisch miteinander verbunden sind, sehnen sich jedoch auch danach, wirklich in der Nähe des anderen zu sein. In ergreifender Weise wird dies in der Szene deutlich, in der sie gezwungen sind, sich voneinander zu trennen. David trauert über den Abschied, während Jonathan ihn dadurch zu trösten versucht, dass er auf die bleibende Verbundenheit selbst bei physischer Trennung hinweist (vgl. 1 Sam 20, 41b-42).

Der Freundschaftstopos des gemeinsamen Besitzes wird ausgedrückt im Kleider- und Waffentausch, den David und Jonathan zu Beginn ihrer Freundschaft vollziehen. Dieses zeremo-

nielle Zeichen eines Freundschaftsbundes¹⁵⁹ sollte anzeigen, dass das Eigentum des einen nun auch dem anderen gehört. Der gemeinsame Besitz zeigt sich nicht zuletzt darin, dass die Freunde Anteil nehmen am Geschick des anderen, in der Freude und besonders auch in Momenten des Leidens. Hierfür bietet Ijob ein Beispiel, den seine Freunde im Unglück zu trösten versuchen (Ijob 2,11.13).

- Zusammenfassung

Im Alten Testament gibt es im Vergleich zur Literatur der griechischen Antike verhältnismäßig wenige Texte zum Thema Freundschaft. Bedenkt man allerdings, dass es den Heiligen Schriften vornehmlich darum geht, das Handeln des sich offenbarenden und sein Volk durch die Geschichte führenden Gottes zu bezeugen, und nicht, systematisch-philosophische Untersuchungen über allgemein menschliche Themen anzustellen, ist dies auch nicht verwunderlich. Umso bemerkenswerter ist es, dass trotz der geringeren Quantität der Texte inhaltlich dennoch das Phänomen Freundschaft in seiner ganzen menschlichen Tiefe und auch in der Bandbreite der verschiedenen Merkmale, die die antike Philosophie herausgearbeitet hat, zur Sprache kommt. Was in den ethischen Traktaten der Philosophen differenziert und ausführlich analysiert und diskutiert wird, bietet das Alte Testament in sprichwörtlicher Verdichtung und narrativer Form dar. Bei den vielen und weitgehenden Übereinstimmungen¹⁶⁰ zeigt sich jedoch ein wesentlicher Unterschied zum rein philosophischen Freundschaftskonzept: Der Freundschaftsbund wird expliziter religiös verankert, als das bei den Freundschaften der Antike gemeinhin geschieht. Das ist schon im Begriff des „Bundes“ mitausgesagt, der im alttestamentlichen Kontext natürlich zuerst auf den Bund Jahwes mit seinem Volk hin verstanden wird. Der Freundschaftsbund hat die Qualitäten dieses göttlichen Bundes. Von daher ist auch zu erklären, dass er sich nicht nur auf eine Person, sondern auf das ganze „Haus“ erstreckt, und auch über Generationen hinweg bestehen bleibt.¹⁶¹ Außerdem wird der Freundschaftsbund ausdrücklich „vor dem Herrn“ geschlossen. Damit erhält die Verpflichtung zur Freundschaftsliebe und –treue eine religiöse Dimension, die in wesentlich stärkerem Maße bindend und verbindend ist als im hellenistischen Freundschaftsverständnis.

2. Freundschaft mit Gott

Von einer Freundschaft mit Gott ist im Alten Testament nur vereinzelt die Rede. Eine wirkungsgeschichtlich bedeutsame Stelle ist Ex 33,11, an der es heißt: „Wie ein Mann mit seinem Freund redet“ (כַּאֲשֶׁר יְדַבֵּר אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ), LXX: ὡς εἴ τις λαλήσει πρὸς τὸν ἑαυτοῦ φίλον, Vulg.: sicut loqui solet homo ad amicum suum), so sprach Mose mit Gott.

¹⁵⁹ Vgl. dazu STÄHLIN, THWNT 9 (1973), 154.

¹⁶⁰ Vgl. T. SÖDING: „Das Freundschaftsethos des Alten Testaments entspricht weithin dem der Antike.“ (ID., Freundschaft mit Christus, in: IKaZ 36/3 (2007), 223. S. auch R. SCORALICK, Freundschaft in der Bibel, in: Diakonia 33 (2002), 392-399.

¹⁶¹ vgl. 1 Sam 20,16.42.

Das Wort „Freund“ (רֵעַ) hat freilich eine sehr weite Bedeutung, es kann auch einfach „Gefährte“ oder „der andere“ meinen. Daher übersetzt die Einheitsübersetzung weit allgemeiner: „wie Menschen miteinander reden“. Wenn diese Stelle also nicht überinterpretiert werden darf, so wird doch ein wesentlicher Gedanken angesprochen: dass nämlich hier Mose gewissermaßen „auf der gleicher Augenhöhe“ mit Gott ist.¹⁶² Hier soll offenbar die privilegierte und einzigartige Beziehung des Mose zu Gott betont werden. Während das Volk nur die Wolke am Zelteingang stehen sieht und sich zu Boden wirft, darf Mose in unmittelbarer Weise mit Gott kommunizieren.¹⁶³ Auf gleicher Ebene mit dem anderen zu stehen, ist ein wesentliches Merkmal für Freundschaft. Gott aber ist der über alles Erhabene – daraus erklärt sich die Zurückhaltung des Alten Testaments, den Freundschaftsbegriff auf Gott hin anzuwenden. Wenn von Mose eine solch „ebenbürtige“ Beziehung ausgesagt wird, ist damit natürlich nicht der ontologische Unterschied zwischen ihm als Mensch und Gott aufgehoben. Vielmehr wird hier die Möglichkeit angezeigt, dass Gott „heruntersteigen“ kann auf die Ebene des Menschen (im Offenbarungszelt) bzw. den Mensch gnadenhaft erhöhen kann, so dass eine Begegnung auf gleicher Augenhöhe, eine „freundschaftliche“ Begegnung möglich wird. Auch in seinem Hinabneigen zum Menschen bleibt Gott freilich immer der Heilige und ganz Andere. Neben dem Gespräch „auf gleicher Augenhöhe“ finden sich noch weitere Freundschaftsmerkmale in der Beziehung des Mose zu Gott. Darauf hatte schon Philo von Alexandrien hingewiesen, der bspw. im Freimut des Mose Gott gegenüber eine Zeichen seiner Gottesfreundschaft sieht.¹⁶⁴ J. E. LAPSLEY nennt Vertrautheit, gewohnheitsmäßigen Umgang, Gegenseitigkeit, Offenheit und emotionale Zuwendung als Freundschaftsmerkmale, die das Verhältnis des Mose zu Gott kennzeichnen und deshalb die Bezeichnung „Freundschaft“ für diese Beziehung rechtfertigen.¹⁶⁵ Insofern gibt es ein gutes biblisches Fundament dafür, dass Mose später sowohl in den hellenistisch-jüdischen wie auch in der patristischen Literatur als „Freund Gottes“ bezeichnet wurde.

Neben Mose wird auch von Abraham als „von Gott Geliebtem“ (2 Chr 20,7: אֲבִרְהָם אֱלֹהֵיךָ, LXX: Αβρααμ τῷ ἡγαπημένῳ, Vulg.: *Abraham amici tui*; vgl. auch Jes 41,8) gesprochen und damit eine Freundesrelation angedeutet. Im Ganzen jedoch bleiben die alttestamentlichen Schriften – auch in der griechischen Übersetzung der LXX – zurückhaltend in ihrer Rede von einer Freundschaft mit Gott.¹⁶⁶ Eine Ausnahme bildet das im späten 1. Jhd. v. Chr. im hellenistischen Kulturraum entstandene, in griechischer Sprache verfasste Buch der Weisheit. Die

¹⁶² Nach J. LAPSLEY (*Friends with God?*, 118f) kommt der Ausdruck „אִישׁ אֶלֶּיָּהוּ“ 15 Mal im AT vor und drückt immer eine Gegenseitigkeit unter Gleichen aus. Daher hält sie hier die Übersetzung der LXX wie auch der Vulgata für sachgemäß, die „רֵעַ“ mit „Freund“ wiedergeben.

¹⁶³ Vgl. J. LAPSLEY: „The ‚face-to-face‘ quality of this instance of divine-human interaction suggests an intense intimacy, an unmediated immediacy with the deity unavailable to most other individuals and to Israel as a people.“ (*EAD., Friends with God?*, 118).

¹⁶⁴ Vgl. Philon, *rer.* 21.

¹⁶⁵ Vgl. J. LAPSLEY, *Friends with God?*, 117-127.

¹⁶⁶ Vgl. C. LARCHER: „Le titre d’ami de Dieu’ reste donc exceptionnel dans l’A.T. et la LXX n’a rien fait pour l’accréditer philos.“ (*ID., Le livre de la Sagesse*, Bd. 2, 509).

entscheidenden Aussagen finden sich im 7. Kapitel. Hier heißt es von der Weisheit: „Von Geschlecht zu Geschlecht tritt sie in heilige Seelen ein und schafft Freunde Gottes (φίλους Θεοῦ) und Propheten“ (Weish 7,27). Und: „Ein unerschöpflicher Schatz ist sie für die Menschen; alle, die ihn erwerben, erlangen die Freundschaft Gottes (πρὸς Θεὸν φιλίαν)“ (Weish 7,14). Was also bisher nur das Privileg einzelner besonders begnadeter Menschen wie Abraham oder Mose war, wird nun mit einem in der griechischen Welt geläufigen Ausdruck auf alle Weisen übertragen.¹⁶⁷

Beachtenswert dabei ist die Tatsache, dass die Freundschaft mit Gott als durch die Weisheit vermittelt gedacht wird. So wie es die Grundidee dieses biblischen Buches ist, Geist und Weisheit als Vermittlung der Nähe Gottes und der Gemeinschaft mit ihm darzustellen¹⁶⁸, so kommt auch die Freundschaft mit Gott dadurch zustande, dass die Weisheit in die Seele eingeht und in ihr wohnt.¹⁶⁹ Man könnte also in der Weisheit so etwas wie ein mit Gott vereinigendes Prinzip sehen.

Zusammenfassend lässt sich konstatieren: Im Alten Bund gibt es die Freundschaft mit Gott, allerdings zunächst nur als privilegierte Gottesbeziehung Abrahams und Moses', die erst sehr spät auf alle ausgeweitet wird, in denen die Weisheit Gottes wohnt.

II. FREUNDSCHAFT IM NEUEN TESTAMENT

1. φιλία und ἀγάπη im Neuen Testament

Während im Alten Testament - wenn auch nicht dem Umfang, so zumindest der Sache nach - im Freundschaftsbegriff eine weitgehende Kongruenz mit der antiken Philosophie zu beobachten war, so zeigt sich im Neuen Testament ein neues und komplexeres Bild. Wie auch im Alten Testament ist die φιλία eher ein Randphänomen, was sich schon sprachlich zeigt.¹⁷⁰ Dagegen durchzieht ein anderes Wort für Liebe, ἀγάπη, die gesamten Schriften des Neuen Testaments wie ein roter Faden. Hier entsteht natürlich die Frage, wie diese Beobachtung zu werten ist. Manche Autoren sahen darin die Ablösung der griechischen φιλία durch die bibli-

¹⁶⁷ Vgl. A. SCHMITT, Weisheit, 42.

¹⁶⁸ Vgl. H. ENGEL, Das Buch der Weisheit, 20.

¹⁶⁹ Vgl. C. LARCHER: „L'amitié avec Dieu se noue par la médiation de celle-ci [sc. der Freundschaft mit der Weisheit], par le seul fait que'elle ‚passe‘ dans les âmes et y habite.“ (ID., Le livre de la Sagesse, 509).

¹⁷⁰ In Mk ist von Freund oder Freundschaft gar nicht die Rede, bei Mt nur an einer Stelle (11, 19). Lk verwendet φίλος 18 Mal (15 Mal im Evangelium, 3x in der Apostelgeschichte), Joh sechs Mal.

sche ἀγάπη.¹⁷¹ Eine Reflexion über Freundschaft im Neuen Testament wird also insbesondere nach der Verhältnisbestimmung dieser beiden Formen der Liebe zu fragen haben.¹⁷²

Die Bedeutung der φιλία wurde in den vorangehenden Kapiteln erläutert. In der hellenistischen Kultur war sie eine fest umrissene und philosophisch zentrale Größe. Es stellt sich die Frage, warum die neutestamentlichen Autoren eine solche Zurückhaltung diesem Wort gegenüber an den Tag legen. Warum haben sie nicht die Liebe, die Gott uns schenkt und die durch den Heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen wird (vgl. Röm 5,5), mit dem griechischen Wort φιλία bezeichnet, sondern dafür ein wesentlich weniger profiliertes Wort gewählt? Die Frage stellt sich umso mehr, als die φιλία in mancher Hinsicht gut zur christlichen Liebe passen würde. Sie hat, wie C. SPICQ bemerkt, den doppelten Vorteil, dass sie meist eine ethische Höhe impliziert und nicht an die Sinnlichkeit gebunden ist.¹⁷³ Jedoch legen ihre häufige literarische Verwendung und vor allem die detaillierten philosophischen Analysen sie zu sehr auf den menschlichen Bereich fest.¹⁷⁴ Auch eine genauere Betrachtung der Freundschaftsmerkmale zeigt, warum dieser Begriff zu eng war, um die in Jesus sich offenbarende Liebe Gottes auszudrücken, für die das Neue Testament das Wort ἀγάπη wählt. Denn die φιλία war stets mit der Vorstellung der Reziprozität verbunden, während die ἀγάπη Gottes sich ohne Vorbedingung schenkt und selbst bei ausbleibender Gegenliebe, ja sogar – wie sich im Kreuzesgeschehen zeigt – bei tödlichem Hass nicht aufhört. Im ursprünglichen griechischen Denken ist es genauso edel, dem Freund Gutes, wie dem Feind Schlimmes anzutun.¹⁷⁵ In der am höchsten entwickelten Ethik des Sokrates soll man freilich niemandem etwas Böses zufügen, auch dem Feinde nicht.¹⁷⁶ Die ἀγάπη geht aber noch darüber hinaus: Sie enthält sich nicht nur der Untaten, sondern fordert aktive Liebe auch zu den Feinden (Mt 5, 43f, Lk 6, 27). Ob der andere liebenswert ist oder nicht, ist für die φιλία von entscheidender Bedeutung, für die ἀγάπη keineswegs. Vielmehr hat sie, wie F. HAUCK treffend schreibt, „im Grunde eine erobernde Art an sich“¹⁷⁷: Während die φιλία nur das Schöne und Gute anziehend findet, geht die ἀγάπη gerade auf die Suche nach den Sündern (Mt 9,13) und den Verlorenen (Lk 19,10), um sie zu finden und zu retten. Die φιλία ist ihrem Wesen nach exklusiv: sie umfasst – je nach Verständnis – nur einige wenige Menschen oder nur die „Weisen“ bzw. „Guten“. Die ἀγάπη ist universal, sie erstreckt sich auf „Gute und Böse“ (Mt 5,45). Die φιλία bleibt im Bereich der menschlichen Natur, die ἀγάπη ist die in den menschlichen

¹⁷¹ Vgl. bspw. F. HAUCK: „Es beleuchtet vielmehr der gewiss nicht zufällige statistische Befund ganz scharf das grundsätzliche Auseinandertreten von Griechenleben und Christenleben. [...] Das Zurücktreten der Freundschaft im N.T. ist das genaue Gegenstück zu der eminenten Kraft der neutestamentlichen Gottesverkündigung.“ (ID., Die Freundschaft bei den Griechen, 10). Ebenso K. TREU: „Der Begriff der ἀγάπη, der geradezu zum Inbegriff christlicher Frömmigkeit wird, ersetzt die φιλία.“ (ID., φιλία und ἀγάπη, 421).

¹⁷² Vgl. zu dieser Frage auch A. G. BROCK, The significance of phileo and philos in the tradition of Jesus sayings, in: HThR 90 (1997/4), 393-409.

¹⁷³ Vgl. C. SPICQ, Apagè, 31f.

¹⁷⁴ Vgl. C. SPICQ, Apagè, 32.

¹⁷⁵ Vgl. bspw. Dialex. 2, 7 [Diels 2, 408]: „τὼς φίλως εὐποιέιν καλόν, τὼς ἐχθρῶς αἰσχροόν.“

¹⁷⁶ Vgl. bspw. Pl., R. 335 e.

¹⁷⁷ F. HAUCK, Die Freundschaft bei den Griechen, 13.

Bereich einbrechende ewige Liebe Gottes selbst, die dem Menschen geschenkt wird durch den Heiligen Geist (vgl. Röm 5,5; Gal 5,22).

Diese skizzenhaften Andeutungen mögen genügen, um aufzuzeigen, dass die Liebe, die im Mittelpunkt des Neuen Testaments steht, unmöglich mit dem fest geprägten Begriff der *φιλία* bezeichnet werden konnte. Damit ist nicht gesagt, dass die Freundschaftslove als etwas Negatives gewertet worden wäre – sie bleibt nur radikal ungenügend, um das völlig Neue und alle menschlichen Kategorien Sprenge zum Ausdruck bringen zu können, das in Jesus offenbar wurde: Die in diese Welt hereinbrechende universale Liebe des Vaters, die alle weltlichen Maßstäbe relativiert und oft sogar umkehrt. Das Neue Testament verkündet nicht einen feinsinnigen Humanismus, wie er in der griechischen Philosophie im Vordergrund steht, sondern die radikalen Zentrierung auf Gott und sein Reich, die alle menschlichen Realitäten erschüttert und verwandelt.

Man kann nun noch fragen, warum ausgerechnet das Wort *ἀγάπη* gewählt wurde. Nach C. SPICQ hat erst Aristoteles dem Verbum *ἀγαπᾶν* eine fester umrissene Bedeutung gegeben, die eine christliche Aufnahme dieses Wortes erleichtert hat. *ἀγαπᾶν* meine eine erwählende Liebe, entweder aufgrund der Qualität des erwählten Objekts oder aus selbstlos schenkender Liebe, wenn sich bspw. ein Höherer einem Niedrigerem zuwendet.¹⁷⁸ Bei allen semantischen Nuancen bleibt die Eigenprägung dieses Wortes jedoch nur ansatzhaft und *ἀγαπᾶν* wird oft als bloßes Synonym zu *φιλεῖν* oder gar zu *ἐρᾶν* gebraucht. So scheint es am plausibelsten, die biblische Wahl dieses Wortes einfach damit zu erklären, dass es im Gegensatz zu den anderen griechischen Worten für Liebe am wenigsten geprägt und daher am leichtesten mit dem neuen Inhalt gefüllt werden konnte, der mit dem Christusereignis in die Welt gekommen ist.

2. Freundschaft mit Jesus (vorösterlich)

In der Behandlung des Freundschaftsthemas lässt sich in den Evangelien eine doppelte Perspektive erkennen: Auf der einen Seite tritt die menschliche Freundschaft, die als Lebensrealität vorausgesetzt und als solche nicht abgelehnt wird¹⁷⁹, hinter der absoluten Forderung der Nachfolge Christi¹⁸⁰ sowie der Gottes- und Nächstenliebe¹⁸¹ – für die stets das Wort *ἀγάπη*

¹⁷⁸ Vgl. C. SPICQ, *Agapè*, 56-58. Allerdings treffen auch diese Bedeutungen die christliche *ἀγάπη* nur in Teilaspekten – bei der Feindesliebe ist das Objekt gerade nicht erwähnenswert, und die christliche Bruderliebe bezieht sich auf solche, die auf gleicher Stufe stehen.

¹⁷⁹ Im NT gibt es eine Reihe von Texten, die die Freundschaft als menschliche Lebensrealität nehmen, ohne sie im Speziellen zu werten. So in der Erzählung vom heidnischen Hauptmann, der seine Freunde zu Jesus schickt (Lk 7,6). In den Gleichnissen spricht der lukanische Jesus davon, dass Menschen ihre Freude (über die gefundene Drachme bzw. das gefundene Schaf: Lk 15,6.9) mit Freunden teilen bzw. Feste mit Freunden feiern (Lk 15,29). Wenn er dazu aufruft, sich Freunde mit Hilfe des ungerechten Mammons zu machen (Lk 16,9), setzt er ebenfalls den Freundschaftsbegriff voraus, in dem Freunde einander Gutes erweisen. Wenn es freilich in Lk 23,12 heißt, dass Herodes und Pilatus Freunde werden, bzw. in Joh 19,12 dem Pilatus damit gedroht wird, im Falle einer Freilassung Jesu sei er kein „Freund des Kaisers“, wird klar, dass auch diese menschliche Lebenswirklichkeit von der Realität der Sünde infiziert und damit reinigungs- und erlösungsbedürftig ist.

¹⁸⁰ Dies wird in Lk 21,16 deutlich. Jesus kündigt an, dass „Eltern und Geschwister, Verwandte und Freunde“ die Jünger ausliefern und dem Tod preisgeben werden. Die Nachfolge Jesu wird also zum Punkt der Scheidung innerhalb der engsten menschlichen Beziehungen. Auch wenn die Freunde nicht ausdrücklich genannt werden, steht auch Mt 10,37 (vgl. Lk 14,26) damit in Verbindung: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt (*φιλῶν*) als mich, ist meiner nicht würdig.“ Die natürliche Zuneigung, ob nun zu den Familienangehörigen oder zu Freunden (was – wie in Lk 14,12f und 21,16 zu erkennen ist – eng zusammengehört) hat also zurückzutreten hinter dem absoluten Anspruch Jesu. Das geht über das hinaus, was sowohl im heidnischen wie auch im jüdischen Denken ein

verwendet wird – zurück. Auf der anderen Seite thematisiert insbesondere das Johannesevangelium die Freundschaften Jesu und verleiht damit der menschlichen Freundschaft eine theologische Dimension.¹⁸² Dem soll nun im Einzelnen nachgegangen werden.

a) Die Freundschaft Jesu zu den Vielen

Hier ist zunächst das auf die Spruchquelle Q zurückgehende Logion Lk 7,34 (vgl. Mt 11,19) zu betrachten, in dem Jesus als „Freund der Zöllner und Sünder“ bezeichnet wird. Es ist klar, dass mit diesem Ausdruck Kritik an der Mahlgemeinschaft Jesu mit den Zöllnern und Sündern geübt werden sollte, denn Freundschaft und Tischgemeinschaft sind Korrelatsbegriffe.¹⁸³ Mahlgemeinschaft ist ein Ausdruck der Freundschaft, und die soll es nach alttestamentlicher Ethik nur mit „Gerechten“ bzw. nach der klassischen Philosophie nur mit „Guten“ geben. Im Wort „Freund der Zöllner und Sünder“ liegt also eine Anklage: „Jesus macht sich zum Kumpan der Gottlosen!“ Dass damit Kritik und Ablehnung ausgedrückt wird, zeigt auch der Kontext des Logions. Die entscheidende Pointe liegt nun darin, dass Jesus diese Bezeichnung nicht nur nicht zurückweist, sondern sie sogar bestätigt und darin das Innerste seiner Sendung ausgedrückt findet. „Und doch hat die Weisheit durch all ihre Kinder recht bekommen.“ (Lk 7,35) Mit den Kindern der Weisheit sind wohl jene Zöllner gemeint, von denen es in 7,29 heißt, dass sie sich von Johannes taufen ließen und damit den Willen Gottes anerkannten. Genau das also, was seine Gegner ihm vorwerfen, will Jesus sein: „Freund der Zöllner und Sünder“ – allerdings in einem anderen, im wahren Sinn der Freundschaft.¹⁸⁴ Nicht dass er sich durch die Mahlgemeinschaft mit ihnen ihrer Schlechtigkeit gleichmachen oder diese einfach

Mensch fordern dürfte. Sowohl im einem wie im anderen Bereich überbietet nur die Bindung an Gott, bzw. an das Gesetz Gottes oder an ethische Normen die Forderungen, die durch die familiären oder freundschaftlichen Bindungen gegeben sind. In diesen Stellen werden also nicht etwa die Gesetze der Freundschaftslove kritisiert oder relativiert, vielmehr wird der göttliche Anspruch Jesu offenbar, dem die menschlichen Bindungen unterzuordnen sind.

¹⁸¹ So in Lk 14,12f. Jesus fordert dazu auf, nicht Freunde oder Brüder zum Essen einzuladen, sondern die Armen und die Krüppel. Der springende Punkt dieses Logions liegt nicht etwa in der Ablehnung freundschaftlicher Mähler, an denen Jesus ebenfalls teilgenommen hat, sondern in der Aufforderung, eine nur auf Reziprozität zielende Liebe zu überbieten durch selbstlos schenkende Liebe. Dasselbe bringt Jesus in der lukanischen Feldrede mit den Worten zum Ausdruck: „Wenn ihr nur die liebt, die euch lieben, welchen Dank erwartet ihr dafür? Auch die Sünder lieben die, von denen sie geliebt werden.“ (Lk 6,32, vgl. Mt 5,46) Jesus fordert vielmehr: „Ihr aber sollt eure Feinde lieben (ἀγαπάτε) und sollt Gutes tun und leihen, auch wo ihr nichts dafür erhoffen könnt.“ Diese Forderung wird begründet mit der ἀγάπη Gottes: „Dann [...] werdet ihr Söhne des Höchsten sein; denn auch er ist gütig gegen die Undankbaren und Bösen.“ (Lk 6,32-35).

¹⁸² Vgl. E. PUTHENKANDATHIL: „Thus in the Fourth Gospel the term is a designation par excellence for the Jesus-disciple relationship.“ (ID., *Philos: A Designation for the Jesus-Disciple Relationship*, 347). Vgl. weiterhin Benedikt XVI.: „Der Begriff der Freundschaft (*Philia*) wird dann im *Johannesevangelium* aufgegriffen und in seiner Bedeutung vertieft, um das Verhältnis zwischen Jesus und seinen Jüngern auszudrücken.“ (ID., *Enzyklika Deus caritas est*, 3).

¹⁸³ Vgl. STÄHLIN, ThWNT 9 (1973), 158, der auf Lk 14,12; 15,6.9 verweist, in der ausdrücklich die Freunde in Verbindung mit der Mahlgemeinschaft genannt werden, sowie auf die Parellele im griechischen Kulturkreis, in dem die Freundschaft im gemeinsamen Mahl einen wesentlichen Sitz im Leben hat (vgl. Pl., Ep. 7, 333 e).

¹⁸⁴ Vgl. J. MOLTSMANN: „The denunciatory, contemptuous name, ‘friends of sinners and tax collectors’, unintentionally expresses the deep truth of Jesus. As friend, he reveals God’s friendship to the unlikable.“ (ID., *Open Friendship*, in: L. S. ROUNER (Hg.), *The Changing Face of Friendship*, 35).

übergehen wollte; vielmehr sucht er zu ihnen deshalb die Gemeinschaft, um ihnen das Angebot der barmherzigen Liebe Gottes nahezubringen. Er will sich nicht ihnen, sondern sie sich gleichmachen. Er will sie einladen in die einzigartige Vertrautheit zum Vater, die er selbst lebt. In und durch die *φιλία* Jesu drückt sich die *φιλία* Gottes zu ihnen aus.¹⁸⁵ In der Person Jesu lädt Gott sie ein in die Gemeinschaft mit ihm, in die neue Realität des Reiches Gottes.

In diesem Wort vom „Freund der Zöllner und Sünder“ wie auch in der dieser Bezeichnung zugrunde liegenden Mahlpraxis Jesu zeigt sich die Transformation, die die *φιλία* durch jesuanische Verkündigung wie Praxis im Neuen Testament erfährt. Die Freundschaft, die *per definitionem* eigentlich auf einen kleineren Kreis und jedenfalls auf die „Gerechten“ zu beschränken war, weitet er aus auf die „Zöllner und Sünder“. Jesus sprengt damit die zahlenmäßige Begrenzung des Kreises, dem seine Freundschaftslove gilt. Denn „Zöllner und Sünder“ repräsentieren letztlich nicht bestimmte soziale Gruppen, sondern das ganze verlorene Haus Israel. Seine *φιλία* wendet sich explizit den Randgruppen und Sündern zu, um sie neu in die Gottesgemeinschaft zurückzuführen. Die *φιλία* nimmt – so könnte man sagen – den inneren Gehalt der *ἀγάπη* in sich auf und wird durch sie transformiert und ins Universale geweitet. Und dennoch ist der Begriff der *φιλία* angemessen, da es Jesus nicht bloß um einseitige Zuwendung, sondern um eine tatsächliche Gemeinschaft und um Gegenseitigkeit geht. Die Erwidern der so barmherzigen Freundschaftslove Gottes wird ergreifend in der Begegnung mit dem Zöllner Zachäus geschildert, der das Angebot Jesu versteht und annimmt, indem er sein Leben radikal verändert (vgl. Lk 19,8). Im Wort Jesu als „Freund der Zöllner und Sünder“ liegt also das entscheidend Neue verborgen, das das Neue Testament der antiken *φιλία* hinzufügt und gleichzeitig die Wiederaufnahme der *φιλία* in einem neuen Sinn. Die *φιλία* Jesu ist von seiner göttlichen *ἀγάπη* durchdrungen und geweitet; hier geschieht, wie P. FLORENSKY es ausdrückt, eine „Inkarnation der *ἀγάπη* in der *φιλία*“¹⁸⁶. In Christus nimmt die *ἀγάπη* Gottes Fleisch an. So ist Jesus die fleischgewordene *ἀγάπη* Gottes, die sich in seiner menschlichen Freundschaftslove allen Menschen mitteilt.¹⁸⁷ Gleichzeitig sucht die *φιλία* Christi Gegenseitigkeit und lädt ein zur Gemeinschaft. Die *φιλία*, die ursprünglich auswählenden und abgrenzenden Charakter in sich trägt, wird so „offensive“, einladende und verwandelnde Freundschaft.¹⁸⁸

¹⁸⁵ Vgl. F. BOVON: „Die Freundschaft Jesu zu ihnen (er ist ihr φίλος) drückt anschaulich die εὐδοκία Gottes für sie aus.“ (Das Evangelium nach Lukas, Bd. 3/1, 382).

¹⁸⁶ Vgl. P. FLORENSKY, La colonne et le fondement de la vérité, 291: „Dans l’amitié, l’agapè souveraine s’incarne dans la philia comme dans un milieu vivant. L’amour divin, agapique, transsubstantifie l’amour philique.“

¹⁸⁷ Vgl. die Schlusssatz von G. O’DAY in seiner Untersuchung des Freundschaftsbegriffes im Johannesevangelium: „Friendship in John is the enactment of the love of God that is incarnate in Jesus and that Jesus boldly makes available to the world.“ (ID., Jesus as friend in the Gospel of John, in: Interpretation 58 (2004), 157).

¹⁸⁸ Vgl. J. MOLTSMANN: „The closed circle of friendship among peers is broken in principle by Christ, not only in relation to the despised humanity of ‚bad society‘, but in relation to God. Had he abided by the peer principle, he would of necessity have had to stay in heaven. But his incarnation and his friendship with sinners and tax collectors break through the exclusive circles.“ (ID., Open Friendship, in: L. S. ROUNER (Hg.), The Changing Face of Friendship, 39). Zu einer ähnlichen Urteil kommt R. SCHNACKENBURG: „Jesus hat also die Freundschaft unter

In diesem Zusammenhang muss auch die Betonung der freimütigen Rede (παρρησία) Jesu gesehen werden. Die παρρησία gehörte in der griechisch-römischen Philosophie zu den Merkmalen wahrer Freundschaft. Sowohl das Markus- (vgl. Mk 8, 32) wie auch das Johannesevangelium¹⁸⁹ (Joh 7, 26; 18, 20) betonen die παρρησία Jesu. Mit dieser öffentlich-freimütigen Rede erfüllt Jesus also „ein markantes Kriterium antiker Freundschaftsethik“¹⁹⁰.

„Jesus agiert ἐν παρρησίᾳ nicht nur gegenüber seinen Jüngern [...], sondern eben auch in aller Öffentlichkeit [...]. Damit überschreitet er die in der Regel auf eine kleine Zahl, auf status- oder tugendbezogene Gleichheit und auf Reziprozität angelegten Beziehungen des antiken Freundschaftsdiskurses erheblich.“¹⁹¹

Die παρρησία ist also ebenfalls ein Ausdruck der durch die ἀγάπη ins Universale geweiteten φιλία Jesu. Freilich muss man hinzufügen, dass die παρρησία Jesu durchaus verschiedene Stufen kennt. Zum Volk redet Jesus in Gleichnissen (vgl. Mt 13,13), vor den Jüngern aber offen und unverhüllt (vgl. Mt 13,18-23; Joh 16,29: „nicht mehr in Gleichnissen, sondern ἐν παρρησίᾳ“). Das spricht nicht gegen die Universalität der Freundschaft Jesu, zeigt aber, dass er sich denen, die sich ihm öffnen und ihm nachfolgen, in höherem Maße mitteilen kann als den anderen. Auch an andere Stellen wird sich zeigen, dass die Freundschaft Jesu eine solche „gestufte“ Struktur hat.

Auch wenn Jesus von verwandtschaftlichen Beziehung redet, ist dies für das Thema der Freundschaft von Bedeutung. Denn in der Antike wurde – anders als heute – von „Freundschaft“ auch innerhalb der familiären Beziehungen gesprochen.¹⁹² Moralphilosophische Autoren wie bspw. Plutarch konstatieren eine enge Beziehung zwischen Bruderliebe (φιλαδελφία) und Freundschaftsliebe (φιλία).¹⁹³ Das Logion Mt 12,50 parr enthält dementsprechend auch ein Charakteristikum der Freundschaftsethik. Hier formuliert Jesus gleichsam das „ver-eindende Prinzip“ der Freundschaft mit ihm: Jeder, der „den Willen des Vaters tut“ bzw. „das Wort Gottes hört und danach handelt“, ist ihm Bruder, Schwester und Mutter. Eine inhaltliche Nähe zu Joh 15,14 ist unübersehbar, denn Jesus trägt seinen Jüngern nichts anderes auf als den Willen und das Wort Gottes, und gerade darin realisiert sich die Freundschaft mit ihm.

In Lk 7,34 bezeichnen andere Jesus als „Freund“, und das eigentlich im negativen Sinn. Dass Jesus selbst seine Jüngerschar als „Freunde“ bezeichnet, findet sich in den synoptischen Evangelien nur an einer Stelle, in Lk 12,4.¹⁹⁴ Obwohl sich Jesus dort an eine größere Jüngerschar wendet, ist Ton und Inhalt den johanneischen Abschiedsreden ähnlich, in denen Jesus gerade im Kontext der äußeren Bedrohung die Jünger seiner Freundschaftsliebe versichert.¹⁹⁵ So sollen nun die persönlichen Freundschaften Jesu untersucht werden.

den Menschen beobachtet, er hat sie keineswegs missachtet oder ausgeschlossen. Vielmehr hat er sie auf eine höhere Ebene gestellt. Wahre Freundschaft muss im Licht der Freundschaft Gottes, die er den Menschen gewährt, gesehen werden und setzt neue Maßstäbe. Jesus hat das in seiner Person verwirklicht und den Menschen eine Freundschaft angeboten, die alles Bisherige übersteigt.“ (ID., Freundschaft mit Jesus, 53).

¹⁸⁹ Vgl. dazu auch W. KLASSEN, παρρησία in the Johannine Corpus, in: J. T. FITZGERALD (Hg.), Friendship, Flattery, and Frankness of Speech, 227-254; M. LABAHN: Die παρρησία des Gottessohnes, in: J. FREY (Hg.), Kontexte des Johannesevangeliums, 321-364.

¹⁹⁰ K. SCHOLTISSEK, „Eine größere Liebe als diese hat niemand“, in: J. FREY (Hg.), Kontexte des Johannesevangeliums, 430.

¹⁹¹ Ebd.

¹⁹² Vgl. bspw. Arist., EN VIII, 8, 1158b.

¹⁹³ Vgl. Plut., De fraterno amore 1 (Moralia 478C). Vgl. auch H. D. BETZ: Plutarch's Ethical Writings, 231-263; sowie H.-J. KLAUCK, Gemeinde zwischen Haus und Stadt, 98-101.) Zwar versteht Plutarch die Bruderliebe wörtlich als Liebe zwischen leiblichen Geschwistern, aber er führt auch Beispiele aus den Freundschaftsbünden der Pythagoreer heran, um sie als Vorbild für den Umgang unter Geschwistern darzustellen. Beide Ethiken sind also nahe miteinander verwandt.

¹⁹⁴ Auf die exegetische Diskussion, ob der Freundestitel eine lukanische Einfügung ist oder auf Jesus selbst zurückgeht, soll hier nicht eingegangen werden. Vgl. dazu STÄHLIN, ThWNT 9 (1973), 161.

¹⁹⁵ Vgl. F. BOVON: „Die feierliche und herzliche Einleitung bringt Jesus seinen Jüngern in beinahe johanneischem Ton nahe. Diese Liebe im Innern der Gemeinschaft ist umso wichtiger, als die Aggressivität von außen

*b) Die Freundschaften Jesu zu einzelnen*¹⁹⁶

Bedeutet nun die Tatsache, dass die Freundschaft Jesu durch seine ἀγάπη ins Universale geweitet ist, dass es individuelle, persönliche Freundschaft gar nicht mehr gibt? Die Betrachtung einer weiteren Gruppe von Texten zeigt, dass dem nicht so ist. Innerhalb der Freundschaft, die Jesus allen anbietet, lebt er auch persönliche Freundschaften unterschiedlicher Intensität. Gerade das Johannesevangelium benennt diese Freundschaften: seine Freundschaft zu den Jüngern, zu einzelnen dieses größeren Jüngerkreises (namentlich Lazarus, Martha und Maria), weiterhin die Freundschaft zu den Zwölf sowie zu ausgewählten Personen dieses Kreises, insbesondere zu Petrus und zum Lieblingsjünger.

In Joh 3,29 bezeichnet sich der Täufer als „Freund des Bräutigams“ und ein Wort aus der Logienquelle bestätigt, dass Jesus diese Freundschaft anerkennt und hochgeschätzt hat¹⁹⁷: „Unter allen Menschen hat es keinen Größeren gegeben als Johannes den Täufer.“ (Mt 11,11/Lk 7, 28).

Dass Lazarus ein persönlicher Freund Jesu ist, wissen seine Schwestern (Joh 11,3), Jesus selbst nennt ihn so (11,11) und verbirgt seine Freundschaftsliebe nicht – an den Tränen Jesu über Lazarus' Tod erkennen alle, „wie lieb er ihn hatte“ (11,36).¹⁹⁸ Wenn Jesus nach Betanien hinaufzieht, um seinem Freund zu Hilfe zu kommen, riskiert er dafür, wie die Reaktion des Thomas in 11,16 zeigt, sein Leben.¹⁹⁹ Eine Totenerweckung ist freilich weit mehr als ein menschlicher „Freundschaftsdienst“. In ihr offenbart sich Jesu göttliche Natur, und hier wird schon deutlich, dass Freundschaft mit Jesus Freundschaft mit Gott selbst bedeutet.²⁰⁰

Aber nicht nur von Lazarus, sondern auch von seinen Schwestern notiert der Evangelist, dass Jesus sie liebt (Joh 11,5). Dabei ist klar, dass hier nicht die allgemeine Liebe gemeint ist, die

bedrohlich ist. Jesus, der voller Güte und Autorität ist, verlässt seine Jünger im entscheidenden Moment nicht.“ (ID., Das Evangelium nach Lukas, Bd.3/2, 254).

¹⁹⁶ Genaue exegetische Analysen dieser Einzelfreundschaften finden sich bei E. PUTHENKANDATHIL, *Philos: A Designation for the Jesus-Disciple Relationship*.

¹⁹⁷ Vgl. dazu auch: R. SCHNACKENBURG, *Freundschaft mit Jesus*, 62f; weiterhin E. PUTHENKANDATHIL, der „Freund“ hier als modellhafte Bezeichnung für Beziehung Jesu zu seinen Jüngern versteht: „In the metaphorical presentation of their mutually related roles, i.e. ‚bridegroom‘ and ‚friend of the bridegroom‘, the nature of their interpersonal relationship is exposed. As the analysis of the text suggests their relationship is equivalent to Jesus-disciple relationship, a relationship which involves mutual responsibility, viz. the responsibility of a master and that of a genuine disciple. In summary we can assert that the term φίλος is reciprocal in its theological content and it is an appropriate designation for the Jesus-disciple relationship.“ (ID., *Philos: A Designation for the Jesus-Disciple Relationship*, 86)

¹⁹⁸ Vgl. E. PUTHENKANDATHIL: „The expressions ὃν φιλεῖς (v.3), ὁ φίλος ἡμῶν (v.11), πῶς ἐφίλει αὐτόν (v.36) all express a certain delicate, tender an affectionate love between Jesus and Lazarus.“ (ID., *Philos: A Designation for the Jesus-Disciple Relationship*, 144).

¹⁹⁹ Vgl. auch E. PUTHENKANDATHIL: „Jesus risks going to Judea to console the bereaved and to execute the sign on their behalf. Such a risk for the sake of His friend resulted as is clear from the following periscope (plot against Jesus) even in His self-sacrifice.“ (ID., *Philos: A Designation for the Jesus-Disciple Relationship*, 145).

²⁰⁰ Vgl. E. PUTHENKANDATHIL: „Jesus' divinity is well expressed in the execution of the sign. His divine love and friendship transcends His human love which became eternal and supernatural.“ (ID., *Philos: A Designation for the Jesus-Disciple Relationship*, 146).

Jesus allen entgegenbringt – das wäre nicht der Erwähnung wert gewesen –, sondern eine persönliche Zuneigung freundschaftlicher Art.²⁰¹

Die zentrale Stelle im Johannesevangelium hinsichtlich der Freundschaft findet sich in Joh 15, 12-17. Hier nennt Jesus seine Jünger feierlich „nicht mehr Knechte, sondern Freunde“. Begründet wird dieser Titel im Kontext mit den wesentlichen Charakteristika des antiken Freundschaftsverständnisses. Im Umfeld dieser Freundesanrede finden sich in der Tat alle wesentlichen Freundschaftsmerkmale:

- die Liebe,

die in Freiheit erwählt (V. 16) und bis zur Lebenshingabe für den Freund geht (V. 13)²⁰² ist ein Kernstück der antiken Freundschaftslehre²⁰³.

- die Gleichheit,

die dadurch offenbar wird, dass Jesus den Knechtstitel aufhebt, der die Ungleichheit markiert (V. 15).

Manche Autoren sehen eine solche Gleichheit nicht gegeben.²⁰⁴ Dazu ist zu sagen: Natürlich sind Jesus als Herr und seine Jünger vom Wesen her Ungleiche. Es entsteht aber eine tatsächliche Gleichheit dadurch, dass derjenige, der höher steht, herabsteigt und sich seinen Freunden gleich macht. Auch diese Form der Gleichheit ermöglichte in der philosophischen Sicht der Antike eine Freundschaft: wenn sich der Höhere dem Niedrigeren angleicht (vgl. 1. Kap. I. 2.). Genau das tut Jesus: Er ist und bleibt der Herr und gleichzeitig ist er als Mensch den Seinen wirklich gleich geworden (vgl. Phil 2,7). Um also der besonderen Wesensart der Freundschaft mit Jesus gerecht zu werden, wird man sie – in Konsequenz zur hypostatischen Union in Jesus – zugleich als eine Beziehung höchster Gleichheit und höchster Ungleichheit zu betrachten haben.²⁰⁵ In der Freundschaft mit Jesus muss genau dieses Paradox des bleibenden Herr-Seins Jesu und seines vollständigen Menschseins gewahrt bleiben.

²⁰¹ Vgl. E. PUTHENKANDATHIL: „At the heart of Jesus’ friendship with the Bethany family there is genuine human love on His part [...]“ (ID., *Philos: A Designation for the Jesus-Disciple Relationship*, 144).

²⁰² G. O’DAY weist auf den Zusammenhang von Joh 15,13 mit der Hirtenrede in Joh 10,11ff hin: „This mini-parable could be taken as an illustration of the classical distinction between the true and the false friend – the false friend will not be around in a time of crisis, but the true friend will be.“ (ID., *Jesus as friend in the Gospel of John*, in: *Interpretation* 58 (2004), 150).

²⁰³ Die heutige Exegese sieht mehrheitlich in diesem johanneischen Wort kein „ipsissimum verbum“ Jesu, sondern eine johanneische Deutung des Verhältnisses Jesu zu seinen Jüngern mit Hilfe des hellenistischen Freundschaftsparadigmas, vgl. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* (HThKNT IV/3), 124f; ebenso T. SÖDING, *Blick zurück nach vorn*, 156. K. BERGER dagegen plädiert dafür, die Frage unentschieden zu lassen, inwieweit hier Johannes auf Jesus selbst zurückgreift (vgl. ID., *Theologiegeschichte des Urchristentums*, 588). Diese Studie geht im Folgenden von der kanonischen Endgestalt der Evangelien aus, ohne diese Fragen der Traditionsgeschichte weiter zu berücksichtigen.

²⁰⁴ Vgl. J. BECKER: „Es ist keine Freundschaft, aufgebaut auf gegenseitiger Gleichrangigkeit; insofern ist das hellenistische Freundschaftsideal nicht verwirklicht.“ (ID., *Das Evangelium nach Johannes*, Bd. 2, 485). Weiterhin T. SÖDING: „Davon [sc. von Gleichheit] kann im Falle Jesu jedoch keine Rede sein: Er ist der Sohn Gottes; die Jünger sind schwache Menschen. Ginge es nach den allgemein gültigen Maßstäben, müssten die Jünger ‚Skaven Jesu‘ sein: Es gäbe für sie nur bedingungslosen Gehorsam gegenüber dem Repräsentanten Gottes auf Erden. Doch diese gängigen Maßstäbe setzt Jesus außer Kraft. [...] Seine Lebenshingabe hat die Kraft, den unendlich großen Unterschied zwischen dem Gottessohn, der zum Vater zurückgeht, und den Menschen, die auf der Erde bleiben, nicht trennend, demütigend, tötend, sondern verbindend, erhebend, lebensspendend werden zu lassen.“ (ID., *Blick zurück nach vorn*, 157).

²⁰⁵ Insofern kommt hier zu einer Vollendung, was schon in der alttestamentlichen Freundschaft des Mose mit Gott angeklungen ist: „The peculiar combination of *mysterium tremendum* and *everday chat* in this verse [sc. Ex 33, 11] not only confirms an understanding of Moses as friend of God, but attests to a core theological paradox at the heart of divine friendship. For Christians, the trajectory of this friendship leads ultimately to the incarnation and to the cross.“ (J. LAPSLEY, *Friends with God?*, 120f).

- das Vertrauen,

das eine vorbehaltlose Offenheit in der Kommunikation ermöglicht. Jesus teilt ihnen alle Geheimnisse mit, der er von seinem Vater gehört hat (V. 15). Aber Jesus schenkt nicht nur Vertrauen, er fordert die Apostel auch auf, sich in Vertrauen mit all ihren Bitten an ihn zu wenden (V 7.16) und verspricht ihnen Erhörung.

- die Gemeinschaft mit ihm, die innige geistige Einheit,

die im reziproken „In-Sein“ (V. 5) ihre höchste Verwirklichung findet. Hier kommt sprachlich zum Höhepunkt, was Jesus sein gesamtes öffentliches Wirken hindurch mit den Aposteln gelebt hat: Die intensive, alle Bereiche des Lebens umfassende Gemeinschaft (κοινωνία).²⁰⁶ Gerade in einem solchen gemeinsamen Leben (συζῆν) sah die Antike das eigentliche Charakteristikum der Freundschaft. Die freundschaftliche Gemeinschaft, die Jesus mit den Aposteln lebte, umfasste sowohl die materiellen (vgl. Joh 13,29) wie die geistigen Güter: Während Jesus zu der Menge nach dem Zeugnis des Mt nur in Gleichnissen redet (13,13), spricht er zu den Aposteln in klaren Worten (Mt 13,18, vgl. auch Joh 16,29) und vertraut ihnen alles an, was er von seinem Vater gehört hat (Joh 15,15).

Er teilt mit ihnen jedoch nicht nur seine Erkenntnisse über den Vater, sondern auch seine Sendung, die er vom Vater erhalten hat. Gerade dazu sind die Apostel durch die besondere Freundschaftslove Jesu erwählt: dass sie „sich aufmachen und Frucht bringen“ (V. 16). Der Kontext der Freundschaftsethik zeigt, dass es sich hier nicht einfach um einen Auftrag handelt, der zur Freundschaftsbeziehung äußerlich hinzukommt. Vielmehr ist die Sendung („sich aufmachen“) zu verstehen als Teilgabe an der Sendung Jesu selbst. „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (Joh 20, 21), sagt später der Auferstandene. Hier liegt ein Spezifikum der Freundschaft Jesu mit den Aposteln, das weder in seiner Freundschaft mit den Vielen noch mit einzelnen anderen (wie bspw. den Geschwistern von Bethanien) enthalten ist. Nur mit seinen Aposteln teilt er seine Vollmacht zur Verkündigung, Heilung, und Dämonen-austreibung (vgl. u.a. Mt 10,7f), nur sie beauftragt er mit der Feier der Eucharistie (Lk 22,19) und dem Dienst der Sündenvergebung (Joh 20,23). Beides, die κοινωνία Jesu als Lebensgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern und als Teilhabe an seiner Sendung, findet sich programmatisch ausgedrückt in der Berufung der Zwölf nach Markus: „Er setzte zwölf ein, damit sie mit ihm seien, und damit er sie aussende zu verkündigen.“ (Mk 3,14)

²⁰⁶ Insofern ist die traditionsgeschichtliche Frage, inwieweit Joh 15, 13ff tatsächlich wörtlich auf Jesus selbst zurückgeht, von untergeordneter Bedeutung. Denn die Lebenspraxis Jesu bringt genau dasselbe zum Ausdruck, was Joh 15,15 verdichtet formuliert. Vgl. auch Gail R. O'Day: „Jesus does not merely talk the language of friendship; he lives out his life and death as friend.“ (ID., Jesus as friend in the Gospel of John, in: Interpretation 58 (2004), 151).

- Das vereinende Prinzip

dieser Freundschaft schließlich zeigt sich *ethisch* im Halten der Gebote Jesu (V. 10.14)²⁰⁷, v. a. des Liebesgebotes (V. 12), und *geistlich* im „Bleiben in ihm“ und durch ihn im Willen des Vaters (V. 5). Dabei ist die Wortwahl von V. 14 aufschlussreich: Als Freunde erhalten die Jünger „Aufträge“ (ἐντέλλομαι). Hier wird ein Unterschied zwischen einem Freundschafts- und einem Herr-Knecht-Verhältnis markiert: „Freunde geben Aufträge, Herrscher befahlen.“²⁰⁸ Dass Jesus die Freundschaft mit ihm an die Erfüllung seiner Gebote bindet, gehört also innerlich zum Freundschaftsgedanken hinzu: Man kann dies als freundschaftliche „Eintracht“ (ὁμονοία) interpretieren, d.h. als die gleiche Gesinnung im Denken und Streben wie auch in der konkreten Wahl und im Tun.²⁰⁹ So wie Jesus die Gebote seines Vaters hält und dadurch in seiner Liebe bleibt, so sollen auch die Jünger seine Gebote halten (die ja die Gebote des Vaters sind) und dadurch in seiner Freundschaftslove²¹⁰ bleiben (vgl. V. 10). So ist das Halten der Gebote kein Akt sklavischer Unterwerfung, sondern ein Akt freiwilligen und von innerer Zustimmung getragenen Gehorsams einem absoluten und vereinenden Prinzip gegenüber.²¹¹

Hier liegt nun ein wesentliches Novum des Freundschaftsbegriffs. Freundschaft ist nicht mehr nur – wie im Alten Testament – bestimmt von der Treue zum Bund Gottes durch das Halten der Bundesgesetze. Sie wird jetzt „christologisch zentriert und bestimmt“²¹². Darin liegt keine Ablehnung, vielmehr eine Fortführung des alttestamentlichen Bundesgedankens: Der Bund realisiert sich in Jesus selbst, und das ganze Gesetz kann in dem einem Neuen Gebot zusammengefasst werden. So wird Jesus selbst und sein Gebot zur Mitte der Freundschaft mit ihm wie jeder christlichen Freundschaft.

Die Beziehung Jesu zu den Zwölf wird vom vierten Evangelisten also ganz ausdrücklich als Freundschaftsverhältnis gezeichnet. Innerhalb dieses Zwölferkreises gibt es aber noch einmal Abstufungen. In entscheidenden Momenten seines Lebens nimmt Jesus nur drei Jünger mit sich, die ihm offenbar noch einmal näher stehen als die anderen, mit denen er also die Freund-

²⁰⁷ Vgl. J. ROLOFF: „Freund Jesu kann nur sein, wer das tut, was Jesus ihm aufträgt (Joh 15,14). Jesus lieben heißt, sein Gebot der geschwisterlichen Liebe innerhalb der Jüngergemeinschaft zu erfüllen. [...] An der Erfüllung des Liebesgebotes bewährt sich die Freundschaft zu Jesus.“ (ID., Die Kirche im Neuen Testament, 301).

²⁰⁸ Vgl. E. PETERSON: „Das scheint wenigstens Philo in den Quaestiones in Genes. ausgeführt zu haben; wir haben freilich nur Katenenfragmente: [...] ἐντέλλονται γὰρ μὲν φίλοι, κελεύουσι δὲ δεσπότες. (Procop. 29C).“ (ID., Der Gottesfreund, in: ZKG 42 (1923), 179).

²⁰⁹ Vgl. Arist., EE VII, 7, 1241a.

²¹⁰ Auch wenn hier ἀγάπη steht, kann man die Liebe des Vaters zu Jesus durchaus als Freundschaftslove verstehen. Vgl. dazu auch 2. Kap. II. 2. c) und die Anmerkungen zur gegenseitigen Durchdringung von ἀγάπη und φιλία im 2. Kap. II. 1.

²¹¹ Dieses Verständnis wird auch durch die griechische Wortwahl nahegelegt, vgl. E. PUTHENKANDATHIL: „For the keeping of the commandments here the Greek verb τηρεῖν is used and not φυλάσσειν. This usage in the text is noteworthy, since φυλάσσειν could mean a mere juridical observation of the law, whereas τηρεῖν means an active, docile and prompt obedience to the word with a spirit of charity.“ (ID., Philos: A Designation for the Jesus-Disciple Relationship, 195)

²¹² G. BAUSENHART, Brüder oder Freunde Jesu?, in: M. ECKHOLT – T. FLIETHMANN (Hgg.), „Freunde habe ich euch genannt“, 69.

schaft in noch innigerer Weise lebt. Nur Johannes, Jakobus und Petrus begleiten Jesus auf den Berg der Verklärung, auf dem er das sonst verborgene Geheimnis seiner Person offenbart: seine Sohnschaft sowie die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung in ihm. Die gleichen drei Jünger nimmt Jesus mit sich in den Garten Gethsemani, damit sie bei ihm seien und ihm Trost spenden in seiner Todesangst. Zwei Situationen also, in denen es um spezifisch freundschaftliche Akte geht: Das Mitteilen von Geheimnissen und die Gegenwart im Leid bzw. das Mitleiden mit dem Freund.

Zu zweien seiner Jünger hatte Jesus nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums noch einmal eine eigene persönliche Beziehung: zu Petrus und zum „Lieblingsjünger“²¹³. Petrus liebt Jesus nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums mit einer starken, impulsiven Freundschaftsliebe. Er will sein Leben für ihn hingeben (vgl. Joh 13,37) und ist bereit, für Jesus zu kämpfen (vgl. Joh 18,10). Im entscheidenden Moment aber wird er schwach und verleugnet Jesus (vgl. Joh 18,17.25-27). In der Begegnung mit dem Auferstandenen wird die so verletzte Freundschaftsbeziehung erneuert und Jesus übergibt ihm das Hirtenamt und deutet sein Martyrium an (vgl. Joh 21,15-19).

Eine besondere Rolle spielt im Johannesevangelium der Jünger, „den Jesus liebte“ (Joh 13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20). Er steht Jesus besonders nah, was sowohl in der physischen Nähe zu Jesus beim letzten Abendmahl zum Ausdruck kommt (vgl. Joh 13,23), als auch in seiner besonderen Vertrautheit mit Jesus, aufgrund derer Petrus ihn nach dem Verräter fragen heißt (vgl. Joh 13,24). Er fragt Jesus (vgl. Joh 13,25) und Jesus offenbart ihm den Verräter (V 26). Dieser Jünger bleibt als einziger bei Jesus bis zu seinem Tod (vgl. Joh 19,26). Unter dem Kreuz vertraut ihm Jesus seine Mutter an (vgl. Joh 19,27). Als erster erkennt er den auferstandenen Herrn am See von Genesareth (vgl. Joh 21,7). In all diesen Ereignissen scheint die besondere freundschaftliche Nähe und Vertrautheit dieses Lieblingsjüngers mit Jesus durch.

Versuchen wir zu resümieren: Jesus lebt Freundschaften verschiedener Art, die jedoch nicht gegeneinander, sondern ineinander zu sehen sind, sozusagen in „konzentrischen Kreisen“²¹⁴, wie P. FLORENSKY formuliert: die Beziehungen zu Petrus und zum Lieblingsjünger, eine besondere Vertrautheit mit dreien seiner Apostel, eine umfassende Freundesgemeinschaft mit den Zwölf, ein freundschaftliches Verhältnis zu allen Jüngern (Lk 12, 4), unter denen er wiederum zu einzelnen (außerhalb des Zwölferkreises) besondere Beziehungen unterhält, schließlich die universale, für alle offene Freundschaft, die sich in seinem Umgang und Mählern mit den Sündern und Ausgestoßenen zeigt.

²¹³ Vgl. dazu das Kapitel „The beloved disciple and Peter“ in: E. PUTHENKANDATHIL, *Philos: A Designation for the Jesus-Disciple Relationship*, 245-328.

²¹⁴ P. FLORENSKY, *La colonne et le fondement de la vérité*, 269.

Dabei lassen sich alle wesentlichen Elemente der Freundschaft, wie sie die antiken Philosophen beschrieben haben, mehr oder weniger explizit auch in den Freundschaften finden, die Jesus gelebt hat.

c) Die Freundschaft Jesu zum Vater

Inwieweit kann man die Beziehung Jesu zum Vater als Freundschaft bezeichnen? Diese Frage scheint zunächst ungewöhnlich, denn zum einen ist es in unserem Sprachgebrauch nicht üblich ist, eine Sohn-Vater-Relation als Freundschaft zu bezeichnen, und zum anderen wird im Neuen Testament der Freundschaftsbegriff nur ein Mal – und da nur indirekt – auf den Vater angewandt²¹⁵. Dazu ist jedoch einerseits zu bedenken, dass es im antiken Sprachgebrauch durchaus üblich war, von einer „Freundschaft“ zwischen Eltern und Kindern zu reden.²¹⁶ Und andererseits muss auch hier das biblische Zeugnis nicht nur auf das Wort „φιλία“ hin befragt werden, sondern auf die Sache selbst hin, d.h. darauf, ob die Beziehung Jesu zum Vater in einer Weise charakterisiert wird, die in der Nähe des philosophischen Freundschaftsbegriffs steht. In dieser Betrachtungsweise zeigt sich, dass gerade im Johannesevangelium die Vater-Sohn-Beziehung freundschaftliche Züge aufweist. E. PUTHENKANDATHIL weist darauf hin, dass in Joh 15,10-15 die Freundschaft zwischen Jesus und seinen Jüngern nach dem Vorbild der Beziehung zwischen Vater und Sohn dargestellt ist.²¹⁷ Zwar drückt die Vater-Anrede auf der einen Seite eine gewisse Abhängigkeit aus, die bspw. in der Rede Jesu über seine Vollmacht ausgesprochen ist: „Der Sohn kann nichts von sich aus tun, sondern nur, wenn er den Vater etwas tun sieht“ (Joh 5,19). Andererseits enthält der Vaterbegriff aber auch eine familiäre Nähe, die mit einem Freundschaftsverhältnis im Einklang steht. In derselben Rede sagt Jesus: „Der Vater liebt (φιλεῖ) den Sohn“ (Joh 5,20) – und Jesus erwidert diese Liebe (vgl. Joh 14,30).

Es zeigen sich aber noch weitere Merkmale für ein freundschaftliches Verhältnis Jesu zum Vater: „Der Vater [...] zeigt ihm alles, was er tut“ (Joh 5,20). Die Offenheit in der Mitteilung ist ein Wesenszug der Freundschaft, die sie von einem Herr-Knecht-Verhältnis unterscheidet.

²¹⁵ In einem lukanischen Gleichnis wird Gott mit einem Freund verglichen, den man in einer Notsituation selbst bei Nacht stören und um Hilfe bitten darf (Lk 11,5-8). Hier wird eindeutig der „Code der Freundschaft“ (F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas, 148) verwendet: das Vertrauen der Freunde zueinander und Verpflichtung zur tätigen Hilfeleistung. Freilich wird hier Gott nicht direkt als Freund bezeichnet, vielmehr handelt es sich um eine „Argumentation a minore ad maius“ (F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas, 146): Es wird also behauptet, dass das, was für die Menschen gilt, erst recht für Gott gilt. Dennoch ist es der Beachtung wert, dass sich Jesus nicht scheut, den Freundschaftsbegriff in Zusammenhang mit der Gottesbeziehung zu verwenden. Es steht mit seiner „Abba“-Anrede Gottes im Einklang, in der seine neue, unerhörte Vertrautheit mit Gott zum Ausdruck kommt, die weit über das Alte Testament hinausgeht. Die Parabel wurde dann auch von Origenes in dem Sinne gedeutet, dass Gott uns als Freund begegnet: „Τὸ μὲν οὖν <τίς ἐξ ὑμῶν> πρὸς τοὺς μαθητὰς λέγεται, τὸ δέ <ἐξεῖ φίλον>, ἵνα εἴπῃ τὸν θεὸν φίλον τυγχάνοντα τοῖς ἀγίοις, ὡς <τῷ> Μωϋσῇ καὶ τῷ Ἀβραάμ.“ (fr. 76 in Luc, Ra 182 (Crouzel 526)) – „Das Wort: ‚Wer von euch‘ richtet sich an die Jünger, und die Formel ‚wird einem Freund haben‘ besagt, dass Gott den Heiligen als Freund begegnet, so wie er es für Mose und Abraham war.“

²¹⁶ Als „Freundschaft zwischen Ungleichen“ bei Arist., EN VIII, 9, 1158b.

²¹⁷ Vgl. E. PUTHENKANDATHIL, Philos: A Designation for the Jesus-Disciple Relationship, 242.

Die gegenseitige Kenntnis von Vater und Sohn ist vollkommen und einzigartig (vgl. Mt 11,27: „Niemand kennt den Sohn, nur der Vater, und niemand kennt den Vater, nur der Sohn.“) Die Offenheit der Kommunikation ist unter Freunden verbunden mit dem vollkommenen Vertrauen zueinander. Dieses Vertrauen beweist Jesus insbesondere im Moment der Passion, die er im Vertrauen auf das rettende Handeln des Vaters auf sich nimmt.

Die Relationsbegriffe „Vater“ und „Sohn“ drücken zunächst eine gewisse Über- bzw. Unterordnung aus, die nicht zu einem Freundschaftsverhältnis zu passen scheinen. In der Beziehung zwischen Jesus und dem Vater wird jedoch explizit eine Gleichstellung sichtbar, z. B.: Der Sohn hält Gericht und erhält daher gleiche Ehre wie der Vater (vgl. Joh 5,23f). Er ist am Werk wie der Vater (vgl. Joh 5,17). Diese Aussagen Jesu wurden von seinen Hörern auch so verstanden, dass er sich damit Gott gleichstellte (vgl. Joh 5,18).

Die Gemeinschaft und Einheit zwischen Vater und Sohn werden mit Worten beschrieben, die an die griechischen Freundschaftstopoi erinnern: Vater und Sohn haben alles gemeinsam, vgl. Joh 17,10: „Alles, was mein ist, ist Dein, und was Dein ist, ist mein.“ Die Einheit zwischen Vater und Sohn wird in absoluter Weise ausgesagt: „Ich und der Vater sind eins.“ (Joh 10, 30) Die Formulierung, in der diese Einheit beschrieben wird, geht über das normale freundschaftliche Zusammensein (συζῆν) hinaus. Es wird nicht mit der Präposition „mit“ (σύν), sondern „in“ (ἐν) bezeichnet: Jesus ist im Vater, und der Vater in ihm (vgl. Joh 14,10).

So kann man zusammenfassend festhalten: Auch wenn die Beziehung Jesu zum Vater einzigartig ist und nicht in einzelnen menschlichen Kategorien erschöpfend beschrieben werden kann, so enthält sie doch wesentliche Züge der Freundschaft: die gegenseitige Liebe, Gleichheit, Vertrauen, vollkommene Mitteilung, innigste Gemeinschaft und geistige Einheit. Diese Freundschaftsmerkmale werden in der Beziehung Jesu zum Vater in einer vollkommenen und menschliche Freundschaft übersteigenden Weise gelebt. So könnte man diese Freundschaft als das Urbild und die höchste Verwirklichung der Freundschaft schlechthin bezeichnen.

Von Bedeutung ist auch, dass die reziproken Formeln der Lebensgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern, die in Joh 15,4 im Kontext der Freundschaft mit Jesus stehen und im Rahmen des Freundschaftsparadigmas als innigste Form zu Zusammenlebens (συζῆν) verstanden werden können, in Joh 17 wiederkehren im Zusammenhang der Einheit mit dem Vater, der auch in Joh 15 schon angedeutet ist. Durch die freundschaftliche Einheit mit Jesus sind die Jünger also hinein genommen in die Beziehung Jesu mit dem Vater, die ebenfalls Wesenszüge der Freundschaft trägt: „Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast. Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast; denn sie sollen eins sein, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir.“ (Joh 20, 21-23a)

3. Freundschaft mit dem erhöhten Herrn

Die Apostelgeschichte und die Briefliteratur spiegeln das Leben der frühen Kirche, das von der Oster- und Pfingsterfahrung geprägt ist. Welche Gestalt hat nun die Beziehung zu Jesus? Ist „Freundschaft“ auch eine neutestamentliche Kategorie für die Beziehung mit dem Auferstandenen?

Hier ist der statistische Befund zunächst wenig ergiebig. Das Wort „Freundschaft“ kommt ein einziges Mal vor, und da nur im übertragenen Sinn der „Freundschaft mit der Welt“ (Jak 4,4). Ebenfalls der Jakobusbrief spricht von Abraham als „Freund Gottes“ (Jak 2,23), was aber nicht über das AT hinaus geht. Eine umfassende Untersuchung zur Freundschaft muss jedoch auch nach Lebensformen und Gesinnungen suchen, die die klassische Antike mit der Freundschaft verbunden hat²¹⁸, und die den neutestamentlichen Autoren über das hellenistische Diasporajudentum bekannt waren.²¹⁹ In dieser Perspektive zeigt sich ein weiteres und facettenreicheres Bild. Dabei soll an dieser Stelle nicht den Spuren nachgegangen werden, die die christliche Gemeinde als Freundesgemeinschaft beschreiben²²⁰, sondern der Fokus ganz auf die Christusbeziehung gerichtet werden.

a) Freundschaftsliebe

Die Exegese fand in der genaueren Betrachtung des Philipperbriefs, in dem man eine gehäufte Verwendung der Freundschaftstopik entdeckt hatte²²¹, solche Freundschaftsmotive auch auf Christus hin angewandt. Im christologischen Hymnus Phil 2,6-11, den Paulus im Kontext und zur Begründung der freundschaftlichen Gesinnung innerhalb der Gemeinde zitiert, wird die Freundschaftsliebe Jesu, die bis zur Lebenshingabe geht, als Vorbild für die Gemeinde darge-

²¹⁸ L. T. JOHNSON macht darauf aufmerksam, dass für den antiken Leser die Freundschaftssprache viel deutlicher zu erkennen war als für uns moderne Leser heute: „Although rarely discussed explicitly, friendship (philia) is actually a prominent theme in the canonical compositions. But to recognize its prominence, readers need to grasp the connections that ancient readers would automatically make when they heard certain words and phrases by placing the New Testament's language within the context of the Greco-Roman *topos* of friendship.“ (ID., *Making Connections*, 158).

²¹⁹ So H.-J. KLAUCK, *Gemeinde zwischen Haus und Stadt*, 111.

²²⁰ Vgl. dazu die Studien: H.-J. KLAUCK, *Gemeinde zwischen Haus und Stadt*, insbesondere Kapitel III: Kirche als Freundesgemeinschaft, 95-123; K. SCHÄFER, *Gemeinde als Bruderschaft*; G. BAUSENHART, *Brüder oder Freunde Jesu?*, in: M. ECKHOLT – T. FLIETHMANN (Hgg.), *„Freunde habe ich euch genannt“*, 61-82; J. ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament*.

²²¹ In der amerikanischen Exegese gibt es zu dieser Frage zahlreiche aktuelle Studien: L. M. WHITE nennt den Philipperbrief: „a Pauline adaptation of the Hellenistic moral paradigm of *φιλία*“ (ID., *Morality between Two Worlds: A Paradigm of Friendship in Philippians*, in: D. L. BALCH, *Greeks, Romans, and Christians*, 201). G. LYONS und W. H. MALAS JR. haben den Philipper- und den Thessalonicherbrief detailliert auf die Freundschaftstopik hin untersucht und resümieren: „Paul's letters to his churches were saturated with Greco-Roman philosophical ideals.“ (ID., *Paul and His Friends Within the Greco-Roman Context*, in: *Wesleyan Theological Journal* 42 (2007/1), 67). Schon R. PESCH hatte im Philipperbrief den „Stil eines Freundschaftsbriefs“ erkannt (vgl. ID., *Paulus und seine Lieblingsgemeinde*, 63-64). Dagegen wird von anderen Exegeten die These vertreten, dass Paulus zwar Freundschaftstopik benutzt, der Brief aber deswegen noch nicht als ganzer in die Gattung „Freundschaftsbrief“ eingeordnet werden kann (vgl. H.-J. KLAUCK, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament*, 241; M. EBNER, *Leidenslisten und Apostelbrief*, 356-359; W. SCHENK, *Die Philipperbriefe des Paulus*, 62f).

stellt.²²² Einen weiteren Topos freundschaftlicher Liebe findet sich in Phil 1,23: Wie Freunde sich nach der physischen Gegenwart des Freundes sehnen, so will Paulus aufbrechen, um bei Christus zu sein (σὺν Χριστῷ εἶναι).

Die Beziehung zu Jesus ist für Paulus wesentlich geprägt von der gegenseitigen Liebe und der Einheit mit ihm (vgl. Gal 2,20). Christsein besteht folglich darin, „den Herrn zu lieben (φιλεῖν)“ – wer das nicht tut, den belegt Paulus mit dem Anathem (1 Kor 16,22). Die vehemente Verurteilung, die Paulus mit dieser negativen Aussage verbindet, bedeutet positiv: Die Freundschaftslove zu Christus ist das entscheidende Kriterium des Christseins.

Die Freundschaftsethik steht wohl auch im Hintergrund von Röm 5,7-8.²²³ An dieser Stelle bringt Paulus das *Maïus* der Freundschaftslove Christi zum Ausdruck: Für einen „Gerechten“ zu sterben, kann Ausdruck freundschaftlicher Liebe sein – das bewegt sich im Rahmen der traditionellen Ethik. Christus aber ist für uns gestorben, als wir noch Sünder waren. (vgl. Röm 5,8). Hier reflektiert Paulus das, was auch schon in den Evangelien deutlich wird: Die *φιλία* Jesu ist von seiner *ἀγάπη* transformiert und geweitet, und greift daher über den traditionell definierten Freundeskreis hinaus gerade auf die Gottfernen, um auch sie zur Gottesfreundschaft einzuladen.

b) Gleichwerdung und Lebensgemeinschaft mit Christus

Auch wenn es nicht ausdrücklich in den Zusammenhang mit dem Freundschaftsbegriff gebracht wird, ist das Thema der Gleichheit bzw. der Gleichwerdung mit Christus wesentlich in der neutestamentlichen Briefliteratur.

Der schon angeführte Christushymnus Phil 2,6-11 enthält nicht nur die Lebenshingabe als Freundschaftsmotiv, sondern auch die Gleichwerdung: Christus Jesus „wurde den Menschen gleich (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος)“ (Phil 2,7). Umgekehrt besteht die christliche Berufung, die mit der Taufe gegeben ist, im „Gleichwerden“ (ὁμοίωμα) mit dem Tod Christi, um mit ihm auch in seiner Auferstehung vereinigt zu sein (vgl. Röm 6,3). Das Gleichwerden in der Taufe versteht Paulus hier als den Beginn einer Lebensgemeinschaft, wir könnten sagen: einer Freundschaft mit Christus. In der Taufe werden wir Christi Tod angeglichen, damit wir „mit ihm leben (συζήσομεν αὐτῷ)“ (Röm 6,8). Dieses „zusammen leben“ ist in der hellenistischen Freundschaftsethik, wie gezeigt, der Kernbegriff und die höchste Verwirklichung der *φιλία*. Im Römerbrief meint Paulus mit dem „mit Christus zusammen

²²² L. M. WHITE zu Phil 2,6-11: Christi Tod ist „an all-surpassing act of selfless love as supreme virtue of friendship“ (ID., *Morality between Two Worlds: A Paradigm of Friendship in Philipians*, in: D. L. BALCH, *Greeks, Romans, and Christians*, 201).

²²³ Vgl. H.-J. KLAUCK: *Gemeinde zwischen Haus und Stadt*, 111-113.

leben“ das neue Leben der Christen (vgl. Röm 6,11). Das Wesen des Christseins lässt sich also in Kürze beschreiben als συζῆν, als gelebte Freundschaft mit Christus.

Die Freundschaft führt die Freunde dahin, alles miteinander zu teilen, Freude und besonders auch Leiden. In diesem Sinn schreibt Paulus, die rechte Beziehung zu Christus bestehe nicht nur darin, an ihn zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden (vgl. Phil 1,29). Paulus sehnt sich sogar nach der Gemeinschaft mit den Leiden Christi (κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ) und will dem Tod Christi gleichgestaltet werden (συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ), um so auch die Macht seiner Auferstehung an sich zu erfahren (Phil 3,10; vgl. auch 1 Petr 4,13). R. SCHNACKENBURG schreibt dazu:

„Dieses Einswerden mit Christus, gerade im Leiden, wurde ‚Passionsmystik‘ genannt. ‚Mystik‘ ist ein vieldeutiger und schwer verständlicher Begriff, doch er bringt die denkbar innige, innerlich erfahrene Einswerdung mit Christus, dem gegenwärtigen und lebendigen Freund der Seele, zum Ausdruck. Wir verschmelzen gleichsam mit diesem Freund, so dass sein Empfinden unser Empfinden wird.“²²⁴

In einem unübersehbaren Zusammenhang mit dem Freundschaftsbegriff steht m. E. auch das „gemeinsam leben (συζῆν)“ mit Christus in 1 Thess 5,10. Weil dies in der Exegese offenbar bisher noch nicht in den Blick gekommen ist, bedarf diese These einer etwas ausführlicheren Begründung. Paulus ruft in diesem Abschnitt die Thessalonicher auf, für den Tag des Herrn bereit zu sein. Dann schreibt er von Christus: „Er ist für uns gestorben, damit wir vereint mit ihm leben, ob wir nun wachen oder schlafen (τοῦ ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν).“ (1 Thess 5,10). Die Exegeten verstehen diesen Vers heute größtenteils so, dass mit der Alternative „wachen oder schlafen“ auf 4,17 zurückverwiesen wird, wo von den schon Entschlafenen und den noch Übrigen die Rede ist, und also gemeint ist: „ob wir jetzt leben oder tot sind“²²⁵. Der Aorist Konjunktiv (ζήσωμεν) sei futurisch-eschatologisch zu verstehen, ἅμα bedeute hier nicht „vereint“, sondern zeitlich „zugleich“ und beziehe sich nicht auf Christus, sondern auf die „Gleichzeitigkeit der Heilerlangung der Lebenden wie der Toten“²²⁶, so dass der Sinn entsteht: „damit wir, schon Gestorbene und noch Lebende zugleich [sc. am Tag des Herrn], mit ihm leben werden“. Auch wenn eine solche Deutung in den Kontext des Thessalonicherbriefs passt, äußern die Exegeten doch auch selbst Zweifel: die „Verwendung der Metaphern ‚wachen‘ [...] und ‚schlafen‘ [...] für ‚leben‘ und ‚tot sein‘“ sei angesichts ihrer ganz anderen Verwendung im Vorangehenden merkwürdig. Denn: „In V 6 war der Unterschied zwischen den Söhnen des Lichts und des Tags und denen, die der Nacht und der Finsternis zugehören, der Unterschied zwischen ‚den Übrigen‘ und ‚uns‘, die Gott zum Besitz des Heils bestimmt hat. Hier aber wird der Unterschied zwischen denen, die wachen, und denen, die schlafen, im Blick auf das Christusheil gerade für irrelevant erklärt. Eine Erklärung für solchen auffälligen Wechsel der Rede fehlt.“²²⁷ Einzelne Stimmen wollen „wachen und schlafen“ ethisch deuten als Erfolg oder Versagen im christlichen Leben²²⁸ - was aber die aufgezeigten Schwierigkeiten auch nicht löst. Wenn man diesen Vers vor dem Hintergrund der Freundschaftssprache betrachtet, ergibt sich eine einleuchtendere Deutung: Paulus verwendet hier gleich zwei klassische Freundschaftstopoi: das Sterben aus Liebe zum Freund sowie das „Zusammenleben“ (σὺν αὐτῷ ζῆν). Da gerade schon von „Wachen“ und „Schlafen“ die Rede war, fügt er diese Wortverbindung hier nochmals ein, weil sie zum Freundschaftsgedanken passt. „Ob wir wachen oder schlafen“ meint dann: bei Tag und Nacht, d.h. zu jeder Zeit, immer. Hier ist also die ununterbrochene Einheit des Zusammenlebens angesprochen, nach der die φιλία strebt. So hatte schon Platon die Freunde – natürlich rhetorisch – gefragt: „Begehrt ihr etwa das, möglichst eng vereint zu werden, um

²²⁴ R. SCHNACKENBURG, Freundschaft mit Jesus, 70.

²²⁵ T. HOLTZ, Der erste Brief an die Thessalonicher, 230. Ebenso G. HAUFÉ, Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher, 98. Nach G. HAUFÉ deutet der überwiegende Teil der Exegeten die Stelle in diesem Sinn. Vgl. auch E. REINMUTH, Der erste Brief an die Thessalonicher, in: N. WALTER / E. REINMUTH / P. LAMPE (Hgg.), Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon, 152.

²²⁶ T. HOLTZ, Der erste Brief an die Thessalonicher, 232.

²²⁷ T. HOLTZ, Der erste Brief an die Thessalonicher, 231.

²²⁸ Vgl. G. HAUFÉ, Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher, 98.

Tag und Nacht nicht voneinander zu lassen?“²²⁹ Auch Aristoteles erwähnt, als er vom „gemeinsamen Leben“ spricht, die bleibende Verbundenheit der Freunde selbst im Schlaf. Er erklärt diese Verbundenheit dadurch, dass er zwischen Grundhaltung (ἔξις = Habitus) und lebendiger Verwirklichung (ἐνεργεῖα = Akt) der Freundschaft unterscheidet. Nur in dieser zweiten Hinsicht unterbricht der Schlaf die Freundschaft – hinsichtlich ihrer Grundhaltung aber bleibt wahre Freundschaft auch im Schlaf bestehen.²³⁰ Vor dem Hintergrund des griechischen Freundschaftsgedankens wird also verständlich, warum Paulus hier die Wortverbindung vom „wachen und schlafen“ nochmals in verändertem Sinn einfügt. Auch grammatikalisch ist diese Übersetzung so stimmiger: ἅμα σὺν αὐτῷ kann dann – wie es die Einheitsübersetzung tut – zusammen gelesen werden, was die Wortstellung eigentlich auch nahelegt: „vereint mit ihm“. Den Konjunktiv Aorist futurisch zu deuten, hat grammatikalisch eigentlich keine Grundlage. Denn er drückt keine Zeitstufe aus, sondern allenfalls einen Aspekt; wir haben es also hier mit einem ganz gewöhnlichen finalen Nebensatz zu tun.²³¹ Und auch vom Sinn her passt diese Deutung gut in den Duktus der Perikope, die zur Bereitschaft für den Tag des Herrn ruft: Wer jederzeit vereint mit Christus lebt, d.h. in der beständigen Grundhaltung der Freundschaft mit ihm, der ist bereit für die Wiederkunft Christi. „Mit Christus leben“ bedeutet dann ähnlich wie in Röm 6,11 das neue Leben in Christus, das durch die Taufe geschenkt wurde. Das schließt die eschatologische Sinnspitze dieses „Lebens mit Christus“ bei seiner Wiederkunft freilich nicht aus. Eine Deutung dieses Verses mit Hilfe der Freundschaftstopik erklärt also die ansonsten merkwürdige erscheinende Wortwahl des Paulus (das anders verstandene „Wachen und Schlafen“) und erlaubt, das „Leben mit Christus“ sowohl in seiner präsensischen als auch in seiner eschatologischen Dimension als Freundschaft zu verstehen.

c) Freundschaftliches Vertrauen

Dieses Freundschaftsmerkmal hat sich in der menschlichen Beziehung hauptsächlich darin gezeigt, dass Freunde einander vertrauen und sich daher alles mitteilen können. In der Beziehung zu Christus fällt diese letzte Dimension naturgemäß weg, da Christus als Erhöhter Anteil hat an der Erkenntnis Gottes und der Mensch vor ihm sowieso nichts verbergen kann. Das Vertrauen in Christus drückt sich bei Paulus aber in anderer Weise aus: In der festen Überzeugung, dass Christus ihn nicht im Stich lässt, sondern sich als treuer Freund erweist, der zu seinem Wort steht (vgl. 2 Tim 1,12). Das Vertrauen auf Christus fällt hier zumeist mit dem Vertrauen auf Gott selbst zusammen – gerade „durch Christus“ hat Paulus „so großes Vertrauen zu Gott“ (2 Kor 3,4).

²²⁹ Smp. 192 d-e.

²³⁰ Vgl. Arist. EN VIII, 6, 1157b: „οἱ μὲν γὰρ συζῶντες χαίρουσιν ἀλλήλοις καὶ πορίζουσι τὰγαθὰ, οἱ δὲ καθεύδοντες ἢ κεχωρισμένοι τοῖς τόποις οὐκ ἐνεργοῦσι μὲν, οὕτω δ' ἔχουσιν ὥστ' ἐνεργεῖν φιλικῶς· οἱ γὰρ τόποι οὐ διαλύουσι τὴν φιλίαν ἀπλῶς, ἀλλὰ τὴν ἐνέργειαν.“ – „Denn Freunde, die ihr Leben gemeinsam verbringen, freuen sich aneinander und verschaffen einander Dinge von Wert. Wenn sie aber schlafen oder räumlich getrennt sind, so wirken sie zwar die Werke der Freundschaft nicht, sind aber wegen ihrer Grundhaltung jederzeit dazu in der Lage. Die unterschiedlichen Orte lösen die Freundschaft nicht einfach auf, sondern nur ihre lebendige Verwirklichung.“

²³¹ Vgl. BLASS, Friedrich / DERBRUNNER, Albert, Friedrich Blaß' Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, § 369.2, 298. Daran würde sich auch dann nichts ändern, wenn wir an unserer Stelle die varia lectio ζήσομεν lesen würden. Im NT kann ja gelegentlich in finalen Nebensätzen der Aorist des Konjunktivs durch das Futur des Indikativs ersetzt werden, ohne dass sich dadurch an der Bedeutung irgendetwas ändert (Vgl. BLASS, Friedrich / DERBRUNNER, Albert, Friedrich Blaß' Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, § 369.2, 298 und § 369.5, 299).

d) Das vereinende Prinzip

Joh 15 hat ethisch das Halten des Liebesgebotes (V. 12) und geistlich das „Bleiben in ihm“ (V. 10) als „vereinendes Prinzip“ der Freundschaft mit Jesus gezeigt. In den Johannesbriefen wird deutlich, wie sich dieses Prinzip nachösterlich realisiert, nämlich durch den Geist Jesu: „Daran erkennen wir, daß wir in ihm bleiben und er in uns bleibt: Er hat uns von seinem Geist gegeben.“ (1 Joh 4,13) Der Geist ist „Prinzip und Fundament der Freundschaft Jesu mit seinen Jüngern“²³². Das vereinende Prinzip der Freundschaft mit Jesus kann also trinitarisch beschrieben werden: Es ist der Wille des Vaters, der sich im Doppelgebot der Liebe zeigt. Wer in Jesus bleibt, erfüllt die Gebote Gottes. Der Heilige Geist ist es, der dieses Bleiben in Jesus bewirkt. Hier tritt das eigentlich Neue des „Freundschaftskonzepts“ des Neuen Testaments hervor: Während es in der antiken Philosophie einfachhin die Tugend als Ausrichtung auf das (nicht näher bestimmte) Gute war bzw. das Streben nach einem philosophisch vage bestimmten göttlichen Sein, im Alten Testament dagegen bereits das Bekenntnis zum sich offenbarenden Gott des Bundes und das Halten des Bundesgesetzes, so konkretisiert sich dieses vereinende Prinzip im Neuen Testament durch das Fortschreiten des Offenbarungsgeschehens in Jesus. Das vereinende Prinzip der Freundschaft ist nun Er selbst, die menschengewordene ἀγάπη Gottes, das Reich Gottes, das in ihm zu den Menschen kommt, und sich in der Kraft des Heiligen Geistes im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe ethisch realisiert.²³³

e) Zusammenfassung

Auch wenn nicht explizit von einer Freundschaftsbeziehung mit dem Auferstandenen die Rede ist, zeigen sich doch auch nachösterlich alle wesentlichen Freundschaftsmerkmale: Die Gleichheit (als immer vollständigere Angleichung aneinander), die gegenseitige Liebe, ein vereinendes Prinzip, das Vertrauen und die Sehnsucht nach umfassender Lebensgemeinschaft. Wenn auch die Art und Weise der freundschaftlichen Nähe sich gewandelt hat von einer irdisch-körperlich zu einer geistig vermittelten Gemeinschaft, so hat sich damit doch nichts am Wesen der Freundschaft verändert, die ja im Kern eine geistige Beziehung ist. Gerade in den paulinischen Aussagen wird deutlich, dass Paulus die Freundschaftsbeziehung zu Jesus als eine konkrete persönliche menschliche Beziehung versteht und nicht etwa bloß als eine Analogie. Die Freundschaft mit Jesus ist nicht nicht nur „so ähnlich wie“ eine menschliche Freundschaftsbeziehung. Obwohl Jesus nachösterlich nicht mehr sichtbar als Mensch gegenwärtig ist, ist diese Freundschaft dennoch eine reale Freundschaftsbeziehung, im vollen und

²³² J. S. SOLER, Freundschaft als Offenbarung, in: M. ECKHOLT / T. FLIETHMANN (Hgg.), „Freunde habe ich euch genannt“, 29.

²³³ Vgl. auch L. PIZZOLATO: „Questa amicizia non è una forma di graduazione della carità nel tempo, ma trova nella carità l'elemento che la costituisce come amicizia. In essa infatti la carità, come valore fondamentale dei contraenti, vi restituisce il posto che [...] il consenso sulle cose divine e umane ha per l'amicizia ciceroniana: cioè di valore ideologico unificante più alto.“ (ID., L'idea di amicizia, 237).

univoken Sinn des Wortes. Gerade diese im Heiligen Geist gelebte konkret-menschliche Freundschaft mit Jesus führt in Gemeinschaft mit dem Vater. In neutestamentlicher Sicht ist die Gottesfreundschaft also sowohl christologisch wie auch pneumatologisch vermittelt. Sie konkretisiert sich in der menschlichen Freundschaft mit dem fleischgewordenen Wort Gottes und sie realisiert sich nachösterlich durch das Wirken des Heiligen Geistes, der das Bleiben in Jesus und damit die Freundschaft mit ihm auch nach seiner Auffahrt in den Himmel ermöglicht.

4. Resümee

Im Neuen Testament berühren sich zwei Dimensionen der Freundschaft, die zuvor nebeneinander standen: menschliche Freundschaft und Freundschaft mit Gott. Die wichtigsten Texte zur Freundschaft im Neuen Testament beziehen sich auf die Freundschaft mit Jesus. Diese Freundschaften haben soteriologische Bedeutung: sie vermitteln eine neue Nähe und Gemeinschaft mit Gott. Auch in den persönlichen Freundschaftsbeziehungen Jesu mit einzelnen erignet sich mehr als nur menschliche Freundschaft. Die menschliche Gemeinschaft mit ihm wird zum Weg zur Einheit und Freundschaft mit dem Vater.²³⁴ In der antiken Philosophie war der Gedanke einer Freundschaft mit Gott umstritten, da der Abstand und die Ungleichheit als zu groß erschienen. Dasselbe Motiv veranlasste auch die Verfasser der alttestamentlichen Schriften zur Zurückhaltung in der Anwendung des Freundschaftsbegriffs auf die Gott-Mensch-Relation. Im Neuen Testament ändert sich die Situation dadurch radikal, dass derjenige, der Gott gleich ist, sich den Menschen gleich macht (vgl. Phil 2,7) und dadurch jene Distanz überwindet, die bis dahin eine Freundschaft als kaum denkbar erscheinen ließ.

Auch die anderen beiden Gründe, die Aristoteles gegen eine Freundschaft mit Gott vorbringt, werden durch das spezifisch neutestamentliche Gottesbild hinfällig. Der zweite Grund gegen eine Gottesfreundschaft war, dass es keine Beziehung der Liebe zwischen Gott und Mensch gibt. Die biblische Botschaft aber offenbart gerade einen Gott der Liebe.²³⁵ Als dritten Grund führte Aristoteles die Autarkie Gottes an. Auch im christlichen Denken wird man daran festhalten, dass Gott in sich selbst vollkommen ist und nicht etwa einer Freundschaft bedürfte, um seine Glückseligkeit zu vervollkommen. Gott *braucht* keine Freunde, aber in Jesus zeigt sich, dass er in seiner überströmenden Liebe die Menschen einladen *will* in die Freundschaft mit ihm. Jesus, und in ihm Gott selbst, sucht nun die Freundschaft mit den Menschen und knüpft persönliche Freundschaftsbeziehungen.

Im Neuen Testament, besonders in der johanneischen Theologie „begegnet die Gottesfreundschaft in der Gestalt der Freundschaft mit Jesus.“²³⁶ Die zuvor eher abstrakt-philosophisch

²³⁴ Hier zeigt sich eine Parallele zum Buch der Weisheit. Auch dort wurde die Freundschaft mit Gott vermittelt, durch die Weisheit, die in die heiligen Seelen eintritt und „Freunde Gottes“ schafft (vgl. Weish 7,27). Ebenso ist es nun Jesus und die Freundschaft mit ihm, die in die Freundschaft mit Gott führt.

²³⁵ Vgl. BENEDIKT XVI.: „Dieser Gott liebt den Menschen. Die göttliche Macht, die Aristoteles auf dem Höhepunkt der griechischen Philosophie denkend zu erfassen suchte, ist zwar für alles Seiende Gegenstand des Begehrens und der Liebe — als Geliebtes bewegt diese Gottheit die Welt —, aber sie selbst ist unbedürftig und liebt nicht, sie wird nur geliebt. Der eine Gott, dem Israel glaubt, liebt selbst.“ (ID., Enzyklika *Deus caritas est*, 9).

²³⁶ T. SÖDING, Freundschaft mit Jesus, in: IKaZ 36/3 (2007), 228.

gedachte Freundschaft mit Gott bekommt nun das Gesicht einer konkreten menschlichen Freundschaft.²³⁷

Christliches Nachdenken über die Freundschaft mit Gott wird also immer neu auf die konkrete Freundschaft mit Jesus zurückkommen müssen, durch den allein sich die Freundschaft mit Gott vollkommen realisieren kann. Denn niemand kommt zum Vater außer durch ihn (vgl. Joh 14,6). Die einzigartige soteriologische Bedeutung der Freundschaft mit Jesus liegt in der hypostatischen Union von Gottheit und Menschheit in der Person Jesu.²³⁸ In Jesus macht sich Gott uns Menschen gleich, um eine Freundschaft mit uns eingehen zu können. Freundschaft, so sahen wir, wirkt angleichend. Freunde geben einander Anteil an dem, was sie besitzen. Und so soll der Mensch durch Jesus Anteil erlangen am göttlichen Wesen (vgl. 2 Petr 1,4). Auf diese Weise lässt sich das gesamte Erlösungsgeschehen – wie es dann später in Form bei Irenäus von Lyon und Thomas von Aquin geschehen ist – im Paradigma der Freundschaft erfassen. Auch die innertrinitarischen Beziehungen zwischen Vater und Sohn können in den Kategorien der Freundschaft beschrieben werden. So führt die Freundschaft mit Jesus in die trinitarische Freundschaft hinein. Damit ist sie nicht nur Weg, sondern gleichzeitig auch das eschatologische Ziel. Im Blick auf den Letzten Tag sagt Paulus: „Dann werden wir immer mit dem Herrn sein (σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα).“ (1 Thess 4,17)

Der Freundschaftsbegriff, so hat die biblische Untersuchung gezeigt, ist von weitreichender theologischer Bedeutung: für Christologie und Soteriologie, bis hin zur Trinitätslehre und zur Eschatologie. Er wurde daher kürzlich nicht zu Unrecht als „Leitbegriff systematischer Theologie“²³⁹ bezeichnet. Der großen dogmatischen Bedeutung entspricht die Relevanz im spirituellen Leben. Somit muss die Freundschaft mit Jesus – um die Formulierung aufzugreifen – auch ein Leitbegriff christlicher Spiritualität sein. Wie dieses zentrale Motiv der Christusfreundschaft im Laufe der Spiritualitätsgeschichte entfaltet wurde, soll im Folgenden untersucht werden.

²³⁷ Wenn man freilich die tatsächliche Gottessohnschaft Jesu nicht als theologische Wahrheit, sondern nur als historische Aussage der Dogmengeschichte versteht, dann kommt dieser Zusammenhang nicht in den Blick. So schreibt K. TREU „Diese immer wieder zitiert Stelle [sc. die Anrede der Jünger als Freunde Joh 15,15] geht eigentlich nur auf die Bindung zwischen Meister und Schülern, aber mit der späteren Erhöhung des Messias zur göttlichen Person verwischen sich verschiedentlich die Grenzen zwischen Jesusfreundschaft und Gottesfreundschaft.“ (ID., Art. Gottesfreund in RAC 11 (1981), 1051)

²³⁸ Vgl. T. SCHÄRTL: „Die *unio hypostatica* besteht in der Tatsache, dass die Freundschaft mit Jesus *zugleich* Freundschaft mit Gott *ist*.“ (ID., Zeichen der Freundschaft mit Gott, in: M. ECKHOLT / T. FLIETHMANN (Hgg.), „Freunde habe ich euch genannt“, 109).

²³⁹ Untertitel des Bandes „Freunde haben ich euch genannt“, hg. v. M. ECKHOLT und T. FLIETHMANN.

HAUPTTEIL: SPIRITUALITÄTSGESCHICHTLICHE ENTFALTUNGEN

1. Kapitel: Die Lehre der Kirchenväter

In den Schriften der griechischen Kirchenväter²⁴⁰ findet sich häufig – im Anschluss an die alttestamentliche und zwischentestamentliche Tradition – die Rede von „Freunden Gottes“. Meist ist diese Bezeichnung eine Art Ehrentitel, die v.a. Moses und Abraham, aber auch den Heiligen, den Martyrern und den Asketen verliehen wird.²⁴¹ Schon seltener dagegen ist die Rede von einer „Freundschaft mit Christus“. Oft ist „Freund Christi“ ein Ehrenname ähnlich wie „Freund Gottes“ – für die Apostel, insbesondere Johannes, Petrus und Paulus, für Lazarus, für die Heiligen im Allgemeinen. Natürlich taucht der Begriff auf in Zusammenhang mit der Auslegung von Joh 15,15. Meist bleibt es jedoch bei einer bloßen Erwähnung, ohne weitere Ausdeutung.

Zum ersten Mal findet sich der Begriff „Freund Christi“ bei Justin (ca. 100 – ca. 165). Er schildert, wie ihn durch das Gespräch mit einem Greis die Liebe „zu den Propheten und den Männern, die Freunde Christi sind“ erfasst.²⁴² Die Bezeichnung wird von Justin jedoch nicht näher ausgeführt. Die ersten Väter, die den Freundschaftsbegriff dogmatisch und spirituell²⁴³ entfalten, sind Irenäus von Lyon und Clemens von Alexandrien. Im Mittelpunkt ihrer Ausführungen steht die Gottesfreundschaft, die durch Christus vermittelt wird, ohne dass dabei jedoch die Beziehung mit Christus als eine eigene Freundschaftsbeziehung näher betrachtet würde. Origenes ist der erste, der des öfteren auch explizit von einer Freundschaft mit Jesus spricht. Noch in weit größerem Umfang geschieht dies dann später bei Johannes Chrysosto-

²⁴⁰ Für die vorliegende Untersuchung wurden die Schriften der Volltextdatenbank Thesaurus linguae Graecae (<http://stephanus.tlg.uci.edu/inst/fontsel>, Stand: 18. Februar 2008) ausgewertet.

²⁴¹ Vgl. die zahlreichen Belegstellen bei K. TREU, Art. Freundschaft, in: RAC 8 (1972), 426-430, sowie ID., Art. Gottesfreund, in: RAC 11 (1981), 1051-1060.

²⁴² Vgl. dial. 8, 1 (PTS 47, 84): „Ταῦτα καὶ ἔτι ἄλλα πολλὰ εἰπὼν ἐκεῖνος, ὃ νῦν καιρὸς οὐκ ἔστι λέγειν, ὥχετο, κελεύσας διώκειν αὐτά· [...] ἐμοῦ δὲ παραχορήμα πῦρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνήφθη, καὶ ἔρως ἔχει με τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων, οἱ εἰσι Χριστοῦ φίλοι.“ – „Nachdem jener dies und noch vieles andere, was zu erzählen jetzt nicht Zeit ist, gesagt hatte, ging er fort mit der Bitte, ich möchte seine Worte befolgen. [...] In meiner Seele aber fing es sofort an zu brennen, und es erfaßte mich die Liebe zu den Propheten und jenen Männern, welche die Freunde Christi sind.“

Bei der Übersetzung der griechischen Zitate greife ich auf Übersetzungen zurück, soweit solche vorhanden sind, modifiziere diese aber in den Fällen, in denen es mir angebracht erscheint.

²⁴³ Im Folgenden unterscheide ich zwischen einem „dogmatischen“ und einem „spirituellen“ Gebrauch des Freundschaftsbegriffs. Unter dem dogmatischen Gebrauch verstehe ich alle Versuche, Glaubensinhalte mit Hilfe der Freundschaftsphilosophie denkerisch zu erfassen und auszudrücken. Vom spirituellen Gebrauch ist dann die Rede, wenn der Freundschaftsbegriff auf der Ebene der gelebten Gottesbeziehung und der religiösen Praxis angewandt wird. Dabei hängen beiden Redeweisen freilich innerlich zusammen, da die christliche Spiritualität – wie H. U. v. BALTHASAR treffend formuliert hat – als die „subjektive Seite der Dogmatik“ gesehen werden kann (vgl. ID., Skizzen zur Theologie, Bd.1: Verbum Caro, 227).

mus, der wie kein anderer Kirchenvater die Freundschaft mit Christus als spirituellen Grundbegriff entfaltet.

Bei den lateinisch schreibenden Kirchenvätern erlebt die Freundschaftsthematik im 4. und 5. Jahrhundert ebenfalls eine Blütezeit²⁴⁴ – das zeigen die Schriften von Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Paulinus von Nola und Cassian, um nur die wichtigsten Namen zu nennen. Wie auch bei den griechischen Vätern wurde das antike Freundschaftsideal rezipiert und christlich umgeformt. Besonders Augustinus und Paulinus von Nola reflektierten über das Neue der christlichen Freundschaft²⁴⁵: In einer solchen Freundschaft drückt sich die wohlwollende Liebe für den Freund auch durch das Gebet aus.²⁴⁶ Im Horizont des christlichen Glaubens wird das zur sicheren Hoffnung, was in der klassischen Philosophie nur als unerreichbarer Wunsch erschien: dass Freundschaft wirklich auf ewig Bestand hat, auch über den Tod hinaus.²⁴⁷ V.a. jedoch wird das „vereinende Prinzip“ der wahren Freundschaft aus der biblischen Botschaft bzw. aus dem christlichen Credo heraus neu formuliert. Gott selbst führt die Freunde durch den Heiligen Geist zu einer innigen Einheit in ihm.²⁴⁸ Was die Freunde also im Tiefsten verbindet, ist der Glaube an die Wahrheit der christlichen Lehre.²⁴⁹ Dieser Glaube an das Wort Gottes und das Festhalten an seinen Geboten ist der Garant der Einheit sowohl der Freunde untereinander als auch ihrer Einheit mit Gott.²⁵⁰ Die kirchliche Gemeinschaft, gestiftet durch die gemeinsame Teilhabe am Leib des Herrn, schenkt der menschlichen Freundschaft eine neue Tiefe und Festigkeit.²⁵¹

²⁴⁴ Untersucht wurden die Schriften in der Volltextdatenbank „Library of latin texts“ (<http://www.brepolis.net>, Stand vom 20.03.2008).

²⁴⁵ Vgl. dazu C. WHITE, Christian friendship in the fourth century, 219.

²⁴⁶ Vgl. Aug., epist. 130, 31 (PL 33, 507): „Sane meminertis et pro nobis non negligenter orare!“

²⁴⁷ Vgl. Aug., conf. 4, 9, 14 (CCSL 27, 47): „Beatus qui amat [...] amicum in te [...]. Solus enim nullum carum amittit, cui omnes in illo cari, qui non amittitur.“

²⁴⁸ Vgl. Aug., conf. 4, 4, 7 (CCSL 27, 43): „[...] non est vera [amicitia] nisi cum eam tu agglutinas inter haerentes tibi caritate diffusa in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.“

²⁴⁹ Vgl. Aug., epist. 155, 1 (PL 33, 667): „Nemo enim potest veraciter amicus esse hominis, nisi fuerit ipsius primitus veritatis; quod si gratis non fiat, nullo fieri pacto potest.“

Und: Aug., trin. 9, 6, 11 (CCSL 50, 302f): „Amo itaque fidelem ac fortem virum amore casto atque germano. quod si mihi inter nostras loquelas fateatur aut incautus aliquo modo sese indicet quod vel de Deo credat incongrua atque in illo quoque aliquid carnale desideret et pro tali errore illa pertulerit, vel speratae pecuniae cupiditate vel inani aviditate laudis humanae, statim amor ille quo in eum ferebar offensus et quasi percussus atque ab indigno homine ablatum in ea forma permanet ex qua eum talem credens amaveram. Nisi forte ad hoc amo iam ut talis sit cum talem non esse comperero. At in illo homine nihil mutatum est; mutari tamen potest ut fiat quod eum iam esse credideram.“

²⁵⁰ Vgl. Augustins sich an Cicero anlehrende Definition der freundschaftlichen Eintracht in epist. 258, 4 (PL 33, 1073): „Diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua et: diliges proximum tuum tamquam te ipsum [...] In illo primo rerum diuinarum, in hoc secundo rerum humanarum est cum benevolentia et caritate consensio. haec duo si mecum firmissime teneas, amicitia nostra vera ac sempiterna erit et non solum invicem nos sed etiam ipsi domino sociabit.“

²⁵¹ Vgl. Paul. Nol. epist. 6, 2 (FC 25/1, 202-205): „Nec mirum, si et absentes adsumus nobis et ignoti nosmet novimus, cum unius corporis membra simus, unum habeamus caput, una perfundamur gratia, uno pane vivamus, una incedamus via, eadem habitemus domo. Denique in omne quod sumus tota spe ac fide qua stamus in praesenti nitimur in futurum; tam in spiritu quam in corpore domini unum sumus, ne simus nihil, si ab uno excidamus.“

Während die wahre christliche Freundschaft ausführlich meditiert und reflektiert wird, findet sich in der lateinischen Literatur die Anwendung des Freundschaftsbegriffs auf die Gottesbeziehung nur vereinzelt. Erst ab dem 4. Jahrhundert gibt es, vornehmlich in Schriftkommentaren, Ansätze zur Entfaltung des Freundschaftstitels. Im Folgenden wurden diejenigen Autoren ausgewählt, die den Freundschaftstitel näher reflektieren und die in nennenswertem Umfang und mit einem eigenen Profil über die Freundschaft mit Christus reden.

I. ERLÖSUNG ALS RÜCKFÜHRUNG IN DIE GOTTESFREUNDSCHAFT – IRENÄUS VON LYON

Irenäus (ca. 140 – ca. 200) ist der erste, der den Freundschaftsbegriff in seinem philosophischen Gehalt theologisch angewendet hat. Daher sollen seine Gedanken hier dargestellt werden, auch wenn er kaum über eine Freundschaft mit Christus redet, und zwar in seinem Hauptwerk *Adversus haereses*, das er in den achtziger Jahren des 2. Jh. gegen die Gnosis verfasste. Es wurde bald ins Lateinische übersetzt, erfuhr weite Verbreitung und hat auch Clemens von Alexandrien beeinflusst.²⁵²

1. Textanalyse

Irenäus benutzt den Freundschaftsbegriff an dogmatisch zentraler Stelle, nämlich um das Erlösungsgeschehen in Christus darzustellen:

„Denn der Mittler zwischen Gott und den Menschen musste die zwei [sc. Gott und Mensch] durch seine eigene Zugehörigkeit zu beiden zur Freundschaft und Eintracht zurückführen und bewirken, dass Gott den Menschen annahm und der Mensch sich Gott überantwortete.“²⁵³

Diese Aussage steht sinnmäßig Eph 1,10 nahe: In Christus werden Himmel und Erde vereint – ein zentraler Gedanke in der Theologie des Irenäus²⁵⁴. Hier verwendet er allerdings nicht die

²⁵² Vgl. F. DÜNZL, Art. Irenäus v. Lyon, in: LThK³ 5 (1996), 583.

²⁵³ Haer. 3, 18, 7 (FC 8/3, 232): „Oportuerat enim Mediatorem Dei et hominum per suam ad utrosque domesticitatem in amicitiam et concordiam utrosque reducere, et facere ut et Deus adsumeret hominem et homo se dederet Deo.“ Zu dieser Textstelle gibt es ein griechisches Fragment, das sich im Eranistes des Theodoret findet und das im Schlussteil des Satzes vom lateinischen Text abweicht: „Ἐδει γὰρ τὸν μεσίτην Θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων διὰ τῆς ἰδίας πρὸς ἑκατέρους οἰκειότητος εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν τοὺς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν, καὶ Θεῷ μὲν παραστήσαι τὸν ἄνθρωπον, ἀνθρώποις δὲ γνωρίσαι τὸν Θεόν“ (ebd.) – „Denn der Mittler zwischen Gott und den Menschen musste die zwei [sc. Gott und Mensch] durch seine eigene Zugehörigkeit zu beiden zur Freundschaft und Eintracht zusammenführen, er musste die Menschen Gott nahe bringen und den Menschen Gott bekannt machen.“ A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU haben jedoch durch detaillierten Textvergleich gezeigt, dass vermutlich die lateinische Version dem ursprünglichen Text des Irenäus näher kommt, vgl. Irénée de Lyon, Contre les hérésies, Livre 3, 1 (SC 210), 338-341. Der Freundschaftsgedanke ist jedenfalls in beiden Versionen deutlich artikuliert, wobei der lateinische Text mehr die gegenseitige Zuwendung, der griechische mehr die gegenseitige Kenntnis betont.

biblische, sondern die philosophische Diktion. Er nimmt explizit Wesensmerkmale der antiken φιλία-Lehre auf: die Vertrautheit miteinander (*domesticitas*/οἰκειότης) und die Eintracht (*concordia*/ὁμόνοια). Vertrautheit mit den Menschen hat Christus aufgrund seiner gleichen menschlichen Natur. Weil er gleichzeitig göttlichen Wesens ist, kann er Mensch und Gott zur „Freundschaft und Eintracht“ zusammenführen.

Irenäus fährt fort:

„Auf welcher Grundlage könnten wir die Annahme an Sohnes Statt erlangen, wenn wir nicht durch den Sohn diese Gemeinschaft mit ihm von ihm bekommen hätten und wenn sein Wort sich uns nicht mitgeteilt hätte, indem es Fleisch wurde?“²⁵⁵

Hier ist implizit ein weiteres Freundschaftsmerkmal enthalten, nämlich der gemeinsame Besitz. Was dem einen gehört, gehört auch dem anderen. Daher können die Menschen durch die Freundschaft mit Christus Anteil an seiner Sohnschaft bekommen.

Noch an anderen Stellen spricht Irenäus von der Freundschaft mit Gott durch Christus.²⁵⁶ Insgesamt zeigt sich immer die gleiche klare Gedankenführung: Durch die Sünde haben die Menschen die Freundschaft mit Gott verloren, durch den Mittler Jesus Christus sind sie mit Gott versöhnt und gelangen zur Freundschaft mit Gott.²⁵⁷ Zumeist spricht Irenäus also von der Freundschaft mit Gott durch Christus, nicht aber von der Freundschaft mit Christus. Eine interessante Ausnahme bildet lediglich seine Auslegung zu Joh 15,15:

„Dadurch aber, dass er ‚Freunde Gottes‘ seine Jünger nennt, zeigt er deutlich an, dass er das Wort Gottes ist, dem Abraham freiwillig und ohne Fesseln infolge der Großmut seines Glaubens folgte, wodurch er ein ‚Freund Gottes‘ wurde.“²⁵⁸

Der Sohn ist es, der verborgen im Alten Testament dem Abraham erscheint. Daher ist Abraham, der allgemein als Freund Gottes gilt, genau betrachtet eigentlich ein „Freund Christi“. Aber hier geht es freilich mehr um das verborgene Wirken des dreifaltigen Gottes in der Heilsgeschichte als um eine konkret gelebte Freundschaft mit Christus.

²⁵⁴ Vgl. bspw. haer. 3, 16, 6 und 21, 9.

²⁵⁵ Haer. 3, 18, 7 (FC 8/3, 234): „Qua enim ratione filiorum adoptionis eius participes esse possemus, nisi per filium eam quae est ad ipsum recepissemus ab eo communionem, nisi verbum eius communicasset nobis caro factum?“

²⁵⁶ Vgl. u.a. haer. 4, 14, 6; 4, 40, 1; 5, 14, 2.

²⁵⁷ Vgl. haer. 5, 17, 1 (FC 8/5, 138): „Est autem hic Demiurgus, qui secundum dilectionem quidem Pater est, secundum autem virtutem Dominus, secundum autem sapientiam factor et plasmator noster, cuius et praeceptum transgredientes inimici facti sumus eius. Et propter hoc in novissimis temporibus in amicitiam restituit nos Dominus per suam incarnationem, ‘mediator Dei et hominum’ factus, propitiatus quidem pro nobis Patrem in quem peccaveramus et nostram inobaudientiam per suam obaudientiam consolatus, nobis autem donans eam quae est ad factorem nostrum conversationem et subiectionem.“ Hier ist auch der enge Zusammenhang zu beachten, der rein semantisch zwischen Freundschaft und Versöhnung besteht.

²⁵⁸ Haer. 4, 13, 4 (FC 8/4, 102): „In eo autem quod amicos Dei dicit discipulos suos, manifeste ostendit se esse verbum Dei, quem et Abraham voluntarie et sine vinculis propter generositatem fidei sequens, *amicus* factus est *Dei*.“

2. Auswertung

Irenäus benutzt aus dem ganzen Spektrum der Freundschaftsphilosophie nur den Aspekt der freundschaftlichen Gemeinschaft. So drückt er die neue Nähe des Menschen zu Gott aus, die durch das fleischgewordenen Wort im Erlösungsgeschehen vermittelt wird. Die anderen Dimensionen der Freundschaft werden nicht angesprochen. Dennoch ist bemerkenswert, dass er den Begriff der *φιλία* zumindest in einem ihrer Aspekte zum ersten Mal in theologischem Kontext verwendet. Der Freundschaftsgedanke ist bei ihm verwoben mit dem der Sohnschaft: Durch die freundschaftliche *communio* mit Jesus gewinnen wir Anteil an seiner Sohnschaft und damit am göttlichen Leben.

Dass Christus die Menschheit in die „Freundschaft mit Gott“ zurückführt, steht zwar explizit so nirgendwo in der Heiligen Schrift²⁵⁹, entspricht aber – wie in der Grundlegung gezeigt – den neutestamentlichen Grundaussagen. Insofern stellen die Aussagen des Irenäus eine genauso originelle wie treffende philosophisch-theologische Neuformulierung und Zusammenfassung des wesentlichen biblischen Glaubensgehaltes dar. Dieser dogmatische Gebrauch des Freundschaftsparadigmas bleibt für die gesamte Theologiegeschichte ein wesentliches Erklärungsmodell für das Erlösungsgeschehen in Christus. Es findet sich in der Patristik genauso wie in der mittelalterlichen Theologie und wird später vom Konzil von Trient aufgegriffen werden²⁶⁰. Wie die Vermittlung in die Gottesfreundschaft sich im spirituellen Leben realisiert durch eine konkrete Freundschaft mit Jesus, davon ist bei IRENÄUS allerdings noch nicht die Rede.

II. FREUNDSCHAFT ALS GIPFEL DES GEISTLICHEN WEGES – CLEMENS VON ALEXANDRIEN

Kurz nach Irenäus greift auch Clemens von Alexandrien (ca. 140/150 – ca. 220) den hellenistischen Freundschaftsbegriff auf. Ausdrücklich referiert er v.a. in seinem Werk *Stromateis* die griechische *φιλία*-Philosophie²⁶¹ und entfaltet sie auf die Beziehung zu Gott hin. Clemens spricht von der Gottesfreundschaft als Ziel des ganzen christlichen Lebens. Christus, der fleischgewordene Logos, hat die Funktion, den Menschen in die Freundschaft mit Gott zu führen. Allerdings entfaltet auch Clemens diese vermittelnde Rolle Christi noch nicht als persönliche Freundschaft mit Christus. Dennoch sollen hier einige Grundzüge seiner Lehre nach-

²⁵⁹ Es ist allerdings zu erwähnen, dass das griechische Wort für „versöhnen“ (*καταλλάσσω*, so bspw. in 2 Kor 5,18-20) auch die Bedeutung „von der Feindschaft in die Freundschaft zurück führen“ in sich trägt (vgl. G. H. LIDDELL/ R. SCOTT, *A Greek-English lexicon*, 899; vgl. auch John T. FITZGERALD, *Christian friendship*, in: *Interpretation* 61/3 (2007), 289). Von daher sind die paulinischen Verbindungen der Freundschafts- und Versöhnungsthematik und die Gedankengänge des Irenäus von Lyon auch sprachlich naheliegend.

²⁶⁰ Vgl. Dekret über die Rechtfertigung, Kap. 7 (DS 1528).

²⁶¹ Vgl. str. 2, 19, 101, 3 – 102, 1.

gezeichnet werden, da sie die erste spirituelle Entfaltung des φιλία-Begriffs darstellen und auch deshalb, weil sie Origenes und dessen Lehre von der Freundschaft mit Christus beeinflusst haben.

1. Textanalyse

Clemens sieht die Grundlage der Freundschaft des Menschen mit Gott in seinem Geschaffen-sein: „Und begreiflicherweise ist der Mensch Gott lieb (φίλος), da er ja sein Geschöpf ist.“²⁶² Hier ist φίλος mit Dativ konstruiert, hat also offensichtlich adjektivische Bedeutung. Dies mit „Freund Gottes“ zu übersetzen und ausgehend davon von einer „natürlichen Gottesfreundschaft“ des Menschen zu Gott zu sprechen²⁶³, ist wohl zu weit gegriffen. Zwar bezeichnet Clemens alle, die „durch Vermittlung des Logos Gott lieb“ sind, als seine Freunde²⁶⁴. Doch gleich im Anschluss präzisiert er, dass nur die Christen „Gottes Abbild mit Ähnlichkeit“ sind; nur durch Christus Jesus werde der Mensch gerecht und heilig und dadurch Gott ähnlich.²⁶⁵

Zur Gottesfreundschaft gelangt der Mensch also durch Christus. Auf dem geistlichen Weg zu dieser Freundschaft unterscheidet Clemens drei Stufen: der Mensch als solcher, der Gläubige und der Freund Gottes.²⁶⁶ Auf diesem Weg ist Christus der Lehrer, der die Menschen Schritt für Schritt zur Gottesfreundschaft hinaufführt:²⁶⁷ zunächst dahin, als „Glaubender“ (πιστός)

²⁶² Paid. 1, 3, 7, 1 (SC 70, 122): „Εικότως ἄρα φίλος ὁ ἄνθρωπος τῷ Θεῷ, ἐπεὶ καὶ πλάσμα αὐτοῦ ἐστίν.“

²⁶³ So geschehen bei L. PIZZOLATO, L'idea di amicizia, 248. Auch E. PETERSON rät zur Zurückhaltung: „Hier ist φίλος vielleicht nicht mit Freund, sondern mit ‚lieb‘ zu übersetzen; jedenfalls wäre es übereilt, aus dieser Stelle den Gedanken einer rein geschöpflichen Gottesfreundschaft herauszulesen.“ (ID., Der Gottesfreund, in ZKG 42 (1923), 188).

²⁶⁴ Vgl. prot. 12, 122, 3 (SC 2, 192): „Εἰ δὲ κοινὰ τὰ φίλων, θεοφιλῆς δὲ ὁ ἄνθρωπος (καὶ γὰρ οὖν φίλος τῷ Θεῷ, μεσιτεύοντος τοῦ λόγου), γίνεται δὴ οὖν τὰ πάντα τοῦ ἀνθρώπου, ὅτι τὰ πάντα τοῦ Θεοῦ, καὶ κοινὰ ἀμφοῖν τοῖν φίλοι τὰ πάντα, τοῦ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου.“ – „Wenn aber ‚der Besitz der Freunde gemeinsam ist‘ und der Mensch von Gott geliebt ist (denn er ist in der Tat Gott lieb durch die Vermittlung des Logos), so werden alle Dinge zum Eigentum des Menschen, weil alles Gott gehört und alles den beiden Freunden gemeinsam ist, Gott und dem Menschen.“

²⁶⁵ Vgl. prot. 12, 122, 4 (SC 2, 192-193): „Ὡρα οὖν ἡμῖν μόνον θεοσεβῆ τὸν Χριστιανὸν εἰπεῖν πλούσιόν τε καὶ σώφρονα καὶ εὐγενῆ καὶ ταύτην εἰκόνα τοῦ Θεοῦ μεθ' ὁμοιώσεως, καὶ λέγειν καὶ πιστεύειν, δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενόμενον ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ εἰς τοσοῦτον ὅμοιον ἤδη καὶ Θεῷ.“ – „Es ist nun für uns an der Zeit zu erklären, dass nur der Christ gottesfürchtig und reich und verständig und vornehm und deshalb Gottes Abbild mit Ähnlichkeit ist, und zu sagen und zu glauben, dass er, wenn er durch Christus Jesus ‚gerecht und heilig mit Verstand‘ geworden ist, zugleich auch ebenso sehr Gott ähnlich ist.“

²⁶⁶ Str. 7, 2, 5, 6 (SC 428, 50): „[...] δι' ὃν καὶ πάντες αὐτοῦ οἱ ἄνθρωποι, ἀλλ' οἱ μὲν κατ' ἐπίγνωσιν, οἱ δὲ οὐδέπω, καὶ οἱ μὲν ὡς φίλοι, οἱ δὲ ὡς οἰκείται πιστοί, οἱ δὲ ὡς ἀπλῶς οἰκείται.“ – „[...] durch ihn [sc. Christus] gehören alle Menschen ihm [sc. Gott], die einen freilich erkennen ihn schon, die anderen noch nicht; die einen als Freunde, andere als gläubige Diener, andere als einfache Diener.“

²⁶⁷ Str. 7, 2, 6, 1 (SC 428, 50): „Ὁ διδάσκαλος οὗτος ὁ παιδεύων μυστηρίοις μὲν τὸν γνωστικόν, ἐλπίσι δὲ ἀγαθαῖς τὸν πιστόν, καὶ παιδείᾳ τῇ ἐπανορθωτικῇ δι' αἰσθητικῆς ἐνεργείας τὸν σκληροκάρδιον.“ – „Dieser [sc. Christus] ist der Lehrer, der mit Geheimnissen den Gnostiker, mit frohen

die Gebote zu halten, dann Gott zu erkennen (die Stufe des γνωστικός) und schließlich zu lieben und so zum Freund Gottes (φίλος) zu werden.²⁶⁸ Die mit der Erkenntnis verbundene Liebe bewirkt also, dass der Mensch nicht bloß äußerlich glaubt bzw. Gebote befolgt, sondern in eine Beziehung der Vertrautheit mit Gott eintritt, die Clemens als Freundschaft bezeichnet. Diese Freundschaft mit Gott, die Clemens auch mit der Sohnschaft Gottes gleichsetzt, stellt für ihn die Vollkommenheit des christlichen Lebens dar:

„Denn wegen der Verehrung des besten und erhabensten Wesens, das sich dadurch auszeichnet, dass es eines ist, macht die Liebe den Gnostiker zum Freund und zugleich zum Sohn, zu dem wahrhaft erwachsenen Mann, der zur vollkommenen Lebenshöhe herangereift ist. Aber auch die Eintracht besteht in der Übereinstimmung hinsichtlich derselben Sache, dasselbe aber ist eines, und die Freundschaft kommt durch Ähnlichkeit zustande, wobei die Gemeinschaft im Einssein besteht. Der Gnostiker also, der entschlossen ist, den wahrhaft einzigen Gott zu lieben, ist ein wahrhaft vollkommener Mann und ein Freund Gottes, der in den Rang eines Sohnes aufgenommen ist. Denn dies sind Bezeichnungen für den hohen Adel und für die Erkenntnis und für die Vollkommenheit entsprechend dem Schauen Gottes, das die allerhöchste Stufe ist, zu der die Seele des Gnostikers gelangen kann, wenn sie vollkommen rein geworden und gewürdigt worden ist, den allmächtigen Gott ohne Aufhören ‚von Angesicht zu Angesicht‘ zu schauen.“²⁶⁹

An dieser Stelle verwendet Clemens verschiedene Schlüsselbegriffe der Freundschaftssprache: Freundschaft bedeutet Eintracht, Gemeinschaft und Einheit. Die Freundschafts Liebe führt den wahren Gnostiker zu dieser höchstmöglichen Einung mit Gott, die gleichzeitig den Gipfel der Kontemplation darstellt.

Vollkommene Gottesfreundschaft bedeutet jedoch nicht nur den Höhepunkt des kontemplativen Lebens, sondern auch des moralischen. Ein Freund Gottes ist nach Clemens frei von allen

Hoffnungen den Gläubigen und mit bessernder Zucht durch fühlbare Einwirkung den erzieht, der verhärteten Herzens ist.“

²⁶⁸ Str. 7, 3, 21, 2 (SC 428, 88): „[...] ὁ δὲ μετὰ τῶν δεόντων λογισμῶν παραδεξάμενος προθύμως καὶ φυλάξας τὰς ἐντολὰς πιστὸς οὗτος, ὁ δὲ καὶ εἰς δύναμιν ἀμειβόμενος δι’ ἀγάπης τὴν εὐποίαν ἤδη φίλος.“ – „[...] wer aber mit den gebührenden Erwägungen [sc. die Wohltat Gottes] willig annimmt und die Gebote beachtet, der ist ‚gläubig‘, und wer sogar nach Kräften die Wohltat durch Liebe vergilt, der ist bereits ‚Freund‘.“ Vgl. auch str. 7, 10, 57, 4 (SC 428, 186): „[...] καὶ μοι δοκεῖ πρώτη τις εἶναι μεταβολὴ σωτήριος ἢ ἐξ ἐθνῶν εἰς πίστιν, ὡς προεῖπον, δευτέρα δὲ ἢ ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν· ἢ δέ, εἰς ἀγάπην περαιουμένη, ἐνθὲνδε ἤδη φίλον φίλῳ τὸ γινώσκον τῷ γινωσκομένῳ παρίστησιν.“ – „[...] und, wie ich früher sagte, scheint mir eine erste heilbringende Veränderung die aus dem Heidentum zum Glauben, eine zweite aber die aus dem Glauben zur Erkenntnis zu sein; die letztere aber geht in Liebe über und bringt dann das Erkennende und das Erkannte in ein freundschaftliches Verhältnis.“

²⁶⁹ Str. 7, 11, 68, 1-4 (SC 428, 214): „Διὰ γὰρ τὴν τοῦ ἀρίστου καὶ ἐξοχωτάτου θεραπείαν, ὁ δὲ τῷ ἐνὶ χαρακτηρίζεται, φίλον ὁμοῦ καὶ υἱὸν τὸν γνωστικὸν ἀπεργάζεται, τέλειον’ ὡς ἀληθῶς, ἄνδρα εἰς μέτρον ἡλικίας’ αὐξήσαντα. ἀλλὰ καὶ ἡ ὁμόνοια ἢ περὶ ταῦτο πράγμα συγκατάθεσις ἐστὶ, τὸ δὲ ταῦτον ἐν ἐστίν, ἢ τε φιλία δι’ ὁμοιότητος περαίνεται, τῆς κοινότητος ἐν τῷ ἐνὶ κειμένης. ὁ ἄρα γνωστικός, τοῦ ἐνὸς ὄντως Θεοῦ ἀγαπητικός ὑπάρχων, τέλειος ὄντως ἀνὴρ καὶ φίλος τοῦ Θεοῦ, ἐν υἱοῦ καταλεγείς τάξει. ταυτὶ γὰρ ὀνόματα εὐγενείας καὶ γνώσεως καὶ τελειότητος κατὰ τὴν τοῦ Θεοῦ ἐποπτεῖαν, ἣν κορυφασιωτάτην προκοπὴν ἢ γνωστικὴ ψυχὴ λαμβάνει, καθαρὰ τέλεον γενομένη, πρόσωπον’, φησί, πρὸς πρόσωπον’ ὅρᾳν αἰδιῶς καταξιουμένη τὸν παντοκράτορα Θεόν.“

Lastern, Leidenschaften und Lüsten²⁷⁰ – ein deutlich der stoischen Apatheia nachempfundenen Tugendideal. Auf dieser höchsten Stufe christlichen Lebens ist die Seele in höchstmöglicher Weise Gott gleich geworden. Diese Aussage passt ebenfalls zum Kreis der Freundschaftsgedanken: Die Gleichheit ist es, die zur Freundschaft mit Gott führt.²⁷¹

Clemens zeichnet die Gottesfreundschaft stets in Worten der höchsten Vollkommenheit, so dass sie im diesseitigen Leben kaum ganz zu realisieren scheint. Dennoch hält Clemens an ihr als Ziel schon für dieses Leben fest, denn er unterscheidet sie nochmals von der Vollendung in der Ewigkeit.²⁷²

Neben den bereits genannten greift Clemens noch einen weiteren *locus communis* der Freundschaftsphilosophie auf, um ihn auf die Beziehung des Menschen zu Gott anzuwenden: den Gedanken, dass der Freund erst in der Gefahr erkannt wird, und dass sich daher auch der wahre Gottesfreund erst in den Momenten der Verfolgung zeigt.²⁷³

Alle diese Aussagen über die Freundschaft stehen im Kontext der Freundschaft mit Gott. An seltenen Stellen spricht Clemens allerdings auch von der Freundschaft mit Christus:

„Erstgeborene Kinder aber sind wir, die Adoptivkinder Gottes, die wahren Freunde des ‚Erstgeborenen‘, die wir als erste unter allen Menschen Gott erkannt haben, die wir zuerst aus den Sünden herausgerissen worden sind, die wir uns als erste vom Teufel getrennt haben.“²⁷⁴

²⁷⁰ Str. 6, 9, 76, 3 (GCS 52 (15), 469): „Οὐ γάρ δὴ πρότερον ἔτι τὸν φίλον τοῦ Θεοῦ, ὃν προώρισεν ὁ Θεὸς πρὸ καταβολῆς κόσμου εἰς τὴν ἄκραν ἐγκαταλεῖναι υἰοθεσίαν, ἡδοναῖς ἢ φόβοις περιπίπτειν καὶ περὶ τὴν καταστολὴν πάσχολεῖσθαι τῶν παθῶν.“ – „Denn es geziemt sich wirklich nicht, dass der Freund Gottes, den Gott vor Erschaffung der Welt im voraus dazu bestimmt hat, dass er in die vollkommene Kindschaft aufgenommen werde, noch in Regungen von Lust oder Furcht verfällt und sich mit der Bekämpfung seiner Leidenschaften abmühen muss.“

²⁷¹ Str. 6, 14, 114, 6 (GCS 52 (15), 489): „[...] καθ’ ὁμοίωσιν οὖν τοῦ Θεοῦ ὁ εἰς υἰοθεσίαν καὶ φιλίαν τοῦ Θεοῦ καταταγείς κατὰ τὴν συγκληρονομίαν τῶν κυρίων καὶ θεῶν γίνεται, ἔάν, καθὼς αὐτὸς ἐδίδαξεν ὁ Κύριος, κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τελειωθῇ.“ – „[...] der also, der Gott ähnlich geworden und deshalb in die Sohnschaft und Freundschaft Gottes aufgenommen worden ist, wird infolge seiner Teilnahme an der Erbschaft unter die Herren und Götter versetzt, wenn er so, wie der Herr selbst lehrte, nach den Forderungen des Evangeliums vollkommen wird.“

²⁷² Vgl. Str. 7, 11, 68, 5 (SC 428, 214-216): „[...] πνευματικὴ γὰρ ὅλη γενομένη πρὸς τὸ συγγενὲς χωρήσασα ἐν πνευματικῇ τῇ ἐκκλησίᾳ μένει εἰς τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ Θεοῦ.“ – „[...] denn da sie [sc. die Seele des Gnostikers] ganz geistlich geworden und zu dem gekommen ist, was ihr verwandt ist, bleibt sie in der geistlichen Kirche und wartet auf die von Gott verheißene Ruhe.“

²⁷³ Str. 4, 6, 28, 4-6 (GCS 52 (15), 260): „[...] ὁ δὲ ἐκβιασάμενος δικαστὴς ἀρνεῖσθαι τὸν ἡγαπημένον διελέγχειν μοι δοκεῖ τὸν φίλον τῷ Θεῷ καὶ τὸν μὴ. ἐνταῦθα οὐδὲ σύγκρισις ἔτι ἀπολείπεται τί ἂν τις καὶ μᾶλλον ἔλοιτο, ἀπειλὴν ἀνθρωπίνην ἢ τὴν ἀγάπην τοῦ Θεοῦ.“ – „[...] der Richter aber, der mit Gewalt dazu zwingen will, den Geliebten zu verleugnen, scheint mir ans Licht zu bringen, wer Gottes Freund ist und wer nicht. Da ist dann auch keine Möglichkeit mehr vorhanden, zu vergleichen und zu fragen, wofür man sich entscheiden soll, für die Drohung der Menschen oder für die Liebe Gottes.“

²⁷⁴ Prot. 9, 82, 7 (SC 2, 150): „πρωτότοκοι δὲ παῖδες ἡμεῖς οἱ τρόφιμοι τοῦ Θεοῦ, οἱ τοῦ ‚πρωτοτόκου‘ γνήσιοι φίλοι, οἱ πρῶτοι τῶν ἄλλων ἀνθρώπων τὸν Θεὸν νενοηκότες, οἱ πρῶτοι τῶν ἁμαρτιῶν ἀπεσπασμένοι, οἱ πρῶτοι τοῦ διαβόλου κεχωρισμένοι.“

Hier klingt ein ähnlicher Gedanke wie bei Irenäus an: Durch die Freundschaft mit Christus, dem Erstgeborenen, werden auch wir zu Erstgeborenen – der „Besitz“ der Freunde ist gemeinsam. Ansonsten führt Clemens jedoch nichts Näheres zur konkreten Freundschaft mit Christus aus.²⁷⁵ An einer Stelle zitiert er zwar Joh 15,15, ohne diesen Text jedoch auf die Beziehung mit Christus hin zu interpretieren. Vielmehr leitet er daraus das von Vertrauen und Liebe getragene Hintreten zum Gebet ab, im Unterschied zur knechtischen Furcht vor Gott.²⁷⁶

Zu erwähnen ist schließlich noch der bemerkenswerte Gedanke bei Clemens, dass die Liebe, die die Gottesfreundschaft bewirkt, auch zur Freundschaft mit den christlichen Brüdern führt. Clemens sieht die ekklesiale Gemeinschaft also als Freundeskreis – im weiteren Sinn der Freundschaft. Der Bruder ist ein Freund, ein „zweites Ich“.²⁷⁷

2. Auswertung

Die analysierten Texte zeigen, dass Clemens einen beträchtlichen Teil des Spektrums der Freundschaftsphilosophie aufgreift und sie auf die Gottesbeziehung hin transformiert. Anders als Irenäus verwendet Clemens den Begriff der Freundschaft mit Gott nicht vornehmlich dogmatisch, sondern im Kontext des geistlichen Weges zu Gott. Dabei stellt für ihn die Gottesfreundschaft die höchste Vollendung des christlichen Lebens dar. Auch wenn der Mensch auf die Freundschaft mit Gott hin geschaffen ist, kann er sie nur durch Christus verwirklichen, der sein Lehrmeister ist. Auf dieser höchsten Stufe der Gottesfreundschaft glaubt der Mensch nicht nur an Gott, sondern erkennt ihn und schaut ihn gar von Angesicht zu Angesicht. Er befolgt die Gebote nicht aus einem äußerlichen Gehorsam heraus, sondern aus Liebe zu Gott. Erkenntnis und Liebe sind also die Kräfte, die die Gottesfreundschaft bewirken, denn durch

²⁷⁵ Vgl. G. BAUSENHART, Brüder oder Freunde Jesu?, in: M. ECKHOLT / T. FLIETHMANN, „Freunde habe ich euch genannt“, 75: „Klemens [...] ist primär nicht an der persönlichen Beziehung zu Jesus Christus interessiert, sondern an der soteriologischen Beziehung zu Gott, in die hinein allerdings Jesus Christus vermittelt als der Erlöser.“

²⁷⁶ Vgl. Str. 7, 12, 79, 1 (SC 428, 242): „[...] εἰρηται γοῦν· ὁ φόβος τοῦ Κυρίου ἀγνός διαμένων εἰς αἰῶνα αἰῶνος· οἱ γὰρ ἐκ φόβου εἰς πίστιν καὶ δικαιοσύνην ἐπιστρέφοντες εἰς αἰῶνα διαμένουσιν. αὐτίκα ἀποχὴν κακῶν ἐργάζεται ὁ φόβος, ἀγαθοποιεῖν δὲ προτρέπει ἐποικοδομοῦσα εἰς τὸ ἐκούσιον ἢ ἀγάπη, ἵνα τις ἀκούσῃ παρὰ τοῦ Κυρίου· οὐκέτι ὑμᾶς δούλους, ἀλλὰ φίλους λέγω, καὶ πεποιθῶς ἤδη προσίηταις εὐχαῖς.“ – „[...] jedenfalls ist uns gesagt: ‚Die Furcht des Herrn ist heilig; sie bleibt in alle Ewigkeit.‘ Denn wer sich aus Furcht zum Glauben und zur Gerechtigkeit bekehrt, bleibt in Ewigkeit. Nun bewirkt die Furcht das Vermeiden böser Taten, die Liebe aber baut auf den freien Entschluss auf und treibt dazu an, Gutes zu tun, damit man vom Herrn das Wort höre: ‚Ich nenne euch nicht mehr Knechte, sondern Freunde‘, und dass man fortan sich voll Zuversicht dem Beten zuwende.“

²⁷⁷ Vgl. Str. 2, 9, 41, 2-3 (GCS 52 (15), 134): „[...] ἀγάπη δὲ ὁμόνοια ἂν εἴη τῶν κατὰ τὸν λόγον καὶ τὸν βίον καὶ τὸν τρόπον ἢ συνελόντι φάναι κοινωνία βίου ἢ ἐκτένεια φιλίας καὶ φιλοστοργίας μετὰ λόγου ὁρθοῦ περὶ χρῆσιν ἐταίρων. ὁ δὲ ἐταῖρος ἕτερος ἐγώ· ἢ καὶ ἀδελφούς τοὺς τῷ αὐτῷ λόγῳ ἀναγεννηθέντας προσαγορεύομεν.“ – „[...] die Liebe aber ist die Übereinstimmung im Reden und im Leben und im ganzen Wesen, oder kurz gesagt Lebensgemeinschaft oder Beständigkeit in der Freundschaft und in der Zärtlichkeit, verbunden mit dem richtigen Sinn im Umgang mit Genossen. Der Genosse ist aber ein zweites Ich. Darum nennen wir auch die durch den gleichen Logos Wiedergeborenen ‚Brüder‘.“

sie wird der Mensch Gott gleich. Die Gleichheit führt zu Freundschaft, die die höchstmögliche Gemeinschaft und Einswerdung mit Gott darstellt. Die Gottesfreundschaft gliedert ein in die Freundesgemeinschaft der Kirche.

In seinen spirituell-spekulativen Gedanken bedient sich Clemens reichlich der philosophischen Freundschaftssprache. Auf biblische Aussagen greift er kaum zurück. Implizit ist jedoch biblisches Gedankengut enthalten: Die ἀγάπη, das Prinzip biblischer Freundschaft, ist auch für ihn das konstitutive Element der Gottesfreundschaft. Dass Freundschaft mit besonderer Kenntnis (γνώσις) des Freundes verbunden ist, liegt im Wesen der Freundschaft, wird allerdings in Joh 15,15 auch eigens betont: Jesus lässt seine Freunde erkennen (γνωρίζειν), was er vom Vater gehört hat. Zu hinterfragen wäre allerdings, ob seine strikte Abgrenzung zwischen dem einfachen „Gläubigen“, den er durch das bloße Halten der Gebote kennzeichnet, und dem „Freund“, der von der ἀγάπη bewegt wird, biblisch zu halten ist.²⁷⁸ Denn *das* Gebot Christi besteht gerade in der Liebe zueinander (vgl. Joh 15,12), und Jesus bindet die Freundschaft mit ihm ausdrücklich an das Halten seiner Gebote (vgl. Joh 15,14). Insofern wäre das Handeln nach der Weisung Christi nicht nur als eine Vorstufe, sondern auch als konstitutives Moment der Freundschaft mit Christus zu betrachten.

Die betont philosophische und wenig biblische Diktion des Clemens erklärt sich im Blick auf den angezielten Adressatenkreis. Clemens schreibt für die gebildete hellenistische Welt. Daher nutzt er bewusst den bekannten wie bedeutenden φιλία -Begriff, um der christlichen Lehre Gehör zu verschaffen. Sein Anliegen ist, wie wir heute sagen würden, Inkulturation und Evangelisation: Er will die weitgehende Kontinuität des Christentums mit der antiken Philosophen aufzeigen und so das Christentum als die neue und wahre Philosophie darstellen.²⁷⁹ Es wurde auch vermutet, dass Clemens das Thema Freundschaft aufgreift, um gegen die Verwendung des Freundschaftsbegriffs durch den Gnostiker Valentinus ein Gegengewicht zu setzen.²⁸⁰ Das ist jedoch aus dem Text selbst m. E. nicht zu erkennen.²⁸¹

²⁷⁸ Das einzige biblische Fundament für eine solche Abgrenzung ließe sich in 1 Kor 2,14 finden, wobei Paulus dort nicht πιστός und φίλος einander entgegensetzt, sondern ψυχικός und πνευματικός. In diesem Kontext geht es um die rechte Erkenntnis; der Gegensatz zwischen dem bloßen Halten der Gebote und dem Handeln aus Liebe kommt nicht zur Sprache.

²⁷⁹ Vgl. L. RIZZARIO: „En effet, cette reprise de la grecque s’insère dans un plus vaste projet d’intégration, un projet que Clément a conçu et constamment poursuivi tout au long de son œuvre d’écrivain et d’éducateur : montrer que le christianisme n’est rien d’autre que la ‘vrai philosophie’, c’est-à-dire cette philosophie révélée par le Logos divin qui, en quelque sorte, permet à toute la pensée humaine de s’accomplir en retrouvant son véritable sens et sa vérité fondamentale. C’est donc dans ce cadre que doit être évalué l’effort réalisé par Clément pour récupérer et utiliser la notion philosophique de φιλία.“ (EAD., Clément d’Alexandrie et la φιλία „chrétienne“, in: T. A. KELLY / P. W. ROSEMAN (Hg.), *Amor amicitiae*, 382). Vgl. auch E. FRÜCHTEL, Art. Klemens v. Alexandrien, in: *LThK* 6 (1997), 126f.

²⁸⁰ Vgl. L. PIZZOLATO: „[...] Clemente è il primo tra gli autori cristiani che ragiona sull’amicizia, presumibilmente anche in polemica contro l’uso che di quella categoria facevano i circoli gnostici, in particolare valentiniani.“ (ID., *L’idea di amicizia*, 246).

²⁸¹ Die Stelle Str. 6, 6, 52, auf die PIZZOLATO verweist, enthält lediglich ein Zitat aus Valentinus’ Rede „Über die Freunde“, das aber inhaltlich nichts mit dem Thema Freundschaft zu tun hat.

L. RIZZERIO spricht von einer „reprise décalée“ des griechischen Freundschaftsbegriffs bei Clemens. Denn Clemens verwendet zwar Grundgedanken und Schlüsselbegriffe der hellenistischen Freundschaftslehre, durch die Anwendung auf das Gottesverhältnis erhalten diese Worte jedoch eine neue, analoge Bedeutung.²⁸² Das liegt freilich in der Natur der Sache selbst: Da von Gott nicht anders als in analoger Weise die Rede sein kann, muss auch die Freundschaftssprache hier analog verstanden werden. Clemens selbst thematisiert dies im Bezug auf die Gleichheit. In der klassischen Philosophie bezog sich die Gleichheit zumeist auf die Tugend. Platon sah in der Tugend der Besonnenheit sogar einen Weg zur Gottesfreundschaft, weil man so Gott ähnlich würde, der im höchsten Maße besonnen sei.²⁸³ Clemens dagegen insistiert, dass die Ähnlichkeit in der Gottesfreundschaft nicht die der Tugend ist.²⁸⁴ Vielmehr besteht die Gleichheit darin, dass Gott seine Freunde zu Miterben macht (κατὰ τὴν συγκληρονομίαν)²⁸⁵, d.h. dass er ihnen Anteil an seinem eigenen göttlichen Leben gibt.

In ähnlicher Weise wandelt sich auch die Bedeutung der Freundschaftstopoi Kommunikation, Eintracht, Gemeinschaft und gemeinsamer Besitz: Kommunikation ist kein Gespräch, sondern eine geistliche Erkenntnis Gottes. Eintracht und Gemeinschaft meinen keine Übereinstimmung in Meinungen bzw. kein einfaches Zusammensein, sondern eine mystische Einung mit Gott. Der gemeinsame Besitz bezieht sich nicht nur auf materielle oder geistige Güter, sondern auf das Sein Gottes selbst, an dem er uns Anteil gibt.

Vielleicht wäre es angemessener, statt von einer „Verschiebung“ von einer „Transformation“ des φιλία-Gedankens zu sprechen. Clemens „überformt“ den klassischen Freundschaftsbegriff und übeträgt ihn auf das geistliche Einswerden mit Gott. Sein Verdienst besteht darin, an Hand des φιλία-Begriffs der antiken Welt gezeigt zu haben, in welche innige Gottesgemeinschaft der christliche Glaube den Menschen zu führen vermag. Weil im griechischen Denken die φιλία die höchste und edelste Art der Einheit unter Menschen ist, ist es folgerichtig, dass für ihn die Gottesfreundschaft auch die höchste Form der Gleichwerdung und Einheit mit Gott ist.

²⁸² Vgl. L. RIZZERIO, Clément d'Alexandrie et la φιλία „chretienne“, in: T. A. KELLY / P. W. ROSEMAN (Hg.), *Amor amicitiae*, 398.

²⁸³ Vgl. Pl., leg. 4, 716 c-d.

²⁸⁴ Str. 6, 14, 114, 4 (GCS 52 (15), 489): „[...] ἡ δὲ ὁμοίωσις οὐχ [...] ἡ κατ' ἀρετὴν [...] ἀσεβὴς γὰρ καὶ ἡδε ἡ ἔκδοσις, τὴν αὐτὴν ἀρετὴν εἶναι ἀνθρώπου καὶ τοῦ παντοκράτορος Θεοῦ προσδοκησάντων.“ – „[...] die ‚Gleichheit‘ aber ist nicht [...] diejenige hinsichtlich der Tugend [...]; denn gottlos ist auch diese Auffassung, wenn man annimmt, dass dieselbe Tugend bei einem Menschen und dem allmächtigen Gott zu finden sei.“

²⁸⁵ Vgl. Anm. 271.

III. FREUNDSCHAFT MIT JESUS, BIBLISCH VERANKERT – ORIGENES

In vielem folgt Origenes (ca. 185 – ca. 253) Clemens, den er durch die gemeinsame Herkunft aus Alexandrien gut kennt. Aussagen zur Freundschaft mit Jesus finden sich bei ihm in ganz verschiedenen Schriften, besonders gehäuft aber in seinem Proverbienkommentar.²⁸⁶

1. Textanalyse

Ähnlich wie bei Clemens stellt die Gottesfreundschaft auch für Origenes das Ziel des geistlichen Weges dar.²⁸⁷ Origenes gründet allerdings seine geistlichen Weisungen zunächst auf dogmatische Reflektionen: Der Grund für die Menschwerdung Gottes, schreibt er, war seine Freundschaftslove zu uns.²⁸⁸ Nur weil Gott Fleisch angenommen hat, können wir zur Freundschaft mit ihm gelangen, die eine Anteilhabe an der göttlichen Natur und damit eine Vergöttlichung des Menschen meint.²⁸⁹ Neben der Menschwerdung ist das Opfer Christi am Kreuz das entscheidende Ereignis der Heilsgeschichte, durch das die Menschen in die Freundschaft mit Gott zurückgeführt werden.²⁹⁰ Aus diesen dogmatischen Betrachtungen folgt, dass alle Menschen zur Gottesfreundschaft gerufen sind – „alle“ soll Christus einmal „Freunde“ nennen²⁹¹.

²⁸⁶ Dieser Kommentar ist uns freilich nur über die Katene des Codex Vat. 1802 erhalten. M. FAULHABER, der diese Katene untersucht hat, urteilt, „dass der Catenencompiler den Text [...] mit großer Freiheit behandelte“ (ID., Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Catenen, 82). Dennoch kann als gesichert gelten, dass den Katenenfragmenten ein vollständiger Proverbienkommentar als Quelle gedient hat (vgl. 83). Wenn also die wörtliche Formulierung in der Katene nicht immer auf Origenes selbst zurückgehen mag, so legt die Konvergenz mit anderen Stellen seines Werkes doch nahe, dass hier Origenes' eigene Gedanken zur Sprache kommen.

²⁸⁷ Vgl. exp. in Pr. 27 (PG 17, 241): „φίλος δὲ ἡμῶν ἐστὶν ὁ Θεός· κρείσσον δὲ τῷ ἐγγυτέρῳ καὶ ἀληθινῷ Θεῷ ἡμῶν καὶ φίλῳ ἐγγύς καὶ πλησιεστέρως οἰκεῖν.“ – „[...] unser Freund ist Gott; es ist aber besser, immer näher bei unserem wahren und nahen Gott und engen Freund zu wohnen.“

²⁸⁸ Vgl. exp. in Pr. 25 (PG 17, 233): „[...] φίλος δὲ ἡμῶν ἐστὶν ὁ Θεός, ὃς διὰ τὴν πρὸς ἡμᾶς φιλίαν ἀνθρώπος γέγονεν.“ – „[...] unser Freund aber ist Gott, der aus freundschaftlicher Liebe zu uns Mensch geworden ist.“

²⁸⁹ Cels. 3, 28 (SC 136, 68): „[...] ὁρῶσιν ὅτι ἀπ' ἐκείνου ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνυφαίνεσθαι φύσις, ἵν' ἡ ἀνθρωπίνη τῇ πρὸς τὸ θεϊότερον κοινωνία γένηται θεία οὐκ ἐν μόνῳ τῷ Ἰησοῦ ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ τοῦ πιστεῦν ἀναλαμβάνουσι βίον, ὃν Ἰησοῦς ἐδίδαξεν, ἀνάγοντα ἐπὶ τὴν πρὸς Θεὸν φιλίαν καὶ τὴν πρὸς ἐκεῖνον κοινωνίαν πάντα τὸν κατὰ τὰς Ἰησοῦ ὑποθήκας ζῶντα.“ – „[Die Menschen] erkannten, dass in ihm [sc. in Jesus] die Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen ihren Anfang genommen, damit die menschliche durch enge Verbindung mit dem Göttlichen selbst göttlich werde, nicht nur in Jesus, sondern auch in all den Menschen, die gleich mit dem Glauben ein Leben beginnen, wie es Jesus lehrte, ein Leben, das alle zur Freundschaft mit Gott und zur Gemeinschaft mit ihm hinaufführt, die nach den Geboten Jesu wandeln.“

²⁹⁰ Vgl. exp. in Pr. 15 (PG 17, 193): „Παύλου κηρύξαντος, Οἱ ποτε ὄντες ἐχθροὶ, κατηλλάγησαν τῷ Θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ· προσεκτέον ὅτι πάντες οἱ ἐχθροί, διὰ τῶν δικαίων φίλοι γίνονται· ἵνα καὶ πᾶσιν εἴπῃ Χριστός· Οὐκέτι ὑμᾶς καλῶ δούλους, ἀλλὰ φίλους.“ – „Paulus verkündet: Die einst Feinde waren, wurden mit Gott versöhnt durch den Tod seines Sohnes [vgl. Röm 5,10]; all diese Feinde sollen durch die Gerechten zu Freunden werden, damit Christus allen sagen kann: Ich nenne euch nicht mehr Knechte sondern Freunde.“

²⁹¹ Vgl. ebd.

Auch wenn die Gottesfreundschaft allen angeboten ist, gelangen dennoch nur diejenigen zu ihr, die die Gebote Jesu halten²⁹², im Gehorsam leben²⁹³ und so ein Leben in „Gerechtigkeit, Wahrheit und den übrigen Tugenden“ führen – durch ein solches Leben gewinnt man die Freundschaft Gottes²⁹⁴. Die Gottesfreundschaft ist also durchaus mit einem moralischen Anspruch verbunden, der aber mehr am Evangelium orientiert ist als – wie bei Clemens – am philosophischen Ideal der Apatheia.

Wie schon für Irenäus und Clemens ist auch für Origenes die „Erkenntnis“ ein konstituierendes Element der Gottesfreundschaft. „Erkenntnis der Geheimnisse Gottes [macht] zu Freunden [Jesu].“²⁹⁵ Bisweilen wünscht sich Origenes daher, noch mehr Freund Gottes zu sein, um die Geheimnisse Gottes besser zu verstehen. Als es bspw. um die Frage geht, welche Art von Stofflichkeit der Körper am Ende der Zeiten haben wird, schreibt er: „Aber genaueres darüber, wie sich das verhalten wird, weiß Gott allein und wer ihm durch Christus und den heiligen Geist ‚Freund‘ ist.“²⁹⁶ Gotteserkenntnis bezieht sich bei Origenes oft auf das Verstehen der Heiligen Schrift. So schreibt er an einer anderen Stelle, an der sich ihm der Sinn eines Schriftwortes nicht erschließt:

„Den wahren Sinn dieser Worte, so wie Jesus selbst ihn erklärt hätte, wüsste man wohl, wenn man schon Freund Jesu geworden wäre, so dass man von seinem Geist belehrt würde, welcher den Verstand dessen erleuchtet, der nach Gebühr soweit vorangeschritten ist. Uns aber, die wir von der Größe, Jesu Freund zu sein, weit entfernt sind, ist es wertvoll, wenn wir den Sinn dieser Stelle auch nur kurz zu umschreiben vermögen.“²⁹⁷

²⁹² Vgl. die schon zitierte Stelle Cels. 3, 28 (SC 136, 68) sowie exp. in Pr. 15 (PG 17, 193): „Οἱ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ πράττοντες, ἐχθροὶ αὐτοῦ εἰσιν· φίλοι δὲ αὐτοῦ γίνονται ἐπὶ τῶν δικαίων προσδράμωσιν, ἐξομολογούμενοι τὰς πράξεις αὐτῶν τὰς πονηράς· ἐξ ὧν ἐναχθέντες ὡς ἐκεῖνοι τὰς ζωοποιῶν ὁδοὺς πορεύονται.“ – „Diejenigen, die seine Gebote nicht halten, sind seine Feinde; seine Freunde aber werden sie, wenn sie sich den Gerechten anschließen, indem sie ihre schlechten Taten bekennen; dadurch werden sie wie jene auf den lebensspendenden Wegen gehen.“

²⁹³ Vgl. fr. 77 in Io. (GCS 10, 544): „ἀπὸ Βηθανίας δὲ ἦν, ὅπερ ἐρμηνεύεται ‚Οἶκος ὑπακοῆς‘. τάχα πᾶς ὁ ἀπὸ Βηθανίας ὠκειωμένος ὑπακοῇ φίλος ἐστὶ τοῦ Ἰησοῦ.“ – „Er war aber aus Bethanien, das übersetzt bedeutet ‚Haus des Gehorsams‘. Jeder, der in Bethanien wohnt, wird wohl schnell durch den Gehorsam ein Freund Jesu.“

²⁹⁴ Vgl. Cels. 8, 1 (SC 150, 180): „εὐχομένοις τὸ ὕπερ Χριστοῦ πρεσβεύομεν, ὡς τοῦ Θεοῦ παρακαλοῦντος ἡμᾶς, δι’ ἡμῶν εἰπεῖν τῇ τοῦ Παύλου διαθέσει καὶ πρεσβεῦσαι, ὑπὲρ Χριστοῦ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους, ὡς ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος ἐπὶ τὴν πρὸς ἑαυτὸν φιλίαν παρακαλεῖ, βουλόμενος οικειῶσαι δικαιοσύνη καὶ ἀληθεία καὶ ταῖς λοιπαῖς ἀρεταῖς τοὺς πρὸ τῆς παραδοχῆς τῶν Ἰησοῦ τοῦ Χριστοῦ δογμάτων ἐν σκότῳ τῷ περὶ Θεοῦ καὶ ἀγνοίᾳ τῇ περὶ τοῦ κτίσαντος ἐνδιατριψάντας.“ – „Wir beten dabei, dass wir die Worte: ‚Für Christus werben wir, als ob Gott uns ‚durch uns ermahnte‘, mit der Gesinnung des Paulus sprechen und so ‚für Christus‘ bei den Menschen ‚werben‘ möchten, wie das Wort Gottes uns mahnt, seine Freunde zu werden; denn es will für Gerechtigkeit und Wahrheit und die übrigen Tugenden diejenigen gewinnen, die vor der Annahme der Lehren Jesu Christi in Finsternis über Gott und in Unwissenheit über den Schöpfer gelebt haben.“

²⁹⁵ Sel. in Ps. 22 (PG 12, 1264): „[...] φίλους δὲ [ποιεῖ] γνῶσις μυστηρίων Θεοῦ.“ Vgl. auch exp. in Pr. 6 (PG 17, 176): „φιλία γὰρ ἐστὶ πνευματικὴ, γνῶσις Θεοῦ.“ – „Die Freundschaft ist eine geistige, sie ist Erkenntnis Gottes.“

²⁹⁶ Princ. 1, 6, 4 (TzF 24, 230): „Certius tamen qualiter se habitura sit res, scit solus deus, et si qui eius per Christum et spiritum sanctum ‚amici‘ sunt.“ Ähnliche Aussagen finden sich in or. 1,1 und 27, 14.

²⁹⁷ Comm. in Mt. 14, 5 (GCS 40, 282-283): „τὸν μὲν οὖν ἀληθῆ καὶ ὡς αὐτὸς ἂν ἐσαφῆνισεν ὁ Ἰησοῦς εἰς ταῦτα λόγον, εἰ τις ἤδη φίλος γέγονε τῷ Ἰησοῦ, ὡς μαθητεύεσθαι τῷ πνεύματι αὐτοῦ

Hier zeigt sich auch, dass „Freund Jesu sein“ für Origenes ein Ideal ist, von dem er sich noch weit entfernt wähnt, ein Ziel, das er auf Erden zwar anstrebt, aber wohl erst im Himmel erreichen wird. Diese Sicht bestätigt sich in seiner *Exhortatio ad martyrium*.²⁹⁸ Ähnlich wie für Clemens ist die Gottesfreundschaft für Origenes also eine Zielvorstellung, ein Ideal vollendeter Gottesnähe.

In den bisher angeführten Passagen wird auch ein weiteres deutlich: Origenes spricht nicht nur von der Gottesfreundschaft, sondern explizit auch von der Freundschaft mit Jesus – ohne diese beiden Redeweisen allerdings streng voneinander zu scheiden oder systematisch aufeinander zu beziehen. Erkenntnis hat der „Freund Gottes“ genauso wie der „Freund Jesu“. Einmal ist es die *φιλία* Gottes, dann wieder die *φιλία* Jesu, die zur Menschwerdung führt.²⁹⁹ Der Grund für die Rede von der Freundschaft mit Jesus wird in ORIGENES' Verwurzelung in den biblischen Studien zu suchen sein.³⁰⁰ Mit Vorliebe verwendet er das Wort aus Joh 15,15. Dadurch, dass Jesus uns Freunde nennt, weicht die Furcht vor Gott, die zu Knechten macht, der Erkenntnis der Geheimnisse Gottes, die zu Freunden macht.³⁰¹ Die Freundschaft mit Christus wird so zum Weg zur Gottesfreundschaft, zu einer von intimer Kenntnis und Angstfreiheit charakterisierten Beziehung zu Gott.

In der Anspielung auf das Gleichnis vom Freund, der nachts um drei Brote bittet (vgl. Lk 11,5-8), redet Origenes von „Jesus, der unser Freund sein will“³⁰². Wenn Christus seine Jünger Freunde nennt, heißt das für uns: „Er soll Dir zu jeder Zeit als Freund zur Verfügung ste-

φωτίζοντι τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ ἐπὶ τοσόνδε προεληλυθότος κατ' ἀξίαν, εἰδείη ἄν. ἡμεῖς δέ, οἱ τοῦ φιλικοῦ πρὸς τὸν Ἰησοῦν μεγέθους ἀπολειπόμενοι, ἀγαπητόν, εἰ κὰν περιλαλήσαι ἐπὶ βραχὺ δυνάμεθατὰ κατὰ τὸν τόπον.“

²⁹⁸ Vgl. mart. 13 (GCS 2, 13): „τὸν δὲ περὶ τούτου καὶ τῶν λοιπῶν ἀκριβῆ λόγον ἔαν φιλομαθοῦντες ἐν Χριστῷ καὶ ἤδη ποτὲ τὸ ,δι' ἐσόπτρου' καὶ ,ἐν αἰνίγματι' μανθάνειν ὑπερβαίνειν θέλοντες σπεύδῃτε πρὸς τὸν καλέσαντα, ὅσον οὐδέπω ,πρόσωπον πρὸς πρόσωπον' εἰσεσθε ὡς φίλοι τοῦ ἐν οὐρανοῖς πατρὸς καὶ διδασκάλου. οἱ γὰρ φίλοι ἐν εἶδει καὶ οὐ δι' αἰνιγμάτων μανθάνουσιν ἢ γυμνῇ σοφίᾳ φωνῶν καὶ λέξεων καὶ συμβόλων καὶ τύπων, προσβάλλοντες τῇ τῶν νοητῶν φύσει καὶ τῷ τῆς ἀληθείας κάλλει.“ – „Den richtigen Sinn dieser und der übrigen Stellen werdet ihr als Freunde eures Vaters und Lehrers in den Himmeln alsbald ,von Angesicht zu Angesicht' verstehen, wenn ihr, lernbegierig in Christus und nun schon willens, über das Lernen ,durch Spiegel' und ,im Rätselwort' hinauszukommen, zu dem eilt, der euch gerufen hat. Denn die Freunde lernen [die Dinge] nicht durch ,Rätselworte' oder durch das bloße Wissen von Worten und Ausdrücken und Zeichen und Beispielen kennen, sondern erkennen sie in ihrer [wahren] Gestalt, wenn sie auf das Wesen des Geistigen und die Schönheit der Wahrheit stoßen.“

²⁹⁹ Vgl. exp. in Pr. 17 (PG 17, 200): „Ἐνταῦθα φίλον τὸν Χριστόν φησιν, ὃς διὰ τὴν πρὸς ἄνθρωπον φιλίαν, ἄνθρωπος γέγονεν. Οὐκέτι γὰρ λέγω ὑμᾶς δούλους, εἶπεν τοῖς μαθηταῖς, ἀλλὰ φίλους.“ – „Daher nennt er Christus Freund, der aufgrund seiner Freundschafts liebe zum Menschen Mensch geworden ist. Denn ich nenne euch nicht mehr Knechte, sagte er zu den Jüngern, sondern Freunde.“

³⁰⁰ Vgl. E. PETERSONS Urteil: „Wenn man die Aussagen des Origenes über die Gottesfreundschaft betrachtet, so fällt auf, dass sie mehr mit exegetischen als mit spekulativen Erörterungen zusammenzuhängen scheinen“ (Id., *Der Gottesfreund*, in: ZKG 42 (1923), 191).

³⁰¹ Vgl. sel. in Ps. 22 (PG 12, 1264): „Οὐκέτι γὰρ, φησιν, ὑμᾶς καλῶ δούλους, ἀλλὰ φίλους. Καὶ δούλους μὲν ποιεῖ φόβος Θεοῦ· φίλους δὲ γνώσις μυστηρίων Θεοῦ.“ – „Nicht mehr nämlich, sagt er, nenne ich euch Knechte, sondern Freunde“. Die Gottesfurcht macht zu Knechten, die Erkenntnis der Geheimnisse Gottes aber zu Freunden.“ Derselbe Gedanke fand sich auch schon bei Clemens (Str. 7, 12, 79, 1).

³⁰² In Mt. 11, 8 (GCS 40, 47): „[...] τοῦ φίλου ἡμῖν θέλοντος εἶναι Ἰησοῦ.“

hen.“³⁰³ – wie eben ein Freund dem anderen durch tätige Hilfeleistung zur Seite steht. Und wie Jesus seinem Freund Lazarus in der Not des Todes zu Hilfe geeilt ist, so gibt die Freundschaft mit Jesus auch uns die Hoffnung, dass uns Jesus in dieser letzten und größten Not als treuer Freund beisteht und uns aus dem Tod errettet.³⁰⁴ Diese Stellen zeigen alle: Origenes spricht von der Freundschaft mit Jesus in einem so menschlich-konkreten Ton, von dem bei Clemens von Alexandrien noch nichts zu spüren war.

Durch seine biblische Verwurzelung überwindet Origenes auch die zweifelhafte Abstufung, die Clemens eingeführt hatte: das Halten der Gebote des „einfachen Gläubigen“ auf der niedrigeren und das Handeln aus Liebe des „Freundes Gottes“ auf der höheren Stufe der Gottesnähe. Beides, so zeigt Origenes, hängt innerlich zusammen:

„Gnade nennt er die Gebote Gottes, Freundschaft aber die Liebe zu Gott und zum Nächsten. Wer Gott liebt, soll sie [sc. seine Gebote] beachten, damit er nicht tadelnswert wird bei ihm [sc. Gott].“³⁰⁵

Origenes spricht eine weitere Dimension der Freundschaft mit Christus an, die er am eigenen Leib erfahren hatte: Freundschaft mit Christus bringt die Feindschaft mit der Schlange, und daher die Verfolgung durch die Feinde Christi. Origenes nimmt hier das Logion aus Jak 4,4 auf, kehrt es um, und wendet es auf die Christusfreundschaft an. Jeder Mensch muss sich entscheiden zwischen der Freundschaft mit der Schlange und der Freundschaft Christi, die einander entgegengesetzt sind.³⁰⁶ Wer sich für Christus entscheidet, muss mit dem Hass der Feinde rechnen.³⁰⁷

³⁰³ Vgl. exp. in Pr. 17 (PG 17, 200): „Οὐκέτι γὰρ λέγω ὑμᾶς δούλους, εἶπεν τοῖς μαθηταῖς, ἀλλὰ φίλους· ἐν παντὶ δὲ καιρῷ ὁ Χριστὸς συνυπαρχέτω σοι φίλος.“

³⁰⁴ In Io. 28, 7, 54 (SC 385, 86): „χρῆ δὲ εἰδέναι ὅτι εἰσὶν τινες καὶ νῦν Λάζαροι, μετὰ τὴν φιλίαν Ἰησοῦ ἀσθενήσαντες καὶ ἀποθανόντες καὶ ἐν μνημείῳ καὶ νεκρῶν χώρᾳ μέιναντες μετὰ νεκρῶν νεκροί, καὶ μετὰ τοῦτο τῇ εὐχῇ τοῦ Ἰησοῦ ζωοποιηθέντες καὶ ἀπὸ τοῦ μνημείου ἐπὶ τὰ ἔξω αὐτοῦ ὑπὸ Ἰησοῦ τῇ μεγάλῃ αὐτοῦ φωνῇ καλοῦμενοι.“ – „Man muss nämlich wissen, dass es heute auch ‚Lazarus‘ gibt, die - nachdem sie in der Freundschaft Jesu gelebt haben - krank werden und sterben und im Grab und im Land der Toten bleiben, tot mit den Toten, und die dann durch das Gebet Jesu wieder lebendig gemacht werden und aus dem Grab von Jesus mit lauter Stimme nach draußen gerufen werden.“

³⁰⁵ Exp. in Pr. 25 (PG 17, 236): „Χάριν, τὰς τοῦ Θεοῦ ἐντολάς φησι· φιλίαν δὲ, τὴν πρὸς τὸν Θεὸν καὶ πλησίον ἀγάπην. Ὁ δὲ ἀγαπῶν τὸν Θεὸν τηρησάτω αὐτὰς ἐν ἑαυτῷ, ἵνα μὴ ἐπονείδιστος γένηται παρ’ αὐτῷ.“

³⁰⁶ Hom. in Jer. 20, 7 (GCS 6, 188): „ἀδύνατον γὰρ ἅμα εἶναι φίλον τῶν ἐναντίων. καὶ ὥσπερ οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν, οὕτως οὐδεὶς δύναται εἶναι φίλος καὶ Θεῷ καὶ μαμωνᾷ, φίλος καὶ Χριστῷ καὶ ὄφει. ἀλλὰ ἀνάγκη καὶ τὴν φιλίαν τὴν πρὸς τὸν Χριστὸν ἐχθραν ποιῆσαι πρὸς τὸν ὄφιν, καὶ τὴν φιλίαν τὴν πρὸς τὸν ὄφιν ἐχθραν γεννήσαι τὴν πρὸς τὸν Χριστόν.“ – „Denn es ist unmöglich, gleichzeitig ein Freund von Entgegengesetzten zu sein. Und wie ‚niemand zwei Herren dienen kann‘, so kann auch niemand ein Freund ‚Gottes und des Mammons‘ sein, ein Freund Christi und der Schlange. Vielmehr schafft die Freundschaft mit Christus notwendigerweise Feindschaft mit der Schlange, und die Freundschaft mit der Schlange bewirkt Feindschaft mit Christus.“

³⁰⁷ Exp. in Pr. 6 (PG 17, 176): „Πᾶς ὁ τὸν φίλον τὸν Χριστὸν ἐγγυώμενος, ὡς δικαιοσύνην καὶ ἀλήθειαν, παραδίδωσι τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν τοῖς ἐχθροῖς, τοῖς εἰωθόσι πολεμεῖν τοῖς ἀνθρώποις, διὰ τὴν πρὸς τὸν Σωτῆρα φιλίαν.“ – „Jeder, der sich zu Christus als seinem Freund bekennt, wie zu Gerechtigkeit und Wahrheit, übergibt sein eigenes Leben den Feinden, die die Menschen wegen ihrer Freundschaft mit Christus bekämpfen.“

Schließlich sei noch erwähnt, dass Origenes – wieder ähnlich wie Clemens – auch den Zusammenhang zwischen Gottesfreundschaft und der Freundschaft unter Christen darlegt. In diesem Zusammenhang formuliert Origenes gar: „Christus aber ist die Wahrheit und die Freundschaft“, d.h. diejenigen, „die die Erkenntnis Christi haben“, sind auch einander in Freundschaft verbunden.³⁰⁸ Durch die Freundschaft mit Gott werden die Christen jedoch nicht nur untereinander Freunde, sondern auch – wie Origenes an mehreren Stellen erwähnt – Freunde der Engel.³⁰⁹

2. Auswertung

In grundlegenden Gedanken zur Gottesfreundschaft ist die Abhängigkeit des Origenes von Clemens von Alexandrien offensichtlich: Die Gottesfreundschaft als Ziel des geistlichen Weges sowie die Verknüpfung von Gottesfreundschaft und Erkenntnis Gottes. Jedoch fügt Origenes auch neue Elemente hinzu. Zum einen fundiert er die Gottesfreundschaft als geistlichen Begriff dogmatisch durch das Inkarnations- und Erlösungsgeschehen im Opfer Christi. V.a. aber spricht er im Anschluss an die biblische Redeweise von einer konkreten Freundschaft mit Christus. Christus steht als Freund hilfreich zur Seite. Die Freundschaft mit Christus schließt dann auch die Bereitschaft ein, mit und für Christus zu leiden.

Origenes verbindet also die mehr philosophisch geprägten Gedanken des Clemens mit biblischen Elementen. Dabei entwickelt er zwar kein ähnlich klares eigenes geistliches Konzept der Freundschaft – die verstreuten Aussagen in den unterschiedlichen Schriften machen einen weniger geschlossenen Eindruck als bei Clemens, der sich stärker an der philosophischen Systematik orientiert hat. Man wird aber gerade in der Verwurzelung im biblischen Zeugnis die Stärke der origenischen Spiritualität zu sehen haben. Dadurch gewinnt die Rede von der Freundschaft mit Jesus bei Origenes einen menschlich-direkteren Ton als bei Clemens. Dass Gott in Christus Mensch geworden und daher die Gottesfreundschaft die Gestalt der konkret-menschlichen Freundschaft mit Jesus angenommen hat, das ist bei Origenes zum ersten Mal deutlich zu spüren.

³⁰⁸ Vgl. exp. in Pr. 25 (PG 17, 236): „Χριστὸς δὲ ἐστὶν ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ φιλία, ὅθεν καὶ πάντες οἱ ἔχοντες γινώσκιν Χριστοῦ, φίλοι ἀλλήλων εἰσίν.“

³⁰⁹ Exp. in Pr. 10 (PG 17, 188): „ἡ φιλία ἀρετὴ καὶ γινῶσις Θεοῦ, δι’ ἧς φίλοι γινόμεθα αὐτοῦ καὶ τῶν ἁγίων δυνάμεων· ἐπὶ δὲ τῆς φιλίας ταύτης, οἱ ὄντες αὐτοῦ φίλοι, καὶ ἀλλήλων εἰσὶ φίλοι.“ – „Die Freundschaft ist Tugend und Erkenntnis Gottes, durch die wir seine Freunde und Freunde der heiligen Mächte werden; aufgrund von dieser Freundschaft werden die, die seine Freunde sind, auch untereinander Freunde.“ Vgl. auch exp. in Pr. 19 (PG 17, 205).

IV. EINE UMFASSENDE SPIRITUALITÄT DER CHRISTUSFREUNDSCHAFT – JOHANNES CHRYSOSTOMUS

Das vierte Jahrhundert war eine Blütezeit der christlichen Freundschaft, sowohl hinsichtlich der gelebten Praxis wie auch der theoretischen Reflexion. Während im zweiten und dritten Jahrhundert die Belege zur Freundschaft eher spärlich sind und warnende Töne vorherrschen³¹⁰, gilt nun die wahre christliche Freundschaft als erstrebenswertes Gut und als hohe Tugend. Basilius der Große, Gregor von Nazianz, Synesius von Kyrene und viele andere pflegten intensive persönliche Freundschaften und reflektierten diese im Horizont sowohl der klassischen Freundschaftsphilosophie wie auch ihres christlichen Glaubens.³¹¹ Auch wenn die einzelnen Autoren natürlich je eigene Akzente setzten, gab es doch einen breiten Konsens hinsichtlich des Wesens und des Wertes christlicher Freundschaft. Dabei wurden die Elemente der klassischen Freundschaftslehre übernommen, gleichzeitig kamen aber neue, christliche Inhalte hinzu. Ein anschauliches Beispiel dafür gibt Gregor von Nazianz in seiner Trauerrede auf Basilius, in der er klassische Elemente der Freundschaft (gegenseitige Zuneigung, gemeinsames Leben, gleiche Interessen, „eine Seele in zwei Körpern“, das Streben nach Tugend) mit spezifisch christlichen Zielen (die künftigen Verheißungen, das Freiwerden von der Welt) verbindet.³¹²

Freundschaft als Realität des christlichen Lebens war im 4. Jahrhundert also geschätzt und theologisch reflektiert. Im Bezug auf das Gottesverhältnis jedoch war man wesentlich zurückhaltender. Zwar ist der Titel „Freund Gottes“ bzw. „Freund Christi“ verbreitet und wird in

³¹⁰ V. a. in Bezug auf eine Freundschaft mit Heiden, vgl. Herm., mand. 10, 1, 4; Tat., orat. 2, 1f. Weitere Belege bei K. TREU, Art. Freundschaft, in: RAC 8 (1972), 426-429.

³¹¹ Vgl. dazu die Studien von C. WHITE: Christian Friendship in the fourth century; D. KONSTAN, Friendship in the Classical World, 163-167; L. PIZZOLATO, L'idea di amicizia, 256-338.

³¹² Vgl. or. 43, 19-20 (SC 384, 162-166): „Ὡς δὲ προϊόντος τοῦ χρόνου τὸν πόθον ἀλλήλοις καθωμολογήσαμεν, καὶ φιλοσοφίαν εἶναι τὸ σπουδαζόμενον, τῆνικαῦτα ἤδη τὰ πάντα ἡμεῖς ἀλλήλοις, ὁμόστεγοι, ὁμοδαίτιοι, συμφυεῖς, τὸ ἐν βλέποντες, αἰεὶ τὸν πόθον ἀλλήλοις συναύξοντες θερμότερόν τε καὶ βεβαιότερον. [...] οὕτως ἤειπεν εἰς τὸ πρόσω, Θεῷ καὶ πόθῳ συνεργοῖς χρώμενοι. [...] Ἰσται μὲν ἐλπίδες ἤγον ἡμᾶς πράγματος ἐπιφθονωτάτου, τῶν λόγων· φθόνος δὲ ἀπὴν, ζήλος δὲ ἐσπουδάζετο. Ἀγὼν δὲ ἀμφοτέροις, οὐχ ὅστις αὐτὸς τὸ πρωτεῖον ἔχοι, ἀλλ' ὅπως τῷ ἑτέρῳ τούτου παραχωρήσειεν· τὸ γὰρ ἀλλήλων εὐδόκιμον ἴδιον ἐποιούμεθα. Μία μὲν ἀμφοτέροις ἐδόκει ψυχὴ δύο σώματα φέρουσα· [...] Ἐν δ' ἀμφοτέροις ἔργον ἡ ἀρετὴ, καὶ τὸ ζῆν πρὸς τὰς μελλούσας ἐλπίδας, πρὶν ἐνθὲνδε ἀπελθεῖν ἐνθὲνδε μεθισταμένοις.“ – „Als wir uns nach einiger Zeit unsere gegenseitige Zuneigung gestanden hatten und gesehen hatten, dass unser Eifer der Philosophie gehörte, da waren wir einander alles; wir hatten ein Dach und einen Tisch, waren wie von einer Natur und hatten die Augen auf dasselbe Ziel gerichtet; unsere Sehnsucht nacheinander wuchs von Tag zu Tag und wurde inniger und fester [...] So empfanden wir füreinander, so gingen wir vorwärts, und Gott und unsere Liebe war uns Hilfe [...]. Gleiche Hoffnungen bewegten uns in einem Feld, das sonst leicht dem Neid offen steht – der Wissenschaft. Doch Neid war fern. Wetteifer allein trieb uns an. Wir stritten uns aber nicht darüber, wer den ersten Platz gewinne, sondern wer ihn dem anderen abtrete. Denn jeder achtete den Ruhm des anderen für seinen eigenen. Es schien, als hätten wir in zwei Körpern nur eine Seele. [...] Ein einziges Ziel hatten wir beide – die Tugend. Wir suchten beide gemäß den künftigen Verheißungen zu leben und uns, bevor wir diese Welt verlassen, von dieser Welt frei zu machen.“

manchen Fällen auch mit Gedanken aus der Freundschaftsphilosophie verbunden.³¹³ Dennoch finden sich solche Ausführungen eher vereinzelt. Innerhalb dieses allgemeinen Befundes ragt nun Johannes Chrysostomus (349-407) hervor. Nicht nur quantitativ finden sich bei ihm die meisten Belegstellen zum Thema einer Freundschaft mit Gott. Mehr als alle Autoren zuvor entfaltet er auch, was Freundschaft mit Christus als spirituelle Beziehung meint. Die bisherigen Untersuchungen über die Gottesfreundschaft bei den Kirchenvätern erwähnen Chrysostomus eher am Rande.³¹⁴ Um so mehr ist es an der Zeit, seine Lehre von der Freundschaft mit Christus zu beleuchten, die bisher nicht in ausreichender Weise gesehen und gewürdigt wurde.

1. Textanalyse

Bei Johannes Chrysostomus trägt die Christusfreundschaft die Züge einer konkret-menschlichen Freundschaft. Daher soll zunächst kurz sein Freundschaftsbegriff umrissen werden, der das Vorverständnis für die spirituell-theologische Anwendung des Freundschaftsthemas bildet.³¹⁵

Am ausführlichsten handelt Chrysostomus von der Freundschaft in seinen Homelien zum Thessalonicherbrief. Hier stimmt er einen uneingeschränkten Lobgesang auf die wahre christliche Freundschaft an, die er von den alltäglichen Freundschaften sorgsam unterscheidet³¹⁶. In seiner ausdrucksstarken Sprache rühmt er das Glück solcher Freundschaft als unaussprechliche Freude, ja als höchstes irdisches Gut.³¹⁷ Als Merkmal der Freundschaft nennt er zuvor-

³¹³ Vgl. bspw. Thdt., h. rel. vita 31, 21 (SC 257, 314): „Οὗτος γὰρ ὁρος φιλίας, τὸ ταῦτὰ φιλεῖν, καὶ ταῦτὰ μισεῖν· διὰ τοῦτο καὶ τῷ Ἀβραάμ ἔλεγεν· „Εὐλογῆσω τοὺς εὐλογοῦντάς σε, καὶ τοὺς καταρωμένους σε καταράσομαι.“ – „Denn das ist das Gesetz der Freundschaft, dasselbe zu lieben und dasselbe zu hassen. Deshalb sprach er zu Abraham: ‚Ich werde segnen, die dich segnen, und die dir fluchen, denen werde ich fluchen‘.“ Weitere Belegstellen zur Gottesfreundschaft vgl. K. TREU, Art. Gottesfreund, in: RAC 11 (1981), 1052-1059.

³¹⁴ Vgl. E. PETERSON, Der Gottesfreund, in ZKG 42 (1923), 194 u. 199. L. PIZZOLATO zeigt vornehmlich, wie Johannes Chrysostomus den Freundschaftsbegriff im ekklesiologischen Bereich anwendet und die Kirche als Freundesgemeinschaft skizziert (vgl. ID., L'idea di amicizia, 276-283). M. SHERWIN versucht herauszuarbeiten, wie Chrysostomus mit dem Begriff der Gottesfreundschaft das antike Patronatssystem umformen will; in seiner Untersuchung liegt der Akzent mehr auf dem sozial-reformerischen Aspekt als auf dem spirituellen Gehalt des Gottesfreundschaftsgedankens (vgl. ID., Friends at the Table of the Lord, in: New blackfrairs 85 (2004), 387-398). S. ZINONE, stellt das Konzept menschlicher Freundschaft in Christus in der Lehre des Johannes Chrysostomus dar, und streift nur am Rande den Gedanken der Gottesfreundschaft (vgl. ID., L'amicizia in rapporto all'agape nell'opera di Giovanni Crisostomo, in: Vetera christianorum 21/1 (1984), 170 u. 175).

³¹⁵ Vgl. dazu auch die gute Zusammenfassung von S. ZINONE, L'amicizia in rapporto all'agape nell'opera di Giovanni Crisostomo, in: Vetera christianorum 21/4 (1984), 163-179.

³¹⁶ Vgl. hom. in 1 Thess. 2, 3 (PG 62, 403): „Μή μοι τοὺς ἀπλῶς φιλοῦντας ἐννοοῦντες, καὶ κοινωνοὺς τῶν τραπεζῶν, καὶ ἀπὸ προσηγορίας φίλους, νομίζετε τὸν λόγον ἐλέγχεσθαι.“ – „Ihr dürft nun nicht, um meine Worte zu entkräften, an die alltäglichen Freundschaften, an Tischgenossen, an bloße Namensfreunde denken.“

³¹⁷ Vgl. ebd.: „Τί γὰρ οὐκ ἂν ἐργάσαιτο φίλος γνήσιος; πόσῃν μὲν οὐκ ἂν ἐμπούσειεν ἡδονήν; πόσῃν δὲ ὠφέλειαν; πόσῃν δὲ ἀσφάλειαν; Κἂν μυρίους θησαυροὺς εἴπῃς, οὐδὲν ἀντάξιον γνησίου φίλου.“ – „Was vollbringt nicht ein echter Freund! Welches Glück bereitet er! Welchen Gewinn, welchen Vorteil verschafft er! Nenne mir tausend Schätze, keiner kann einem echten Freunde an Wert gleich-

derst die freundschaftliche Liebe in ihren vielfältigen Dimensionen: Sie wünscht dem Freunde Gutes³¹⁸ und sucht auch, dem Freund solches zu erweisen, in der konkreten Dienstleistung³¹⁹ wie durch das Gebet³²⁰, und geht bis zur Hingabe des Lebens³²¹. Kennzeichen der Freundschaft ist weiterhin die Einheit der Freunde. Sie sind „ein Herz und eine Seele“ und haben alles gemeinsam, ganz nach dem Vorbild der Urgemeinde.³²² Allgemein kirchliche und persönliche Freundschaft werden hier in engem Zusammenhang gesehen. Die freundschaftliche Einheit ist so stark, dass der Freund – wieder in klassischer Formulierung – ein „anderes Selbst“ wird.³²³ Solche Freundschaft versteht Chrysostomus nicht nur als irdisches Gut, sondern als eine Erfüllung des Liebesgebotes, so dass der Freundschaft im Himmel einst reicher Lohn zuteil werden wird.³²⁴

Für das Freundschaftsverständnis Chrysostomus' sind auch seine eigenen biographischen Erfahrungen zu berücksichtigen. Gleich zu Beginn seiner Schrift über das Priestertum berichtet

kommen.“ Chrysostomus verwendet auch eine Redewendung, derer sich bereits Cicero bediente: hom. in 1 Thess. 2, 4 (PG 62, 404): „βέλτιον γὰρ ἡμῖν σβεσθῆναι τὸν ἥλιον, ἢ φίλων ἀποστερηθῆναι.“ – „Denn besser, dass die Sonne uns verschwinde, als der Freunde beraubt zu werden.“ Vgl. Cic., Lael. 47: „Solem enim e mundo tollere videntur, qui amicitiam e vita tollunt.“

³¹⁸ Vgl. ebd.: „[...] ταῦτα αὐτῷ ἐπεύχεται, ἅπερ καὶ ἑαυτῷ.“ – „Er wünscht ihm alles, was er sich selber wünscht.“

³¹⁹ Vgl. hom. in 1 Thess. 2, 4 (PG 62, 404): „Ὁ φίλων οὐκ ἐπιτάττειν βούλεται οὐδὲ ἄρχειν, ἀλλὰ χάριν ἔχει μᾶλλον ἀρχόμενος καὶ ἐπιτασσόμενος· χαρίζεσθαι βούλεται μᾶλλον, ἢ χάριν λαμβάνειν· φιλεῖ γὰρ, καὶ ὡς οὐκ ἐμπλήσας αὐτοῦ τὴν ἐπιθυμίαν, οὕτω διάκειται.“ – „Der wahre Freund will nicht gebieten und herrschen, sondern größere Freude macht es ihm wenn er dem Freunde gehorchen und dienen kann. Er will lieber Wohltaten erweisen als empfangen. Er ist von Liebe durchdrungen, und darum ist ihm immer zu Mute, als hätte er seinem Drange noch nicht Genüge getan.“

³²⁰ Vgl. hom. in 1 Thess. 2, 3 (PG 62, 404): „Οἶδα ἐγὼ τινα, ὃς ὑπὲρ φίλου τοὺς ἀγίους ἄνδρας παρακαλῶν, παρεκάλει εὐχεσθαι πρότερον ὑπὲρ αὐτοῦ, καὶ τότε ὑπὲρ ἑαυτοῦ.“ – „Ich kenne einen, der, als er einst heilige Männer um ihre Fürbitte anging, sie bat, zuerst für seinen Freund, dann erst für ihn selbst zu beten.“

³²¹ Vgl. hom. in 1 Thess. 2, 3 (PG 62, 403): „Περὶ τῶν φίλων λέγω τῶν γνησίων, τῶν ὁμοψύχων, τῶν αἰρουμένων καὶ ὑπεραποθανεῖν, τῶν θερμῶς φιλοῦντων.“ – „Ich rede von den wahrhaften Freunden, die eines Herzens sind, die füreinander in den Tod gehen, die einander heiß und innig lieben.“

³²² Vgl. hom. in 1 Thess. 2, 4 (PG 62, 404): „[...] ἀλλ' ἐννόησον ὅτι ἐπὶ τῶν ἀποστόλων, οὐ λέγω τοὺς κορυφαίους, ἀλλ' αὐτοὺς τοὺς πεπιστευκότας· Πάντων ἦν, φησὶν, ἡ ψυχὴ καὶ ἡ καρδία μία, καὶ οὐδὲ εἰς τι τῶν ὑπαρχόντων ἔλεγεν ἴδιον εἶναι· καὶ διεδίδото ἐκάστῳ, καθότι ἂν τις χρεῖαν εἶχεν. Οὐκ ἦν τότε τὸ ἐμὸν καὶ τὸ σόν. Τοῦτό ἐστι φιλία, ἵνα μὴ τὰ αὐτοῦ ἑαυτοῦ τις νομίζῃ, ἀλλὰ τὰ τοῦ πλησίον, τὰ δὲ αὐτοῦ ἀλλότρια· ἵνα οὕτω φείδῃται τῆς ἐκείνου ψυχῆς, ὡς τῆς ἑαυτοῦ, κάκεινος ὁμοίως τὴν αὐτὴν διάθεσιν ἐπιδεικνύηται.“ – „Darauf lenke vielmehr ein Jeder sein Augenmerk, dass zur Zeit der Apostel nicht etwa bloß die Vorsteher, nein, auch die Gläubigen selbst ein Herz und eine Seele waren. Keiner nannte von seiner Habe etwas sein eigen, sondern einem jeden wurde nach Bedürfnis zugeteilt. Mein und Dein waren damals fremde Begriffe. Die wahre Freundschaft zeigte sich darin, dass niemand sein Eigentum als seinen Besitz ansah, sondern als das des Nächsten, dass er dagegen seinen Besitz als fremdes Gut betrachtete; sie zeigt sich darin, dass jeder nicht weniger auf sein Wohl bedacht war, als auf das des Nächsten, und dass dieser umgekehrt wieder eine gleiche Gesinnung an den Tag legte.“

³²³ Vgl. hom. in 1 Thess. 2, 4 (PG 62, 406): „Ὁ τοιοῦτος ἄλλον ἑαυτὸν ἔχει.“ – „Ein solcher besitzt ein anderes Selbst.“

³²⁴ Vgl. hom. in 1 Thess. 2, 4 (PG 62, 406): „Καὶ ταῦτα μὲν ἐνταῦθα· παρὰ δὲ Θεοῦ τοσοῦτος μισθὸς τῆς φιλίας, ὅσος οὐδὲ ἔστιν εἰπεῖν. Μισθὸν ἡμῖν δίδωσιν, ἵνα φιλῶμεν ἀλλήλους· Φίλει γὰρ, φησὶ, καὶ λάβε μισθόν.“ – „So verhält es sich nun mit der Freundschaft auf dieser Welt. Im Himmel droben aber harret der wahren Freundschaft unbeschreiblicher Lohn. Lohn verheißt Gott uns, damit wir einander lieben. ‚Liebe‘, sagt er, ‚und empfangе dafür Lohn!‘.“

er von seiner außergewöhnlichen Jugendfreundschaft mit Basilius. In der Schilderung finden sich die klassischen Elemente der Gleichheit und Eintracht der Freunde³²⁵ sowie des freundschaftlichen Vertrauens ineinander³²⁶. Nachdem er im Jahre 397 von Antiochia, wo er als Prediger gewirkt hatte, nach Konstantinopel kommt, um dort das Bischofsamt zu übernehmen, lernt er die fromme Witwe Olympias kennen. Mit ihr verbindet ihn bald eine innige Freundschaft, die bis zu seinem Tod im Exil währt. Die 17 uns erhaltenen Briefe Chrysostomus' an sie geben einen Einblick in ihr freundschaftliches Verhältnis.

So oft wie kein anderer Kirchenvater stellt Chrysostomus direkte Bezüge her zwischen solcher menschlichen Freundschaft, die für ihn persönlich wichtig war und über die er auch theologisch reflektiert hat, und der Gottesfreundschaft. Das zeigt sich im schon zitierten „Hohen-

³²⁵ Vgl. sac. 1, 1 (SC 272, 60-62): „Ἐμοὶ πολλοὶ μὲν ἐγένοντο φίλοι γνήσιοί τε καὶ ἀληθεῖς, καὶ τοὺς τῆς φιλίας νόμους καὶ εἰδότες καὶ φυλάττοντες ἀκριβῶς· εἷς δὲ τις τούτων τῶν πολλῶν, ἅπαντας αὐτοὺς ὑπερβαλλόμενος τῇ πρὸς ἡμᾶς φιλίᾳ, τοσοῦτον ἐφιλονείκησεν ἀφεῖναι κατόπιν ἐκείνους ὅσον ἐκείνοι τοὺς ἀπλῶς πρὸς ἡμᾶς διακειμένους. Οὗτος τῶν τὸν ἅπαντά μοι χρόνον παρηκολουθηκότων ἦν· καὶ γὰρ μαθημάτων ἡψάμεθα τῶν αὐτῶν καὶ διδασκάλοις ἐχρησάμεθα τοῖς αὐτοῖς, ἦν δὲ ἡμῖν καὶ προθυμία καὶ σπουδὴ περὶ τοὺς λόγους οὓς ἐπονούμεθα μία, ἐπιθυμία τε ἴση καὶ ἐκ τῶν αὐτῶν τικτομένη πραγμάτων· οὐ γὰρ ὅτε εἰς διδασκάλους μόνον ἐφοιτῶμεν, ἀλλὰ καὶ ἡνίκα ἐκείθεν ἐξελθόντας βουλευέσθαι ἐχρῆν ὁποῖαν ἐλέσθαι τοῦ βίου βέλτιον ἡμῖν ὁδόν, καὶ ἐνταῦθα ὁμογνωμονοῦντες ἐφαινόμεθα. Καὶ ἕτερα δὲ πρὸς τούτοις ἡμῖν τὴν ὁμόνοιαν ταύτην ἐφύλαττεν ἀρραγὴ καὶ βεβαία· οὔτε γὰρ ἐπὶ πατρίδος μεγέθει μᾶλλον ἕτερος ἑτέρου φρονεῖν εἶχεν, οὔτε ἔμοι μὲν πλοῦτος ὑπέρογκος ἦν, ἐκείνος δὲ ἐσχάτη συνέζη πενία, ἀλλὰ καὶ τὸ τῆς οὐσίας μέτρον τὸ τῆς προαιρέσεως ἰσοστάσιον ἐμμεῖτο καὶ γένος δὲ ἡμῖν ὁμότιμον ἦν καὶ πάντα τῇ γνώμῃ συνέτρεχεν.“ – „Wohl hatte ich das Glück, viele echte und wahre Freunde zu besitzen, welche die Gesetze der Freundschaft genau kannten und sie auch getreu befolgten. Einer jedoch unter ihnen übertraf an Liebe zu mir alle übrigen, indem er es sich angelegen sein ließ, die anderen ebenso sehr zu überflügeln, als diese wieder jene, die gar nicht in näherer Beziehung zu mir standen. Man kann von ihm sagen, dass er eigentlich zu keiner Zeit von meiner Seite wich. Denn wir widmeten uns denselben Wissenschaften und genossen den Unterricht derselben Lehrer. Dabei zeigten wir auch den gleichen Fleiß und Eifer für die Wissensgebiete, um die wir uns bemühten; unser ganzes Streben war eines und dasselbe, herausgewachsen aus den gleichen Verhältnissen. Denn nicht bloß solange wir zusammen die Schulen besuchten, auch als wir, von da ausgetreten, uns zu entschließen hatten, welchen Lebensweg wir nunmehr am besten einschlagen sollten, zeigte sich hinwiederum Übereinstimmung unserer Neigungen. Es kamen noch andere Umstände hinzu, um unsere Einigkeit unzerreißbar und fest zu erhalten. Denn keiner von uns hatte Grund, sich ob der Größe seiner Vaterstadt über den anderen zu erheben, und während ich nicht übermäßigen Reichtum besaß, lebte jener nicht in äußerster Armut, so dass auch das Maß unseres Vermögens der Gleichheit unseres Strebens entsprach. Gleich angesehen war auch unsere beiderseitige Abstammung, und somit stimmte alles mit der Eintracht unserer Gesinnung zusammen.“

³²⁶ Chrysostomus berichtet, wie er seinem Freund Basilius seinen Plan verheimlichte, sich der Priesterweihe zunächst zu entziehen, damit dieser sich zum Priester weihen ließ. Basilius macht ihm dieses Verhalten zum Vorwurf, in dem er einen Verstoß gegen das freundschaftliche Vertrauen sieht, das dem Freund auch geheime Pläne mitteilt, vgl. sac. 1, 4 (SC 272, 78): „Ὅταν γὰρ ἴδωσι φανέντα πρὸς τῆς πόλεως, λαβόντες κατὰ μόνας ὅσοι πρὸς ἡμᾶς οἰκείως ἔχουσι, τῷ πλείονί με τῆς κατηγορίας ὑποβάλλουσι μέρει· Εἰδὼτα γὰρ αὐτοῦ τὴν γνώμην, φασὶν—οὐδὲ γὰρ ἂν σε ἐλαθέ τι τῶν ἐκείνου—, οὐκ ἀποκρύψασθαι, ἀλλ' ἡμῖν ἀνακοινώσασθαι ἐχρῆν, καὶ πάντως οὐκ ἂν ἡπορήσαμεν πρὸς τὴν ἄγρην μηχανῆς. Ἐγὼ δὲ ὅτι μὲν σε οὐκ ᾔδειν ἐκ πολλοῦ ταῦτα βουλευόμενον αἰσχύνομαι καὶ ἐρυθρίῳ πρὸς ἐκείνους εἰπεῖν, μήποτε καὶ ὑπόκρισιν τὴν ἡμετέραν εἶναι νομίσωσι φιλίαν.“ – „Denn wenn ich nur irgendwo in der Stadt gesehen werde, so nehmen meine vertrautesten Freunde mich beiseite und schieben mir den größeren Teil der Schuld zu. Du wusstest ja, sagen sie, seine Auffassung; denn keine seiner Angelegenheiten war dir ein Geheimnis. Du hättest sie uns also nicht verhehlen sollen, es wäre vielmehr deine Pflicht gewesen, uns davon Mitteilung zu machen, und ganz gewiss hätte es uns dann nicht an einem Anschlag gefehlt, um ihn in unsere Hände zu bekommen. Ich jedoch schäme mich und erröte, jenen zu gestehen, dass ich nichts von deinem schon längst gefassten Entschluss wusste, damit sie nicht etwa unsere Freundschaft für bloßen Schein halten.“

lied der Freundschaft“ in der Homelie zum Thessalonicherbrief, in der er vornehmlich über die menschliche Freundschaft redet. Im Wohltun des Freundes erkennt er etwas von der Art Gottes selbst:

„[Der wahre Freund also] macht gern den Anfang im Wohltun [...]. So hat es auch Gott selbst gemacht den Menschen gegenüber. Aus Liebe wollte er seinen Sohn für uns dahingeben.“³²⁷

Hier deutet Chrysostomus den dogmatischen Gebrauch des Freundschaftsbegriffs an. Die Freundschaftsliebe Gottes war der Grund für die Hingabe des Sohnes, damit der Mensch, der ein Feind Gottes war, zu seinem Freund gemacht würde.³²⁸ Im Kreuzesgeschehen geschieht nicht nur Sündenvergebung, sondern dem Menschen wird eine neue Gerechtigkeit, Heiligkeit und die Gotteskindschaft geschenkt – dafür steht der Freundestitel.³²⁹ Typisch für Chrysostomus ist allerdings, dass solche dogmatischen Betrachtungen sogleich zur Paränese werden: Die Freundschaftsliebe Gottes will erwidert werden.

„Seinen Eingeborenen hat er für uns nicht geschont, seinen wirklichen Sohn hat er für uns in den Tod dahingegeben. [...] Und er ist sehr reich und verlangt und bemüht sich außerordentlich, unsere Freundschaft zu besitzen; wir aber, Geliebte, bemühen uns gar wenig um die seine! [...] Seine Feinde, die grenzenlos weit von ihm entfernt standen, von denen er durch Alles in unvergleichbarem Übermaße sich auszeichnete, hat er zu Freunden gemacht und nennt sie Freunde. Was soll man nun nicht für diese Freundschaft zu erdulden wünschen? Wir aber unterziehen uns für die Freundschaft der Menschen sogar Gefahren, für die Freundschaft Gottes wollen wir nicht einmal Geld zum Opfer bringen.“³³⁰

Die Parallelen zur menschlichen Freundschaft sind offensichtlich: Freunde zeigen ihre Liebe durch Taten der Liebe, und dadurch, dass sie um der Freundschaft willen auch Leiden und Gefahren auf sich zu nehmen bereit sind. Genau das sollte auch in der Freundschaft des Christen mit Gott der Fall sein. Was Chrysostomus hier andeutet, führt er in einer Homelie zu 1

³²⁷ Hom. in 1 Thess. 2, 4 (PG 62, 405): „Καὶ ἄρχειν βούλεται εὐεργεσίας [...] ὥσπερ καὶ ὁ Θεὸς ἐποίησεν ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων. Ἐμελλε τὸν Υἱὸν αὐτοῦ χαρίζεσθαι ὑπὲρ ἡμῶν.“

³²⁸ Vgl. prod. Iud. (PG 49, 381): „Καὶ τίνος ἔνεκεν ἐσφάγη, καὶ διὰ τί; Ἵνα εἰρηνοποιήσῃ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, ἵνα καὶ ἀγγέλων φίλον σε ποιήσῃ, ἵνα σε τῷ Θεῷ τῶν ὅλων καταλλάξῃ, ἐχθρὸν ὄντα σε καὶ πολέμιον, ἵνα ποιήσῃ φίλον.“ – „Und weshalb wurde er hingeschlachtet und warum? Damit er Frieden stifte im Himmel und auf der Erde, damit er dich mit Gott in allem versöhne, damit er dich, einen Gegner und Feind, zum Freund mache.“

³²⁹ Vgl. hom. in Io. 14, 2 (PG 59, 94): Οὐδὲ γὰρ δὴ μόνον ἁμαρτημάτων συγχώρησις ἡμῖν ἐδόθη, ἀλλὰ καὶ δικαιοσύνη, καὶ ἁγιασμὸς, καὶ νίθησις, καὶ Πνεύματος χάρις φαιδρότερα πολλῶ καὶ δαψιλεστέρα. Διὰ ταύτης τῆς χάριτος ἐγενόμεθα τῷ Θεῷ ποθεινοί, οὐκ ἔτι μόνον ὡς δούλοι, ἀλλὰ καὶ ὡς υἱοὶ καὶ ὡς φίλοι.“ – „Uns ist nicht bloß Verzeihung der Sünden [...] verliehen worden, sondern Gerechtigkeit, Heiligung und Kindschaft, sowie eine weit größere und reichlichere Gnade des Geistes. Durch diese Gnade wurden wir Gott wohlgefällig, waren nicht mehr Knechte, sondern Söhne und Freunde.“

³³⁰ Hom. in Hebr. 23, 3 (PG 63, 164): „Τοῦ Μονογενοῦς οὐκ ἐφείσατο δι’ ἡμᾶς, τὸν Υἱὸν αὐτοῦ τὸν γνήσιον εἰς θάνατον ἔδωκε δι’ ἡμᾶς. [...] Καὶ πλοῦσις ἐστὶ σφόδρα, καὶ ἀπείρως ἐπιθυμεῖ καὶ σπουδάζει τῆς ἡμετέρας φιλίας τυχεῖν· ἡμεῖς δὲ οὐδὲ τὸ πολλοστὸν ἐκείνου σπουδάζομεν, ἀγαπητοί. [...] τοὺς ἐχθροὺς τοὺς ἀπείρως αὐτοῦ διεστηκότας, ὧν ἀσυγκρίτως τῇ ὑπερβολῇ κατὰ πάντα διενήνοχε, τοὺς φίλους ἐποίησε καὶ καλεῖ φίλους; Τί οὖν οὐχ αἰρετὸν παθεῖν ὑπὲρ ταύτης τῆς φιλίας; Ἀλλ’ ἡμεῖς ὑπὲρ ἀνθρώπων μὲν φιλίας πολλάκις καὶ κινδυνεύομεν, ὑπὲρ δὲ τῆς τοῦ Θεοῦ οὐδὲ χρήματα προΐεμεθα.“

Tim aus. Voraus schickt er die Bemerkung, dass für ein christliches Leben nicht nur der Glaube notwendig ist, sondern auch die Liebe; er stellt fest, dass zwar viele an die Gottheit Christi glauben, aber ihn nicht lieben und die Werke der Liebe nicht ausüben.³³¹ Dann versucht er, im einzelnen zu zeigen, dass bei vielen die Liebe zu Gott geringer ist als die Liebe, die sie einem menschlichen Freund erweisen würden: Er führt drei konkrete Punkte an: Für Freunde ist man bereit, Verluste und Beschimpfungen hinzunehmen – für Christus nicht; Freunden, die Hunger leiden oder im Gefängnis sind, eilt man selbstverständlich zu Hilfe, Christus aber, der uns täglich in den Armen begegnet und oft im Gefängnis stirbt, wendet man sich nicht zu; zu Freunden schließlich sucht man stets die Nähe, Christus aber verjagt man tagtäglich durch das Tun dessen, was er nicht haben will.³³² In dieser Auflistung wird deutlich, dass sich für Chrysostomus die Gottesfreundschaft in der Christusbeziehung konkretisiert. Sie erweist sich durch die Bereitschaft, für Christus zu leiden und Verluste hinzunehmen. Typisch für Chrysostomus ist die Aufmerksamkeit für die Armen. Die offene Kritik am luxuriösen Leben der Reichen sowie der Aufruf zu einem einfachen Lebensstil und zum Teilen mit den Armen gehören zu den immer wiederkehrenden Themen in Chrysostomus' Pre-

³³¹ Vgl. hom. in 1 Tim. 3, 3 (PG 62, 518): „οὐ γὰρ πίστεως δεῖ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀγάπης· ἐπεὶ πολλοὶ καὶ νῦν εἰσιν, ὅτι μὲν ἔστιν ὁ Χριστὸς Θεὸς πιστεύοντες, οὐκ ἀγαπῶντες δὲ αὐτόν, οὐδὲ τὰ τῶν φιλοῦντων πράσσοντες.“

³³² Vgl. hom. in 1 Tim. 3, 3f (PG 62, 518f): „Σκόπει δέ· ὑπὲρ φίλων, τῶν ὄντως φίλων, πολλοὶ καὶ ζημιωθῆναι εἴλοντο πολλάκις· τοῦ δὲ Χριστοῦ ἕνεκεν οὐ μόνον ζημιωθῆναι, ἀλλὰ τοῖς οὐσιν ἀρκεῖσθαι οὐδεὶς ἀνέχεται. Ὑπὲρ φίλου πολλάκις καὶ ὑβρίσθημεν, καὶ ἔχθρας ἀνεδεξάμεθα· διὰ δὲ τὸν Χριστὸν οὐδεὶς ἔχθραν ἀναδέχεται, ἀλλ' εἰκῇ, φησὶ, φιλοῦ, εἰκῇ μὴ μισοῦ. Τὸν φίλον λιμῶντοντα οὐδέποτε περιοψόμεθα· τὸν δὲ Χριστὸν καθ' ἡμέραν ἡμῖν προσιόντα οὐχ ὑπὲρ τινος μεγάλου, ἀλλ' ὑπὲρ ἄρτου μόνον, οὐδὲ προσιέμεθα [...]. καὶ μείζονα ἴδοι τις ἂν τὴν φιλίαν ἰσχύουσαν, ἢ τὸν τοῦ Θεοῦ φόβον. [...] Πρὸς φίλον μὲν κακούμενον ἀπερχόμεθα, κὰν μικρόν τι ἀναβαλόμεθα, φοβούμεθα μὴ καταγνωσθῶμεν· τοῦ δὲ Χριστοῦ φοβούμεθα μὴ καταγνωσθῶμεν· τοῦ δὲ Χριστοῦ πολλάκις ἐν δεσμοῖς ἀποθανόντος, οὐδὲ ἐπεσκεψάμεθα. Καὶ πρὸς τοὺς φίλους δὲ τοὺς πιστοὺς, οὐκ ἐπειδὴ πιστοὶ εἰσιν, ἀπερχόμεθα, ἀλλ' ἐπειδὴ φίλοι. Ὅρας οὐδὲν φόβῳ Θεοῦ γινόμενον, οὐδὲ τῷ περὶ αὐτὸν φίλτρῳ, ἀλλὰ τὰ μὲν φιλία, τὰ δὲ συνηθεία; Ὅρωντες φίλον ἀποδημοῦντα, κλαίοντες, στένομεν, ἂν δὲ καὶ ἀποθανόντα ἴδωμεν, ὀλοφυρόμεθα, καίτοι γε εἰδότες ὅτι οὐ διαπαντὸς ἡμῶν διαστήσεται, ἀλλ' αὐτὸν ἐν τῇ ἀναστάσει ἀποληψόμεθα· τοῦ δὲ Χριστοῦ χωριζομένου ἡμῶν καθ' ἐκάστην ἡμέραν, μᾶλλον δὲ τὸν Χριστὸν καθ' ἐκάστην ἡμέραν ἀπελαύνοντες ἀφ' ἡμῶν, οὐκ ἀλγοῦμεν, οὐδὲ δεινόν τι ποιεῖν νομίζομεν, ἀδικοῦντες, λυποῦντες, παροξύνοντες, τὰ μὴ δοκοῦντα αὐτῷ πράσσοντες.“ – „Für Freunde, für wirkliche Freunde, haben viele nicht selten Verluste auf sich genommen; um Christi willen aber will man nicht nur keinen Verlust erleiden, sondern nicht einmal mit dem, was man hat, zufrieden sein. Für Freunde haben wir uns oft beschimpfen und anfeinden lassen; Christi wegen aber will niemand von einer Feindschaft etwas wissen, sondern da heißt es: ‚Die Liebe ist umsonst, aber der Hass nicht.‘ [ein Sprichwort, das bedeutet: Freundschaften bringen Unannehmlichkeiten]. An einem hungernden Freunde werden wir nicht vorübergehen; Christus aber, der uns täglich angeht, nicht um große Gaben, sondern bloß um Brot, lassen wir gar nicht zu uns [...]. Irdische Freundschaft zieht offenbar mehr als die Furcht Gottes. [...] Zu einem Freund, der im Unglück ist, laufen wir herbei; und wenn wir nur ein wenig zögern, so fürchten wir, man möchte es uns übel nehmen; bei Christus aber fürchten wir nicht, dass er es uns übel nimmt; Christus, der oft im Gefängnisse stirbt, machen wir nicht einmal einen Besuch. Und zu treuen Freunden eilen wir hin, nicht weil sie treu, sondern weil sie Freunde sind. Siehst Du, wie nichts aus Furcht Gottes geschieht oder aus Liebe zu ihm, sondern alles zum Teil aus Freundschaft, zum Teil aus Gewohnheit? Wenn wir von einem Freunde Abschied nehmen, dann weinen und seufzen wir, und sehen wir ihn gar auf der Bahre, dann wehklagen wir, obschon wir wissen, dass er nicht ganz für uns verloren ist, sondern dass wir ihn bei der Auferstehung wiedersehen werden. Wenn aber Christus tagtäglich von uns Abschied nimmt oder vielmehr, wenn wir Christum tagtäglich fortjagen aus unserer Nähe, da empfinden wir keinen Schmerz, da glauben wir nichts Böses zu tun, indem wir ihn beleidigen, kränken, schmähen und tun, was er nicht haben will.“

digten. Ganz biblisch bekräftigt Chrysostomus, dass der Christ in den Armen und Gefangenen Christus selbst begegnet. Und hier muss sich die Freundschaftslove zu Christus als authentisch erweisen: dem Freunde in der Not beistehen, sein Schicksal teilen und sein Leid zu lindern suchen. Diese Forderung ist umso dringlicher, da Christus für uns viel mehr gegeben hat – sein eigenes Blut; so sollen wir ihm in den Armen wenigstens Brot geben, um seinen Hunger zu stillen.³³³ Chrysostomus kritisiert, wenn die Reichen den persönlichen Kontakt mit den Armen meiden, und fordert, das Wort des Evangeliums umzusetzen und auch mit den Armen Tischgemeinschaft zu halten.³³⁴ Denn in Wahrheit begegnen wir in den Armen dem reichsten König selbst, Christus, und dieser König wird alle, die die Armen lieben, mit seinem Reichtum belohnen.³³⁵

Die Freundschaftslove zeigt sich jedoch nicht nur im Umgang mit den Armen, sondern im moralischen Verhalten allgemein. Wenn man die negative Formulierung Chrysostomus' umkehrt, ergibt sich: Durch das Tun dessen, was Christus gefällt, bleibt man in der Nähe und

³³³ Hom. nol. thes. (*Néa Siwón* 20, 630-631): „Οὕτως ἡ φιλία τοῦ Θεοῦ πάντα ὑπερβαίνει. Δῶμεν τοίνυν τῷ Θεῷ τῷ δεδωκότι. [...] Ἐγὼ τὸ αἷμα ἐξέχεα ὑπὲρ σοῦ· σὺ κὰν ἀργύριον δὸς ὑπὲρ ἐμοῦ μὴ κατὰ τὸν Ἰούδαν εἰς προδοσίαν ἀλλὰ τῷ πένητι διὰ φιλανθρωπίαν. Ἐγὼ Θεὸς ὢν ἄνθρωπος γέγονα διὰ σέ· σὺ τὸν ἄρτον χάρισαι διὰ σαυτὸν τῷ πένητι, οὐχ ἵνα πένητα θρέψῃς μόνον· ἀλλ' ἵνα καὶ διὰ τοῦ πένητος θρέψῃς καὶ χορτάσῃς τὸν εἰπόντα· „ἐπείνασα καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν“ καὶ „ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε ἐνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων ἐμοὶ ἐποιήσατε“. – „So übersteigt die Freundschaft Gottes alles. Lasst uns also Gott geben, der uns gegeben hat! [...] Ich habe mein Blut für Dich vergossen; du gib wenigstens Gold für mich, nicht wie Judas zum Verrat, sondern den Armen aus Menschenfreundlichkeit. Ich, Gott, bin Mensch geworden deinetwegen, du schenke das Brot deinetwegen dem Armen, nicht nur um den Armen zu ernähren, sondern damit du auch mich durch den Armen nährst und den sättigst, der gesagt hat: „Ich hatte Hunger und ihr habt mir zu essen gegeben.“ Und: „Alles, was ihr einem von diesen meinen geringsten Brüdern getan habt, das habt ihr mir getan.“

³³⁴ Vgl. hom. in 1 Thess. 11, 4 (PG 62, 467f): „Εἰθ' ὁ μὲν Χριστὸς οὐκ ἀπαξιοῖ εἰς τὴν τράπεζαν αὐτοὺς καλεῖν μετὰ τοῦ βασιλέως· ὁμοῦ γὰρ ἀμφοτέροι καλοῦνται· σὺ δὲ ἴσως ἀπαξιοῖς καὶ ὀφθῆναι, διδοὺς πένησιν, ἣ καὶ προσδιαλεγόμενος; Βαβαὶ τῆς ἀπονοίας καὶ τοῦ τύφου! [...] Εἰ γὰρ οὐς ὁ Χριστὸς οὐκ ἐπαισχύνεται, τούτους ἡμεῖς ἐπαισχυνόμεθα, τὸν Χριστὸν ἐπαισχυνόμεθα, τοὺς φίλους αὐτοῦ ἐπαισχυνόμενοι. Πεπληρώσθω σου ἡ τράπεζα χωλῶν, ἀναπήρων· διὰ τούτων παραγίνεται ὁ Χριστὸς, οὐ διὰ τῶν πλουτούντων. Τάχα γελάς ἀκούων. Οὐκοῦν ἵνα μὴ νομίσης ὅτι ἐμὸν τὸ ῥῆμα, ἀκουσον αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ λέγοντος, ἵνα μὴ γελάσῃς, ἀλλ' ἵνα φρίξῃς· Ὅταν ποιῇς ἄριστον ἢ δεῖπνον, φησί, μὴ φῶναι τοὺς φίλους σου, μηδὲ τοὺς ἀδελφούς σου, μηδὲ τοὺς συγγενεῖς σου, μήτε γείτονας πλουσίους, μήποτε καὶ αὐτοὶ ἀντικαλέσωσί σε, καὶ γένηταί σοι ἀνταπόδομα· ἀλλ' ὅταν ποιῇς δοχὴν, κἀκεῖ πτωχοὺς, ἀναπήρους, τυφλοὺς, καὶ μακάριος ἔσῃ, ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀνταποδοῦναι σοι· ἀνταποδοθήσεται γὰρ σοι ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν δικαίων.“ – „Christus verschmäht es nicht, diese Unglücklichen alle zugleich mit dem Könige zu seinem Gastmahl zu laden – du aber hältst es vielleicht unter Deiner Würde, bei deinen Spenden an die Armen persönlich mit ihnen zu verkehren? Pfui, welcher Dünkel, welcher Hochmut wäre das [...]. Denn wenn wir uns derjenigen schämen, welcher sich Christus nicht schämt, so schämen wir uns Christi selbst samt seinen Freunden. Darum setze an deinen Tisch Lahme und Krüppel; in ihrer Gestalt erscheint Christus bei Dir, nicht in der Person der Reichen. Du lachst vielleicht bei diesen Worten. Nun, damit du nicht glaubst, das seien nur meine Worte, so höre die Worte Christi selbst, und dann lache nicht mehr, sondern zittere! Er sagt nämlich: „Wenn du ein Mahl hältst, so lade nicht deine Freunde dazu ein, noch deine Brüder, noch deine Verwandten, noch reiche Nachbarn, damit diese nicht etwa dich wieder einladen und du so Vergeltung empfängst; sondern wenn du ein Gastmahl hältst, so lade Arme, Gebrechliche, Blinde dazu ein, und es wird dir vergolten werden bei der Auferstehung der Gerechten.“

³³⁵ Vgl. eleem. (PG 60, 708): „Ἐὰν ἔχῃς φίλον τὸν βασιλέα, πλουτίσει σε· καὶ ἐὰν ἀγαπᾷς τὸν Χριστὸν καὶ τοὺς πτωχοὺς, πλουτίσει σε. Αὐτὸς πλουτίζει καὶ πτωχίζει, ταπεινοὶ καὶ ἀνυψοῖ.“ – „Wenn du den König zum Freund hast, wird er dich reich machen; wenn du Christus liebst und die Armen, wird er dich reich machen. Denn er macht reich und macht arm, er erniedrigt und er erhöht.“

freundschaftlichen Gemeinschaft mit ihm. Das bestätigen ähnliche Stellen: Durch tugendhaftes Verhalten zeigt sich die authentische Freundesliebe zu Christus.³³⁶

Immer wieder kreisen die Gedanken Chrysostomus' darum, wie Christus uns seine Freundschaftsliebe erwiesen hat, und wie unsere antwortende Liebe darauf aussehen müsste.

Freunde wählt man sich – genau so beweist auch Christus seine Freundschaft dadurch, dass er die Initiative ergreift und zur Freundschaft erwählt.³³⁷ Desweiteren sei es ein großer Beweis der Freundschaft, „nicht bloß selbst alles zu tun für den Freund, sondern auch noch die Hilfe eines anderen für ihn in Anspruch zu nehmen“; dementsprechend war es Christus nicht genug, für uns den Opfertod zu sterben – dadurch dass er für uns beim Vater Fürsprache einlegt, erweist er uns noch größere Freundesliebe.³³⁸ So groß ist die Liebe Christi, dass er selbst dann, wenn wir ihn, nachdem er uns solche Wohltaten erwiesen hat, beleidigen und an ihm vorbeilaufen, nicht aufhört, uns zu sich zu rufen, zu locken und zu ziehen.³³⁹

Chrysostomus ist der erste, der auch die Eucharistie in einen Zusammenhang mit der Freundschaft bringt. Dass Christus sich uns in Gestalt seines Leibes schenkt, ist ein Beweis der innigsten Liebe, denn die Liebe drückt sich aus in der leiblichen Berührung.³⁴⁰ Daher „gab uns auch Christus sein Fleisch zur Speise, um uns zu einer innigeren Freundschaft zu locken“³⁴¹.

³³⁶ Hom. in Ac. 6, 3 (PG 60, 60): „Τοῦτό ἐστι φιλεῖν τὸν Χριστόν, τοῦτο μὴ μισθωτὸν εἶναι, μηδὲ πραγματείαν καὶ καπηλείαν ἡγεῖσθαι, ἀλλ' ὄντως ἐνάρετον εἶναι, καὶ διὰ τὸ τῷ Θεῷ φίλον πάντα ποιεῖν.“ – „Das bedeutet, Christus zu lieben, nicht ein bezahlter Knecht zu sein und auf Geschäft und Gewinn aus zu sein, sondern wirklich tugendhaft zu sein und alles aus Freundschaft mit Gott zu tun.“

³³⁷ Hom. in Io. 77, 1 (PG 59, 415): „Εἴτα καὶ ἄλλο τεκμήριον, οὐ τὸ τυχόν, φιλίας τίθησι. Ποῖον δὴ τοῦτο; Οὐχ ὑμεῖς με ἐξελέξασθε, φησὶν, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελέξαμην ὑμᾶς· τουτέστιν, Ἐγὼ τῇ φιλίᾳ ἐπέδραμον τῇ ὑμετέρᾳ.“ – „Danach gibt er ihnen einen andern und zwar nicht gewöhnlichen Beweis seiner Freundschaft. Welchen? ‚Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch auserwählt‘, d.h. ich bin eurer Freundschaft zugekommen.“

³³⁸ Vgl. hom. in Rom. 15, 3 (PG 60, 543): „Οὐ γὰρ ἠρκέσθη τῇ σφαγῇ μόνον· ὅπερ μεγίστου μάλιστα ἐστὶ φίλτρου, τὸ μὴ μόνον τὰ εἰς αὐτὸν ἦκοντα ποιεῖν, ἀλλὰ καὶ ἕτερον ὑπὲρ τούτου παρακαλεῖν. Τοῦτο γὰρ μόνον διὰ τοῦ, ἐντυγχάνειν, δηλῶσαι ἐβουλήθη.“ – „Den Opfertod für uns zu sterben, war ihm nicht genug. Der größte Beweis der Freundschaft ist es, nicht bloß selbst alles zu tun für den Freund, sondern auch noch die Hilfe eines andern für ihn in Anspruch zu nehmen. Denn das ist es, was der Apostel durch das Wort ‚er legt Fürbitte ein‘ zum Ausdruck bringen wollte.“

³³⁹ Vgl. hom. in Rom. 6, 7 (PG 60, 432): „Εἰ ἐννοήσομεν, ποσάκις αὐτὸν ὑβρίζομεν μετὰ μυσία ἀγαθά, αὐτὸς δὲ ἔστηκε παρακαλῶν· ὅσάκις αὐτὸν παρατρέχομεν, αὐτὸς δὲ οὐ παρορᾷ, ἀλλ' ἐπιτρέχει καὶ ἐφέλκεται καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἐπισπᾶται. Ἄν γὰρ ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα λογισώμεθα, δυνησόμεθα τὸν πόθον ἀνάψαι τοῦτον.“ – „Wenn wir uns zu Gemüte führen, wie oft wir ihn beleidigen, nachdem er uns tausenderlei Wohltaten erwiesen hat, er aber fortfährt, uns zu sich zu rufen; wie oft wir an ihm vorbeilaufen, er aber fortführt uns zu sich zu rufen; wie oft wir an ihm vorbeilaufen, er aber uns nicht aus dem Auge läßt, uns nachläuft, uns anlockt, an sich zieht: wenn wir uns das und Ähnliches zu Gemüte führen, werden wir imstande sein, eine solche Liebesglut in uns zu entfachen.“

³⁴⁰ Vgl. hom. in 1 Cor. 24, 4 (PG 61, 204): „Τοῦτο τὸ σῶμα ἔδωκεν ἡμῖν καὶ κατέχειν καὶ ἐσθίειν, ὅπερ ἀγάπης ἐπιτεταμένης ἦν. Οὐς γὰρ ἂν φιλῶμεν σφοδρῶς, καὶ διαδάκνομεν πολλάκις. Διὸ καὶ ὁ Ἰωβ τὸν ἔρωτα τῶν οἰκετῶν τὸν περὶ αὐτὸν ἐνδεικνύμενος, ἔλεγεν· ὅτι πολλάκις ἐκεῖνοι σφόδρα αὐτὸν φιλοῦντες ἔλεγον, Τίς ἂν δῶῃ ἡμῖν τῶν σαρκῶν αὐτοῦ πλησθῆναι.“ – „Diesen Leib gab er uns anzufassen und zu genießen, was ein Beweis der innigsten Liebe ist. Diejenigen, welche wir heiß lieben, pflegen wir oft auch zu beißen. Daher sagt Hiob, um die Liebe seiner Sklaven zu bezeichnen, sie hätten aus Liebe zu ihm geäußert: Wer wird uns gestatten, sein Fleisch zu verzehren?“

³⁴¹ Vgl. ebd.: „Οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς τῶν σαρκῶν αὐτοῦ ἔδωκεν ἡμῖν πλησθῆναι, εἰς φιλίαν πλείονα ἡμᾶς ἐπισπώμενος.“

Auf solche Liebe zu antworten, Christus zu lieben, „wie wir ihn lieben sollen“, darin sieht Chrysostomus die Essenz des Christseins, das Leben des Gottesreiches selbst.³⁴² Um die angemessene Antwort auf die Liebe Christi zu veranschaulichen, verweist Chrysostomus auf das Beispiel der Apostel. V.a. Petrus, Johannes³⁴³ und Paulus gelten ihm als wahre Freunde Christi. Paulus, so Chrysostomus, liebt Christus nicht wegen der von ihm empfangenen Güter, sondern um seiner selbst willen – ein klassisches Kennzeichen der Freundschaft – und fürchtet nur eines: aus der Liebe zu ihm herauszufallen.³⁴⁴ Petrus liebt Jesus mehr als sein eigenes Leben, und selbst nach seiner Verleugnung zeigen seine Tränen die Echtheit seiner Freundschaftsliebe.³⁴⁵ Nach Christus allein zu verlangen, darin bestehe die wahre Freundschaft.³⁴⁶ Diese ideale Freundschaft kontrastiert Chrysostomus zu paränetischen Zwecken immer wieder mit einer allzu lauen Christusliebe, die er anprangert: Viele zögen Reichtum, menschliche Freundschaften, körperliche Bequemlichkeit und gesellschaftliche Stellung der Freundschaft mit Jesus vor.³⁴⁷ Die Freundschaft mit Christus, so ist umgekehrt zu schließen, müsste vielmehr an der ersten Stelle des christlichen Lebens stehen; ihr darf nichts vorgezogen werden.

Neben der freundschaftlichen Liebe war das Vertrauen der Freunde zueinander ein weiteres wesentliches Merkmal wahrer Freundschaft. Auch diesen Aspekt, der von den Autoren vor Chrysostomus nicht aufgegriffen und auf die Christusfreundschaft hin angewendet wurde, finden wir nun geistlich reflektiert. Er bringt Joh 2,24 („Jesus vertraute sich ihnen nicht an“)

³⁴² Hom. in Rom. 6, 7 (PG 60, 431): „τοῦτο γὰρ ὁ μέγας μισθός, τοῦτο βασιλεία καὶ ἡδονή, τοῦτο τροφή καὶ δόξα καὶ τιμή, τοῦτο φῶς, τοῦτο ἡ μυριομακαριότης, ἣν οὐ λόγος παραστήσαι δύναται, οὐ νοῦς καταλαβεῖν.“ – „Denn darin liegt der große Lohn, darin das Himmelreich und selige Lust, darin Genuss und Ruhm und Ehre, darin Licht, darin tausendfältige Seligkeit, die kein menschliches Wort ausdrücken, kein menschlicher Geist fassen kann.“

³⁴³ Ihm wird oft der Ehrentitel „ὁ θεολόγος καὶ φίλος Χριστοῦ (der Theologe und Freund Christi)“ verliehen, vgl. bspw. hom. in laud. Io. 1 (PG 61, 719).

³⁴⁴ Vgl. ecl. 1 (PG 63, 574): „[...]Οὐδὲ γὰρ τὸν Χριστὸν οὗτος ἐφίλει διὰ τὰ τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ δι’ αὐτὸν τὰ ἐκείνου, καὶ ἐν ἐδεδοίκει μόνον, τὸ μὴ τῆς ἀγάπης ἐκπεσεῖν τῆς πρὸς ἐκείνον.“ – „Denn er liebte Christus nicht um dessen Besitzes willen, sondern er liebte das, was Christus gehört, um Christi selbst willen und als einziges fürchtete er nur, aus der Liebe zu ihm herauszufallen.“

³⁴⁵ Vgl. hom. in Rom. 6, 7 (PG 60, 431): „Ἀκουσον γοῦν πῶς ὁ Πέτρος περὶ αὐτοῦ περικαίεται, καὶ ψυχῆς καὶ ζωῆς καὶ πάντων αὐτὸν προτιθεῖς· καὶ ἡνίκα δὲ αὐτὸν ἡρνήσατο, οὐ διὰ τὴν κόλασιν ἐπένθει, ἀλλ’ ἐπειδὴ τὸν ποθοῦμενον ἡρνήσατο, ὃ πάσης κολάσεως αὐτῷ πικρότερον ἦν.“ – „Höre nur, wie Petrus für ihn entflammt ist und ihn höher schätzt als Seele und Leben und alles. Als er ihn verleugnet hat, da ist er betrübt nicht nur der Strafe wegen, sondern weil er ihn, den innig Geliebten verleugnet hat, was für ihn noch bitterer war als die ganze Strafe.“

³⁴⁶ Vgl. hom. in Rom. 6, 7 (PG 60, 432): „Καὶ γὰρ ὁ προφήτης ἀκουσον τί φησι· Τί γάρ μοι ὑπάρχει ἐν τῷ οὐρανῷ; καὶ παρὰ σοῦ τί ἠθέλησα ἐπὶ τῆς γῆς; Ὁ δὲ λέγει, τοιοῦτόν ἐστιν· Οὐ τῶν ἄνω, οὐ τῶν κάτω οὐδενὸς ἐφίεμαι ἐτέρου, ἀλλ’ ἢ σοῦ μόνου. Τοῦτό ἐστιν ἔρως, τοῦτο φιλία.“ – „Höre nur, was auch der Prophet spricht: ‚Was habe ich im Himmel, und was habe ich gewollt auf der Erde?‘ Mit anderen Worten: Weder droben [im Himmel] noch hier unten [auf der Erde] verlange ich nach etwas anderem als nur nach dir. Das nenne ich Liebe, das nenne ich Freundschaft.“

³⁴⁷ Vgl. ebd.: „[...] ἀλλὰ χρήματα αὐτοῦ προτιμῶμεν, καὶ φιλίας ἀνθρώπων, καὶ σώματος ἄνεσιν, καὶ δυναστείαν καὶ δόξαν, τοῦ μηδὲν ἡμῶν προτιμώντος; Ἐνα γὰρ εἶχεν Υἱὸν μονογενῆ καὶ γνήσιον, καὶ οὐδὲ τούτου ἐφείσατο δι’ ἡμᾶς· ἡμεῖς δὲ αὐτοῦ πολλὰ προτιμῶμεν.“ – „Und doch ziehen wir ihm Reichtum vor und die Freundschaft der Menschen, körperliche Bequemlichkeit, hohe Stellung und Herrlichkeit, während er uns nichts vorzieht! Er hatte einen einziggeborenen erhabenen Sohn, und auch diesen schonte er nicht wegen uns; wir aber ziehen ihm vieles vor!“

in Zusammenhang mit Joh 15,15 und folgert: „Gleich wie wir uns nicht den nur so genannten, sondern den wirklichen Freunden anvertrauen, so macht es auch Gott.“³⁴⁸ An anderer Stelle nennt Chrysostomus das Anvertrauen von Geheimnissen explizit als „besonderes Zeichen der Freundschaft“.³⁴⁹ Denn die Intensität einer Freundschaft zeigt sich darin, inwieweit man sich dem Freunde tatsächlich anvertraut, ihm die persönlichen Geheimnisse offenbart. Jesus vertraute sich nicht allen an, seinen Freunden aber teilt er alles mit und erweist ihnen so die Fülle der freundschaftlichen Zuneigung:

„O welch große Freundschaft! Seine Geheimnisse teilt er uns mit! ‚Das Geheimnis seines Willens‘, sagt der Apostel; dies will nichts anderes besagen als: Er offenbarte uns sein innerstes Herz.“³⁵⁰

Den Evangelisten Johannes hebt Chrysostomus als besonderen Freund Christi hervor, der von Jesus aus vertrauter freundschaftlicher Kenntnis heraus redet.³⁵¹

Christus selbst kennt alle Geheimnisse der Herzen – auch ohne dass man sie ihm anvertraut.³⁵² Dennoch gehört zur Freundschaft, dass man ihm Vertrauen entgegenbringt. Dieser Vertrauensakt äußert sich jedoch nicht im Mitteilen von Geheimnissen, sondern darin, ganz ihm zu vertrauen und sich nicht auf die eigene Kräfte oder die weltlichen Güter zu stützen³⁵³.

³⁴⁸ Hom. in Io. 24, 1 (PG 59, 143): „Καθάπερ γὰρ ἡμεῖς οὐ τοῖς ἀπλῶς φίλοις, ἀλλὰ τοῖς γνησίοις θαρρόμεν· οὕτω καὶ ὁ Θεός.“

³⁴⁹ Hom. in Io. 77, 1 (PG 59, 415): „Ἐπειδὴ δὲ τοῦτο μάλιστα δοκεῖ φιλίας εἶναι τὸ τὰ ἀπόρρητα λέγειν, καὶ ταύτης ἡξιώθητε, φησὶ, τῆς κοινωνίας.“ – „Weil man das Anvertrauen von Geheimnissen für ein besonderes Zeichen der Freundschaft hält, so wurdet ihr, will er sagen, auch dieser Mitteilung gewürdigt.“

³⁵⁰ Hom. in Eph. 1, 4 (PG 62, 15): „Βαβαί, πόση φιλία! Τὰ γὰρ μυστήρια αὐτοῦ ἡμῖν λέγει. Τοῦ θελήματος αὐτοῦ, φησὶν· ὡς ἂν εἴποι τις, Τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἡμῖν ἐγνώρισε.“

³⁵¹ Vgl. hom. in Io. 1, 2 (PG 59, 26): „Εἰ γὰρ τὰ ἐν βασιλείοις γινόμενα ποθοῦμεν εἰδέναι· οἶον, τί εἶπε, τί πεποίηκε, τί βουλεύεται περὶ τῶν ἀρχομένων ὁ βασιλεύων, καίτοι γε πολλάκις οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς ὄντα· πολλῶ μᾶλλον ἅπερ ὁ Θεός εἶπε ποθινὸν ἀκοῦσαι, καὶ μάλιστα ὅταν ἡμῖν ἅπαντα διαφέρῃ. Ταῦτα δὲ ἅπαντα μετὰ ἀκριβείας ἡμῖν οὗτος ἐρεῖ, φίλος αὐτοῦ τοῦ βασιλεύοντος ὢν· μᾶλλον δὲ καὶ αὐτὸν ἔχων ἐν ἑαυτῷ λαλοῦντα, καὶ παρ’ αὐτοῦ πάντα ἀκούων, ἃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκεῖνος· Ὑμᾶς γὰρ εἶρηκα φίλους, φησὶν, ὅτι πάντα, ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ Πατρὸς μου, ἐγνώρισα ὑμῖν.“ – „Wenn wir nämlich das wissen wollen, was im Herrscherhaus vor sich geht, was der Herrscher sagt, was er getan hat, was ihm in seinen Angelegenheiten geraten wird (die oft freilich mit uns gar nichts zu tun haben), um wieviel mehr ist es dann wünschenswert zu wissen, was Gott sagt, besonders da uns das alles betrifft. All dies teilt uns gewissenhaft [der Evangelist Johannes] mit, der der Freund des Herrschers ist, oder besser: der ihn selbst durch sich sprechen lässt, und von ihm alles hört, was jener vom Vater gehört hat: Ich nenne euch nämlich Freunde, sagt er, weil ich alles, was ich vom Vater gehört habe, euch mitgeteilt habe.“

³⁵² Vgl. hom. in Io. 24, 1 (PG 59, 143): „Τὸ δὲ τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ τῶν ἀνθρώπων εἰδέναι, τοῦ πλάσαντος κατὰ μόνας τὰς καρδίας ἐστὶ Θεοῦ. Σὺ γὰρ, φησὶν, ἐπίστασαι καρδίας μονώτατος. Οὐκ ἔδειτο τοίνυν μαρτύρων ὥστε τῶν οικείων πλασμάτων μαθεῖν τὴν διάνοιαν.“ – „Das Innere der Menschen zu kennen, ist bloß Sache Gottes, der alle Herzen schuf, denn es heißt: Du allein kennst die Herzen. Demnach bedurfte er [sc. Christus] von niemanden eines Zeugnisses, um das Innere seiner Geschöpfe kennen zu lernen.“

³⁵³ Vgl. Hom. in Mt. 76, 5 (PG 58, 700): „Ἐγὼ καὶ φίλος, καὶ μέλος, καὶ κεφαλὴ, καὶ ἀδελφός, καὶ ἀδελφή, καὶ μήτηρ, πάντα ἐγὼ· μόνον οικείως ἔχε πρὸς ἐμέ. Ἐγὼ πένης διὰ σέ· καὶ ἀλήτης διὰ σέ· ἐπὶ σταυροῦ διὰ σέ, ἐπὶ τάφου διὰ σέ· ἄνω ὑπὲρ σοῦ ἐντυγχάνω τῷ Πατρὶ, κάτω ὑπὲρ σοῦ πρεσβευτὴς παραγέγονα παρὰ τοῦ Πατρὸς. Πάντα μοι σύ, καὶ ἀδελφός, καὶ συγκληρονόμος, καὶ φίλος, καὶ μέλος. Τί πλέον θέλεις; τί τὸν φιλοῦντα ἀποστρέφῃ; τί τῷ κόσμῳ κάμνεις; τί εἰς πῖθον ἀντλεῖς τετρημένον; Τοῦτο γὰρ ἐστὶν εἰς τὸν παρόντα βίον πονεῖσθαι.“ – „Ebenso bin ich Freund, Glied, Kopf, Bruder, Schwester, Mutter, alles bin ich, du mußt mir nur Vertrauen entgegenbringen. Deinetwegen

Liebe und Vertrauen ermöglichen die spezifisch freundschaftliche Kommunikation, das intime Gespräch unter Freunden. Auch hier ist Chrysostomus der erste, der Gebet und freundschaftliche Kommunikation in einen direkten Zusammenhang zueinander bringt. Schon bei ihm findet sich der Gedanke, der später in der Formulierung Teresas von Avila bekannt geworden und in den Katechismus der katholischen Kirche aufgenommen worden ist³⁵⁴: Das Gebet ist wie ein Gespräch mit einem Freund:

„So muss man Gott gegenüber treten und mit ihm reden als Einziger zu einem Einzigen. Denn wenn wir mit Freunden etwas Notwendiges zu besprechen haben, dann nehmen wir sie allein zur Seite und unterhalten uns so mit ihnen; um wie viel mehr muss man das bei Gott tun, indem wir in das innerste Gemach hineingehen mit viel Ruhe; und bestimmt werden wir alles erhalten, wenn wir in passender Weise ihn darum bitten.“³⁵⁵

Wiederum belässt es Chrysostomus nicht bei der Definition, sondern ermahnt seine Hörer zu Aufmerksamkeit im Gebet. Er geht vom menschlichen Gespräch unter Freunden aus, bei dem wir mit ganzer Aufmerksamkeit dabei sind, und kontrastiert es mit dem Gebet, bei dem unsere Gedanken umso konzentrierter sein sollten und doch so oft umherirren.³⁵⁶

Den eigentlichen Akt der Freundschaft bildet das freundschaftliche Zusammensein. Danach strebt die freundschaftliche Liebe vor allem: sie sucht die Gegenwart des Freundes, das ver-

bin ich arm, deinetwegen ohne Heim, deinetwegen gekreuzigt, deinetwegen begraben worden; droben bin ich dein Anwalt beim Vater, hienieden bin ich der Gesandte des Vaters an dich. Du bist mir alles: Bruder, Miterbe, Freund, Glied. Was willst du noch mehr? Warum kehrst du mir, deinem Liebhaber, den Rücken? Warum mühest du dich für die Welt ab? Warum schöpfst du in ein durchlöcherntes Fass? So tut nämlich, wer für das irdische Leben schafft.“

³⁵⁴ Vgl. KKK 2709: „Was ist inneres Gebet? Die hl. Theresia von Jesus antwortet: ‚Meiner Ansicht nach ist das innere Gebet nichts anderes als ein freundschaftlicher Umgang, bei dem wir oftmals ganz allein mit dem reden, von dem wir wissen, dass er uns liebt‘ (vida 8, 5).“

³⁵⁵ Exp. in Ps. 145 (PG 55, 525): „Οὕτω προσιέναι τῷ Θεῷ καὶ διαλέγεσθαι χρὴ μόνον πρὸς μόνον. Εἰ γὰρ πρὸς φίλους ἔχοντές τι τῶν ἀναγκαίων εἰπεῖν, καταμόνας αὐτοὺς λαμβάνοντες, οὕτω διαλεγόμεθα· πολλῶ μᾶλλον ἐπὶ τοῦ Θεοῦ τοῦτο ποιεῖν χρὴ, εἰσελθόντας εἰς τὸ ταμιεῖον μεθ’ ἡσυχίας πολλῆς· καὶ πάντως ἐπιτενέξομεθα πάντων, ἂν συμφερόντως τὴν αἴτησιν ποιησώμεθα.“

³⁵⁶ Stat. 20, 1 (PG 49, 199): Ἄν ἐξετάσῃ τὴν ῥαθυμίαν ἡμῶν τὴν ἐν ταῖς εὐχαῖς, καὶ τὴν ὀλιγωρίαν, καὶ ὅτι ἔμπροσθεν Θεοῦ ἐστῶτες καὶ παρακαλοῦντες αὐτόν, οὐδὲ τοσαύτην αὐτῷ παρέχομεν αἰδῶ καὶ τιμὴν, ὅσην τοῖς δεσπόταις οἱ δούλοι, ὅσην τοῖς ἀρχουσιν οἱ στρατιῶται, ὅσην τοῖς φίλοις οἱ φίλοι; Φίλω μὲν γὰρ διαλεγόμενος μετὰ τοῦ προσέχειν τοῦτο ποιεῖς, Θεῷ δὲ ἐντυγχάνων ὑπὲρ ἁμαρτημάτων, ὑπὲρ πλημμελημάτων τοσούτων συγχώρησιν αἰτῶν, καὶ συγγνώμην ἀξιῶν σοι γενέσθαι, ῥαθυμεῖς πολλάκις, καὶ τῶν γονάτων σου χαμαὶ κειμένων, πολλαχοῦ τῆς ἀγορᾶς καὶ τῆς οἰκίας πλανᾷσθαί σου τὴν διάνοιαν ἔας, τοῦ στόματός σου ληροῦντος εἰκὴ καὶ μάτην· καὶ τοῦτο οὐχ ἅπαξ οὐδὲ δὶς, ἀλλὰ καὶ πολλάκις πάσχομεν. Ἄν τοίνυν τοῦτο μόνον ἐξετάσαι θελήσῃ ὁ Θεός, ἄρα ἔξομεν συγγνώμην; ἄρα δυνησόμεθα ἀπολογίας τυχεῖν; Οὐκ ἔγωγε οἶμαι.“ – „Prüft er etwa unseren Leichtsinn beim Beten und unsere Geringschätzung und dass wir, wenn wir vor Gott stehen und ihn anrufen, ihm gegenüber nicht einmal so viel Achtung und Ehre erweisen, wie die Sklaven ihren Herren, wie die Soldaten ihren Anführern, wie die Freunde ihren Freunden? Denn wenn du dich mit einem Freund unterhältst, tust du dies mit Aufmerksamkeit, wenn du aber Gott begegnest wegen deiner Sünden und ihn um Nachsicht bittest wegen so vieler Verfehlungen und darum bittest, dass dir Verzeihung gewährt wird, dann bist du oft leichtsinnig, und obwohl deine Knie auf dem Boden liegen, lässt du deine Gedanken an vielen Stellen auf den Markt und im Haus herumirren, während dein Mund unüberlegt und vergebens redet. Und dies geschieht uns nicht nur einmal oder zweimal, sondern sogar oft. Wenn also Gott nur dies prüfen wollte, werden wir da Verzeihung erhalten? Oder werden wir vielleicht eine Verteidigung bekommen? Ich jedenfalls glaube es nicht.“

traute Gespräch, das einfache Beisammensein mit ihm. In der Freundschaft mit Gott realisiert sich genau diese Gemeinschaft in besonders dichter Weise durch das Gebet:

„O du Adel der Seele! O du Liebe zu Gott! Damit du zu mir wieder sprichst und auch ich zu Dir spreche, suche ich jene Freundschaft, das Zusammensein. Warum denn? Weil ich die Befreiung von Strafe suche. Für mich ist es eine Strafe, mit Dir nicht zu sprechen. Ich liebe Dich, und ich bin außer mir. Ich kann Dein Wesen nicht sehen; denn es ist unsichtbar. Aber ich sehe die Werke, von Deiner Liebe [gewirkt] [...] So umschreite ich den Leib der Schöpfung außer mir vor Freude, und sage immer zu Dir: Wie der Hirsch sich sehnt nach den Quellen des Wassers, so verlangt meine Seele nach dem starken, dem lebendigen Gott; irgendwann werde ich kommen, und von Gott gesehen werden.“³⁵⁷

Während es in der menschlichen Freundschaft möglich ist, den Freund zu sehen, und gerade diese sichtbare Gegenwart Ursache der Freude ist, bleibt, wie Chrysostomus hier feststellt, das Wesen Gottes unsichtbar. Die sichtbare Schöpfung jedoch gibt auch den Augen ein Unterpfand der Liebe des göttlichen Freundes.

Chrysostomus kennt allerdings noch eine tiefere Form des freundschaftlichen Beisammenseins. In der Eucharistie realisiert sich die tiefste Vereinigung, die möglich ist. In seiner Freundschaftsliebe gab sich Christus den Seinen nicht bloß zu sehen – schon darin, also in der Inkarnation, liegt ja bereits ein Akt der freundschaftlichen Liebe Gottes – sondern auch „zu berühren und zu essen“, um durch die Vereinigung mit seinem Leib „alles Verlangen zu stillen“.³⁵⁸ In der Eucharistie kommt also ein Verlangen nach vollkommener Einheit mit dem

³⁵⁷ Vgl. hom. in Ps. 50 2, 8 (PG 55, 585): „Ὡ ἐὺγένεια ψυχῆς! ὦ ἔρως περὶ Θεόν! Ἵνα λαλῆς μοι πάλιν, καὶ ἐγὼ σοι λαλῶ, τὴν φιλίαν ἐκείνην ζητῶ, τὴν συνουσίαν. Τί γάρ, ὅτι ἀπηλλάγην κολάσεως; Ἐμοὶ κόλασις τὸ μὴ διαλέγεσθαί σοι. Φιλῶ σε, καὶ μαίνομαι. Οὐ δύναμαί σου τὴν οὐσίαν ἰδεῖν· ἀόρατος γάρ ἐστιν· ἀλλ’ ἀπὸ τοῦ ἔρωτος τὰ ἔργα σου βλέπω [...]. οὕτω δὴ καὶ ἐγὼ περιέρχομαι ἐπὶ τὸ σῶμα τῆς κτίσεως, ἀλύων καὶ ἐκμαινόμενος, αἰεὶ σοι λέγων· Ὅν τρόπον ἐπιποθεῖ ἡ ἔλαφος ἐπὶ τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων, οὕτως ἐπιποθεῖ ἡ ψυχὴ μου πρὸς τὸν Θεὸν τὸν ἰσχυρόν, τὸν ζῶντα· πότε ἤξω καὶ ὀφθῆσομαι τῷ Θεῷ.“

³⁵⁸ Hom. in Io. 46, 3 (PG 59, 260): „Ἐν σῶμα γινόμεθα, καὶ μέλη, φησὶν, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ. Οἱ δὲ μεμνημένοι παρακολουθεῖτωσαν τοῖς λεγομένοις. Ἴν’ οὖν μὴ μόνον κατὰ τὴν ἀγάπην τοῦτο γενώμεθα, ἀλλὰ καὶ κατ’ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα, εἰς ἐκείνην ἀνακερασθῶμεν τὴν σάρκα. Διὰ τῆς τροφῆς γάρ τοῦτο γίνεται ἡς ἐχαρίσατο, βουλόμενος ἡμῖν δεῖξαι τὸν πόθον, ὃν ἔχει περὶ ἡμᾶς. Διὰ τοῦτο ἀνέμιξεν ἑαυτὸν ἡμῖν, καὶ ἀνέφυρε τὸ σῶμα αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς, ἵνα ἐν τι ὑπάρξωμεν, καθάπερ σῶμα κεφαλῇ συνημμένον. Τῶν γὰρ σφόδρα ποθούντων ἐστὶ τοῦτο δεῖγμα. Τοῦτο γοῦν καὶ ὁ Ἰωβ αἰνιττόμενος, ἔλεγε περὶ τῶν ἑαυτοῦ οἰκετῶν, οἷς ἦν οὕτω μεθ’ ὑπερβολῆς ποθεινός, ὥς προσφύναι ταῖς σαρκὶν αὐτοῦ ἐπιθυμεῖν. Ἐκεῖνοι γὰρ τὸν πολὺν αὐτῶν ἐνδεικνύμενοι πόθον ὃν εἶχον, Τίς ἂν δῶν ἡμῖν τῶν σαρκῶν αὐτοῦ, ἔλεγον, ἐμπλησθῆναι; Διὸ δὴ καὶ ὁ Χριστὸς αὐτὸ πεποίηκεν, εἰς φιλίαν ἡμᾶς ἐνάγων μείζονα, καὶ τὸν αὐτοῦ πόθον ἐπιδεικνὺς τὸν περὶ ἡμᾶς, οὐκ ἰδεῖν αὐτὸν μόνον παρέσχε τοῖς ἐπιθυμοῦσιν· ἀλλὰ καὶ ἄψασθαι, καὶ φαγεῖν, καὶ ἐμπῆξαι τοὺς ὀδόντας τῇ σαρκί, καὶ συμπλακῆναι, καὶ τὸν πόθον ἐμπλῆσαι πάντα.“ – „Wir sind sein Leib, heißt es, Glieder von seinem Fleische und Gebein – diese Worte sollen die Eingeweihten glauben –, so dass wir uns nicht bloß in Liebe, sondern auch in der Tat mit seinem Fleisch vereinigen. Dies geschieht vermittels der Speise, die er uns gewährt hat, um uns zu zeigen, welche Liebe er zu uns hegt. Darum vereingt er sich mit uns, vermischte seinen Leib mit uns, damit wir eins seien, wie der Leib mit dem Haupt zusammenhängt. Eine solche Vereinigung ist ein Zeichen inniger Liebe! Dies andeutend sagte Hiob von seinen Hausgenossen, er sei von ihnen so sehr geliebt worden, dass sie sich mit seinem Fleisch zu vereinigen gewünscht hätten, denn jene sprachen, um ihre große Liebe auszudrücken: Wer gibt uns von seinem Fleische, um satt zu werden? [vgl. Hiob 31, 31] Darum tat Christus ebendies, um uns zu größerer Liebe anzuregen, zeigte seine Liebe zu uns, gab den

Freund zur Erfüllung, das zwar schon Platon als menschliche Sehnsucht erkannt und formuliert hat³⁵⁹, das aber weit über das hinausgeht, was in menschlicher Freundschaft realisiert werden kann.

Das Gebet stellt einen besonders dichten Moment, die sakramentale *communio* den Höhepunkt der freundschaftlichen Gemeinschaft mit Christus dar. Das Streben nach der Einheit mit Christus, so Chrysostomus, muss aber weitergehen und sich auf alle Momente des Lebens erstrecken. Um das zu veranschaulichen, wählt er ein biblisches Bild: Christus wie ein Gewand anziehen³⁶⁰ (vgl. Gal 3,27). Er erwähnt – ein interessanter Hinweis für die Exegese –, dass diese Redewendung auch verwendet werde, um das „stete Beisammensein“ unter menschlichen Freunden auszudrücken.³⁶¹ In Bezug auf Christus meint dies, sich nicht von ihm zu trennen und ihn in allem nachzuahmen, v.a. seine Heiligkeit und seine Sanftmut.³⁶²

Als ein weiteres konstituierendes Merkmal der Freundschaft, das eine solche erst möglich macht, galt die Gleichheit der Freunde. Anders als bspw. Clemens von Alexandrien spricht Chrysostomus im Kontext der Gottesfreundschaft nicht in mystisch-theologischer Diktion explizit von einer Gleichwerdung (ὁμοίωσις) mit Gott. Implizit aber findet sich der Gedanke sehr wohl, und zwar in doppelter Weise. Auf der einen Seite wird der Mensch, der von Gott entfernt und ihm feind war, mit Gott versöhnt, gerecht gemacht, geheiligt und dadurch zur Höhe Gottes erhoben und zum Freund Gottes.³⁶³ Wichtiger als diese „aufsteigende Gleichwerdung“ des Menschen mit Gott – ein Gedanke, der schon bei früheren Autoren begegnete – ist für Chrysostomus allerdings die „absteigende Gleichwerdung“ mit dem menschengewordenen Jesus – ein völlig neue Dimension in der Spiritualität der Christusfreundschaft. Christus

nach ihm Verlangenden sich nicht bloß zu sehen, sondern zu berühren und zu essen, mit den Zähnen an seinem Fleische zu haften, sich damit zu vereinigen und dadurch alles Verlangen zu stillen.“

³⁵⁹ Vgl. Anm. 133 und 135.

³⁶⁰ Vgl. hom. in Rom. 24, 4 (PG 60, 627): „[...] τὸν Χριστὸν ἐνδυσώμεθα, καὶ μετ’ αὐτοῦ διηγεκῶς ὦμεν.“ – „[...] lässt uns Christus anziehen und immer in Vereinigung mit ihm bleiben!“

³⁶¹ Vgl. ebd.: „Οὕτω καὶ ἐπὶ φίλων λέγομεν, Ὁ δεῖνα τὸν δεῖνα ἐνεδύσατο, τὴν πολλὴν ἀγάπην λέγοντες καὶ τὴν ἀδιάλειπτον συνουσίαν.“ – „So sagen wir auch von Freunden: der und der hat den und den angezogen. Wir meinen damit die große Liebe, die zwischen ihnen herrscht, und das stete Beisammensein.“

³⁶² Vgl. ebd.: „ἐπεὶ καὶ τοῦτό ἐστιν ἐνδύσασθαι, τὸ μηδέποτε αὐτοῦ ἀπολειφθῆναι, τὸ πάντοθεν αὐτὸν φαίνεσθαι ἐν ἡμῖν διὰ τῆς ἀγιοσύνης ἡμῶν, διὰ τῆς ἐπιεικειᾶς.“ – „Denn das bedeutet ja das Anziehen: nicht von ihm getrennt werden, so dass er in jeder Beziehung an uns sichtbar wird, durch unsere Heiligkeit, durch unsere Sanftmut.“

³⁶³ Vgl. hom. in Eph. 1, 4 (PG 62, 15): „ὁ ἐχθρὸς, ὁ μεμισημένος, οὗτος ἐξαίφνης ἄνω γέγονε.“ – „Der Feind, der Gehasste, er wurde plötzlich erhöht.“ Vgl. auch hom. in Io. 14, 2 (PG 59, 94): „Οὐδὲ γὰρ δὴ μόνον ἀμαρτημάτων συγχώρησις [...] ἡμῖν ἐδόθη, ἀλλὰ καὶ δικαιοσύνη, καὶ ἀγιοσμός, καὶ νιοθεσία, καὶ Πνεύματος χάρις φαιδρύτερα πολλῶ καὶ δαψιλεστέρα. Διὰ ταύτης τῆς χάριτος ἐγενόμεθα τῷ Θεῷ ποθινοὶ, οὐκ ἔτι μόνον ὡς δοῦλοι, ἀλλὰ καὶ ὡς υἱοὶ καὶ ὡς φίλοι.“ – „Uns ist nicht bloß Verzeihung der Sünden [...] verliehen worden, sondern Gerechtigkeit, Heiligung und Kindschaft, sowie eine weit größere und reichlichere Gnade des Geistes. Durch diese Gnade wurden wir Gott wohlgefällig, waren nicht mehr Knechte, sondern Söhne und Freunde.“

ist hinabgestiegen in die menschliche Armut und Niedrigkeit.³⁶⁴ Deshalb heißt Freundschaft mit Christus, ihn in allem nachzuahmen und ihm gleich zu werden bis in die alltäglichsten Lebensvollzüge hinein: wie er einfach zu essen, auf dem bloßen Boden zu schlafen, bei Reisen zu Fuß zu gehen, sich arm zu kleiden, die Einsamkeit zu suchen, und Schmähungen geduldig zu ertragen.³⁶⁵

Im Blick auf das Spektrum der Freundschaftsphilosophie bleibt noch die Frage nach dem „vereinenden Prinzip“ solcher Christusfreundschaft. Chrysostomus kennt das klassische Prinzip, dass es nur in der Tugendhaftigkeit wahre Freundschaft gibt.³⁶⁶ Entscheidend für die Freundschaft mit Christus ist für ihn jedoch das Wort des Evangeliums. Jesus selbst nennt das „vereinende Prinzip“ der Freundschaft mit ihm: das Halten der Gebote.³⁶⁷ Anders als für Clemens von Alexandrien ist das Befolgen der Gebote also nicht nur Vorstufe zur Liebe und Gottesfreundschaft, sondern gerade Ausdruck und Akt dieser Liebe. Die wahre menschliche Freundschaft kann nur bestehen bleiben, wenn die Freunde beide im „vereinenden Prinzip“ verharren.³⁶⁸ Ebenso zerbricht auch die Freundschaft mit Gott, wenn das menschliche Tun Gott missfällt. Aus diesen Betrachtungen leitet Chrysostomus die Aufforderung ab, sich um

³⁶⁴ Vgl. hom. in Mt. 76, 5 (PG 58, 700): „Ἐγὼ καὶ φίλος [...]. Ἐγὼ πέννης διὰ σέ· καὶ ἀλήτης διὰ σέ· ἐπὶ σταυροῦ διὰ σέ, ἐπὶ τάφου διὰ σέ.“ – „Ebenso bin ich dir Freund. [...] Deinetwegen bin ich arm, deinetwegen ohne Heim, deinetwegen gekreuzigt, deinetwegen begraben worden.“

³⁶⁵ Vgl. hom. in Rom. 24, 4 (PG 60, 627f): „Ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, φησὶν, οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνει. Τοῦτο καὶ σὺ ζήλωσον. Τροφῆς ἀπολαῦσαι ἔδει, καὶ κριθίνοις ἄρτοις ἐκέχρητο· ἀποδημῆσαι ἔχρη, καὶ οὐδαμοῦ ἵπποι καὶ ὑποζύγια, ἀλλὰ τοσαῦτα ἐβάδιζεν, ὥστε καὶ κοπιᾶσαι· καθευδῆσαι ἔδει, καὶ ἐπὶ προσκεφαλαίου ἐκειτο ἐπὶ τῆς πρῶρας· κατακλιθῆναι ἔχρη, καὶ ἐπὶ χόρτου καταπεσεῖν ἐκέλευσε. Καὶ τὰ ἱμάτια δὲ εὐτελῆ· καὶ πολλαχοῦ μόνος διέτριβεν, οὐδένα ἐπισυρόμενος. Καὶ τὰ ἐν τῷ σταυρῷ δέ, καὶ τὰ ἐν ταῖς ὕβρεσι, καὶ πάντα ἀπλῶς καταμαθὼν, ζήλωσον.“ – „Der Menschensohn“, heißt es, ‚hat nicht, wohin er sein Haupt lege.‘ Das ahme auch du nach! Er musste Speise genießen und nahm dazu Gerstenbrote. Er musste eine Reise machen, und da gab es keine Pferde und Zugtiere, sondern er ging so lange zu Fuß, bis er müde war. Er musste schlafen, und er legte sich nieder auf eine Bank im Vorderteil des Schiffes. Man musste sich zur Ruhe legen, und er befahl, sich im Grase niederzulassen. Auch seine Kleider waren ärmlich. Oft war er allein, niemand in seinem Gefolge. Auch wie er sich am Kreuze verhielt und bei den Schmähungen, die ihm da angetan wurden, kurz, alles führe dir zu Gemüte und ahme es nach.“

Selbst als Bischof von Konstantinopel versuchte Chrysostomus das, was er predigte, auch so weit wie möglich in die Tat umzusetzen. Er schaffte die üblichen Bankette im bischöflichen Haus ab, und nahm allein ein einfaches Mahl ein, das ihm im Haus der Olympias zubereitet wurde – eine Praxis, die bei den bisher an die bischöfliche Tafel Geladenen nicht nur auf Sympathie stieß (vgl. R. BRÄNDLE, Johannes Chrysostomus, 69).

³⁶⁶ Vgl. fr. in Pr. 17, zu V. 8 (PG 64, 713): „Ὁ γὰρ διὰ τῶν ἀρετῶν κρύπτων τὰς κακίας, φίλος γίνεται Θεῷ.“ – „Denn wer durch seine Tugenden seine Schlechtigkeiten verbirgt, wird Gott zum Freund.“

³⁶⁷ Hom. in Hebr. 24, 3 (PG 63, 171): „Ἐὰν ἀγαπᾶτέ με, φησὶν, οὐκ εἶπε, Σημεῖα ποιήσατε, ἀλλὰ τί; Τὰς ἐντολάς μου τηρήσατε. Καὶ πάλιν· Φίλους ὑμᾶς λέγω, οὐχ ὅταν δαιμόνια ἐκβάλητε, ἀλλ’ Ἐὰν τηρήσητε τοὺς λόγους τοὺς ἐμούς.“ – „Wenn ihr mich liebt“, heißt es; er sagt nicht: ‚Tut Zeichen‘, sondern was? ‚Haltet meine Gebote!‘ Und wieder: ‚Ich nenne euch Freunde‘, nicht wenn ihr Teufel ausgetrieben habt, sondern: ‚wenn ihr meine Gebote haltet.“

³⁶⁸ Vgl. hom. in Mt. 59, 4 (PG 58, 579): „Ὡσπερ γὰρ τὸ φεύγειν τοὺς πονηροὺς, οὕτω τὸ τιμᾶν τοὺς χρηστοὺς κέρδος ἔχει μέγιστον, καὶ διπλῇ γένοιτ’ ἂν ἀσφάλεια τῷ προσέχοντι· μία μὲν ἐκ τοῦ τῶν σκανδαλιζόντων τὰς φιλίας ἐκτεμεῖν· ἑτέρα δὲ ἐκ τοῦ τοὺς ἁγίους τούτους ἔχειν ἐν θεραπείᾳ καὶ τιμῇ.“ – „Denn wie die Flucht vor dem Bösen, so bringt die Achtung vor dem Guten großen Gewinn; und zweifach ist der Vorteil, den einer, der diese Maßregel beobachtet, daraus ziehen kann: erstens, dass er die Freundschaft mit Leuten aufgibt, die ihm zum Ärgernis gereichen, und zweitens, dass er jene, die heiligmäßig leben, achtet und ehrt.“

die Freundschaft Gottes zu bemühen, denn die Erfüllung der Gebote ist „neben der göttlichen Gnade auch der Erfolg unseres Eifers“³⁶⁹. Falls der Mensch darin jedoch versagt und schuldig wird, besteht die Möglichkeit, durch Umkehr die Freundschaft mit Gott wieder zu erlangen.³⁷⁰ Gerade weil Freundschaft gegenseitige Liebe meint und nur in einem vereinenden Prinzip bestehen kann, deshalb ist auch die Gottesfreundschaft zugleich Gabe und Aufgabe. Einerseits kommt Christus unserer Freundschaft zuvor³⁷¹ – sie ist also sein Geschenk an uns. Zugleich kann Chrysostomus aber davon sprechen, dass wir das Unsere mitwirken müssen, um Freunde Christi zu werden.³⁷²

Neben den bereits aufgezählten Wesenselementen der Freundschaft nutzt Chrysostomus noch weitere Topoi der Freundschaftsphilosophie für seine geistliche Lehre, so bspw. die Unterscheidung vom wahren und falschen Freund. Neben der wahren und eigentlichen Freundschaft Gottes gibt es auch den falschen Freund im geistlichen Sinn: den Teufel, der zwar Liebe und Wohlwollen heuchelt, dabei aber in Wahrheit der ärgste Feind des Menschen ist. Und wie unter Menschen die Freundlichkeit des Feindes gefährlich ist, der Tadel des Freundes aber, wenn auch im ersten Moment schmerzhaft, doch heilsam und gut³⁷³ – Chrysostomus

³⁶⁹ Vgl. hom. in Hebr. 24, 3 (PG 63, 171): „Ἐὰν ἀγαπᾷτέ με, φησὶν, οὐκ εἶπε, Σημεῖα ποιήσατε, ἀλλὰ τί; Τὰς ἐντολάς μου τηρήσατε. Καὶ πάλιν· Φίλους ὑμᾶς λέγω, οὐχ ὅταν δαιμόνια ἐκβάλητε, ἀλλ’ Ἐὰν τηρήσητε τοὺς λόγους τοὺς ἐμούς. Ἐκεῖνα μὲν γὰρ τῆς τοῦ Θεοῦ δωρεᾶς ἐστὶ· ταῦτα δὲ μετὰ τὴν τοῦ Θεοῦ δωρεάν καὶ τῆς ἡμετέρας σπουδῆς. Σπουδάσωμεν γενέσθαι φίλοι τοῦ Θεοῦ, καὶ μὴ μένωμεν ἐχθροί.“ – „Wenn ihr mich liebt, heißt es; er sagt nicht: ‚Tut Zeichen‘, sondern was? ‚Haltet meine Gebote!‘ Und wieder: ‚Ich nenne euch Freunde‘, nicht wenn ihr Teufel ausgetrieben habt, sondern: ‚wenn ihr meine Gebote haltet.‘ Denn jenes ist eine Frucht der göttlichen Gnade. Dieses aber neben der göttlichen Gnade auch der Erfolg unseres Eifers. Bemühen wir uns, Freunde Gottes zu werden, und bleiben wir nicht seine Feinde!“

³⁷⁰ Vgl. fr. in Pr. 17, zu V. 8 (PG 64, 713): „Ἐπειδὴ γὰρ ἄνθρώπους ὄντας οὐκ ἐνὶ μὴ ἁμαρτάνειν, ἐτέραν ὁδὸν ἔδωκε δι’ ἧς τὰ ἁμαρτήματα λύσομεν, καὶ τὴν ἀπ’ αὐτῶν ἀναιρήσομεν βλάβην. Ἡ διὰ μετανοίας ὁ κρύψας τὰ ἄδικα, ζητεῖ φιλίαν τὴν πρὸς τὸν Θεόν.“ – „Weil es uns als Menschen nicht möglich ist, nicht zu sündigen, hat er uns einen anderen Weg gegeben, durch den wir unsere Sünden tilgen und den Schaden, der von ihnen ausgeht, beseitigen können. Wer also durch Umkehr das Unrecht bedeckt, sucht die Freundschaft mit Gott.“

³⁷¹ Vgl. hom. in Io. 77, 1 (PG 59, 415): „Εἶτα καὶ ἄλλο τεκμήριον, οὐ τὸ τυχόν, φιλίας τίθησι. Ποῖον δὴ τοῦτο; Οὐχ ὑμεῖς με ἐξελέξασθε, φησὶν, ἀλλ’ ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς· τουτέστιν, Ἐγὼ τῇ φιλίᾳ ἐπέδραμον τῇ ὑμετέρᾳ.“ – „Danach gibt er ihnen einen andern und zwar nicht gewöhnlichen Beweis seiner Freundschaft. Welchen? ‚Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch auserwählt‘, d.h. Ich bin eurer Freundschaft zuvorgekommen.“

³⁷² Vgl. hom. in Rom. 32, 1 (PG 60, 677): „[...] ὅτι καὶ φίλοι γεγόνατε, καὶ τὰ παρ’ ἑαυτῶν συνεισάγετε.“ – „[...] da ihr ja Freunde [Christi] geworden seid und das eurige dazu mitgewirkt habt.“

³⁷³ Vgl. mut. hom. 3, 1 (PG 51, 131f): „Τὸν μὲν οὖν ἐχθρὸν οὐδὲ ἐπαινοῦντα δέχομαι, τὸν δὲ φίλον καὶ ἐγκαλοῦντα προσίεμαι. Ἐκεῖνος, κἂν φιλῇ με, ἀηδὴς ἐστίν· οὗτος, κἂν τραυματίζῃ με, ποθινός ἐστιν· ἐκεῖνου τὸ φίλημα ὑποψίας γέμει, τούτου τὸ τραῦμα κηδεμονίαν ἔχει. Διὰ τοῦτό φησί τις· Ἀξιοπιστότερα τραύματα φίλου, ἢ ἐκούσια φιλήματα ἐχθροῦ. Τί λέγεις; Τραύματα φιλημάτων βελτίονα, φησὶν· οὐ γὰρ τῇ φύσει τῶν γινομένων, ἀλλὰ τῇ διαθέσει τῶν ποιούντων προσέχω.“ – „Den einen nehme ich als Feind und nicht als Lobenden an, den anderen als Freund und als Mahnenden. Jener, auch wenn er sich freundlich verhält, steht gegen mich; dieser aber, auch wenn er mich schlägt, ist wünschenswert. Die Küsse von jenem sind voller Missgunst, die Schläge des anderen aber fürsorglich. Deshalb sagt man: Vertrauenswürdiger sind die Schläge des Freundes als die schmeichelnden Küsse des Feindes. Was meinst du damit? Schläge sind besser als Küsse, sagt er. Denn ich achte nicht bloß auf das, was geschieht, sondern auf die Absicht der Handelnden.“

veranschaulicht dies am Beispiel des Judaskusses und mit einem Zitat aus Spr 27,6³⁷⁴ – so gilt dies auch in Bezug auf Gott und den Teufel.³⁷⁵ Die Unterschiedlichkeit der beiden Verhaltensweisen, des wahren und des nur scheinbaren Freundes zeigt sich, so Chrysostomus, in den unterschiedlichen Worten von Gen 3,5 und 3,19. Der Teufel sagte: „Ihr werdet wie Gott sein“, Gott dagegen: „Du bist Staub und zum Staub wirst Du zurückkehren.“³⁷⁶ Der Teufel täuscht also Liebe vor, während Gott harte Worte gebraucht. Wer hat dem Menschen mehr geholfen? Gott erweist sich als wahrer Freund, der zuerst warnt und dann rettet, denn:

„Gott drohte den Tod an, der Teufel versprach die Unsterblichkeit; aber derjenige, der die Unsterblichkeiten versprochen hatte, war der Grund für die Vertreibung aus dem Paradies, während derjenige, der den Tod angedroht hatte, sie in den Himmel erhob.“³⁷⁷

2. Auswertung

Chrysostomus kennt und nutzt das volle Spektrum der klassischen Freundschaftsphilosophie, um sie nicht nur in Einzelaspekten, sondern in ihrem gesamten inneren Gehalt geistlich zu entfalten. Kein anderer Kirchenvater vor ihm hat eine so umfassende Lehre von der Christusfreundschaft entwickelt. Seine Darlegungen, die der seelsorgerlichen Predigt entstammen, orientieren sich eng an der Heiligen Schrift und an der menschlichen Lebenserfahrung. So wird bei Chrysostomus so klar wie nie zuvor, dass sich die Gottesfreundschaft durch die konkret-menschliche Freundschaft mit Christus realisiert. Damit folgt er genau dem biblischen

³⁷⁴ Vgl. mut. hom. 3, 1 (PG 51, 132): „Βούλει μαθεῖν, πῶς ἀξιοπιστότερα τραύματα φίλου, ἢ ἐκούσια φιλήματα ἐχθροῦ; Ἐφίλησε τὸν Κύριον ὁ Ἰούδας, ἀλλὰ προδοσίας αὐτοῦ τὸ φίλημα ἔγεμεν, ἰὸν αὐτοῦ τὸ στόμα εἶχε, πονηρίας ἢ γλώσσα ἐπέπληστο. Τὸν παρὰ Κορινθίοις πεπορνευκότα ἐτραυμάτισεν ὁ Παῦλος, ἀλλ’ ἔσωσε. Καὶ πῶς ἐτραυμάτισε; φησί. Τῷ Σατανᾷ παραδούς. Παράδοτε γάρ, φησὶ, τὸν τοιοῦτον τῷ Σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός. Διὰ τί; Ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ. Εἶδες τραύματα σωτηρίαν ἔχοντα; εἶδες φίλημα προδοσίας γέμον; Οὕτως Ἀξιοπιστότερα τραύματα φίλου, ἢ ἐκούσια φιλήματα ἐχθροῦ.“ – „Willst Du wissen, warum die Schläge eines Freundes vertrauenswürdiger sind als die schmeichelnden Küsse eines Feindes? Judas hat den Herrn geküsst, aber sein Kuss war voll von Verrat, sein Mund hatte Gift, seine Zunge war von Bosheit erfüllt. Paulus schlug den, der bei den Korinthern Unzucht getrieben hatte, aber er rettete ihn. Wie schlug er ihn, fragen sie. Indem er ihn dem Satan preisgab. Denn gebt, sagt er, einen solchen dem Satan preis zum Untergang des Fleisches. Warum? Damit sein Geist gerettet wird am Tag des Herrn Jesus. Hast Du die Schläge gesehen, die Heil bringen? Hast Du den Kuss gesehen, der voll von Verrat ist? So sind die Schläge eines Feindes vertrauenswürdiger als die schmeichelnden Küsse eines Freundes.“

³⁷⁵ Vgl. ebd.: „Τοῦτο μὴ ἐπ’ ἀνθρώπων μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τοῦ Θεοῦ, καὶ ἐπὶ τοῦ διαβόλου ἐξετάσωμεν. Ὁ μὲν φίλος, ὁ δὲ ἐχθρός· ὁ μὲν σωτὴρ καὶ κηδεμών, ὁ δὲ ἀπατεὼν καὶ πολέμιος. Ἀλλ’ ὁ μὲν ἐφίλησέ ποτε, ὁ δὲ ἐτραυμάτισε.“ – „Das wollen wir nun nicht nur bei Menschen, sondern auch bei Gott und beim Teufel prüfen. Der eine ist ein Freund, der andere ein Feind; der eine ist ein Retter und Beschützer, der andere ein Betrüger und Feind. Und das, obwohl der eine [sc. der Teufel] geküsst, der andere aber geschlagen hat.“

³⁷⁶ Vgl. ebd.: „Πῶς ὁ μὲν ἐφίλησεν, ὁ δὲ ἐτραυμάτισεν; Ὁ μὲν εἶπεν, Ἔσεσθε ὡς θεοί· ὁ δὲ εἶπε, Γῇ εἶ, καὶ εἰς γῆν ἀπελεύση.“ – „Inwiefern hat der eine geküsst, der andere aber geschlagen? Der eine sagte: ‚Ihr werdet sein wie Gott.‘ Der andere sagte: ‚Du bist Erde und zur Erde wirst du vergehen.‘“

³⁷⁷ Ebd.: „Οὗτος θάνατον ἠπειλήσεν, ἐκείνος ἀθανασίαν ἐπηγγείλατο· ἀλλ’ ὁ μὲν ἀθανασίαν ἐπαγγελάμενος, καὶ τοῦ παραδείσου ἐξέβαλεν· ὁ δὲ θάνατον ἀπειλήσας, εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνήγαγεν.“

Zeugnis und der Logik der Inkarnation. Freundschaft mit Gott verwirklicht sich in der Gleichwerdung mit dem Lebensstil Jesu, der uns Menschen gleichgeworden ist; in der Freundschaftsliebe zu ihm, die sich im Halten der Gebote, in der Liebe zu den Armen und im Ertragen von Leiden für ihn zeigt; im Vertrauen auf ihn und schließlich in der innigen Gemeinschaft mit ihm im Gebet und in der Eucharistie, die zu einer umfassenden Gemeinschaft und zu einem immerwährenden Zusammensein mit ihm führen soll. In der konkreten Beziehung zu Christus ist Freundschaft mehr als eine bloße Analogie, wie etwa im rein dogmatischen Gebrauch des Freundschaftsparadigmas. Da Christus Mensch ist und auch in der verherrlichten Gestalt Mensch bleibt, ist die Beziehung zu ihm eine reale Freundschaft. In den Ausführungen Chrysostomus' kommt diese inkarnatorische Dimension der Christusfreundschaft voll und ganz zur Sprache, die bei Origenes zum ersten Mal angedeutet wurde.

Chrysostomus verbindet also meisterhaft umfassende philosophische Kenntnisse, die er stets an das konkrete Leben zurückbindet, mit biblisch fundierter Theologie und kirchlicher Lebenspraxis. Die Freundschaft mit Christus ist die konkrete Form und der Weg zur Gottesfreundschaft, die die innerste Berufung des Christen darstellt. Sie umfasst das gesamte christliche Leben: sowohl Gebet und Gottesdienst als auch moralisches Tun und soziales Engagement. Von daher kann die geistliche Lehre des Johannes Chrysostomus zur Christusfreundschaft als Höhepunkt nicht nur des griechisch geprägten, sondern des antiken Gottesfreundschaftsgedankens überhaupt gelten.³⁷⁸

V. FREUNDSCHAFT MIT UND IN CHRISTUS – AURELIUS AUGUSTINUS

Bei Augustinus (354-430) finden sich vielfältige und tiefgehende Ausführungen zur christlichen Freundschaft.³⁷⁹ Eines der Hauptthemen, die ihn beschäftigen, ist der rechte *ordo amoris* der christlichen Freundschaft: Wie muss die Liebe zum menschlichen Freund beschaffen sein und in welchem Verhältnis steht sie zur Gottesliebe? In seinen *confessiones* erinnert sich Augustin, wie er beim Tod eines engen Freundes in abgrundtiefe Trauer verfiel.³⁸⁰ Aus dem Ab-

³⁷⁸ Aufgrund der Ergebnisse dieser Studie scheint die These von K. TREU überholt, der in in der Lehre des Clemens von Alexandrien den „Höhepunkt griechisch geprägter G[ottesfreundschafts]gedanken“ sah (vgl. K. TREU, Art. Gottesfreund, in: RAC 11 (1981), 1053).

³⁷⁹ Vgl. das Urteil von C. WHITE: „With Augustine we reach the culmination of fourth-century Christian theories of friendship, for it is he who arguably provides the most profound views, touching on many areas of Christian life and doctrine and according a crucial role to friendship in each Christian's progress towards salvation.“ (EAD., Christian Friendship in the Fourth Century, 218). Weitere Untersuchungen zum Freundschaftsbegriff des Hl. Augustinus: M. A. MCNAMARA, Friendship in Saint Augustine; J. MCEVOY, „Anima una et cor unum“: friendship and spiritual unity in Augustine; M. B. BERNARD, L'amitié chez Aelred et Augustin; M. L. DUTTON, Friendship and the love of God. Augustine's teaching in the „Confessions“; V. NOLTE, Augustins Freundschaftsideal in seinen Briefen.

³⁸⁰ Vgl. conf. 4, 4, 9 (CCSL 27, 44): „Quo dolore contenebratum est cor meum, et quidquid aspiciebam mors erat. Et erat mihi patria supplicium et paterna domus mira infelicitas, et quidquid cum illo communicaveram, sine illo in cruciatum immanem verterat. Expectabant eum undique oculi mei, et non dabatur; et oderam omnia, quod non haberent eum, nec mihi iam dicere poterant: 'Ecce veniet', sicut cum viveret, quando absens erat.“

stand heraus urteilt er, dass er seinen Freund auf eine allzu menschliche Weise geliebt hatte, d.h. nicht in der rechten Ordnung der Liebe.³⁸¹ Und so kommt er zur prägnanten Formulierung der rechten Freundschafts liebe: „Glücklich, wer Dich [sc. Gott] liebt, den Freund in Dir und den Feind um Deinetwillen.“³⁸² Die Liebe zum Freund darf keine in sich abgeschlossene sein (d.h. Gott ausschließend), sondern muss von Gott her gesehen werden und auf Gott hin sich ausrichten, dann ist sie nicht egoistisches Begehren (*cupiditas*), sondern gottgemäße Liebe (*caritas*).³⁸³

Augustinus bringt den Freundschaftsgedanken also durchaus in Zusammenhang mit der Gottesbeziehung. Wie steht es nun aber mit der dezidiert theologischen Anwendung des Freundschaftsbegriffs? Hier ist zunächst zu erwähnen, dass Augustinus als erster Theologe auch von einer Freundschaft in Gott spricht. Auch wenn die Heilige Schrift die Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn nie als „Freundschaft“ bezeichnet, sind in ihr – wie in der Grundlegung gezeigt³⁸⁴ – doch wesentliche Freundschaftsmerkmale auf höchste Weise verwirklicht. Genau dies konstatiert Augustinus³⁸⁵ und hält es daher für möglich, die göttlichen Beziehungen als Freundschaft zu bezeichnen³⁸⁶. Weil die Heilige Schrift aber in diesem Zusammenhang von *caritas* (ἀγάπη) spricht, bevorzugt auch Augustinus diese Wortwahl.³⁸⁷

Die eigentliche Fragestellung dieser Untersuchung zielt jedoch nicht auf die innergöttlichen, sondern die gott-menschliche Freundschaftsbeziehungen. Auch da finden sich bei Augustinus vielfältige Belegstellen. Er kennt und gebraucht die Bezeichnungen „Freund Gottes“ und

³⁸¹ Conf. 4, 7, 12 (CCSL 27, 46): „O dementia nescientem diligere homines humaniter! O stultum hominem immoderate humana patientem! quod ego tunc eram.“

³⁸² Conf. 4, 9, 14 (CCSL 27, 47): „Beatus qui amat te et amicum in te et inimicum propter te.“

³⁸³ Vgl. trin. 9, 8, 13 (CCSL 50, 304): „[...] non quo non sit amanda creatura, sed si ad creatorem refertur ille amor, non iam cupiditas sed caritas erit. Tunc enim est cupiditas cum propter se amatur creatura. Tunc non utentem adiuvat sed corrumpit fruenter. Cum ergo aut par nobis aut inferior creatura sit, inferiore utendum est ad deum, pari autem fruendum sed in Deo. Sicut enim te ipso non in te ipso frui debes, sed in eo qui fecit te, sic etiam illo quem diligis tamquam te ipsum. Et nobis ergo et fratribus in domino fruamur, et inde nos nec ad nosmetipsos remittere et quasi relaxare deorsum versus audeamus.“

³⁸⁴ Vgl. 2. Kapitel, II. 2. c).

³⁸⁵ Vgl. ev. Ioh. 14, 9 (CCSL 36, 147f): „Audite alterum testimonium. Nostis quam multi crediderunt, quando omnia quae habebant, ad pedes apostolorum vendita posuerunt, ut distribueretur unicuique sicut opus erat; et de illa congregatione sanctorum quid dicit scriptura? Erat illis anima una et cor unum in Domino. Si caritas de tot animis fecit animam unam, et de tot cordibus fecit cor unum, quanta est caritas inter Patrem et Filium? Maior utique potest esse quam inter illos homines quibus erat cor unum. Si ergo multorum fratrum cor unum propter caritatem, et multorum fratrum anima una propter caritatem, Deus Pater et Deus Filius, dicturus es quia duo sunt? Si duo dii sunt, non est ibi summa caritas. Si enim hic tanta caritas est, ut animam tuam et animam amici tui unam animam faciat; quomodo ibi non est unus Deus Pater et Filius? Absit ut hoc sentiat fides non ficta. prorsus quantum excellat caritas illa, hinc intellegite. Multae animae sunt multorum hominum, et si se diligunt, una anima est; sed possunt dici et multae animae, possunt in hominibus, quia non est tanta coniunctio; ibi autem, unum Deum licet dicas, duos aut tres deos non licet dicas. Hinc tibi commendatur supereminencia et summitas caritatis tanta, ut maior esse non possit.“

³⁸⁶ Vgl. trin. 6, 5, 7 (CCSL 50, 235): „Spiritus ergo sanctus commune aliquid est Patris et Filii, quidquid illud est, aut ipsa communio consubstantialis et coaeterna; quae si amicitia convenienter dici potest, dicatur.“

³⁸⁷ Ebd.: „Sed aptius dicitur caritas; et haec quoque substantia quia Deus substantia et Deus caritas sicut scriptum est.“

„Freund Christi“ als nicht weiter erläuterten Titel für Martyrer³⁸⁸ und Aseketen³⁸⁹, bisweilen auch für die Jünger Christi³⁹⁰ und die Kirche im allgemeinen³⁹¹. An einigen Stellen jedoch begründet und reflektiert er sie genauer.

1. Textanalyse

Freundschaft mit Gott kommt dann zustande, wenn der Mensch beginnt, auf die Gottesliebe zu antworten.³⁹² Hinter dieser Aussage steht der Gedanke, dass Freundschaft immer gegenseitige Liebe bedeutet.³⁹³ Von Gott her besteht diese Liebe zu jeder Zeit – aber erst wenn der Mensch die Liebe Gottes erwidert, kann von einer Freundschaft mit Gott die Rede sein.³⁹⁴

Augustinus kennt auch den Gedanken, dass sich die Liebe zu Gott in der konkreten Freundschaft mit Christus realisiert. So zieht er aus dem Vergleich mit der menschlichen Freundschaft Konsequenzen für die Christusbeziehung:

„Wenn irgendein Senator bei dir zu Gast sein wollte [...] und sagen würde: Mich stört etwas in deinem Haus; und wenn du dies lieben würdest, so würdest du es dennoch entfernen, um jenen nicht zu verletzen, dessen Freundschaft du dir wünschst. Und was nützt dir die Freundschaft eines Menschen? Vielleicht ist sie dir nicht nur keine Hilfe, sondern bringt dich sogar in Gefahr. Denn viele gerieten nicht in Gefahr, bevor sie sich nicht mit Mächtigeren verbündet haben. Sie wünschten die Freundschaft der Größeren, um dann in größere Gefahren zu geraten. Gefahrlos dagegen kannst du die Freundschaft Christi wünschen. Er will bei dir zu Gast sein; schaffe ihm Platz! Was heißt das: ‚Schaffe ihm Platz‘? Liebe nicht dich selbst, sondern liebe ihn. Wenn du dich selbst liebst, verschließt du ihm die Türe. Wenn du ihn liebst, öffnest du sie für ihn. Wenn du aber geöffnet hast, und er eingetreten ist, gehst du nicht durch Selbstliebe zugrunde, sondern du findest dich wieder mit dem, der dich liebt.“³⁹⁵

³⁸⁸ Serm. 332, 1 (PL 38, 1461): „Quando honorem martyribus exhibemus, Christi amicos honoramus.“

³⁸⁹ In conf. 8, 6, 15 (CCSL 27, 122f) berichtet Augustinus, wie sich zwei Freunde zum asketischen Leben entscheiden. Der Gegensatz zwischen politischer Karriere und dem Leben als Asket kommt in der Entgegensetzung „amicus imperatoris“ - „amicus Dei“ zum Ausdruck: „Dic, quaeso te, omnibus istis laboribus nostris quo ambimus peruenire? Quid quaerimus? Cuius rei causa militamus? Maior ne esse poterit spes nostra in palatio, quam ut amici imperatoris simus? Et ibi quid non fragile plenumque periculis? Et per quot pericula pervenitur ad grandis periculum? Et quando istuc erit? Amicus autem Dei, si voluero, ecce nunc fio.“

³⁹⁰ Ev. Joh. 92, 2 (CCSL 36, 557): „Ille [sc. Spiritus sanctus] quippe testimonium perhibens et testes fortissimos faciens, abstulit Christi amicis timorem, et inimicorum odium convertit in amorem.“

³⁹¹ In der Auslegung von Joh 4 vergleicht Augustinus die Kirche mit der Samariterin, die den anderen Menschen Jesus verkündet: „Sic agitur hodie cum eis qui foris sunt, et nondum sunt christiani; Christus nuntiatur per christianos amicos; tamquam illa muliere, hoc est ecclesia annuntiante, ad Christum veniunt, credunt per istam famam“ (ID., ev. Joh. 15, 33 (CCSL 36, 164)).

³⁹² Vgl. in epist. Joh. 9, 9 (PL 35, 2051): „Nam unde diligeremus nisi prior ille dilexisset nos? Diligendo amici facti sumus, sed inimicos ille dilexit ut amici efficeremur. Prior dilexit nos et donavit nobis ut diligeremus eum.“

³⁹³ Vgl. fid. invis. 2, 4 (PL 40, 173): „Amicitia [...] non nisi mutuo amore constat.“

³⁹⁴ Vgl. trin. 5, 16, 17 (CCSL 50, 227): „Et quod amicus Dei iustus esse incipit ipse mutatur; Deus autem absit ut temporaliter aliquem diligat quasi nova dilectione quae in ipso ante non erat apud quem nec praeterita transierunt et futura iam facta sunt. Itaque omnes sanctos suos ante mundi constitutionem dilexit sicut praedestinavit, sed cum convertuntur et inveniunt illum, tunc incipere ab eo diligere dicuntur ut eo modo dicatur quo potest humano affectu capi quod dicitur.“

³⁹⁵ Enarr. in Ps. 131, 6 (CCSL 40, 1914f): „Si vellet apud te hospitium habere aliquis senator [...] et diceret: offendit me quiddam in domo tua; etsi amares hoc, auferres tamen ne eum offenderes, ad cuius amicitiam ambi-

Freundschaft mit Christus bedeutet also, ihm dadurch Raum geben, dass man entfernt, was ihm missfällt – und das ist zuvorderst die falsche Selbstliebe. Die Liebe zu Christus, die dieser genau entgegengesetzt ist, öffnet die Tür zur freundschaftlichen Gemeinschaft mit Christus. Damit verbindet Augustinus den Gedanken: Während menschliche Freundschaften mit Mächtigen in Gefahr bringen, schenkt die Freundschaft mit Christus Sicherheit und Geborgenheit.

Auch das Freundschaftsmerkmal der vertrauten Kenntnis und der Mitteilung von Geheimnissen überträgt Augustinus auf die Gottesbeziehung. Hier zieht er explizit die Parallele zwischen menschlicher und gott-menschlicher Gottesbeziehung:

“Wenn jemand den Willen Gottes zu kennen wünscht, möge er Gott ein Freund werden: Denn wenn jemand den Willen eines Menschen kennen will, mit dem er nicht befreundet ist – alle würden ihn für solche Unverschämtheit und Dummheit verlachen.“³⁹⁶

In ähnlicher Weise spricht Augustinus davon, dass nur die Freunde Gottes seine Geheimnisse³⁹⁷ und nur Christi Freunde das Geheimnis seiner Auferstehung erkennen können³⁹⁸. Geistliche Erkenntnis ist also aufs engste verbunden mit der Freundschaft, d.h. einer Beziehung der Liebe zu Gott bzw. Christus – ein Gedanke, den auch Clemens von Alexandrien und Origenes bereits betont hatten. Was schon im menschlichen Bereich gilt, dass nämlich „niemand erkannt wird außer durch Freundschaft“³⁹⁹, gilt erst recht in der Beziehung zu Gott.

Wie wird der Mensch Freund Gottes? Das vereinende Prinzip solcher Freundschaft definiert Augustinus sowohl moralisch wie dogmatisch: Tadelloser Lebenswandel und die Reinheit des Glaubens zeichnen den Freund Gottes aus.⁴⁰⁰ Hier wird deutlich, dass für Augustinus die Gottesfreundschaft ein hohes Ideal darstellt und letztlich mit der christlichen Heiligkeit gleichzusetzen ist.

res. Et quid tibi prodest hominis amicitia? Forte ibi non solum nullum auxilium, sed et periculum invenires. Nam multi non periclitabantur antequam maioribus iungerentur; exoptarunt maiorum amicitias, ut maiora pericula incurrerent. Securus opta amicitiam Christi. Hospitari apud te vult; fac illi locum. Quid est: fac illi locum? Noli amare teipsum, illum ama. Si te amaveris, claudis contra illum; si ipsum amaveris, aperis illi. Si autem aperueris et intraverit, non peries amando te, sed invenieris cum amante te.“

³⁹⁶ Vgl. gen. c. Manich. 1, 4 (PL 34, 175): „Si voluntatem Dei nosse quisquam desiderat, fiat amicus Deo: quia si voluntatem hominis nosse quisquam vellet, cuius amicus non esset, omnes eius impudentiam ac stultitiam deriderent.“

³⁹⁷ Fid. et symb. 1, 7, 19: „Et quia reconciliati et in amicitiam revocati per caritatem poterimus omnia Dei secreta cognoscere, propterea de Spiritu sancto dicitur, *Ipse vos inducet in omnem veritatem*.“

³⁹⁸ Vgl. serm. 229H, 1 (Miscellanea Agostiniana 1, 479): „Natum hominem de homine Dominum Christum multi et alieni et impii crediderunt: Quamvis de virgine non noverunt, tamen hominem natum crediderunt Christum et amici et inimici, crucifixum et mortuum Christum crediderunt et amici et inimici: resurrexisse non noverunt nisi soli amici.“

³⁹⁹ Vgl. divers. quaest. 71,5 (PL 40, 82): „Nemo nisi per amicitiam cognoscitur.“

⁴⁰⁰ Vgl. gen. c. Manich. 1, 4 (PL 34, 175f): „Non autem quisquam efficitur amicus Dei, nisi purgatissimus moribus, et illo fine praecepti de quo Apostolus dicit, *finis autem praecepti est caritas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta*: quod isti se haberent, non essent haeretici.“

Das Freundschaftselement der Eintracht, d.h. der Gleichheit im Wollen, nimmt Augustinus ebenfalls auf und wendet es direkt auf die Gottesbeziehung an: „Du wirst nämlich Gottes Freund sein, wenn Du hasst, was er hasst und liebst, was er liebt.“⁴⁰¹

Augustinus spricht – in Anlehnung an Jak 4,4 – oft auch antithetisch von der Freundschaft. Niemand kann zugleich Freund der Welt und Freund Christi sein.⁴⁰² Christi Feinde sind Freunde des Teufels.⁴⁰³ Auch die Häretiker bezeichnet Augustinus als Feinde Christi, die durch ihre Rückkehr in die Kirche allerdings wieder seine Freunde werden können.⁴⁰⁴

M. SHERWIN hat darauf hingewiesen, dass Augustinus im Kontext des Donatistenstreites ausgehend vom Begriff „Freund des Bräutigams“ Wesenszüge der kirchlichen Theologie des Amtes herausarbeitet.⁴⁰⁵ Im Gegensatz zu den Häretikern, die letztlich sich selbst zu Christus machen, wenn sie auf der Wiedertaufe bestehen⁴⁰⁶, weiß der kirchlicher Amtsträger um die bleibende Differenz⁴⁰⁷. Als Freund des Bräutigams bereitet er Christus den Weg⁴⁰⁸, und führt das Volk Gottes (die Braut) dahin, den Bräutigam zu lieben und bindet es nicht etwa an die eigene Person⁴⁰⁹. Auch wenn die Auslegungen Augustins dabei nicht näher auf den Freundschaftsbegriff selbst eingehen, soll an dieser Stelle doch notiert werden, dass hier zum ersten Mal die Christusfreundschaft mit dem priesterlichen Dienst verbunden wird.

2. Auswertung

Trotz der vergleichsweise wenigen und kurzen Bemerkungen zur Gottesfreundschaft bei Augustinus zeigt sich doch ein klares Bild und ein breites Spektrum des Freundschaftsbegriffs: Es bedarf der gegenseitigen Liebe, der Mitteilung der persönlichen Gedanken, der Einheit im

⁴⁰¹ Enarr. in Ps. 44 (PL 36, 504): „Eris enim Deo amicus, si odisti, quod odit et amabis quod amat.“

⁴⁰² Vgl. bapt. 4, 2, 3 (CSEL 51, 224): „Saeculo verbis solis et non factis renuntiantes. Et tamen id agit increpans et arguens eos, ut aliquando ambulent in via Christi et eius amici malint esse quam saeculi.“

⁴⁰³ Vgl. c. Petil. 2, 49, 114, (CSEL 52, 87): „Quanto autem nos probabilius in vos dicimus: magister traditoris diabolus praecipitium Christo suadere voluit et repulsus est. Quid ergo dicendi sunt quibus hoc suasit et auditus est? Quid enim nisi inimici Christi, amici autem diaboli, discipuli seductoris, condiscipuli traditoris?“

⁴⁰⁴ Vgl. bapt. 7, 49, 96 (CSEL 51, 367): „Cyprianus a Karthagine dixit: meam sententiam plenissime exprimit epistula, quae ad iubaianum collegam nostrum scripta est, haereticos secundum evangelicam et apostolicam contestationem adversarios Christi et antichristos appellatos, quando ad ecclesiam venerint, unico ecclesiae baptismo baptizandos esse, ut possint fieri de adversariis amici et de antichristis christiani.“

⁴⁰⁵ ID., „The friend of the bridegroom stands and listens.“, in: Augustinianum 38/1 (1998), 198.

⁴⁰⁶ Vgl. serm. 292, 8 (PL 38, 1326): „Quid te pro Christo supponis? *Ipse baptizat in Spiritu sancto*. Ergo ipse iustificat. Tu quid dicis? Ego baptizo in Spiritu sancto, ego iustifico. Certe non dicis: Ego sum Christus?“

⁴⁰⁷ Vgl. ebd.: „Dic potius quod amicus sponsi, non qui te velis iactare pro Sponso.“

⁴⁰⁸ Vgl. serm. 308A, 2 (PL 46, 847): „Inde amicus Sponsi, quia servus cognitor Domini. Et ait: *ego sum vox clamantis in eremo: parate viam Domino*.“

⁴⁰⁹ Vgl. serm. 268, 4 (PL 38, 1233f): „Sponsus profecturus sponsam suam amicis suis commendavit: non ut amet aliquem ipsorum; sed ipsum tanquam Sponsum, illos tanquam amicos Sponsi, neminem eorum tanquam sponsum. Hoc zelant amici Sponsi, et non eam admittunt lascivo amore corrumpi. Oderunt quando sic amantur. [...] O amicum! Amorem sponsae alienae repellit a se. Non vult se amari pro sponsa, ut possit regnare cum Sponso.“

Wollen und der Reinheit des Lebens und Glaubens. Gottesfreundschaft steht synonym für die christliche Heiligkeit und bildet damit das Ziel jedes christlichen Lebens. Augustinus leuchtet alle Dimensionen der Freundschaftsthematik aus und bringt sie in eine große Synthese miteinander. Er spannt den Bogen von der Freundschaft, die im dreifaltigen Gott besteht, bis hin zur Freundschaft mit Gott, die sich in der persönlichen Freundschaft mit Christus realisiert. Verwurzelt in solcher Freundschaft gelangt der Christ dann dahin, auch menschliche Freundschaft in guter und geordneter Weise zu leben.

Auch wenn Augustinus das Freundschaftsthema so umfassend wie kein anderer lateinischer Kirchenvater behandelt, bleibt die *amicitia* dennoch ein Randbegriff seines theologischen Denkens. Was der *doctor caritatis* in Bezug auf die Beziehung unter den göttlichen Personen sagt, dass er nämlich *caritas* für die passendere Bezeichnung hält als *amicitia*, das gilt auch für seine Wortwahl in der gott-menschlichen Beziehung: *caritas* ist auch hier der Begriff, der für sein Nachdenken zentral geworden ist. Augustinus folgt damit der Wortwahl der Heiligen Schrift, in der *caritas* als Begriff für die christliche Liebe überwiegt. In dem, was Augustinus über die *caritas* zu sagen hat, spricht er implizit aufgrund der inneren Nähe beider Begriffe auch viel über die *amicitia* – eine Einbeziehung der gesamten *caritas*-Lehre des großen Kirchenvaters würde den Rahmen dieser Arbeit jedoch sprengen. Doch bereits seine expliziten Ausführungen zur *amicitia* haben deutlich genug gezeigt, welch umfassende Vision sich in seiner theologischen und psychologisch-geistlichen Durchdringung des Freundschaftsbegriffs zeigt.

VI. ANDERE AUTOREN

Auch bei anderen antiken Schriftstellern finden sich Aussagen zur Freundschaft mit Christus, die aber jeweils nur einzelne Aspekte des Freundschaftsbegriffs beleuchten.

1. Textanalyse

Besonders die Briefe des **hl. Hieronymus** (347 – 419) geben uns Einblick in die Freundschaften, die er persönlich lebte, und in seine Reflektionen zu dieser Thematik.⁴¹⁰ In wesentlich geringerem Umfang, aber doch immer wieder, verwendet Hieronymus den Freundschaftsbegriff auch theologisch. So bezeichnet er den Übergang vom Alten zum Neuen Bund als ein Hinübergehen von der Knechtschaft in die Freundschaft Gottes.⁴¹¹ Mit der Erwählung der Apostel werden alle Nachkommen Abrahams des Titels gewürdigt, den einst nur der Patriarch

⁴¹⁰ Vgl. B. CONRING, Hieronymus als Briefschreiber, 71-82; C. WHITE, Christian Friendship in the fourth century, 129-145.

⁴¹¹ Vgl. Hier., in Is. 12, 41, 8 (CCSL 73A, 471): „E contrario nunc ad spiritalem Deus loquitur Israel, qui domini sui suscepit adventum, quem primum servum, deinde electum, ad extremum semen Abraham vocat. Ante enim accepimus spiritum servitutis in timore; et postea electi, in amicitiam Dei iungimur.“

selbst trug.⁴¹² Ein Zusammenhang des Gottesfreund-Titels mit dem philosophischen Gehalt der Freundschaft lässt sich im 47. Brief erkennen, in dem er Daniel als „Freund Gottes“ bezeichnet, weil er die Geheimnisse Gottes zu kennen begehrte⁴¹³. Am ausführlichsten beschäftigt sich Hieronymus mit der Gottesfreundschaft in seinem Kommentar zu Mich 7,5⁴¹⁴. Hier unterscheidet er zunächst den falschen Freund, dem man nicht trauen kann, vom wahren. Der falsche liebt eben nicht um des Freundes selbst, sondern um eines anderen Gutes willen⁴¹⁵. An dieses Erkennungszeichen echter Freundesliebe, die Liebe um des anderen selbst willen, reiht Hieronymus weitere klassische Freundschaftsmerkmale (in expliziten Rückgriff auf die Freundschaftstraktate von Theophrast und Cicero): Der Freund ist ein „anderes Ich“⁴¹⁶, er wird in der Not erkannt⁴¹⁷; Freundschaft gibt es unter Gleichen oder sie gleicht die Freunde einander an⁴¹⁸; der Freund ist „dieselbe Seele“ oder „die Hälfte der Seele“⁴¹⁹. Solche wahre menschliche Freundschaft erlangt man dadurch, dass man Freund Gottes wird, so wie Moses und die Apostel Christi.⁴²⁰

Nach dieser Aufzählung dieser Elemente menschlicher Freundschaft nennt Hieronymus drei Merkmale der Christusfreundschaft: Das erste lehnt sich an Lk 22,8 an: Die Apostel haben mit ihm ausgeharrt in der Prüfung und Not⁴²¹ – ein Zeichen wahrer Freundschaft. Das zweite Merkmal führt Hieronymus anhand des zweiten Satzgliedes von Mich 7,5 (*nolite confidere in duce*) aus. Der Mensch soll nicht auf Menschen vertrauen und hoffen – nicht einmal auf Bischöfe, Priester und Diakone (obwohl man sich ihnen freilich unterordnen soll) – allein die Hoffnung auf Gott sei sichere Hoffnung.⁴²²

⁴¹² Vgl. Hier., in Is. 12, 41, 8 (CCSL 73A, 471f): „Post vocationem igitur gentium, quando viderunt insulae et timuerunt, extrema terrae obstupuerunt; appropinquaverunt et accesserunt, vocantur reliquiae, iuxta electionem gratiae, de quibus scribit et evangelium: istos duodecim elegit Iesus, quos et apostolos nominavit, qui post servitutum paedagogiae legis, electi sunt in evangelio; et semen Abraham amici Dei esse meruerunt. In illo enim apprehendit eos ab extremo terrae, et a longinquis eius et finibus vocavit Israel de universis nationibus, congregans primum populum Iudaeorum, de quibus et Paulus apostolus dicit: vobis oportebat primum praedicari sermonem, quoniam autem avertistis vos, imus ad gentes.“

⁴¹³ Vgl. epist. 47, 2 (CSEL 54, 346): „Legimus enim sanctum quoque Danihelum appellatum ‚desideriorum virum‘ et amicum Dei, quia mysteria eius scire desiderabat.“

⁴¹⁴ Mich 7,5 (Vg.): „Nolite credere amico et nolite confidere in duce, ab ea quae dormit in sinu tuo custodi claustra oris tui.“

⁴¹⁵ Vgl. in Mich. 2, 7, 5/7 (CCSL 76, 509): „Nolite ergo credere amicis, quia omnis amicus supplantatione supplantat, et qui propter aliquid est amicus, non tam amicus eius est quem amare se simulat, ab amore quippe amicus dicitur, quam eius rei quam diligit.“

⁴¹⁶ Vgl. ebd.: „Interrogatus quidam quid esset amicus, respondit: alter ego.“

⁴¹⁷ Vgl. ebd.: „Unde dicitur: si habes amicum, in temptatione posside eum.“

⁴¹⁸ Vgl. in Mich. 2, 7, 5/7 (CCSL 76, 510): „Amicitia pares aut accipit aut facit.“

⁴¹⁹ Vgl. ebd.: „Unde et alibi legimus: ‚sit amicus eadem anim‘. Et lyricus pro amico precans: serves, inquit, animae dimidium meae.“

⁴²⁰ Vgl. ebd.: „Si vis vera amicitia delectari, esto amicus dei, sicut Moyses, qui loquebatur Deo, quasi amicus ad amicum. Esto amicus, ut apostoli, ad quos salvator: iam non dicam vos servos, quoniam servus nescit quid faciat dominus eius, sed dicam vos amicos, quoniam perseverastis mecum in omnibus temptationibus meis.“

⁴²¹ Vgl. ebd.: „Quia perseverastis me cum in temptatione, et non hucusque stetit, sed in omnibus, inquit, temptationibus meis.“

⁴²² Vgl. in Mich. 2, 7, 5/7 (CCSL 76, 510f): „Neque speretis in ducibus: maledictus enim est homo qui spem habet in homine. In homine spes vana, et vera in Eo est. [...] Nolite credere in ducibus, non in episcopo, non in presbytero, non in diacono, non in qualibet hominum dignitate. Nec hoc dico, quod istiusmodi gradibus in ecclesia non debeatis esse subiecti: quicumque enim maledixerit patri, aut matri, morte morietur; et apostolus docet

Hieronymus spricht hier in je unterschiedlicher Weise den Grundgedanken des Vertrauens an, das wesentlich zur jeder Freundschaft gehört: Vertrauen zu Christus, auch wenn die Freundschaft mit ihm in Prüfung und Not führt; Vertrauen und sichere Hoffnung auf ihn als wahren Freund, im Gegensatz zur unsicheren Hoffnung auf Menschen, die doch immer schwach und wandelbar sind.

Mehrmals nennt **Ambrosius** (ca. 340 - 397) als entscheidendes Merkmal der Gottesfreundschaft den Gehorsam Gott gegenüber. Durch seinen Gehorsam wurde Abraham zum Freund Gottes und auch Jesus nennt den Gehorsam seinen Geboten gegenüber als Bedingung der Freundschaft mit ihm.⁴²³ Dieser Gehorsam soll aber, wie Ambrosius verschiedentlich betont, keine knechtische, d.h. widerwillige und durch Furcht erzwungene Ausführung von Befehlen sein, sondern Christus gibt seinen Jüngern „Aufträge“ (*mandata*), die sie freiwillig, aus Liebe und eigener Einsicht, als seine Freunde ausführen sollen⁴²⁴.

Solche Freundschaft ist gleichzeitig Dienst und Freiheit. Wie nämlich Christus sich in Freiheit und aus Liebe zum Sklaven aller machte, so macht auch solche aus Freiheit dienende Liebe zu Freunden Gottes.⁴²⁵

Ambrosius kreist in seinen Gedanken zur Gottesfreundschaft also wesentlich um das „vereinende Prinzip“ der Freundschaft: Eine innere Haltung, die die Gebote Gottes aus Liebe zu ihm beachtet, führt zur Freundschaft mit Gott. Analog zur menschlichen Ebene versteht Ambrosius solche Freundschaft als die innige geistige Gemeinschaft (*unanimis, unitas animorum*) – deshalb wiege auch der Verrat des Judas so schwer, der mit Jesus in solch tiefer freundschaftlicher Weise verbunden war.⁴²⁶

praepositis in ecclesia oboediendum, sed quod aliud sit honorare duces, aliud spem habere in ducibus. Honoremus episcopum, presbytero deferamus, assurgamus diacono, et tamen non speremus in eis, quia hominis vana, et certa spes est in Domino.“

⁴²³ Vgl. Abr. 2, 2, 5 (CSEL 32, 568): „Ante factum igitur Deus dicit quasi obnoxio, post factum loquitur quasi amico; amicus est enim Deo qui facit quae imperata sunt. Unde et in evangelio suo dicit Dominus Iesus: *vos amici mei estis, si feceritis quae ego praecipio vobis.*“

⁴²⁴ Vgl. exp. ps. CXVIII 6, 36 (CSEL 62, 126f): „Post meditationem etenim bonum est levare actus nostros ad praecepta Dei atque id facere cum caritate, cum gaudio, ut non ex necessitate sit bonum nostrum, non cum maerore atque maestitia, sed voluntarium, quia servus inuitus facit, amicus voluntarius. Nos autem studeamus, ut dicatur nobis: *iam non dico vos servos, sed amicos, quia quasi amici mandatum Dei ex voluntate fecistis.*“

Vgl. auch Noe 13, 47 (CSEL 32a, 444f): „Denique et Dominus Iesus dicit in evangelio: *vos amici mei estis, si feceritis quae ego praecipio vobis. Iam non dicam vos servos.* Mandatur ergo ut amico, mandatur ut ei qui valida caritate, sobrio consilio quae mandata sunt exequatur.“

Vgl. weiterhin exp. ps. CXVIII 5, 4 (CSEL 62, 108): „Et quia amicus est qui diligit, servus est qui timet, quasi amicus qui omnia fecerit quae praecepit ei Dominus: *vos, inquit, amici mei estis, si feceritis quae ego praecipio vobis.*“

⁴²⁵ Epist. 7, 23 (CSEL 82,1, 54f): „Docuit me apostolus quod ultra ipsam libertatem sit, ut et servire libertas sit: cum liber, inquit, essem, omnium me servum feci, ut plures lucrificerem. Quid est ultra libertatem nisi habere spiritum gratiae, habere caritatem? Libertas enim liberum facit hominibus, caritas amicum Deo. Unde ait Christus: *vos autem dixi amicos.*“

⁴²⁶ Vgl. off. 3, 22, 136 (PL 16, 183f): „Ergo qui facit mandatum Dei, amicus est, hoc honoratur nomine. Qui est unanims, ipse amicus est quod unitas animorum in amicis sit neque quisquam detestabilior quam qui amicitiam laeserit. Unde in proditorem Dominus hoc gravissimum invenit quod eius condemnaret perfidiam, quod gratiae vicem non repraesentaverit et conviviis amicitiae venenum malitiae miscuerit. Itaque sic ait: *tu vero homo unanims meus et dux meus et notus meus qui semper mecum dulces capiebas cibos.* Hoc est: non potest sustineri

Im persönlichen Leben wie auch in den Schriften des **Paulinus von Nola** (ca. 355 – 431) nimmt die Freundschaft einen wichtigen Platz ein⁴²⁷. Über die Freundschaft in Christus hat er viel zu sagen, von einer Freundschaft mit Christus spricht er allerdings kaum. An einer Stelle jedoch stellt er Mose, der mit dem himmlischen König von Angesicht zu Angesicht gesprochen hat, in eine Reihe mit dem Apostel Johannes, der in gleicher Vertrautheit im Schoß Christi ruhte, und den anderen „Freunden Gottes“ unter den Patriarchen und Aposteln.⁴²⁸ Hier deutet sich bereits der Typus von Johannes als Modell der Christusfreundschaft an.

Bei **Petrus Chrysologus** (ca. 380 - 451) findet sich eine nähere Erläuterung des Freundestitels in Zusammenhang mit dem Martyrium. Er bringt in der Auslegung von Joh 15,15 die Gottesfreundschaft in Zusammenhang mit der Freiheit, im Gegensatz zur knechtischen Furcht: Derjenige ist ein Freund Gottes, der um Gottes willen menschliche Furcht überwindet und den Tod verachtet.⁴²⁹ Durch ihre „Nachahmung“ bzw. „Ähnlichkeit der Lebensweise“ – zwei Freundschaftstopoi – heißen die Martyrer Freunde Christi, denn wie er siegen sie über die Welt und den Tod.⁴³⁰

Leo der Grosse (ca. 400 - 461) verwendet die Freundschaftsterminologie im dogmatisch-soteriologischen Gebrauch: Erlösung bedeutet Ende der Feindschaft und Versöhnung mit Gott.⁴³¹ Als vereinendes Prinzip, ohne das die freundschaftliche Eintracht mit Gott nicht bestehen kann, nennt er das Festhalten am Glaubensbekenntnis, das bei der Taufe abgelegt wurde.⁴³²

istud quia unanimis appetisti eum qui tibi donaverat gratiam: *nam si inimicus meus maledixisset mihi, sustinuissem utique et ab eo qui me oderat, absconderem me*. Inimicus vitari potest, amicus non potest si insidiari velit. Illum cavemus cui non committimus consilia nostra, hunc cavere non possumus cui commisimus. Itaque ad acervandam peccati invidiam non dixit: tu vero servus meus, apostolus meus, sed unanimis meus; hoc est, non meus sed etiam tuus proditor es qui unanimum prodidisti.”

⁴²⁷ Vgl. P. FABRE, Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne.

⁴²⁸ Epist. 49, 12 (CSEL 29, 400): „Quantorum nobilitate nobilior quem Christus agnovit? Quantorum divitiis opulentior cui tanta tot sanctorum bona pariter conlata sunt, ut Christum videret sicut Israel, cum caeli rege loqueretur facie ad faciem sicut Moyses et eadem propemodum familiaritate requiesceret in sinu Christi, qua Iohannes in pectore recumbat, denique ut novum nomen acciperet sicut amici Dei, quos in patriarchis et in apostolis bene nosti.“

⁴²⁹ Vgl. serm. 101, 2 (CCSL 24A, 620): „Vobis autem dico, amicis meis, ne terreamini. Quia libertatem probat virtus, metus indicat servitutem. Nam liber ad gloriam, servus natus est ad timorem. Merito ergo ad Dei amicitias sublimatur, qui propter Deum humanas despicit mortes, nescit timores.“

⁴³⁰ Vgl. serm. 101, 2f (CCSL 24A, 620f): „Si amicos morum facit imitatio, morum similitudo coniungit, convenienter eos amicos vocat Christus, quos imitatione sua mundi maculam et ipsam mortis formidinem conspicit et praevidet calcaturos. Vobis autem dico, id est, non omnibus, sed amicis. Vobis autem dico, quos mors absolvit ista, non finit. Vobis dico, quos corporis resolutio promovet ad melius, non transducit ad poenam. Vobis dico, quibus morte vita inchoatur, non finitur. Vobis dico, quorum mors pretiosa fit non sui qualitate, sed causa, dum vitae magis lucra invenit, quam vitae perdit usuram.“

⁴³¹ Vgl. serm. 66, 3 (PL 54, 366): „Quid enim aliud egit agitque crux Christi, quam ut destructis inimicitiiis, et reconcilietur mundus Deo, et per sacrificium immolati Agni veram in pacem cuncta revocetur.“

⁴³² Vgl. ebd.: „Non autem concordat Deo, qui ab ea quam in regeneratione sua edidit professione dissentit, et divini immemor pacti, inhaerere ostenditur renuntiatis, dum resilire invenitur a creditis.“

Apponius (5.-6. Jhd.) bringt in seinem Hohelied-Kommentar die Freundschaft mit Christus in Zusammenhang mit dem Paradigma der Brautschaft – eine Verbindung, die bereits bei Augustinus begegnet⁴³³. Selbst wenn die *amica* des Hohenlieds zumeist die Braut Kirche⁴³⁴ oder die einzelne *anima*⁴³⁵ meint, werden doch auch Parallelen zu den Aposteln als „Freunden Christi“ gezogen⁴³⁶. Für die Spiritualität einer Freundschaft mit Christus haben diese Ansätze jedoch wenig Bedeutung, da das bestimmende Bild dasjenige der Brautschaft ist, das von der anthropologischen Grunderfahrung her sich von dem der Freundschaft noch einmal unterscheidet⁴³⁷.

Gregor der Große (ca. 540 - 604) widmet der Christusfreundschaft in seiner Auslegung zu Joh 15,15 ausführlichere Überlegungen. Um zur höchsten Ehre und Gottesnähe der Gottesfreundschaft zu kommen, braucht es Mühe und Kampf, nämlich in der Erfüllung der Gebote Christi.⁴³⁸ Christus hat als Freund alles mitgeteilt, was er vom Vater gehört hat – das interpretiert Gregor nicht als Mitteilung einzelner Worte zu Lebzeiten Jesu, sondern auf die täglich gelebte geistliche Beziehung zu Christus hin: als Mitteilung der „Freuden der inneren Klarheit“ und der „Feier der himmlischen Heimat“, die Gott dem Geist des Menschen jeden Tag

⁴³³ Vgl. spec. 9 (CSEL 12, 75): „Ipsa est ager Dei fructuosissimus, cuius virtutes et vires magnae sunt, ad quas amando Christum martyres pervenerunt. Nam quousque vult ille dilectae suae in hac interim vita caritatem levare, nisi quousque ipse docuit verbo et suo est hortatus exemplo dicens: maiorem hac caritatem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis: et quod dixit efficiens? Unde ne ad ipsum solum hoc pertinere videretur, ait Iohannes in epistula sua: sicut Christus pro nobis animam suam posuit, sic et nos debemus animas pro fratribus ponere. Hoc ergo est: quoadusque velit. Legitur etiam in eodem cantico: ordinate in me caritatem. Christus quoque ipse ibi dicit: pulchra es, amica mea, suavis et decora sicut Ierusalem.“

⁴³⁴ Vgl. Appon. 3, 21 (CCSL 19, 72): „Sed, ubi celebrata fuerit legalis coniunctio et duo effecti fuerint caro una, secundum sententiam primi hominis - quod sacramentum magister Paulus apostolus in Christo et ecclesia prolatum asseruit -, ita et praedicta amica, usque ad sepulturae diem, dilexit quidem desiderando eius adventum, visum osculatumque laudavit, sed tamen omnis amor omnisque species decoris eius a tempore resurrectionis, usque ad constitutum terminum, effusionem sanguinis pro eius nomine, pervenisse probatur.“

⁴³⁵ Vgl. Appon. 4, 24 (CCSL 19, 99): „Amica enim fit anima agnoscendo Deum; formosa, Christi humilitatem servando; columba vero efficitur nihil de terrenis cupiditatibus, absque cibo vilissimo indumentoque corporis requirendo, sed semper columbarum simplicitatem tenens Spiritui sancto consociatur.“

⁴³⁶ Vgl. Appon. 7, 58 (CCSL 19, 179f): „Per talem enim doctrinam verbo caelesti saturantur Christi amici, quod ipse per apostolorum credulitatem se comedisse testatur, et eos sibi carissimos effici laetitiaeque vino sancti Spiritus virtute inebriari; quo pleni apostoli, veniente Spiritu sancto super eos, ebrii putabantur.“ Und: 11, 8 (CCSL 19, 259): „Nam sicut in agro diversa genera arborum diverso colore flores vel diversos odores redolentes et diverso sapore fructus producunt, ita et ager evangelicae doctrinae, ubi dicit ad fructiferas arbores Christus: vobis dico, amicis meis, ut eatis et fructum multum afferatis; ita sunt et in isto agro arborum diversorum operum fructibus plenae.“

⁴³⁷ Zum Verhältnis dieser zwei Formen der Christusbeziehung – Brautschaft und Freundschaft – siehe auch die 10. These im Schlussteil dieser Studie.

⁴³⁸ Vgl. in evang. 27, 4 (CCSL 141, 231f): „Sequitur: *vos amici mei estis*. O quanta est misericordia conditoris nostri! Servi digni non fuimus et amici vocamur. Quanta est dignitas hominum esse amicos Dei! Sed audistis gloriam dignitatis, audite et laborem certaminis: si feceritis quae ego praecipio vobis. Amici mei estis, si ea quae praecipio facitis. Ac si aperte dicat: gaudetis de culmine, pensate quibus laboribus venit ad culmen. Certe dum filii Zebedaei, interveniente matre, quaerent ut unus a dextris Dei et alius a sinistris sedere debuissent, audierunt: potestis bibere calicem quem ego bibiturus sum? Iam locum celsitudinis quaerebant, ad viam illos veritas revocat, per quam ad celsitudinem venient. Ac si dicatur: iam vos locus delectat celsitudinis, sed prius via exerceat laboris. Per calicem pertingitur ad maiestatem. Si mens vestra appetit quod demulcet, prius bibite quod dolet. Sic per amarum poculum confectionis pervenitur ad gaudium salutis.“

durch Einhauchungen seiner Liebe mitteilt.⁴³⁹ In dieser Homelie findet sich auch die später oft aufgegriffene „Ableitung“ des Wortes *amicus* von *animi custos*.⁴⁴⁰ Die Freunde Christi verachten das Irdische und künden mit Wort und Tat die ewige Heimat⁴⁴¹ – Freundschaft Christi ist hier ein anderes Wort für Heiligkeit bis hin zum Martyrium. Die große Würde solcher Christusfreundschaft hat freilich der Mensch niemals aus sich selbst, sondern er empfängt sie als Gabe – so ist auch die Freundschaft mit Christus ein Geschenk der Erwählung durch ihn, der auch seine Apostel als Freunde erwählt hat.⁴⁴²

2. Auswertung

Die untersuchten Autoren greifen je einzelne Aspekte der Freundschaftsthematik auf und machen sie geistlich fruchtbar. Hieronymus unterstreicht insbesondere das freundschaftliche Vertrauen zu Christus, Ambrosius die Erfüllung der Gebote Christi, die von freundschaftlicher Liebe getragen sein soll, andere Autoren greifen wieder andere Elemente der menschlichen Freundschaft auf und deuten sie geistlich auf die Christusbeziehung. So entsteht insgesamt ein vielfältiges Bild, in dem ein breites Spektrum der Freundschaftsphilosophie sichtbar wird, ohne dass allerdings bei einem Autor eine umfassende Behandlung des Themas zu finden wäre.

VII. ZUSAMMENFASSUNG

In der antiken christlichen Literatur gibt es keinen Traktat, der explizit mit dem Titel „Gottesfreundschaft“ überschrieben wäre. Kein Kirchenvater macht aus der Freundschaft eine zentrale Kategorie der Christusbeziehung. Obwohl es vielfältige Ansätze gibt, wird die Spiritualität der Freundschaft mit Christus nur anfanghaft und von einzelnen Autoren entfaltet. Dabei ragen Augustinus in der West- und Johannes Chrysostomus in der Ostkirche hervor. Der Bischof von Hippo zeichnet ein kohärentes, theologisch reflektiertes und geistlich durchdrungenes Bild der Gottesfreundschaft, auch wenn er sich nicht oft zum Thema äußert. Sowohl vom Umfang wie auch vom inhaltlichen Spektrum her legt Johannes Chrysostomus die ausführlichste Entfaltung der Freundschaftsspiritualität vor. Von „Freunden Gottes“ und der Freund-

⁴³⁹ Vgl. in evang. 27, 4 (CCSL 141, 232): „*Iam non dicam vos servos, quia servus nescit quid faciat dominus eius. Vos autem dixi amicos, quia omnia quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis.* Quae sunt omnia quae audivit a Patre suo, quae nota fieri voluit servis suis, ut eos efficeret amicos suos, nisi gaudia internae claritatis, nisi illa festa supernae patriae, quae nostris cotidie mentibus per aspirationem sui amoris imprimit?“

⁴⁴⁰ Vgl. ebd.: „*Amicus enim quasi animi custos vocatur.*“

⁴⁴¹ Vgl. in evang. 27, 4 (CCSL 141, 233): „*Ecce electi Dei carnem domant, spiritum roborant, daemonibus impurant, virtutibus coruscant, praesentia despiciunt, aeternam patriam cum voce moribus praedicant; eam etiam moriendo diligunt, atque ad illam per tormenta pertingunt.*“

⁴⁴² Vgl. in evang. 27, 5 (CCSL 141, 233): „*Sed quisquis ad hanc pervenit dignitatem, ut amicus vocetur Dei, sese in se conspiciat, dona autem quae percipit, super se. Nihil suis meritis tribuat, ne ad inimicitias erumpat. Unde et subditur: non vos me elegistis, sed ego elegi vos, et posui vos, ut eatis et fructum afferatis.*“

schaft mit Jesus wird zwar bei den Autoren der Spätantike und des beginnenden Mittelalters wie bspw. bei Beda Venerabilis, Alkuin oder Paschasius Radbertus, weiterhin die Rede sein – wesentlich Neues kommt allerdings nicht hinzu.

Im Allgemeinen lässt sich für die Antike konstatieren, dass die Bezeichnungen „Freund Gottes“ bzw. „Freund Christi“ zwar als Ehrentitel Verwendung finden und gelegentlich auch ausführlicher ausgelegt werden, dass das Thema insgesamt jedoch eher ein Randgedanke bleibt, sowohl in der dogmatischen Reflektion wie auch in der geistlichen Anwendung. Sucht man nach dem Grund, der diese Beobachtung erklären kann, so muss man wohl das gesamte geistliche Klima des ersten Jahrtausends bedenken. In den dogmatischen Klärungsprozessen stand nicht die menschliche Natur Christi im Vordergrund, sondern die göttliche, die gegen verschiedenste Häresien verteidigt werden musste. Auch wenn das 3. Konzil von Konstantinopel 681 explizit das menschliche Wollen und Handeln Christi bestätigt hat, bleibt der Akzent in der Betrachtung Christi doch auf seinem Herr-Sein. Die Ikonographie des ersten Jahrtausends bestätigt diesen Befund: Die vorherrschende Darstellung ist der Christus-Pantokrator; die Kreuze sind Triumphkreuze, die den göttlichen Sieger verherrlichen. Dieses vorherrschende Paradigma führte wohl dazu, dass die Ansätze einer konkret-menschlich verstandenen Freundschaft mit Christus den „Durchbruch“ nicht schafften, um zu einer bestimmenden Kategorie der Spiritualität zu werden. Erst zu Beginn des 2. Jahrtausends, insbesondere durch die zisterziensische und dann durch die franziskanische Mystik, sollte es zu einer Neukzentuierung der Menschlichkeit Jesu und damit auch der menschlichen Freundschaft mit ihm kommen.

2. Kapitel: Die mittelalterliche Theologie

Im 12. und 13. Jahrhundert kommt es zu einer Neuentdeckung des Freundschaftsmotivs und zu einer Blütezeit der Lehre von der Gottes- bzw. Christusfreundschaft. R. EGENTER hat, ausgehend von der *caritas*-Lehre des Thomas von Aquin, die mittelalterliche Lehre von der Gottesfreundschaft v.a. unter ihrem systematisch-theologischen Aspekt untersucht.⁴⁴³ Im letzten Kapitel seines Buches bringt er gleichsam als Nachtrag auch eine Vielzahl an Belegen für die Verwendung des Freundschaftsmotivs in der asketischen Literatur⁴⁴⁴ und zeigt damit, wie beliebt und verbreitet das Motiv bei den geistlichen Autoren war. Die vorliegende Untersuchung richtet den Fokus auf diese spirituellen Aspekte der Freundschaftslehre, insbesondere der Christusfreundschaft. Aus der Fülle der Autoren, die das Freundschaftsmotiv aufgreifen, sollen diejenigen ausgewählt und genauer untersucht werden, die sich dem Thema in besonde-

⁴⁴³ Vgl. R. EGENTER, Gottesfreundschaft, 7-166.

⁴⁴⁴ Vgl. R. EGENTER, Gottesfreundschaft, 256-290.

rer Weise gewidmet und damit zur Weiterentwicklung der geistlichen Lehre der Christusfreundschaft Entscheidendes beigetragen haben.

I. LIEBE ZUM MENSCHEN JESUS – BERNHARD VON CLAIRVAUX

J. LECLERCQ schreibt über Bernhard (1090-1153): „In seiner Person vollzieht sich der Übergang vom Altertum zu den neuen Formen des religiösen und geistigen Lebens, die sich nach ihm voll herausbilden.“⁴⁴⁵ Mit ihm und der ganzen zisterziensischen Bewegung kommt eine neue Affektivität in die theologische Lehre. Das Individuum und die persönliche Liebe zu Gott rücken in den Mittelpunkt des Interesses. Bernhard bevorzugt das Braut-Paradigma des Hohenlieds, um die innige Beziehung der Liebe zwischen Christus und der Seele zum Ausdruck zu bringen. Den klassischen Freundschaftsbegriff hat Bernhard gut gekannt.⁴⁴⁶ Er spricht zwar nur selten explizit von der Freundschaft mit Jesus, nimmt aber Wesenselemente der Freundschaft auf in das Bild der bräutlichen Liebe.⁴⁴⁷

1. Textanalyse

Die bräutliche Liebe stellt für Bernard die höchste Form der Liebe dar. In seinen Predigten zum Hohenlied spricht er von vier Stufen der Gottesliebe: Die Liebe des Knechtes, des Mietlings, des Sohnes und der Braut⁴⁴⁸. An dieser Stelle kommt die Freundschaft gar nicht vor. Anders in der Auslegung eines anderen Hohenliedverses: „*Comedite, amici, bibite et inebriamini, carissimi*“ (Hld 5,1 Vg). Bernhard interpretiert die dreifache Verbfolge (essen, trinken, sich berauschen) als drei Stufen, die Liebe Gottes zu genießen: die des sterblichen Lebens (essen), die der schon Gestorbenen und in den Himmel Eingegangenen, die aber noch auf die Auferstehung ihres Leibes warten (trinken), und die der Seligen nach der Vollendung der Welt, in der die Seelen wieder mit ihren Leiber vereint wurden. Die erste Stufe ist die der „*amici*“, die zweite die der „*cariores*“, die dritte die der „*carissimi*“.⁴⁴⁹ KRAHMER notiert zu

⁴⁴⁵ J. LECLERCQ, Art. Bernhard von Clairvaux, TRE 5 (1979), 649.

⁴⁴⁶ R. GELSOMINO hat in seiner Studie „Bernardo di Chiaravalle e il de amicitia di Cicerone“ die inhaltlichen Parallelen zwischen Ciceros Schrift über die Freundschaft und Bernhards Aussagen über die Freundschaft herausgearbeitet.

⁴⁴⁷ Vgl. S. M. KRAHMER, The bride as friend, 86: „The bride is often the friend, the friend is the bride, not only in consecutive or alternating moments, but in the same moment. The friend and friendship are embedded in the motifs of the bride and bridal love, and Bernard's bridal love is seen to embrace elements of erotic desire, agapic selflessness, and filial mutuality and equality.“ In den Hoheliedkommentaren von Apponius und Beda Venerabilis war eine solche Verbindung des Braut- und des Freundschaftsmotivs bereits stellenweise angeklungen.

⁴⁴⁸ Vgl. sC. 7, 2 (SBO 1, 31), Bernhards Auslegung zum Wort der Braut: „*osculetur me osculo oris sui*.“ (Hld 1,1 Vg.): „*si seruus est, timet a facie domini; si mercenarius, sperat de manu domini; si discipulus, aurem parat magistro; si filius, honorat patrem; quae vero osculum postulat, amat.*“

⁴⁴⁹ Vgl. div. 87, 4 (SBO 6, 332): „*Prima itaque invitatione in qua comedunt, vocantur amici, id est cari; in secunda, qua bibunt, cariores; in tertia, qua inebriantur, carissimi.*“

dieser Stelle, dass hier die Freundschaft als „Fundament“ des Aufstiegs zu Gott eingestuft wird.⁴⁵⁰ Eine „Wertung“ der Freundschaftsliebe in Beziehung zu anderen Formen der Gottesliebe kann dieser Stelle nicht entnommen werden, da die beiden anderen „Stufen“ ja erst im Himmel erreicht werden können.

Eine weitere Dreistufung findet sich in der Anrede der Braut als „Tauben“, „Freundin“ und „Schöne“, die Bernhard interpretiert als Sinnbilder für Gebet und Buße (Tauben), Predigt, Rat und Dienst (Freundin) und für die göttliche Kontemplation (Schöne).⁴⁵¹ Hier wird die Freundschaft also verbunden mit dem Gedanken des pastoralen Dienstes. Eine ähnliche Zuordnung findet sich in der 40. Predigt zum Hohenlied: Der „Freund des Bräutigams“ wird von pastoraler Arbeit in Anspruch genommen, während die Braut davon frei ist.⁴⁵² Nun liegt es Bernhard sicher fern, den pastoralen Dienst als eine „niedere Stufe“ der Liebe, und die Kontemplation als höhere zu werten. Das lässt sich aus der 58. Hoheliedpredigt ersehen, in der Bernhard beschreibt, wie die Braut zunächst in den Armen des Bräutigams ruht, und dann auf den Ruf des Bräutigams hin sich aufmacht, um in guten Werken Frucht zu bringen.⁴⁵³ Kontemplation und Aktion, die Bernhard gern der bräutlichen und der freundschaftlichen Liebe zuordnet, ergänzen und durchdringen vielmehr einander.

Von großer Bedeutung sind nun die Stellen, an denen sich deutliche Überschneidungen zwischen bräutlicher und freundschaftlicher Liebe zeigen. Wie R. GELSOMINO aufweist⁴⁵⁴, greift Bernhard den Ausdruck „*redamare*“, der eine ciceronische Wortschöpfung war (eine direkte Übersetzung des griechischen ἀντιφιλεῖν) und zum Kreis der Freundschaftsphilosophie gehörte, wiederholt auf und wendet ihn auf die bräutliche Liebe zwischen Gott und der Seele

⁴⁵⁰ Vgl. S. M. KRAHMER, *The bride as friend*, 73.

⁴⁵¹ Vgl. sC. 57, 9 (SBO 2, 125): „Etenim merito amica dicitur, quae sponsi lucra studiose ac fideliter praedicando, consulendo, ministrando conquirat.“

⁴⁵² Vgl. sC. 40, 5 (SBO 2, 28): „[...] diligentius observandi ne quis peccet, et explorandi an peccet, et emendandi si peccatum fuerit. A qua sane necessitate sponsa libera est, soli vivens sibi, et ipsi quem diligit Sponso pariter et Domino suo.“ An weiteren Stellen wird der „Freund des Bräutigams“ mit dem tatkräftigen Handeln zugunsten des Freundes konnotiert. In seinen Briefen bspw. verwendet Bernhard öfters das Bild vom „Freund des Bräutigams“, um die Adressaten zum Handeln zu bewegen, vgl. ep. 125, 1 (SBO 7, 307): „Porro autem gratiam habes apud Deum et homines, habes scientiam, habes spiritum libertatis, habes verbum vivum et efficax et sale conditum, nec oportet te pro tantis viribus sponsae Christi deesse in tanto discrimine, cum sis amicus Sponsi. Amicus siquidem in necessitate probatur. Quid enim? Tu tibi quiescis, et mater tua ecclesia graviter conturbatur?“ Vgl. auch ep. 187 (SBO 7, 10): „[...]et obnixius rogo, ut amicos vos in necessitate probetis. Amicos dixerim, non nostros, sed Christi, cuius sponsa clamat ad vos in silva haeresum et in segete errorum, quibus sub tutela et custodia vestra pullulantibus, paene iam suffocatur. Amicus Sponsi non deseret eam in opportunitatibus, in tribulatione.“

⁴⁵³ Vgl. sC. 58, 1-2 (SBO 2, 128): „More igitur suo sponsus, ubi dilectam paululum sinu proprio quievisse persentit, ad ea denuo quae utiliora visa sunt, trahere non cunctatur. Non tamen quasi invitam: nec enim quod fieri vetuit, faceret ipse. Sed trahi sane a sponso, sponsae est ab ipso accipere desiderium quo trahatur, desiderium bonorum operum, desiderium fructificandi sponso, quippe cui vivere sponsus est, et mori lucrum. Et est desiderium vehemens, quod eam non tantum surgere, sed et surgere festinanter sollicitat. Sic quippe habes: surge, propterea, et veni.“

⁴⁵⁴ Vgl. R. GELSOMINO, S. Bernardo di Chiaravalle e el *de amicitia* di Cicerone, 181.

an⁴⁵⁵. Der Gedanke, dass der andere – und so dann auch Gott – um seiner selbst willen geliebt werden soll, nicht um eines Nutzens willen, den man von ihm hat⁴⁵⁶, entstammt ebenfalls der klassischen Freundschaftslehre. Der „Lohn“ der Liebe ist die Liebe selbst – auch diese ciceronische Aussage überträgt Bernhard auf die Gottesfreundschaft.⁴⁵⁷ In der Beschreibung der bräutlichen Vereinigung zwischen der menschlichen Seele und dem göttlichen Wort verwendet Bernhard die Worte der freundschaftlichen Gemeinschaft und Einheit:

„Diese Gleichförmigkeit [gemeint ist: durch die Liebe, wenn die Seele beginnt zu lieben] vermählt die Seele mit dem Wort. [...] Es ist eine Umarmung, wo dasselbe wollen und dasselbe nicht wollen aus zweien einen Geist macht.“⁴⁵⁸

Bernhard kann den Freundschafts- und den Brautschaftsbegriff parallel zueinander verwenden. Diejenigen, die der Bräutigam liebt, sind seine Freunde.⁴⁵⁹ Als es um die Kenntnis Gottes geht, die der Braut geschenkt wird, qualifiziert er diese Kenntnis näher als „Freundschaft und Vertrautheit“.⁴⁶⁰ In ähnlicher Weise greift er das Gespräch zwischen Mose und Gott, die wie Freunde miteinander redeten, auf, um die vertraute Unterredung der Braut mit ihrem Geliebten zu veranschaulichen.⁴⁶¹

Die Verbindung von Brautschaft der Seele und Freundschaft mit Jesus wird besonders greifbar in der Person des Johannes: Von ihm schreibt Bernhard:

„Denn auch seine Seele war Gott wohlgefällig, sie war des vorzüglichen Namens der Braut würdig, würdig der Umarmungen des Bräutigams, würdig schließlich, am Herzen des Herrn zu ruhen.“⁴⁶²

⁴⁵⁵ Ep. 107, 8 (SBO 7, 273): „Nemo itaque se amari diffidat, qui iam amat. Libenter Dei amor nostrum quem praevenit, subsequitur. Nam quomodo redamare pigebit, quos amavit et necdum amantes?"; dil. 1,1 (SBO 3, 120): „Ergo si Dei meritum quaeritur, cum ipsum diligenti causa quaeritur, illud est praecipuum: quia ipse prior dilexit nos. Dignus plane qui redametur, praesertim si advertatur qui, quos quantunque amaverit. sC. 83,5 (SBO 2, 301): „Magna res amor; sed sunt in eo gradus. Sponsa in summo stat [...], sed sponsi amor, immo Sponsus amor, solam amoris vicem requirit et fidem. Liceat proinde redamare dilectam.“

⁴⁵⁶ Dil. 7, 17 (SBO 3, 133): „Non enim sine praemio diligitur Deus, etsi absque sit intuitu diligendus.“

⁴⁵⁷ Vgl. Cic., Lael. 31 (Faltner 42): „Omnis eius [sc. amicitiae] fructus in ipso amore inest.“ mit Bernhard, sC. 83, 4 (SBO 2, 300): „Is [sc. Deus] per se placet et propter se. Ipse meritum, ipse praemium est sibi. Amor praeter se non requirit causam, non fructum. Fructus eius. Amo quia amo, amo ut amem.“ Diesen Gedanken hatte Bernhard auch bei Augustinus gefunden: vgl. Aug., serm. 385, 3-4 (PL 39, 1692): „Amicus gratis amandus est, propter se non propter aliud [...] Cavere debemus ne ad praemium diligamus Deum.“

⁴⁵⁸ sC. 83,3 (SBO 2, 299): „Talis conformitas maritat animam Verbo. [...] Complexus plane, ubi idem velle, et nolle idem, unum facit spiritum de duobus.“

⁴⁵⁹ sC. 59, 1 (SBO 2, 136): „Verum quos amat, amicos habet, non servos. Denique amicus fit de magistro: nec enim amicos discipulos diceret, si non essent.“

⁴⁶⁰ Vgl. sC. 38, 3 (SBO 2, 16): „Quae tanta sponsi pariter et Dei sui, non dico agnizione, sed amicitia et familiaritate donata est, ut eius crebra colloquia et oscula mereretur.“

⁴⁶¹ sC. 45,1 (SBO 2, 50): „Adest dilectus, amovetur magister, rex disparet [...]. Et sicut quondam quasi amicus ad amicum Moyses loquebatur et Dominus respondebat, ita et nunc inter Verbum et animam, ac si inter duos vicinos, familiaris admodum celebratur confabulatio.“

⁴⁶² Vgl. sC. 8, 7 (SBO 1, 40): „Placita enim fuit Deo et anima illius, digna prorsus nomine et dote sponsae, digna sponsi amplexibus, digna denique quae recumberet super pectus Domini.“

Johannes ist jedoch für Bernhard nicht nur ein besonders privilegierter Jünger, sondern in ihm erscheint das Bild der Freundschaft mit Christus, zu der alle gerufen sind:

„Doch war auch jener nicht der einzige, sondern es sind alle, zu denen derselbe Bote des großen Ratschlusses sagte: ‚Euch habe ich Freunde genannt, denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe.‘“⁴⁶³

Solche Stellen zeigen: Hier konvergieren bräutliche und freundschaftliche Liebe. Auch wenn Bernhard die Freundschaftslove nie explizit als solche thematisiert, nimmt er doch Wesenselemente der Freundschaft auf und integriert sie in die bräutliche Liebe, d.h. in die höchste Form der geistlichen Liebe. Die Verbindung dieser beiden Formen der Liebe im geistlichen Sinn wird noch verständlicher, wenn man in den Blick nimmt, dass Bernhard sich auch im Kontext menschlicher Freundschaft nicht scheut, Worte des Hohenlieds, also der bräutlichen Liebe, zu verwenden. So schreibt Bernhard über die ewige Dauer der Freundschaft:

„Denn wahre Freundschaften altern nicht, oder sie waren nicht wirklich echt. ‚Ich werde ihn halten und nicht lassen, bis ich ihn in das Haus meiner Mutter geführt habe und in die Kammer derer, die mich geboren hat.‘ [Hld 3,4]“⁴⁶⁴

Eine solche Ausdrucksweise ist für unsere heutige Zeit ungewohnt und steht sofort im Verdacht homosexueller Neigungen. Eine solche Interpretation ginge jedoch völlig am Gemeinten vorbei, denn – wie Bernhard erläutert – die bräutliche Liebe sowohl zu Gott wie auch zu einer menschlichen Seele ist geistiger Natur:

„Schön aber sagt die Braut: ‚den meine Seele liebt‘, nicht: ‚den ich liebe‘, denn einzig und allein der Seele kommt jene Liebe zu, mit der man ein geistiges Gut liebt, zum Beispiel Gott, einen Engel, eine Seele.“⁴⁶⁵

Aus diesem Grund kann Bernhard unbekümmert die Analogie der bräutlichen Liebe sowohl für die menschliche Freundschaft wie auch für die Gottesbeziehung verwenden.

Für die Spiritualität einer Freundschaft mit Jesus ist ein weiterer, das ganze Werk Bernhards durchziehender Grundgedanke von wesentlicher Bedeutung: Bernhard betont nämlich immer wieder, dass die Menschheit Jesu der Ausgangspunkt ist, um zur geistigen Liebe zu Gott aufzusteigen. Exemplarisch verdeutlicht er dies in seiner 20. Predigt zum Hohenlied: Gott hat uns

⁴⁶³ Vgl. ebd.: „Nec solus ille tamen, sed et omnes quibus isdem aiebat magni consilii Angelus: Vos dixi amicos, quia omnia, quaecumque audiui a Patre meo, nota feci vobis.“

⁴⁶⁴ Ep. 506 (SBO 8, 464). Vgl. auch Ep. 85, 4 (SBO 7, 222), in dem Bernhard an einen Freund schreibt: „Trahe me post te, ut te apprehendamus, et tecum amplius accipiamus unde largius diligamus.“

⁴⁶⁵ sC. 75, 9 (SBO 2, 252): „Pulchre vero sponsa, non ‚quem diligo ego‘, sed ‚quem diligit anima mea‘ inquit, quod vere et proprie ad solam pertineat animam illa dilectio qua aliquid spiritualiter diligit, verbi gratia Deum, angelum, animam.“

zuerst geliebt, als wir noch seine Feinde waren⁴⁶⁶ – nur dadurch sind wir seine Freunde geworden⁴⁶⁷. Gott liebt uns in einer Weise, die wir als beglückend wahrnehmen (*dulciter*), nämlich dadurch, dass er uns als Mensch nahe kommt und erfahrbar wird⁴⁶⁸, als ein „beglückender Freund“ (*amicus dulcis*)⁴⁶⁹. Das Hauptgebot, Gott aus ganzem Herzen zu lieben, konkretisiert sich in der affektiven Liebe zu Jesus.⁴⁷⁰ Diese Liebe soll so stark sein, dass sie bereit ist, für Jesus das Leben hinzugeben, wie es Petrus getan hat – denn niemand hat eine größere Liebe, als derjenige, der sein Leben für seine Freunde hingibt⁴⁷¹. Dass Christus uns als Mensch begegnet, weckt unsere ganz menschliche Liebe zu ihm.⁴⁷² Deswegen soll man im Gebet die Menschheit Christi betrachten.⁴⁷³ Zusammenfassend schreibt Bernhard:

„Ich denke, dass dies der vorrangige Grund für den unsichtbaren Gott war, dass er im Fleisch gesehen werden und mit dem Menschen Umgang haben wollte, um nämlich alle Neigungen der fleischlichen Menschen, die nicht anders als fleischlich lieben konnten, zuerst zur heilbringenden Liebe zu seinem Fleisch hinzuziehen, und dann Schritt für Schritt zur geistlichen Liebe zu führen.“⁴⁷⁴

Dieser *amor spiritualis* stellt dann für Bernhard einen „höheren Grad der Liebe“ dar. Auf dieser Höhe der geistigen Liebe tritt die „fleischliche“ Liebe zu Christus zurück.⁴⁷⁵ Diese sieht

⁴⁶⁶ Vgl. sC. 20, 2 (SBO 1, 115): „Sed ut sanctus Ioannes evangelista ait: Non quia nos dilexerimus eum, sed quia ipse prior dilexit nos. Denique dilexit et non existentes; sed adiecit et resistentes diligere, iuxta Pauli testimonium dicentis quoniam, cum adhuc inimici essemus, reconciliati sumus Deo per sanguinem Filii sui.“

⁴⁶⁷ Vgl. ebd.: „Alioquin si non dilexisset inimicos, nondum possedisset amicos, sicut necdum quos sic diligeret essent, si non dilexisset qui nondum essent.“

⁴⁶⁸ Vgl. sC. 20, 3 (SBO 1, 115): „Itaque quos in carne quaesivit, dilexit in spiritu, redemit in virtute. Plenum prorsus omni suavitatis dulcedine, videre hominem hominis Conditorem.“

⁴⁶⁹ Vgl. sC. 20, 3 (SBO 1, 115f): „In carnis assumptione condescendit mihi, in culpae vitiatione consuluit sibi, in mortis susceptione satisfecit Patri: amicus dulcis, consiliarius prudens, adiutor fortis.“

⁴⁷⁰ Vgl. sC. 20, 4 (SBO 1, 116f): „Dilige ergo Dominum Deum tuum toto et pleno cordis affectu, dilige tota rationis vigilantia et circumspectione, dilige et tota virtute, ut nec mori pro eius amore pertimescas, sicut scriptum est in consequentibus: quoniam fortis est ut mors dilectio, dura sicut inferus aemulatio. Sit suavis et dulcis affectui tuo Dominus Iesus.“

⁴⁷¹ Vgl. sC. 20, 5 (SBO 1, 118): „Tunc demum tota virtute dilexit, cum nec vitae suae pepercit pro dilectione. Maiorem siquidem caritatem nemo habet, quam si animam suam ponat quis pro amicis suis.“

⁴⁷² Vgl. sC. 20, 6 (SBO 1, 118): „Et nota amorem cordis quodammodo esse carnalem, quod magis erga carnem Christi, et quae in carne Christus gessit vel iussit, cor humanum afficiat.“

⁴⁷³ Vgl. ebd.: „Adstat oranti Homini Dei sacra imago, aut nascentis, aut lactentis, aut docentis, aut morientis, aut resurgentis, aut ascendentis; et quidquid tale occurrerit, vel stringat necesse est animum in amore virtutum, vel carnis exturbet vitia, fuget illecebras, desideria sedet.“

⁴⁷⁴ Ebd.: „Hanc ego arbitror praecipuam invisibili Deo fuisse causam, quod voluit in carne videri et cum hominibus homo conversari, ut carnalium videlicet, qui nisi carnaliter amare non poterant, cunctas primo ad suae carnis salutarem amorem affectiones retraheret, atque ita gradatim ad amorem perduceret spiritualem.“

⁴⁷⁵ Vgl. sC. 20, 7 (SBO 1, 119): „Monstrabat autem postea eis altiore amoris gradum, cum diceret: Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam. Puto huc ascenderat iam qui dicebat: Etsi cognovimus Christum secundum carnem, sed nunc iam non novimus. Fortassis et Propheta nihilominus in hoc ipso stabat, cum diceret: Spiritus ante faciem nostram Christus Dominus. Nam quod subiungit: sub umbra eius vivemus inter gentes, mihi videtur ex persona incipientium addidisse, ut quiescant saltem in umbra, qui solis ferre ardorem minus validos se sentiunt, et carnis dulcedine nutrantur, dum necdum valent ea percipere quae sunt Spiritus Dei.“

Bernhard zwar als „große Gabe des Heiligen Geistes“, ordnet sie aber der „geistigen“ Liebe unter, die nach Gerechtigkeit, Weisheit und Heiligkeit strebt.⁴⁷⁶

Diese Stelle steht freilich in einer gewissen Spannung zu der oben zitierten Definition der Freundschaftslove, die als Liebe zu einer anderen Seele auch „geistige Liebe“ ist.⁴⁷⁷ So müsste auch die Freundschaft mit dem Menschen Jesus, in dem das WORT im Fleisch erschienen ist, als geistige Liebe verstanden werden. Bernhard setzt jedoch die menschlich-affektive Liebe mit der „fleischlichen“ Liebe zu Jesus gleich, und ordnet diese dann einer rein geistigen Liebe unter. Damit wird der Tatsache Rechnung getragen, dass der menschengewordene Sohn Gottes durch Tod und Auferstehung in eine neue geist-leibliche Existenzweise eingetreten ist, und dass die freundschaftliche Beziehung mit ihm ebenfalls eine neue Dimension annimmt.⁴⁷⁸ Die begriffliche Gegenüberstellung von „fleischlicher“ und „geistiger“ Freundschaftslove führt allerdings dazu, dass die erstere (wohl wegen der zumindest minderwertigen Konnotation des „Fleischlichen“) gleichsam als vorübergehendes Stadium erscheint. Ziel ist die rein geistliche Liebe, die freilich Gefahr läuft, die menschlich-affektive Dimension aus dem Blick zu verlieren und damit allzu abstrakt und „desinkarniert“ zu wirken. Bernhard betont also stark die neue Seinsweise und damit die neue Relationsform im Umgang mit dem erhöhten Christus. Dass jedoch auch im Zustand der Verklärung die menschliche Natur Jesu voll und ganz erhalten und damit auch eine menschlich-affektive Liebe zu Jesus möglich bleibt – wenn auch in anderen Ausdrucksformen –, das lässt sich mit der bloßen Alternative „fleischlich“ und „geistig“ nicht greifen und das scheint auch nicht im Blickfeld Bernhards gelegen zu haben.

⁴⁷⁶ Vgl. sC. 20, 8 (SBO 1, 120): „Licet vero donum et magnum donum Spiritus sit istiusmodi erga carnem Christi devotio, carnalem tamen dixerim hunc amorem, illius utique amoris respectu, quo non tam Verbum caro iam sapit quam Verbum sapientia, Verbum iustitia, Verbum veritas, Verbum sanctitas, pietas, virtus, et si quid aliud, quod sit huiusmodi, dici potest. Et haec omnia nempe Christus, qui factus est nobis sapientia a Deo, et iustitia, et sanctificatio, et redemptio. An tibi aeque et uno modo affecti videntur, is quidem qui Christo passo compatitur, compungitur, et movetur facile ad memoriam horum quae pertulit, atque istius devotionis suavitate pascitur, et confortatur ad quaeque salubria, honesta, pia; item que ille, qui iustitiae zelo semper est accensus, qui veritatem ubique zelat, qui sapientiae fervet studiis, cui amica sanctitas vitae et morum disciplina, cuius mores erubescunt iactantiam, abhorrent detractionem, invidiam nesciunt, superbiam detestantur, omnem humanam gloriam non solum fugiunt, sed et fastidiunt et contemnunt, omnem in se carnis et cordis impuritatem vehementissime abominantur et persequuntur, omne denique tamquam naturaliter et malum respuunt, et quod bonum est amplectuntur? Nonne, si compares utriusque affectiones, constat quodammodo illum superiorem, respectu quidem huius, amare quasi carnaliter?“

⁴⁷⁷ Vgl. sC. 75, 9 (SBO 2, 252): „Pulchre vero sponsa, non ‚quem diligo ego‘, sed ‚quem diligit anima mea‘ inquit, quod vere et proprie ad solam pertineat animam illa dilectio qua aliquid spiritualiter diligit, verbi gratia Deum, angelum, animam.“

⁴⁷⁸ Das wird biblisch bspw. in der Begegnung des Auferstandenen mit Maria Magdalena (vgl. Joh 20,17) deutlich.

2. Auswertung

Weil Bernhard die Freundschaft mehr implizit als explizit thematisiert, wurde ihm in Bezug auf die Gottesfreundschaftslehre keine besondere Bedeutung beigemessen.⁴⁷⁹ Dennoch darf sein Beitrag zur weiteren Entwicklung der Freundschaftsspiritualität, insbesondere der Freundschaft mit Jesus, nicht unterschätzt werden. Denn er bereitet den Boden dafür, dass in der Folgezeit die Freundschaft mit Christus in neuer Tiefe bedacht werden konnte. Zum einen nimmt Bernhard Wesenselemente der Freundschaft auf, um die höchste Liebe zu Gott zu beschreiben, die er in der bräutlichen Analogie entfaltet. Und zum anderen betont er mit Nachdruck die Menschheit Jesu und die menschliche Liebe zu ihm als Weg, um zur Gottesliebe aufzusteigen. Das Thema „Freundschaft mit Jesus“ ist bei ihm präsent, ohne allerdings zu einem Leitbegriff seiner spirituellen Lehre zu werden. In der Mitte seiner Ausführungen steht das Hauptgebot der Liebe: Die Liebe Gottes wurde dem Menschen offenbar in der Gestalt des fleischgewordenen Wortes. Und die Liebe zu Gott beginnt mit der „fleischlichen“ Liebe zu Jesus. Von hier aus ist es dann nur noch ein kleiner Schritt, um die menschliche Freundschaft mit Jesus – im umfassenden Sinne des Begriffs – als Weg zur Freundschaft und Gemeinschaft mit Gott zu begreifen. So legt Bernhard den Grundstein dafür, dass in der Folgezeit die Spiritualität der Freundschaft mit Jesus zu einer neuen Blüte kommen konnte.⁴⁸⁰

II. MENSCHLICHE FREUNDSCHAFT ALS WEG ZUR CHRISTUSFREUNDSCHAFT – AELRED VON RIEVAULX

Über die Freundschaft mit Jesus schreibt Aelred (1110-1167) ebenso wenig wie sein Ordensbruder Bernhard. Aber auch er leistet einen – wenn auch anders gearteten – Beitrag zur weiteren Ausprägung einer Spiritualität der Christusfreundschaft. Sein Hauptwerk zum Freundschaftsthema ist die Abhandlung *de spirituali amicitia*. Nie zuvor wurde eine so umfassende Synthese der christlichen Freundschaftslehre verfasst. Aelred verbindet das Traditionsgut der klassischen Philosophen, v.a. Ciceros, mit den Texten der Heiligen Schrift und der Kirchenväter, insbesondere des Hieronymus, Ambrosius und Augustinus⁴⁸¹. Das Hauptthema dieser Schrift ist freilich die Freundschaft unter Christen. Aelred entfaltet ausgehend von der ciceronischen Definition – und nach ciceronischen Vorbild in Dialogform – die gesamte Breite des

⁴⁷⁹ In dem ansonsten umfassenden und detailreichen Werk von R. EGENTER: Gottesfreundschaft, Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts, findet Bernhard bspw. keine Erwähnung.

⁴⁸⁰ Diese These vertritt auch Dr. R. NANDKISORE, der mir sein unveröffentlichtes Vorlesungsmanuskript „Amicitia spirituale nell'età di San Bernardo“ freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat. Darin schreibt er: „Ma la sensibilità nuova per un Cristo ‚umano‘ cambiava non soltanto la forma di vita: L'uomo scopre anche la possibilità di aprirsi e di avvicinarsi nella sua affettività verso Cristo. In seguito si sviluppa una mistica non ‚sentimentale‘ ma che conta più sui sentimenti dell'uomo. Come conseguenza si vede adesso il singolo uomo nel suo rivolgersi personale verso Cristo.“

⁴⁸¹ Vgl. dazu M. B. BERNARD, L'amitié chez Aelred et Augustin, in: CCist 68/1 (2006), 48-58.

klassisch-philosophischen und altkirchlichen Freundschaftsbegriffs. Vereinendes Prinzip der spezifisch christlichen Freundschaft ist Christus selbst.⁴⁸² Auf die genaue Ausfaltung seines Freundschaftsbegriffs einzugehen, würde an dieser Stelle zu weit führen und ist auch nicht notwendig. Vielmehr sollen die Gedanken hervorgehoben werden, die in Bezug auf die Christusfreundschaft wichtig sind.

1. Textanalyse

Aelred stellt die Frage, die auch Augustinus schon formuliert hat, ob man nämlich in Abwandlung eines Wortes des Johannes, des „Freundes Jesu“⁴⁸³, sagen kann: „*Deus amicitia est*.“⁴⁸⁴ Wie Augustinus bemerkt er, dass diese Formulierung nicht in der Heiligen Schrift zu finden ist, und ungewöhnlich (*inusitatum*) klingt. Er lehnt sie allerdings nicht ab. Vielmehr könne man auch an anderer Stelle von der Freundschaft sagen, was eigentlich in der Schrift von der Liebe gesagt wird: „Wer in der Freundschaft bleibt, bleibt in Gott und Gott bleibt in ihm.“⁴⁸⁵ Menschliche Freundschaft stellt also für Aelred einen Weg zu Gott dar – ein Gedanke, der auch schon bei Augustinus begegnete⁴⁸⁶. Zunächst formuliert Aelred eher allgemein:

„Die Freundschaft ist eine gewisse hohe Stufe, ganz nahe der Vollkommenheit, die in der Gottes- und Nächstenliebe besteht. Durch sie wird der Mensch aus einem Menschenfreund zum Gottesfreund, gemäß dem Wort des Heilands im Evangelium: ‚Ich nenne euch nicht mehr Knechte, sondern meine Freunde‘.“⁴⁸⁷

Bei Aelred gewinnt dieser Gedanke dann allerdings noch größere Konkretheit: Die *amicitia spiritalis* mit einem Menschen führt hin zur Freundschaft mit dem menschengewordenen Gott, mit Christus.⁴⁸⁸ Gerade in der Erfahrung menschlich-konkreter Liebe lässt sie den Menschen die inkarnierte Liebe des Gottmenschen wahrnehmen:

„All das hat in Christus seinen Ursprung, wird von Christus getragen, wird von ihm vollendet. Dieser Aufstieg erscheint also gar nicht so schwierig oder uns nicht angemessen, wenn Christus die Freundesliebe ins Herz senkt, und wir aufsteigen zu Christus, der unser Freund sein will, den wir lieben sollen, so dass sich Freundlichkeit auf Freundlichkeit, Beglückung auf

⁴⁸² Vgl. amic. 1, 8 (Haacke 8): „et quemadmodum ea ipsa quae inter nos oportet esse amicitia, et in Christo inchoetur, et secundum Christum servetur, et ad Christum finis eius et utilitas referatur plenius edoceri.“

⁴⁸³ Amic. 1, 69 (Haacke 24).

⁴⁸⁴ Vgl. ebd.

⁴⁸⁵ Amic. 1, 70 (Haacke 26): „Qui manet in amicitia, in Deo manet, et Deus in eo.“

⁴⁸⁶ Vgl. AUG., epist. 258, 4 (PL 33, 1073): „Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua et: Diliges proximum tuum tamquam te ipsum [...] In illo primo rerum divinarum, in hoc secundo rerum humanarum est cum benevolentia et caritate consensus. Haec duo si mecum firmissime teneas, amicitia nostra vera ac sempiterna erit et non solum invicem nos sed etiam ipsi Domino sociabit.“

⁴⁸⁷ Amic. 2, 14 (Haacke 32): „quidam gradus est amicitia vicinus perfectioni, quae in Dei dilectione et cognitione consistit; ut homo ex amico hominis Dei efficiatur amicus, secundum illud Salvatoris in evangelio: *Iam non dicam vos servos, sed amicos meos*.“

⁴⁸⁸ R. EGENTER, spricht diesbezüglich treffend vom „Wege von der Christenfreundschaft zur Christusfreundschaft“ (ID., Gottesfreundschaft, 243).

Beglückung und Zuneigung auf Zuneigung folgen. Der Freund, der im Geiste Christi dem Freund anhängt, wird mit seinem Freund ein Herz und eine Seele; auf der Stufe dieser Leiter steigen sie gemeinsam zu Christi Freundschaft hinauf und werden mit ihm ein Geist in dem einen Kuss.⁴⁸⁹

Im dritten Buch seiner Abhandlung verwendet Aelred noch einmal das Bild der Leiter:

„Sagt, ist das nicht ein Stück Himmel, soviel ‚lieben und geliebt zu werden‘, helfen und gestützt zu werden, sich hinaufzuschwingen aus der Beglückung der Bruderliebe zum erhabenen Ort und zum hellen Glanz der Gottesliebe, auf dieser Leiter der Liebe hinaufzusteigen zur Umarmung Christi selbst, und wiederum hinabzusteigen zur Nächstenliebe, die dort einmal beglückende Ruhe finden wird?“⁴⁹⁰

Der „helle Glanz der Gottesliebe“ steht hier parallel zur „Umarmung (*amplexum*) Christi“, in der die Gottesliebe erfahrbar wird. Der Mensch Christus „will unser Freund sein“. Die menschliche Freundschaft erscheint gleichsam als eine Vorerfahrung, die (als „Leiter“) hinaufführt zur Christusfreundschaft. Die Freundschaft mit Christus ist dann zugleich eine konkret-menschliche Beziehung und eine geistige Vereinigung mit Gott.

Mehrfach formuliert Aelred also den Gedanken, dass die menschliche Freundschaft hinführt zur Christusfreundschaft. Was unter dieser nun aber näherhin zu verstehen ist, führt Aelred nicht aus. Zwar spricht er von den Freundschaften Jesu⁴⁹¹, die die menschliche Freundschaft heiligen, ohne jedoch zu erläutern, was daraus für eine geistliche Freundschaftsbeziehung mit Christus abzuleiten wäre.

2. Auswertung

Die Betrachtung der christlichen Freundschaft in ihrem ganzen menschlichen Reichtum bei Aelred und sein Gedanke, dass christliche Freundschaft zur Christusfreundschaft führt, eröffnet einen Weg, die Christusfreundschaft in voller Konsequenz der Inkarnation als eine ganz menschliche zu denken, die uns zugleich in die göttliche Gemeinschaft führt. Aelred hat die-

⁴⁸⁹ Amic. 2, 20f (Haacke 34): „Quae omnia a Christo inchoantur, per Christum promoventur, in Christo perficiuntur. Non igitur videtur nimium gravis vel innaturalis ascensus, de Christo amorem inspirante quo amicum diligimus, ad Christum semetipsum amicum nobis praebentem, quem diligamus; ut suavitas suavitati, dulcedo dulcedini, affectus succedat affectui. Itaque amicus in spiritu Christi adhaerens amico, efficitur cum eo *cor unum et anima una*; et sic per amoris gradus ad Christi conscendens amicitiam, unus cum eo spiritus efficitur in osculo uno.“

⁴⁹⁰ Amic. 3, 127 (Haacke 106): „Quid ergo? Nonne quaedam beatitudinis portio fuit, sic amare et sic amari; sic iuvare et sic iuvare; et sic ex fraternae caritatis dulcedine in illum sublimiorem locum dilectionis divinae splendorem altius evolare; et in scala caritatis nunc ad Christi ipsius amplexum conscendere, nunc ad amorem proximi ibi suaviter repausaturum descendere?“

⁴⁹¹ Vgl. instit. 47-48, gedruckt als Med. 15 des Anselm von Canterbury (PL 158, 788). „[...] ad Bethaniam veniendum, ubi sacratissima foedera amicitiae auctoritate Domini consecrantur. *Diligebat enim Iesus Martham, Mariam et Lazarum* (Ioan. XI, 5). Quod ob speciale amicitiae privilegium, quo illi familiariori adhaerebant affectu dictum nemo est qui ambigat.“

sen Weg zwar angedeutet, ihn aber nicht weiter ausgeführt. Er schreibt nichts Näheres darüber, wie sich die Freundschaft mit Christus entfaltet und auswirkt. Dennoch – und darin besteht sein Verdienst – er hat den Begriff der Freundschaft wie kein anderer vor ihm zum Leuchten gebracht und gezeigt, dass alle menschliche Freundschaft hinzielt auf die Freundschaft mit Christus.

III. CARITAS ALS GOTTESFREUNDSCHAFT – THOMAS VON AQUIN

1. Textanalyse

Mit Thomas (1225-1274) wird die *amicitia* zu einem zentralen theologischen Begriff. Denn im Rückgriff auf die wieder neu entdeckte aristotelische Philosophie qualifiziert er die *caritas* als *amicitia* des Menschen mit Gott: „*Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum.*“⁴⁹² An dieser Stelle greift Thomas zwei Wesenselemente der *amicitia* heraus, mit denen er diese begriffliche Bestimmung begründet: Die freundschaftliche Liebe, die von Wohlwollen (*benevolentia*) und Gegenseitigkeit (*mutua amatio*) gekennzeichnet ist, und eine *communicatio* des Menschen mit Gott.⁴⁹³ Den Begriff *communicatio* (eine Übersetzung der griechischen *κοινωνία*) verwendet Thomas in unterschiedlichem Sinn, wie mehrere Untersuchungen herausgearbeitet haben.⁴⁹⁴ Er kann transitiv (im Sinn von „Mitteilung“) oder intransitiv (im Sinn von: „etwas gemeinsam haben“) gebraucht werden.⁴⁹⁵ Im ersten Fall gehört die *communicatio* zum Akt der Freundschaft, dem *convivere* oder *conversari amico*⁴⁹⁶.

⁴⁹² Sth II II q 23 a 1 co.

⁴⁹³ Vgl. ebd.: „Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in VIII Ethic., non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia, quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum eorum bonum velimus nobis, sicut dicimur amare vinum aut equum aut aliquid huiusmodi, non est amor amicitiae, sed cuiusdam concupiscentiae, ridiculum enim est dicere quod aliquis habeat amicitiam ad vinum vel ad equum. Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio, quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione. Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur I ad Cor. I, fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem filii eius. Amor autem super hac communicatione fundatus est caritas. Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum.“

⁴⁹⁴ Zu dieser Frage vgl. J. M. KELLER, De virtute caritatis ut amicitia quadam divina, in: *Xenia Thomistica* 2 (1925), 246-253; R. EGENTER, Gottesfreundschaft, 55-63; H. WILMS, Die Gottesfreundschaft nach dem Hl. Thomas, 34-45; L. M. BOND, A Comparison of Human and Divine Friendship, 69-77; L.-B. GILLON, A propos de la théorie thomiste de l'amitié, 3-17; J. W. RAUSCH, Agape and Amicitia, 65-77; G. SAVAGNONE, L'Amicitia nel pensiero de S. Tommaso d'Aquino, 431-441; J. BOBIK, Aquinas on *communicatio*, 1-18; P. J. WADELL, Friends of God, 30-44.

⁴⁹⁵ Vgl. J. KELLER, De virtute caritatis ut amicitia quadam divina, in: *Xenia Thomistica* 2 (1925), 248-250.

⁴⁹⁶ Vgl. III Sent. d 27 q 2 a 2 co: „Illud autem quod ad alterum convivere facit, maxime amicitia est; quia, ut dicit philosophus 9 Ethic., unusquisque cum suo amico conversatur in illis quae maxime diligit, et quae suam vitam reputat, quasi amico convivere volens; unde quidam simul venantur, quidam simul potant, quidam philosophantur, et sic de aliis. Et ideo oportuit haberi quamdam amicitiam ad Deum, qua sibi conviveremus; et haec est caritas, ut dictum est. Haec autem communicatio divinae vitae facultatem naturae excedit, sicut et felicitas ad quam ordinatur; et ideo oportet quod per aliquod bonum superadditum natura in hoc perficiatur; et haec est ratio virtu-

Im zweiten dagegen – und in diesem Sinne wird der Begriff hier verwendet – stellt die *communicatio* die Grundlage dar, auf der die Freundschaft aufbaut: das Gemeinsame, das die Freunde verbindet, anders gesagt: die Ähnlichkeit der Freunde untereinander (*unio similitudinis*)⁴⁹⁷. Das nun, was eine solche Gott und Mensch in Freundschaft verbindende Grundlage bilden kann, ist die Glückseligkeit (*beatitudo*) Gottes bzw. die Teilnahme am Leben Gottes selbst⁴⁹⁸; dieses jedoch kann der Mensch nur erlangen, wenn Gott es ihm mitteilt (*communicat* – nun im transitiven Sinn gebraucht).⁴⁹⁹ So wird eine Freundschaft zwischen Gott und Mensch möglich.

In der *summa contra gentiles* nennt Thomas eine weitere Bedingung der Möglichkeit der Gottesfreundschaft. Dort antwortet er auf den Einwand, den Aristoteles formuliert hatte, nämlich die zu große Ungleichheit zwischen Gott und Mensch. Diese Ungleichheit, so Thomas, wird aufgehoben durch die Inkarnation. Nun kann der Mensch Gott sichtbar begegnen, erkennen und zum Freund haben, und so auch zur Liebe der unsichtbaren Wirklichkeit Gottes emporgelassen werden.⁵⁰⁰

Warum Thomas die *amicitia* als Begriff für die Gott und Mensch verbindende Liebe wählt, erläutert er schon in seinem Sentenzenkommentar, in dem er die Begriffe Liebe und Freundschaft in ihrem Verhältnis zueinander bestimmt: Die Liebe (*amor*) umfasst vier Wesenselemente: Das Verlangen nach dem Geliebten (*concupiscentia amati*), das Wohlwollen (*benevolentia*), das dem Geliebten das Gute wünscht, die Tat der Liebe (*beneficentia*) und die Einmütigkeit mit dem Geliebten (*concordia*). Zu dieser „Grundform der Liebe“ kann die *amatio* hinzukommen, d.h. eine besondere Intensität (*intensitas*), eine gleichsam glühende Liebe (*quasi fervor*). In der *amicitia* kommen zur Grundform der Liebe zwei zusätzliche Elemente hinzu: das Wissen um die Liebe des anderen und die freie Wahl (*electio*, im Gegensatz zur

tis. Unde oportet dicere caritatem virtutem theologicam, quae diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis: Rom. 5.“

⁴⁹⁷ Vgl. dazu eine Parallelstelle in Thomas' Johanneskommentar (in Io. 13, 7): „Recte vero, quia cum omnis amicitia fundetur super aliquam communicationem (similitudo enim est causa amoris).“

⁴⁹⁸ Vgl. R. EGENTER, Gottesfreundschaft, 58f: „Der Gottesfreundschaft muss, wie jeder Freundschaft, eine *unio similitudinis* zugrunde liegen. Diese *unio similitudinis* bedeutet eine Ähnlichkeit der Form, also des Wesens, nicht nur äußerer Handlung oder des Besitzes äußerer Güter. Die genannte *unio* kann aber bei der Gottesfreundschaft nicht, wie bei anderer Freundschaft, in einer uns natürlichen Form, im menschlichen Sein selbst, beruhen, sondern auf etwas, was uns von Gott geschenkt wird. Das, was uns in unserem Wesen Gott ähnlich macht, ist die heiligmachende Gnade. Diese verleiht uns die Teilnahme an der göttlichen Natur und damit gewissermaßen ein göttliches Sein. Auf Grund dieser partizipierten göttlichen Natur, dem göttlichen Sein, ergibt sich dann die *cari-tas* als Gottesfreundschaft [...] So ergibt sich, dass die *communicatio*, die der Gottesfreundschaft zugrunde liegt und die Teilnahme am göttlichen Leben bedeuten muss, zustande kommt durch die Eingießung der heiligmachenden Gnade und der theologischen Tugenden.“

⁴⁹⁹ Vgl. Sth II II q 23 a 1 und III Sent, d 27 q 2 a.

⁵⁰⁰ Vgl. Sg, lib. 4 cap. 54 n. 6: „Cum amicitia in quadam aequalitate consistat, ea quae multum inaequalia sunt, in amicitia copulari non posse videntur. Ad hoc igitur quod familiarior amicitia esset inter hominem et Deum, expediens fuit homini quod Deus fieret homo, quia etiam naturaliter homo homini amicus est: ut sic, dum visibiliter Deum cognoscimus, in invisibilem amorem rapiamur.“

passio). Daher ist die Freundschaft die vollkommenste Liebe, und daher wird die Liebe, die Gott und Mensch verbindet, zu Recht als Freundschaft bezeichnet.⁵⁰¹

Die bisherigen Ausführungen zeigen, dass der Hauptakzent bei Thomas auf der philosophisch-theologischen Durchdringung des Gottesfreundschaftsbegriffs liegt, nicht auf der spirituellen Entfaltung. Das entspricht dem theologischen Stil des gesamten theologischen Werks des Aquinaten. Seine „Spiritualität“ zeigt sich eher indirekt in der Art und Weise, wie er Theologie betreibt. An einigen Stellen kommt diese spirituelle Dimension seiner Lehre jedoch auch expliziter zum Vorschein. So erklärt Thomas in der *summa contra gentiles* genauer, wie sich die Gottesfreundschaft insbesondere durch das Wirken des Heiligen Geistes im Leben der Gläubigen realisiert. Hier nimmt Thomas nochmals verschiedene Elemente der klassischen Freundschaftsphilosophie auf, um sie auf die Gottesbeziehung hin anzuwenden.

Freunde vertrauen einander Geheimnisse an – so enthüllt auch Gott den Menschen seine Geheimnisse durch den Heiligen Geist, der die Menschen zu Freunden Gottes macht.⁵⁰² Freunde wünschen und tun einander Gutes, sie kommen einander zu Hilfe – so beschenkt auch Gott seine Freunde mit den Gaben des Heiligen Geistes.⁵⁰³ Verletzungen und Beleidigungen widersprechen der Freundschaft – deshalb werden uns im Heiligen Geist, der uns zu Freunden

⁵⁰¹ Vgl. III Sent. d 27 q 2 a 1 co.: „Quia enim amor unit quodammodo amantem amato, ideo amans se habet ad amatum quasi ad seipsum, vel ad id quod est de perfectione sui. Ad seipsum autem et ad ea quae sui sunt, hoc modo se habet ut primo velit sibi praesens esse quicquid de perfectione sua est; et ideo amor includit concupiscentiam amati, qua desideratur ejus praesentia. Secundo homo alia in seipsum retorquet per affectum, et sibi appetit quaecumque sibi expediunt; et secundum quod hoc ad amatum efficitur, amor benevolentiam includit, secundum quam aliquis amato bona desiderat. Tertio homo ea quae sibi appetit, operando sibi acquirit; et secundum quod hoc ad alium exercetur, beneficentia in amore includitur. Quarto homo ea quae sibi bona videntur, implere consentit: et secundum quod hoc ad amicum fit, amor concordiam includit, secundum quam aliquis consentit in his quae amico videntur: non quidem in speculativis: quia concordia in his, secundum philosophum, 9 Ethic., ad amicitiam non pertinet, et discordia in eisdem esse potest sine amicitiae praeiudicio, eo quod in his concordare vel discordare, voluntati non subjacet, cum intellectus ratione cogatur. Amor tamen super quatuor praedicta aliquid addit, scilicet quietationem appetitus in re amata, sine qua quodlibet praedictorum quatuor esse potest. Sunt etiam quaedam quae super dilectionem vel amorem aliquid addunt. Amatio enim addit super amorem intensionem quamdam amoris, quasi fervorem quemdam. Amicitia vero addit duo: quorum unum est societas quaedam amantis et amati in amore, ut scilicet mutuo se diligere sciant; aliud est ut ex electione operentur, non tantum ex passione. Unde dicit philosophus, quod amicitia similatur habitui, amatio autem passioni. Sic ergo patet quod amicitia est perfectissimum inter ea quae ad amorem pertinent, omnia praedicta includens; unde in genere huiusmodi ponenda est caritas, quae est quaedam amicitia hominis ad Deum, per quam homo Deum diligit, et Deus hominem; et sic efficitur quaedam associatio hominis ad Deum, ut 1 Ioan., 1, 7: *si in luce ambulamus, sicut et ipse in luce est, societatem habemus ad invicem*.“

⁵⁰² Vgl. Sg, lib. 4 cap. 21 n. 4: „Est autem hoc amicitiae proprium, quod amico aliquis sua secreta revelet. Cum enim amicitia coniungat affectus, et duorum faciat quasi cor unum, non videtur extra cor suum aliquis illud protulisse quod amico revelat: unde et Dominus dicit discipulis, Ioan. 15-15: *iam non dicam vos servos, sed amicos meos: quia omnia quae audivi a patre meo, nota feci vobis*. Quia igitur per Spiritum sanctum amici Dei constituimur, convenienter per spiritum sanctum hominibus dicuntur revelari divina mysteria.“

⁵⁰³ Vgl. ebd.: „quia, cum homo amicum habeat ut se alterum, necesse est quod ei subveniat sicut et sibi sua ei communicans; unde et proprium amicitiae esse ponitur velle et facere bonum amico; secundum illud I Ioan. 3-17: *qui habuerit substantiam huius mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habentem, et clauserit viscera sua ab eo: quomodo caritas Dei manet in eo?* Hoc autem maxime in Deo habet locum, cuius velle est efficax ad effectum. Et ideo convenienter omnia dona Dei per Spiritum sanctum nobis donari dicuntur: secundum illud I Cor. 12-8: *alii datur per spiritum sermo sapientiae; alii autem sermo scientiae secundum eundem spiritum*; et postea, multis enumeratis: *haec omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult*.“

Gottes macht, die Sünden vergeben.⁵⁰⁴ Den eigentlichen Akt der Freundschaft (*amicitiae maxime proprium*) bildet der freundschaftliche Umgang (*conversatio*) – auf die Gottesfreundschaft übertragen entspricht dem die *contemplatio* Gottes, zu der uns wiederum der Heilige Geist befähigt.⁵⁰⁵ Freunde teilen miteinander Freud und Leid und finden darin Bestärkung und Trost – ebenso lässt uns der Heilige Geist die Freude, die Gott schenkt, verkosten, und tröstet uns in den Leiden und Widrigkeiten dieser Weltzeit.⁵⁰⁶ Freunde zeichnen sich durch ihre Übereinstimmung in Denken und Wollen aus – ebenso macht uns der Heilige Geist dem Willen Gottes gleichförmig, so dass wir seine Gebote aus innerer Überzeugung und nicht nur aus äußerlichem Gehorsam heraus befolgen.⁵⁰⁷ Dadurch handeln wir aus eigenem Wollen und damit in Freiheit und nicht in knechtischem Gehorsam⁵⁰⁸, was ebenfalls ein Merkmal der Freundschaft ist.

Die Lehre des hl. Thomas von der Gottesfreundschaft im Allgemeinen soll hier nicht weiter im Detail dargelegt werden⁵⁰⁹, vielmehr soll insbesondere der Aspekt der Christusfreund-

⁵⁰⁴ Vgl. Sg, lib. 4 cap. 21 n. 8: „Per hoc autem quod aliquis alterius amicus constituitur, omnis offensa removeatur, amicitiae enim offensa contrariatur: unde dicitur Proverb. 10-12: *universa delicta operit caritas*. Cum igitur per Spiritum sanctum Dei amici constituamur, consequens est quod per ipsum nobis a Deo remittantur peccata.“

⁵⁰⁵ Sg lib. 4 cap. 22 n. 2: „Et primo quidem, hoc videtur esse amicitiae maxime proprium, simul conversari ad amicum. Conversatio autem hominis ad Deum est per contemplationem ipsius: sicut et apostolus dicebat, Philipp. 3-20: *nostra conversatio in caelis est*. Quia igitur Spiritus sanctus nos amatores Dei facit, consequens est quod per spiritum sanctum Dei contemplatores constituamur. Unde apostolus dicit, II Cor. 3-18: *nos autem omnes, revelata facie gloriam Dei speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tanquam a domini spiritu*.“

⁵⁰⁶ Vgl. Sg, lib. 4 cap. 22 n. 3: „Est autem et amicitiae proprium quod aliquis in praesentia amici delectetur, et in eius verbis et factis gaudeat, et in eo consolationem contra omnes anxietates inveniatur: unde in tristitiis maxime ad amicos consolationis causa confugimus. Quia igitur Spiritus sanctus Dei nos amicos constituit, et eum in nobis habitare facit et nos in ipso, ut ostensum est, consequens est ut per Spiritum sanctum gaudium de Deo et consolationem habeamus contra omnes mundi adversitates et impugnaciones. Unde et in Psalmo dicitur: *redde mihi laetitiam salutaris tui, et spiritu principali confirma me*; et Rom. 14-17: *regnum Dei est iustitia et pax et gaudium in spiritu sancto*, et Act. 9-31 dicitur: *Ecclesia habebat pacem et aedificabatur, ambulans in timore Dei, et consolatione spiritus sancti replebatur*. Et ideo Dominus Spiritum sanctum Paraclitum, idest consolatorem, nominat, Ioan. 14-26: *Paraclitus autem spiritus sanctus*, et cetera.“

⁵⁰⁷ Vgl. Sg, lib. 4 cap. 22 n. 4: „Similiter autem et amicitiae proprium est consentire amico in his quae vult. Voluntas autem Dei nobis per praecepta ipsius explicatur. Pertinet igitur ad amorem quo Deum diligimus, ut eius mandata impleamus: secundum illud Ioan. 14-15: *si diligitis me, mandata mea servate*. Unde, cum per Spiritum sanctum Dei amatores constituamur, per ipsum etiam quodammodo agimur ut praecepta Dei impleamus: secundum illud apostoli, Rom. 8-14: *qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*.“

⁵⁰⁸ Sg, lib. 4 cap. 22 n. 5: „Considerandum tamen est quod a Spiritu sancto filii Dei aguntur non sicut servi, sed sicut liberi. Cum enim liber sit qui sui causa est, illud libere agimus quod ex nobis ipsis agimus. Hoc vero est quod ex voluntate agimus: quod autem agimus contra voluntatem, non libere, sed serviliter agimus; sive sit violentia absoluta, ut quando totum principium est extra, nihil conferente vim passo, puta cum aliquis vi impellitur ad motum; sive sit violentia voluntario mixta, ut cum aliquis vult facere vel pati quod minus est contrarium voluntati, ut evadat quod magis voluntati contrariatur. Spiritus autem sanctus sic nos ad agendum inclinat ut nos voluntarie agere faciat, inquantum nos amatores Dei constituit. Filii igitur Dei libere a Spiritu sancto aguntur ex amore, non serviliter ex timore. Unde apostolus, Rom. 8-15, dicit: *non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum*.“

⁵⁰⁹ Das ist bereits mehrfach ausführlich geschehen, vgl. v.a. die in Anm. 494 genannten Studien, sowie H. DÖRNEMANN, Holger, Freundschaft als Paradigma der Erlösung, sowie Th. FLIETHMANN, Freundschaft als Leitbegriff der systematischen Theologie? Das Gott-Welt-Verhältnis in der Theologie des Thomas von Aquin, in: M. ECKHOLT / Th. FLIETHMANN (Hgg.), „Freunde habe ich euch genannt“, 111-128.

schaft beleuchtet werden. Über eine solche konkrete Freundschaft mit Jesus spricht Thomas neben der schon zitierten Passage aus der *summa contra gentiles* nur selten explizit. In der *summa theologiae* sagt er zwar an einer Stelle: „Christus ist in höchstem Maße weise und Freund.“⁵¹⁰ Allerdings geht es in diesem Zusammenhang nicht weiter um die Freundschaft, sondern um die evangelischen Räte. Am ausführlichsten spricht Thomas über die Christusfreundschaft im Johanneskommentar⁵¹¹, an eben den Stellen, die von den Freundschaften Jesu handeln. Zentral ist naturgemäß Joh 15,15. Hier erklärt Thomas: Jesus hat sein Leben hingegeben, um uns zu seinen Freunden zu machen.⁵¹² Diese Freundschaft mit Jesus charakterisiert ein Zweifaches: Von Seiten der Jünger gehört zu dieser Freundschaft, dass sie die Gebote Jesu halten⁵¹³. Hier differenziert Thomas nochmals den Begriff des Freundes: als einen, der geliebt wird und der liebt⁵¹⁴. Das Halten der Gebote ist sowohl ein Zeichen der Liebe der Jünger – aus Liebe zu Gott erfüllen sie die Gebote – wie auch ein Zeichen dafür, dass Gott sie liebt und durch seine Gnade überhaupt erst befähigt, seine Gebote zu halten.⁵¹⁵ Von Seiten Jesu zeigt sich seine Freundschaft zu den Jüngern darin, dass er sie Freunde nennt und damit das Unterordnungsverhältnis der Knechtschaft, das der Freundschaft entgegengesetzt ist, aufhebt.⁵¹⁶ Als weiteres Zeichen der Freundschaft Jesu zu uns nennt Thomas dann die Begründung des Johannesevangeliums: „denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe.“ (Joh 15,15). Das Offenbaren von Geheimnissen, so Thomas, ist ein Zeichen von Freundschaft.⁵¹⁷ Er fügt gleich ein weiteres klassisches Freundschaftsmerkmal an: Freunde sind ein Herz und eine Seele. Deshalb sei das Offenbaren von Geheimnissen unter Freunden, folgert Thomas, gar kein Mitteilen nach außen, sondern gleichsam ein Behalten des Geheimnisses in der Seele, die den Freunden gemeinsam ist.⁵¹⁸ Gott teilt uns dementsprechend seine Geheimnisse mit, indem er uns an seiner Weisheit Anteil gibt.⁵¹⁹ Dieses Kennen der Geheim-

⁵¹⁰ Sth I II, q 108 a 4, s.c.: „Christus maxime est sapiens et amicus.“

⁵¹¹ Vgl. dazu auch die detaillierte Untersuchung von J. LARRÚ RAMOS: *La Amistad – Luz de la redención*.

⁵¹² Vgl. in Io. 15, 2: „Ad quod dicendum, quod Christus non posuit animam suam pro nobis inimicis, ut scilicet inimici remaneremus, sed ut amicos efficeret: vel licet non essent amici quasi amantes, erant tamen amici ut amati.“

⁵¹³ Vgl. in Io. 15, 3: „Signum autem ex parte discipulorum, quod sunt amici Christi, est observatio mandatorum eius; unde dicit *vos amici mei estis, si feceritis quae ego praecipio vobis*.“

⁵¹⁴ Vgl. ebd.: „Potest autem hoc quod dicit *vos amici mei estis*, dupliciter intelligi, secundum quod amicus dupliciter dicitur, scilicet qui amat et qui amatur.“

⁵¹⁵ Vgl. ebd.: „Et qui Deum amant, mandata illius servant; quia cum amicus dicatur quasi animae custos, ut Gregorius dicit, non immerito qui voluntatem Dei in praeceptis eius custodit, amicus eius vocatur. Item, quos Deus amat, mandata Dei servant, inquantum conferendo eis gratiam suam, adiuvat ad servandum: Deus enim nos amando, facit suos dilectores; Prov. VIII, 17: *ego diligentes me diligo*: non quasi prius fuerint diligentes, sed quia ipse eos diligentes facit diligendo.“

⁵¹⁶ Vgl. ebd.: „Ex parte autem Christi ponitur amicitiae signum, cum dicit *iam non dicam vos servos*, et primo excludit quod videtur amicitiae contrarium; secundo ponit verae amicitiae signum, ibi *vos autem dixi amicos* et cetera. Amicitiae autem contrariatur servitus, et ideo primo excludit servitutem, dicens *iam non dicam vos servos*.“

⁵¹⁷ Vgl. ebd.: „Verum enim amicitiae signum est quod amicus amico suo cordis secreta revelet.“

⁵¹⁸ Vgl. ebd.: „Cum enim amicorum sit cor unum et anima una, non videtur amicus extra cor suum ponere quod amico revelat.“

⁵¹⁹ Vgl. ebd.: „Deus autem faciendo nos participes suae sapientiae, sua secreta nobis revelat; Sap. VII, 27: *per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit*.“

nisse Gottes ist identisch mit dem Glauben, durch den wir in noch unvollkommener Weise die Glückseligkeit und Erkenntnis schon verwegnehmen, die wir in der ewigen Heimat einmal haben werden.⁵²⁰ Dann spricht Thomas über die Ursache der Freundschaft mit Jesus. Diese liegt – anders als in der menschlichen Freundschaft, in der die Ursache in beiden Freunden liegt – ganz in Jesus und in seiner Erwählung zur Freundschaft.⁵²¹ Damit betont Thomas den absoluten Primat der Gnade in dieser Freundschaftsbeziehung. Nach einigen Reflexionen über Erwählung und Vorherbestimmung schließt Thomas seine Überlegungen mit dem Hinweis, dass die Erwählung zur Freundschaft immer auch Erwählung dazu ist, Frucht bringen (vgl. Joh 15,16). Als Früchte der Freundschaft mit Jesus nennt er die Bekehrung der Heiden durch die Missionsarbeit, die Früchte des Hl. Geistes nach Gal 5,22 und die Gemeinde der Gläubigen, die von den Aposteln ins ewige Leben geführt werden.⁵²²

Nicht nur die Apostel sind Freunde Christi – das Johannesevangelium erzählt auch von der Freundschaft Jesu mit Lazarus und seinen Schwestern. In der Auslegung des 11. Kapitels kommt Thomas daher auch auf die Christusfreundschaft zu sprechen. Hier möchte er drei Dinge herausstellen: Dass erstens eine Krankheit nicht besagt, dass der Kranke nicht „Freund Gottes“ sei; zweitens weist er darauf hin, dass die Schwestern nur die Nachricht von der Krankheit ihres Bruders übermitteln, ohne Jesus explizit um Hilfe zu bitten – dass nämlich ein Freund dem anderen in der Not zu Hilfe eilt, versteht sich von selbst; und drittens kommen sie nicht persönlich zu Jesus, was Thomas als ein Zeichen des Vertrauens in die Freundschaftsliebe Jesu wertet.⁵²³ Im Kommentar zu Joh 11 kommen also zwei weitere Freundschafts-

⁵²⁰ Vgl. ebd.: „Una imperfecta: et haec habetur per fidem, quae est praelibatio illius futurae beatitudinis et cognitionis quam habebimus in patria; Hebr. c. XI, 1: *est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*.“

⁵²¹ Vgl. ebd.: „Hic ponit amicitiae causam. Consuetum est autem apud homines ut unusquisque sibi attribuat causam amicitiae; Eccli. XXXVII, 1: *omnis amicus dicit: et ego amicitiam copulavi*. Et sic multi attribuunt sibi divinae amicitiae causam, dum sibi principium bonorum operum attribuunt et non Deo. Et dominus hoc excludens dicit *non vos me elegistis*; quasi dicat: quisquis ad hanc dignitatem amicitiae vocatus est, non sibi causam amicitiae attribuat, sed mihi eum ad hoc eligenti.“

⁵²² Vgl. ebd.: „unde dicit *et fructum afferatis* scilicet conversionis fidelium, quantum ad primum iter; Rom. I, v. 13: *ut aliquem fructum habeam in vobis, sicut et in ceteris gentibus*. Vel fructum spirituales interiores, quantum ad secundum iter; Gal. V, 22: *fructus autem spiritus est caritas, gaudium, pax* et cetera. Eccli. XXIV, 23: *flores mei fructus honoris et honestatis*. Tertio ut fructum afferant qui non perdat per mortem seu peccatum; unde dicit *et fructus vester maneat*, scilicet congregatio fidelium in vitam aeternam perducatur, et fructus spiritalis magis proficiat.“

⁵²³ Vgl. in Io. 11, 1: „*domine, ecce quem amas infirmatur*. In qua quidem denuntiatione tria considerata occurrunt. Unum est, quod amici Dei quandoque corporaliter affliguntur: unde non est signum quod aliquis non sit amicus Dei, si aliquando corporaliter affligatur, sicut Eliphaz contra Iob falso arguit, Iob IV, 7: *recordare, obsecro, quis unquam innocens periit, aut quando recti deleti sunt?* Et ideo dicunt domine, *ecce quem amas infirmatur*; Prov. c. III, 12: *quem diligit dominus corripit, et quasi pater in filio complacet sibi*. Secundum est quod non dicunt domine veni, sana eum sed tantum infirmitatem exponentes, dicunt *infirmatur*. In quo signatur quod sufficit amico tantum necessitatem exponere, absque alicuius petitionis additamento. Nam amicus cum velit bonum amici sicut bonum suum, sicut sollicitus est ad repellendum malum suum, ita et ad repellendum malum amici sui. Et hoc maxime verum est de eo qui verissime diligit; Ps. CXLIV, v. 20: *custodit dominus diligentes se*. Tertium est quod istae duae sorores desiderantes curationem fratris languidi, non venerunt personaliter ad Christum, sicut paralyticus, Lc. V, 18, et centurio, Matth. VIII, v. 5: et hoc propter confidentiam quam habebant ad Christum ex speciali dilectione et familiaritate quam Christus erga eas ostenderat.“

merkmale zur Sprache, die Thomas in der Auslegung von Joh 15 nicht genannt hatte: Freundschaftliche Hilfeleistung und freundschaftliches Vertrauen.

Ein weiterer Freund Christi ist Johannes der Täufer, der „Freund des Bräutigams“. Er erhält den Freundestitel, so Thomas, wegen der Treue seiner Liebe.⁵²⁴ Hier finden wir also ein weiteres Merkmal wahrer Freundschaftsliebe.

Im neuen Gebot Christi erkennt Thomas ebenfalls ein Element der Freundschaft: die einander bekundete gegenseitige Liebe. So führt die Christusfreundschaft nach Thomas dazu, dass auch die Christen untereinander eine „vollkommene Freundschaft“ leben⁵²⁵, in der sie einander „um ihrer selbst willen, tatkräftig und in rechter Weise lieben“, so wie Christus uns geliebt hat.⁵²⁶

Noch an einer weiteren Stelle spricht Thomas kurz über die Freundschaft mit Christus, nämlich in der Auslegung des Glaubensbekenntnisses, im Artikel über den Abstieg zu den Toten. Denn auch im Reich der Toten hatte Christus Freunde.⁵²⁷ Freund Jesu, so definiert Thomas, sei nämlich einer in dem Maße, in dem er die *caritas* hat⁵²⁸. Und so waren auch Abraham, Isaak, Jakob, Mose, David und andere Gerechte des Alten Bundes Freunde Jesu.⁵²⁹

⁵²⁴ Vgl. in Io. 3, 5: „Sic ergo insinuat caritatis suae fidelitatem per hoc quod dicit *amicus sponsi*. Item permanentiam, cum dicit *stat*, firmus in amicitia et fidelitate, non elevans se supra se.“

⁵²⁵ Vgl. in Io. 13, 7: „Tenor autem mandati est mutua dilectio; unde dicit *ut diligatis invicem* et cetera. De ratione enim amicitiae est quod non sit latens, alias enim non esset amicitia, sed benevolentia quaedam. Et ideo oportet ad veram amicitiam et firmam, quod amici se mutuo diligant; quia tunc amicitia iusta est et firma, quasi duplicata. Dominus ergo volens inter suos fideles et discipulos perfectam amicitiam esse, dedit eis praeceptum de mutua dilectione; Eccli. VI, 17: *qui timet Deum, habebit amicitiam bonam*.“

⁵²⁶ Vgl. ebd.: „Tripliciter enim dilexit nos Christus: gratuite, efficaciter et recte. Gratuiter, quia ipse incepit, nec expectavit quod nos inciperemus amare; I Io. IV, 10: *non quasi dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos*. Sic et nos debemus prius diligere proximos, nec expectare praeveniri, seu beneficiari. Efficaciter autem dilexit, quod patet per opus: *probatio enim dilectionis exhibitio est operis*. Maius autem quod homo pro amico potest facere, est ut det seipsum pro eo, quod et Christus fecit; Eph. V, 2: *dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis*; unde dicebat, infra XV, 13: *maiores hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis*. Nos ergo huius exemplo efficaciter et fructuose invicem diligamus; I Io. III, 18: *non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate*. Recte vero, quia cum omnis amicitia fundetur super aliquam communicationem (similitudo enim est causa amoris), illa est recta amicitia quae est propter similitudinem, seu communicationem in bono. Christus autem intantum dilexit nos, inquantum similes sumus ei per gratiam adoptionis, diligendo secundum hanc similitudinem, ut ad Deum traheret. Ier. XXXI, 3: *in caritate perpetua dilexi te, ideo attraxi te miserans*. Sic ergo et nos in amato non tantum quod beneficii est, seu delectationis, sed quod Dei est, debemus diligere. Et in tali dilectione proximi includitur etiam dilectio Dei.“

⁵²⁷ Vgl. Symb. Apost. a 5 co.: „Habebat enim amicos suos non solum in mundo, sed etiam in Inferno.“

⁵²⁸ Vgl. ebd.: „In hoc enim sunt aliqui amici Christi inquantum habent caritatem.“

⁵²⁹ Vgl. ebd.: „[...] in Inferno autem multi erant qui cum caritate et fide venturi decesserant, sicut Abraham, Isaac, Iacob, Moyses, David et alii iusti et perfecti viri.“

2. Auswertung

Thomas von Aquin zeigt, wie sehr der Freundschaftsbegriff von seinem philosophischen Inhalt her geeignet ist, die Gott und Mensch vereinende Liebe ins Wort zu fassen. Durch die Eingießung der Heiligen Geistes wird der Mensch fähig, Gott zu lieben und ihm ähnlich zu werden, und so kommt eine Gemeinschaft der Liebe zustande, für die keine Bezeichnung passender ist als die der Freundschaftsliebe. Thomas wendet die Freundschaftsterminologie in unterschiedlichen theologischen Kontexten an: In Bezug auf die Gottesfreundschaft im Allgemeinen, in Bezug auf das Wirken des Heiligen Geistes sowie in Bezug auf die Freundschaft mit Jesus. Der Schwerpunkt liegt bei Thomas auf der allgemeinen theologischen Durchdringung des Freundschaftsbegriffs. Entscheidend für die Möglichkeit einer Freundschaft des Menschen mit Gott ist es, dass Gott dem Menschen sein eigenes übernatürliches Leben mitteilt und dadurch eine Gemeinsamkeit entsteht, auf deren Grundlage eine Freundschaft mit Gott aufgebaut werden kann. Konkret realisiert sich diese Möglichkeit zur Gottesfreundschaft durch den Heiligen Geist. Diese pneumatologische Entfaltung der Gottesfreundschaftslehre stellt gewiss eine Besonderheit dar. R. EGENTER hat diese spirituelle Seite der Gottesfreundschaftslehre des hl. Thomas nicht unzutreffend als „Hl. Geist-Mystik“⁵³⁰ bezeichnet. Die Freundschaft mit Jesus thematisiert Thomas v.a. in seinem Johanneskommentar. In seinen Ausführungen ist zu beobachten, dass er vielfältige Freundschaftsmerkmale auf die Christusbeziehung überträgt. Allerdings bleiben diese Auslegungen zu vereinzelt, als dass man von einer zusammenhängenden Lehre über die Christusfreundschaft sprechen könnte. Auch wechselt Thomas terminologisch immer wieder von der „Christusfreundschaft“ zur „Gottesfreundschaft“ im Allgemeinen, ohne zu differenzieren und den theologischen Zusammenhang zwischen beiden darzustellen - Christusfreundschaft und Gottesfreundschaft werden fast synonym verwendet.⁵³¹ Das zeigt, dass Thomas nicht explizit über die menschlich-inkarnatorische Dimension der Christusfreundschaft reflektiert. Thomas formuliert zwar in der *Summa contra Gentiles* den Gedanken, dass Gott in der Inkarnation auf die menschliche Ebene herabsteigt und dass dadurch eine Freundschaft mit ihm möglich wird.⁵³² Was solche Christusfreundschaft allerdings konkret meint und wie sie sich geistlich entfaltet, hat er nur angedeutet, aber nirgends weiter ausgeführt. Der systematisch-theologische Grundgedanke des hl. Thomas jedoch, die *caritas* als Gottesfreundschaft zu verstehen, wird prägend bleiben für die gesamte weitere Scholastik.⁵³³

⁵³⁰ Vgl. R. EGENTER, Gottesfreundschaft, 81.

⁵³¹ Vgl. bspw. in Io. 13, 7; 15, 3.

⁵³² Vgl. Anm. 500.

⁵³³ Vgl. dazu L. CACCIABUE, La carità soprannaturale come amicizia con Dio.

IV. FREUNDSCHAFT MIT DEM FLEISCHGEWORDENEN WORT – BONAVENTURA

1. Textanalyse

Um den Begriff der *amicitia* bei Bonaventura (1221-1274) klar in den Blick zu bekommen, sind zunächst zwei Begriffsdifferenzierungen notwendig: die Unterscheidung zwischen Freundschaft im engeren und im weiteren Sinn sowie zwischen der *amicitia* im vollen Sinn des Wortes und dem *amor amicitiae*, der bei Bonaventura einen Teilaspekt der *caritas* darstellt.

Anders als Thomas identifiziert Bonaventura die *caritas* nicht mit der *amicitia*.⁵³⁴ Vielmehr beschreibt er den inneren Gehalt der *caritas*, d.h. der übernatürlichen, auf Gott gerichteten Liebe, als *amor concupiscentiae*, *amor amicitiae* und *amor complacentiae*. Diese stellen drei Formen, „gleichsam Farben“, der *caritas* dar.⁵³⁵ Mit dem *amor concupiscentiae* sehnt sich der Mensch danach, Gott zu sehen und ihn zu „besitzen“, mit dem *amor amicitiae*, ihm zu dienen und ihm zu gefallen.⁵³⁶ Den *amor amicitiae* verwendet Bonaventura also nicht im umfassenden Sinne der Freundschaftslove, sondern eher im Sinne der *benevolentia*, der wohlwollenen Liebe, die dem Freund um seiner selbst willen Gutes tun will⁵³⁷. Der *amor complacentiae* hängt innerlich mit dem *amor concupiscentiae* zusammen, denn er genießt das ersehnte Gut, wenn es erreicht und gegenwärtig ist, und ruht in ihm⁵³⁸. Aus diesem Grund erwähnt Bonaventura diese dritte Form nicht immer ausdrücklich.

Die *amicitia* im philosophischen Sinne kann eigentlich alle drei dieser Formen der Liebe umfassen – das hat Thomas von Aquin dazu veranlasst, die *caritas* ganz mit der *amicitia* zu iden-

⁵³⁴ Vgl. R. EGENTER: „Wir finden bei Bonaventura nirgends eine ausdrückliche Bestimmung der *caritas* durch die Gottesfreundschaft [...] Wohl führt der große Franziskaner den Begriff des *amor amicitiae* in seine Darlegungen über die *caritas* ein. Doch wäre verfehlt, daraus schließen zu wollen, unser Autor hätte damit die *caritas* als Freundschaft bestimmt“ (ID., Gottesfreundschaft, 138).

⁵³⁵ Vgl. I Sent. d 7 p 1 q 2 (Qu 1, 297a): „Ad intelligentiam autem obiectorum notandum, quod triplex est amor, scilicet *amicitiae*, quo aliquis optat alicui bonum; *concupiscentiae*, quo aliquis sibi desiderat aliquid; et *complacentiae*, quo aliquis requiescit et delectatur in re desiderata, cum praesens est.“ Dazu M. SCHLOSSER, Cognition et amor, 151: „Obgleich Bonaventura ausdrücklich betont, dass der habitus caritatis ein einziger und auch ihr Akt einheitlich ist, so stellt er doch verschiedene Formen, gleichsam Farben, der *caritas* fest, die an ihrem Wesen nichts ändern, in denen sie vielmehr ‚psychologisch‘ beobachtet erscheint. Grundsätzlich lassen sich drei solche Formen psychischen Substrates unterscheiden, für welche dann die *caritas* übernatürliche Form ist: *amor concupiscentiae*, *amor amicitiae*, *amor complacentiae*.“

⁵³⁶ Vgl. III Sent. d 27 a 2 q 2 ad 2 (Qu 3, 607a): „Dicendum quod duplex est motus in caritate, videlicet motus *amicitiae* et motus *concupiscentiae*. Motus *amicitiae* est ille quo quis desiderat Deo placere et servire; motus *concupiscentiae* est quo desiderat Deum habere et videre.“

⁵³⁷ Vgl. II Sent. d 3 p 2 a 3 q 1 (Qu 2, 125b-126a): „Similiter in amore *amicitiae* propter se diligere est non alterius gratia velle alteri bonum, sicut dicit Philosophus, quod ‘diligimus amicos propter se, etsi nihil omnino boni debeat nobis ab ipsis esse’.“ Vgl. dazu auch Z. ALSZEGHY: „Die ganze Lehre ist nur verständlich, wenn wir annehmen, dass das Wesentliche der freundschaftlichen Liebe von unserem Autor darin gesehen wird, dass man jemandem Gutes will.“ (ID., Grundformen der Liebe, 58).

⁵³⁸ Vgl. I Sent. d 17 p 1 q 2 (Qu 1, 297a): „[amore complacentiae] aliquis *requiescit et delectatur* in re desiderata, cum praesens est.“

tifizieren. Bonaventura vollzieht diese Synthese nicht, aber auch bei ihm wird klar, dass die *amicitia* weit mehr bezeichnet als nur eine Haltung der *benevolentia*. Schon vom *amor amicitiae* sagt er, dass er andere Elemente mitumfasst, z.B. das Vertrauen in den anderen⁵³⁹ – ein Wesensmerkmal der Freundschaft. An anderer Stelle zeigt er, dass der *amor amicitiae* im Grunde den *amor concupiscentiae* miteinschließt.⁵⁴⁰ Wenn Bonaventura nun explizit von der *amicitia* – im Unterschied zum *amor amicitiae* – spricht, wird umso deutlicher, dass es sich nicht nur um einen Aspekt oder eine Form der Liebe handelt, sondern – wie im Folgenden zu zeigen ist – um die Freundschaftslove in ihrer umfassenden Dimension.

Bonaventura führt eine zweite wichtige Unterscheidung in den Freundschaftsbegriff ein. Anlässlich der Frage, ob der Mensch im Paradies schon die Gottesfreundschaft besaß, unterscheidet Bonaventura zwischen der Freundschaft mit Gott im weiteren Sinn, und einer engeren Freundschaft, die den Menschen zum vertrauten Gefährten (*privatum et familiarem*) macht, einer Freundschaft, wie sie Christus mit seinen Aposteln pflegte.⁵⁴¹ Bonaventura differenziert hier also zwischen der Gottesfreundschaft im Allgemeinen im Sinn einer gnadenhaften Gottesnähe (entweder im ursprünglichen oder in dem durch den Empfang der heiligmachenden Gnade erneuerten Gnadenstand) und der speziellen heilsgeschichtlichen Form, die diese Freundschaft annimmt, nämlich in der Beziehung zum menschengewordenen Wort Gottes. Schon bei den Kirchenvätern wurde von beiden Arten der Freundschaft geredet, ohne dass allerdings ausdrücklich unterschieden bzw. der innere Zusammenhang dieser beiden Freundschaftsformen untereinander deutlich gemacht wurde. Genau dies tut nun Bonaventura. Am klarsten stellt er diese Zusammenhänge im Breviloquium dar. Hier skizziert Bonaventura das Erlösungsgeschehen mit Hilfe von drei Kategorien: Die Wiedererlangung der Unschuld des Geistes (*mentis innocentia*), der ursprünglichen Integrität des von Gott vortrefflich geschaffenen Menschseins (*excellencia*), und der Gottesfreundschaft (*amicitia*).⁵⁴² Zur Gottesfreundschaft führt Bonaventura aus, dass sie nur wiedergewonnen werden kann durch den Mittler Jesus Christus.

⁵³⁹ Vgl. III Sent. d 26 a 2 q 3 ad 3 (Qu 3, 574b): „Cum enim duplex sit motus amoris caritatis, videlicet amor *amicitiae* et amor *concupiscentiae*; caritas amore *concupiscentiae* desiderat Deum super omnia, amore vero *amicitiae* similiter diligit Deum propter se et super omnia. Unde Deum *concupiscit* plus quam aliud bonum, Deo etiam *bonum optat* plus, quam habens caritatem optet sibi ipsi. Amor autem *concupiscentiae* adeo intensus esse non potest nisi praeambula exspectatione. Similiter nec amor *amicitiae* potest esse adeo elevatus, nisi praecedat confidentia. Nullus enim vult plus bonum alii quam sibi, nisi in illum totaliter confidat; nullus etiam aliquod bonum super omnia concupiscit, nisi qui se ad illud aliquando perventurum praesumit.“

⁵⁴⁰ Vgl. III Sent. d 27 a 1 q 2 ad 6 (595b): „Sic *amor amicitiae* quodam modo includit *amorem concupiscentiae*. Qui enim est amicus alii, optat ei aliquod bonum, et dum optat ei illud bonum, et ipsum bonum facit concupiscere et eidem facit adhaerere.“

⁵⁴¹ Vgl. II Sent. d 29 a 2 q 1 ad 5 (Qu 2, 701b-702ab): „Ad illud quod obiicitur, quod prius debet homo tentari quam in amicum assumi; dicendum, quod illud intellegitur de *illa* amicitia, quae facit hominem privatum et familiarem; per quem modum dicit ipse Dominus Apostolis Ioannis decimo quinto: *Vos autem dixi amicos* etc. De amicitia autem *large dicta* hoc non potest intelligi apud Deum, licet posset intelligi de amicitia apud homines, pro eo quod, nisi Deus gratiam daret, in probando potius reprobaret quam approbaret. Non enim habemus, unde possimus approbari a Deo, nisi per eius donum; non sic autem est de homine respectu hominis; et sic patet illud.“

⁵⁴² Vgl. Brev. 4, 1 (Qu 5, 241).

„Auch die Freundschaft Gottes hatte [der Mensch] nicht anders wiedererlangen können als durch einen angemessenen Mittler, der seine Hand zu beiden [sc. Gott und Mensch] hin ausstrecken und beiden Seiten gleichförmig sein und beiden ein Freund sein konnte. So war er Gott gleich durch seine Göttlichkeit und dem Menschen durch seine Menschheit.“⁵⁴³

Bonaventura denkt hier einen Gedanken neu, den Irenäus von Lyon als erster formuliert hatte⁵⁴⁴. Durch die hypostatische Union ist Jesus sowohl Gott als auch Mensch gleich. Diese Gleichheit ist Voraussetzung und schon ein Wesenselement der Freundschaft. So kann durch die Freundschaft mit Jesus die Gottesfreundschaft, die durch die Sünde verloren gegangen war, wiederhergestellt werden. Bonaventura geht über das bei Irenäus Gesagte hinaus, insofern er ausdrücklich von der Freundschaft mit Jesus spricht. Die „Freundschaft Gottes“ steht für das ursprüngliche bzw. erneuerte Verhältnis der Gottesnähe im Allgemeinen, der gottmenschliche Mittler und „Freund“ Jesus Christus aber ist der entscheidende Weg dorthin.

Ähnlich wie Bernhard von Clairvaux (der aber in diesem Zusammenhang den Freundschaftsbegriff noch nicht explizit benutzt) zeigt Bonaventura, dass für den gefallen Menschen die Inkarnation notwendig war, damit er, für die geistliche Einsicht stumpf geworden, durch die menschliche Freundschaft mit Jesus wieder zur Gottesfreundschaft erwachen kann.

„Weil ferner der Mensch dadurch, dass er in Schuld gefallen war, sich vom allmächtigsten, weisesten und gütigsten Prinzip abgewandt und ihm den Rücken gekehrt hatte, war er in Schwäche, Unwissenheit und Bosheit gefallen. Dadurch wurde aus dem geistigen ein fleischlicher, tierischer und dem Sinnlichen verhafteter Mensch. Und so wurde er ungeeignet zur Nachahmung göttlicher Tugend, zur Erkenntnis des Lichtes und zur Liebe der Güte. Um nun den Menschen aus diesem Zustand wieder heil zu machen, war es höchst angemessen, dass das Urprinzip sich zu ihm herabneigte, damit es von ihm erkannt, geliebt und nachgeahmt werden konnte. Da aber der fleischliche, tierische und sinnliche Mensch nur das ihm Entsprechende und Ähnliche erkennt, liebt und nachahmt, ‚ist das Wort Fleisch geworden‘ [Joh 1,14], um den Menschen jenem Zustand zu entreißen, damit es von dem fleischlichen Menschen erkannt, geliebt und nachgeahmt und so dieser durch Erkenntnis, Liebe und Nachahmung Gottes von der Krankheit der Sünde geheilt würde.“⁵⁴⁵

⁵⁴³ Brev. 4, 1 (Qu 5, 241f): „*Amicitiam* recuperare non poterat nisi per mediatorem convenientem, qui manum posset ponere in utrumque et utrique parti conformis esset et utrique amicus, et ideo, sicut similis Deo per Divinitatem, sic similis homini per humanitatem.“

⁵⁴⁴ Vgl. Iren., haer. 3, 18, 7 (FC 8/3, 232): „Oportuerat enim Mediatorem Dei et hominum per suam ad utrosque domesticitatem in amicitiam et concordiam utrosque reducere, et facere ut et Deus adsumeret hominem et homo se dederet Deo.“ Obwohl dieser Gedanke sich ganz ähnlich bei Bonaventura findet, gibt es in den Werken Bonaventuras keinen Hinweis darauf, dass er die Werke des Irenäus gekannt hat.

⁵⁴⁵ Brev. 4, 1 (Qu 5, 241): „Rursus quia homo cadens in culpam averterat se et recesserat a principio potentissimo sapientissimo et benevolentissimo ideo corruerat in *infirmi- tatem ignorantiam et malignitatem* ac per hoc de spiritali effectus est carnalis animalis et sensualis et ideo ineptus erat ad divinam *virtutem imitandam ad lucem cognoscendam, ad bonitatem diligendam*. Ad hoc igitur quod homo ab isto statu repararetur congruentissimum fuit ut ei condescenderet primum principium reddendo se illi *noscibile, amabile et imitabile*. Et quia homo carnalis, animalis et sensualis non noverat nec amabat nec sequebatur nisi sibi proportionalia et consimilia; ideo ad eripiendum hominem de hoc statu *Verbum caro factum est* ut ab homine qui caro erat et *cognosci* posset et *amari* et *imitari* ac per hoc et homo deum cognoscens et amans et imitans remediaretur a morbo peccati.“

Das fleischgewordene Wort ist der Weg, auf dem Gott dem gefallen Menschen nahekommmt, und die freundschaftliche Beziehung zu ihm, die Erkenntnis, Liebe und Nachahmung einschließt, ist der Weg, auf dem der Mensch zur Gottesfreundschaft und damit zur Integrität seines Menschseins zurückfinden kann.

Von diesem Grundansatz her wird verständlich, warum Bonaventura weniger über die Gottesfreundschaft im Allgemeinen spricht als vielmehr über die Freundschaft mit Jesus, in der sich die Gottesfreundschaft konkret realisiert. Bzgl. der allgemeinen Freundschaft mit Gott hält Bonaventura lediglich fest, dass sie nicht ohne die heiligmachende Gnade bestehen kann⁵⁴⁶, und dass sie im Kern in einer Angleichung unseres Willens an den Willen Gottes besteht⁵⁴⁷. Die biblische Verwurzelung dieses philosophischen Grundsatzes findet Bonaventura in Joh 15,14: Jesus selbst nennt die Befolgung seiner Gebote, die die Gebote und damit Ausdruck des Willens seines Vaters sind, als entscheidendes Kriterium der Freundschaft mit ihm.⁵⁴⁸

Die Freundschaft mit Christus thematisiert Bonaventura v.a. in seinen Schriftkommentaren und in seinen Predigten über die Heiligen. Die Heiligen, die seit jeher als Freunde Gottes gelten, sind für ihn Beispiele der gelebten Freundschaft mit Jesus, an denen sich in allgemeingültiger Weise aufzeigen lässt, was Freundschaft mit Jesus bedeutet. An vorderster Stelle nennt Bonaventura hier den Ordensgründer Franziskus. Ihn vergleicht er mit Johannes dem Täufer, der im Johannesevangelium als „Freund“ Jesu bezeichnet wird. Franziskus, so Bonaventura, verdient diesen Freundestitel aus vier Gründen, die auch bei anderen Heiligen zur Begründung der Christusfreundschaft angeführt werden:

- 1) wegen seiner Treue bzw. seines demütigen Gehorsams (*fidelis in commisso per veram humilitatem*). Er ist mit dem, was ihm anvertraut wurde, lauter und sorgfältig umgegangen, und hat die Gebote des Herrn in vollem Umfang erfüllt.⁵⁴⁹ Auch in der Predigt über den Evangelisten Johannes nennt Bonaventura den Gehorsam als Freundschafts-

⁵⁴⁶ Vgl. II Sent. d 28 a 1 q 3 f 3 (Qu 2, 679b-680a): „[...] sed nullus potest effici Dei amicus absque dono caritatis et gratiae gratum facientis.“

⁵⁴⁷ Vgl. I Sent. d 48 a 2 q 2 f 3 (Qu 1, 857a): „Item Tullius diffiniens amicitiam dicit, quod amicitia est idem velle, et idem nolle in rebus honestis : sed tenemur Deo servare amicitiam: ergo et idem velle et idem nolle in honestis. Sed Deus non vult nisi iustum et honestum: ergo debemus nostram voluntatem suae conformare in omnibus.“ Die Grundaussage dieses Arguments ist, dass Freundschaft in der Einheit des Willens besteht. Dies bleibt gültig, selbst wenn Bonaventura in der *conclusio* zu dem Schluss kommt, dass wir unserem Willen dem göttlichen Willen nicht „in omnibus“ anzugleichen haben, sondern „tantum in omni eo quod nobis innotescit Deum velle voluntate absoluta, vel in eo in quo consistit substantialiter ordo salutis“ (Qu 1, 858a).

⁵⁴⁸ Vgl. II Sent. d 28 a 1 q 3 opp 3 (Qu 2, 679b-680a): „Item, observatio mandatorum Dei facit hominem Dei amicum, unde Ioannis decimo quinto: *Vos amici mei estis*.“

⁵⁴⁹ Vgl. Sermon. Sanct., De translatione S. Francisci (Qu 9, 534a): „Et bene potuit Christus hunc Sanctum vocare amicum, quia re vera fuit etiam in hac vita eius amicus *fidelis in commisso* per veram humilitatem; [...] De primo, Ecclesiastici sexto: *Amico fideli nulla est comparatio, et non est digna ponderatio auri et argenti contra bonitatem fidei illius*. Re vera hic Sanctus *fidelis* fuit in *commisso*, quia nec fraudem nec negligentiam fecit. [...] Item, *fidelis*, quia mandatis Domini plenissime obedivit et nihil de bonis Domini sibi attribuit.“

merkmal.⁵⁵⁰ In der Predigt über die hl. Agnes betont er, dass der Ungehorsam die Gottesfreundschaft löst.⁵⁵¹ Der Erfüllung der Gebote kommt also eine zentrale Stellung zu – sie ist das vereinende Prinzip der Freundschaft. In der Auslegung zu Joh 15,14 präzisiert Bonaventura, dass dieser Gehorsam nicht aus Furcht geschieht, wie bei Sklaven, sondern dass es ein „Gehorsam aus Liebe“ ist, wie unter Freunden.⁵⁵² Auch in seinem Lukaskommentar ist der Gehorsam den Geboten gegenüber das entscheidende Kriterium der Freundschaft mit Christus.⁵⁵³

In einem inneren Zusammenhang zur Treue (*fidelitas*) steht – lateinisch auch sprachlich – der Glaube (*fides*). Auch ihn kann Bonaventura als Wesensmerkmal der Gottesfreundschaft nennen – Abraham dient hier als Beispiel für den Freund, der Gott vertraut hat.⁵⁵⁴

- 2) wegen der Reinheit seines Herzens (*unanimis in proposito per puram cordis sinceritatem*). Solche Lauterkeit des Herzens ließ Franziskus ein Herz und eine Seele (*unanimis*) mit Christus sein.⁵⁵⁵ Auch dieses Freundschaftsmerkmal wiederholt Bonaventura, meist in Verbindung mit dem Zitat aus Spr 22,11, in vielen Predigten.⁵⁵⁶

⁵⁵⁰ Vgl. Sermon. Sanct., De sancto Ioanne Evangelista, serm. 2 (Qu 9, 495b): „Commendatur ergo Ioannes a praerogativa gratiae in nomine amici. Fecerunt autem eum amicum Sponsi haec quatuor, scilicet [...] obsequii humilitas: Ioannis decimo quinto: *Vos amici mei estis, si feceritis quae ego praecipio vobis*...“

⁵⁵¹ vgl. Sermon. Sanct., serm. 1 de S. Agnete (Qu 9, 504a): „Cogita hoc, et obediens eris, et sic amicus. Unde Dominus: *Vos amici mei estis, si feceritis quae ego praecipio vobis*. Maxime amicus Dei est qui observat omnia beneplacita Dei. [...] Dicit Dei Filius: *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio*. ‚Amicitia est idem velle et idem nolle.‘ Non est decens, quod Deus velit male tecum; oportet, quod solvatur amicitia, quae est inter te et Deum; aut quod tu velis bona. *Cognoscat mundus, quia diligo Patrem, et sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio*. Deus statim fecit mundum uno verbo, sed refecit eum cum magna fatigatione, ut daret nobis exemplum obedientiae. Nullus est amicus Dei, nisi velit obedire.“

⁵⁵² Vgl. in Ioan. 15, 21, v. 14 (Qu 6, 451a): „*Vos amici mei estis*. Hic secundo hortatur ad dilectionem mutuum intuitu divinae amicitiae; unde offert amicitiam suam his qui servant praecepta sua, ut iuxta domini praeceptum invicem diligant; propter quod dicit: *Vos amici mei estis, si feceritis quae praecipio vobis*. Magnum quid promittit, cum amicitiam promittit. Augustinus: ‚Magna est dignatio Domini, cum nos amicos vocare dignatus est.‘, cum sit *amicus* nomen paritatis; ‚est enim amicitia divinarum humanarumque rerum pari cum voluntate consensio.‘ Si enim *sapientia* amicos Dei constituit; Sapientiae septimo: *In animas sanctas se transfert et amicos Dei constituit*; quanto magis *dilectio*? Haec dilectio probatur in opere; ideo dicit: *Amici estis, si feceritis quae ego praecipio*, ex amore ut amici, non ex timore ut servi, quia non estis vocati in servitum.“

⁵⁵³ Vgl. in Luc. 14, 21, v.10 (Qu 7, 364b): „Hic veniens vocat humiles *amicos*. Christus namque amicus verus est, secundum illud Proverbiorum decimo septimo: *Omni tempore diligit qui amicus est*. Et humiles recognoscit amicos, quia tales obediunt ei: Ioannis decimo quinto: *Vos amici mei estis, si feceritis quae praecipio vobis*.“

⁵⁵⁴ Vgl. Sermon. Sanct., De sancto Ioanne Evangelista, Sermon. 2 (Qu 9, 495b-496a): „Commendatur ergo Ioannes a praerogativa gratiae in nomine amici. Fecerunt autem eum amicum Sponsi haec quatuor, scilicet *fidei sinceritas*; Iacobi secundo: *Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad iustitiam, et ideo amicus Dei appellatus est*.“

⁵⁵⁵ Vgl. Sermon. Sanct., De translatione S. Francisci (Qu 9, 534a): „Et bene potuit Christus hunc Sanctum vocare *amicum*, quia re vera fuit etiam in hac vita eius amicus [...] *unanimis in proposito per puram cordis sinceritatem*; [...] Proverbiorum vigesimo secundo: *Qui diligit cordis munditiam propter gratiam laborum suorum habebit amicum regem*.“

⁵⁵⁶ Vgl. Sermon. temp., dominica 16 post pentecosten, serm. 2 (Qu 9, 417b-418a): „Amice, ascende superius, Lucae decimo quarto. [...] Circa primum nota, quod efficitur quis amicus Dei: *per sinceritatem sanctimoniae*; Proverbiorum vigesimo secundo: *Qui diligit cordis munditiam propter gratiam laborum suorum*, id est intellectus et affectus purgatorum, *habebit amicum regem*.“ – vgl. auch Sanct., De sancto Ioanne Evangelista, Sermon. 2 (Qu 9, 495b): „Commendatur ergo Ioannes a praerogativa gratiae in nomine amici. Fecerunt autem eum amicum Sponsi haec quatuor, scilicet [...] *Animi puritas*; Sapientiae septimo: *In animas sanctas se transfert*,

Er nennt in diesem Zusammenhang auch die freiwillig auf sich genommene Buße sowie die Ausdauer in der Prüfung als Zeichen der Freundschaft, da sie die Seele reinigen und mit Christus vereinen.⁵⁵⁷ Die Beharrlichkeit in der Not ist auch deswegen ein Erweis der Freundschaft, da sie zeigt, dass die Freundschaftsliebe tatsächlich eine dauernde ist.⁵⁵⁸ So erwies sich Abraham gerade in der Bedrängnis als Gottesfreund.⁵⁵⁹

- 3) Wegen seiner Vertrautheit (*familiaris*) mit Christus. Hier spricht Bonaventura das Freundschaftsmerkmal der vertrauten Lebensgemeinschaft unter Freunden an. Illustriert wird diese Vertrautheit durch das Beispiel des Mose, der mit Gott von Angesicht zu Angesicht sprach.⁵⁶⁰ Freundschaftliche Vertrautheit meint hier also die innige Gemeinschaft des Gebets. Franziskus war ein Vertrauter Christi „durch die Heiterkeit des erhobenen Geistes (*familiaris per elevatae mentis serenitatem*)“⁵⁶¹. Auch an anderer Stelle bringt Bonaventura das Gebetsleben in Zusammenhang mit der Gottesfreundschaft: Während die Knechte nur gehorchen, erfreuen sich die Freunde der liebenden Gemeinschaft mit dem Freund. Daher ordnet Bonaventura das aktive Leben bisweilen auch dem Knechtsdienst, das kontemplative Leben dagegen der Freundschaft zu.⁵⁶² In diesem Zusammenhang passt auch der biblische Zusammenhang von Freundschaft und Weisheit in Weish 7,27. Die Kontemplativen sind Freunde Gottes

amicos Dei et prophetas constituit; Proverbiorum vigesimo secundo: Qui diligit cordis munditiam propter gratiam laborum suorum habebit amicum regem.“ – vgl. Auch Sanct., Sermon. 1 de S. Agnete (Qu 9, 503a): „Dico autem, quod beata Agnes singulari modo *amica* fuit propter quatuor: primo, propter *pudicitiae puritatem*.“

⁵⁵⁷ Vgl. Sermon. Sanct., De translatione S. Francisci (Qu 9, 534ab): „Hanc cordis puritatem duo faciunt, scilicet *poenitentia* in afflictione sponte assumpta et *patientia* in tribulatione aliunde inflictata. Haec enim sunt duo purgatoria, quae animam purificant.“ Vgl. auch Temp., dominica 16 post pentecosten, sermon. 2 (Qu 9, 417b-418a): „*Amice, ascende superius*, Lucae decimo quarto. In hoc verbo, quod proponitur nobis in humilitatis praemium, tria nota, scilicet humilis animae ad Deum dulcis *familiaritas*, ibi: *Amice*; [...] Circa primum nota, quod efficitur quis amicus Dei [...] per *austeritatem poenitentiae*; Psalmus: *Mihi alienigenae amici facit sunt etc.*“

⁵⁵⁸ Vgl. Sermon. Sanct., sermon. 1 de S. Agnete (Qu 9, 503a-505a): „Dico autem, quod beata Agnes singulari modo *amica* fuit propter quatuor: [...] quarto, propter *perseverantiae perennitatem*; unde in Proverbis: *Omni tempore diligit qui amicus est. Qui perseveraverit usque ad mortem hic salvus erit.*“ – vgl. auch Sermon. 3 (Qu 9, 418b): „[...] efficitur quis amicus Dei maxime per tria, scilicet [...] per *sustinentiam adversorum*; Lucae duodecimo: *Dico autem vobis amicis meis: Ne terreamini ab his qui occidunt corpus et post haec non habent amplius, quid faciant.*“

⁵⁵⁹ Vgl. Sermon. temp., dominica 16 post pentecosten, sermon. 2 (Qu 9, 417b-418a): „*Amice, ascende superius*, Lucae decimo quarto. In hoc verbo, quod proponitur nobis in humilitatis praemium, tria nota, scilicet humilis animae ad Deum dulcis *familiaritas*, ibi: *Amice*; [...] Circa primum nota, quod efficitur quis amicus Dei [...] per *longanimitatem patientiae*; Iudith octavo: *Abraham, per multas tribulationes probatus, Dei amicus effectus est.*“

⁵⁶⁰ Vgl. Sermon. Sanct., De translatione S. Francisci (Qu 9, 534b): „Unde de ipso illud dici potest: *Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum.*“

⁵⁶¹ Vgl. ebd.: „De tertio, Ioannis tertio: *Amicus sponsi, qui stat et audit eum, gaudio gaudet propter vocem sponsi. Amicus, Franciscus, sponsi, Christi, eius vocem audivit, quia multum sibi familiaris per elevatae mentis serenitatem.*“

⁵⁶² Vgl. Coll. in Ioan. cap. 20 coll. 78,3 (Qu 6, 628a): „*Servi sunt activi, qui Deo impendunt obsequium actionis; amici, contemplativi, qui Deo reddunt absequium devotionis vel dilectionis.*“

wegen ihrer Weisheit⁵⁶³. Mit der Christusfreundschaft ist der „Genuss der Weisheit“ (*perfructio sapientiae*) verbunden⁵⁶⁴. Weise ist nach Bonaventura derjenige, „der Gott als Person *kennt*, die *geliebt und verehrt* wird“⁵⁶⁵. Die Weisheit im eigentlichsten Sinn, als Geistesgabe, meinte die „erfahrungsmäßige Erkenntnis Gottes“ (*cognitionem Dei experimentalem*), in der der Mensch die göttliche Güte verkosten darf.⁵⁶⁶ So wird deutlich, dass mit dem „Genuss der Weisheit“ eine auch der menschlichen Erfahrung wahrnehmbare Freude am Zusammensein mit dem göttlichen Freund gemeint ist, wie sie von Gott im Gebet geschenkt werden kann. Typus für den Gottesfreund, der diese vertraute Nähe (*contubernii familiaritas*) verkosten durfte, ist der Lieblingsjünger Jesus.⁵⁶⁷

Zur freundschaftlichen Vertrautheit gehört auch das Mitteilen von Geheimnissen. Zu Joh 15,15 bemerkt Bonaventura: „Das Offenbaren von Geheimnissen ist Zeichen einer tiefen Freundschaft.“⁵⁶⁸ An diesem Zeichen wird auch die Freundschaft des Lieblingsjüngers zu Jesus deutlich, denn er fragte Jesus, wer der Verräter sein – ein geheimes Wissen, das nur Jesus besaß – und Jesus offenbarte es ihm.⁵⁶⁹ Ebenso ist die Tatsache, dass Jesus bei Ereignissen, in denen er etwas vom Geheimnis seiner Person offenbarte, z. B. bei der Auferweckung der Tochter des Jäirus sowie bei seiner Verklärung nur Petrus, Johannes und Jakobus Zeugen sein ließ, Zeichen seiner besonderen Freundschaft zu diesen Jüngern.⁵⁷⁰

⁵⁶³ Vgl. Coll. in Ioan. cap. 12 coll. 47, 4 (Qu 6, 596a): „Nota igitur, quod acitivi exaltabuntur, sicut servi, ratione obsequii; [...] Exaltantur amici, scilicet contemplativi, propter suam sapientiam.“

⁵⁶⁴ Vgl. die Freundschaft der Agnes mit Christus: Sanct., serm. 1 de S. Agnete (Qu 9, 503a-504b): „Dico autem, quod beata Agnes singulari modo *amica* fuit propter quatuor: [...] tertio, propter *sapientiae perfruitionem*; [...] Nullus est amicus Dei sine sapientia; unde in libro Sapientiae: *Per nationes in animas sanctas se transfert et amicos Dei et Prophetas constituit. Neminem diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat.*“

⁵⁶⁵ Vgl. M. SCHLOSSER, *Cognitio et amor*, 187.

⁵⁶⁶ Vgl. III Sent. d 35 q 1 (Qu 3, 774ab): „Quarto modo dicitur sapientia *magis proprie* et sic nominat cognitionem Dei experimentalem; et hoc modo est unum de septem donis Spiritus sancti, cuius actus consistit in degustando divinam suavitatem.“

⁵⁶⁷ Vgl. Sermon. Sanct., De sancto Ioanne Evangelista, serm. 2 (Qu 9, 495b): „Commendatur ergo Ioannes *a praerogativa gratiae* in nomine *amici*. Fecerunt autem eum *amicum Sponsi* haec quatuor, scilicet [...] *contubernii familiaritas*; Iob trigesimo sexto: *Annuntiat de ea amico suo, quod possessio eius sit, et ad eam possit ascendere.*“

⁵⁶⁸ Vgl. in Ioan. 15, 21, v. 14 (Qu 6, 451a): „Et per signum hoc ostendit: *Quia servus nescit, quid faciat Dominus eius*; vos autem non sic; ideo dicit: *Vos autem dixi amicos, quia omnia, quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis.* Hoc signum magnae amicitiae, revelatio secretorum.“

⁵⁶⁹ Vgl. in Ioan. 21, 44, v. 20 (Qu 6, 527b): „*Conversus Petrus vidit illum discipulum, quem diligebat Iesus, sequentem*, scilicet Ioannem. Et signum dilectionis praecipuae ostenditur, cum infertur: *qui et recubuit in Coena super pectus eius*, supra decimo tertio, et dixit: *Domine, quis est, qui tradet te?* Quaesivit ab eo quod secretum erat; et hoc signum erat dilectionis, quia sibi revelatum est, sicut dicitur supra decimo tertio; et hoc signum est amicitiae, sicut dicitur supra decimo quinto: *Vos dixi amicos, quia quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis.*“

⁵⁷⁰ Vgl. in Luc. 8, 90, v. 51 (Qu 7, 214ab): „Et quia non omnibus aperienda sunt sacramenta Dei; Ioannis decimo quinto: *‘Servus nescit, quid faciat dominus eius; ideo subditur: Non permisit intrare secum quemquam [...]* Quia vero discipuli erant eius amici, secundum quod dicit Ioannis deimo quinto: *Vos autem dixi amicos* etc.; ideo non omnes excludit, sed excipit ab exclusis, cum subdit: *Nisi Petrum, Iacobum et Ioannem*, qui erant discipuli principales; et inde isti assumpti sunt in transfiguratione.“

- 4) Wegen seiner Angleichung an Christus in der Passion, wie sie dem Franziskus in besonderer Weise durch die Stigmatisierung zuteil wurde.⁵⁷¹ Neben dem Aspekt der ersehnten Gleichgestaltung mit dem geliebten Freund interpretiert Bonaventura die Stigmata auch noch in anderer Hinsicht als ein Zeichen der Freundschaft. In seiner Liebe zu Jesus suchte Franziskus das Martyrium, die Hingabe des eigenen Lebens als höchsten Erweis der Freundschaftslove. Wenn er auch nicht für Christus getötet wurde, so wurde ihm doch durch die Stigmatisierung das ersehnte Martyrium zuteil.⁵⁷²

In der *Legenda maior* nennt Bonaventura aber nicht nur die Angleichung im Leiden als Zeichen der Freundschaft, sondern auch andere Aspekte, in denen Franziskus danach strebte, Jesus als seinen Freund nachzuahmen und ihm gleich zu werden. So antwortet Franziskus auf die Frage seiner Brüder, welche Tugend am meisten dazu beitrage, Freund Jesu zu werden: die Armut, die uns demütig und Jesus ähnlich macht.⁵⁷³ In dieselbe Richtung weist ein anderer Passus, in dem Bonaventura die Geringschätzung der irdischen und die Sehnsucht nach den ewigen Gütern als Freundschaftsmerkmale nennt.⁵⁷⁴

Ein weiterer Aspekt der Gleichgestaltung und damit der Freundschaft des Franziskus mit Jesus war sein apostolischer Eifer: So wie Jesus für die Rettung der Seelen das Kreuz auf sich genommen hat, so gebührt nur dem der Freundestitel, der sich um die Seelen sorgt.⁵⁷⁵

Die Freundschaft mit Christus, wie sie Franziskus und die Heiligen gelebt haben, skizziert Bonaventura als ein Ideal, dem die Christen nacheifern sollen. So schließt er seine Predigt über die Freundschaft der hl. Agnes mit Christus mit dem Aufruf: „Christus sagte zu ihr:

⁵⁷¹ Vgl. *Serm. Sanct.*, De translatione S. Francisci (Qu 9, 534ab): „Et bene potuit Christus hunc Sanctum vocare *amicum*, quia re vera fuit etiam in hac vita eius amicus [...] *conformis in ornamento* per expressam crucis conformitatem. [...] primi Machabaeorum decimo: *Alexander misit Ionathae purpuram et coronam auream, ut quae nostra sunt sentiat*, inquit, *nobiscum*. Alexander, *allevians tenebras*, Christus; *misit*, Francisco, *purpuram*, passionis suae insignia, dum sibi impressit vulnere suorum stigmata.“ – Der gleiche Gedanke findet sich auch in der *Legenda maior*: Durch die Stigmata wird Franziskus, der Freund Christi, dem Gekreuzigten ähnlich: Vgl. *Leg. Franc.* 13, 3 (Qu 8, 543a): „Intellexit tandem ex hoc domino revelante quod ideo huiusmodi visio sic divina providentia suis fuerat praesentata conspectibus ut amicus Christi praenosset se non per martyrium carnis sed per incendium mentis totum in Christi crucifixi similitudinem transformandum.“

⁵⁷² Vgl. *Leg. Franc.* 9, 9 (Qu 8, 533ab): „Sic itaque Dei ordinante clementia et sancti viri promerente virtute misericorditer et mirabiliter factum est quod Christi amicus mortem pro ipso viribus totis exquireret et tamen nullatenus inveniret ut et merito non careret optati martyrii et insigniendus servaretur in posterum privilegio singulari.“

⁵⁷³ *Leg. Franc.* 7, 1 (Qu 8, 523a) „Nam et fratribus in conclavi quaerentibus quae virtus magis amicum redderet Christo quasi secretum sui cordis aperiens respondebat: Paupertatem noveritis fratres specialem viam esse salutis tamquam humilitatis fomentum perfectionisque radicem cuius est fructus multiplex sed occultus.“

⁵⁷⁴ Vgl. *Serm. temp.*, domenica 16 post pentecosten *serm.* 3 (Qu 9, 418b): „[...] efficitur quis amicus Dei maxime per tria, scilicet *per contemptum mundanorum*; Iacobi quarto: *Amicitia huius mundi inimica est Dei. Quicumque ergo voluerit amicus esse saeculi huius inimicus Dei constituitur*. – *Per desiderium aeternorum*; Proverbiorum vigesimo septimo: *Unguento et variis odoribus delectatur cor, et bonis amici consiliis anima dulcoratur*.“

⁵⁷⁵ Vgl. *Leg. Franc.* 9, 4 (Qu, 8, 531a): „Non se Christi reputabat amicum nisi animas foveret quas ille redemit. Saluti animarum nihil praeferendum esse dicebat, eo maxime probans, quod Unigenitus Dei pro animabus dignatus fuerit in cruce pendere.“

„Sieh da, meine Freundin.“ Lasst uns sehen, ob du auch ein Freund bist!“⁵⁷⁶ Hier wird deutlich, dass die Freundschaft mit Christus für Bonaventura ein dynamischer Begriff ist: Sie kann immer größer werden – und ihre Vollendung wird sie erst in der Ewigkeit erhalten: Die Heiligen sind „noch mehr Freunde Gottes in der ewigen Heimat als auf dem Weg dorthin“⁵⁷⁷.

Ein Aspekt der Freundschaftslehre des hl. Bonaventura fällt noch ins Auge: die innere Nähe zwischen Freundschaft und Brautschaft. In seiner Predigt über die hl. Agnes kann Bonaventura mühelos zwischen beiden Bildern wechseln⁵⁷⁸, die für ihn ein und dieselbe Wirklichkeit auszusagen scheinen. Ungeachtet der Unterschiede auf der natürlichen Ebene sind sie beide im geistlichen Sinn Formen der innigsten Gemeinschaft der Liebe. Die *contemplantes* kann Bonaventura daher in einem Atemzug als „Freunde“ bezeichnen wie auch als diejenigen, die „gleichsam im Brautgemach mit dem Bräutigam ruhen“.⁵⁷⁹

Durch die Veranschaulichung am Beispiel der Heiligen gewinnt das Bild von der Freundschaft mit Christus, das Bonaventura entwirft, eine große Konkretetheit und Lebensnähe. Christus erscheint immer wieder als derjenige, der als ein echter menschlicher Freund an der Seite der Menschen ist: „Er kommt zu uns als Freund, um mit uns zu leben.“⁵⁸⁰ Er ist der wahre Freund, der uns immer liebt.⁵⁸¹ Das biblische Gleichnis von dem Mann, der in der Nacht seinen Freund um drei Brote bittet – eine Stelle, die schon von den Kirchenvätern auf die Gottesfreundschaft gedeutet wurde – legt Bonaventura ebenfalls direkt auf die Christusbeziehung hin aus: Christus ist der Freund, zu dem wir in der Nacht gehen sollen. Damit meint er entweder das nächtliche Gebet, durch das wir an der Tür Christi klopfen – oder aber die Nacht steht für die Not, in der man sich an den Freund wenden kann und von ihm Hilfe erlangt.⁵⁸² Eine andere Form des freundschaftlichen Austauschs neben dem Gebet

⁵⁷⁶ Serm. Sanct., serm. 1 de S. Agnete (Qu 9, 505b): „Dicit Dominus : *Ecce amica mea*. Videamus, si es amicus.

⁵⁷⁷ IV Sent. d 45 a 3 q 2 f 2 (in der Quaracchi-Ausgabe durch einen Druckfehler f 3: Qu 4, 949b): „Item, Sancti impetrant pro vivis, quia sunt amici Dei; sed magis sunt amici Dei in patria quam in via: ergo efficacius impetrant.“

⁵⁷⁸ Serm. Sanct., de S. Agnete serm. 1 (Qu 9, 501b): „Totaliter ab amico suo, id est a Sponso suo, possessa fuit beata Agnes. [...] Vocat eam *amicam* Agnus Agnetem. *Venerunt nuptiae Agni, et uxor eius praeparavit se*. Videatis; oportet, quod omnes simus *amici* ad hoc, quod intremus ad nuptias istas. Accipiamus formam amicitiae ab Agnete.“

⁵⁷⁹ Vgl. coll. in Ioan. cap. 1 coll. 3, 8 (Qu 6, 539b): „Per *amicos* intellige *contemplantes*, qui quasi in thalamo cum sponso dormiunt; et isti merentur accipere quod ab ipso petunt.“

⁵⁸⁰ Vgl. coll. in Ioan. cap. 13 coll. 47, v. 46 (Qu 6, 597b): „Venit ut *amicus* ad *convivendum*; Lucae undecimo: *Amicus meus*, id est Christus, *venit de via ad me*.“

⁵⁸¹ Vgl. in Luc. 14, 21, v. 10 (Qu 7, 364b): „Christus namque amicus verus est, secundum illud Proverbiorum decimo septimo: *Omni tempore diligit qui amicus est*.“

⁵⁸² Vgl. in Luc. 11, 23, v. 8 (Qu 7, 283b-284a): „Secundum *spiritualem* autem *intellcetum* per *amicum* istum intelligitur Christus, de quo Ecclesiastici sexto: *Amicus fidelis, fortis protectio; qui autem invenit illum invenit thesaurum*. De hoc Ioannis decimo quinto: *Iam non dicam vos servos, vos autem dixi amicos*; et iterum: *Vos amici mei estis* etc. – Ad istum amicum *eundum* est nocte, id est nocturno silentio, sicut Nicodemus venit, de quo Ioannis tertio dicitur, quod *venit ad Iesum nocte* primum, quia in secreto noctis silentio est per orationem pulsandus, secundum illud Isaiae vigesimo sexto: *Anima mea desideravit te in nocte*; [...] vel *in nocte*, id est *in tribulatione*, secundum illud Osee sexto: *In tribulatione sua mane consurgent ad me*.“

ist das Wort Gottes in der Heiligen Schrift. Es ist der „Bote“, der uns Kunde bringt von unserem „wahrsten Freund Jesus Christus“; wenn wir schon die Kunde von einem weit entfernt weilenden Freund mit großer Freude empfangen – mit wieviel mehr Freude dann erst diesen Boten unseres besten Freundes!⁵⁸³

2. Auswertung

Ebenso wie Thomas von Aquin greift auch Bonaventura den philosophischen Freundschaftsbegriff sowohl in der Breite seines Spektrums als auch in der Tiefe seiner Bedeutung auf, verwendet ihn allerdings in anderer Art und Weise als der Aquinate. Thomas integriert den Freundschaftsbegriff in seine *caritas*-Lehre und gibt so der *amicitia* eine zentrale Stellung in seiner dogmatischen Lehre. Er spricht in erster Linie von der Gottesfreundschaft durch den Heiligen Geist. Bonaventura dagegen, der ebenso wie Thomas an Hand des Inkarnationsgeschehens dogmatisch begründet, dass die Christusfreundschaft der Weg zur Gottesfreundschaft ist, entfaltet auch spirituell, insbesondere am Beispiel der Heiligen, welche inneren Haltungen zu solcher Christusfreundschaft gehören. Bonaventuras Freundschaftslehre trägt ein ganz eigenes und klar christozentrisches Profil. Auch wenn die *amicitia* weder in seinen theologisch-systematischen Schriften noch in seinen geistlich-mystagogischen Hauptwerken eine besondere Stellung einnimmt, findet sich bei ihm v.a. in den Schriftkommentaren und den Heiligenpredigten eine theologisch klar durchdachte und spirituell reich entfaltete Rezeption und Anwendung des philosophischen Freundschaftsbegriffs⁵⁸⁴.

V. FRANZISKANISCHE VOLKSTÜMLICHE VERKÜNDIGUNG – SERVASANCTUS VON FAENZA

Das Thema Freundschaft wurde im 13. Jahrhundert nicht nur von den großen Kirchenlehrern aufgenommen und in unterschiedlicher Weise verarbeitet. Es war vielmehr ein beliebtes Thema auch in der volkstümlicheren Verkündigung. Dafür sollen hier zwei Beispiele ausge-

⁵⁸³ Vgl. Serm. Sanct., de S. Bartholomaeo Apostolo (Qu 9, 569b): „Non est aliquis inter nos, si ipse haberet aliquem amicum, quem vellet diligere, in longinquis partibus, sicut in partibus transmarinis, quin cum gaudio nuntium illum exciperet, qui afferret rumores bonos de amico illo. Verbum Dei est nuntius, qui affert rumores de verissimo amico nostro, Iesu Christo. Suscipere ergo debemus istum nuntium laetanter.“

⁵⁸⁴ R. EGENTER, der sich in seiner Untersuchung über die Gottesfreundschaft im 12. und 13. Jahrhundert von Thomas von Aquin leiten lässt, kommt zu dem Urteil, dass Bonaventura zum Thema Gottesfreundschaft nicht viel zu sagen hat und „hinter dem tief angelegten, geschlossenen System des Aquinaten zurückgeblieben“ ist (vgl. ID., Gottesfreundschaft, 140). Dem ist entgegenzuhalten, dass bei Thomas nur ansatzweise deutlich wird, was unter der Freundschaft mit Christus konkret zu verstehen ist und wie Christus- und Gottesfreundschaft innerlich zusammenhängen. Richtiger wäre also zu sagen, dass Thomas die Gottesfreundschaft v.a. als systematisch-theologischen Begriff bedenkt, während Bonaventura den Schwerpunkt auf die Christusfreundschaft legt und diese in ihrem geistlichen Gehalt entfaltet.

wählt und dargestellt werden: Der Franziskaner Servas Sanctus von Faenza (ca. 1220/30 - ca. 1300) und der Dominikaner Wilhelm Peraldus.

In den dem hl. Bonaventura zugeschriebenen nicht authentischen Schriften findet sich eine vielfältige Aufnahme und Weiterführung des Freundschaftsthemas. Das spricht für den Einfluss, den Bonaventura mit seiner spezifisch spirituellen Entfaltung des Freundschaftsbegriffs ausgeübt hat. Johannes von Wales (1210/30 - 1285), der heute als Verfasser der pseudobonaventurianischen *Collationes* wie auch der *Expositio in Evangelium Sancti Ioannis* gilt⁵⁸⁵, bedient sich vielfältiger Motive des antiken Freundschaftsbegriffs und wendet sie geistlich an, ohne dass allerdings in seinen Ausführungen viel Neues oder Originelles zu finden wäre.⁵⁸⁶

Konrad von Sachsen (+1279) dagegen nimmt in einer Predigt über die Freundschaft, die auch unter dem Namen Bonaventuras überliefert wurde⁵⁸⁷, einen antiken Gedanken auf, der sich schon bei Johannes Chrysostomus findet⁵⁸⁸: Dass nicht nur Gott, die Engel und die Menschen Freunde des Menschen sein können, sondern auch der Teufel - allerdings als falscher und betrügerischer Freund.⁵⁸⁹

Unter den zahlreichen Autoren, die das Freundschaftsthema in der Verkündigung aufgegriffen haben, und deren Schriften Bonaventura zugeschrieben wurden, ragt der Franziskaner

⁵⁸⁵ Vgl. B. DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta*, 100 und 139.

⁵⁸⁶ Bei Johannes von Wales finden sich folgende zentrale Gedanken: *Die Erfüllung des Gebots der Liebe führt zur Gottesfreundschaft*: „Et sic adimplens praeceptum erit amicus Dei. [...] Et huius adimplentionis mandatorum est fructus, ossequi amicitiam Dei.“ (Coll. in Ioan. 69, v. 15 / Pe 11, 588a) – *Gott macht sich in der Menschwerdung dem Menschen gleich, um ihm ein Freund zu sein*: „Unde enim ait Tullius: Maximum est in amicitia, parem esse inferiori [vgl. Lael. 19] multo magis summum est Deum condescendere, ut sit amicus hominis [...] Deus enim amicitiae aequiparat se amico, ait Bernardus.“ (ebd.) – Johannes zählt auch *die Früchte der Gottesfreundschaft* auf: „Item efficiuntur amici Dei inenarrabili sapientia. Amicos Dei et prophetas constituit scilicet sapientia. Item efficiuntur amici Dei tribulationeum longanimitate sufferentia; de Abraham, quod per multas tribulationes probatus Dei amicus effectus est [...] Et haec amicitia est honorificativa et exaltativa eminenter et perenniter: In amicitia tua decorati sunt, Amice, ascende superius. Item est delectativa et consolativa: In amicitia illius delectatio bona. Item haec amicitia est in futuro beatificativa, quia visionis Dei et omnium bonorum impetrativa. Unde ait hic: Vos dixi amicos, quia omnia nota feci vobis, id est, in futuro faciam, prout exponit Augustinus. Tunc enim videbimus eum sicuti est. Magnus ergo fructus huius amicitiae, et modicus labor ad eam impetrandam: Amicus fidelis, medicamentum vitae, qualis sit Christus.“ (Coll. in Ioan. 69, v. 15 / Pe 11, 588ab). *Zur Gottesfreundschaft gehört auch, für den Freund zu leiden*: „Et ad hoc respondet, quod multi hominum scandalizantur, cum vident homines, qui Deo placent, aliquid pati: nescientes quoniam amicorum Dei est hoc, scilicet pati.“ (Exp. in Ioan. 11 / Pe 11, 407b)

⁵⁸⁷ Vgl. B. DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta*, 186.

⁵⁸⁸ Vgl. oben, 83-84.

⁵⁸⁹ Vgl. Bonaventura, sermones de tempore, dominica 8 post pentec., serm. 3 (Pe 13, 377f): „Quadruplicem amicum habet homo, scilicet Deum, angelum, hominem, diabolum. Habet homo amicum Deum creantem, angelum dirigentem, hominem, id est, pauperem exorantem, daemonem persequentem. [...] Vere fidelis amicus rex, qui haberet servum leprosum, vel phreneticum, qui curari non posset, nisi in sanguine regali balnearetur, et tunc rex pro ipso sanguinem suum usque ad mortem effunderet: maxime amicus esset hic. Ita pro peccatoribus lepra vitiorum infectis, et coram Deo phreneticis, fecit Rex aeternus, fidelis amicus, ut medicamentum eis esset, non vitae temporalis, sed spiritualis et aeternalis. [...] Omnis amicus fraudulentus incedet. [vgl. Jer 9,4 Vg.] Amicus peccatoris est diabolus [...] Vere fraudulentus esset amicus, qui amico propinaret venenum pro vino: hoc utique facit diabolus peccatori.“

Servas Sanctus von Faenza (1220/30 - 1300) hervor, der nach dem Urteil Martin GRABMANNs, „gar bald der Vergessenheit anheimgefallen“ ist und „die seiner Bedeutung entsprechende Würdigung nicht erfahren“ hat⁵⁹⁰. Er wirkte als Prediger und Beichtvater in der Toskana, v.a. in Florenz.⁵⁹¹ Von ihm sind uns eine Sammlung von Predigten erhalten⁵⁹², in der er immer wieder in ausführlicher Weise auf das Freundschaftsthema zu sprechen kommt.

1. Textanalyse

Servas Sanctus geht von dem Gedanken aus: „Wenn es in diesem Leben nichts Beglückenderes, nichts Liebeswerteres und Fruchtbarereres gibt als eine gute Freundschaft, wie gut ist dann erst die göttliche Freundschaft!“⁵⁹³ Charakteristisch für seinen Umgang mit dem Freundschaftsthema ist, dass er noch mehr als Bonaventura die einzelnen philosophischen Freundschaftsmerkmale auflistet und dann auf die geistliche Ebene überträgt. In seiner Predigt über den Lieblingsjünger zählt er gleich sieben Zeichen der besonderen Freundschaft Jesu zu Johannes auf. Ein beliebtes Stilmittel Servas Sanctus' besteht darin, diese ideale Freundschaft der Heiligen mit der allzu lauen Freundschaftsliebe der zeitgenössischen Christen zu kontrastieren, um so um so mehr das Streben nach dem Ideal zu bewirken. Daraus lässt sich *ex opposito* dann schließen, wie die vorbildliche Freundschaft der Heiligen mit Jesus von den Christen nachgeahmt werden könnte und sollte.

Servas Sanctus hält sich eng an die philosophisch-christliche Freundschaftslehre, die er aus den Schriften von Cicero, Seneca, Valerius Maximus, Boethius, Ambrosius und Augustinus schöpft⁵⁹⁴. Im Folgenden sollen daher seine Schriften anhand der einzelnen antiken Freundschaftsmerkmale untersucht werden.

⁵⁹⁰ Vgl. Martin GRABMANN, Der Liber de exemplis naturalibus des Franziskanertheologen Servas Sanctus, in: Franziskanische Studien 7 (1920), 85.

⁵⁹¹ Vgl. J. SCHLAGETER, Servas Sanctus v. Faenza, LThK³ 9 (2000), 491, sowie C. SCHMITT, Art. Servas Sanctus de Faenza, in: DSp 14 (1988), 671f.

⁵⁹² Vgl. SCHNEYER, Johannes Baptist, Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters, 377-399; BALDUINUS AB AMSTERDAM OFM Cap., Servas Sancti de Faenza O. Min. sermones ‚De proprio Sanctorum‘ in cod. anonymo Vat. lat. 9884, in: Laurentianum 6 (1965/1), 73-102; ID., Servas Sancti de Faenza, O. Min. sermones de B. M. Virgine et de Sanctis in codice anonymo Vat. lat. 9884, in: Laurentianum 8 (1967/1), 108-137; ID., Servas Sancti de Faenza, O. Min., sermones dominicales (cod. 1440, Troyes), in: CFr 37/1 (1967), 5-32. Viele dieser Predigten wurden unter dem Namen Bonaventuras gedruckt und sind in der „Editio Vaticana“ und in dem von B. Bonelli herausgegebenen „St. Bonaventurae operum Supplementum“ (Trient, 1772-1774) enthalten (vgl. B. DISTELBRINK, Bonaventurae scripta, 181-185). Im Folgenden wird aus Bonellis Ausgabe zitiert und aus der Edition von A. C. Peltier, Paris 1864-1871, die dieselben Werke enthält wie die 1588-1596 im Auftrag Sixtus V. herausgegebenen „Editio Vaticana“, vgl. (B. DISTELBRINK, Bonaventurae scripta, XVI).

⁵⁹³ Sanct. 10 = de ss. Apostolis (Pe 14, 27b): „*Vos amici mei estis, si feceritis quae praecipio vobis. Nihil in hac vita dulcius, nihil suavius, vel fructuosius amicitia bona [...]* Si ergo tantum bonum est amicitia humana, quantum bonum est amicitia divina? Beati ergo, et plus quam beati dici possunt, quibus dictum est voce Dei: *Vos amici mei estis.*“

⁵⁹⁴ Vgl. v.a. die Zitate in: Sanct. 41 = serm. 1 de S. Bartholomaeo apostolo (Pe 13, 590b-591a).

Die *Gleichheit* der Freunde und die gleiche Gesinnung gelten klassischerweise als Voraussetzung und Merkmal der Freundschaft. Gemäß der antiken Tradition hält Servas sanctus fest, dass es wahre Freundschaft nur „unter Guten“ geben kann, und konstatiert, dass die Freundschaft zwischen Christus und den Aposteln eine solche war.⁵⁹⁵ Hier zeigt sich schon, dass es ihm nicht um grundsätzliche dogmatische Fragen geht (die Gutheit Christi wäre ja von ihrem Wesen her von der der Apostel ja noch einmal zu unterscheiden), sondern seine Absicht in erster Linie eine paränetische ist. Demensprechend insistiert er auf dem Freundschaftsmerkmal der gleichen Gesinnung. Da Freundschaft das *idem velle et idem nolle* mit dem Freund bedeutet, muss sich der Freund Jesu dadurch auszeichnen, dass er seinen Willen immer mehr dem Willen Jesu angleicht.⁵⁹⁶ Mit Jesus verabscheut der Freund Jesu das Schlechte - konkret: die Hauptsünden - und liebt die Tugenden Christi, die diesen Sünden entgegengesetzt sind.⁵⁹⁷ Positiv zeigt sich diese Einheit des Willens auch in der Liebe zu den göttlichen Geboten.⁵⁹⁸ Interessant ist, dass Servas sanctus bzgl. dieser freundschaftlichen Einheit im Willen Parallelen zieht zwischen der Einheit zwischen Vater und Sohn in der Trinität, der Einheit Jesu mit seinen Aposteln und der Einheit der Urgemeinde, die „ein Herz und eine Seele“ waren.⁵⁹⁹ Ein theologischer Bogen, der zeigt, wie die christliche Freundschaft und Einheit in der Trinität ihren Ursprung hat und über die Freundschaft mit Jesus zu den Menschen kommt.

Kernstück der Freundschaft ist die gegenseitige *Freundschaftslove*, die sich in der Tat bewährt, sich auch im Unglück als treu erweist und bis zur Hingabe des Lebens zu gehen bereit ist. Alle diese Elemente wahrer Freundschaftslove finden sich in den Ausführungen Servas sanctus': Die Apostel dienten Jesu mit der ganzen Liebe ihres Herzens, einige wie Jakobus

⁵⁹⁵ Vgl. Sanct. 10 = de ss. Apostolis (Pe 14, 28b): „Secundo est amicitia bonorum cum bonis, qualis fuit inter Iesum et Apostolos. [...] Et haec est bona amicitia.“

⁵⁹⁶ Vgl. Sanct. 41 = serm. 1 de S. Bartholomaeo apostolo (Pe 13, 591b): „Unde ex vera amicitia duae voluntates quodammodo fiunt, una scilicet in omni nolito et volito, non malo, sed bono.“

⁵⁹⁷ Vgl. Sanct. 41 = serm. 1 de S. Bartholomaeo apostolo (Pe 13, 591b-592a): „Igitur amicis communis debet esse contemptus omnium malorum, omnium turpium, immo omnium mundanorum, quibus impedimur ad bonum, et allicimur ad malum. Ergo inter Christum, et hunc sanctum Apostolum, vera amicitia fuit, quia quidquid Christus contempsit, etiam Apostolus dereliquit. Unde non solum peccatum, sed et totum mundum perfecte dimisit. [...] Nullum enim medium: vel amicus eris Christi, vel mundi. [...] Quare? Quia sunt eis voluntates contrariae, praeceptiones contrariae, prohibitiones contrariae. Mundus inducit ad gulam, Christus ad sobrietatem: mundus ad luxuriam, Christus ad castitatem: mundus ad superbiam, Christus ad humilitatem: mundus ad avaritiam, Christus ad paupertatem: mundus ad invidiam, Christus ad caritatem. Ergo dum duo contraria immediate se habentia simul circa idem esse non possunt, nemo simul esse potest amicus Christi, et mundi.“

⁵⁹⁸ Vgl. Sanct. 41 = serm. 1 de S. Bartholomaeo apostolo (Pe 13, 592a): „Est enim officium verae amicitiae, idem velle, et quod in rebus divinis, dominicisque praeceptis, nulla sit diversitas voluntatum.“

⁵⁹⁹ Vgl. Sanct. 41 = serm. 1 de S. Bartholomaeo apostolo (Pe 13, 592ab): „Vera igitur amicitia inter Christum et suum Apostolum fuit, quia, sicut Dominus et suum Apostolum fuit, quia, sicut Dominus non venit suam facere voluntatem, sed Patris, sic et Apostolus nihil sibi de propria voluntate retinuit, sed corporaliter divinis praeceptis se subdidit. Adiebat enim Dominus dicentem: *Vos amici mei estis*, etc. Si enim amicorum est idem velle, et idem nolle, ergo, quidquid unus mandat, alter observat. Et quid mirum, si hoc de apostolis verum est, qui fuerunt Christo intimi, et in eius amicitia praecipui, cum dicatur, quod omnium credentium erat cor unum, et anima una? Nam et ipse Augustinus dicit se habuisse amicum de quo videbatur sibi, quod licet duo haberent corpora, anima tamen erat tantum una [vgl. conf. 4, 6, 11].“

oder Bartholomäus bis hin zum Maryrium.⁶⁰⁰ In der Freundschaftsbeziehung Jesu zu Johannes zeigt Servas Sanctus die Gegenseitigkeit solcher Freundschaftstreue auf: So wie Johannes Jesus am Kreuz nicht allein ließ, so war Christus auch mit ihm in allen seinen Bedrängnissen auf der Insel Patmos und hat ihn sowohl vom Giftbecher wie auch aus dem Fass voll siedenden Öls errettet.⁶⁰¹ Freundschaft mit Jesus erlangt man also – so die Lehre aus dem Vorbild der Apostel –, wenn man auch in der Bedrängnis an der Liebe zu Jesus festhält.⁶⁰² Wahre Freundschaftsliebe ist gekennzeichnet durch unwandelbare Treue, selbst über den Tod hinaus. Diese Treue veranschaulicht Servas Sanctus wiederum an der Freundschaft Jesu mit Johannes: Ihr ganzes Leben lang waren sie einander in freundschaftlicher Treue verbunden⁶⁰³ und selbst nach dem Tod des Johannes bewies Jesus ihm seine freundschaftliche Liebe dadurch, dass er ihn der ganzen christlichen Welt als Heiligen zur Verehrung gab⁶⁰⁴.

Auch für das besondere *Vertrauen* unter Freunden findet Servas Sanctus in der Freundschaft Jesu mit Johannes einen Anhaltspunkt: Jesus hat ihm seinen kostbarsten „Besitz“, nämlich seine eigene Mutter, anvertraut.⁶⁰⁵ Dieses klassische Freundschaftsmerkmal überträgt er aber

⁶⁰⁰ Vgl. Sanct. 36 = serm. 1 de S. Iacobo (Pe 13, 578b): „Secundum amoris signum est, si sibi dilecti mutuo serviant. [...] Hic Apostolus sanctus, dum accendit ignem ardentem, intus celare non potuit; sed primus de omnibus apostolis amorem Christo reddidit, quem accepit: nam primus inter omnes apostolos pro Christo morti se tradidit.“ – vgl. Sanct. 41 = serm. 1 de S. Bartholomaeo apostolo (Pe 13, 593ab): „Quartum et certissimum signum, quo probatur amicitiam esse veram, est, si unus pro alio mala pati non refugiat, sed unus pro alio ad patiendum se offerat. Talis revera amicitia fuit inter Christum, et hunc Apostolum: quia Christus pro illo se obtulit, et Apostolus versa vice pro Christo se impendit. Christus totum corpus suum crucifixoribus flagellandum dedit; sed Bartholomaeus in manibus hostium corium dereliquit.“

⁶⁰¹ Div. 15 = de S. Ioanne Apost. et Evang. (Bo 3, 751): „Unde in Ecclesiastico: *si possides amicum, in tentatione posside illum, et non facile credas ei*, id est, non facile eum credas amicum, nisi in tribulatione probaveris eum. Ergo infallibili argumento concluditur, quod vera amicitia in adversitatibus probatur. At beatus Ioannes Christo in cruce non defuit, et Christus Ioannem inter adversa minime deseruit; quia cum illo in insula Patmos fuit; eum a potato veneno, et a dolio ferventis olei liberavit.“

⁶⁰² Vgl. Sanct. 25 = serm. 1 de ss. Philippo et Iacobo sermo primus (Pe 13, 552a): „Quarto acquiritur divina amicitia per donum patientiae. Haec virtus, quae dicitur patientia, sive malorum tolerantia, est amicitiae, se vera sit, probativa: non enim dicendus est amicus, sed simulator potius, qui assistit in prosperis, et fugit in adversis. [...] Haec igitur scientes hi sancti Apostoli, in omnibus periculis morteque probati, amicissimi sunt inventi.“ – vgl. auch Sanct. 36 = serm. 1 de S. Iacobo (Pe 13, 579a): „Quartum signum dilectionis est, si pro amico adversa sustinere non refugis. Non enim diligit, nec amicus existit, qui aliquem sequitur in prosperis, et deserit in adversis. [...] ‚Ego amicum quaero, ut habeam quem in exilium sequar, pro quo moriar, cuius me morti opponam, et me ipsum in mortem impendam.‘ [vgl. Sen., epist. 1, 9, 10] Talis autem fuit Christo sanctus Apostolus, pro cuius amore capite est truncatus.“

⁶⁰³ Vgl. div. 15 = de S. Ioanne Apost. et Evang. (Bo 3, 750): „Sextum vero signum est in vera amicitia, si fuerit pariter sempiternali patrocinio custodita. Nam sunt nonnulli, qui saepe magna pro amicis faciunt, in multis periculis illis assistunt; sed usque ad finem amicitiam non deducunt: verum ante finem belli diffugiunt, et aliquando, quod gravius est, ad partem contrariam se convertunt, ut impugnent, quos iuvare deberent. Sed non est talis natus amicus, de quo in Ecclesiastico sic habetur: *Amicus si permanserit fixus, erit tibi quasi coequalis, et in domesticis tuis fiducialiter aget*. Talis vero fuit amicitia Magistri ad Discipulum, et Discipuli ad Magistrum.“

⁶⁰⁴ Vgl. div. 15 = de S. Ioanne Apost. et Evang. (Bo 3, 755): „At Dominus non solum in vita Discipulum nunc amavit; sed post mortem maiorem honorem ostendit, quando eum maxime honoravit, stola gloriosa vestivit, et eum mundo celebrem dedit.“

⁶⁰⁵ Vgl. div. 15 = de S. Ioanne Apost. et Evang. (Bo 3, 748): „Quartum signum est verae amicitiae, si sit magni thesauri commendatione probata. Nemo enim committit, quem habet carissimum, nisi ei, quem credit esse amicum; sicut Regum omnium probant exempla. Quis putas, inquit Dominus, est fidelis servus, et prudens, quem

nicht nur auf den speziellen Fall der Freundschaft Jesu mit Johannes, sondern leitet daraus ab, was solches für die Christusfreundschaft im Allgemeinen bedeuten könnte. Rhetorisch fragt er:

„Aber wen gibt es heute noch, der Gnade oder Wissen, das ihm gegeben wird, gut bewahrt, und es nicht vielmehr verdirbt und zerstreut?“⁶⁰⁶

Sich des freundschaftlichen Vertrauens Christi würdig erweisen, bedeutet also, mit den Gaben, die er uns anvertraut, verantwortungsvoll umzugehen. Dies ist ein durchaus neuer und origineller Gedanke in der geistlichen Entfaltung des Freundschaftsthemas, der so bei früheren Autoren noch nicht zu finden war.

Freundschaftsliebe und freundschaftliches Vertrauen ermöglichen vertrauten Austausch und führen zur *freundschaftlichen Gemeinschaft und Einheit*. Auch diesen zentralen Akt der Freundschaft weiß Servas sanctus in vielfältiger Weise auf die Christusbeziehung zu übertragen. Den Zusammenhang von freundschaftlicher Liebe und der Mitteilung auch der Geheimnisse der Herzen beschreibt er folgendermaßen:

„Es steht fest, dass ‚die Liebe das Leben des Herzens ist‘, wie Hugo sagt. Wer also dem anderen seine Liebe schenkt, der gibt ihm folglich auch sein Herz. Das Herz des Menschen ist aber die geheime Kammer, die alle Geheimnisse enthält. Wenn also ein Freund dem anderen sein Herz gibt, dann hält er nichts von allem vor ihm geheim. Wo also Freundschaft ist, d.h. eine gegenseitige Gabe der Herzen, dort teilt man einander auch alle Geheimnisse mit. Weil folglich zwischen den Aposteln und Christus eine solche Gabe der Seelen aneinander bestand, teilten sie auch ihre Gedanken einander mit.“⁶⁰⁷

Ähnlich argumentiert Servas sanctus, als er die Freundschaft Jesu mit Johannes beschreibt.⁶⁰⁸ Johannes freilich wurden noch tiefere Offenbarungen zuteil als den anderen Aposteln, was ihn

constituit Dominus super familiam suam? Euge, subdit Dominus, serve bone, et fidelis; quia super pauca fuisti fidelis, super multa te constituam. Ergo amico tantum fideli committuntur regales thesauri. At Christus, qui corda omnium sciebat, nec in cognoscendo errare poterat, thesaurum maximum, quem praecipuum habuit, scilicet Virginem, quae ipsum concepit, peperit, portavit, et lactavit, Ioanni in morte commendavit. Quare? Quia fidelissimum esse cognovit Dominus Iesus in Ioanne: Cum vidisset Iesus Matrem, et Discipulum stantem, quem diligebat, dicit Matri suae: Mulier, ecce filius tuus. Deinde dicit Discipulo: Ecce Mater tua.“

⁶⁰⁶ Div. 15 = de S. Ioanne Apost. et Evang. (Bo 3, 750): „Sed quis hodie sic, si ei committatur gratia, vel scientia, qui eam bene conservet, et non potius corrumpat, et dissipet?“

⁶⁰⁷ Sanct. 41 = serm. 1 de S. Bartholomaeo apostolo (Pe 13, 592b-593a): „Constat enim, quod ‚amor est vita cordis‘, sicut Hugo dicit. Ergo qui alteri dat amorem suum, dat illi per consequens et cor suum: sed cor hominis est cellarium continens omne secretum: ergo, cum amicus det amico cor suum, nihil ex omnibus tenet illi celatum: ergo, ubi est amicitia, sive mutua donatio cordium, ibi est communicatio omnium secretorum. Cum igitur inter Apostolum et Christum fuerit mutua donatio animorum, fuit et inter eos communicatio consiliorum.“

⁶⁰⁸ Vgl. div. 15 = de S. Ioanne Apost. et Evang. (Bo 3, 745): „Secundum amicitiae signum est, si communicent sibi secreta, ut unius anima alterius omnium sit conscia; cuius ratio patere sic potest. Constat enim, quod intra membra corporum cor est principalissimum membrum vitam influens universis, et motum. In corde ergo tanquam in principalissima sede anima residet, et per illud maxime suas in corpore peragit actiones. Quare qui cor suum alteri donat (quod profecto amando fieri constat) quicquid potest, et quicquid est, illi donat. Sed qui omnia sua secreta alteri manifestat, illi totum cor suum donat; quia illum sicut cor suum amat: quare revelatio secretorum est verae amicitiae certum signum.“

als ganz besonderen Freund Jesu kennzeichnet⁶⁰⁹. Interessant ist hier wiederum die Übertragung auf die Zuhörerschaft. In dem für ihn typischen Stil klagt Servas Sanctus, dass „heutzutage“ die falschen Propheten überhand nehmen;⁶¹⁰ was man, positiv gewendet, wiederum so verstehen kann: Die (echte) prophetische Gabe als eine durch gnadenhafte Offenbarung gewährte Einsicht in die Gedanken Jesu bzw. Gottes ist ein Zeichen der Freundschaft mit Jesus. Auch dieser Gedanke ist ein neuer und origineller Aspekt in der geistlichen Entfaltung des Freundschaftsthemas.

Die besondere freundschaftliche Vertrautheit (*familiaritas*) Jesu mit Johannes bringt Servas Sanctus in Verbindung mit Mose, der mit Gott sprach wie mit einem Freund; sie zeigte sich v.a. beim letzten Abendmahl, in seiner seelischen wie physischen Nähe zu Jesus: Im Schoß Jesu ruhend trank der geliebte Jünger die Weisheit, der er dann über die Kirche ausgoß.⁶¹¹ Hier ist die Nähe der Freundschafts- und der Herz-Jesu-Spiritualität angedeutet – ein Zusammenhang, der auch bei der zeitgleich in Deutschland lebenden Mystikern Gertrud von Helfta hervortritt.

Freundschaftliche Gemeinschaft schloss nach antikem Verständnis auch die Gütergemeinschaft ein. Dieses Merkmal versteht Servas Sanctus im geistlichen Sinn folgendermaßen:

„Ich sage, dass es das erste Zeichen der Liebe ist, wenn sich die Freunde gegenseitig alle Güter mitteilen, wenn also ein Freund dem anderen alle seine Güter schenkt. [...] Christus hat also den seligen Jakobus sehr geliebt, und ist von ihm sehr geliebt worden, denn wegen ihm hat Jakobus alles zurückgelassen, nicht nur die weltlichen Güter, sondern auch die geliebten Eltern, ja sogar sich selbst, was das Größte ist.“⁶¹²

Gütergemeinschaft mit Jesus als Freund meint also die radikale Nachfolge Jesu in der Armut – eine Auslegung, die offensichtlich besonders auf die franziskanische Lebensform hin

⁶⁰⁹ Vgl. div. 15 = de S. Ioanne Apost. et Evang. (Bo 3, 746): „Si ergo revelatio secretorum est amicitiae signum, videtur quod illum probet magis esse amicum, cui fuerit amplius revelatum. Ergo si plura, et maiora fuere revelata Ioanni, quam alicui alteri, sicut patet in suo Evangelio, et in Apocalypsi; videtur etiam quod fuerit insignitus privilegio amoris praecipui. Hic est enim ille Discipulus, qui ad omnia Christi secreta fuit admissus, et a nullo exclusus; sicut patet in puellae suscitatione, in sua transfiguratione, et in ultima sua coena, quando recumbens in sinu Iesu, dicit ei: Domine, quis est? Nunquid non ipse est, a quo Princeps Apostolorum Petrus, tanquam a Secretario Salvatoris, in coena de proditore Domini requisivit? Ex quibus omnibus ratio ultima concludit, quod amicissimus Domini fuit.“

⁶¹⁰ Vgl. ebd.: „Sed hodie abundant falsi Prophetae, falsa hominibus prophetantes; quia etsi contingat quosdam aliquando dicere vera, haec non revelatione, sed vel illusionem diabolicam, vel in somnis visione phantastica, vel a casu potius effutunt.“

⁶¹¹ Vgl. div. 15 = de S. Ioanne Apost. et Evang. (Bo 3, 745): „Unde in figura huius amoris quam maximi Exodi trigesimo tertio: *Loquebatur Dominus facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum*. Hinc de Ioanne cantat Ecclesia: Hic est Discipulus ille, qui privilegio amoris praecipui caeteris altius a Domino meruit honorari. Et nonne ipse est, qui Christo multum familiaris fuit; qui coenantiis aliis ipse in Domini sinu recubuit? Ubi in tantum de Divina Sapientia bibit, quantum postea abunde cunctis effudit, totamque Ecclesiam irrigavit. Quare ratio manifesta convincit, quod amantissimus Christi fuit.“

⁶¹² Sanct. 36 = serm. 1 de S. Iacobo (Pe 13, 578a): „Dico quod dilectionis est primum signum, si sibi invicem amici omnia bona communicant, ut si unus amicus alteri omnia sua donat [...] Multum ergo Christus beatum Iacobum dilexit, et multum ab eo dilectus fuit, quia propter eum Iacobus omnia dereliquit, non solum res temporales, sed etiam dilectos parentes, immo seipsum, quod maximum est.“

gesprochen ist. Allgemein auf alle Christen übertragen, kann Servas Sanctus dieses Mitteilen der Güter aber auch verstehen als die Bereitschaft, Almosen zu geben.⁶¹³

Es bleibt noch die Frage nach dem „vereinenden Prinzip“ solcher geistlicher Freundschaft mit Jesus, wie sie Servas Sanctus beschreibt. Auch er hält sich klar an die biblische Vorgabe aus Joh 15,14 und nennt den Gehorsam den Geboten gegenüber als konstitutives Kriterium, durch das wir zur Gottesfreundschaft gelangen.⁶¹⁴ In derselben Predigt fügt er als weitere Kriterien die hilfsbereite Liebe den Armen gegenüber hinzu⁶¹⁵ – im Grunde eine Verwirklichung des Hauptgebotes der Liebe – sowie die „Reinheit der Unschuld“⁶¹⁶ (im Halten der Gebote) bzw. die „wahre Buße“⁶¹⁷ (nach einer Übertretung der Gebote). In all diesen Kriterien geht es also um die Haltung, die auch biblisch für die Jesusfreundschaft konstitutiv ist: ein von der Liebe getragener Gehorsam den Geboten Jesu gegenüber.

2. Auswertung

Anders als Thomas von Aquin oder Bonaventura beschäftigt sich Servas Sanctus v. Faenza nicht mit den philosophisch-theologischen Grundsatzfragen des Gottesfreundschaftsbegriffs. So geht er nicht auf die Schwierigkeiten ein, die bspw. mit dem Freundschaftsmerkmal der Gleichheit zusammenhängen, wenn man es auf die Christusfreundschaft anwendet: der ontologische Unterschied zwischen dem Gottessohn und den Menschen oder auch der moralische zwischen dem ganz Heiligen und den Sündern. Seine Predigten tragen durchwegs paränetischen Charakter und wollen die Zuhörer zu einer Freundschaftsbeziehung mit Jesus hinführen. Servas Sanctus steht also für eine spirituall-praktische Ausprägung der Gottesfreundschaft. Seine Gedankenführung ist einfach und klar. Er hält sich eng und bis in

⁶¹³ Vgl. ebd.: „Ergo qui pro Christo non traderet hoc temporale bonum, utique vanum, et necessario perituum, quomodo daret ei amorem suum? Unde dicitur: *Qui viderit fratrem suum necessitatem habere, et clausit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in illo?*“

⁶¹⁴ Vgl. Sanct. 25 = serm. 1 de ss. Philippo et Iacobo (Pe 13, 551b): „*Iam non dicam vos servos, quia servus nescit, quid facit Dominus ejus; vos autem dixi amicos, quia omnia, quae audivi a Patre meo, nota feci vobis. Sed cuius merito? Certe obedientiae, quia me vocantem secuti estis, quia praecepta mea servastis.*“

⁶¹⁵ Vgl. Sanct. 25 = serm. 1 de ss. Philippo et Iacobo (Pe 13, 552b): „Ergo, dum misericordiam induimus, dum miseris vere compatimur, et pro posse eorum necessitatibus subvenimus, ignem in nobis incendimus, quo rubiginem omnium peccatorum abstergimus. Ad hanc misericordiam monebat Dominus, cum dixit: *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut, cum defeceritis, recipiant vos in aeterna tabernacula.*“

⁶¹⁶ Vgl. Sanct. 25 = serm. 1 de ss. Philippo et Iacobo (Pe 13, 550b): „Dico quod divina amicitia primo acquiritur per munditiam vitae; sic enim scribitur: *Qui diligit cordis munditiam, habebit amicum Regem.* [Spr. 22, 11Vg] [...] Quia sancti Apostoli habuerunt corda munda, ideo et caro exterius fuit munda. Audiverant enim a Domino: *Iam vos mundi estis propter sermonem, quem locutus sum vobis.*“

⁶¹⁷ Vgl. Sanct. 25 = serm. 1 de ss. Philippo et Iacobo (Pe 13, 551ab): „Secundo acquiritur divina amicitia per afflictionem verae poenitentiae, ut, qui inimicus Dei erat per culpam, fiat amicus et filius per poenitentiam. [...] Quis amicus ut Deus, a quo accipimus omne quod sumus, omne quod scimus, omne quod habemus, sive in bonis naturae, sive in bonis fortunae, sive in bonis gratiae? Sed ad eum gladium producimus, cum peccamus: sed non est desperandum, quia, dum vere poenitemus, in pristinam amicitiam reparamur, immo aliquando in maiorem. Exemplum de David, Petro, et Magdalena. Unde Dominus dicit: *Mihi alienigenae amici facti sunt*, id est, qui per peccatum erant extranei, per poenitentiam in amicitiam sunt reparati.“

die Verästelungen hinein an die philosophische Freundschaftslehre und sucht diese möglichst direkt auf die Christusfreundschaft zu übertragen. Dabei beweist er über die bis dato bekannten Auslegungsmuster hinaus einige Kreativität und Originalität, wie bspw. z. B. in der Deutung des Vertrauens unter Freunden als verantwortungsvollem Umgang mit den Gaben Gottes. So hat Servas Sanctus die geistliche Lehre der Freundschaft mit Jesus um manche konkrete Entfaltungen bereichert.

VI. DOMINIKANISCHE LEHRPREDIGTEN – WILHELM PERALDUS

Ein besonderes Interesse für das Thema der Gottes- und Christusfreundschaft zeigt auch der dominikanische Theologe Wilhelm Peraldus (ca. 1200–1271).⁶¹⁸ Er hatte eine hervorragende scholastische Ausbildung genossen, widmete sich dann allerdings vornehmlich dem pastoralen Dienst und verfasste in dieser Intention auch zahlreiche Schriften.⁶¹⁹

1. Textanalyse

Ähnlich wie Servas Sanctus geht er vom hohen moralischen Wert der Freundschaft aus: Sie ist, wie Cicero und Heilige Schrift sagen⁶²⁰, allen anderen Dingen vorzuziehen. Dementsprechend stellt die Freundschaft mit Gott im geistlichen Bereich die wichtigste Kategorie dar. Diese Gottesfreundschaft situiert er im Rahmen der universalen Heilsgeschichte: Es ist das große Ziel Gottes, die Menschen zur Freundschaft mit ihm zu führen. Deshalb sandte er Mose und die Propheten, deshalb kam er in Jesus selbst in die Welt. In der Freundschaft der Apostel mit Jesus verwirklicht sich dieser Heilsplan Gottes.⁶²¹ Damit ist der theologische Bogen gespannt zwischen der allgemeinen Berufung zur Gottesfreundschaft und der konkreten

⁶¹⁸ R. EGENTER zitiert Wilhelm Peraldus zwar immer wieder, widmet ihm jedoch kein eigenes Kapitel, da er auf das Thema der Gottesfreundschaft „immer nur im Rahmen seiner Predigten zu sprechen kommt“ und zwischen den Aussagen dazu „kein innerer Zusammenhang waltet“ (ID., Gottesfreundschaft, 273, Anm. a) Eine genauere Analyse gerade der Predigten, die sich mit dem Freundschaftsthema beschäftigen, zeigt jedoch, dass diese nicht bloß unsystematische „Erbauungsliteratur“ sind, sondern gleichsam kleine geistliche Traktate, die eine durchdachte theologische Struktur aufweisen. Diese soll im Folgenden dargestellt werden.

⁶¹⁹ Vgl. P. DELHAYE, Art. Guillaume Peyraut, in: DSp 6 (1967), 1230. Seine ausführlichen Predigten waren wohl auch als Skizzen und Vorbild für andere Prediger gedacht.

⁶²⁰ Vgl. serm. 52 = de beato Barnaba Apostolo (serm., p 3, 178): „Omnibus rebus humanis anteposenda est amicitia ut dicit sapiens [vgl. Cic., Lael. 17]. Ecclesiastici 6: *Amico fideli nulla est comparatio, et non est digna ponderatio auri et argenti.*“

⁶²¹ Vgl. ebd.: „Venit Deus in mundum ut amicitiam hominum sibi acquirat, rogavit homines universitate creaturarum ut eum amarent. August. Domine coelum terra et omnia quae in eis sunt dicunt mihi ut amem te, nec cessant hoc dicere omnibus. Mandaverat eis per Moysen et Prophetas ut eum amarent, tandem venit ipse et multiplicis beneficii exhibitione et aeternae gloriae promissione amicos sibi acquirere voluit. Acquisivit amicitiam Apostolorum, de quorum numero fuit beatus Barnabas, cuius hodie festum celebramus. Docuit etiam homines quomodo amicitiam Dei possent acquirere. Doctrina vero ista nobis hodie in Evangelio recitatur, cum dicitur: *Vos amici mei estis etc.*“

heilsgeschichtlichen Verwirklichung in der göttlich-menschlichen Freundschaft mit dem menschengewordenen Sohn Gottes.

Peraldus hat sowohl den philosophischen wie auch den biblischen Freundschaftsbegriff genau analysiert.⁶²² Es ist kennzeichnend für seine Art und Weise des Umgangs mit dem Thema, dass er ähnlich wie Servas sanctus die Merkmale menschlicher Freundschaft in klarer und direkter Weise auf die Gottesfreundschaft überträgt.

Auf die Gottesfreundschaft im Allgemeinen wendet Peraldus v.a. das Freundschaftsmerkmal der dauerhaften und treuen Liebe an. Gott ist der wahre, weil treue Freund.⁶²³ Er liebt allezeit, erweist sich als treu auch in der Not, seine Liebe reicht über den Tod hinaus und erstreckt sich sogar auf die nachfolgenden Generationen. Diese treue Liebe Gottes kontrastiert Peraldus mit der oft wankelmütigen und unzuverlässigen menschlichen Freundschaftsliebe.⁶²⁴ Obwohl er das Ideal der Freundschaft hochschätzt, weiß er doch um die Unvollkommenheit der meisten tatsächlichen menschlichen Freundschaften, um die sich die Menschen paradoxerweise oft weit mehr bemühen als um die göttliche Freundschaft.⁶²⁵

Auch das Freundschaftsmerkmal der vertrauten Lebensgemeinschaft überträgt Peraldus auf die Gottesfreundschaft: Joh 14,23 („wir werden zu ihm kommen“) und Dtn 33,12 Vg („in ihm wird er den ganzen Tag bleiben gleichsam wie in seinem Gemach“) versteht er als

⁶²² Vgl. die Predigt „Facite vobis amicos“ (hom. 184-186). Hier gibt Peraldus eine ausführliche Darstellung, wie menschliche Freundschaften zu schließen sind, anhand von Ciceros Freundschaftslehre und biblischen Aussagen. Freundschaft gilt ihm als edelster menschlicher Akt: „Optimum inter actus humanos esse videtur amicos facere“ (184). In einer weiteren Schrift handelt ein ganzes Kapitel von der Tugend der Freundschaft – hier listet er sämtliche biblische Aussagen zum Thema auf (vgl. ID., virt., 200-202)).

⁶²³ Vgl. serm. 89 = serm. 2 in Pentec. (serm., p 2, 328): „Deus enim est *amicus fidelis*. *Amico vero fideli nulla est comparatio, non est digna ponderatio argenti et auri, contra bonitatem fidei illius*. Eccles. 6.“

⁶²⁴ Vgl. ebd.: „Alii amici *quadrupliciter* inveniuntur infideles. *Primo* quia aliquando non amant, licet amentur: sed non sic est de amico isto. Proverb. 8. *Ego diligentes me diligo*. *Secundo*, quia tempore adversitatis desinunt amare. Ecclesiast. 6. *Est amicus secundum tempus suum, et non permanebit in tempore tribulationis*, sed non sic in amico isto, Proverb. 17. *Omni tempore diligit, qui amicus est*. *Tertio*, qui amant vivos, inimici sunt mortuorum, spoliantes eos bonis suis, Ecclesiast. 6. *Est amicus qui convertitur ad inimicitiam*: amicus vero iste specialiter in morte ostendit se esse amicum, cum spiritum, qui de habitaculo corporis exit, in coeleste habitaculum recipit. *Quarto*, quandoque amici patris, inimici fiunt filiorum; sed amicus iste propter patrem quandoque amat filios, usque ad decimam generationem. Exod. 20. *Ego sum Dominus Deus tuus, faciens misericordiam in millia his qui diligunt me*. Hic est amicus qui non dimittit nisi amittatur. Augustin. Quarto libro Confessionum. Beatus qui amat te, et amicum in te, et inimicum propter te. Solus enim nullum carum amittit, cui omnes in illo cari sunt, qui non amittitur: nemo te amittit, nisi quia dimittit.“ Ähnlich in serm. 87 = de omnibus Sanctis (serm., p 3, 301f): „Et *notandum* quod *quattuor* de causis multum optanda est nobis Dei amicitia. *Primo* propter amici huius fidelitatem. Ecclesiastici 6. *Amico fideli nulla est comparatio, et non est ponderatio digna argenti et auri*. Homines aliquando non amant eos quibus amantur, in Deo vero hoc non accidit. Proverb. 8. *Ego diligentes me diligo*. Ioan. 14. *Qui diligit me diligetur a patre meo, et ego diligo eum*.“

⁶²⁵ Vgl. serm. 89 = serm. 2 in Pentec. (serm., p 2, 329): „Et attende perversitatem hominum, qui amicitiam humanam parum utilem, et quandoque noxiam, multis laboribus et expensis procurant: De amicitia vero Dei, qui amor dignissimus est, quia magni honoris, et magnae utilitatis est, non curant.“

freundschaftlich-vertraute Gemeinschaft Gottes, der „mit den Menschen zusammenwohnt, die er liebt“⁶²⁶.

Das Besondere der Gottesfreundschaft liegt darin, dass Gott selbst und er allein die Initiative zu dieser Freundschaft ergreift⁶²⁷ - eine Tatsache, die angesichts des Reichtums Gottes und der Armseligkeit des Menschen staunende Bewunderung verdient⁶²⁸. Die antike Differenzierung zwischen der „Nutzfrenschaft“ im Gegensatz zur wahren und reinen Freundschaftslicbe, die den Freund um seiner selbst willen liebt, hält Peraldus nicht davon ab, immer wieder auch von der „Nützlichkeit“ (*utilitas*) der Gottesfreundschaft zu sprechen: Sie schenkt uns Rettung aus der Not, aus dem letzten Gericht und dem Tod; durch sie wirkt alles, was geschieht, mit zu unserem Besten.⁶²⁹ Man würde Peraldus wohl Unrecht tun, wenn man ihm hier Utilitarismus unterstellt. All diese Wohltaten sind vielmehr die Art und Weise, wie der göttliche Freund seine Liebe und Treue unter Beweis stellt. Peraldus will also die tatkräftige Freundschaftslicbe Gottes hervorheben, damit die Zuhörer seiner Predigt nach ihr streben und nicht die Liebe menschlicher Freunde vorziehen. Wenn er an anderer Stelle betont, dass zur Gottesfreundschaft ebenso gehört, für den Freund auch Bedrängnisse und Übel willig auf sich zu nehmen⁶³⁰, wird klar, dass es sich nicht um bloße „Nutzfrenschaft“ mit Gott handeln kann. So feinsinnige Unterscheidungen wie bspw. bei Bernhard von

⁶²⁶ Vgl. serm. 89 = serm. 2 in Pentec. (serm., p 2, 328): „*Item amat familiariter, ut cohabit in his quos diligit; unde subditur: et ad eum veniemus. Deuteron. 33. Benjamin amantissimus Domini, etc. In eo quasi in thalamo tota die, morabitur.*“

⁶²⁷ Vgl. ebd.: „*Hic est amicus, qui potest inveniri, sed non praeveniri. 1 Ioan. 4. In hoc est caritas Dei, non quasi nos dilexerimus Deum: sed quoniam ipse prior dilexit nos. Ierem. 31. In caritate perpetua dilexi te; ideo attraxi te miserans.*“

⁶²⁸ Vgl. serm. 52 = de beato Barnaba Apostolo (serm., p 3, 178): „*In hoc quod Deus amicitiam hominum dignatur quaerere, apparet nobis eius magna benignitas. Si pauper quaerat amicitiam divitis non est mirandum quia eo indiget, sed cum Deus sit ditissimus, homo pauperrimus, mirum est quod Deus, qui bonorum nostrorum non eget, quaerit amicitiam hominis? Psal. Domine quid est homo quia memor es eius? Iob 7. Quid est homo quia magnificas eum? Etc. August. Domine quid sum ego ut me amare te iubeas, et nisi hoc faciam irritaris et minaris mihi ingentes miseriae? Ad hanc quaestionem quid es homo responderi potest quod homo est res fragilis naturaliter. Isa 40. Omnis caro foenum. Pauper gratia, gratiae enim gutta datur ei. Matth. 17 Si habueritis fidem sicut granum sinapis, etc. Abundans in culpa, Genes. 8 Sensus et cogitatio humani cordis ad malum prona sunt ab adolescentia sua. Plena miseria. Iob 34. Homo natus de muliere, etc.*“

⁶²⁹ Vgl. serm. 87 = de omnibus Sanctis (serm., p 3, 301f): „*Et notandum quod quattuor de causis multum optanda est nobis Dei amicitia. [...] Secunda causa amicitiae est utilitas, nihil enim fructuosius diligi potest secundum verbum Bernardum. Utilitas huius amicitiae sive aliorum apparet in necessitate vel infirmitate, a qua ipse liberare vult cum alii amici hominem deserunt tunc amicus ille hominem suscipit. Ps 71. In voluntate tua deduxisti me et cum gloria suscepisti me. Et in iudicio, ubi non habebis amicum, si Deus non erit amicus. Ecclesiast. 20. Fatuo non erit amicus. Omnia amica sunt ei cui Deus amicus est, cum cooperentur ei in bonum.*“ – Vgl. auch serm. 52 = de beato Barnaba Apostolo (serm., p 3, 178f): „*Valde utilis est haec amicitia, amicis enim Dei omnia sunt quasi amica, prosunt enim eis. Rom 8. Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum etc. E converso inimicis Dei omnia quasi sunt inimica. Ipsimet sunt sibi inimici. Psalm 10. Qui diligit iniquitatem, odit animam suam. Ecclesiastici 20. Fatuo non erit amicus. In futuro magis apparebunt istae inimicitiae, quando pugnabit orbis terrarum contra insensatos. Sapient. 5.*“

⁶³⁰ Vgl. serm. 42 = 2 in Dom. 5 in Pass. (serm., p 1, 150): „*Tribulatio est porta ista, per quam oportuit intrare et filium Dei et amicos eius. Ioan. 13. Non est servus maior Domino suo.*“ – vgl. serm. 52 = de beato Barnaba Apostolo (serm., p 3, 179): „*Aliud signum est cum mala libenter sustinet pro Deo. Ecclesiastici 2. In igne probatur aurum et argentum, homines vero receptibiles in camino humiliationis, id est paene interrogat si quis veraciter amat.*“

Clairvaux jedoch, dass Gott um seiner selbst und eben nicht wegen des Lohnes geliebt werden soll, finden sich bei Peraldus nicht.

Peraldus stellt die Frage, wie der Mensch die Gottesfreundschaft erlangen kann. Die Antwort darauf stellt drei Elemente zusammen, die von Seiten des Menschen aus konstitutiv zur gelebten Gottesfreundschaft gehören: Die Liebe zu Gott, die Erfüllung seiner Gebote und die die Liebe dessen, was Gott liebt, bzw. die Ablehnung dessen, was er ablehnt⁶³¹ (d.h. in etwas anderer Formulierung das Freundschaftskriterium des *idem velle et idem nolle*).

Diese kurzen Hinweise werden konkreter, wenn man sie in Zusammenhang sieht mit der Freundschaft, die die Apostel und insbesondere der Lieblingsjünger mit Jesus gelebt haben. In seinen beiden Predigten, die Peraldus dem Evangelisten und besonderen Freund Jesu widmet, geht er zunächst vom Begriff der allgemeinen Gottesfreundschaft aus, deren konstitutives Merkmal das Halten der Gebote ist.⁶³² Von dieser Gottesfreundschaft im allgemeinen Sinn unterscheidet er die besondere (*specialiter*) Freundschaft der Apostel mit Jesus, deren zusätzliches Kennzeichen es ist, dass Jesus ihnen seine Geheimnisse offenbarte.⁶³³ Davon wiederum hebt er die einzigartige (*singularis*) Freundschaft ab, die Jesus und Johannes miteinander verbanden⁶³⁴. Dabei ist Johannes keineswegs nur ein privilegierter Einzelfall, sondern der Typus für die Christusfreundschaft, zu der auch jeder Christ gerufen ist.⁶³⁵ Warum Christus der wahre Freund ist, das begründet Peraldus mit den fast wörtlich gleichen Gedanken wie in seinen Ausführungen über die Gottesfreundschaft: Christus ist – im Gegensatz zu den Menschen – ein treuer Freund, weil er allezeit liebt, auch im Unglück und selbst im Tod.⁶³⁶ Interessant zu lesen ist, wie Peraldus begründet, weshalb Johannes ein so

⁶³¹ Vgl. serm. 52 = de beato Barnaba Apostolo (serm., p 3, 179): „Circa *secundum* notandum quod Dei amicitia acquiritur *primo* Deum amando, Proverb. 8 *Ego diligentes me diligo*. Ioan. 14 *Qui diligit me, diligitur a patre meo*. *Secundo* mandata eius implendo, iuxta verbum propositum: *Vos amici mei estis, etc.* Et maxime implendo praeceptum de dilectione, de quo praemisum est: *hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem, etc.* *Tertio* quae ipse diligit diligendo et quae ipse odit odiendo. Ipse diligit bonum gratiae et odit malum culpae. Ps 96 *Qui diligitis Dominum, odite malum*.“

⁶³² Vgl. serm. 16 = serm. 1 de beato Ioanne Evangelista (serm., p 3, 57): „Hodie solennizat ecclesia de singulari amico Christi scilicet beato Ioanne. *Generaliter* sunt amici christi, qui eius mandata custodiunt secundum illud. Ioan. 15. *Vos amici mei estis si feceritis quae ego praecipio vobis*.“

⁶³³ Vgl. ebd.: „*Speciales* amici Christi fuerunt Apostoli quibus secreta sua revelavit. Ioannis 15. *Iam non dicam vos servos, sed amicos, etc.* *Vos autem dixi amicos, quia omnia quae audivi a patre nota feci vobis*.“

⁶³⁴ Vgl. ebd.: „*Singularis* vero amicus eius fuit Ioannes, quem Christus pro se suae matri tradidit. Ioan. 19 *Mulier ecce filius tuus*.“

⁶³⁵ Vgl. serm. 17 = serm. 2 de beato Ioanne Evangelista (serm., p 3, 60): „Amicum verum, id est Christum, invenit beatus Ioannes, de quo solennizamus, unde beatus fuit hic beatitudine viae, et nunc beatus est beatitudine patriae. *Tria* vero volumus vobis ostendere circa verbum propositum. [...] *tertio* quomodo beatus Ioannes hunc amicum invenerit seu acquisierit, ut sic pateat quomodo a nobis inveniri possit.“

⁶³⁶ Vgl. serm. 17 = serm. 2 de beato Ioanne Evangelista (serm., p 3, 61): „Circa *Secundum* notandum, quod Christus verus amicus est. Ab eo longe est *triplex* falsitas, quae solet in mundi amatoribus inveniri. *Prima* est quod aliquando non amant licent amentur. Non sic est in Christo. Proverb. 8. *Ego diligentes me diligo*. Ioan. 14 *Qui diligit me, diligitur a patre meo, et ego diligam eum*. *Secunda* est quod tempore adversitatis desinunt amare. Ecclesiastici 6. *Est amicus secundum tempus suum, et non permanebit in tempore tribulationis*. Non sic Christus. Proverb. 17. *Omni tempore diligit qui amicus est, et frater in angustiis comprobatur*. Quid valeat iste amicus

besonders enger Freund Jesu war: Johannes hat für Jesus alles verlassen, und zwar schon in jungen Jahren⁶³⁷, und hat aus Liebe zu Jesus ehelos gelebt. Dadurch war er Jesus in besonderer Weise ähnlich⁶³⁸, und konnte sich wie er ganz Gott schenken⁶³⁹. Hier wird deutlich, dass es sich doch um eine besondere Form der Christusfreundschaft handelt, nämlich derjenigen, die im Zölibat um des Himmelreiches willen leben. Dieser Lebensstand ermöglicht, wie Peraldus – und mit ihm viele andere mittelalterliche Autoren – am Beispiel des Johannes ausführt, eine besondere Vertrautheit mit Christus. Aber abgesehen von diesem speziellen Merkmal zeichnet sich die Freundschaft des Lieblingsjünger mit Jesus v.a. durch eine große persönliche Liebe und Hingabe aus, die von Christen in jedem Lebensstand nachgeahmt werden können. Jesus hat sein ganzes Leben aus Liebe zu den Menschen gelebt und ist für sie gestorben und auferstanden.⁶⁴⁰ Freundschaft mit ihm meint, dass auch die Menschen ganz für ihn leben.⁶⁴¹ Er kann all ihre Sehnsucht erfüllen.⁶⁴² Die Tugenden des Johannes, die ihn zum besonderen Freund Jesu machten, und die von denen nachgeahmt

apparet in angustiiis infirmitatis, vel mortis, vel aeterni iudicii, ubi nullus potest subvenire, si ipse non subveniat. *Tertia* est quod eos quos amant vivos non amant mortuos. Ecclesiastici 6. *Est amicus qui convertitur ad inimicitias*, vel mortuos spoliando, vel quae commissa sunt ab amico non exequendo, vel haeredibus causam movendo. Non sic Christus, immo in morte specialiter se esse amicum ostendit, cum spiritum qui de habitaculo corporis exit in coeleste habitaculum recipit. Ipse propter patres amat filios. Exod. 20: *Ego sum dominus Deus tuus et faciens misericordiam in millia his qui diligunt me.*“

⁶³⁷ Vgl. serm. 17 = serm. 2 de beato Ioanne Evangelista (serm., p 3, 61f): „*Primum* est quod omnia pro Christo reliquit, etiam patrem suum cui erat necessarius iuvando ipsum in acquisitione necessariorum arte piscatoria. Matthaei 4 et Lucae 5. Reliquit etiam uxorem quam volebat ducere, de nuptiis enim volentem eum nubere vocavit Deus, ut dicit Hieronymus. Et quia delitias carnales pro Christo deseruit, ideo spirituales delitias in Christi familiaritate habuit, Iohannes ideo veram amicitiam acquisivit, quia vanam amicitiam pro Christo contempsit. [...] *Secundum* est quod juvenis ad Christi societatem venit, quod patet ex hoc, quod tam longo tempore post Christi passionem vixit. Ipse florem iuventutis suae Deo obtulit, quod valde gratum Deo fuit. Hieremiae 2. *Recordatus sum tui miserans adolescentiam tuam.*“

⁶³⁸ Vgl. serm. 17 = serm. 2 de beato Ioanne Evangelista (serm., p 3, 62): „*Tertium* est quod in cordis et carnis puritate similis fuit. Sapient. 6. *Incorruptio facit proximum Dei.* Ecclesiastici 27. *Volatilia ad sibi similia conveniunt.* Ambrosius super Psalmum. *Beati immaculati in via etc.* Est insitum bonum, ut unusquisque; virtutes in aliis amet.“ – Vgl. auch serm. 16 = serm. 1 de beato Ioanne Evangelista (serm., p 3, 57f): „*Dilectus meus congruit mihi et ego illi. Ipse est candidus et rubicundus. Cantic. 5 et talis esse studeo.* Ecclesiastici 3. *Omne animal diligit simile sibi.* Dilectus fuit candidus in egressu [wohl ein Druckfehler - müsste heißen: ingressu] mundi, fuit enim velut lilium ex lilio virginali. Rubicundus vero in egressu mundi, quia sanguine passionis rubricatus. Ipse fuit candidus perfecta puritate, rubicundus caritatis igne, qui duo colores amantibus sunt gratissimi.“

⁶³⁹ Vgl. serm. 16 = serm. 1 de beato Ioanne Evangelista (serm., p 3, 58): „Ioannes ut se totaliter daret Deo, voluit non esse in matrimonio. 1 Corinth. 7. *Qui cum uxore est, sollicitus est, quae sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est.*“

⁶⁴⁰ Vgl. ebd.: „*Dilectus meus est mihi*, id est ad meam utilitatem, mihi natus est, mihi vixit, mihi mortuus est, mihi resurrexit, mihi ad dexteram Dei patris sedet.“

⁶⁴¹ Vgl. ebd.: „*Sequitur et ego illi.* Sicut Christus nobis, id est ad nostram utilitatem fuit, sic nos debemus ei, id est ad eius honorem esse. Rom 14. *Nemo nostrum sibi vivit et nemo sibi moritur. Sive enim vivimus, Domino vivimus, sive morimur, Domino morimur.* In eodem. *In hoc Christus mortuus est et resurrexit, ut et vivorum et mortuorum dominetur.* Bern. Cui mihi iustius vivendum est quam ei, qui si non moreretur ego non viverem? Iuste sibi vindicat vitam meam, qui pro mea posuit suam.“

⁶⁴² Vgl. ebd.: „*Quarto modo* sic potest suppleri. Dilectus meus mihi est omne quod desidero. Psal. 102 *Qui replet in bonis desiderium tuum.* Ipse est omne bonum. Exod. 13 *Ego ostendam tibi omne bonum.* Ideo diligens non expressit quid sibi esset dilectus quia illud ineffabile est quod omnem sensum et intelligentiam excedit.“

werden sollen, die ebenso Freunde Jesu sein wollen, sind seine Weisheit⁶⁴³, sein Reinheit von Sünde⁶⁴⁴ und v.a. seine große Liebe⁶⁴⁵.

2. Auswertung

Die Christusfreundschaft, wie sie Wilhelm Peraldus darlegt, steht ganz im Kontext der Verkündigung. Die theologisch-spirituelle Gedankenführung ist dementsprechend einfach, so dass sie für die Zuhörer der Predigten leicht nachvollziehbar sind. Die Aussagen zur Freundschaft mit Jesus werden nicht systematisch-theologisch fundiert, anders als bspw. bei Thomas von Aquin, der die Gottesfreundschaft einordnet in die *caritas*-Lehre, oder bei Bonaventura in seiner Inkarnationstheologie im *Breviloquium*. Wenn sie also theologisch nicht auf derselben Höhe stehen wie etwa die Gedanken der großen mittelalterlichen Kirchenlehrer, so finden sich in Peraldus' Lehre doch einige bemerkenswerte Eigenschaften: Seine Predigten sind kleine systematische Traktate, in denen er das Wesen der Gottes- bzw. Christusfreundschaft, den Weg zu dieser Freundschaft und die Frucht solcher Freundschaft zusammenfasst. In seiner Einfachheit und Geradlinigkeit liegt also gleichzeitig auch seine Stärke. Außerdem formuliert und begründet er am Beispiel des Lieblingsjüngers ausführlich, inwiefern gerade die ehelose Lebensform besonders geeignet ist, eine intensive Freundschaft mit Jesus zu leben.

VII. MISSIONARISCHE FREUNDSCHAFTSPOESIE – RAMON LLULL

Seine Kindheit und Jugend verbringt Ramon Llull (1232/33-1315/16) in Mallorca, in dem Kultur sowie Religionen des Orients und Okzidents aufeinandertreffen.⁶⁴⁶ Er führt zunächst ein höfisches Leben als dichtender Troubadour und Prinzenzieher. Im Alter von 30 Jahren sieht er in einer Vision den gekreuzigten Christus und empfängt seine besondere Berufung: die Mission unter den Muslimen. Zu diesem Zweck entfaltet er auf der einen Seite eine

⁶⁴³ Vgl. serm. 16 = serm. 1 de beato Ioanne Evangelista (serm., p 3, 59): „Ipse habuit candorem *sapientiae*, et haec est candor lucis, ideo ille, qui est candor lucis aeternae, eum dilexit. Ecclesiastici 15. *Replevit eum spiritu sapientiae*. Ipse recubuit super pectus Domini. Ioan. 23. Et coelestis haustum sapientiae ceteris altius potavit, ut dicit August. In pectore enim Christi erant omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi. Ipse sedit supra fontem vitae, a quo fonte abundantiam ipse habuit, ut esset unus de magnis fluviis Paradisi ad terram ecclesiae irrigandam.“

⁶⁴⁴ Vgl. ebd.: „Habuit etiam Ioannes candorem innocentis, mala enim in mansuetudine sustulit, non intulit.“

⁶⁴⁵ Vgl. ebd.: „Quartum est quod multum amavit. Seneca. Monstrabo tibi amatorium sine medicamento, sine herba, sine ullius veneficii carmine. Si vis amari ama. Amor eius patet ex scripturis ipsius, quia secundum Gregorium. Omne quod loquitur igne dilectionis vaporatur. Patet etiam ex hoc quod refert Hieron. De ipso super epistolam ad Galatas, quod cum ipse Ephesi moraretur, et vix senex inter discipulorum manus ad Ecclesiam deferretur, non posset plura dicere verba, ad quamlibet pausam hoc dicebat: *filioli alterutrum diligite*. Tandem vero discipuli et fratres qui aderant affecti taedio, quod eadem et eadem semper audirent, dixerunt: Magister quare hoc semper loqueris. Qui respondit, quia praeceptum Domini est, et si solum fiat, sufficit.“

⁶⁴⁶ Zur Vita des Ramon Llull vgl. A. BONNER, Art. „Raymond Lulle“, in: DSp 13 (1988), 171-179.

umfangreiche schriftstellerische Tätigkeit wissenschaftlicher, poetischer und mystischer Art. Auf der anderen Seite versucht er kirchliche und weltliche Mächte für sein Vorhaben zu gewinnen. Nach manchen Misserfolgen unternimmt er selbst drei Missionsreisen und erleidet schließlich - der Legende zufolge - den Martyrertod in Bugia/Algerien. Sein Sarkophag, der heute in der Franziskanerkirche von Palma de Mallorca steht, trägt zu Recht die Aufschrift: „Hier ruht der Freund. Er starb für den Geliebten und aus Liebe.“⁶⁴⁷ Denn die Freundschaftsbeziehung zu Gott bildet den innersten Kern der Spiritualität Ramon Llulls. In seinen Schriften über die Gottesliebe wählt er die Terminologie der Freundschaft: *Amicus* und *Amatus* sind die Subjekte in seinen Hauptwerken über die Gottesliebe, in der *ars amativa boni*, im *arbor philosophiae amoris* und den *flores amoris*. In allen drei Werken geht er – nach Art seiner *ars generalis* - von 18 philosophischen Grundkategorien aus und wendet diese auf die Gottesliebe an. Ihre gegenseitigen Beziehungen stellt er gerne dadurch dar, dass er die Kategorien personifiziert und miteinander in kurze Dialoge treten lässt. So sind diese Werke stark geprägt von der für Ramon Llull typischen mathematisch-geometrischen Logik und wenig ergiebig für die Frage nach einer Spiritualität der Freundschaft mit Jesus.

Anders verhält es sich mit einem poetisch-mystischen Werk Llulls, dem *Buch vom Freunde und vom Geliebten* (*Llibre d'amic e Amat*). Hier hält er gleichsam in einer spirituellen Synthese fest, was für ihn freundschaftliche Liebe bedeutet. Dieses Buch, das in den Roman *Blaquerna* eingefügt ist, unterscheidet sich von jedem anderen mystischen Traktat des Mittelalters. Schon die Tatsache, dass ein ganzes Buch ausdrücklich der Freundschaftsbeziehung zu Gott gewidmet ist, ist einzigartig. Ebenso ohne Parallelen ist der literarische Stil dieses Buches: In kurzen, nicht systematisch geordneten Abschnitten spricht Llull in lyrisch-aphoristischer Weise über die Freundschaftsbeziehung zu Gott. Die Ausdrucksweise und die Bilder, die er dabei verwendet, entnimmt er den unterschiedlichsten kulturellen und religiösen Quellen. Schon die literarische Einbettung in den Roman *Blaquerna* zeigt, welche Tradition Llull dabei am wichtigsten war: Im Roman wird die Hauptfigur Blaquerna gebeten, ein Kontemplationsbuch zu schreiben. Blaquerna erinnert sich dabei an ein Buch muslimischer Mystiker, die sich „Sufis“ nennen und beschließt, sein Buch nach ihrer

⁶⁴⁷ R. Lull entwarf selbst eine Grabinschrift für den „Freund Gottes“, in dem er das Ideal der Gottesfreundschaft zusammenfasste: „Hic iacet Amicus mortuus propter suum Amatum et Amorem: talis Amicus, qui amavit suum Amatum com bono magno et durabili amore: Amicus, qui fuit fortis pugnator pro Amore, et qui habuit magnum discretionem et Sapientiam in amando et honorando suum Amatum: talis Amicus, qui dedit Amato et Amori totam suam Voluntatem, Virtutem et totum tempus suae vitae. Amicus qui habuit verum Amorem sine hypocrisi et vana gloria: Amicus qui non fecit differentiam inter delectationes et labores propter Amatum, quia omnes erant ipsi acceptabiles: Amicus, qui habuit Concordantiam et solatium cum suo Amato, et qui restitit falso Amori et falsis Amatoribus: Amicus, qui principiavit plures bonas operationes ad honorandum suum Amatum et bonum Amorem: Amicus qui in Medio Amoris semper habuit suum recolere, intelligere et Amare ad suum Amatum et Amorem: Amicus, qui omne id, quod faciebat et dicebat ratione finis Amoris, qui finis est Amatus: Amicus qui semper quaesivit majorem Amorem et fugit a minori: Amicus qui semper aequabat suum recolere, intelligere et Amare in serviendo, honorando et laudando Amorem et suum Amatum: Amicus humilis patiens, legalis, audax, bene morigeratus, largus, sanctus et plenus omni bono, et qui informavit et illuminavit plures Amatores ad honorandum suum Amorem, Amatum et Amare.“ (MOG 6, *Arbor Philosophiae Amoris*, 48).

Art zu schreiben.⁶⁴⁸ Hier zeigt sich wieder die Grundintention Llulls, die sein ganzes Schrifttum durchzieht: Er möchte, so wie er es in seinen *Artes* auf philosophisch-theologischem Niveau getan hat, nun hier in der Form eines mystischen Liebesliedes den christlichen Glauben als wahre und höchste Religion erweisen, und damit seine Adressaten, die Muslime, dies auch nachvollziehen können, tut er es in ihrer Sprache und Ausdrucksweise. Während in der christlichen Mystik des Mittelalters die bräutliche Analogie die wichtigste Beziehungskategorie darstellt, wählt Llull in seinem poetischen Werk über die Gottesliebe die Freundesliebe als zentrale Metapher⁶⁴⁹. In der islamischen Mystik wurde diese Redeweise nämlich bevorzugt, um damit den geistigen, von der zwischengeschlechtlichen Erotik gänzlich abgehobenen Charakter der göttlichen Liebe hervorzuheben.⁶⁵⁰ Der „Freund“ als Gegenüber zu Gott legt sich auch insofern nahe, als das arabische Wort „Walī“ sowohl „Freund“ wie auch „Heiliger“ heißen kann.⁶⁵¹ Vom sufistischen Hintergrund aus sind auch andere Motive des Buches zu erklären: das immer wiederkehrende „Gottgedenken“ (arab. Dhikr), die Sehnsucht nach dem Sterben aus Liebe, das „Meer der Liebe“, die „Begegnung mit dem Löwen“ oder auch die „Verrücktheit der Liebe“.⁶⁵² Dennoch ist die Sufi-Mystik nicht die einzige Inspirationsquelle Llulls. Ihm war aus seiner Jugendzeit die Liebeslyrik der Troubadoure wohlbekannt und aus ihr übernimmt und transformiert er manche Motive.⁶⁵³ Auch der franziskanische Einfluss – Llull gehörte dem dritten Orden des hl. Franziskus an –, insbesondere der franziskanischen italienischen Poesie eines Jacopone da Todi, hat in seinem Werk Spuren hinterlassen.⁶⁵⁴ Immer wieder sind auch deutliche Anklänge an das biblische Hohelied zu vernehmen.⁶⁵⁵ Und schließlich scheint auch die Philosophie der Freundschaft auf⁶⁵⁶, die Llull nicht nur von seinen klassischen Studien, sondern auch von seiner scholastischen Lehrtätigkeit her gut kennen

⁶⁴⁸ Vgl. Libre d'Evast e de Blanquerna, cap. 99 (OE 1, 260a): „On, com Blanquerna ach aüda aquesta consideració, ell preposà a fer lo libre segons la manera demunt dita.“ – „So entschloss sich Blanquerna nach diesen Überlegungen dazu, sein Buch in oben genannter Art und Weise zu schreiben.“ Entgegen der auch vertretenen Meinung, beim „Buch vom Geliebten und vom Freund“ handle es sich um eine bloße Übersetzung eines muslimischen Textes, betont A. Galmés de Fuentes: „Lo que Ramón Llull nos dice, no es que va traducir uno de los libros de los sufíes, sino que va a componer un libro propio, inspirado en la *manera o modo* de hacer de los sufíes.“ (ID., Ramón Llull y la tradición árabe, 35).

⁶⁴⁹ Zur Verständnis der ‚Metapher‘ im Llullschen Sinn vgl. die Einleitung von E. Lorenz zu: Ramon Llull, Das Buch vom Freunde und vom Geliebten, 27-31.

⁶⁵⁰ Vgl. A. Galmés de Fuentes: „En la tradición musulmana, la masculinidad de los personajes sirve para distinguir el *amor puro* y el amor místico del amor carnal o *amor mezclado*. [...] Esta relación, concebida como puramente espiritual, se presentaba ante los sufíes como el medio más apto para simbolizar las experiencias místicas entre el alma y Dios.“ (ID., Ramón Llull y la tradición árabe, 45).

⁶⁵¹ Vgl. Einleitung v. E. Lorenz zu: Ramon Llull, Das Buch vom Freunde und vom Geliebten, 21.

⁶⁵² Vgl. A. Galmés de Fuentes, Ramón Llull y la tradición árabe, 49-88.

⁶⁵³ Vgl. A. Galmés de Fuentes, Ramón Llull y la tradición árabe, 104-149. Er nennt folgende Motive der höfischen Liebe, die sich auch im ‚Buch vom Freund und vom Geliebten‘ wieder finden: Gehorsam und Demut gegenüber der Dame; Freude der Liebe und Leiden wegen der Unerreichbarkeit der ersehnten Dame; Sterben vor Liebe(sschneidung); das Geheimnis der Liebe wahren; Kommunikation ohne Worte, nur mit Blicken; die Morgenröte (als Zeit der Trennung der Liebenden); Angriffe auf die Liebe(nen); der Wein – sich berauschen an der Liebe.

⁶⁵⁴ Vgl. A. Galmés de Fuentes, Ramón Llull y la tradición árabe, 197-201.

⁶⁵⁵ Vgl. B. Seelemann, Presencia del „Cantar de los cantares“ en el „Llibre d'amic e Amat“, in: EL 6 (1962), 283-297.

⁶⁵⁶ Vgl. V. Serverat, Autour de la notion d'amitié, in: EL 29 (1989), 125-145.

musste. Zum Teil durchdringen sich diese Quellen auch gegenseitig: Denn die sufistischen Mystiker schöpfen aus den antiken Quellen der griechischen Philosophie und auch der Kirchenväter ebenso wie die mittelalterlichen christlichen Theologen.⁶⁵⁷ Die Vielfalt der Inspirationsquellen darf jedoch nicht dazu führen zu meinen, Ramon Llull hätte einfach die unterschiedlichen Traditionen kompiliert.⁶⁵⁸ Das *Buch vom Freunde und vom Geliebten* gleicht vielmehr einem Mosaik: Llull nimmt Elemente aus den verschiedensten Traditionen und fügt sie in neuer und origineller Weise zu einem Gesamtbild zusammen, das die höchste und größte Berufung des Menschen zeigt: die Freundschaft mit Gott, der uns in Jesus Christus entgegenkommt.

Wie Ramon Llull die Kategorien der Freundschaft im Einzelnen ins Geistliche überträgt, soll im Folgenden dargestellt werden. Die Ausführungen orientieren sich weitgehend am *Llibre d'amic e Amat*. Andere Werke Llulls werden insoweit mit einbezogen, als sie zusätzliche Elemente seiner Freundschaftsspiritualität deutlich machen.

Während R. EGENTER im *Llibre d'amic d Amat* keine Beziehung zur Gottesfreundschaft feststellen konnte⁶⁵⁹, hat V. SERVERAT vielfältige Spuren des philosophischen Freundschaftsbegriffs nachgewiesen⁶⁶⁰. Dabei hat er als Freundschaftsmerkmale das Wohlwollen, die freundschaftliche Einheit (in bleibender Dualität der Personen), die Gegenseitigkeit und die Gleichheit herausgegriffen. Auf diese Untersuchung aufbauend und sie ergänzend soll gezeigt werden, wie diese und andere Elemente der Freundschaft von Llull aufgenommen und insbesondere, inwieweit Llull sie auf die Gottesbeziehung hin übertragen und verstanden hat.

1. Textanalyse

Trotz Aufnahme vielfältiger kultureller und auch islamischer Motive ist der *Llibre d'amic e Amat* an keiner Stelle in irgendeiner Weise synkretistisch. Hinter der poetischen Bildsprache

⁶⁵⁷ Vgl. A. Galmés de Fuentes: „Si existen [...] puntos comunes [...] entre la obra de Ramón Llull y la mística sufí es porque ambas se desarrollan a partir de fuentes comunes, a partir de una misma herencia: la metafísica neoplatónica, que a partir de Plotino codifican, en el Oriente musulmán, Ibn Dawud, y, en Al-Andalus, Ibn Hazm.“ (ID., Ramón Llull y la tradición árabe, 183f). Als Beispiel führt Galmés de Fuentes das Motiv an, dass sich der Freund im Freunde wie in einem Spiegel betrachtet (vgl. 60). Dieses Motiv findet sich im Phaedros des Platon, beim islamischen Mystiker Ibn Al-Arabi und bei Ramon Llull (vgl. Amic. 350).

⁶⁵⁸ Vgl. Einführung von M. de Riquer zu: Ramón Llull, Libro de amigo y amado, 47: „Llull tenía un espíritu lo suficiente universal para abrirse a todas estas corrientes e influjos; pero al propio tiempo su individualidad es tan singular que por encima de todo ello, y a pesar de las influencias, el *Llibre d'Amic e Amat* es un tratado personal y originalísimo, que si en algún momento imita alguna producción anterior siempre es para superarla.“

⁶⁵⁹ Vgl. R. Egenter, Gottesfreundschaft, 249.

⁶⁶⁰ Vgl. V. Serverat, Autour de la notion d'amitié, in: EL 29 (1989), 125-145. Die Ausführungen R. Egenter zu Ramon Llull (ID., Gottesfreundschaft, 246-255) können in dieser Untersuchung wohl übergangen werden, da er das llullsche Werk so gar nicht in den scholastischen Rahmen seiner Untersuchung einzuordnen weiß und daher nur einige ihm bemerkenswert erscheinende Passagen zitiert.

lassen sich vielmehr eine klare Struktur und präzise theologische Aussagen erkennen, selbst wenn die einzelnen Abschnitte des Buches nicht systematisch strukturiert sind.

Wie Llull in seiner Einleitung schreibt, entspricht dem „Freund“ (amic) der gläubige Christ und dem „Geliebten“ (Amat) Gott.⁶⁶¹ Einzelne Abschnitte zeigen, dass dem Geliebten näherhin der menschengewordene Sohn Gottes entspricht.⁶⁶² Die Freundschaft mit Jesus ist der Weg zur Freundschaft mit dem dreifaltigen Gott, denn Jesus macht den Gläubigen mit den anderen göttlichen Personen bekannt.⁶⁶³

In der Trinität ist die freundschaftliche Einheit am vollkommensten verwirklicht, nämlich als wesenhafte Einheit („una [amor] en tres Amats essencialment“⁶⁶⁴).⁶⁶⁵ Damit ist alle menschliche Freundschaft immer ein Abbild der vollkommenen Freundschaft, die im dreifaltigen Gott herrscht.⁶⁶⁶ Denn in Gott gibt es die Verschiedenheit der Personen, die aber im einen göttlichen Wesen ohne jeden Gegensatz miteinander vereint sind.⁶⁶⁷ Umgekehrt ist die menschliche Freundschaft – nicht etwa die Brautschaft! – die stärkste Analogie, die aus sich selbst heraus auf das „Urbild“, das Geheimnis der innertrinitarischen Freundschaft, bzw. auf die gottmenschliche Freundschaft hinweist.⁶⁶⁸ Dem Menschen, der nach der göttlichen Freundschaft verlangt, kommt Gott in seiner Menschwerdung entgegen:

⁶⁶¹ Vgl. Libre d'Evast e de Blanquerna, cap. 99 (OE 1, 260a): „On, per açò Blanquerna fo en volentat que feés Libre de Amich e Amat, lo qual amich fos feel e devot crestià, el amat fos Déu.“ - „Und so kam es ihm in den Sinn, ein Buch vom Freund und vom Geliebten zu schreiben, wobei mit dem Freunde jeder fromme Christ gemeint war und mit dem Geliebten Gott.“

⁶⁶² Vgl. amic. 312: „Amat, qui en ·i· nom est nomenat hom e Déu! En aquel nom, Jesucrist, te vol ma volentat e home e Déu.“ - „Geliebter, dein Name umfasst Menschheit und Gottheit. Jesus Christus, in diesem Namen liebt dich mein Wille als Mensch und als Gott.“ Ich folge in den Zitaten aus dem „Libre d'amic e Amat“ der kritischen Ausgabe von Albert Soler (1995), dessen Abschnittseinteilung von den deutschen Ausgaben abweicht. Da ich des Altkatalanischen nicht mächtig bin, orientiere ich mich für die deutsche Übersetzung hauptsächlich an der etwas älteren deutschen Übersetzung von L. Klaiber (1948), die mir wort- und auch sinngetreuer zu sein scheint, beziehe aber auch E. Lorenz' Übertragung (1988) mit ein, die freier formuliert, wobei ich diese Übersetzungen auch mit der spanischen Übersetzung von M. de Riquer (1950) vergleiche.

⁶⁶³ Vgl. amic. 253: „Fa l'amat a son amich dos semblants a si mateix, amats en honraments e valors. E enamora's l'amich de tots tres equalment, jassia que l'amor sia una tant solament, a significança de la unitat; una en tres amats essencialment.“ - „Der Geliebte stellt seinem Freunde zwei weitere Geliebte vor, ihm gleich an Würden und Wert. Und der Freund verliebt sich gleichermaßen in alle drei, obwohl die Liebe nur eine ist, eine Liebe wesenhaft in drei Personen.“

⁶⁶⁴ Amic. 253.

⁶⁶⁵ Vgl. V. SERVERAT: „Dans le Libre d'amic e amat, Ramon Llull affirme à plusieurs reprises qu'il est une très pure amitié, amic e amat, au sein de la Trinité divine.“ (ID., Autour de la notion d'amitié, in: EL 29 (1989), 139).

⁶⁶⁶ Vgl. V. SERVERAT: „Plus encore, toute amitié entre les hommes n'est aux yeux de Ramon Llull qu'une image imparfaite de cette amitié ineffable qui se déploie dans les profondeurs de la vie trinitaire. Toutes les amitiés humaines étant à la ressemblance de la Trinité, elles sont évocatrices de la parfaite amitié qui se noue entre les personnes divines, et qui est faite de différence autant que d'égalité.“ (ID., Autour de la notion d'amitié, in: EL 29 (1989), 142).

⁶⁶⁷ Vgl. amic. 258: „Los secrets de son amat vehia l'amich per diversitat, concordança, qui li revelaven pluralitat, unitat, en son amat per major conveniment de essència sens contrarietat.“ - „Der Freund erblickte die Geheimnisse seines Geliebten in ihrer Verschiedenheit und in ihrem Einklang; sie enthüllten ihm Vielheit und Einheit in seinem Geliebten, und er schaute sie in größter Wesenseinheit ohne Gegensätzlichkeit.“

⁶⁶⁸ Vgl. amic. 59: „Anava l'amich desirant son amat e encontrà's ab ·ii· amichs qui ab amor e ab plors se saludaren e s'abraçaren e's besaren. Smortí's amich; tant fortment li remembraren los ·ii· amichs son amat.“ - „Der Freund ging einher in Sehnsucht nach seinem Geliebten, und er traf zwei Freunde, die in Liebe und mit

„Der Freund klopfte an die Tür seines Geliebten mit den Schlägen der Liebe und Hoffnung. Der Geliebte hörte das Pochen seines Freundes mit Demut, Mitleid, Geduld und Liebe. Menschheit und Gottheit öffneten die Tore. Und der Freund trat ein und schaute seinen Geliebten.“⁶⁶⁹

„Der Geliebte kleidete sich in das gleiche Tuch wie sein Freund, damit dieser auf ewig sein Gefährte sei in der Glorie.“⁶⁷⁰

In einem Abschnitt seines Buches fasst Ramon Llull knapp den ganzen heilsgeschichtlichen Zusammenhang zusammen:

„Der Geliebte erschuf, und der Freund zerstörte. Der Geliebte richtete, der Freund weinte. Der Geliebte erschuf von neuem und stellt die Ehre seines Freundes wieder her. Der Geliebte beendete sein Werk, und der Freund blieb auf ewig bei seinem Geliebten.“⁶⁷¹

In diesem Werk der Erlösung, die als Wiederherstellung der Gottesfreundschaft gesehen wird, spielen die Menschwerdung und das Kreuzesgeschehen die entscheidende Rolle:

„So sehr weinte und schrie der Freund nach seinem Geliebten, dass dieser die erhabenen Höhen des Himmels verließ und herabkam auf die Erde, um dort zu weinen, zu leiden und aus Liebe zu sterben. Und um die Menschen zu lehren, seine Herrlichkeiten zu lieben, zu kennen und zu ehren.“⁶⁷²

Die Freundschaft mit dem menschengewordenen Gott also ermöglicht dem Menschen, in die Gottesfreundschaft zurückzufinden. Dafür hat sich der Sohn Gottes in der Inkarnation dem Menschen gleich gemacht. Immer wieder scheint im *Llibre d'amic e Amat* durch, dass die Gleichheit der Freunde daher rührt, dass sich der Geliebte erniedrigt, um seinem Freund gleich zu werden.⁶⁷³ Andere Stellen wiederum zeigen, dass diese Gleichheit, obwohl sich der Geliebte von so großer göttlicher Höhe herabneigt, eine wirklich freundschaftliche Beziehung

Tränen sich grüßten, umarmten und küssten. Dem Freund schwanden die Sinne, so sehr erinnerten ihn die zwei Freunde an seinen Geliebten.“

⁶⁶⁹ Amic. 43: „Tocava l'amich a la porta de son amat ab colp d'amor, sperança. Ohia l'amat lo colp de son amich ab humilitat, pietat, pasciència, caritat. Obriren les portes de deytat e humanitat; e entrava l'amich veer son amat.“

⁶⁷⁰ Amic. 254: „Vestí's l'amat des drap on era vestit son amich, per ço que fos son companyó en glòria eternalment. E per açò l'amich desirà tots jorns vermells vestiments, per ço que'l drap sia mills semblant als vestiments de son amat.“

⁶⁷¹ Amic. 305: „Creà l'amat e destruí l'amich. Jutjà l'amat, plorà l'amich. Recreà l'amat, glorià a l'hamich. Fení l'amat sa operació e romàs l'amich eternalment en companyia de son amat.“

⁶⁷² Amic. 147: „Tant plorà e cridà l'amich a son amat tro que l'amat devallà de les altees subiranes dels cels e vench en terra plorar e plànyer e muir per amor; e per nudrir los hòmens a amar e a conèxer, loar, sos honraments.“

⁶⁷³ Vgl. bspw. amic. 93. Hier erscheint der Geliebte als mächtiger König, der ein Festmahl gibt, während der Freund als Fremder an diesen königlichen Hof kommt. Vgl. dazu auch V. SERVERAT: „Si on trouve entre l'homme et Dieu une certaine égalité, cause de leur amitié, c'est que l'Aimé s'est rapproché de l'amant par une sorte d'abaissement – *humilitat* – de son rang ontologique, tout en attirant l'ami vers Lui par une sorte de divinisation – *gloriejament* [amic. 271, 320, 237, 354] – de l'être humain.“ (ID., Autour de la notion d'amitié, in: EL 29 (1989), 144f).

unter „Gleichen“ ist. Schon die Namen des Buchtitels, „Freund“ und „Geliebter“, evozieren eine gleichrangige Freundschaftsrelation.⁶⁷⁴ In der Innigkeit der gegenseitigen Liebe tritt jede Entfernung voneinander zurück. Gerade die freundschaftliche Liebe also ist es, die alle Ungleichheit überwindet und die Liebenden einander gleich macht. Auch dies formuliert Ramon Llull ausdrücklich:

„Sprich, Narr: Was ist einander am meisten vergleichbar und ähnlich? Er antwortete: Freund und Geliebter. Man fragte ihn nach dem Grunde. Er antwortete: Um der Liebe willen, die beide verbindet.“⁶⁷⁵

Das Freundschaftsmerkmal der Gleichheit ist auf der einen Seite Voraussetzung für Freundschaft, andererseits führt die Freundschaft auch zu immer größerer Gleichwerdung. So strebt der Freund, d.h. der Mensch, danach, dem Geliebten, Christus, gleichzuwerden.⁶⁷⁶ Er tut dies, in dem er ein Leben ohne weltliches Vermögen und Ansehen vorzieht, weil auch Jesus so gelebt hat.⁶⁷⁷ In der Annahme des Leidens wird der Freund dem Geliebten in besonderer Weise ähnlich.⁶⁷⁸

Zentrales Merkmal der Freundschaft ist neben der Gleichheit die freundschaftliche Liebe. Sie steht auch im *Llibre d'amic e Amat* im Mittelpunkt. Auch wenn Ramon Lulls Ausführungen dazu von Motiven durchsetzt sind, die der philosophischen Freundschaft fremd sind (z. B. das häufig wiederkehrende Motiv der Tränen der Sehnsucht), finden sich dennoch ebenso die klassischen Merkmale der Freundschaftslove. Sowohl im *Llibre d'amic e Amat* wie auch im *Llibre de Contemplació* zeigt sich, dass Llull im Einklang mit der scholastischen Theologie die Freundschaftslove als wohlwollende Liebe versteht.⁶⁷⁹ Die Liebe der Freunde ist gegen-

⁶⁷⁴ Nach V. SERVERAT könnten die Bezeichnungen „amic“ und „Amat“ auch eine Anknüpfung sein an die populäre altfranzösische Legende „Ami et Amile“, oder aber Ramon Llull hat sich aus seinem familiären Kontext inspiriert, denn ein Onkel von ihm hieß „Amat“ und dessen priesterlicher Sohn „Amic“ (vgl. ID., *Autour de la notion d'amitié*, in: EL 29 (1989), 125f).

⁶⁷⁵ Amic. 183: „Dígues, foll, de què's fa la major comparació e semblança? Respòs: -D'amich e amat. Demanaren-li per qual rahó: Respòs que per amor, qui estava enfr·amdós.“

⁶⁷⁶ Vgl. amic. 76: „Apellà amor sos amadors e dix-los que li demanassen los dons qui eren pus desirables e pus plaents. E ells demanaren a amor que·ls vestís e·ls ornàs de sos afayçonaments per ço que·n fossen a l'amat pus agradables.“ – „Die Liebe rief ihre Liebenden zu sich und sagte ihnen, sie dürften die Gaben erbitten, die sie am meisten liebten und wünschten. Und sie baten, die Liebe möge sie nach ihrem eigenen Bilde gestalten, damit der Geliebte mehr Gefallen an ihnen fände.“

⁶⁷⁷ Vgl. amic 12: „-Amich foll, ¿per qué destrus ta persona e despens tos diners e lexes los delits d'aquest món e vas menyspreat enfre les gents? Respòs: -Per honrar los honraments de mon amat, qui per més hòmens és desamat, desonrat, que honrat e amat.“ – „Närrischer Freund! Warum zerstörst du dein Dasein, vergeudest dein Geld, verschmähst die Freuden der Welt und machst dich den Leuten verächtlich? Er antwortete: Um die Würden meines Geliebten zu ehren, dem man öfter die Liebe und Ehre verweigert, als dass man ihn ehrt und liebt.“

⁶⁷⁸ Vgl. amic. 254: „Vestí's l'amat des drap on era vestit son amich, per ço que fos son companyó en glòria eternalment. E per açò l'amich desirà tots jorns vermells vestiments, per ço que·l drap sia mills semblant als vestiments de son amat.“ – „Der Geliebte kleidete sich in das gleiche Tuch wie sein Freund, damit dieser auf ewig sein Gefährte sei in der Glorie. Darum auch wollte der Freund allezeit rote Kleider tragen, damit ihr Tuch den Gewändern des Geliebten mehr gleiche.“

⁶⁷⁹ Vgl. die öfter auftretende Wortverbindung „amistat e benvolença (Freundschaft und Wohlwollen)“, z. B. in amic. 43, 103 u. ö. Vgl. dazu auch V. SERVERAT, *Autour de la notion d'amitié*, in: EL 29 (1989), 127f.

seitig, wobei Llull deutlich macht, dass die Liebe des „Geliebten“ (=Gottes) größer ist, und Gott sich danach sehnt, dass seiner großen Liebe auch eine immer größere Liebe des „Freundes“ (= des Menschen) entspricht und damit eine immer größere tatsächliche Gegenseitigkeit der Liebe gegeben ist.⁶⁸⁰

Die Freundschaftslove – ein weiterer Topos – erweist sich in der Tat. So kann der Freund gewiss sein, dass sein Geliebter ihm auf die kleinste Bitte hin bereit ist, seinen Wunsch zu erfüllen.⁶⁸¹ Die Bereitschaft, dem Freund hilfreich beizustehen, wird besonders in der Zeit des Unglücks geprüft – auch ein Freundschaftsmerkmal, das Llull auf die Gottesbeziehung überträgt:

„Man fragte den Freund, was Beharrlichkeit sei. Er sagte, beharrlich ist der Freund, der in Glück und Unglück fortfährt, den Geliebten zu lieben.“⁶⁸²

In Zeiten der Not nämlich zeigt sich, ob der Freund wahrhaft um seiner selbst willen geliebt wird. Solche wahre, selbstlose Freundeslove Gott gegenüber, so Llull, sei aber unter den Menschen nur selten zu finden.⁶⁸³

Auffallend häufig begegnet im *Llibre d'amic e Amat* das Motiv des Sterbens aus Liebe. Llull verbindet hier Sufi-Mystik⁶⁸⁴ und die im Johannesevangelium aufgegriffene klassische Freundschaftsphilosophie, die den Höhepunkt der Freundschaftslove in der Bereitschaft sieht, das Leben für den Freund hinzugeben. Solche Liebe hat der menschgewordene Sohn Gottes uns erwiesen, um uns zu retten:

⁶⁸⁰ Vgl. amic. 5: „Ni l'amat, ¿quant veurà son amich languir per s'amor?“ – „Und der Geliebte, wann endlich sieht er den Freund vergehen nach seiner Liebe?“ Vgl. dazu auch ars amat., d. 4, 50, 1 (ROL 29, 262): „Accusavit potestas voluntatem amici ad amatum, quia non amabat virtutes tanta potestate amandi, quanta poterat eas amare.“

⁶⁸¹ Vgl. amic. 29: „E dix l'amich: -No cal que'm parles, mas fe'm senyal ab tos hulls, aui són paraules a mon cor con te do ço que'm demanes.“ – „Da sprach der Freund: Es bedarf keiner Worte, nur eines Zeichens deiner Augen, die mir zum Herzen sprechen, damit ich dir gebe, was du begehrt.“

⁶⁸² amic. 63: „Demanaren a l'amich quina cosa era perseverança. Dix que perseverança era benança e malança en amich perseverant en amar.“ Vgl. auch Arbor philosophiae amoris p. 6, 1, 8 (MOG 6, 50): „Qui facit Differentiam inter prosperitates et adversitates, quas sustinet propter suum Amorem, non facit Amare volare in coelum.“

⁶⁸³ Vgl. amic. 211: „E l'amat li respòs dient que ell havia pres molt gran engan en ço que havia creat home per ço que'n fos amat, conegut, honrat. E de mill hòmens. Los çent lo temien e l'amaven tant solament; e de los çent, los ·xc· lo temien per ço que no·ls donàs pena, e los ·x· l'amaven per ço que·lls donàs glòria. E no era quaix qui l'amàs per sa bonea e sa nobilitat.“ – „Da antwortete ihm der Geliebte, auch er sei tief enttäuscht vom Menschen, den er erschuf, damit er ihn kenne und liebe und ehre. Von tausend Menschen erwiesen ihn nur hundert Ehrfurcht und Liebe, und neunzig von ihnen aus Furcht und zehn, weil sie ewigen Lohn begehren. Kaum einer liebe ihn um seiner selbst willen, weil er gut sei und edel.“

⁶⁸⁴ Vgl. bspw. amic. 26: „E los auçells feniren lur cant e l'amich murí per l'amat en l'alba.“ – „Das Lied der Vögel verstummte, und der Freund starb für den Geliebten im Morgenlicht.“ Der „Tod im Morgenlicht“ ist ein bekanntes Sufi-Motiv. Vgl. dazu auch A. GALMÉS DE FUENTES, Ramón Llull y la tradición árabe, 69f.

„Der Freund hatte gegen den Geliebten aufbegehrt und weinte. Da ging der Geliebte in den Tod im Gewand seines Freundes, damit dieser das Verlorene wiedererlange. Und er schenkte ihm Größeres, als er verloren hatte.“⁶⁸⁵

Daher sehnt sich der Freund danach, seinem Geliebten ebenfalls diese höchste Tat der Liebe⁶⁸⁶ erweisen zu können und das Martyrium zu erleiden⁶⁸⁷ – ein Wunsch, der dem „Freund“ Ramon Llull schließlich erfüllt wurde. Jesus, der Geliebte, hat auf Erden mehr an Leiden erduldet, als es seine Freunde je für ihn tun könnten.⁶⁸⁸ Aber selbst wenn sie ihm die Liebe nicht in gleicher Weise erwidern können, sehnen sie sich dennoch danach, ihm zu folgen und in seiner Nachfolge aus Liebe zu ihm zu leiden.⁶⁸⁹

Neben der Freundschaftslove kommt – wenn auch in geringerem Umfang – das Freundschaftsmerkmal des Vertrauens zur Sprache. Dieses Merkmal wird öfters in der Analyse der Freundschaftsbegriffs übersehen⁶⁹⁰ und ist doch sowohl philosophisch wie auch – in der Übertragung des Freundschaftsbegriffs auf die Gottesbeziehung – spirituell von großer Bedeutung. So wesentlich ist das Vertrauen in der Freundschaft, dass, wenn es schwindet, die Freundschaftslove selbst aufhört:

„Der Freund zweifelte, ob sein Geliebter ihm beistehen würde in größter Not. Da nahm der Geliebte seinem Freunde die Liebe.“⁶⁹¹

An anderer Stelle bezeichnet Ramon Llull – ohne weitere Erklärung dieses ungewöhnlichen Ausdrucks – das Vertrauen zum Geliebten als den „Arzt“ des Freundes⁶⁹². Das bekannte Mo-

⁶⁸⁵ Amic. 30: „Desobehí l'amich son amat, e plorà l'amich. E l'amat vench murir en la gonella de son amich per ço que l'amich recobràs ço que haia perdut. E donà-li mayor do que cell que perdut havia.“

⁶⁸⁶ Dass die Lebenshingabe tatsächlich der Höhepunkt der Freundeslove ist, hält Llull in einem eigenen Abschnitt fest: „Demanaren a l'amich amor en qual era major, o en l'amich qui vivia o en l'amich qui muria. Respòs que en l'amich qui muria. – Per què? – Per ço cor no pot ésser major en amich qui mor per amor, e pot-o ésser en amich qui viu per amor.“ (amic. 352) – „Man fragte den Freund, in wem die Love größer war, im Freund, der lebte, oder im Freund, der starb. Er gab zur Antwort: Im Freunde der starb. – Warum? – Weil sie nicht größer werden kann im Freunde, der aus Love stirbt. Doch in dem, der aus Love lebt, kann sie noch wachsen.“

⁶⁸⁷ Vgl. amic. 5: „A! ¿Quant se guabarà l'amich que muira per son amat?“ – „O, wann wird der Freund sich rühmen, dass er sterbe für den Geliebten?“ und amic. 314: „Amat! [...] Si tu ajudes als hòmens injusts con recobren justícia, ajuda al teu amich con faça de sa voluntat sacrifici a ta laor, e de son cors, a testimoni d'amor per via de martire.“ – „Geliebter! [...] Wenn du den Ungerechten hilfst, wieder gerecht zu werden, so hilf auch deinem Freunde, dass er sein Wollen deinem Ruhm darbringt und seinen Leib dem Martyrium als Zeugnis der Love.“

⁶⁸⁸ Vgl. amic. 66: „Con en mi era, ton amat soferia per t'amor mayor treball e malanança que tots los altres treballs ni les altres malanances que amor pot donar a sos servidors.“ – „Als dein Geliebter hier war, trug er aus Love zu dir mehr Leiden und Ungemach als all das Leid und Unglück, das seinen Dienern die Love geben kann.“

⁶⁸⁹ Vgl. amic. 97: „Demanaren a l'amich quyn senyal fahia son amat en son ganphanó. Repòs que de home mort. Digueren-li per què fahia aytal senyal. Respòs: Per ço cor fo ome mort crucificat; e per ço que aquells qui's guaben que són sos amadors seguesquen son sclau.“ – „Man fragte den Freund, welch ein Zeichen das Banner seines Geliebten trage. Er antwortete: Das eines Toten. – Warum ein solches Zeichen, fragte man. Er antwortete: Weil er gekreuzigt wurde und starb und damit jene, die sich rühmen, ihn zu lieben, seinen Spuren folgen.“

⁶⁹⁰ In dem bereits zitierten, sonst recht umfassenden Artikel V. SERVERATS, Autour de la notion d'amitié, in: EL 29 (1989), 125-145, wird auf das Freundschaftsmerkmal des Vertrauens bspw. gar nicht eingegangen.

⁶⁹¹ Amic. 49: „Duptà l'amich que son amat so li falís a ses majors neçessitats. Desenamorà l'amat son amich.“

tiv, dass Freunde einander ihre Geheimnisse mitteilen, hat Ramon Llull zwar nicht im *Llibre d'amic e Amat*, dafür aber in der *ars amativa boni* mehrfach aufgegriffen⁶⁹³.

Einen eher ungewöhnlichen Gedanken dagegen formuliert Llull, wenn er die Freundschafts-
liebe direkt mit dem Glauben in Verbindung bringt:

„So sehr liebte der Freund seinen Geliebten, dass er alles glaubte, was dieser ihm sagte.“⁶⁹⁴

Gleichheit, gegenseitige Liebe und Vertrauen führen die Freunde zum eigentlichen Akt der Freundschaft, der freundschaftlichen Gemeinschaft und Einheit. Die Sehnsucht nach dem Zusammensein mit dem Freund besingt Ramon Llull in immer neuen Versen:

„Man frage den Freund nach seinem tiefsten Dunkel: Abwesenheit des Geliebten, sagte er. Man frage ihn nach seinem hellsten Licht. Da sprach er: Des Geliebten Gegenwart.“⁶⁹⁵

Die freundschaftliche Gemeinschaft realisiert sich insbesondere durch das Verweilen mit den Gedanken beim Geliebten. Auch hier verbindet Llull klassische Freundschaftsphilosophie (Freundschaft als geistige Einheit) mit arabischen Denken (dikr = das Gottgedenken).

„Ich bleibe bei meinem Geliebten.“ – „Wie lange wirst Du bei deinem Geliebten bleiben?“ – „Solange meine Gedanken bei ihm weilen.“⁶⁹⁶

Das Denken an den Geliebten heißt, die Freude seiner Gegenwart zu verkosten – ihn zu vergessen bringt den Schmerz seiner Abwesenheit.⁶⁹⁷ Um ungestört beim Geliebten verweilen zu können, sehnt sich der Freund nach Einsamkeit.⁶⁹⁸ Doch auch inmitten der Leute bleibt er allein mit ihm.⁶⁹⁹

⁶⁹² Vgl. amic. 57: „E qui és ton metge? – La confiança que he de mon amat.“ – „Wer ist Dein Arzt? – Das Vertrauen zu meinem Geliebten.“

⁶⁹³ Vgl. bspw. ars amat., d. 4, 11, 3 (ROL 29, 241): „Rogavit voluntas amici bonitatem amati, ut secreta sua revelaret ei, quae, cum sint amabilia, sunt finis illius; rogante voluntate, exaudiebat bonitas, plorabat malitia, plangebatur contrarietas et amabat amicus.“

⁶⁹⁴ Amic. 191: „Tant amava l'amich son amat, que de tot ço que li dehia lo crehia.“

⁶⁹⁵ Amic. 119: „Demanaren a l'hamich quals tenebres són mayors. Respòs que l'absència de son amat. Demanaren-li qual és la major resplandor, e dix que la presència de son amat.“

⁶⁹⁶ amic. 25: „Estaré ab mon amat. – Quant estaràs ab ton amat? – Aytant de temps con seran en ell los meus pensaments.“

⁶⁹⁷ Vgl. amic 187: „Ublidà ·i· dia l'amich son amat e membrà en altre dia que l'avía ublidat. E en aquel dia en la qual l'amich membrava que son amat hublidat avia, fo l'amich en tristícia e en dolor e en glòria e en benança per ublidament e per membrança.“ – „Eines Tages vergaß der Freund den Geliebten, und anderntags erinnerte er sich, dass er ihn vergessen hatte. An diesem Tag des Erinnerns seines Vergessens war der Freund voller Traurigkeit und Schmerz, voller Seligkeit und Glück: Durch sein Vergessen und durch sein Erinnern.“

⁶⁹⁸ Vgl. amic. 47: „Estava l'amich tot sol, sots la aombra de un bell arbre. Passaren hòmens per aquel loch e demanaren-li per què stava sol; e l'amich respòs que sol fo con los ach vists e ohits, e que d'abans era en companyia de son amat.“ – „Ganz allein war der Freund im Schatten eines schönen Baumes. Da kamen Leute vorbei und fragten, warum er allein sei. Und der Freund gab zur Antwort: Einsam wurde er, als er sie sah und hörte. Zuvor war er beisammen mit seinem Geliebten.“ Sowie amic. 239: „Digues, foll, què és solitud? Respòs: -Solaç e companyia d'amich e amat.“ – „Sprich, Narr: Was ist Einsamkeit? Er antwortete: Trost der Gemeinschaft des Freundes mit dem Geliebten.“

⁶⁹⁹ Vgl. amic. 46: „Desirà l'amich soliditat e anà estar tot sol per ço que agués lcompanyia de son amat, ab lo qual està tot sol enfre les gents.“ – „Der Freund sehnte sich nach Einsamkeit. Um allein zu sein, suchte er die Gesellschaft seines Geliebten. Mit ihm ist er allein inmitten der Leute.“

Wie Freunde untereinander „liebevollen Worte“ austauschen⁷⁰⁰, so herrscht auch zwischen dem menschlichen Freund und dem göttlichen Geliebten eine intime Kommunikation, die oft nicht einmal der Worte, sondern nur der Blicke und kleinen Gesten bedarf.⁷⁰¹

Ramon Llull geht in seinen Formulierungen sehr weit, um die innige Einheit zwischen Freund und Geliebtem, zwischen Mensch und Gott, zu beschreiben:

„Liebe und Lieben, Freund und Geliebter stimmen so sehr im Geliebten überein, dass sie eine Wirklichkeit in der Wesenheit sind; Freund und Geliebter sind verschiedene Dinge, die aber ohne jeden Gegensätzlichkeit und Verschiedenheit des Wesens im Einklang sind. Und daher ist der Geliebte über alles andere liebenswert.“⁷⁰²

Diese und einige ähnliche Stellen haben schon bald zum Vorwurf geführt, Ramon Llull würde pantheistische Ideen vertreten. Tonangebend war hier der Inquisitor Nicolaus Eymericus OP (1320-1399), der „als Wegbereiter und richtungweisender Kronzeuge der sich 60 Jahre nach Lulls Tod entfaltenden, Jahrhunderte währenden und noch heute nachwirkenden antillullistischen Bewegung von überragender Bedeutung“⁷⁰³ war. In seiner Schrift *Raimundi Lulli errores* führt er zwar keine Zitate aus dem *Llibre d'amic e Amat*, wohl aber ähnlich lautende aus der *ars amativa* als heterodox an:

“Octuagesimus quintus: Quod amicus et amatus (scilicet homo iustus et Deus) sunt una indistincta et inconfusa essentia et natura, in bonitate, magnitudine et aeternitate. In Libro de Arte amativa.”⁷⁰⁴

So hatte Ramon Llull in der Tat formuliert:

”Amante et amato distinctis existentibus et inconfusis in amare, amant se ad invicem in una indistincta et inconfusa essentia et natura bonitatis, magnitudinis et amoris.”⁷⁰⁵

Llull spricht also von einer “Einheit in Wesen und Natur” zwischen Freund und Geliebten⁷⁰⁶ - eine Redeweise, die ja durchaus biblisch gedeckt ist (vgl. 2 Petr 1, 4). Er grenzt sich allerdings deutlich ab gegen jede Art von Vermischung der Naturen und betont die bleibende

⁷⁰⁰ Vgl. Lib. de mille proverbii, X, 10 (ROL 30, 194): „Verba amorosa loquere cum tuo amico.“

⁷⁰¹ Vgl. amic. 29: „E dix l'amich: -No cal que'm parles, mas fe'm senyal ab tos hulls, qui són paraules a mon cor con te do ço que'm demanes.“ – „Da sprach der Freund: Es bedarf keiner Worte, nur eines Zeichens deiner Augen, die mir zum Herzen sprechen, damit ich dir gebe, was du begehrt.“

⁷⁰² Amic. 204: „Amor, amar, amich e amat se covenen tant fortment en l'amat que ·i· actualitat són en essència. E diverses coses són l'amich e l'amat, concordants sens nulla contrarietat e diversitat de essència. E per açò, l'amat és amable sobre totes altres amors.“

⁷⁰³ A. MADRE, Die theologische Polemik gegen Raimundus Lullus, 71f.

⁷⁰⁴ In: A. MADRE, Die theologische Polemik gegen Raimundus Lullus, 155.

⁷⁰⁵ Ars amat., d. 4, 1, 8 (ROL 29, 233).

⁷⁰⁶ Vgl. auch ars amat., d. 5, p. 1, 19, 8 (ROL 29, 311): „Tantum habet amorem amicus ad amatum suum, quod unam essentia et natura vult esse cum amato suo.“ Oder: Ars amat., d. 5, p. 2, qu. 1, 4 (ROL 29, 363): „Amicus amando tantum desiderabat bonitatem, magnitudinem et aeternitatem amati sui quod, prae vehementi amore, concordabant bonitas, magnitudo et aeternitas se esse unam essentiam et naturam et unam eandem rem numero in amico et amato.“

Dualität der Personen. In der Erläuterung der gerade angeführten Textstelle stellt er nochmals klar, dass Liebender und Geliebter jeweils „ein anderer“ (*alius*) sind – denn sonst könnte einer den anderen gar nicht lieben – und dass eine Vermischung in der Substanz (*confusio in substantia*) ausgeschlossen ist.⁷⁰⁷ Die Unterschiedenheit (*differentia*) ist also gerade notwendig, damit es überhaupt Liebe geben kann, die im Einklang (*concordantia*) des Unterschiedlichen besteht.⁷⁰⁸ Der Liebe widerspricht also nicht die Zweiheit bzw. Unterschiedenheit voneinander (*differentia*), sondern nur die Gegensätzlichkeit (*contrarietas*) wie auch die Vermischung (*confusio*).⁷⁰⁹ Wo Llull von einer „Vermischung“ spricht, geht es nicht um die Subjekte oder das Wesen von Freund und Geliebten, sondern um ihre „Lieben“ (*amors*), die sich vermischen.⁷¹⁰ In der *concordantia* bleibt – im Gegensatz zur *confusio* – die Zweiheit der Subjekte gewahrt. So wird deutlich, dass Ramon Llull, auch wenn er in der Beschreibung der mystischen *unio* zu Spitzenformulierungen greift, sich dennoch von monistischen Ideen abzugrenzen weiß.

In diesem Punkt wird Ramon Llull jedoch bis heute nicht richtig verstanden, wie sich bspw. bei A. Galmés de Fuentes zeigt, der bei Ramon Llull von einer „Identität“ zwischen „Freund“ und „Geliebtem“ spricht⁷¹¹ und dafür Parallelen aus Sufi-Texten anführt, deren Ideen Llull angeblich übernommen hätte. Diese von ihm angeführten Zitate islamischer Mystiker sind teilweise tatsächlich pantheistischer Natur⁷¹², andere wiederum greifen sogar wörtlich die philosophische Freundschaftsterminologie auf („zwei Geister in einem Körper“⁷¹³) – hier ist

⁷⁰⁷ Vgl. *ars amat.*, d. 5, p. 2, qu. 19, 2 (ROL 29, 417): „Amice – dixit amor -, si amans et amicus non essent distincti in amare, ita quod in ipso amare non esset alius amans ab amico, non posset alius eorum alium amare; itaque periret amare et unitas amantis et amati et esset confusio nostrum omnium in substantia, in qua sumus. Sed, quoniam amans est alius ab amato et e contrario, restauramus omnes in hoc, quod amans et amatus in una bonitate se diligunt ad invicem atque in una magnitudine, in una essentia, in una natura et in una substantia, in qua existunt ambo et permanent amare, bonificare et cetera.“

⁷⁰⁸ Vgl. *ars amat.*, d. 4, 9, 1 (ROL 29, 240): „Quoniam amicus amare suum de bonitate et amore nec concordare nec perficere potest, absque differentia sui ipsius et amati sui, est amabilis differentia in concordantia bonitatis et amoris.“ Vgl. auch Flores Amoris 73 (MOG 6, 4): „Amor et Virtus rogaverunt Differentiam, quod veniret esse inter Amicum et Amatum, quia sine illa non posset amare suum Amatum.“

⁷⁰⁹ Vgl. *ars amat.*, d. 4, 79, 2 (ROL 29, 276): „Voluntas et differentia coniunxerunt amatum et amicum, ut removerent eos a confusione et contrarietate.“

⁷¹⁰ Vgl. *amic.* 50: „Eguals coses són prpinquïtat e lunyedat enfre l'amich e l'amat. Cor enaxí con mesclament d'aygua e de vi, se mesclen les amors de l'amich e l'amat; enaxí con calor e lugor, s'encadenen lurs amors; e enaxí con essència e ésser, se convenen e s'acosten.“ – „Zwischen Freund Geliebtem sind Nähe und Ferne dasselbe. Wie Wein und Wasser haben sich die Lieben von Freund und Geliebtem vermischt, wie Licht und Wärme haben sich ihre Lieben verbunden. Wie Sein und Wesen stimmen sie überein und sind sie einander vereint.“ Dazu V. Serverat: „Dans le verset 49, l'ami et l'aimé ne s'unissent pas directement, ce sont leurs amours qui fusionnent. Cette médiation de l'amour entre l'ami et l'aimé n'est pas un accident fortuit de l'écriture lullienne; cet amour est un tiers principe qui garantit et sauvegarde une certaine altérité, *lunyedat*, au sein de l'union mystique, *propinquïtat*. [...] Il nous semble que cette médiation de l'amour vient mitiger et contrebalancer les expressions fortement 'unitives' qu'on lit dans ce verset: l'eau mêlée de vin, la lumière et la chaleur de la flamme, l'être et l'essence d'un seul étant. Cette médiation de l'amour a pour finalité de créer une distance entre Dieu et l'homme.“ (ID., *Autour de la notion d'amitié*, in: EL 29 (1989), 132).

⁷¹¹ Vgl. A. Galmés de Fuentes: „Ahora sabemos que ese supuesto panteísmo tiene su origen en las doctrinas sufíes, aunque en la obra lulliana el concepto de la identidad entre el amigo y el Amado esté más atenuado que en otros místicos musulmanes [...].“ (ID., *Ramón Llull y la tradición árabe*, 64).

⁷¹² So die Aussage des Ibn al-Arabi: „La meta del amor espiritual es la identificación: ésta consiste en que la esencia del Amado venga a ser la misma esencia del amante, y recíprocamente, que la esencia del amante venga a ser la misma esencia del Amado“ (zit. n.: A. Galmés de Fuentes, *Ramón Llull y la tradición árabe*, 62).

⁷¹³ Der Mystiker Hallaj schreibt: „Yo soy Aquel que yo amo y Aquel que yo amo soy yo. Somos dos espíritus difundidos en un solo cuerpo“ (zit. n. A. Galmés de Fuentes, *Ramón Llull y la tradición árabe*, 62).

die Zweiheit gewahrt, von einer Wesensvermischung kann nicht die Rede sein. Wenn Ramon Llull sich also an solchen Autoren inspiriert hat, wusste er ihre Lehre in christlicher Weise aufzugreifen und umzuformulieren.

In der Spiritualität der Christusfreundschaft spielt bei den meisten mittelalterlichen Autoren der Gehorsam gegenüber den Geboten Christi gleichsam als „vereinendes Prinzip“ eine wesentliche Rolle. Dieses Element taucht bei Ramon Llull interessanterweise nicht explizit auf. Allerdings spricht er immer wieder – in der Aufnahme des klassischen Freundschaftstopos – von der Einheit mit dem Willen des Geliebten⁷¹⁴, aus der der Gehorsam den Geboten gegenüber von innen heraus folgt.

2. Auswertung

Ramon Llull hat alle wesentlichen Dimensionen des philosophischen Freundschaftsbegriffs aufgegriffen hat – das verbindet ihn mit anderen Denkern des Mittelalters. Dennoch weisen seine Schriften nicht nur im Stil, sondern auch inhaltlich wesentliche Unterschiede zu den bisher besprochenen Autoren auf. Am auffälligsten ist, wie konsequent er in allen Werken die Freundschaft als zentrale Kategorie der Gott-Mensch-Beziehung wählt. Damit bricht er mit der zu seiner Zeit gebräuchlichen Bevorzugung des bräutlichen Paradigmas.⁷¹⁵ Grund dafür war sicherlich seine Anpassung an die islamische Denk- und Ausdrucksweise aus missionarischen Gründen. Dadurch entsteht aber eine ganz neue spirituelle Grundkonzeption: Nun werden nicht mehr Elemente der Freundschaftsliebe in die bräutliche Analogie integriert (wie bei Bernhard von Clairvaux), es werden auch nicht einfach beide Kategorien – Freundschaft und Brautschaft – parallel zueinander verwendet bzw. in Verbindung miteinander gebracht (wie bei Bonaventura). Bei Ramon Llull ist die Freundschaftsliebe eindeutig die grundlegende Kategorie, in die er dann auch Elemente der – geistig verstandenen – bräutlichen Liebe aufnimmt, z. B. die Suche nach dem Geliebten, die Sehnsucht nach Ungestörtheit der Liebe oder das Kranksein vor Liebe.⁷¹⁶ Damit ist im *Llibre d'amic e Amat* zum ersten Mal die Freund-

⁷¹⁴ In seinem Buch über die Sprichwörter sammelt Llull auch Sprichwörter über die menschliche Freundschaft. Darin heißt es: „Ama, quod tuus amicus amat. [...] Voluntas duorum amicorum concordat in uno fine“ (Lib. de mille proverbii, X, 1 und 13 - ROL 30, 194). Dies überträgt er dann auf die Gottesbeziehung, vgl. *Arbor philosophiae amoris* p. 6, 1, 4 (MOG 6, 50): „Per altam voluntatem volat illud velle, quod vult id, quod vult Amatus, et quod non vult id, quod non vult Amatus.“ Vgl. auch amic. 196 „Respòs que tant li covenia amar e tembre justícia, que nulla majoritat de voler no devia aver en sa volentat a amar nulla cosa sobre la justícia de son amat.“ – „Er [sc. der Freund] antwortete, ihm komme zu, die Gerechtigkeit so zu fürchten und zu lieben, dass es kein Streben in seinem Willen geben dürfe, etwas zu lieben jenseits des gerechten Willens seines Geliebten.“

⁷¹⁵ Vgl. V. SERVERAT: „Il nous est avis que cette doctrine scolastique de l'amitié éclaire singulièrement le thème central de notre texte, cette couple masculine, *amic e amat*, qui est la métaphore préférée de Ramon Llull pour exprimer les relations entre Dieu et l'homme, et qui tranche de façon si étonnante avec toutes les mystiques de l'amour nuptial.“ (ID., *Autour de la notion d'amitié*, in: EL 29 (1989), 145).

⁷¹⁶ Diese und weitere Parallelen zum Hohenlied und damit zur bräutlichen Analogie hat B. SEELEMANN herausgearbeitet in: *Presencia del „Cantar de los cantares“ en el „Llibre d'amic e Amat“*, in: EL 6 (1962), 283-297. Als Resümee schreibt sie: „Leyendo la obra de Lulio, la forma exterior resuena como un eco del Cantar, alimentada por elementos amorosos provenzales. La terminología es más delicada, más intelectual. La forma de la paradoja

schaft zur zentralen spirituellen Kategorie der Christusbeziehung erhoben. So kann man in Llull mit Recht den Höhepunkt der Christusfreundschaftsmystik des Mittelalters sehen.⁷¹⁷ In der Art und Weise, wie Ramon Llull diese Freundschaft entfaltet, wird deutlich, dass die Freundschaft der bräutlichen Liebe in Nichts nachsteht. Die Freundschaft ist geistige Liebe, die sowohl die affektive wie die voluntative Dimension der menschlichen Seele umfasst. Sie bezeichnet den Höhepunkt der Liebe und der dem Menschen möglichen Einigung mit Gott schlechthin. Sie führt den Menschen in die wesenhafte Einigung mit der Heiligen Dreifaltigkeit. So scheint in den Schriften Ramon Llulls in besonderer Intensität der spirituelle Reichtum auf, der im philosophischen Gehalt des Freundschaftsbegriffs grundgelegt ist und den er in klarer theologisch-spirituelle Durchdringung entfaltet. Auch wenn heute ein derartiger Freundschaftsbegriff in Verkenning des geistigen Charakters der Freundschafts Liebe droht, missverstanden zu werden⁷¹⁸, eröffnet Llull damit einen Zugang für die heutige Zeit, die Fülle einer Spiritualität der Freundschaft mit Christus wiederzuentdecken, die aufgrund einer Entleerung des Freundschaftsbegriffs in weiten Teilen in Vergessenheit geraten ist.

VIII. MYSTIK DER CHRISTUSFREUNDSCHAFT – GERTRUD VON HELFTA

Weibliche Autoren wurden in den wissenschaftlichen Untersuchungen über die Gottesfreundschaft im Mittelalter bislang kaum berücksichtigt. Dabei findet sich gerade bei Gertrud der Großen (1256-1301) eine reiche und ganz eigen geprägte Verwendung der Freundschaftsmotivik. Aus diesem Grund soll die geistliche Lehre dieser Heiligen hier näher untersucht werden. Der einzige Artikel, der sich der Frage nach der Gottesfreundschaft bei Gertrud gewidmet hat, stammt von P. LUISLAMPE, die zurecht konstatiert:

„Gertrud von Helfta gehört zu jenen Heiligen, in deren Leben sich die Freundschaft Gottes zeichenhaft verdichtet. Mitten im Alltag, in der Feier der Liturgie, in kommunitären Begebenheiten, auf dem Krankenbett wird der vertraute Umgang von Freund zu Freund erfahrbar.“⁷¹⁹

Freilich trägt die geistliche Lehre Getruds einen ganz eigenen Charakter: Hier handelt es sich weder um Predigten noch um systematische Werke, und auch nicht um theologische Poesie. Ihr Hauptwerk vielmehr, der *Legatus divinae pietatis*, gründet auf dem Anspruch göttlicher

abunda y el simbolismo es más rico e intenso. El contenido simbolizado es distinto, pues la distancia de este amor ultraterreno a un amor humano es mucho mayor. Lulio ha espiritualizado el amor divinizándolo.“ (297).

⁷¹⁷ Hier schließe ich mich – zumindest für den Bereich des Mittelalters – ganz J. M. GUEULLETTE an: „Il y a pourtant sans doute là le propos mystique le plus radical et le plus cohérent que la littérature chrétienne ait produit sur l'amitié avec Dieu.“ (ID., L'amitié a-t-elle une place dans le discours mystique? Raymund Lulle et Maître Eckhart, In: RevSR 78/4 (2004), 573).

⁷¹⁸ Vgl. Art. „Ramon Llull“ auf wikipedia (Stand: 10.07.2008): „Vieles in diesem Werk [sc. der Llibre d'amic e Amat] rührt heute homoerotisch an.“

⁷¹⁹ Vgl. P. LUISLAMPE, Gnade ist Freundschaft Gottes, in: Erbe und Auftrag 61 (1985), 23. Freilich wird in diesem kurzen Artikel der Freundschaftsbegriff recht allgemein gebraucht und weder anthropologisch noch theologisch genauer analysiert.

Offenbarungen. Diese hat sie am Gründonnerstag 1289, acht Jahre nach ihrer ersten mystischen Begegnung mit Christus, begonnen aufzuzeichnen.⁷²⁰

Die Frage nach der theologischen Bewertung von Privatoffenbarungen kann hier nicht umfassend diskutiert werden. Hier möchte ich mich der Hermeneutik von J. RATZINGER anschließen: Solche Visionen können wohl weder als unmittelbare gegenständliche Wahrnehmung noch als bloße intellektive Schau verstanden werden⁷²¹, sondern sind vielmehr so zu deuten, „dass die Seele vom Impuls realer, wenngleich übersinnlicher Wirklichkeit berührt und für das Sehen des Nichtsinnlichen, des nicht den Sinnen Sichtbaren geöffnet wird - ein Schauen mit den ‚inneren Sinnen‘“⁷²². Solche Schau ist freilich nie rein objektiv, sondern geschieht in den Formen, Bildern und Ausdrucksmöglichkeiten des wahrnehmenden Subjekts.⁷²³ Das gilt auch für die Offenbarungen Gertruds, in denen der Hintergrund ihrer theologischen Bildung und ihres klösterlichen Lebens immer wieder durchscheint.⁷²⁴ Insofern liegt die prophetische Offenbarung als „literarische Gattung“ nicht so weit von anderen theologischen Textgattungen, bspw. der Predigt, entfernt, wie es zunächst scheint, denn auch dort wirken menschliche Ausdrucksfähigkeit und geistgewirkte Inspiration zusammen.

Der reflexive Aspekt steht im Fall der Privatoffenbarung im Hintergrund, das Element des persönlichen Widerfahrnisses tritt hervor. Was Gertrud über die Freundschaft mit Jesus schreibt, hat sie nicht auf rational-diskursivem Weg gewonnen, sondern auf dem Weg der Glaubenserfahrung. Daher kann die Untersuchung ihrer geistlichen Lehre noch einmal neue Perspektiven aufzeigen. In ihren Schriften geht es nicht um die theoretische Übertragung des philosophischen Freundschaftsbegriffs auf die Christusbeziehung, sondern um die gelebte

⁷²⁰ Vgl. Prolog zum 1. Buch, I (SC 139, 108): „Unde et liber iste diversis temporibus est conscriptus, ita ut pars una conscriberetur post octavum annum acceptae gratiae et pars altera circa vicesimum annum perficeretur.“ Vgl. auch M. ANKERMANN, Gertrud die Große, 51f.

⁷²¹ Vgl. dazu die grundsätzlichen Ausführungen von J. RATZINGER: „Es ist klar, dass es sich bei den Visionen von Lourdes, Fatima usw. nicht um die gewöhnliche äußere Sinneswahrnehmung handelt: Die Bilder und Gestalten, die gesehen werden, stehen nicht äußerlich im Raum da, wie etwa ein Baum oder ein Haus da sind. Das ist zum Beispiel bei der Höllenvision oder auch bei der im dritten Geheimnis geschilderten Vision ganz offenkundig, läßt sich aber auch für die anderen Visionen leicht zeigen, zumal nicht alle Anwesenden die Gesichte sahen, sondern eben nur die ‚Seher‘. Ebenso ist deutlich, daß es sich nicht um bildlose intellektuelle ‚Schau‘ handelt, wie sie in den hohen Stufen der Mystik vorliegt. So geht es um die mittlere Kategorie, das innere Wahrnehmen, das freilich für den Seher eine Gegenwarts kraft erhält, die für ihn der äußeren sinnlichen Erscheinung gleichkommt.“ (ID., Kommentar zum Geheimnis von Fatima, 37f).

⁷²² J. RATZINGER, Kommentar zum Geheimnis von Fatima, 38.

⁷²³ Vgl. J. RATZINGER: „Die ‚innere Schau‘ ist nicht Fantasie, sondern eine wirkliche und eigentliche Weise der Wahrnehmung, sagten wir. Aber sie bringt auch Einschränkungen mit sich. Schon bei der äußeren Schau ist immer auch der subjektive Faktor beteiligt: Wir sehen nie das reine Objekt, sondern es kommt zu uns durch den Filter unserer Sinne, die einen Übersetzungsvorgang zu leisten haben. Das ist bei der Schau von innen noch deutlicher, vor allem dann, wenn es sich um Wirklichkeiten handelt, die an sich unseren Horizont überschreiten. Das Subjekt, der Schauende, wird noch stärker in Anspruch genommen. Er sieht mit seinen Möglichkeiten, mit den für ihn zugänglichen Weisen des Vorstellens und Erkennens. In der inneren Schau liegt noch weit mehr als in der äußeren ein Übersetzungsvorgang vor, so daß das Subjekt an der Bildwerdung dessen, was sich zeigt, wesentlich mitbeteiligt ist. Das Bild kann nur nach seinen Maßen und seinen Möglichkeiten ankommen. Deswegen sind solche Schauungen nie die reine ‚Fotografie‘ des Jenseits, sondern sie tragen auch die Möglichkeiten und Grenzen des wahrnehmenden Subjekts an sich.“ (ID., Kommentar zum Geheimnis von Fatima, 38f).

⁷²⁴ Vgl. P. LUISLAMPE: „Auch wenn wir davon ausgehen, dass ihre ‚Offenbarungen‘ inspiriert sind durch das Wirken des Geistes Gottes, so gehört es doch zum frühchristlichen Verständnis von Prophetie, dass der Geist Gottes nie einen Menschen ‚überwältigt‘, wie es die hellenistische Prophetie lehrt, sondern immer geht es darum, dass der ganze Mensch mit all seinen Fähigkeiten in Dienst genommen wird. [...] Die Bilder, in denen Gertrud die Heilsgeheimnisse schaut, sind mitgeprägt von dem, was ihr Leben ausmacht: die Liturgie, die Hl. Schrift, die Schriften der Kirchenväter und der geistlichen Schriftsteller ihrer Zeit.“ (EAD., Gnade ist Freundschaft Gottes, in: Erbe und Auftrag 61 (1985), 23).

Erfahrung dieser geistlichen Freundschaft.⁷²⁵ Dabei ist freilich davon auszugehen, dass die hochgebildete Gertrud mit den Grundgedanken der klassischen Freundschaftsphilosophie vertraut war, zumal diese gerade im 13. Jahrhundert eine theologische Renaissance erlebte.

Neben dem literarischen Charakter der Schriften Getruds muss auch noch die Frage der Authentizität ihrer Werke angesprochen werden. Allgemeiner Konsens besteht in der Forschung darin, dass das zweite Buch des *Legatus* von Gertrud eigenhändig verfasst worden ist.⁷²⁶ Von den Büchern drei bis fünf heißt es im Prolog zum dritten Buch, dass sie von Gertrud einer Mitschwester zur Niederschrift mitgeteilt worden sind, weil sie sich selbst für unwürdig hielt, den großen Gnadengaben Gottes zu entsprechen.⁷²⁷ Die letzten Kapitel von Buch fünf sowie das gesamte erste Buch sind von einer anderen Autorin verfasst worden.

Was die tatsächliche Autorenschaft betrifft, werden verschiedenen Theorien vertreten. Während J. LANCZKOWSKI zu den Büchern drei bis fünf lediglich bemerkt, dass sie „an Quellen-Rang zurückstehen“⁷²⁸, und auch für das fünfte Buch Gertrud als *auctrix* ansieht, da „die Schreiberin [...] noch ganz unter dem Eindruck von Gertruds faszinierender Persönlichkeit [steht]“⁷²⁹, stellte K. RUH die These auf, dass sowohl das Buch eins wie auch die Bücher drei bis fünf von einer anderen unbekannten Autorin verfasst worden seien⁷³⁰. Diese These wurde von der nachfolgenden Forschung allerdings nicht aufgegriffen.⁷³¹ Eine weitere These geht davon aus, dass die Bücher des *Legatus* – das zweite ausgenommen – auf eine kommunitäre Arbeit der Schwestern zurückgehen.⁷³² In der vorliegenden Arbeit kann es nicht darum gehen, solche redaktionskritischen Fragen zu entscheiden. Dem gestuften Quellenrang der einzelnen Bücher soll jedoch Rechnung getragen werden.

Neben dem *Legatus* dürfen weiterhin die *Exercitia spiritualia* als authentisches Werk Gertruds der Großen gelten.⁷³³ Anders als der *Legatus* sind sie nicht auf Privatoffenbarungen zurückgehende Niederschriften, sondern „können vielmehr als ein mystagogisches Werk angesehen werden, das durch vorgegebene Gebete und Meditationen andere zur Vereinigung mit Gott führen soll“⁷³⁴.

Das *Gertruden-Gebetbuch* ist eine Zusammenstellung von Gebeten aus dem *Legatus*, den *Exercitia* und Mechthilds von Hackeborn *Liber de specialis gratiae* eines fremden Redaktors.⁷³⁵ Im Folgenden sollen nun zunächst das Buch zwei des *Legatus* und die *Exercitia* (als

⁷²⁵ Vgl. P. LUISLAMPE (ebd.), die treffend schreibt: „Was Thomas in dogmatischen Distinktionen vorträgt, entfaltet Gertrud von der ihr geschenkten Erfahrung her.“

⁷²⁶ Vgl. K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 2, 314; vgl. auch M. ANKERMANN, *Gertrud die Große*, 51.

⁷²⁷ Vgl. SC 143, 12: „Magnae etiam humilitatis gratia, simul et quasi velociter cogente se virtute divinae voluntatis, caetera quae sequuntur retulit cuidam personae ea intentione, quia ipsamet sibi videbatur indigna quod sua gratitudo minime sufficeret respondere magnitudini donorum Dei.“

⁷²⁸ Vgl. Gertrud die Große von Helfta, *Gesandter der göttlichen Liebe*, hg. v. J. LANCZKOWSKI, 565.

⁷²⁹ Gertrud die Große von Helfta, *Gesandter der göttlichen Liebe*, hg. v. J. LANCZKOWSKI, 569.

⁷³⁰ Vgl. K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 2, 314–316.

⁷³¹ Vgl. bspw. M. ANKERMANN, *Gertrud die Große*, 240.

⁷³² Vgl. U. PETERS, *Religiöse Erfahrung*, 128.

⁷³³ Vgl. M. ANKERMANN, *Gertrud die Große*, 56.

⁷³⁴ M. ANKERMANN, *Gertrud die Große*, 242.

⁷³⁵ Vgl. ebd.

gesicherte Quellen) und danach die Bücher drei bis fünf des *Legatus* (als Quellen zweiten Ranges) untersucht werden.⁷³⁶

1. Textanalyse

K. RICHTSTÄTTER hat Gertrud zu Recht als die „Heilige der Menschheit Christi“⁷³⁷ bezeichnet. Das Kloster hatte die zisterziensische Reform angenommen, und so steht Gertrud im spirituellen Erbe des hl. Bernhard und seiner inkarnationsbezogenen Mystik. Insofern ist es nicht erstaunlich, dass sich für sie die Gottesfreundschaft v.a. in der konkret-menschlichen Beziehung zu Jesus realisiert. Auch wenn insgesamt das Motiv der Brautschaft überwiegt, so ist doch die Freundschaft gleich danach die wichtigste Kategorie, in der Gertrud ihre Beziehung zu Christus ausdrückt. Ihre persönliche Beziehung zu Christus beginnt mit einer ersten Begegnung, in der ihr Christus als „liebesswürdiger junger Mann“ entgegentritt.⁷³⁸ Im Rückblick darauf schreibt Gertrud:

„Kurz nach Beginn meines sechsundzwanzigsten Lebensjahres, am Montag vor dem Fest der Reinigung, in der Dämmerung jenes Tages nach der Komplet, hast Du, wahres Licht, das in der Finsternis leuchtet, mit der Nacht der erwähnten Verwirrung auch den Tag der jugendlichen Torheit beschlossen, der durch die Finsternis geistiger Unwissenheit verdunkelt war. Denn in jener Stunde hast Du Dich so offensichtlich ganz wunderbar meiner erbarmt und warst mir in unbeschreiblich beglückender Weise nahe. In freundschaftlicher, herzlicher Weise hast Du mich mit Deiner Erkenntnis und Liebe verbunden. Du führtest mich in Tiefen meiner selbst, die mir bis zu jener Stunde gänzlich unbekannt waren. Zugleich begannst du in wunderbarer und geheimnisvoller Weise an mir zu handeln, damit Du von da an wie im eigenen Haus der Freund mit dem Freund, ja sogar wie der Bräutigam mit der Braut, in meinem Herzen mit meiner Seele beständig deine Freude haben könntest.“⁷³⁹

⁷³⁶ Im ersten Buch kommt das Thema Freundschaft nur an einer Stelle zur Sprache: Legat. 1, 17, 1 (SC 139, 220): „Per moram dum quandoque a Domino non esset visitata et nullam inde molestiam sentiret, vice quadam opportunitate accepta, requisivit a Domino ex quo hoc esset. Respondit Dominus: ‚Nimia proximitas quandoque impedit quod amici se mutuo minus clare contuentur: verbi gratia, cum quis alteri coniungitur, sicut in amplexando et osculando fieri consuevit, ut interim delectatio visus impediatur.‘ Unde per haec verba intellexit quod quandoque subtractio gratiae multipliciter cumulat meritum, dummodo per subtractionem gratiae homo in nullo segnus agat, quamvis cum gravamine faciat.“ Auch wenn dies ein interessanter Einzelgedanke ist, hat das erste Buch ansonsten keine besondere Relevanz für das zu untersuchende Thema und wird darum im Folgenden nicht berücksichtigt.

⁷³⁷ C. RICHTSTÄTTER, *Die Herz-Jesu-Verehrung*, 92.

⁷³⁸ Vgl. Legat. 2, 1, 2 (SC 139, 230): „[...] astantem mihi vidi iuvenem amabilem et delicatum, quasi sedecim annorum [...]“

⁷³⁹ Legat. 2, 23, 5 (SC 139, 334): „[...] post inceptum vigesimum sextum annum, feria secunda ante festum Purificationis, in crepusculo diei illius, post Completorium, cum nocte iam dictae perturbationis, tu lumen verum lucens in tenebris, terminasti mihi etiam diem puellaris vanitatis obscuratum tenebris spiritualium ignorantiarum. Nam in hora illa evidentissima dignatione mirabiliter et supra modum delectabiliter aderas mihi, amabilissima reconciliatione me cognitioni et amoris tuo associans, et me ducens ad intima mea mihi ante horam illam valde incognita, mecum agere coepisti miris et occultis modis ut deinceps quasi in domo propria amicus cum amico, immo sponsus cum sponsa in corde meo delicias tuas iugiter cum anima mea posses habere.“ Auch wenn in diesem Text die Brautschaft als Steigerung („immo“) zur Freundschaft formuliert ist, lässt sich insgesamt bei Gertrud keine systematisch durchgehaltene „Stufung“ der unterschiedlichen Formen der Liebe finden. Vielmehr werden Kindschaft, Freundschaft und Brautschaft oft gleichwertig verwendet und können je in ihrer Art die innige Gemeinschaft mit Gott bezeichnen. Im vierten Buch des *Legatus* findet sich eine Stelle, in der diese drei

Diese erste mystische Begegnung mit Christus verändert Gertruds Leben grundlegend. Während sie zuvor nur auf die Anhäufung von Wissen aus war, ohne eine persönliche Beziehung zu Christus zu kennen, versteht sie jetzt, dass ein bloß intellektuelles Studium nichtig ist, ja dass sie ihr Ordenskleid bisher vergeblich getragen hat.⁷⁴⁰ Nun erfährt sie eine neue Freude und das „Joch Christi“ - d.h. in diesem Fall wohl konkret ihr Ordensleben -, das ihr kurz zuvor noch unerträglich erschien, wird ihr „süß“ und „seine Last leicht“.⁷⁴¹ Gertrud mag diese fundamentale Anfangserfahrung im Hintergrund haben, wenn sie in den *Exercitia* Jesus zur Seele sprechen lässt:

„Schau auf mich, wer ich bin, meine Taube: Ich bin Jesus, dein süßer Freund. Öffne mir die Tiefen deines Herzens!“⁷⁴²

Im dritten Kapitel des *Legatus* erzählt Gertrud dann, wie sie bei einem Spaziergang im Klostergarten in ihrem Herzen die Sehnsucht nach einem Freund verspürt:

„Danach verlangte ich, dass ein vertrauter und liebender Freund da wäre, ein Freund, verständnisvoll und angenehm im Umgang, der meine Einsamkeit trösten könnte.“⁷⁴³

Hierauf gibt Gott ihr zu verstehen, dass sie ihre Sinne von allem Äußerem lösen solle, um ganz frei dafür zu sein, dass Er in ihr Wohnung nehme.⁷⁴⁴ Während des Nachtgebets am selben Tage spürt sie dann, dass Gott in ihr Inneres gekommen ist, und damit genau die Sehnsucht erfüllt hat, die sie zur Mittagszeit bewegt hat.⁷⁴⁵ Gertrud geht also von ihrer ganz

Formen nebeneinander genannt werden, nicht als „Stufen“ der Liebe, sondern als verschiedene Arten, in der Gottes Güte sich offenbart - dem „Verlangen“ und der „Fähigkeit“ der Einzelnen entsprechend: Legat. 4, 1, 2 (SC 255, 17f): „Cumque illa multum scire desideraret qualiter divina pietas dignaretur inclinari ad singulas, recognovit subito omnes in ipsum paternae suavitatis accubitus translatus ad Dei Filium et quamlibet pro desiderio suo et capitate in ipso delectari. Nec quaequam ab altera poterat impedi, sed quaelibet tam pleno effectu fruebatur Deo pro desiderio suo, tamquam se Dominus ipsi soli praeberet. Quaedam enim ipsum complectebantur velut tenellum infantulum pro nobis incarnatum; aliae tamquam ad amicum fidelissimum, cui omnia secreta cordis sui securissime pandere possent, se ad ipsum habebant; aliae vero tamquam sponso florido unice ex millenis millibus electo [...]“

⁷⁴⁰ Vgl. Legat. 2, 1 (SC 139, 228): „Tu veritas, Deus, omni luce serenior, sed omni secreto interior, densitatem tenebrarum mearum temperare decreveras, blande leniterque initians cum sedatione turbationis illius quam ante mensem in corde meo commoveras, cum qua perturbatione, ut credo, destruere nitebaris turrim vanitatis et curialitatis meae, in quam superbia mea excreverat, quamvis heu! inaniter nomen et vestem Religionis gestare, ut vel sic invenires iter quo ostenderes mihi salutare tuum.“

⁷⁴¹ Vgl. Legat. 2, 1 (SC 139, 232): „Nam ex tunc nova spiritus hilaritate serenata in suaveolentia unguentorum tuorum procedere coepi, ut et ego iugum tuum suave et onus tuum leve reputarem, quod paulo ante velut importabile iudicavi.“

⁷⁴² Ex. 3, 5f (SC 127, 92): „Respice in me quis sim, columba mea: ego sum Iesus amicus tuus dulcis. Aperi mihi penetralia tui cordis.“

⁷⁴³ Legat. 2, 3, 1 (SC 139, 236): „hoc requisivi ut scilicet adesset familiaris, amans, habilis et sociabilis amicus qui solitudinem meam solaretur.“

⁷⁴⁴ Vgl. ebd.: „insuper terrena despiciendo coelestia libero volatu in modum columbae appeterem, et cum his sensibus corporalibus a tumultu exteriorem alienata, tota tibi mente vacarem, omni amoenitate praeiucunda tibi cor meum praeberet inhabitationem.“

⁷⁴⁵ Vgl. Legat. 2, 3, 2 (SC 139, 236): „Interque luteum cor meum sensit te sibi praesentialiter adventatum.“

menschlichen Sehnsucht nach Freundschaft aus und findet die Fülle dieser Freundschaft in der Beziehung zu Christus.

Im bereits erwähnten 23. Kapitel, in dem Gertrud zusammenfassend auf alle von Gott empfangenen Wohltaten zurückblickt, spricht sie viele Dimensionen an, die zur Freundschaftsbeziehung gehören: Ständig erweist Christus ihr seine freundschaftliche Liebe. Bei ihm findet sie Zuflucht und Hilfe⁷⁴⁶, er kann sie jedoch auch zartfühlend und freundschaftlich zurechtweisen⁷⁴⁷. Sie erfährt eine – freilich gnadenhaft geschenkte – beglückende Gleichheit, die sie mit Christus umgehen lässt „wie eine Königin mit dem König“⁷⁴⁸. Christus gestaltet sie auch dadurch in besonderer Weise sich gleich, dass er ihr seine Wundmale im Herzen einprägt.⁷⁴⁹ Diese innere Stigmatisierung verbindet sie mit einem weiteren Freundschaftsbeweis Jesu, der Offenbarung seiner Geheimnisse⁷⁵⁰. Christus ist ihr immer gegenwärtig, mit ihm verbindet sie eine dauerhafte innere Gemeinschaft⁷⁵¹ – darin besteht der eigentliche Akt der Freundschaft, das *convivere*. In den *exercitia* verleiht sie ihrer Sehnsucht Ausdruck, immer noch tiefer mit Jesus vereint zu werden.⁷⁵²

In der Vereinigung bzw. im Austausch der Herzen – eine mystische Gnade, die Gertrud mehrfach empfangen hat – sieht sie den Inbegriff ihrer Freundschaft mit Jesus:

„Auch hast Du mir unter diesen Geschenken deine unschätzbare vertraute Freundschaft gewährt, indem du in verschiedener Weise jene hocharhabene Arche der Gottheit, nämlich dein göttliches Herz, als Gegenstand aller meiner Freuden mir mitgeteilt hast, bald es umsonst gebend, bald zum stärkeren Beweis der gegenseitigen Vertraulichkeit es für das meinige umtauschend.“⁷⁵³

⁷⁴⁶ Vgl. Ex. 6, 654-658 (SC 127, 246-248): „Eia Iesu, mi fidelis amice, tuae largifluae misericordiae abyssus sit mihi sinus tutissimus, per quem effugiam omnium inimicorum meorum horribiles insultus. Et tu ipse sis mihi tunc meum tutum asylum, cui gaudens insiliam ex captivitate malorum omnium.“

⁷⁴⁷ Vgl. Legat. 2, 23, 9 (SC 139, 339): „Inter haec tamen leni blanditate quandoque perduxisti me ad salubrem cognitionem defectuum meorum, tamque amicabiliter in his pepercisti rubori meo, ac si tu, quod etiam nefas est dicere, dimidiam partem regni tui exinde amisisses, si puerilem verecundiam meam vel in modico commovisses.“

⁷⁴⁸ Vgl. Leg. 2, 23, 6 (SC 139, 336): „quod nec de tempore Salomonis, nec de triclinio Assueri legi vel audivi, quod mihi videatur praeferendum deliciis illis, quas cognosco gratia tua, teipsum tibi praeparasse in intimis meis et quibus concessisti me indignissimam pariter tecum frui tanquam reginam cum rege.“

⁷⁴⁹ Vgl. Legat. 2, 4, 3 (SC 139, 244): „In praedicta enim hora, cum memoriam circa huiusmodi haberem devotius occupatam, sensi quasi divinitus collata mihi indignissimae quae in antedicta oratione dudum petieram, scilicet intus in corde meo quasi corporalibus locis per spiritum cognovi impressa colenda illa et adoranda sanctissimorum vulnerum tuorum stigmata.“

⁷⁵⁰ Vgl. Legat. 2, 23, 18 (SC 139, 344): „Item beneficium illud quod tu, vestitor siderum, mihi impendisti in amoenosa intimarum mearum dispositione sanctissimorum vulnerum tuorum impressione, secretorum revelatione [...]“

⁷⁵¹ Legat. 2, 23, 6 (SC 139, 336): „quod scilicet ab illa hora usque in praesens nunquam ad oculi ictum sensi vel cognovi te cordi meo alienatum; quin semper adesse te scirem, quandocumque ad interiora me direxi.“

⁷⁵² Vgl. Ex. 3, 69-72 (SC 127, 96-98): „Dilecte mi, dilecte mi, si tibi unita non fuero, in aeternum laeta esse non potero. Eia tuum et meum desiderium, amice, amice, amice, adimple per effectum.“

⁷⁵³ Legat. 2, 23, 8 (SC 139, 336-338): „Addidisti etiam inter haec mihi inaestimabilem amicitiae familiaritatem impendere, diversis modis illam nobilissimam arcam divinitatis, scilicet deificatum Cor tuum praebendo in

In dieser Herzensvereinigung bzw. im Herzenstausch sind die wesentlichen Freundschaftsmerkmale alle enthalten: die Liebe zum Freund, die Gegenseitigkeit, die Gleichheit, das vertrauensvolle Mitteilen der Herzensgeheimnisse und die Einheit des Herzens.⁷⁵⁴ Insofern bringt dieses Bild, das gleichsam eine Veranschaulichung des antiken Topos (ein Herz und eine Seele) ist, die Freundschaft in umfassender Weise zum Ausdruck.

Der Gehorsam den Geboten Jesu gegenüber, der aufgrund von Joh 15,14 als „vereinendes Prinzip“ der Freundschaft ansonsten in der mittelalterlichen Literatur eine zentrale Rolle spielt, kommt bei Gertrud explizit kaum zur Sprache. Dass sie ihn jedoch voraussetzt und kennt, wird in den *exercitia* deutlich.⁷⁵⁵

Bereits im zweiten Buch, an dessen Authentizität kein Zweifel besteht, stellt die Freundschaft mit Christus also eine zentrale Kategorie der Christusbeziehung Gertruds dar. Sämtliche Dimensionen des Freundschaftsbegriffs werden einbezogen. Die Freundschaft mit Jesus erscheint als eine reale, direkt erlebte Wirklichkeit, nicht nur als eine aus der Philosophie oder der Hl. Schrift abgeleitete Beziehungskategorie. Auf diesem Hintergrund sollen nun im Folgenden die Bücher drei bis fünf betrachtet werden, von denen es heißt, Gertrud habe sie einer Mitschwester diktiert.

Insgesamt lässt sich konstatieren, dass in diesen Büchern die Freundschaft noch detaillierter und oft mit originellen und unerwarteten Nuancen expliziert wird. Die *Gleichheit* in der Freundschaft, so war im zweiten Buch zu sehen, ist zunächst und vor allem eine gnadenhaft geschenkte. Doch liegt es auch am Menschen, sich Christus gleich- bzw. immer ähnlicher zu gestalten. Hier betont Gertrud⁷⁵⁶ v.a. die Tugend der Keuschheit und der Enthaltensamkeit.⁷⁵⁷

copiam omnium delectationum mearum; nunc gratis dando, nunc ad maius indicium mutuae familiaritatis illud mihi pro meo commutando [...].“

⁷⁵⁴ Vgl. auch Aelred de Rielvaux, der die Herzensvereinigung ebenfalls als Bild für die Freundschaft verwendet: *Amic. 2, 11* (Haacke 30): „[...] cui [sc. amico] cordis tui omnia secreta committas, et commendes consilia? Quid igitur iucundius, quam ita unire animum animo, et unum efficere e duobus [...]?“ Gertrud zitiert Aelred nirgendwo ausdrücklich, im Gegensatz zu Bernhard v. Clairvaux. Dass sie sein Buch über die geistliche Freundschaft kannte, ist aber durchaus möglich, da Aelred zu den bekannten zisterziensischen Autoren zählte.

⁷⁵⁵ Vgl. *Ex. 4, 113f* (SC 127, 132): „O mi pater Abraham, illum mihi obtine fidem et obedientiam, quae te perduxit ad Dei viventis amicitiam.“

⁷⁵⁶ Wenn im Folgenden weiterhin von Gertrud als Verfasserin gesprochen wird, ist dies im Sinne der vorausgehenden redaktionskritischen Klärungen zu verstehen.

⁷⁵⁷ Der Typus für die Gottesfreundschaft schlechthin ist der hl. Johannes, vgl. *Legat. 4, 4, 6* (SC 255, 68-70): „Ad quod tale a sancto Ioanne accepit responsum: ‚Qui mecum in beatitudine desiderat participari victoriae bravo, studeat mihi similem modum currendi tenere in via.‘ Et adiunxit: ‚Ego per omne tempus vitae meae frequentius recolens quam suavi familiaritatis amicitia amantissimus magister meus et Dominus Iesus in me respexerit, immo remuneraverit illam continentiam qua, conjugem derelinquens, ipsum de nuptiis sum secutus, post-modum semper in omnibus verbis et factis meis hoc studium adhibui, ut diligenter caverem ne vel in meipso vel in aliis aliquo modo darem occasionem, unde illa magistro meo grata virtus, scilicet castitas, aliquo modo macularetur.“

Aber auch wenn der Mensch in der Haltung Jesu Schmach und Leiden erträgt, wird er ihm in besonderer Weise ähnlich.⁷⁵⁸

In der Dimension der *Freundschaftsliebe* zeigt sich wiederum, wie konkret-menschlich Gertrud die Freundschaftsbeziehung versteht und lebt. Häufig wird die Freundschaftsbeziehung unter Menschen direkt als Vergleich für die Christusbeziehung herangezogen. Freunde sagen einander ihre Zuneigung und erweisen sich freundschaftliche Dienste. Als Gertrud einmal den Herrn fragt, wie er es aufnimmt, wenn man ihm seine Liebe bekundet, antwortet dieser (im Kapitel, das die Überschrift trägt: *De exhibitione amicitiae*):

„Sooft Du dich in dieser Absicht mir zuwendest, nehme ich dich so auf wie ein Freund von seinem Freund annimmt, wenn dieser ihn für einen Tag beherbergt und ihm in Wort und Tat alle erdenkliche Freundlichkeit erweist. Ein so liebevoll aufgenommener Gast wird in seinem Herzen öfter erwägen, wie er seinem Freunde, falls derselbe bei ihm einkehren sollte, würdig vergelten könne: so denke auch ich ohne Unterlass in meinem göttlichen Herzen mit Freude daran und ordne es schon sorgfältig voraus, wie ich dir die einzelnen Liebesbezeugungen, womit du mich auf Erden erfreuest, im ewigen Leben mit hundert-, ja tausendfacher Liebe belohnen werde.“⁷⁵⁹

Die Freundschaft mit Jesus zu pflegen, bedeutet also, ihm die Liebe immer wieder zu sagen und seine Antwort zu empfangen – so wie es Johannes getan hat, der besondere Freund Jesu.⁷⁶⁰ Das Wort des Freundes ist Unterpfand und Mitteilung seiner freundschaftlichen Liebe. Daher wird Gertrud – wieder in ausdrücklicher Parallelität zur menschlichen Freundschaft – belehrt, dass die Erinnerung an die Worte Jesu fruchtbringender ist als die Verehrung von Reliquien⁷⁶¹ – eine interessante und zeitkritische Aussage im Hinblick auf die mittelalterliche

⁷⁵⁸ Vgl. Legat. 3, 30, 40 (SC 143, 164): „Tunc Dominus assumens eam ad se, sicut benignus magister tenellum discipulum in sinu suo, quasi per tres litteras proposuit sibi tria quae ipsam ad patientiam deberent animare, dicens ad primum: ‚Perpende quanta familiaritate vocetur a rege, qui sibi in omnibus prae aliis maxime assimilatur; et inde aestima quantum affectus meus crescat erga te, ex eo quod propter me similem mihi contumeliam patieris.‘“

⁷⁵⁹ Legat. 3, 47, 2 (SC 143, 212-214): „Quotiescumque tali intentione ad me converteris, ego taliter accepto sicut amicus ab amico suo acceptaret quod per ipsum per diem unum hospitaretur et omnem amicitiam quam tam verbis quam factis et etiam exemplis exhibere posset, alacri benignitate ac mira impenderet blanditate. Unde sicut inter tales exhibitiones blanditatum hospes saepius mente retractaret quomodo amico suo condignam vicem rependere posset, cum eum apud se hospitari contingeret; sic ego sine intermissione in Corde meo divino dulciter retracto et diligenter dispono, qualiter tibi singulas vices quibus mihi blandiris in terris, in aeterna vita secundum regalem liberalitatem omnipotentiae, sapientiae et benignitatis meae centupliciter milleplicata blanditate et amicitabilitate recompensem.“

⁷⁶⁰ Vgl. Legat. 3, 29, 2 (SC 143, 130): „Hinc cum ex affectu desideriorum diceret: ‚Ego vilis homuncio, saluto te, amantissime Domine‘, tale a dulcissima pietate Dei accepit responsum: ‚Et ego resaluto te meam amantissimam.‘ Per quod intellexit, quod quotiescumque aliquis dicit Deo: Dilecte mi, vel Dulcissime, vel Amantissime, et similia, cum intenta devotione, frequenter ab ipso tale accepit responsum, ex quo ipse quasi privilegium specialis gloriae habebit in coelis: sicut Ioannes Evangelista specialem habet gloriam in terris ex eo quod vocatur *Discipulus quem diligebat Iesus*.“

⁷⁶¹ Vgl. Legat. 4, 52, 3 (SC 255, 434): „Hinc cum magno desiderio sollicitaretur unde acquirere posset aliquas reliquias de ligno Domini sic ipsi dilecto, ut eas in reverentia habens a Domino suaviori affectu respiceretur, ait illi Dominus: ‚Si velles habere reliquias quae Cor meum efficacissime trahere possent ad se habentem, tunc perlege textum passionis meae, et considera ibi diligenter quae verba maiori affectu dixerim, et illa describens, loco reliquiarum conserva, et ea saepius revolvens, pro certo scito quod ex eis gratiam meam optime prae caeteris reliquiis promereris. Nam et hoc si per inspirationem meam edocta non fuisses, rationem consulere possis.“

Frömmigkeitspraxis. Im Sinne freundschaftlicher Kommunikation versteht Gertrud auch das klösterliche Stundengebet. Selbst wenn sie aufgrund von Schwachheit oder Krankheit sich nicht vollständig auf das Gebet konzentrieren kann, wird es von Gott doch angenommen wie ein erquickender Trunk von einem Freund.⁷⁶² Auch das Motiv der Erprobung der Freundschaft – ausdrücklich als Kriterium menschlicher Freundschaft erwähnt – findet sich im *Legatus*: Getrud fragt sich, warum der Herr sie manchmal um Dinge bittet, die sich später gar nicht realisieren, und empfängt vom Herrn als Antwort, dass es sich hier um eine Erprobung ihrer Treue handle und dass es ihm genüge, die Bereitschaft ihres Willens zu sehen.⁷⁶³

Damit zusammen hängt das *Vertrauen* in den Freund, das in der antiken Philosophie von großer Wichtigkeit war. In der mittelalterlichen theologischen Rezeption des Freundschaftsbegriffs ist dieses Freundschaftsmerkmal von untergeordneter Bedeutung – bei Thomas von Aquin bspw. wird es im Kontext des theologischen Freundschaftsbegriffs gar nicht erwähnt. Im *Legatus* dagegen wird das Vertrauen immer wieder als ganz zentrales Element der Freundschaftsbeziehung zu Christus betont. Im Gegensatz zur traditionellen Überlieferung, nach der der Apostel Johannes aufgrund seiner Jungfräulichkeit und seines Mitleidens mit Jesus am Kreuz das besondere Gnadengeschenk eines schmerzfreien Todes erhalten habe, wird Gertrud geoffenbart, dass ihm dieses Privileg aufgrund seines unbegrenzten Vertrauens in Jesus zuteil wurde.⁷⁶⁴ Auch an anderen Stellen erscheint das Vertrauen als eine ganz besonders starke Bezeugung der freundschaftlichen Liebe zu Christus.⁷⁶⁵

Quia cum amicus vellet amicum de praeterita amicitia commonere, usitatius est si dicit: Recordare affectus illius, quem in corde tuo sensisti quando illud et illud verbum loquebaris, quam si diceret: Recordare affectus illius quem sensisti, cum in illo sederes loco, vel cum illis vestibibus indutus esses. Unde et credere potes quod dignissimae reliquiae meae quae in terris haberi possunt sunt verba dulcissimi affectus benignissimi Cordis mei.“

⁷⁶² Vgl. Legat. 3, 59, 1 (SC 143, 242-244): „Dum ex infirmitate chorum frequentare non posset, saepius tamen ibat ad Horas audiendas ut vel sic in servitio Dei corpus suum exerceret. Et cum perpenderet se Deo tam studiosa devotione non intendere ut desiderabat, frequenter hoc Domino conquerebatur, cum deiectione spiritus dicens: ‚Quid, amantissime Domine mi, tu nunc habes honoris ex eo quod ego negligens et inutilis hic sedens, vix in uno vel duobus verbis, vel notis intendo?‘ Ad quod Dominus tandem vice quadam sic respondit: ‚Et quid tu haberes ex eo si amicus tuus, una vice vel bis, porrigeret tibi haustum dulcissimi et recentissimi medonis, de quo sperares te multum confortari? Multo ergo maiorem delectationem scias me habere de singulis verbis et neumis, quibus nunc laudi meae intendis.‘“

⁷⁶³ Vgl. Legat. 3, 64, 3 (SC 143, 256-258): „Tunc ista dixit: ‚Eia Deus cordis mei, ut quid tam diversis voluntatibus intricas mentem meam sine effectu? Nam praeteritis paucorum dierum curriculis, induxisti mentem meam et incitasti desiderium meum ad accelerandum Unctionis Sacramentum: circa quod dum diversimode occuparer, multis me consolationibus super hoc laetificasti. Et nunc e contrario, provocas desiderium meum ad institutionem Religionis alterius loci, cum tamen adhuc tam invalens sim viribus, quod vix vias necessarias perambulare possim?‘ Respondit Dominus: ‚Ideo, inquam, quoniam secundum quod in principio huius libri praedixi, ponere te disposui in lucem gentium, id est, multorum illuminationem, oportet ut in libro tuo diversi diversa sibi competentia inveniant ad eruditionem et consolationem sui. Delectat etiam saepe amicos ad invicem confabulari de multis, ex quibus nullus sequitur effectus. Et etiam amicus quandoque disponit cum amico quaeque difficilia, ut per hoc amici sui erga se quodammodo probet fidelitatem et magnopere acceptat bonae voluntatis eius erga se benignitatem. Similiter delector et ego cum electis meis disponere de diversis quae nunquam evenient, ut ipsorum erga me comprobem dilectionem ac fidelitatem et pro infinitis ipsos remunerem, quae nunquam opere perficere possent, quia omnem eorum voluntatem respicio quasi perfectam.‘“

⁷⁶⁴ Vgl. Legat. 4, 4, 12 (SC 255, 80): „In eo autem quod legitur quod ad vocationem Domini surgens coepit ire quasi volens gressu Dominum sequi in caelum, intellexit beatum Ioannem tantam et tam securam habuisse confidentiam de piissima benignitate Domini et magistri sui, quod indignum se non duceret assumere absque

Freundschaftliche Liebe und Vertrauen ermöglichen das vertraute *freundschaftliche Gespräch*. Auch hier ist es wieder der Lieblingsjünger Johannes, der diese Dimension der Freundschaft mit Jesus vorlebt und Gertrud ausdrücklich zur Nachahmung einlädt:

„Als sie wiederum in einer Nacht dem Gebete oblag und mit besonderer Andacht sich bemühte, dem Herrn zu nahen, sah sie den hl. Johannes in liebe reichster Umarmung ihn umfassen und in vertrautester Weise mit ihm reden. Sie warf sich demütig zu den Füßen des Herrn nieder, um die eigenen Fehler abzuwaschen. Da redete Johannes sie freundlich an: „Lass dich durch meine Gegenwart nicht abschrecken. Sieh den Hals, den tausend und aber tausend Liebende zugleich umfassen können, den süßen Mund, der von vielen geküsst werden kann, und die Ohren, die die geflüsterten Geheimnisse aller bewahren.“⁷⁶⁶

Das freundschaftliche Gespräch mit Christus versteht Gertrud ausdrücklich wie ein Gespräch unter menschlichen Freunden. Sie erwähnt als Beispiel, wie Freunde einander ihre Schwächen offenbaren, und überträgt dies auf Christus.⁷⁶⁷ Allerdings kann es in der geistlichen Beziehung zu Christus im Unterschied zur menschlichen Freundschaft auch eine Kommunikation ohne Worte und körperliche Bilder geben. Eine solche, notiert die theologisch reflektierende Schreiberin Gertruds, sei aber als Zeichen einer noch innigeren Freundschaft zu werten.⁷⁶⁸

Die vertraute *communicatio* führt hin zur *communio*, zur *freundschaftlichen Gemeinschaft*, die sich für Gertrud im intensivsten in der sakramentalen *communio* realisiert. Die Eucharistie ist für sie gleichzeitig die höchste Bekundung der freundschaftlichen Liebe Christi und die innig-

dolore mortis. Et quia hoc ausu amoris praesumpsisset, profecto etiam accipere meruit. Tunc ista mirari secum coepit, quia scriptura dicit ideo Ioannem absque dolore mortis transiisse quia iuxta crucem Christi passus est mente et etiam propter incorruptionem carnis, quomodo nunc ipsa intellexerit propter confidentiam hoc Ioannem obtinuisse. Ad quod Dominus respondit: „Integritatem virginis et compassionem meae mortis electo meo in aeterna vita praecellenti gloria retribuere; sed illam securam fiduciam qua de meae suavitatis superabundantia nihil sibi a me denegari posse praesumpsit, tali modo complacuit mihi in praesenti vita remunerare, quod eum ab omni dolore mortis illaesum, quasi in iubilo de corpore assumpsi, et virgineum corpus ejus incorruptum et quodammodo iam glorificatum speciali honore sublimavi.“

⁷⁶⁵ Vgl. Legat. 3, 7, 1 (SC 143, 30): „Unus oculorum electae meae quo transvulnerat Cor meum, securam confidentia est quam habere debet de me, quod vere possim, sciam et velim sibi in omnibus fideliter adesse: quae confidentia tantam vim facit pietati meae, quod nullatenus possum ipsi abesse.“

⁷⁶⁶ Legat. 4, 4, 10 (SC 255, 76): „Item cum in nocte orationi insisteret et speciali devotione niteretur Domino appropinquare, vidit beatum Ioannem innixum illi et suavissimis eum amplexibus constringentem diversisque modis dulciter blandientem. Tunc ipsa se ad pedes Domini proprios luitura defectus humiliter prostravit; quam beatus Ioannes blande alloquens ait: „Non meo consortio absterrearis. Ecce collum quod mille millenorum amantium sufficit amplexui, et os quod diversorum osculis praebet suavitatem, et aures quae omnium susurris secreta conservant.“

⁷⁶⁷ Vgl. Legat. 4, 35, 4 (SC 255, 294): „Hinc inter Missam qua erat communicatura, exposuit Deo omnem defectum animae suae, sicut amicus amico suo, quem sciret profecturum, quo omnibus bonis abundaret, orans ut in die deliciosissimae Ascensionis suae sibi apud Deum Patrem omnium indigentiarum et defectuum suorum obtineret emendationem.“

⁷⁶⁸ Vgl. Legat. 4, 26, 2 (SC 255, 248-250): „Unde cum per maximam partem huius diei sacratissimae et etiam sabbati sequentis quasi sine humano sensu pertransiret, etiam saepissime supra hoc rapta sic permansit, quod nullis imaginationibus ad humanum intellectum pertrahere potuit quidquid sibi intraxit ex mutua familiaritate dilecti [...]. Ergo non est iudicandum inferioris meriti, cum Deus per semetipsum dignatur influere animam, et inter ipsam et se solum, quasi sub sigillo amicitioris familiaritatis, conservat illud purum absque omni fantasia corporearum imaginum.“

ste Form der freundschaftlichen Gemeinschaft, die als ein Miteinander-Verschmelzen beschrieben wird:

„Darauf empfing sie vom Herrn die Antwort: ‚Wenn du dich heute bereit machst, das lebensspendende Sakrament meines Leibes und Blutes zu empfangen, so könntest du ganz sicher jene dreifache Wohltat gewinnen, die du in dieser Messe begehrt hast, nämlich die Süßigkeit meiner Freundschaft zu genießen, durch die Glut meiner Gottheit geschmolzen zu werden und in mich überzufließen, wie Gold mit Silber verschmolzen wird.“⁷⁶⁹

Oft ist im *Legatus* von der Sorge um den würdigen Kommunionempfang die Rede. Die Offenbarungen ermutigen stets, im Vertrauen auf die Liebe des göttlichen Freundes zum Empfang des Altarsakraments hinzuzutreten.⁷⁷⁰

Die Gemeinschaft mit Christus führt dazu, auch die Leiden und Schmerzen des Freundes wie die eigenen zu empfinden. Das Mitleiden mit Christus in der Passion wird so ebenfalls zu einer Art und Weise, die Freundschaftsliebe Christi zu vergelten.⁷⁷¹

Bemerkenswert ist schließlich auch noch, dass in den Offenbarungen Gertruds die auf Erden gelebte Freundschaft mit Christus gleichsam als ein Vorgeschmack der himmlischen Gemeinschaft mit ihm gesehen wird. In der vertrauten Freundschaft, die der hl. Johannes mit Jesus lebte, schreibt Gertrud, „genoss er schon einigermaßen die Wonnen des ewigen Gastmahls“⁷⁷² Damit spricht sie auch die eschatologische Dimension der Freundschaft mit Christus an: Christus ist nicht nur Wegbegleiter, sondern die vollkommene *communio* mit ihm ist das Ziel des irdischen Pilgerwegs.

⁷⁶⁹ Legat. 3, 10, 2 (SC 143, 44): „Ad quod a Domino tale accepit responsum: ‚Si te adaptares hodie ad suscipiendum vivifici corporis et sanguinis mei Sacramentum, certissime consequi posses triplex illud beneficium quod in hac Missa exoptasti; scilicet ut amicissima dulcedine mea fruereris et ex fervore divinitatis mea liquefacta me influeres, sicut aurum conflatur argento.“

⁷⁷⁰ Vgl. Legat. 3, 10, 1 (SC 143, 42): „Festo S. Mathiae, cum pluribus de causis impedita communionem sanctam omittere decrevisset et inter primam Missam Deo sibi que intenderet, exhibebat se illi Dominus tanto amicitatis affectu quanto unquam amicus amico se blandiori affectu impendere potest; quo tamen illa minime contenta, quippe quae potioribus bonis potiori modo erat assueta, tota a seipsa alienari, et in dilectum, qui ignis dicitur consumens, transferri, ipsiusque charitatis ardore liquefacta, intima sibi conglutinatione desiderabat uniri.“ Vgl. auch Legat. 3, 18, 17 (SC 143, 94-96): „Quadam vice, dum plures de Congregatione impeditae abstinere a communione, et illa post suscepta mysteria devotiores proinde gratias Domino persolveret dicens: ‚Invitata ad convivium tuum veni gratias agens‘, Dominus blandissimis et super mel et favum suavissimis verbis subjunxit, dicens: ‚Scies quod ego ex toto corde meo desiderabam te.‘ Tunc illa: ‚Et quid, Domine, divinitas tua inde gloriae consequi delectatur, quod indignis dentibus meis tua immaculata contero Sacramenta?‘ Ad quod Dominus: ‚Amor proprii cordis facit quod amici verba sunt suavia; sic ego ex meo proprio amore habeo quod in talibus delector quae quandoque electis meis parum sapiunt.“

⁷⁷¹ Vgl. Legat. 4, 26, 1 (SC 255, 246-248): „Nam instante sacratissimo die Parasceve, cum ad Completorium audiret sonitum tabulae, totis viribus cordis medullitus commota, tamquam si unici, fidelissimi et carissimi amici sui agonem sibi praesentirent intimari, ad cuius exitum anhelans festinaret, sic toto conatu ad intima sua se retrahabat ad recolendam dominicam passionem et per amatoriam compassionem rependendam dilecto pro se passo amoris fidelissimi vicem.“

⁷⁷² Vgl. Legat. 4, 4, 11 (SC 255, 78): „In illo autem verbo: *Apparuit caro suo*, intellexit quod in illa forma qua Dominus tunc visitavit Ioannem renovabatur ei omnis suavitas mutuae familiaritatis, quam in omni vita sua unquam fuerat expertus. Unde beatus Ioannes velut in virum alterum mutatus, aliquantulum iam praegustavit delicias aeternarum expularum.“

Neben den einzelnen *Freundschaftsmerkmalen* verdient noch ein weiterer Gedankenkreis Beachtung, der sowohl im zweiten Buch wie in den Büchern drei bis fünf des *Legatus* immer wieder zur Sprache kommt, nämlich derjenige *der inneren Beziehung zwischen menschlicher und göttlicher Freundschaft*. Dass die menschliche Freundschaft grundsätzlich positiv gewertet wird, geht schon daraus hervor, dass sie immer wieder direkt als Vergleich zur Freundschaftsbeziehung mit Christus herangezogen wird.⁷⁷³ Ausdrücklich anerkennt Gertrud den Trost und die Bestärkung zum Fortschritt der Seele, die in der menschlichen Freundschaft liegen; auf der anderen Seite lässt sie aber auch keinen Zweifel daran, dass die Freundschaft Gottes derjenigen der Menschen vorzuziehen ist.⁷⁷⁴ Daher ist es bisweilen nötig, menschliche Zuneigung zu überwinden, um die göttliche Freundschaft zu erlangen.⁷⁷⁵ Alles liegt daran, den *ordo amoris* zu wahren, den Gertrud in einem Gebet formuliert: „Treuester Freund! [...] Dich erwähle ich vor allen Geschöpfen.“⁷⁷⁶ Gottes Freundschaft ist allen menschlichen Beziehungen vorzuziehen. Sucht man in den Ausführungen Getruds nach einem „vereinenden Prinzip“ der Freundschaft mit Christus, dann könnte man es genau hierin sehen. Schon im zweiten Buch hat sie davon gesprochen, dass ihr die Freundschaft Gottes von dem Moment an aufging, da sie sich von den äußerlichen Dingen gelöst hatte, um für Gott frei zu sein.⁷⁷⁷ Im selben Kapitel spricht sie davon, dass sich ihr der Herr innerhalb der letzten neun Jahre nur einmal für elf Tage entzogen hatte, weil sie eine „weltliche Unterhaltung geführt“⁷⁷⁸, also den *ordo amoris* – wenn auch nur in einer geringfügigen Sache – nicht gewahrt hatte. Gott zuerst und vor allem zu lieben, und alle menschlichen Beziehungen in ihm und auf ihn hin zu leben, damit steht und fällt die freundschaftliche Beziehung zu Gott. Obwohl Gertrud also auffälli-

⁷⁷³ Vgl. bspw. auch folgende Anweisung Christi zum rechten Fasten, Legat. 4, 52, 4 (SC 255, 436): „Si vero processu temporis aliquando observantiam ieiuniorum relaxare contingerit pure propter obedientiam et necessitatem, cum contrarietate cordis qua homo sentit mentem suam in fervore bonae voluntatis in tantum ad me elevatam quod causa amoris mei libentissime abstinere, et tamen benigne propter me subjicit se magistratus sui voluntati in unione illius humilitatis qua ego ad laudem Patris me hominibus subdidi in terris, hoc ego taliter mihi acceptum reputo, qualiter amicus ab amicissimo suo acceptaret quod ipsum ad mensam suam secus se collocans tam blandissima amicitia ad reficiendum alliceret, quod deceret se nullam offam gustaturum nisi ipse comederet primam.“

⁷⁷⁴ Vgl. Legat. 3, 85, 1 (SC 143, 338-340): „Cum oraret pro quadam persona, quae gravabatur propter infirmitatem cuiusdam familiaris suae quam timebat in brevi amissuram, his verbis instructa est a Domino: ‚Cum homo timet amittere vel amisit aliquem amicum dilectum, in quo habuit non solum amicitiae consolationem, sed etiam exhortationem ad animae profectum; si illud gravamen quod cor suum inde sentit, offert mihi cum integra voluntate, sic quod etiam si bene posset amicum illum retinere, sponte vellet carere ad laudem meam, eligens magis ut voluntas mea in hoc perficiatur quod amicum perdat, quam quod voluntas sua in hoc perficeretur, ut amicum reservaret; certus debet esse, quando una saltem hora cor suum flectere potest ad talem voluntatem, quod post illam horam semper benignitas mea conservat illam oblationem in ea nobilitate et perfectione, sicut in illa hora fuit in corde ipsius.‘“

⁷⁷⁵ Vgl. Legat. 4, 4, 8 (SC 255, 74): „Verbi gratia: qui vicerit, humanum scilicet affectum, faciam illum columnam in templo meo, id est, quasi firmum receptaculum super quo quasi sustentaturus incontinentiam divinae delectationis meae repausem. Et scribam super eum nomen meum, id est, manifesta apparentia imprimam illi divinitiae familiaritatis meae suavitatem.“

⁷⁷⁶ Legat. 3, 65, 3 (SC 143, 266): „[...] amice fidelissime [...] te omni creaturae praeeligo.“

⁷⁷⁷ Vgl. Legat. 2, 3, 1 (SC 139, 236): „insuper terrena despiciendo coelestia libero volatu in modum columbae appeterem, et cum his sensibus corporalibus a tumultu exteriorum alienata, tota tibi mente vacarem, omni amoenitate praeiucunda tibi cor meum praeberet inhabitationem.“

⁷⁷⁸ Vgl. Legat. 2, 3, 3 (SC 139, 238): „quod accidit ex sermocinatione quodam mundiali [...]“.“

gerweise im Unterschied zu den zeitgenössischen Autoren im Zusammenhang mit der Gottesfreundschaft kaum über das Halten der Gebote spricht, so nimmt doch implizit das erste Gebot der Gottesliebe den Rang des vereinenden Prinzips der Gottesfreundschaft an. Dass die göttliche Freundschaft in allem den Vorrang hat, liegt letztlich in der Freundesliebe Gottes selbst begründet. Denn Gott ist der treueste Freund, er ist da und kommt zu Hilfe, wo der Mensch allen menschlichen Trostes und aller Hilfe beraubt ist.⁷⁷⁹ Damit der Mensch, der sich allzu leicht an menschliche Freundschaften hängt, dies nicht vergisst, lässt Gott ihn in seinen menschlichen Beziehungen immer ein Stück an Unvollkommenheit spüren, was ihn zur göttlichen Freundschaft hinlenken soll.⁷⁸⁰

Eine spezielle Form der menschlichen Freundschaft stellt die Freundschaft mit den Heiligen dar. Auch für sie finden sich bei Gertrud einige Belege. Insbesondere der hl. Johannes wurde ihr von Christus zum Freund gegeben.⁷⁸¹ Auf ihre Frage, wie sie denn ihm gegenüber die freundschaftliche Liebe leben solle, bekommt sie als Antwort, dass sie zu seiner Ehre Gebete verrichten und er für sie fürbittend eintreten könne.⁷⁸² So beginnt sie auch zu ihm eine freundschaftliche Beziehung aufzubauen: Sie unterhält sich in vertrauter Weise mit ihm und er offenbart ihr die Geheimnisse seiner Freundschaft zu Christus.⁷⁸³

Aber nicht nur mit den Heiligen, auch mit den Engeln unterhielt Gertrud dem Zeugnis des *Legatus* nach freundschaftliche Beziehungen:

⁷⁷⁹ Vgl. Legat. 3, 68, 3 (SC 143, 276): „Cum vero illa non desisteret, sed instantius Dominum exoraret, ut Provisoribus claustris praedictum gravamen alleviaret, Dominus respondit: ‚Cur tibi durum videtur, si aliquis causa mei gravamina suffert, cum ego sim ille solus verus amicus, in quo fidelitas nunquam veterascit? Nam cum homo omni iam humano destitutus auxilio et solatio vergit ad extrema, si quis tunc alicuius fidelitatis ab ipso sibi exhibitae meminerit, cum ingenti amaritudine hoc facit. Sed ego solus verus amicus, in illa anxia necessitate venio ad desolatam animam, cum vernanti florentia omnium operum bonorum, quibus unquam cogitatu, verbo vel opere se exercitavit homo iste in hac vita; quae omnia ad instar rosarum et liliorum in vestimentis meis florent. Et ex illa vivida vernantia meae divinae praesentiae revirescit anima in spem vitae aeternae, ad quam se agnoscit invitari et pro singulis operibus suis remunerari. Et inde per delectamentum suscipit anima habilitatem qua, soluta carne, possit etiam recipere aeternam felicitatem, ut gaudens veraciter et in laudes prorumpens possit dicere illud Genesis: *Ecce odor dilecti mei, sicut odor agri pleni.*“

⁷⁸⁰ Vgl. Legat. 3, 63, 1 (SC 143, 250): „Quemadmodum mater habens puerulum tenerrime sibi dilectum, quem semper sibi desiderans adesse, cum puer ad contubernales gratia collusionis vult discurrere, circa quaelibet vicina larvas vel aliqua apponit horrenda, unde puer territus recurrat in sinum suum; sic ego desiderans te lateri meo nunquam deesse, permitto ut amici tui tibi in aliquo contrarientur; ut dum in nulla creatura plenam fidelitatem reperis, eo ardentius ad me recurras, quanto apud me omnium delectationum et fidelitatum abundantiam stabiliorum recognoscis.“

⁷⁸¹ Vgl. Leg. 4, 4, 2 (SC 255, 62): „Tunc ista dixit ad Dominum: ‚Ad quid, amantissime Domine, hunc praedilectum tuum mihi indignae modo praesentasti?‘ Respondit Dominus: ‚Ad hoc, inquam, ut ipsum speciali tibi adiungam amicitia, et cum nullum habeas apostolum, ego tibi assigno istum quem semper apud me habeas patronum in caelis fidelissimum.“

⁷⁸² Vgl. ebd.: „Et illa: ‚Doce me, inquit, dulcissime, quid ipsi possim obsequii exhibere.‘ Respondit Dominus: ‚Quilibet homo quotidie unum *Pater noster* suo legere posset apostolo, admomendo illius praedulcis fidelitatis quam cor eius persensit, cum ego docerem ipsos hanc orationem, et orare ut obtinere sibi dignaretur, quo secura mihi semper perseverantia mereretur usque in finem vitae suae fideliter adhaerere.“

⁷⁸³ Vgl. Legat. 4, 4, 3 (SC 255, 62) „In festo vero eiusdem apostoli, inter Matutinas, more sibi solito Deo devotius intendenti affuit idem dilectus discipulus quem revera diligebat Iesus (unde et ab omnibus amantibus merito est diligendus), multis modis ipsi blandiens.“ Im Folgenden wird dann beschrieben, wie Johannes Gertrud zu Jesus führt und mit ihr an der Brust Jesu ruht.

„Hiernach begrüßten sie die Erzengel mit den Worten: ‚Alle göttlichen Geheimnisse, welche wir deiner Fassungskraft entsprechend und als heilsam für dich in dem Spiegel der göttlichen Erkenntnis unterscheiden, lehre Braut Christi, suchen wir dir in liebevoller Vertraulichkeit mitzuteilen.“⁷⁸⁴

2. Auswertung

Alles, was Gertrud über die Freundschaft mit Christus schreibt, entspringt nicht einer theoretischen Reflexion über den Freundschaftsbegriff, sondern dem, was sie selbst erlebt und in ihren Offenbarungen empfangen hat. So erklärt sich, dass bspw. der zentrale Aspekt der Lebenshingabe als Höhepunkt der freundschaftlichen Liebe, der ansonsten bei zeitgenössischen Autoren meist Erwähnung findet, gar nicht vorkommt, dafür andere Dimensionen hervortreten. Gertrud geht es nicht um „Vollständigkeit“, sondern um treue Wiedergabe des vom Herrn Empfangenen. Darin liegt dann auch das Spezifische und Originelle ihrer geistlichen Lehre. Sie bringt neue Aspekte ein, die sich in dieser Weise bei zeitgenössischen Autoren nicht finden: Dass Gott bisweilen seine Freunde zu Projekten inspiriert, die sich später doch nicht realisieren, um ihre Freundestreue zu erproben; die Dimension des Vertrauens als zentrale Kategorie und Erweis freundschaftlicher Liebe; das liturgische Gebet als freundschaftliche Kommunikation; die Herzensvereinigung als Inbegriff und die Eucharistie als Höhepunkt der freundschaftlichen Gemeinschaft. So leistet Gertrud die Große einen entscheidenden Beitrag zu einer Spiritualität der Freundschaft mit Christus, und es würde Wesentliches fehlen, wenn man diesen Beitrag für eine Gesamtbetrachtung der Gottesfreundschaft im Mittelalter nicht berücksichtigen würde.

IX. FREUNDSCHAFT ALS IDENTITÄT – MEISTER ECKHART

1. Textanalyse

Eine ganz eigene Verarbeitung des Freundschaftsmotivs findet sich in der spekulativen Theologie Meister Eckharts (1260 – 1328). J.-M. GUEULLETTE hat in seiner Untersuchung zu diesem Thema herausgearbeitet, dass Eckhart mit spürbarer persönlicher Teilnahme von der Freundschaft spricht und sie in origineller Weise in seine Lehre integriert.⁷⁸⁵ Dass Eckhart vollinhaltlich mit dem philosophischen und theologischen Freundschaftsbegriff vertraut ist, kann für ihn als scholastischen Lehrer seiner Zeit vorausgesetzt werden. Es zeigt sich allerdings nur an manchen Stellen, dass er einzelne klassische Freundschaftsmerkmale auf die

⁷⁸⁴ Vgl. Legat. 4, 53, 2 (SC 255, 444): „Hinc archangeli, blande salutantes animam, dixerunt: ‚Omnia arcana secretorum divinatorum quae secundum capacitatem intellectus tui in speculo divinitiae cognitionis discernimus tibi utiliora, o egregia Christi sponsa, familiarissima blanditate frequenter patefacere tibi studemus.“

⁷⁸⁵ Vgl. J.-M. GUEULLETTE, L'amitié a-t-elle une place dans le discours mystique?, in: RevSR 78, 574f.

Gottesbeziehung überträgt, etwa das beständige Zusammensein der Freunde⁷⁸⁶, die Liebe um des anderen selbst willen⁷⁸⁷ oder die vertraute Kenntnis des anderen⁷⁸⁸. Hier bewegt er sich ganz im Rahmen der Theologie und Spiritualität seiner Zeit. Ganz eigene Wege aber geht er in der Interpretation von Joh 15,15. Dieses Wort nimmt Eckhart immer wieder als Schriftbeweis dafür, dass die menschliche Seele dem eingeborenen Sohn gleich werden soll. Denn Gleichheit ist ein Merkmal von Freundschaft, während das Herr-Knecht-Verhältnis die Ungleichheit bezeichnet, die überwunden werden muss.⁷⁸⁹ Allerdings genügt Eckhart die Gleichheit nicht – vielmehr geht es ihm um Einheit und Einssein mit Gott. Im Begriff der Gleichheit dagegen bleibt immer noch der seinsmäßige Unterschied der einander Gleichen, den es gerade zu überwinden gilt.⁷⁹⁰ Das kann nur dadurch geschehen, dass einer von beiden sein Sein verliert.⁷⁹¹ Der Mensch also muss zunichte werden, damit er die Einheit mit Gott

⁷⁸⁶ Pred. 13 A (Largier 1, 163): „Es tut sehr wohl, wenn ein Freund ‚bei‘ seinem Freunde ‚steht‘. Gott steht uns bei, und er bleibt bei uns stehen ständig und unbewegt.“ Um der besseren Lesbarkeit willen zitiere ich die Übertragung ins Hochdeutsche von N. Largier, der in seiner Ausgabe parallel auch immer den Originaltext bietet.

⁷⁸⁷ Pred. 28 (Largier 1, 317.319): „Hätte ich einen Freund und liebte ich ihn darum, dass mir Gutes von ihm geschähe und mein voller Wille, so liebte ich nicht meinen Freund, sondern mich selbst. Ich soll meinen Freund lieben um seiner eigenen Güte und um seiner eigenen Tugenden und um alles dessentwillen, was er in sich selbst ist: dann <erst> liebe ich meinen Freund recht, wenn ich ihn so, wie eben gerade gesagt wurde, liebe. Ganz so steht es bei dem Menschen, der da in Gottes Liebe steht, der des Seinen nichts sucht an Gott noch an sich selbst noch an irgendwelchen Dingen und Gott allein um seiner eigenen Güte und um der Güte seiner Natur und um alles dessentwillen liebe, was er in sich selbst ist; und *das* ist rechte Liebe.“

⁷⁸⁸ Vgl. Pred. 10 (Largier 1, 121): „Nun aber spricht unser Herr viel treffender als Sankt Paulus: *Ich habe euch nicht Knechte geheißten, ich habe euch vielmehr meine Freunde geheißten. Der Knecht kennt seines Herrn Willen nicht*, aber der Freund weiß alles, was sein Freund weiß. *Alles, was ich von meinem Vater gehört habe, das habe ich euch kund getan*, und alles, was mein Vater weiß, das weiß ich, und alles, was ich weiß, das wisst ihr; denn ich und mein Vater haben einen Geist. Der Mensch, der nun alles weiß, was Gott weiß, der ist ein Gott-wissender Mensch. Dieser Mensch erfasst Gott in seinem Eigensein und in seiner eigenen Einheit und in seiner eigenen Gegenwart und in seiner eigenen Wahrheit; mit einem solchen Menschen ist es gar recht bestellt.“

⁷⁸⁹ Vgl. Pred. 10 (Largier 1, 127): „Nun soll der Mensch so leben, dass er eins sei mit dem eingeborenen Sohne und dass er der eingeborene Sohn sei. Zwischen dem eingeborenen Sohne und der Seele ist kein Unterschied. Zwischen dem Knechte und dem Herrn wird niemals gleiche Liebe. Solange ich Knechte bin, bin ich dem eingeborenen Sohne gar fern und ungleich.“ Auch an vielen anderen Stellen interpretiert Eckhart Schriftstellen dahingehend, die Gleichheit zwischen dem Menschen und Gott aufzuzeigen, vgl. bspw. Pred. 6 (Largier 1, 82): „Sankt Johannes spricht: *Das Wort war bei Gott*. Es war völlig gleich und daneben, nicht darunter noch darüber, sondern gleich. Als Gott den Menschen schuf, da schuf er die Frau aus des Mannes Seite, auf dass sie ihm gleich wäre. Er schuf sie weder aus dem Haupte noch aus den Füßen, auf dass sie weder unter noch über ihm wäre, sondern dass sie gleich wäre. So auch soll die gerechte Seele gleich bei Gott sein und neben Gott, ganz gleich, weder darunter noch darüber.“

⁷⁹⁰ Vgl. Pred. 13 (Largier 1, 155.157): „Die Schrift sagt, wir sollen Gott gleich werden <1 Joh 3, 2> ‚Gleich‘ ist böse und trügerisch. Mache ich mich einem Menschen gleich und finde ich einen Menschen, der mir gleicht, so gebärdet sich dieser Mensch, als ob er ich sei, und dabei ist er's nicht und trügt. [...] Die Schrift sagt, wir sollen Gott gleich sein. Nun spricht ein heidnischer Meister, der mit <bloß> natürlicher Erkenntnis dazu <=> zu dieser Erkenntnis kam: Gott kann Gleiches ebenso wenig ertragen, so wenig er ertragen kann, dass er nicht Gott sei. Gleichheit ist etwas, was es an Gott nicht gibt; es gibt vielmehr <wohl> Einssein in der Gottheit und in der Ewigkeit; Gleichheit aber ist nicht Eins. Wäre ich Eins, so wäre ich nicht gleich. Es gibt nichts Fremdes in der Einheit; es gibt nur Einssein in der Ewigkeit, nicht Gleichsein.“

⁷⁹¹ Vgl. Pred. 27 (Largier 1, 309): „So eins soll deine Liebe sein, denn Liebe will nirgends sein als da, wo Gleichheit und Einheit ist. Zwischen einem Herrn und einem Knecht, den er hat, gibt es keinen Frieden, weil da keine Gleichheit besteht. Eine Frau und ein Mann, die sind einander ungleich; in der Liebe aber sind sie gar gleich. Daher sagt die Schrift gar recht, Gott habe das Weib aus des Mannes Rippe und Seite genommen, weder also aus dem Haupt noch aus den Füßen; denn, wo Zwei sind, da ist Mangelhaftigkeit. Warum? – Weil das eine *nicht* das andere ist, denn dieses ‚nicht‘, das da Unterschiedenheit schafft, das ist nichts anders als Bitterkeit,

erreichen kann.⁷⁹² Zur vollkommenen Einheit mit Gott gelangt er dadurch, dass er identisch wird mit dem eingeborenen Sohn⁷⁹³, welcher wiederum identisch ist mit dem Vater⁷⁹⁴. So kommt Eckhart zu der ihm eigenen Interpretation von Joh 15,15: Er setzt das „mitteilen“ und „hören“ mit „zeugen“ und „gezeugt werden“ gleich.⁷⁹⁵ Dann besagt die Freundschaftserklärung Jesu zugleich die „Gottesgeburt“ in der Seele:

„Nun spricht er: *Ich habe euch meine Freunde geheißten*. Fürwahr, in der gleichen Geburt, da der Vater seinen eingeborenen Sohn gebiert und ihm die Wurzel und seine ganze Gottheit und seine ganze Seligkeit gibt und sich selbst nichts zurückbehält, in dieser selben Geburt nennt er uns seine Freunde.“⁷⁹⁶

Damit ist Eckhart am Endpunkt seiner Argumentationslinie und am Gipfel dessen angelangt, was er über die Gottesfreundschaft zu sagen hat. Die Freundschaft, die Jesus seinen Jüngern anbietet, entspricht der Gottesgeburt im Menschen und damit im Letzten seiner Identität mit dem Vater selbst:

„Der Vater gebiert seinen Sohn ohne Unterlass, und ich sage mehr noch: Er gebiert mich als seinen Sohn und als denselben Sohn. Ich sage noch mehr: Er gebiert mich nicht allein als sei-

eben weil da kein Friede vorhanden ist. Halte ich einen Apfel in meiner Hand, so ist er meinen Augen lusterweckend, dem Mund aber wird seine Süße vorenthalten. Hingegen, wenn ich ihn esse, so beraube ich meine Augen der Lust, die ich daran habe. So also können Zwei nicht miteinander bestehen, denn eines muss sein Sein verlieren.“

⁷⁹² Vgl. Pred. 29 (Largier 1, 335.337): „Drum muss der Mensch ertötet und völlig tot sein und an sich selbst nichts sein, aller Gleichheit ganz entäußert und niemandem mehr gleich sein, dann ist er ganz eigentlich Gott gleich. Denn das ist Gottes Eigenheit und seine Natur, dass er ohnegleichen und niemandem gleich ist. Dass wir so eins seien in der Einheit, die Gott selbst ist, dazu helfe uns Gott. Amen.“

⁷⁹³ Vgl. Pred. 29 (Largier 1, 331.333): „Unser Herr sprach nun: *Ich habe euch nicht Knechte geheißten, ich habe euch Freunde geheißten, denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr will.* [...] Warum ist Gott Mensch geworden? Darum, dass ich als derselbe Gott geboren würde. [...] So muß man das Wort verstehen, das unser Herr sprach: *Alles, was ich von meinem Vater gehört habe, das habe ich euch geoffenbart.* Was hört der Sohn von seinem Vater? Der Vater kann nichts als gebären, der Sohn kann nichts als geboren werden. Alles, was der Vater hat und was er ist, die Abgründigkeit göttlichen Seins und göttlicher Natur, das gebiert er alles in seinen eingeborenen Sohn. Das hört der Sohn von dem Vater, das hat er uns geoffenbart, auf dass wir derselbe Sohn seien. Alles, was der Sohn hat, das hat er von seinem Vater, Sein und Natur, auf dass wir derselbe eingeborene Sohn seien.“

⁷⁹⁴ Eckhart vertritt die Ansicht, dass das Zeugen – das gewöhnlich als die Eigentümlichkeit der göttlichen Person des Vaters gilt – nicht allein dem Vater zukommt, sondern ebenfalls dem Sohn – damit ist jede Unterschiedenheit von Vater und Sohn aufgehoben, vgl. Pred. 27 (Largier 1, 311.313): „Als ich nun am Dreifaltigkeitstage predigte, da sprich ich ein Wörtlein auf lateinisch: dass der Vater seinem eingeborenen Sohne alles, was er zu bieten vermag, gegeben habe – sein ganze Gottheit, seine ganze Seligkeit – und nichts für sich zurückbehält. Da erhob sich eine Frage: Gab er ihm auch seine Eigentümlichkeit? Und ich antwortete: Ja, denn die Eigentümlichkeit des Vaters, zu gebären, ist nichts anderes als Gott; ich aber habe ja doch gesagt, dass er sich selbst nichts zurückbehalten hat. Fürwahr, ich sage: Die Wurzel der Gottheit, die spricht er völlig in seinen Sohn <hinein>. Daher spricht Sankt Philippus: *Herr, zeige uns den Vater, so genügt es uns!* <Joh 14,8> Ein Baum, der Frucht trägt, stößt diese seine Frucht <nach außen> ab. Wer mir die Frucht gibt, gibt mir nicht <damit zugleich> den Baum. Wer mir aber den Baum gibt und die Wurzel und die Frucht, der hat mir mehr gegeben.“

⁷⁹⁵ Vgl. Exp. in Ev. sec. Ioa. 641 (Christ 3, 557): „Patet ergo quomodo ad litteram filius quaecumque audit a patre nota facit omnibus qui filii dei sunt. Fiendo enim quis filius hoc ipso audit et noscit omnia quae patris sunt: sibi fieri audire est, et sibi audire fieri et generari est. Sic enim et ipsi primogenito et unigenito filio generari audire est, et patri dicere est generare; filius ipse verbum ipsum est quod hinc dicitur, illinc auditur, hinc gignit, illinc gignitur.“

⁷⁹⁶ Pred. 27 (Largier 1, 313).

nen Sohn; er gebiert mich als sich und sich als mich und mich als sein Sein und als seine Natur.“⁷⁹⁷

2. Auswertung

Originell sind die Aussagen Meister Eckharts zur Freundschaft zweifellos. Sie werfen allerdings auch eine ganze Reihe von Fragen auf.

Wenn Eckhart einzelne Freundschaftsmerkmale auf die Gottesbeziehung überträgt, dann redet er stets von Gott im Allgemeinen. Das Wort Jesu aus dem Johannesevangelium dient ihm nicht dazu, zu einer persönlichen Freundschaftsbeziehung zum menschengewordenen Sohn Gottes hinzuführen. Er nutzt es lediglich als Grundlage für einen rein abstrakten Gedankengang, der ihn zur zentralen Idee seiner spekulativen Mystik hinführt, der sog. Gottesgeburt im Menschen, durch die der Mensch eins wird mit Gott. J.-M. GUEULLETTE fragt in seinem Artikel, ob die Freundschaft mit Christus das Wesentliche sei in der geistlichen Lehre Eckharts und antwortet mit „oui et non“.⁷⁹⁸ M. E. muss die Antwort eindeutig „nein“ lauten. Denn auch wenn Eckhart immer wieder das Wort Jesu aus Joh 15,15 zitiert – von einer wirklichen Freundschaftsbeziehung mit der Person Jesu ist an keiner Stelle etwas zu spüren. Auch kann GUEULLETTE nicht zugestimmt werden, wenn er behauptet, die Freundschaft sei für Eckhart immer noch mit der Vorstellung von Zweiheit verbunden, die aber überwunden werden müsse, und darum sei die Freundschaft nach Eckhart ein „Durchgangsstadium“ auf dem Weg zur vollkommenen Einheit mit Gott.⁷⁹⁹ GUEULLETTE stützt sich hier auf ein Zitat aus seiner Predigt Eckharts:

„Wenn er sagt : *Freund, steig höher hinauf, zieh höher hinauf*, so ist da sein Zwiegespräch der Seele mit Gott, wobei ihr geantwortet wurde: *Ein Gott und Vater aller*. Ein Meister sagt: ‚Freundschaft liegt im Willen.‘ Soweit Freundschaft im Willen liegt, eint sie nicht.“⁸⁰⁰

Daraus folgert GUEULLETTE, dass nach Eckhart die Freundschaft zwar wichtig ist, aber dann wieder zurückgelassen werden muss, um zur vollen Einheit mit Gott zu gelangen.⁸⁰¹ Damit

⁷⁹⁷ Predigt 6 (Largier 1, 83). Dieser Satz wurde später in der Konstitution „In agro dominico“ als häretisch verurteilt, vgl. DS 972.

⁷⁹⁸ J.-M. GUEULLETTE, L’amitié a-t-elle une place dans le discours mystique? In: RevSR 78/4 (2004), 586.

⁷⁹⁹ Vgl. J.-M. GUEULLETTE, L’amitié a-t-elle une place dans le discours mystique? In: RevSR 78/4 (2004): „La mystique d’Eckhart, fondamentalement mystique de l’Un, ne pouvait s’accommoder complètement de l’altérité toujours présente dans l’amitié“ (582). Vgl. weiterhin: „[...] Mais l’amitié n’unit pas les êtres, elle ne permet pas de dépasser différence et multiplicité qui maintiennent les êtres créés hors de l’Un“ (586); „L’amitié apparaît ainsi comme une manière de dire la relation entre l’homme et Dieu qui est plus proche de la Révélation biblique, puisqu’elle maintient l’altérité entre le Créateur ou le Sauveur et l’homme, et qu’elle exprime cette altérité par la médiation préférentielle de la parole“ (588).

⁸⁰⁰ Pred. 21 (Largier 1, 247). Eckhart zitiert hier einen „Meister“, dessen Meinung er sich aber gerade nicht zu Eigen macht. Nach Eckhart liegt ja die Freundschaft, zumindest die Gottesfreundschaft nicht nur im Willen, sondern eint das Sein von Gott und Mensch.

verfehlt er gerade den springenden Punkt der Argumentation Eckharts, nach dem Freundschaft nicht nur Gleichheit, sondern eben Gottesgeburt und damit Einssein mit Gott besagt.

Eben diese Aussagen Eckharts sind aber auch kritisch zu hinterfragen. Hier geht Eckhart wesentlich über das hinaus, was eigentlich im Freundschaftsbegriff angelegt ist. In der Tat meint Freundschaft die Einheit im Willen bzw. – in den Worten der Freundschaftsterminologie – „ein Herz und eine Seele“ zu sein. Niemals aber wurde freundschaftliche Einheit philosophisch so gedacht, dass ein Freund sein Sein verlieren muss, um zur seinsmäßigen Einheit mit dem anderen zu verschmelzen. Eckhart überdehnt und verfremdet damit den Freundschaftsbegriff, um ihn in seine spekulative Einheitsmystik integrieren zu können. Nicht die Freundschaft im Sinn einer personalen Einheit in Liebe steht im Zentrum seines Denkens, sondern die Einheit im Sinne einer Identität, in der auch personale Unterschiede – sowohl in Gott wie auch zwischen Mensch und Gott – aufgehoben scheinen. Hier fällt Eckhart Rahmen der traditionellen theologischen Terminologie heraus. Diese Aussagen sind zumindest missverständlich und wurden dann auch lehramtlich verurteilt⁸⁰². Damit wurde zugleich festgestellt, dass sowohl innertrinitarisch wie in der Gott-Mensch-Beziehung (freundschaftliche) Einheit verstanden werden muss als Einssein in Liebe bei bleibender personaler Differenz.

X. DIE „GOTTESFREUNDE“ DES 14. JAHRHUNDERTS

Schon Meister Eckhart hat den Freundschaftsbegriff zwar gerne gebraucht, ihn aber keiner eingehenden philosophischen Betrachtung unterzogen. Vielmehr hat er ihn in seine eigene spekulative Theologie integriert und ihm damit einen ganz eigenen Sinn gegeben. Ähnliches lässt sich nun auch bei anderen Autoren des 14. Jahrhunderts beobachten. Die Strömung der sog. „Gottesfreunde“⁸⁰³ suchte in den Schriften der rheinischen Mystiker wie Eckhart, Tauler, Seuse und Ruusbroec nach geistlicher Orientierung. Von daher liegt die Vermutung nahe, bei diesen Lehrern Neues und Vertiefendes über die Gottesfreundschaft zu erfahren. Tatsächlich taucht bei ihnen der Begriff „Freund Gottes“ oft auf, allerdings wird kaum jemals auf den philosophischen Gehalt des Begriffs reflektiert.⁸⁰⁴ Die unterschiedlichen Autoren „füllen“ den

⁸⁰¹ Vgl. J.-M. GUEULLETTE, *L'amitié a-t-elle une place dans le discours mystique?* In: *RevSR* 78/4 (2004), 587: „L'amitié apparaît donc comme une étape indispensable dans laquelle l'être humain découvre qu'il est appelé à devenir par grâce l'égal de Dieu [...]. Jamais, dans sa quête de Dieu, l'âme ne doit s'arrêter en chemin.“

⁸⁰² Vgl. die Konstitution „In agro dominico“ vom 27. März 1329, DS 950-980, v.a. die Ablehnung des Satzes, in dem Eckhart die Identität des erlösten Menschen mit dem eingeborenen Sohn postuliert: „Pater generat me suum filium et eundem filium. Quidquid Deus operatur, hoc est unum; propter hoc generat ipse me suum filium sine omni distinctione“ (DS 972, vgl. Pred. 6, Largier I, 83.85), sowie die Ablehnung des Satzes, in dem Eckhart die Unterschiedenheit in Gott negiert: „nulla igitur distinctio in ipso Deo esse potest aut intellegi“ (DS 973, aus *Expositio libri Exodi* 15, 3).

⁸⁰³ Vgl. dazu F. RAPP, Art. *Gottesfreunde*, in: *TRE* 14 (1985), 98-100.

⁸⁰⁴ Vgl. J.-M. GUEULLETTE: „Cependant l'usage de ce terme pour désigner une vie chrétienne fervente n'a pas donné lieu à une analyse très poussée de l'usage de l'amitié comme notion pouvant exprimer la relation à Dieu.“ (ID., *L'amitié a-t-elle une place dans le discours mystique?* In: *RevSR* 78/4 (2004) 575).

Gottesfreundschaftsbegriff auf je eigene Weise mit einem Gehalt, der zur philosophischen Freundschaftslehre in keinem unmittelbaren Zusammenhang steht.⁸⁰⁵ Oft steht der Begriff „Gottesfreund“ auch einfach unspezifisch für den Frommen schlechthin. Nach einer Durchsicht der Texte kann R. EGENTER nur zugestimmt werden, der in seiner Untersuchung zur Gottesfreundschaftsidee im 14. Jahrhundert zu dem Ergebnis gekommen ist:

„Wenn auch der Ausdruck ‚Gottesfreund‘ gerne gebraucht wird, so findet sich doch in den Schriften der Gottesfreunde im 14. und beginnenden 15. Jahrhundert keine oder nur gelegentliche Berücksichtigung des Gottesfreundschaftsgedankens.“⁸⁰⁶

Der These, dass durch den Freundschaftsgedanken die Bewegung der Gottesfreunde entstanden sei⁸⁰⁷ bzw. dass er für sie eine entscheidende Rolle gespielt hätte, muss daher widersprochen werden. Aufgrund des sowohl an Umfang wie Inhalt spärlichen Materials kann somit auf eine Analyse der Texte verzichtet werden.

XI. INNIGE LIEBE, EXKLUSIVE FREUNDSCHAFT – THOMAS VON KEMPEN

Die *Imitatio Christi*, das Hauptwerk des Thomas von Kempen (1379/1380-1471), erlebte eine beispiellose Erfolgsgeschichte. Sie findet bereits kurz nach ihrer Entstehung weiteste Verbreitung und wurden im Laufe des 16. Jahrhunderts in fast alle europäischen Volkssprachen übersetzt.⁸⁰⁸ Mit Ausnahme der heiligen Schrift hat kein anderes Buch so viele Druckausgaben erreicht.⁸⁰⁹ Eine spiritualitätsgeschichtliche Untersuchung zur „Freundschaft mit Jesus“ kann an diesem Werk nicht vorbeigehen, das über Jahrhunderte hinweg das geistliche Schrifttum beeinflusst hat.

Die *Nachfolge Christi* gilt als das herausragendste Werk der „Devotio moderna“, das deren Grundgedanken getreu wiedergibt. Diese von Geert Groote (1340-1384) angestoßene Frömmigkeitsbewegung steht einem einseitigen Intellektualismus spätscholastischer Theologie kritisch gegenüber. In ihrem Zentrum steht die Betrachtung Christi in seinem irdischen Lebens- und Leidensweg. Sie wendet sich von allen Äußerlichkeiten, ja von allen irdischen Gü-

⁸⁰⁵ Vgl. B. GORCEIX: „Pour Maître Eckhart, l'Ami de Dieu est le spirituel qui se transforme en Dieu ; pour Ruysbroeck, il es l'homme intérieur qui n'a pas encore dépassé tous les modes ; pour Tauler, il s'unit à Dieu dans la renonciation totale, pour Suso, il souffre avec Jésus : nous sommes surpris de voir comment chaque auteur se sert précisément de la thématique amicale pour illustrer la note dominante de sa spéculation mystique.“ (ID., *Amis de Dieu*, 75).

⁸⁰⁶ R. EGENTER, Die Idee der Gottesfreundschaft im vierzehnten Jahrhundert, in: A. LANG / J. LECHNER / M. SCHMAUS (Hgg.), *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, 2. Halbband, 1032.

⁸⁰⁷ So U. DOBHAN im Art. „Gottesfreundschaft“, in: LThK³ 4 (1995), 911.

⁸⁰⁸ Vgl. U. NEDDERMEYER, *Radix Studii et Speculum Vitae*. Verbreitung und Rezeption der 'Imitatio Chirsti' in Handschriften und Drucken bis zur Reformation, in: J. HELMRATH / H. MÜLLER (Hgg.), *Studien zum 15. Jahrhundert*, 457-481. Vgl. auch C. RICHTSTÄTTER, Thomas von Kempen, 37f.

⁸⁰⁹ Von der *Nachfolge Christi* gibt es rund 750 Handschriften und mehr als 3000 gedruckte Ausgaben und Übersetzungen (vgl. L. HARDICK, in seinem Vorwort zu: Thomas von Kempen, *Die Nachfolge Christi*, 15).

tern überhaupt, ab und sucht nach einer innerlichen Beziehung zu Jesus, nach dem ewigen Gut. Die persönliche „Freundschaft mit Jesus“ entspricht also durchaus den Grundanliegen dieser geistlichen Strömung, und so verwundert es nicht, dass in diesem Werk ein ganzes Kapitel der „vertrauten Freundschaft mit Jesus“⁸¹⁰ gewidmet ist. Aber auch außerhalb dieses Kapitels kommt das Motiv der Christusfreundschaft und der Freundschaft allgemein immer wieder zur Sprache, so dass in diesem Motiv sogar der „Angelpunkt“ zur Interpretation der *Nachfolge Christi* gesehen wurde⁸¹¹.

Die vieldiskutierte Frage der Autorschaft kann hier nur kurz angerissen werden: Da der Verfasser – seinem eigenen Ratschlag folgend⁸¹² – seinen Namen nicht nennt, konnte es zu einem Streit um den wahren Verfasser der *Nachfolge Christi* kommen, der ebenso einzigartig ist wie die Erfolgsgeschichte des Werkes.⁸¹³ Über Jahrhunderte hinweg wurden – aus National- bzw. Ordensinteressen – Jean Gerson bzw. ein gewisser Abt Johannes Gersen als Verfasser angenommen. In der moderneren Forschung ging es mehr um die Frage, inwieweit Thomas als origineller Verfasser oder nur als Kompilator anderer Quellen der Devotio moderna, insbesondere des geistlichen Vaters der Bewegung, Geert Grote, zu gelten hat, bzw. ob das Werk überhaupt auf einen einzelnen Autor zurückzuführen ist oder eher eine kollektive Autorschaft anzunehmen ist. Zu einer rechten Einschätzung in dieser Frage hilft es, sich in die Meditations- und Arbeitsweise eines geistlichen Schriftstellers der Devotio moderna hineinzusetzen. Aus der persönlichen geistlichen Lektüre der Hl. Schrift, der klassischen geistlichen Schriftsteller und zeitgenössischer Autoren wählt er aus, fügt den Ertrag seiner eigenen Meditation hinzu, ordnet und verbindet neu und wird so zum Autor eines eigenen und originellen Werkes.⁸¹⁴ Genau dies bestätigt sich auch in der Analyse des Motivs der Christusfreundschaft. Thomas von Kempen – er soll im gerade beschriebenen Sinne als Autor gelten – lehnt sich immer wieder an klassische Freundschaftstopoi an und gibt doch der Freundschaftsbeziehung mit Christus ein ganz neues und eigenes Gepräge.

Im folgenden soll nun das Konzept der Christusfreundschaft nach Thomas von Kempen dargestellt werden. Die Analyse geht von seinem Hauptwerk, der *Nachfolge Christi*, aus, bezieht aber auch weitere Schriften mit ein, soweit sie zum Thema gehören.

1. Textanalyse

Der Frage nach der Christusfreundschaft in der *Imitatio Christi* ist H. REINHARD in einem Artikel nachgegangen, in dem er das Augenmerk auf den religionspsychologischen Aspekt legt. Er erkennt in den vier Büchern einen geistlichen Weg zu immer tieferer geistlicher Freundschaft mit Christus: Von der Loslösung von den irdischen Leidenschaften (1. Buch), der persönlichen Freundschaftsbeziehung zu Christus (2. Buch), dem Hören auf die Worte des Freundes (3. Buch) hin zur Einung durch die Kommunion (4. Buch).⁸¹⁵ So versucht er, die „reichlich ungeordneten Texte der ‚Imitatio‘ nach einem Prinzip zu ordnen“⁸¹⁶. Diese Ordnungsstruktur wirkt allerdings eher künstlich. Zunächst einmal ist zu bedenken, dass die vier Bücher ursprünglich eigenständig waren und erst

⁸¹⁰ Vgl. Im. 2, 8 (Pohl 2, 71): „De familiari amicitia cum Iesu“.

⁸¹¹ Vgl. H. REINHARD: „In den psychologisch thematisierbaren Teilen der ‚Imitatio Christi‘ ist das Motiv der Gottesfreundschaft [...] wie kein zweites das konstant wiederkehrende Motiv. Wir sehen deshalb in der Vorstellung ‚Christus amicus‘ den Angelpunkt, um den sich jede Deutung des Werkes drehen muss.“ (ID., Christus amicus, in: K. KRENN, Kurt (Hg.), Archiv für Religionspsychologie, Bd. 17, 220).

⁸¹² Vgl. Im. 1, 2 (Pohl 2, 8): „Si vis aliquid utiliter scire, et discere, ama nesciri [...]“.

⁸¹³ Vgl. N. STAUBACH, Eine unendliche Geschichte? Der Streit um die Autorschaft der ‚Imitatio Christi‘, in: U. BODEMANN / N. STAUBACH (Hgg.), Aus dem Winkel in die Welt, 9-35.

⁸¹⁴ Vgl. N. STAUBACH, Eine unendliche Geschichte? Der Streit um die Autorschaft der ‚Imitatio Christi‘, in: U. BODEMANN / N. STAUBACH (Hgg.), Aus dem Winkel in die Welt, 34.

⁸¹⁵ H. REINHARD, Heinrich, Christus amicus, in: K. KRENN (Hg.), Archiv für Religionspsychologie, Bd. 17, 218-247.

⁸¹⁶ H. REINHARD, Christus amicus, in: K. KRENN, Kurt (Hg.), Archiv für Religionspsychologie, Bd. 17, 228.

später miteinander verbunden wurden. Dann finden sich Mahnungen zur Loslösung vom Irdischen in allen vier Büchern, vom Gespräch mit dem Freund spricht auch bereits das 2. Buch und die persönliche Freundschaft mit Christus zieht sich als roter Faden durch die gesamte *Nachfolge Christi*. Auf REINHARDS These wird daher im Folgenden nicht eingegangen.

Zum rechten Textverständnis zunächst einige Bemerkungen zum Sprachstil der *Nachfolge Christi*. Hier handelt es sich vom literarischen Grundansatz her nicht um ein systematisches geistliches Werk. Es geht nicht ein Gedanke logisch aus dem anderen hervor, sondern es werden vielmehr einzelne, sentenzenhaft zugespitzte Sätze zu verschiedenen Themen zusammengestellt.⁸¹⁷ Darunter sind genauso Schriftworte, Zitate von klassischen geistlichen Schriftstellern wie die Gedanken, die der persönlichen Meditation des Verfassers entstammen. Daher kommt es, dass zum selben Thema ganz unterschiedliche Aussagen zu finden sind, die nicht nur andere Akzente setzen, sondern bisweilen einander sogar widersprechen. Genau dieser Befund ergibt sich auch, wenn man das Thema Freundschaft genauer betrachtet.

Auf der einen Seite bejaht die *Nachfolge Christi* das Gutsein der geschaffenen Wirklichkeit.⁸¹⁸ Dementsprechend kennt sie auch die Realität der menschlichen Freundschaft und weiß um den Trost, den sie zu spenden vermag.⁸¹⁹ Auch die geistliche Freundschaft wird – wenn auch nur am Rande – positiv gewürdigt.⁸²⁰ Umso mehr überrascht es dann, dass auf der anderen Seite an vielen Stellen und in unterschiedlichen Formulierungen Mahnungen zu finden sind, menschliche Freundschaft ganz zu meiden.

„Mit Gott allein und seinen Engeln wünsche vertraut zu sein, die Bekanntschaft der Menschen vermeide.“⁸²¹

„Die größten Heiligen vermieden die Gesellschaften der Menschen, wo sie konnten, und erwählten, für Gott im Verborgenen zu leben. ... Wer sich also den Verwandten und Freunden entzieht, dem wird Gott sich nähern mit seinen Heiligen Engeln.“⁸²²

Das Ideal besteht also eindeutig darin, keine menschlichen Freundschaften zu pflegen. Der Grund dafür liegt in der Unvollkommenheit jeder menschlichen Freundschaft⁸²³, tiefer jedoch

⁸¹⁷ So bemerkt schon im 18. Jahrhundert Eusebius Amort: „Das Buch von der Nachfolge Christi [...] unterteilt seinen Stoff niemals auf methodische Art in bestimmte Einzelglieder. Es besteht aus lauter Einzelsätzen, und zwar so, dass man nach dem ersten kaum den zweiten und nach dem zweiten nicht den dritten vorhersehen kann: Ein jeder folgt dem anderen völlig überraschend, wie eine aus dem Himmel herabfahrende Bühnenmaschine [...] Es bietet die Bestandteile seines Inhalts in so ungeordneter Folge, dass man nur schwer sagen könnte, welcher von ihnen besser am Anfang, in der Mitte oder am Schluss stehen sollte. Solche Bücher [...] haben nichts von der Schule und von den Regeln logischer Beweisführung an sich, nach denen das eine aus dem anderen folgt“ (Scutum Kempense, Köln 1728, 41, zit. n. N. STAUBACH, Eine unendliche Geschichte? Der Streit um die Autorschaft der ‚Imitatio Christi‘, in: U. BODEMANN / N. STAUBACH (Hg.), Aus dem Winkel in die Welt, 22).

⁸¹⁸ Vgl. Im. 2, 4 (Pohl 2, 66): „Si rectum cor tuum esset: tunc omnis creatura speculum vitae, et liber sanctae doctrinae esset. Non est creatura tam parva et vilis: quae bonitatem Dei non repraesentet.“

⁸¹⁹ Vgl. bspw. Im. 1, 24 (Pohl 2, 49): „Hic tamen interdum cessatur a laboribus atque amicorum fruitur solaciis.“

⁸²⁰ Vgl. Im. 1, 10 (Pohl 2, 18): „Iuvat tamen non parum ad profectum spirituales devota spiritualium rerum collatio: maxime ubi pares animo et spiritu in Deo sibi sociantur.“

⁸²¹ Im. 1, 8 (Pohl 2, 8): „Soli Deo et Angelis eius opta familiaris esse: et hominum notitiam devota.“

⁸²² Im. 1, 20 (Pohl 2, 35.37): „Maximi Sanctorum humana consortia ubi poterant vitabant: et Deo in secreto vivere eligeant. [...] Qui ergo se subtrahit a notis et amicis: approximabit illi Deus cum angelis sanctis.“

im Ungenügen jeglicher irdischer Wirklichkeit. Dass man sich von allem Irdischen – nicht nur von Bösen, sondern von der vergänglichen Welt überhaupt – loslösen müsse, um sich ganz und allein auf das Ewige hin auszustrecken, diese Mahnung durchzieht wie ein Grundrefrain die gesamte *Nachfolge Christi* wie auch die anderen Werke des Thomas von Kempen:

„[...] alles Irdische ist voll von Nichtigkeit.“⁸²⁴

„Bei den Himmlischen soll deine Wohnung sein, und alles Zeitliche ist wie im Vorübergehen anzuschauen.“⁸²⁵

„Nichts erscheine dir erhaben, nichts köstlich und wunderbar, nichts ruhmwürdig, nichts hoch, nichts wahrhaft lobenswert, nichts beehrungswürdig, außer das Ewige.“⁸²⁶

Weil die geschaffene Wirklichkeit doch nie genügt, die Sehnsucht des menschlichen Herzens zu erfüllen, rät Thomas, jeden menschlichen Trost – eben auch denjenigen menschlicher Freundschaft – geringzuachten und zurückzuweisen.

„Allen Trost, den du von einer Kreatur empfängst, achte für nichtig. Die Gott liebende Seele verachtet alles, was unter Gott ist. Der ewige, unermessliche, alles erfüllende Gott allein ist der Trost der Seele und des Herzens wahre Freude.“⁸²⁷

„Von keiner Kreatur getröstet werden wollen, ist ein Zeichen großer Reinheit und innerlicher Zuversicht.“⁸²⁸

„Von Bekannten und Lieben muss man sich entfernen und von allem zeitlichen Trost seinen Geist frei halten.“⁸²⁹

Während Thomas also von jeder menschlichen Freundschaft abrät, sieht er in der Freundschaft mit Jesus das anzustrebende Ideal. Hier wird der Freundschaftsbegriff in all der Intensität menschlicher Beziehung, die er bezeichnet, auf Christus hin angewandt. Die Christusbeziehung, wie sie die *Nachfolge Christi* schildert, atmet dadurch sowohl menschliche Wärme wie geistliche Tiefe:

„Häufig sucht er (sc. Christus) einen innerlichen Menschen heim, gewährt ihm süßes Gespräch, gnadenreiche Tröstung, viel Frieden und ganz überraschende Vertraulichkeit.“⁸³⁰

⁸²³ Vgl. Im. 1, 23 (Pohl 2, 46): „Noli confidere super amicos et proximos; nec in futuris tuam differas salutem, quia citius obliviscentur tui homines, quam aestimas.“

⁸²⁴ Im. 1, 15 (Pohl 2, 27): „omnia terrena [...] plena [...] vanitatis.“

⁸²⁵ Im. 2, 1 (Pohl 2, 60): „In caelestibus debet esse habitatio tua: et sicut in transitu cuncta sunt aspicienda.“

⁸²⁶ Im. 3, 4 (Pohl 2, 150): „Nil [tibi videatur] grande, nihil pretiosum et admirabile, nil reputatione appareat dignum; nil altum, nil vere laudabile, et desiderabile: nisi quod aeternum est.“

⁸²⁷ Im. 2, 5 (Pohl 2, 67f): „Amans Deum anima: sub Deo despicit universa. Solus Deus aeternus et immensus, implens omnia: solacium est animae et vera cordis laetitia.“

⁸²⁸ Im. 2, 6 (Pohl 2, 69): „Nolle consolari ab aliqua creatura: magnae puritatis, et internae fiducia signum est.“

⁸²⁹ Im. 3, 53 (Pohl 2, 244): „A notis et a caris oportet elongari: et ab omni temporali solacio mentem tenere privatam.“

⁸³⁰ Im. 2, 1 (Pohl 2, 59): „Frequens illi visitatio cum homine interno; dulcis sermocinatio, grata consolatio: multa pax, familiaritas stupenda nimis.“

„Wenn Jesus zugegen ist, dann ist alles gut und nichts scheint schwierig. Ist Jesus aber nicht anwesend, dann ist alles schwer. Wenn Jesus nicht innerlich spricht, ist der Trost gering. Wenn aber Jesus nur ein Wort spricht, wird großer Trost empfunden.“⁸³¹

Besonders das vertraute Gespräch und das Zusammensein mit dem Freund werden als Wesenselemente der Freundschaft mit Jesus betrachtet. Es ist das Ziel des geistlichen Lebens, immer in der Gegenwart dieses Freundes zu bleiben:

„Eine große Kunst ist es zu wissen, mit Jesus umzugehen; und Jesus bei sich zu behalten, ist große Klugheit. Sei demütig und friedfertig, und Jesus wird mit dir sein. Sei andächtig und ruhig, und Jesus wird bei dir verbleiben. Du kannst ihn schnell vertreiben und seine Gnade verlieren, wenn du dich zum Äußerlichen hin abwenden willst.“⁸³²

Die Freundschaft mit Jesus droht also nicht nur – wie in der geistlichen Literatur sonst oft erwähnt – durch die Sünde verloren zu gehen, sondern auch durch die Ablenkung durch das Äußerliche.⁸³³ In diesem Mühen um das Wahre der geistlichen Sammlung zeigt sich deutlich das neue Ideal der Innerlichkeit der *Devotio moderna*.

Ein weiteres Merkmal der Freundschaft mit Christus, das Thomas immer wieder betont, ist die Bereitschaft, mit ihm und für ihn zu leiden:

„Wenn du nichts Widriges leiden willst, wie wirst du ein Freund Christi sein?“⁸³⁴

„Denn das ist eine Gnade für Deinen Freund, zu leiden und bedrängt zu werden in der Welt um Deiner Liebe willen.“⁸³⁵

Denn im Leiden werden die Freunde Christi erprobt⁸³⁶ und das Leiden gleicht dem Freund an und gibt Anteil an ihm⁸³⁷.

⁸³¹ Im. 2, 8 (Pohl 2, 71): „Quando Iesus adest, totum bonum est: nec quicquam difficile videtur. Quando vero Iesus non adest: totum durum est. Quando Iesus intus non loquitur: consolatio vilis est. Si autem Iesus unum tantum verbum loquitur: magna consolatio sentitur.“

⁸³² Im. 2, 8 (Pohl 2, 72): „Magna ars est, scire cum Iesu conversari: et scire Iesum tenere, magna prudentia. Esto humilis et pacificus: et erit tecum Iesus. Sis devotus et quietus: et permanebit tecum Iesus. Potes cito fugare Iesum et gratiam eius perdere: si volueris ad exteriora declinare.“

⁸³³ Dieser Aspekt findet sich auch bei Thomas, vgl. vit. med. 2, 30 (Pohl 5, 186): „Fac ergo Iesum tibi amicum, dum vivis, ut habeas eum propitium, cum obieris. Proice abs te, quidquid ab amore Iesu impedit, quidquid a caelesti regno te retardat. Cave omne, quod potest conscientiae inquinare puritatem.“

⁸³⁴ Im. 2, 1 (Pohl 2, 61): „Si nihil contrarium vis pati; quomodo eris amicus Christi?“

⁸³⁵ Im. 3, 50 (Pohl 2, 238): „Haec est enim gratia ad amicum tuum; pati et tribulari in mundo pro amore tuo.“

⁸³⁶ Vgl. vit. med. 2, 26 (Pohl 5, 163): „Solent enim per maxima saepe gravamina carissimi amici Iesu probari. Nam si proprio filio suo Deus non pepercit, sed pro omnibus nobis gravissimis poenis exposuit, quid tu hic gaudia quaeris? Si Christus semet ipsum non quaesivit, sed oboediens atque paratus ad vilissima et poenalissima fuit, quid tu laborem et dolorem sic metuis et non potius pro amore Crucifixi dura et aspera amplecteris? Si sanctissimae matri suae multa adversa in mundo admisit, si eam saepius tribulari ac vehementer dolere atque diutius flere permisit, tu quomodo sine pressuris hic vivere poteris? Et si omnes amicos Dei consideres, nullum absque arcta probatione hanc vitam enavigasse invenies.“

⁸³⁷ Vgl. Im. 2, 12 (Pohl 2, 86): „Calicem Domini affectanter bibe: si amicus eius esse, et partem cum eo habere desideras.“

Das gesamte vierte Buch der *Nachfolge Christi* handelt vom Sakrament der Eucharistie. In der eucharistischen *communio* vollzieht sich auch die höchste Verwirklichung der freundschaftlichen Einheit.⁸³⁸ Die heilige Messe vergleicht Thomas mit einer Begegnung von Freunden, die im vertrauten Gespräch verweilen und miteinander eins werden. So ist sie gleichzeitig freundschaftliche *communicatio* und *communio*:

„Wer verleiht mir, o Herr, Dich allein zu finden, um Dir mein ganzes Herz zu öffnen und mich an Dir zu erfreuen, wie es meine Seele ersehnt? [...] Du allein mögest zu mir reden und ich zu Dir, wie ein Geliebter mit dem Geliebten zu reden und ein Freund mit dem Freunde zu verkehren pflegt. Das bitte ich, das begehre ich, dass ich mit Dir ganz geeint werde, und [...] mehr und mehr durch die heilige Kommunion und häufige Feier des Messopfers das Himmlische und Ewige verstehen lerne. [...] Verleihe, dass Du in mir und ich in Dir bin und wir also Eins bleiben!“⁸³⁹

Gerade weil die Kommunion die innigste freundschaftliche Begegnung mit Christus ist, mahnt Thomas, ausreichend beim innerlich anwesenden Freund zu verweilen und sich nicht gleich wieder äußeren Angelegenheiten zuzuwenden.⁸⁴⁰

Vertrautes Gespräch mit Jesus, Trost durch seine freundschaftliche Gegenwart, Leiden um des Freundes willen und die Eucharistie als innigste freundschaftliche Gemeinschaft – all diese Motive der Freundschaftsspiritualität sind bereits bei anderen Autoren begegnet. Einen ganz neuen Akzent setzt Thomas von Kempen aber in seiner Verhältnisbestimmung zwischen geistlicher und menschlicher Freundschaft. Auch Autoren vor ihm hatten Jesus als den einzigen vollkommenen Freund verstanden – ohne damit aber die immer unvollkommen bleibenden menschlichen Freundschaften zu verwerfen. Für Thomas dagegen steht die Christusfreundschaft in Konkurrenz zur menschlichen Freundschaft:

⁸³⁸ Vgl. u.a. Im. 4, 3 (Pohl 2, 102f): „O, quam magnum suscipit Dominum; [...] quam fidelem acceptat amicum; quam speciosum, et nobilem amplectitur sponsum: prae omnibus dilectis, et super omnia desiderabilia amandum.“

⁸³⁹ Im. 4, 13 (Pohl 2, 126f): „Quis mihi det, Domine, ut inveniam te solum, ut aperiam tibi totum cor meum; ut fruar te sicut desiderat anima mea; [...] sed tu solus mihi loquaris et ego tibi: sicut solet dilectus ad dilectum, loqui et amicus cum amico convivari. Hoc oro hoc desidero; ut tibi totus uniar, [...] magisque per sacram communionem, ac frequentem celebrationem caelestia et aeterna sapere discam. [...] Tu in me et ego in te: et sic nos pariter in unum manere concede.“

⁸⁴⁰ Vgl. sol. sil. 2 (Pohl 4, 438): „De communione. Convenit enim illo praecipue die quando Christum sacramentaliter suscepimus ad hospitium cordis nostri sacratori nos insistere custodiam; et saltem unum laetum diem cum ipso ducere: qui multis diebus et horis ab eius amplexu distrahimur. Non esset nimis mirum si tunc anima devota cum eo esset tota: quando et ille non dimidiis sed totus ad eam venire dignatus est Christus. Comparatio dilecti amici ad dilectissimum amicum Christum. Quis enim veniente ad se amico carissimo statim cum allocutus eum semel fuerit foras egredi festinat; ipso solo in domo relicto, quin potius ingreditur cum eo etiam si foris fuerit et tanti hospitis curam alacriter excipit: ita ut aliis hinc inde occupatis et ad externa egredientibus hic soli se coniungit; tanto que familiariter alloquitur, propius assidet: et cuncta dilectionis signa exhibet quanto securior est quia nemine praesente et aspiciente possit verecundari vel prohiberi. Hoc modo susceptionis Christi adventus deberet ab omnibus famulantibus sibi recoli: et longe devotius et reverentius quanto maior est omnibus amicis et creaturis desideranter ab unoquoque nostrum recipi. O dulcissimum amicum prae omnibus dilectis gratiosissimo honore suscipiendum.“

„Man muss das Geliebte um des Geliebten willen lassen, weil Jesus allein über alles geliebt sein will. Die Liebe zum Geschaffenen ist trügerisch und unstet, die Liebe Jesu ist treu und beständig. Wer an der Kreatur haftet, fällt mit der fallenden, wer Jesus umfängt, wird festen Stand finden in Ewigkeit. Ihn sollst du lieben und ihn dir zum Freund bewahren, der, wenn alle von dir scheiden, dich nicht verlässt [...] Dein Geliebter ist solcher Natur, dass er keinen Fremden zulassen will. Er will dein Herz allein haben, und wie ein König auf seinem eigenen Thron sitzen. Könntest du dich von allen Geschöpfen frei machen, Jesus wollte gern bei dir wohnen.“⁸⁴¹

Während bisher – ausgehend von Augustinus bis hin zu Aelred – die Christusfreundschaft selbstverständlich menschliche Freundschaft miteingeschlossen bzw. diese begründet hat, wird sie nun exklusiv verstanden: Freundschaft nur mit Christus und mit keinem anderen Menschen – das ist das Ideal des Thomas von Kempen.

„Gib also Christus Raum und verweigere allen anderen den Eintritt! Denn wenn du Christus hast, bist du reich, und er genügt dir. [...] Denn Menschen wandeln sich bald und vergehen schnell. Christus aber bleibt ewig, er steht dir beständig bei bis zum Ende.“⁸⁴²

Mit dieser Neukonzeption stößt Thomas freilich auf das Problem, dass die klassische Tradition die menschliche, in Christus begründete Freundschaft durchaus hochschätzte. Als Augustiner-Chorherr weiß er um diese Tradition und will sich nicht einfach gegen sie stellen. So wählt er den Weg, dass er klassische Freundschaftstopoi aufgreift, dann aber auf Jesus hin deutet und ihre Bedeutung für die menschliche Freundschaft relativiert. Das lässt sich an mehreren Stellen beobachten:

Hier ist zunächst die heute gerne zitierte Stelle aus dem 8. Kapitel des 2. Buches zu erwähnen:

„Ohne Freund kannst du nicht lange leben; und wenn Jesus nicht vor allen dein Freund ist, so wirst du übertraurig und trostlos sein. Töricht also handelst du, wenn du auf einen anderen vertraust oder an ihm dich erfreust.“⁸⁴³

Im ersten Halbsatz greift Thomas einen klassisch-philosophischen Allgemeinplatz⁸⁴⁴ auf. Im zweiten wendet er ihn auf Jesus an, für den diese Aussage für Thomas vor allem gilt. Im darauffolgenden Satz nimmt Thomas den ursprünglich ja auf die menschliche Freundschaft hin

⁸⁴¹ Im. 2, 7 (Pohl 2, 70): „Oportet dilectum propter dilectum relinquere: quia Iesus vult solus super omnia amari. Dilectio creaturae fallax et instabilis: dilectio Iesu fidelis et perseverabilis. Qui adhaeret creaturae, cadet cum labili: qui amplectitur Iesum, firmabitur in aevum. Illum dilige, et amicum tibi retine; qui omnibus recedentibus te non relinquet. [...] Dilectus tuus talis est naturae, ut alienum non velit admittere, sed solus vult cor tuum habere: et tamquam rex in proprio throno sedere. Si scires te ab omni creatura evacuare: Iesus deberet libenter tecum habitare.“

⁸⁴² Im. 2, 1 (Pohl 2, 60): „Da ergo Christo locum: et ceteris omnibus nega introitum. Cum Christum habueris: dives es et sufficit tibi. [...] Homines enim cito mutantur et deficiunt velociter; Christus autem manet in aeternum: et astat usque in finem firmiter.“ Vgl. auch Ep. dev. (Pohl 2, 324) : „Quando relinquis amicos propter Christum et non quaeris consolationes hominum, sed permanes in cella faciendo opus tuum: tunc aderit tibi gratia caelestis illuminando cor tuum.“

⁸⁴³ Im. 2, 8 (Pohl 2, 72): „Sine amico non potes bene vivere; et si Iesus non fuerit tibi prae omnibus amicus: eris nimis tristis et desolatus. Fatue igitur agis: si in aliquo altero confidis et laetaris.“

⁸⁴⁴ Vgl. schon Cic., Lael. 22 oder Lael. 86.

gemeinten Satz gleichsam wieder zurück, indem er erklärt, dass man auf keinen anderen vertrauen bzw. sich an ihm erfreuen soll, d.h. mit keinem anderen Menschen eine Freundschaft leben soll (denn sowohl Vertrauen wie Freude über den Freund sind Wesensmerkmale der Freundschaft).

Eine ähnliche Beobachtung kann man im 3. Buch machen. Hier heißt es zunächst:

„In mir muss Freundesliebe begründet sein, und meinerwegen ist jeder zu lieben, der dir gut scheint und wertvoll ist in diesem Leben. Ohne mich ist die Freundschaft kraftlos und wird nicht dauern, noch ist es auch eine wahre und reine Liebe, wenn nicht ich sie knüpfe.“⁸⁴⁵

Bis dahin paraphrasiert Thomas den hl. Augustinus.⁸⁴⁶ Dann jedoch kommt er nicht wie Augustinus zur Folgerung, dass eben jede menschliche Freundschaft der Gnade Christi bedarf, sondern rät, aufgrund der Schwachheit menschlicher Freundschaft auf eine solche ganz zu verzichten:

„So abgestorben sollst du allen Neigungen zu geliebten Menschen sein, dass du, soweit es dich betrifft, ohne alle menschliche Gemeinschaft sein möchtest. Der Mensch kommt Gott um so viel näher, je weiter er von jedem menschlichen Troste sich entfernt.“⁸⁴⁷

2. Auswertung

Die Freundschaft mit Jesus ist für Thomas von Kempen das höchste Gut, nach dem es im christlichen Leben zu streben gilt. Er zeichnet die Christusfreundschaft in einfachen, aber sehr ausdrucksstarken und gefühlstiefen Worten, die seine eigene Christusbeziehung durchscheinen lassen. So gewinnt bei ihm die Rede von der Freundschaft mit Jesus einen neuen, einen ganz innigen und persönlichen Klang, auch wenn die Weisen, in denen sich diese Freundschaft konkretisiert (das Gespräch mit dem Freund, das vertraute Zusammensein mit ihm, die Gemeinschaft gerade im Leiden und die eucharistische *communio*), auch schon von anderen Autoren genannt wurden.

Hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von menschlicher Freundschaft und Christusfreundschaft vollzieht sich mit der *Nachfolge Christi* eine grundlegende Wende, die aufgrund der großen Verbreitung der *Nachfolge Christi* die nachfolgende Jahrhunderte spürbar beeinflussen

⁸⁴⁵ Im. 3, 42 (Pohl 2, 219): „In me debet amici dilectio stare; et propter me diligendus est quisquis tibi bonus visus est: et multum carus in hac vita. Sine me non valet, nec durabit amicitia; nec est vera et munda dilectio: quam ego non copulo.“

⁸⁴⁶ Vgl. bpsw. conf. 4, 4, 7 (CCSL 27, 43): „non est uera [amicitia] nisi cum eam tu agglutinas inter haerentes sibi.“ bzw. conf. 4, 12, 18 (CCSL 27, 49): „si placent animae, in Deo amentur, quia et ipsae mutabiles sunt et illo fixae stabiliuntur: aloquin irent et perirent.“

⁸⁴⁷ Im. 3, 42 (Pohl 2, 219): „Ita mortuus esse debes talibus affectionibus dilectorum hominum: ut quantum ad te pertinet sine humano optares esse consortio. Tanto homo Deo magis appropinquat: quanto ab omni solacio terreno longius recedit.“

wird. Zwar nimmt Thomas die Stimmen der Tradition, die menschliche und geistliche Freundschaft hochschätzen, mit in sein Werk auf. Er stellt jedoch noch mehr das völlige Ungenügen jeder irdischen Wirklichkeit und damit auch der menschlichen Freundschaft heraus. Diese Geringschätzung alles Irdischen und das Sich-festmachen allein in Gott zieht sich wie ein roter Faden durch die ganze *Nachfolge Christi*. Deswegen bleiben die Aussagen, die den Wert des Geschaffenen und auch der menschlichen Freundschaft würdigen, vereinzelt und isoliert. Als Ideal wird vielmehr angestrebt, sich von allen irdischen Gütern und somit auch von menschlicher Freundschaft zu lösen, um ganz frei zu sein für die göttliche Freundschaft, für die ewigen Güter. Dass die Freundschaft in Christus selbst eine Dimension der Ewigkeit gewinnt, kommt bei Thomas – anders als bei Augustinus – nicht in den Blick. Augustinus hatte mit großem geistlichen und psychologischen Scharfblick das rechte Miteinander und Ineinander von menschlicher Freundschaft und Gottesliebe herauszuarbeiten gesucht. Aelred von Rievaulx ist einen Schritt weitergegangen und hat die menschliche Freundschaft in Christus gar als Weg zur Christusfreundschaft verstanden. Thomas wählt nun den entgegengesetzten Ansatz: Menschliche Freundschaft – nicht etwa nur die falsche oder „fleischliche“ Freundschaft – wird in erster Linie als potentielle Gefahr gesehen, als Konkurrenz zur Christusfreundschaft. So gerät also die Christusfreundschaft zum ersten Mal explizit in Gegensatz zur menschlichen Freundschaft. Es soll nicht in Abrede gestellt werden, dass Thomas hier auf eine ganz realistische Gefahr hinweist, die auch Augustinus schon kennt: dass der Mensch in seiner gefallenen Natur sich nämlich allzu leicht und allzu sehr an irdische Güter bindet – und um so mehr an ein solch hohes Gut, wie es die Freundschaft ist. Dass dies jedoch nicht der Fall sein muss, sondern dass sich im rechten *ordo amoris* Christusliebe und eine „losgelöste“ Freundschaftsliebe sehr wohl miteinander verbinden lassen, diese Möglichkeit kommt für Thomas nicht in den Blick. Auch wenn er also in seiner Sorge um die ungeteilte Christusliebe sozusagen das Kind mit dem Bade ausschüttet, schmälert dies jedoch nicht den großen Beitrag, den er zur Spiritualität der Christusfreundschaft geleistet hat. Dieser besteht weniger in neuen Gedanken, sondern vielmehr in einer neuen Unmittelbarkeit und Innigkeit der Freundschaftsbeziehung mit Christus, die im Gesamten der *Nachfolge Christi* durchklingen und die diesem geistlichen Werk durch Jahrhunderte hindurch seine Faszinationskraft verliehen haben.

XII. ZUSAMMENFASSUNG

Im Mittelalter gelangt das Motiv der „Freundschaft mit Christus“ zu seiner vollen Entfaltung. Den Weg dafür bahnt Bernhard von Clairvaux und die zisterzienenische Mystik, die die individuelle Beziehung der Liebe zu Jesus in den Vordergrund rücken. Thomas von Aquin verleiht durch die Wesensbestimmung der Gottesliebe als *amicitia* dem Freundschaftsbegriff über Jahrhunderte eine Platz in der scholastischen Theologie. Die persönliche Freundschaftsbezie-

hung mit dem Menschen Jesus entfaltet insbesondere die franziskanische Theologie und Verkündigung. Einzelne Autoren setzten jeweils ganz eigene Akzente: Ramon Llull, der arabischen Einflüsse mit aufnimmt und in mystisch-poetischer Form schreibt; Gertrud von Helfta, die ihre Aussagen zur Christusfreundschaft ihrem persönlichen mystischen Leben entnimmt; Meister Eckhart, der den Freundschaftsbegriff im Sinn der von ihm gelehrtten Gottesgeburt in der Seele umdeutet, und Thomas von Kempen, der eine innig gelebte, exklusive Christusfreundschaft als Frömmigkeitsideal zeichnet.

Sowohl quantitativ wie auch qualitativ entwickelt sich also im mittelalterlichen Schrifttum der Gottesfreundschaftsgedanke weiter. Es geschieht sowohl eine vertiefte theologische Durchdringung wie auch eine reiche geistliche Entfaltung des Freundschaftsthemas. Die scholastische genauso wie die monastische Theologie entwickeln eigenständige Entwürfe. Es werden die unterschiedlichsten Aspekte durchleuchtet und immer neue Dimensionen des Freundschaftsbegriffs entweder für die theologische Reflexion oder für die persönliche Freundschaftsbeziehung mit Christus fruchtbar gemacht. So gelangt das Motiv der Freundschaft mit Jesus im Mittelalter zu einer einzigartigen Blüte.

3. Kapitel: Neuzeitliche Entwürfe

I. DAS INNERE GEBET ALS FREUNDSCHAFT MIT JESUS – TERESA VON AVILA

Der Name Teresas von Avila (1515-1582) ist in besonderer Weise mit dem Begriff der „Freundschaft mit Christus“ verbunden – zu Recht, wie eine genauere Studie zeigen wird. Denn diese Freundschaft steht nicht nur für sie persönlich im Zentrum ihres gesamten geistlichen Lebens. Auch in ihrer Lehre entfaltet sie dieses Motiv ausführlich und setzt dabei neue und ganz eigene Akzente. Die Originalität ihrer Lehre hängt zunächst mit ihrem Schreibstil im Allgemeinen zusammen: Teresas Schriften sind immer reflektierte Erfahrung. Ihre Aussagen entspringen ihrem mystischen Erleben, in dem sie klarer und intensiver als andere diese Freundschaft als eine reale Beziehung mit dem Menschen Jesus erlebt. Diese Erfahrung deutet sie dann allerdings im Licht der Heiligen Schrift und bringt sie in Zusammenhang mit den gängigen theologischen Strömungen ihrer Zeit. So gewinnt ihre geistliche Lehre auf der einen Seite sowohl ein sehr lebensnahes geistliches Profil, auf der anderen Seite kommt sie durch die theologische Reflektion zu Aussagen, die diese gelebte Freundschaft auch in gedanklicher Tiefe ausloten.

1. Textanalyse

Teresa stammt aus gebildetem Haus. Der klassische und auch der christlich-antike Freundschaftsbegriff sind ihr bekannt.⁸⁴⁸ Im Anschluss an die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der *caritas* als *amicitia* kam die Lehre von der Gottesfreundschaft in der spanischen Spätscholastik noch einmal zur Blüte.⁸⁴⁹ Zumindest indirekt wird Teresa durch ihre gebildeten Begleiter und Freunde auch diese theologische Strömung bekannt gewesen sein. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass Teresa von „Gesetzmäßigkeiten“ (*leyes*) der Freundschaft spricht, die für menschliche Freundschaft gelten, die aber auch auf die Gottesbeziehung übertragen werden können.⁸⁵⁰ Teresa kannte auch die ignatianischen Exerzitien, in denen Heilige von Loyola hinführt zu einer inneren Zwiesprache mit Christus, „so wie ein Freund mit seinem Freund spricht“⁸⁵¹. Dass bei Teresa das Motiv der Freundschaft jedoch eine solch zentrale Rolle einnimmt – geistlich wie menschlich –, hängt mit weiteren Gründen zusammen. Eine wesentliche Rolle spielt dabei gewiss ihre starke charakterliche Neigung, Freundschaften zu suchen und zu leben.⁸⁵² In ihrer Lebensbeschreibung erzählt sie – nicht unkritisch – von einigen Freundschaften ihrer Jugendzeit⁸⁵³, und ihre Briefe und Erfahrungsberichte geben Einblick in spätere und reifere Freundschaften⁸⁵⁴.

Auf dieser natürlichen Veranlagung baut ihre geistliche Erfahrung auf: Sie erfährt Christus als Freund, ja als den einzigen wahren und vollkommenen Freund. Darin liegt der besondere Charakter der teresianischen Schriften: Für sie ist die Gottesfreundschaft nicht primär ein denkerischer, theologischer Begriff wie in der scholastischen Lehre ihrer Zeit, sondern erlebte Wirklichkeit, konkrete Beziehung zum Menschen Jesus Christus. Im Folgenden sollen nun die spezifischen Aspekte ihrer Lehre dargestellt werden.

⁸⁴⁸ Vgl. T. ÁLVAREZ, Art. Thérèse de Jésus, in: DSp 15 (1991), 619.

⁸⁴⁹ Vgl. dazu die Studien: L. CACCIABUE, La carità soprannaturale come amicizia con Dio; K. J. BECKER, Die Rechtfertigungslehre nach Domingo de Soto; I. MORALI, „Amicitia et dilectio per gratiam“ nel „Commentarium in Ioannis Evangelium“ di Francisco de Toledo S.J. (1532-1594).

⁸⁵⁰ Vgl. V 15, 5 (STOC 147): „*Querriálas mucho avisar que miren no escondan el talento, pues que parece las quiere Dios escoger para provecho de otras muchas, en especial en estos tiempos que son menester amigos fuertes de Dios para sustentar los flacos. Y los que esta merced conocieren en sí, ténganse por tales, si saben responder con las leyes que aun la buena amistad del mundo pide.*“ – „Ich möchte ihnen sehr raten, achtzugeben, dass sie ihr Talent nicht verstecken, denn es sieht so aus, als wolle sie Gott zum Nutzen vieler anderer erwählen, vor allem in diesen Zeiten, wo es starker Freunde Gottes bedarf, um die Schwachen zu stützen. Diejenigen also, die diese Gnade in sich erkennen, mögen sich für solche [sc. starke Freunde] halten, wenn sie den Gesetzmäßigkeiten zu entsprechen wissen, die ja sogar für eine gute Freundschaft in der Welt gelten.“ Für die deutsche Übersetzung stütze ich mich auf die vollständige Neuübertragung der teresianischen Texte von Ulrich Dobhan und Elisabeth Peters, erschienen im Herder-Verlag ab 2001, sowie auf die ältere Übersetzung von Aloysius Alkofer, vergleiche diese Übersetzungen aber mit dem Originaltext und ändere sie ab, wo es mir angebracht erscheint.

⁸⁵¹ Vgl. Ignacio de Loyola, Ejecicios espirituales, 54 (Iparraguirre 171): „El coloquio se hace propiamente hablando, así como un amigo habla a otro [...]“.

⁸⁵² Vgl. dazu auch J. BURGGRAF, Teresa von Avila, 46.

⁸⁵³ Vgl. bspw. V 2, 3-4; V 5, 4; V 7, 6-7.

⁸⁵⁴ Bspw. ihre Freundschaft zu P. Gracian, vgl. R 40 sowie zahlreiche Briefe, vgl. auch J. BURGGRAF, Teresa von Avila, 270-312, sowie L. BORRIELLO, Amore, amicizia e Dio in S. Teresa, 319-326. Eine Übersicht über die Freundschaften Teresas ist auch zu finden in T. ÁLVAREZ, Art. Amigos, in: ID. (Hg.), Diccionario de Santa Teresa, 40a-43b.

- Die Betonung der Menschheit Jesu

Dass für Teresa gerade die Menschheit Jesu eine so zentrale Bedeutung hat, hängt mit zwei Gründen zusammen. Es ist für sie zum einen eine persönliche geistliche Erfahrung, dass Christus als lebende Person immer an ihrer Seite geht.⁸⁵⁵ Zum anderen fand Teresa in den Büchern, die sie las, die Meinung vor, dass Christus nur am Anfang des geistlichen Weges als Mittler zum Vater notwendig sei, während später, auf den „höheren Stufen“ des Gebets alles „Gegenständliche“, und somit eben auch die menschliche Natur Jesu, zurückgelassen werden müsse.⁸⁵⁶ In dieser Streitfrage hat Teresa nicht nur theoretisch mitdiskutiert, sondern sie hat – geleitet von ihrer geistlichen Lektüre und ihren priesterlichen Begleitern – im eigenen geistlichen Leben beide Wege zu praktizieren versucht, und aufgrund ihrer Erfahrungen danach umso bestimmter Stellung bezogen. Das 22. Kapitel ihrer *Vida* resümiert ihren Standpunkt. Sie erzählt, wie sie zunächst dem Rat gefolgt ist, die Menschheit Jesu hinter sich zu lassen – was sie später aber als einen „schlimmen Verrat“⁸⁵⁷ erkannte. Ohne das Denken an Christus schwirrten beim Gebet ihre Gedanken ziellos hin und her, ihre Seele fand nirgendwo Ruhe

⁸⁵⁵ Vgl. V 27, 2 (STOC 262f): „[...] estando un día del glorioso San Pedro en oración, vi cabe mí o sentí, por mejor decir, que con los ojos del cuerpo ni del alma no vi nada, mas parecíame estaba junto cabe mí Cristo y veía ser Él el que me hablaba, a mi parecer. [...] Parecíame andar siempre a mi lado Jesucristo, y como no era visión imaginaria, no veía en qué forma; mas estar siempre al lado derecho, sentíalo muy claro, y que era testigo de todo lo que yo hacía, y que ninguna vez que me recogiese un poco o no estuviese muy divertida podía ignorar que estaba cabe mí.“ – „Als ich am Fest des glorreichen hl. Petrus im Gebet verweilte, sah ich, oder besser gesagt, spürte ich neben mir, denn ich sah weder etwas mit den Augen des Leibes noch mit denen der Seele, sondern es war mir, als wäre Christus neben mir, und ich sah, dass er es war, der immer wieder mit mir sprach, wie es mir vorkam. [...] Mir schien, als ginge Jesus Christus immer an meiner Seite; da es keine imaginative Vision war, sah ich nicht, in welcher Gestalt; doch spürte ich sehr deutlich, dass er immer an meiner rechten Seite und Zeuge von allem war, was ich tat; und kein einziges Mal, sobald ich mich auch nur ein wenig sammelte oder nicht sehr abgelenkt war, konnte ich ignorieren, dass er neben mir war.“ Vgl. auch 6 M 8, 2 (STOC 806): „Acaece, estando el alma descuidada de que se le ha de hacer esta merced ni haber jamás pensado merecerla, que siente cabe si a Jesucristo nuestro Señor, aunque no le ve, ni con los ojos del cuerpo ni del alma.“ – „Es kommt vor, dass die Seele, während sie gar nicht daran denkt, dass ihr diese Gnade zuteil werden könnte, noch geglaubt hatte, sie jemals zu verdienen, neben sich unseren Herrn Jesus Christus verspürt, ohne ihn jedoch mit den Augen des Leibes noch mit denen der Seele zu sehen.“

⁸⁵⁶ Diese Meinung referiert Teresa in V 22, 1. Hier spricht Teresa eine Strömung spiritualistischer Christologie an, die sich – wie T. ÁLVAREZ aufzeigt (vgl. ID., Jesucristo en la experiencia de santa Teresa, in: Monte Carmelo 88, 344-348) – von Pseudo-Areopagita über mittelalterliche Autoren wie Arnaldo de Boneval bis hin zu Theologen zieht, die Teresa gelesen hat, bspw. Francisco de Osuna. Dieser bekräftigt zwar, dass die Geschöpfe und umso mehr die menschliche Natur Jesu der Weg zum Vater sind: „Si todas las cosas criadas son escalera para que los pies de los sabios suban a Dios, mucho más la sacra humanidad de Cristo, que es vía verdad y vida [...]“. (ID., Tercer abecedario espiritual, Prólogo / López 90). Allerdings findet Osuna auch die Tradition vor, die rät, von den Geschöpfen und auch von der Menschheit Jesu Abstand zu nehmen, um zu den rein geistigen Gütern zu gelangen: „Hallamos escrito que conviene a los que quieren allegar a la alta y pura contemplación dejar las criaturas y la sacra humanidad para subir más alto y recibir más por entero la comunicación de las cosas puramente espirituales [...]“ (ebd.). So kommt er zu einer „Kompromisslösung“: So wie die Apostel nach Christi Himmelfahrt eine Zeit lang die menschliche Gestalt Jesu nicht betrachten konnten, bevor sie den Heiligen Geist empfangen, so sollen auch die, die zum vollkommenen Gebet gelangen wollen, ein Zeit lang auf die Betrachtung der Menschheit Christi verzichten: „Pues que a los apóstoles fue cosa conveniente dejar algún tiempo la contemplación de la humanidad del Señor, para más libremente se ocupar por entero en la contemplación de la divinidad, bien parece convenir también a questo algún tiempo a los que quieren subir a mayor estado“ (López 91).

⁸⁵⁷ Vgl. V 22, 3.

und sie kam im Gebet nicht vorwärts.⁸⁵⁸ Die gelebte Erfahrung der Freundschaft mit Christus half ihr zu verstehen, dass es Gottes Willen entspricht, dass wir gerade durch die Menschheit Jesu zum Geheimnis Gottes des Vaters gelangen:

„Es ist noch keine Mühsal über mich gekommen, die zu ertragen mir nicht leicht fiel, sobald ich dich nur anschaute, wie du vor deinen Richtern standest. Wenn ein so guter Freund dabei ist, zusammen mit einem so guten Anführer, der sich als erster ins Leiden stürzte, kann man alles ertragen: Er hilft und gibt Kraft, er versagt nie, er ist ein echter Freund. Und ich sehe ganz klar und habe es danach auch erlebt, dass Gott möchte – um ihm zu gefallen und damit er uns große Wohltaten erweise –, dass das durch die Hände der heiligsten Menschheit geschieht, an der sich Seine Majestät, wie sie sagte, erfreut. Das habe ich ganz, ganz oft durch Erfahrung gesehen. Und der Herr hat es mir gesagt. Ich habe deutlich gesehen, dass wir durch diese Tür eintreten müssen, wenn wir wollen, dass uns Seine erhabene Majestät große Geheimnisse offenbart.“⁸⁵⁹

Teresa stützt sich in ihrer entschiedenen Stellungnahme zunächst auf ihre eigene Erfahrung. Sie nimmt dann jedoch auch die Autorität der Heiligen Schrift für sich in Anspruch: Die Stimme aus dem Himmel bei der Taufe Jesu (vgl. Mt 3,17) deutet Teresa auf die Menschheit Jesu: an ihr hat der Vater gefallen. Und sie ist die einzige Tür (vgl. Joh 10,9), durch die wir zum Vater gelangen. Das gilt für Teresa grundsätzlich, eben nicht nur am Anfang des geistlichen Weges, sondern, sie sagt es ausdrücklich, auch für den Gipfel der Kontemplation.⁸⁶⁰

An anderer Stelle geht Teresa so weit zu behaupten, dass – genau im Gegensatz zur geläufigen These – der Mensch ohne den Menschen Jesus gewiss nicht in die sechste und siebte Wohnung der inneren Burg, d.h. zu den höchsten Stufen der Gotteinung gelangen wird.⁸⁶¹

Teresa gesteht zwar zu, dass Gott in der Ekstase alle Seelenvermögen und damit auch das

⁸⁵⁸ Vgl. 6 M 7, 15.

⁸⁵⁹ V 22, 6 (STOC 217f): „*No me ha venido trabajo no se me haga bueno de sufrir. Con tan buen amigo presente, con tan capitán que se puso en lo primero en el padecer, todo se puede sufrir: él ayuda y da esfuerzo; nunca falta; es amigo verdadero. Y veo yo claro, y he visto después, que para contentar a Dios y que nos haga grandes mercedes, quiere sea por manos de esta Humanidad sacratísima, en quien dijo Su Majestad se deleita. Muy muy muchas veces lo he visto por experiencia. Hámelo dicho el Señor. He visto claro que por esta puerta hemos de entrar, si queremos nos muestre la soberana Majestad grandes secretos.*“

⁸⁶⁰ Vgl. V 22, 7 (STOC 218): „*Así que vuestra merced, señor, no quiera otro camino, aunque esté en la cumbre de contemplación; por aquí se va seguro. Este Señor nuestro es por quien nos vienen todos los bienes. Él le enseñará. Mirando su vida, es el mejor dechado. ¿Que mas queremos de un tan buen amigo al lado, que no nos dejará en los trabajos y tribulaciones, como hacen los del mundo? Bienaventurado quien de verdad le amare y siempre le trajere cabi sí.*“ – „So mögen sich Euer Gnaden, gnädiger Herr, also keinen anderen Weg wünschen, selbst wenn Ihr auf dem Gipfel der Kontemplation wäret; auf diesem geht Ihr sicher. Dieser unser Herr ist es, durch den uns alle Wohltaten zukommen. Er wird euch unterweisen. Wenn Ihr sein Leben anschaut, ist er das beste Beispiel. Was wollen wir denn mehr von einem so guten Freund an der Seite, der uns in den Mühen und Bedrängnissen nicht im Stich lässt, wie es die von der Welt tun? Glückselig, wer ihn wirklich liebt und ihn immer neben sich hat.“ – Auch wenn in der höchsten Stufe der Gotteinung, der „geistlichen Vermählung“, Teresa die Gegenwart aller drei göttlichen Personen wahrnimmt, verbleibt auch hier noch die Erfahrung des Gegenwart Christi in seiner Menschheit, vgl. M. HERRAIZ-GARCIA, Beten mit der hl. Teresa, 130: „Die spirituelle Ehe eignet sich in voller trinitarischer Erfahrung, eine letzte und endgültige Stufe der mystischen Enthüllung Gottes für Teresa. Die Trinität wird jeden Tag mehr ‚die Begleitung‘ Teresas sein. Aber die Menschlichkeit Christi wird bis zum Ende in der mystischen Erfahrung verbleiben, selbst wenn die übrigen mystischen Erscheinungen aufhören. In dem letzten ‚Bericht innerer Erfahrung‘, einige Monate vor ihrem Tod, hinterließ sie schriftlich: ‚Das mit den bildhaften Visionen hat aufgehört, aber es scheint so, dass diese intellektuelle Vision der drei Personen und der Menschlichkeit Christi immer bliebe‘ (R 6, 3).“

⁸⁶¹ Vgl. 6 M 7, 6.

Denken an den Menschen Jesus aufheben kann – aber aus diesem außergewöhnlichen Handeln Gottes an einer Seele soll man keine falschen Schlüsse ziehen. Teresa bekräftigt:

„Dass wir es uns aber absichtlich und mit Bedacht abgewöhnen, uns mit all unseren Kräften zu bemühen, diese heiligste Menschheit beständig vor Augen zu haben – und gebe der Herr, es wäre wirklich beständig –, davon sage ich, dass es mir nicht gut scheint, und dass es bedeutet, dass die Seele, wie man so sagt, in der Luft hänge, denn es sieht so aus, als habe sie keinen Halt, auch wenn es ihr noch so sehr vorkommt, von Gott erfüllt zu sein. Solange wir leben und Menschen sind, ist es etwas Großartiges, ihn als Menschen bei uns zu haben.“⁸⁶²

In diesem Text gibt Teresa nicht nur eine theologische, sondern auch eine anthropologische Begründung ihres Standpunktes: Wir sind Menschen, und deshalb bedürfen wir der menschlichen Gegenwart Christi. Teresa führt diesen Gedanken noch genauer aus:

„Wir sind keine Engel, sondern haben einen Leib. Uns zu Engeln aufschwingen zu wollen, während wir noch hier auf Erden leben – und dazu noch so sehr der Erde verhaftet, wie ich es war –, ist Unsinn, vielmehr braucht das Denken im Normalfall etwas, was ihm Halt gibt. Dass die Seele manchmal außer sich geraten oder vielmals so sehr von Gott erfüllt sein mag, dass sie nichts Geschaffenes braucht, um sich zu sammeln, ist nicht so normal, als dass ihr bei Geschäften und Angriffen und Leiden, wenn soviel innere Ruhe nicht möglich ist, und in Zeiten der Trockenheit, Christus nicht doch ein sehr guter Freund wäre. Wir sehen ihn ja als Menschen und erleben ihn in Schwachheit und Leiden, er leistet uns Gesellschaft, und wenn das einmal zur Gewohnheit geworden ist, ist es ganz leicht, ihn an unserer Seite zu finden.“⁸⁶³

Hier zeigt sich der geistliche Realismus Teresas: Sie weiß nur zu gut um die menschliche Schwäche. Gerade um uns in dieser Schwachheit zu Hilfe zu kommen, hat sich der Sohn Gottes ja erniedrigt und unsere menschliche Natur angenommen, um uns ein menschlicher Freund sein zu können. Teresa erkennt und verteidigt diese Logik der Inkarnation, derer ein allzu spiritualistisches Gebetskonzept nicht zu bedürfen meint.

Da Teresas entschiedene Stellungnahme offenbar Widerspruch erfuhr, sah sie sich gezwungen, zu einem späteren Zeitpunkt, in der *Inneren Burg*, noch einmal ein deutliches Wort zu sprechen. Auch wenn auf dem geistlichen Weg eine Art meditativ-diskursiven Betens irgendwann aufhört, heißt das nicht, dass damit auch die Beziehung zum Menschen Jesus aufgehoben wäre. Sie geschieht dann vielmehr auf eine direktere und unmittelbarere Weise.⁸⁶⁴ Teresa sagt deutlich, dass sie den Weg, Jesus als Menschen hinter sich zu lassen, für eine gefährliche Täuschung des Bösen hält, die den Menschen vom rechten Weg abbringen und –

⁸⁶² V 22, 9 (STOC 219): „Mas que nosotros de maña y con cuidado nos acostumbremos a no procurar con todas nuestras fuerzas traer delante siempre – y pluguiese al Señor fuese siempre – esta sacratísima Humanidad, esto digo que no me parece bien y que es andar el alma en el aire, como dicen; proque parece no trae arrimo, por mucho que le parece anda llena de Dios. Es gran cosa, mientras vivimos y somos humanos, traerle humano.“

⁸⁶³ V 22, 10 (STOC 220): „Nosotros no somos ángeles, sino tenemos cuerpo. Querernos hacer ángeles estando en la tierra – y tan en la tierra como yo estaba – es desatino, sino que ha menester tener arrimo el pensamiento para lo ordinario. Ya que algunas veces el alma salga de sí o ande muchas tan llena de Dios que no haya menester cosa criado para recogerla, esto no es tan ordinario, que en negocios y persecuciones y trabajos, cuando no se puede tener tanta quietud, y en tiempo de sequedades, es muy buen amigo Cristo, porque le miramos Hombre y vémosle con flaquezas y trabajos, y es compañía y, habiendo costumbre, es muy fácil hallarle cabe sí.“

⁸⁶⁴ Vgl. 6 M 7, 11.

eine interessante Anmerkung – zu einer Geringschätzung der Eucharistie führen kann, in der sich seine leibhafte Gegenwart auf Erden fortsetzt.⁸⁶⁵

Teresa lebt die Gottesfreundschaft also in der lebendigen Beziehung zum Menschen Jesus. Welcher Natur näherhin diese Freundschaft ist, soll nun im Einzelnen untersucht werden.

- Dimensionen der Christusfreundschaft

Wie kann man eine Beziehung zu Christus in seinem Menschsein leben, da doch Christus nicht mehr als Mensch auf Erden lebt, sondern als der Verherrlichte zur Rechten des Vaters sitzt? Wie soll unter diesen Umständen eine „Freundschaftsbeziehung“ möglich sein bzw. welche Form hat eine solche Freundschaft? Teresa betont, dass es sich keinesfalls nur um eine imaginäre Freundschaft handelt, in der man eine Beziehung aufzubauen versucht, wie zu einer Person, die in der Vergangenheit gelebt hat. Vielmehr geht es ihr um den jetzt real lebenden Christus:

„Er ist kein toter Mensch, sondern der lebendige Christus; und er gibt zu verstehen, dass er Mensch und Gott ist. Nicht wie er im Grabe lag, sondern wie er nach seiner Auferstehung daraus hervortrat.“⁸⁶⁶

Mit diesem lebendigen Christus, so Teresa, soll man eine Freundschaftsbeziehung aufbauen, und zwar etwa in folgender Weise:

„Er (sc. der Beter) kann sich vorstellen, bei Christus zu sein, und es sich zur Gewohnheit machen, sich sehr in seine heilige Menschheit zu verlieben, ihn immerfort bei sich zu haben und mit ihm zu sprechen, ihn in seinen Nöten zu bitten, sich in seinen Plagereien bei ihm zu beklagen, in glücklichen Stunden sich mit ihm zu freuen und ihn deswegen nicht zu vergessen, ohne sich um vorformulierte Gebete zu bemühen, sondern mit Worten, wie sie seiner Sehnsucht und seinem Bedürfnis entsprechen.“⁸⁶⁷

Teresa rät, sich der Hilfe der menschlichen Vorstellungskraft zu bedienen, die aber in diesem Fall nicht bloße Imagination ist, sondern sich leiten lässt vom Glauben an die wirkliche Gegenwart des lebendigen Christus. Die Akte der Freundschaft, die Teresa aufzählt, sind direkt dem menschlichen Freundschaftserleben entnommen; eine „Übertragung“ oder „Modifizierung“ aufgrund des besonderen Charakters dieser Freundschaft scheint sie nicht für notwendig zu halten. Im Gegenteil: Sie mahnt sogar zum möglichst freien freundschaftlichen Umgang, ohne sich von zu starren Gebetsformeln einengen zu lassen. Wie in einer „normalen“ menschlichen Freundschaft soll die Beziehung geprägt sein von affektiver Liebe, von der Sehnsucht

⁸⁶⁵ Vgl. 6 M 7, 14.

⁸⁶⁶ V 28, 8 (STOC 279): „No hombre muerto, sino Cristo vivo; y da a entender que es hombre y Dios; no como estaba en el sepulcro, sino como salió de él después de resucitado.“

⁸⁶⁷ V 12, 2 (STOC 118f): „Puede representarse delante de Cristo y acostumbrarse a enamorarse mucho de su sagrada Humanidad y traerle siempre consigo y hablar con El, pedirle para sus necesidades y quejarse de sus trabajos, alegrarse con Él en sus contentos y no olvidarle por ellos, sin procurar oraciones compuestas, sino palabras conforme a sus deseos y necesidad.“

nach Gemeinschaft und Zusammensein, von Gespräch und Bitte um Hilfe, vom Teilen von Freude und Leid.

Terasas Konzept der Christusfreundschaft ist also geprägt von einem neuen Realismus.⁸⁶⁸ Christus, der treue Freund, ist wirklich immer neben uns⁸⁶⁹, wie (oder besser: *als*) ein echter menschlicher Freund. Die Freundschaft mit ihm umfasst alle Wesensmerkmale menschlicher Freundschaft:

(1) Gleichheit

In der Christusfreundschaft muss dieses Merkmal notwendigerweise die Form der Angleichung annehmen. Denn zunächst – dessen ist sich Teresa bewusst – besteht zwischen Christus und dem Menschen ein wesenhafter Unterschied:

„Und wenn ihr ihn noch nicht liebt (damit die Liebe echt ist und Freundschaft anhält, müssen beide in ihrer Art aufeinander abgestimmt sein: Bei der des Herrn wissen wir schon, dass sie keine Fehler aufweisen kann, unserer ist es eigen, dass sie voller Fehler, auf Sinnesfreuden bedacht und undankbar ist), dann könnt ihr es von euch aus nicht fertigbringen, ihn entsprechend zu lieben, weil er nicht von eurer Wesensart ist; wenn ihr aber seht, wie viel euch an seiner Freundschaft gelegen ist und wie sehr er euch liebt, dann nehmt ihr den Schmerz in Kauf, viel mit jemandem zusammenzusein, der so ganz anders ist als ihr.“⁸⁷⁰

Dieser Text zeigt, dass Teresa der Gedanke geläufig ist: Wahre Freundschaft erfordert, dass die Liebe der Freunde zumindest verhältnismäßig gleich ist.⁸⁷¹ Da dies in der Christusfreund-

⁸⁶⁸ Vgl. T. ÁLVAREZ, Art. Amistad, in: ID. (Hg.), Diccionario de Santa Teresa, 44a: „En contra de la filosofía clásica-aristotélica, y de acuerdo con la teología de santo Tomás, Teresa extiende el concepto de amistad a la relación de amor entre Dios y el hombre, entre Jesucristo y ella. Esta última extensión del concepto de amistad divino-humana no es metafórica ni sólo simbólica: Teresa la afirma en todo su realismo, hasta el punto de convertirla en una de las piezas maestras de su ideario espiritual. Su idea fundamental de Dios es la de un Dios-amigo. Lo mismo que Jesucristo.“

⁸⁶⁹ Vgl. V 22, 7 (STOC 218): „¿Que mas queremos de un tan buen amigo al lado, que no nos dejará en los trabajos y tribulaciones, como hacen los del mundo? Bienaventurado quien de verdad le amare y siempre le trajere cabi sí.“ – „Was wollen wir denn mehr von einem so guten Freund an der Seite, der uns in den Mühen und Bedrängnissen nicht im Stich lässt, wie es die von der Welt tun? Glückselig, wer ihn wirklich liebt und ihn immer neben sich hat.“

⁸⁷⁰ V 8, 5 (STOC 87f): „Y si vos aún no le amáis (porque, para ser verdadero el amor y que dure la amistad, hanse de encontrar las condiciones: la des Señor ya se sabe que no puede tener falta, la nuestra es ser viciosa, sensual, ingrata), no podéis acabar con vos de amarle tanto, porque no es de vuestra condición; mas viendo lo mucho que os va en tener su amistad y lo mucho que os ama, pasáis por esta pena de estar mucho con quien es tan diferente de vos.“

⁸⁷¹ M. DE GOEDT besteht freilich darauf, dass Teresa den Gedanken der Gleichheit nicht der Freundschaftsphilosophie entnimmt: „Cette égalité des conditions qui est comme la vérité accomplie de l'oraison, Thérèse [...] n'en fait pas l'application d'un principe tiré de la philosophie de l'amitié. Ce don [...] est proposé dans l'Écriture, telle que Thérèse l'entend.“ (ID., Une histoire de l'amitié avec Dieu, in: VS 136, 581). Dazu ist zu sagen: Teresa geht natürlich nicht systematisch vom philosophischen Freundschaftsbegriff aus. Dennoch versteht sie die Freundschaft im vollen menschlichen – also „philosophischen“ – Sinn und nicht etwa nur als Metapher. Und insofern kann durchaus der philosophische Freundschaftsbegriff zugrunde gelegt werden, da es der klassischen Philosophie ja gerade um die tatsächliche gelebte menschliche Freundschaft geht und nicht etwa nur um ein abstraktes Gedankensystem. Hier Philosophie und Hl. Schrift in Antithese zu setzen ist allein schon deswegen nicht angebracht, weil die Aussagen zur Freundschaft konvergieren und so der philosophische Freundschaftsbegriff durchaus geeignet ist zur gedanklichen Durchdringung der biblischen Offenbarung, dass Gott in Christus

schaft v.a. am Anfang nicht der Fall ist, gibt es, so die aufmerksame Beobachtung Teresas, einen gewissen „Schmerz“ der Ungleichheit im freundschaftlichen Zusammensein mit Jesus. Wenn man dies jedoch aushält – gestärkt durch den Blick auf Jesu freundschaftliche Liebe –, dann ist eine allmähliche Umformung und Angleichung an den Freund die Folge.⁸⁷² Die freundschaftliche Gegenwart Jesu, auch wenn sie aufgrund der Ungleichheit zunächst schmerzt, ist letztlich heilsam. Sich dieser schmerzhaften und zugleich heilsam verwandelnden und angleichenden Gegenwart Jesu aussetzen – diesen Weg zu gehen rät Teresa. Dass dieser nicht immer leicht ist, hat sie selbst erfahren. Eine Zeit lang ist sie der Versuchung erlegen, die Freundschaft und das Zusammensein mit Jesus im Gebet nicht mehr zu suchen, weil sie sich ihrer eigenen Schwäche wegen schämte.⁸⁷³

(2) Freundschaftliche Liebe

Liebe unter Freunden ist gegenseitig und ihre Echtheit wird gerade in Momenten der Not erkannt, in der einer die Hilfe des anderen braucht. Diese freundschaftliche Hilfe Jesu hat Teresa erfahren – daher bezeichnet sie ihn oft als „wahren Freund“⁸⁷⁴. Sie erkennt auch, dass Jesus

den Menschen in seine Freundschaft einlädt. Vgl. dazu auch T. ÁLVAREZ: „De la amistad, ella tiene el típico concepto clásico: amistad es amor recíproco y desinteresado, amor del uno al otro pero correspondido por éste. Como en la filosofía clásica, también ella tiene de la amistad un concepto abierto, realizable en planos diversos [...]“ (ID., Art. Amistad, in: ID. (Hg.), *Diccionario de Santa Teresa*, 44a).

⁸⁷² Vgl. V 8, 6 (STOC 88f): „¡Oh bondad infinita de mi Dios, que me parece os veo y me veo de esta suerte! ¡Oh regalo de los ángeles, que toda me querría, cuando esto veo, deshacer en amaros! ¡Cuán cierto es sufrir Vos a quien os sufre que estéis con él! ¡Oh, qué buen amigo hacéis, Señor mío! Cómo le vais regalando y sufriendo, y esperáis a que se haga a vuestra condición y tan de mientras le sufrís Vos la suya! ¡Tomáis en cuenta, mi Señor, los ratos que os quiere, y con un punto de arrepentimiento olvidáis lo que os ha ofendido! He visto esto claro por mí, y no veo, Criador mío, por qué todo el mundo no se procure llegar a Vos por esta particular amistad: los malos, que no son de vuestra condición, para que nos hagáis buenos con que os sufran estéis con ellos siquiera dos horas cada día, aunque ellos no estén con Vos sino con mil revueltas de cuidados y pensamientos de mundo, como yo hacía. Por esta fuerza que se hacen a querer estar en tan buena compañía, miráis que en esto a los principios no pueden más, ni después algunas veces; forzáis vos, Señor, los demonios para que no los acometan y que cada día tengan menos fuerza contra ellos, y dáiselas a ellos para vencer. Sí, que no matéis a nadie - ¡vida de todas las vidas!- de los que se fían de Vos y de los que os quieren por amigo; sino sustentáis la vida del cuerpo con más salud y dáisla al alma.“ – „O unendliche Güte meines Gottes! So meine ich dich und so mich zu sehen! O Wonne der Engel, wenn ich das so sehe, möchte ich mich ganz in Liebe zu dir auflösen! Wie gewiss ist es doch, dass du den erträgst, der es erträgt, dass du bei ihm bist! Was für ein guter Freund bist du, Herr! Wie verwöhnst und erträgst du ihn dauernd und erwartest, dass er sich deiner Art angleicht, und erträgst in der Zwischenzeit seine! Du rechnest ihm die Zeiten an, in denen er dich liebt, und ein Augenblick von Reue lässt dich die Beleidigung vergessen, die er dir angetan hat. Das habe ich für mich klar gesehen, und ich verstehe nicht, mein Schöpfer, warum nicht alle Welt darauf aus ist, dir durch diese besondere Freundschaft nahe zu kommen: die Bösen, die deiner Art nicht entsprechen, damit du sie gut machst, indem sie es ertragen, dass du bei ihnen weilst und wäre es nur zwei Stunden am Tag, auch wenn sie nicht bei dir weilen, sondern bei tausenderlei Ablenkungen durch weltliche Sorgen und Gedanken, wie ich es getan habe. Durch diesen Zwang, den sie sich auferlegen, um gern in so guter Gesellschaft zu weilen, - du siehst ja ein, dass sie in diesem Punkt am Anfang noch nicht mehr fertigbringen, und manchmal auch später nicht -, bezwingst du, Herr, die bösen Geister, damit sie sie nicht angreifen und von Tag zu Tag weniger Gewalt über sie haben, gibst ihnen aber diese Gewalt, um sie zu besiegen. Ja wahrlich - o Leben aller Leben -, du bringst von denen, die sich auf dich verlassen, und von denen, die dich zum Freund haben wollen, keinen um, sondern kräftigst das Leben des Leibes mit mehr Gesundheit und schenkst es auch der Seele.“

⁸⁷³ Vgl. V 7, 1.

⁸⁷⁴ Vgl. bspw. V 22, 6 (STOC 217): „Con tan buen amigo presente, con tan buen capitán que se puso en lo primero en el padecer, todo se puede sufrir: él ayuda y da esfuerzo; nunca falta; es amigo verdadero.“ – „Wenn

– wie klassischerweise für menschliche Freundschaftsbeziehung auch geraten wird – seine Freunde auf die Probe stellt. Die „Prüfung“ kann erfolgen in der Mitteilung von Tröstungen⁸⁷⁵, aber auch von Leiden⁸⁷⁶.

Dass Freundschaft sich gerade in Momenten der Prüfung und des Leidens zeigt und zu bewähren hat, ist ein wesentlicher Gedanke in der Freundschaftsspiritualität Teresas. Wiederum kein rein theoretischer, sondern eine Realität, die sie erfahren hat. Nachdem einmal einige ihrer Beichtväter und Berater der Meinung waren, ihre inneren Einsprechungen stammten vom Bösen, und sie ihnen allein im Gespräch entgegentreten musste, berichtet sie von ihrer großen inneren Not. In dieser Situation erfährt sie dann umso mächtiger die freundschaftliche Hilfe Jesu.⁸⁷⁷ Ein andermal sieht Teresa in einer Vision, wie Christus bereit ist, ihr als starker

ein so guter Freund dabei ist, zusammen mit einem so guten Anführer, der sich als erster ins Leiden stürzte, kann man alles ertragen: Er hilft und gibt Kraft, er versagt nie, er ist ein wahrer Freund.“

⁸⁷⁵ Vgl. V 22,17 (STOC 225): „*También me parece que anda Su Majestad a probar quién le quiere, si no uno, si no otro, descubriendo quién es con deleite tan soberano, por avivar la fe – se está muerta – de lo que nos ha de dar, diciendo: ‘Mirad, que esto es una gota del mar grandísimo de bienes, por no dejar nada pro hacer con los que ama, y como ve que le reciben, así da y se da. Quiere a quien le quiere. ¡Qué bien querido! ¡Qué buen amigo!’*“ – „Auch scheint mir, dass Seine Majestät immer wieder einmal prüft, wer ihn gern hat, einmal diesen, dann jenen, indem er mit erhabener Beseligung offenbart, wer er ist, um den Glauben an das, was er uns geben will, zu stärken – falls dieser tot ist –, indem er sagt: „Schau, dies ist nur ein Tropfen aus dem riesigen Meer meiner Wohltaten“, um bei denen, die er liebt, nur ja nichts zu versäumen, und je nach dem, wie er sieht, dass man ihn aufnimmt, so gibt er und so gibt er sich selbst. Er hat die gern, die ihn gern haben, und was für ein guter Liebhaber! Was für ein guter Freund!“

⁸⁷⁶ V 11, 11 (STOC 113): „*Tengo para mí que quiere el Señor dar muchas veces al principio, y otras a la postre, estos tormentos y otras muchas tentaciones que se ofrecen, para probar a sus amadores y saber si podrán beber el cáliz y ayudarle a llevar la cruz, antes que ponga en ellos grandes tesoros.*“ – „Ich bin überzeugt, dass der Herr diese Qualen und viele weitere Versuchungen, die oftmals am Anfang und andere Male am Schluss auftauchen, schicken will, um seine Liebhaber zu erproben und in Erfahrung zu bringen, ob sie fähig sind, den Kelch zu trinken und ihm beim Kreuztragen zu helfen, bevor er ihnen große Schätze anvertraut.“

⁸⁷⁷ Vgl. V 25,17 (STOC 252f): „*En esta aflicción me vi algunas y muchas veces, aunque no me parece ninguna en tanto extremo. Estuve así cuatro o cinco horas, que consuelo del cielo ni de la tierra no había para mí, sino que me dejó el Señor padecer, temiendo mil peligros. ¡Oh Señor mío, cómo sois Vos el amigo verdadero; y como poderoso, cuando queréis podéis, y nunca dejáis de querer si os quieren! [...] ¡Oh, quién diese voces por él, para decir cuán fiel sois a vuestros amigos! Todas las cosas faltan; Vos Señor de todas ellas, nunca faltáis. Poco es lo que dejáis padecer a quien os ama. [...] Levántense contra mí todos los letrados; persíganme todas las cosas criadas, atorméntenme los demonios, no me faltéis Vos, Señor, que ya tengo experiencia de la ganancia con que sacáis a quien sólo en Vos confía.*“ – „In einer solchen Niedergeschlagenheit habe ich mich schon manchmal oder sogar schon oft erlebt, aber ich glaube, niemals so extrem. So verbrachte ich vier oder fünf Stunden, denn Trost gab es für mich weder vom Himmel noch von der Erde her, sondern der Herr ließ mich leiden, in Angst vor tausend Gefahren. Du, mein Herr, wie bist du doch der wahre Freund, und wie bist du mächtig! Wenn du willst, vermagst du es auch, und du hörst niemals auf, Liebe zu haben, sofern man nur dich liebt! [...] Wer könnte das laut genug herausschreien, um zu verkünden, wie treu du zu deinen Freunden stehst! Alles versagt, du aber Herr von allem, versagst nie. Gering ist das, was du den Leiden lässt, der dich liebt. [...] Mögen alle Geschöpfe mich angreifen, mögen doch alle bösen Geister mich quälen; nur fehle du mir nicht, Herr, denn ich habe schon erfahren, mit welchem Gewinn du jemanden herausholst, der nur auf dich vertraut. Als ich mich also in dieser großen Bedrängnis befand [...], genügten allein schon folgende Worte, um sie mir zu nehmen und mich völlig zu beruhigen: ‚Hab’ keine Angst, meine Tochter, ich bin es und ich werde dich nicht im Stich lassen; fürchte dich nicht!‘ Ich glaube, entsprechend meinem Zustand hätte es sonst viele Stunden gebraucht, mich zu überreden, mich zu beruhigen, und kein Mensch hätte dazu genügt.“

Freund zu Hilfe zu eilen – eine Erfahrung, die ihr hilft, jegliche Menschenfurcht zu überwinden.⁸⁷⁸

In einer echten Freundschaft ist die Bereitschaft, dem Freund im Leiden beizustehen, gegenseitig. So findet sich auch bei Teresa nicht nur der Gedanke, dass Christus ihr in der Not zu Hilfe eilt. Auch den umgekehrten Fall gibt es, ja er ist für Teresa vielleicht sogar noch wichtiger: Sie möchte Christus in der Not beistehen. Doch wie soll das möglich sein? Wie könnte ein schwacher Mensch dem Gottmenschen Jesus Christus helfen? Diesen ungewöhnlichen Gedanken hat Teresa in aller Tiefe durchdacht und ihren Schwestern nahezubringen versucht. Sie geht aus von der Betrachtung der Passion Christi. Der Blick auf den leidenden Christus schenkt Trost, aber – so der kühne Gedanke Teresas – er vermag auch Christus zu trösten!⁸⁷⁹ In der Betrachtung der Passion versteht Teresa, dass ihre freundschaftlich-mitleidende Anwesenheit für Jesus tatsächlich ein Trost ist. Dabei verbindet sie die einmal geschehene Passion

⁸⁷⁸ Vgl. V 39, 17 (STOC 422): „*Vime estando en oración en un gran campo a solas. En rededor de mí mucha gente de diferentes maneras que me tenían rodeada. Todas me parece tenían armas en las manos para ofenderme: unas, lanzas; otras, espadas; otras, dagas y otras, estoques muy largos. En fin, yo no podía salir por ninguna parte sin que me pusiese a peligro de muerte, y sola, sin persona que hallase de mi parte. Estando mi espíritu en esta aflicción, que no sabía qué me hacer, alcé los ojos al cielo, y vi a Cristo, no en el cielo, sino bien alto de mí en el aire, que tendía la mano hacia mí, y desde allí me favorecía de manera que yo no temía toda la otra gente, ni ellos, aunque querían, me podían hacer daño.*“ – „Ich sah mich im Gebet allein auf einem großen Feld stehen. Um mich herum waren viele verschiedenartige Leute, die mich eingeschlossen hatten. Alle hatten, glaube ich, Waffen in den Händen, um auf mich loszugehen: die einen Lanzen, die anderen Schwerter, wieder andere Dolche und noch andere sehr lange Stoßdegen. Kurz, ich konnte nach keiner Seite entkommen, ohne mich Todesgefahr auszusetzen, und dabei allein, ohne dass jemand auf meiner Seite stand. Während sich mein Geist in dieser Not befand, so dass ich nicht wusste, was tun, erhob ich meine Augen zum Himmel und sah Christus, und zwar nicht im Himmel, sondern hoch über mir in der Luft, wie er die Hand nach mir ausstreckte und mir von dort aus derart beistand, dass ich mich vor all den anderen Leuten nicht mehr fürchtete und diese mir keinen Schaden zufügen konnten, selbst wenn sie gewollt hätten.“

⁸⁷⁹ Vgl. CV 26, 5-7 (STOC 560): „*O miradle cargado con la cruz, que aun no le dejaban hartar de huelgo. Miraros ha Él con unos ojos tan hermosos y piadosos, llenos de lágrimas, y olvidará sus dolores por consolar los vuestros, sólo porque os vayáis vos con Él. A consolar y volváis la cabeza a mirarle. ¡Oh Señor del mundo, verdadero Esposo mío! – le podéis vos decir, si se os ha enternecido el corazón de verle tal, que no sólo queráis mirarle, sino que os holguéis de hablar con Él, no oraciones compuestas, sino de la pena de vuestro corazón, que las tiene Él, no oraciones compuestas, sino de la pena de vuestro corazón, que las tiene Él en muy mucho -, ¿tan necesitado estáis, Señor mío y Bien mío, que queréis admitir una pobre compañía como la mía? yo veo en vuestro semblante que os habéis consolado conmigo? [...] quiero pasar, Señor, todos los trabajos que me vinieren y tenerlos por gran bien por imitaros en algo. Juntos andemos, Señor. Por donde fuereis, tengo de ir. Por donde pasareis, tengo de pasar.*“ – „Oder seht ihn an, wie er mit dem Kreuz beladen einhergeht, und wie man ihn nicht einmal Atem schöpfen lässt. Mit seinem schönen, mitleidvollen, tränenerfüllten Augen wird er auch euch anblicken und seiner eigenen Schmerzen vergessend euch trösten bei euren Leiden, nur weil ihr bei ihm Trost sucht und euren Blick ihm zuwendet, um ihn anzusehen. Wird nun beim Anblick dieser Schmerzensgestalt des Herrn euer Herz gerührt, so dass ihr euch nicht mit dem bloßen Anblick seiner Person begnügt, sondern auch gern mit ihm sprechen wollt, so tut es, aber nicht mit wohlgeordneten Gebeten, sondern wie der Schmerz eures Herzens es euch eingibt; denn dies schätzt der Herr gar sehr. Ihr könnt ihn da etwa in folgender Weise ansprechen: ‚O Herr der Welt, du mein wahrer Bräutigam! Mein Herr und mein höchstes Gut! In solcher Not befindest du dich, dass du meine so armselige Gesellschaft annehmen und dich mit mir trösten willst, wie ich auf deinem Antlitze lese! [...] Gerne will ich alle Leiden tragen, die über mich kommen mögen; ich will sie als ein großes Gut betrachten, das mir den Vorteil gewährt, dich wenigstens einigermaßen nachzuahmen. Lass uns, o Herr, miteinander gehen! Wohin du gehst, dahin will auch ich gehen; wohin du das Kreuz trägst, dahin will ich es mittragen.‘“

Jesu mit der Gegenwart. In gewisser Weise können wir über die Zeit hinweg anwesend sein im Leiden Jesu.⁸⁸⁰

Teresa sieht das Leiden Christi nicht nur als Vergangenheit – vielmehr deutet sie auch Ereignisse der Gegenwart im Licht der Passion. Wenn Christus am Kreuz die Sünde der Welt getragen hat, dann muss ihn auch alle Sünde der Gegenwart schmerzen, und diesen Schmerz „fühlt“ Teresa gleichsam in ihrem freundschaftlichen Mitleiden mit Christus. Insbesondere in der aufkommenden protestantischen Bewegung sieht sie „falsche Freunde“ Jesu, die ihn verraten und so von Neuem leiden lassen. Umso mehr sollen sich die Gläubigen nun als wahre Freunde Jesu zeigen und ihm beistehen.⁸⁸¹

Die Bereitschaft, mit und für Christus zu leiden sieht Teresa als Zeichen für die Echtheit der Freundschaftslove. Wer dazu nicht bereit ist, offenbart, dass er Christus nicht um seiner selbst, sondern nur um der eigenen Wohlgefühle willen liebt.⁸⁸²

Vor diesem Hintergrund sind die paradoxen Aussagen Teresas zu verstehen, dass Gott seine Freunde schlecht behandelt.⁸⁸³ Grund dafür ist nicht etwa mangelnde Liebe, sondern gerade

⁸⁸⁰ V 22, 10 (STOC 220): „*Desierto quedó este Señor de toda consolación; solo le dejaron en los trabajos; no le dejemos nosotros.*“ – „Dieser Herr war von allen Tröstungen verlassen, in seinen Prüfungen alleingelassen. Lassen wir ihn nicht im Stich!“

⁸⁸¹ Vgl. CV 3, 8 (STOC 1284-1285): „*Pues Criador mío, ¿cómo pueden sufrir unas entrañas tan amorosas como las vuestras que lo que se hizo con tan ardiente amor de vuestro Hijo [...] sea tenido en tan poco como hoy día tienen esos herejes el Santísimo Sacramento, que le quitan sus posadas deshaciendo las iglesias? No bastaba, padre eterno, que no tuvo adonde reclinar la cabeza mientras vivió, y siempre en tantos trabajos, sino que ahora las que tiene para convidar sus amigos [...] se las quiten?*“ – „Mein Schöpfer, wie kann denn ein so liebendes Herz wie das deine es ertragen, dass das, was dein Sohn mit so glühender Liebe getan hatte, [...] in einem solchen Maß geringgeachtet wird, wie es diese Häretiker heutzutage mit dem Allerheiligsten Sakrament tun, denn sie nehmen ihm seine Wohnstätten weg und zerstören seine Kirchen? [...] Reichte es denn nicht, mein Vater, dass er kein Haus und nichts hatte, wohin er sein Haupt legen konnte, solange er lebte, dafür aber ständig viele Mühsale, so dass man ihm nun auch noch die wegnimmt, die er hatte [...]“ Vgl. auch E 10, 2: „*¡Oh cristianos!, tiempo es de defender a vuestro Rey y de acompañarle en tan gran soledad; que son muy pocos los vasallos que le han quedado y mucha la multitud que acompaña a Lucifer. Y lo que peor es, que se muestran amigos en lo público y vendenle en lo secreto; casi no halla de quién se fiar. ¡Oh amigo verdadero, qué mal os paga el que os es traidor! ¡Oh cristianos verdaderos!, ayudad a llorar a vuestro Dios, que no es por solo Lázaro aquellas piadosas lágrimas, sino por los que no habían de querer resucitar, aunque Su Majestad los diese voces.*“ – „Ihr Christen! Nun ist es Zeit, euren König zu verteidigen und ihm in seiner großen Einsamkeit Gesellschaft zu leisten. Nur sehr wenig Vasallen sind ihm geblieben, während die Menge, die Luzifer begleitet, zahlreich ist. Und was das Schlimmste ist: Sie zeigen sich in der Öffentlichkeit als seine Freunde, und insgeheim verkaufen sie ihn. Er findet fast niemanden, dem er vertrauen kann. Du wahrer Freund, wie schlecht vergilt dir, der dich verrät. Ihr wahren Christen! Helft eurem Gott zu weinen, denn jene frommen Tränen waren nicht nur für Lazarus, sondern für alle, die gar nicht auferstehen wollen, auch wenn Seine Majestät sie rief.“

⁸⁸² Vgl. V 11, 12 (STOC 113f): „*Alabad por ello a Su Majestad y fad de su bondad, que nunca faltó a sus amigos. [...] Padecer quiero, Señor, pues Vos padecisteis. Cúmplase en mí de todas maneras vuestra voluntad. Y no plega a Vuestra Majestad que cosa de tanto precio como vuestro amor se dé a gente que os sirve sólo por gustos.*“ – „Lobt Seine Majestät dafür und vertraut auf seine Güte, denn er hat seine Freunde noch nie im Stich gelassen. [...] Ich bin bereit zu leiden, Herr, weil auch du gelitten hast; es erfülle sich in jeder Hinsicht an mir dein Wille! Es gefalle Eurer Majestät nicht, dass etwas so Kostbares wie deine Liebe Leuten gegeben wird, die dir nur der Wohlgefühle wegen dienen.“

⁸⁸³ Vgl. Ct 233,3 (STC 622): „*Terriblemente trata Dios a sus amigos.*“ – „Schrecklich behandelt Gott seine Freunde.“

die vollkommene Freundschaftsliebe führt dazu, mit dem Freund auch das Leiden zu teilen.⁸⁸⁴ Hier geht also das Motiv der „Erprobung durch Leiden“ über in das Freundschaftsmerkmal des „alles gemeinsam Habens“. So ist Teresas Überzeugung zu erklären, dass Christus all denjenigen, die er in eine vertrautere Freundschaft ruft – hier denkt Teresa v.a. an die Ordenschristen⁸⁸⁵ –, auch in höherem Maße Anteil gibt an seinen Leiden.⁸⁸⁶

(3) Das „vereinende Prinzip“

Das für jede Freundschaft konstitutive „vereinende Prinzip“ sieht Teresa in der Einheit mit Christi Willen.⁸⁸⁷ Ganz selbstverständlich geht Teresa davon aus, dass die Sünde das Freundschaftsverhältnis mit Gott zerstört, Reue und Umkehr dagegen es wiederherstellen.⁸⁸⁸ Teresa greift hier nicht explizit auf die biblische Grundlage in Joh 15 zurück – sie folgt einfach der gängigen scholastischen Lehre. Kennzeichnend für sie ist jedoch, dass sie die Begriffe der Schultheologie in Verbindung bringt mit der gelebten menschlichen Freundschaft. So hebt sie die überragende Geduld und Barmherzigkeit des göttlichen Freundes hervor:

„Doch wie schlecht vergelten diese Personen die Freundschaft, da sie so schnell wieder zu seinen Todfeinden werden! Gewiss, die Barmherzigkeit Gottes ist groß, denn welchen Freund

⁸⁸⁴ Vgl. CV 17, 7 (STOC 521): „*Os quiere llevar como a fuertes, dándoos acá cruz como siempre Su Majestad la tuvo. ¿Y qué mejor amistad que querer lo que quiso para Sí para vos?*“ – „Er will euch wie Starke behandeln und euch hier ein Kreuz geben, wie Seine Majestät es immer hatte. Und welch tiefere Freundschaft gibt es, als für euch dasselbe zu wollen, was er für sich wollte?“

⁸⁸⁵ Grundsätzlich sieht Teresa, ganz biblisch, alle Christen als solche, die Christus sich zu Freunden erwählt (vgl. bspw. CE 1, 3). Das schließt jedoch nicht aus, dass Jesus – wie im Evangelium bezeugt – auch manche in seine engere Freundschaft und Nachfolge ruft.

⁸⁸⁶ Vgl. CV 18, 1f (STOC 522): „*Y está claro que, pues lo es que a los que Dios mucho quiere lleva por camino de trabajos, y mientras más los ama, mayores, no hay por qué creer que tiene aborrecidos los contemplativos, pues por su boca los alaba y tiene por amigos. Pues creer que admite a su amistad estrecha gente regalada y sin trabajos, es disparate. Tengo por muy cierto se los da Dios mucho mayores.*“ – „Es ist also ganz gewiss, dass Gott jene, die er sehr liebt, auf den Wege der Leiden führt; und je größer seine Liebe zu ihnen ist, desto härtere Leiden sendet er ihnen; denn wir dürfen nicht glauben, Gott hasse die Kontemplativen, da er sie ja mit seinem eigenen Munde lobt und für seine Freunde hält. Nun, zu glauben, dass Gott bequemes Volk und dazu ohne Prüfungen in seine enge Freundschaft aufnimmt, das ist Unsinn. Ich bin mir ganz sicher, dass Gott ihnen noch viel größere auferlegt.“ Vgl. auch CV 12, 2 (STOC 499): „*¿ya no sabéis, hermanas, que la vida del buen religioso y que quiere ser de los allegados amigos de Dios es un largo martirio?*“ – „Wisst ihr denn nicht, Schwestern, dass das Leben eines guten Ordenschristen und eines Menschen, der zu den vertrauten Freunden Gottes gehören will, ein langes Martyrium ist?“

⁸⁸⁷ Vgl. Cp 3, 15 (STOC 1249): „*Pues Señor mío, no os pido otra cosa en esta vida, sino que me beséis con beso de vuestra boca, y que sea de manera que aunque yo me quiera apartar de esta amistad y unión, esté siempre, Señor de mi vida, sujeta mi voluntad a no salir de la vuestra.*“ – „So bitte ich dich, Herr, um nichts anderes in diesem Leben, als dass du mich küssest mit dem Kuss deines Mundes, und zwar so, dass mein Wille immer bestimmt sei, sich nicht aus deinem Willen zu entfernen, Herr meines Lebens, auch wenn ich mich von deiner Freundschaft und der Einung mit dir entfernen wollte.“

⁸⁸⁸ Vgl. Cp 2, 17 (STOC 1236): „*Creed que va mucho en esto, pues hay unas personas que han ya alcanzado la amistad del Señor, porque confesaron bien sus pecados y se arrepintieron, mas no pasan dos días que se tornan a ellos.*“ – „Glaubt nur, dass es sehr darauf ankommt, denn es gibt Menschen, die die Freundschaft des Herrn zwar erlangt haben, da sie ihre Sünden gut bekannten und bereuten, aber es vergehen kaum zwei Tage, da kehren sie schon wieder zu ihnen zurück.“ Vgl. auch V 19,15 (STOC 187): „*Fie de la bondad de Dios, que es mayor que todos los males que podemos hacer, y no se acuerda de nuestra ingratitud, cuando nosotros, conociéndonos, queremos tornar a su amistad.*“ – „Sie möge sich auf die Güte Gottes verlassen, die größer ist als alle Übeltaten, die wir begehen können. Er denkt nicht mehr an unsere Undankbarkeit, sofern wir aus der Kenntnis unserer selbst zu seiner Freundschaft zurückkehren wollen.“

werden wir finden, der so viel aushält? Und selbst wenn zwischen zwei Freunden so etwas einmal vorkommen sollte, geht es doch nicht mehr aus dem Gedächtnis, noch kommen sie wieder zur selben Treue in der Freundschaft wie vorher. Wie oft geschieht es aber, dass wir in der Freundschaft zu unserem Herrn auf diese Weise fehlen, und wie viele Jahre wartet er auf diese Weise auf uns?“⁸⁸⁹

Kennzeichnend für Teresa ist weiterhin, dass sie nicht einfach nur die Alternativen „Sünde“ oder „Erfüllung des Gotteswillens“ kennt, sondern auch dazwischen liegende Stufen. In ihren *Betrachtungen zum Hohenlied* deutet sie den Kuss zwischen Braut und Bräutigam als „Zeichen der Freundschaft“ zwischen Gott und dem Menschen⁸⁹⁰ und zeichnet im Folgenden verschiedene Grade dieser Freundschaft. Der erste Schritt ist, die Todsünde zu meiden, der nächste, sich auch vor lässlichen Sünden zu hüten.⁸⁹¹ Als weitere Grade der Freundschaft nennt Teresa: die überflüssigen Vergnügungen des Lebens hinter sich lassen⁸⁹², nicht mehr auf das eigene positive Image bedacht sein⁸⁹³, den eigenen Willen zurücknehmen lernen⁸⁹⁴. Die „vollkommene Freundschaft“ besteht in einem „reinen Gewissen“.⁸⁹⁵ Man sieht, wie Teresa hier fein differenziert und spirituell entfaltet, wie eine immer vollkommeneren Erfüllung des Gotteswillens auch zu einer immer tieferen Christusfreundschaft führt.

⁸⁸⁹ Cp 2, 19 (STOC 1237): „*¡qué mal pagan estas personas la amistad, pues tan presto se tornan enemigos mortales! Por cierto, que es grande la misericordia de Dios: ¿qué amigo hallaremos tan sufrido? Y aun una vez que acaezca esto entre dos amigos, nunca se quita de la memoria ni acaban a tener tan fiel amistad como antes. Pues ¿qué de veces serán las que faltan en la de nuestro Señor de esta manera y qué de años nos espera de esta suerte?*“

⁸⁹⁰ Vgl. Cp 1, 10 (STOC 1227): „*„Bésemme con beso de su boca.” [...] También he pensado si pedía aquel ayuntamiento tan grande, como fue hacerse Dios hombre, claro está que el beso es señal de paz y amistad grande entre dos personas.*“ – „*Er küsse mich mit dem Kuss seines Mundes.*“ – [...] Auch dachte ich darüber nach, ob sie um jene großartige Verbindung bat, wie es die ist, dass Gott Mensch wurde, also jene Freundschaft, die er mit dem Menschengeschlecht einging. Denn es ist klar, dass der Kuss Zeichen für großen Frieden und Freundschaft zwischen zwei Menschen ist.“

⁸⁹¹ Vgl. Cp 2, 20 (STOC 1238): „*Por amor de Dios, que tengáis en esto gran aviso de nunca os descuidar hacer pecado venial, por pequeño que sea [...].*“ – „*Aus Liebe zu Gott seid doch stets sehr auf der Hut, nicht so nachlässig zu sein, dass ihr eine auch noch so kleine lässliche Sünde begeht [...].*“

⁸⁹² Vgl. Cp 2, 22 (STOC 1238f): „*Hay otra manera de amistad y paz, que comienza a dar nuestro Señor a unas personas que totalmente no le querrian ofender en nada; [...] Mas no querrian ellas dejar los contentos de esta vida [...]. Porque no apartándose de los contentos y gustos del mundo, presto tornarán a aflojar en el camino del Señor.*“ – „*Es gibt noch eine weitere Art von Freundschaft und Friede, die unser Herr manchen Menschen zu geben beginnt, die ihn überhaupt durch nichts mehr beleidigen wollen. [...] Allerdings möchten sie die Vergnügungen des Lebens noch nicht ganz aufgeben. [...] Wenn sie sich nicht von den Vergnügungen und Annehmlichkeiten des Lebens trennen, werden sie auf dem Weg des Herrn schon bald wieder nachlassen.*“

⁸⁹³ Vgl. Cp 2, 26 (STOC 1241): „*Otros hay que han dejado todas las cosas por el Señor, y ni tienen casa ni hacienda ni tampoco gustan de regalos [...], mas tienen mucha honra. No querrian hacer cosa que no fuese tan bien acepta a los hombres como al Señor.*“ – „*Andere gibt es, die für den Herrn alles verlassen und weder Haus noch Hof haben und auch an Geschenken keinen Geschmack mehr haben, [...] doch es geht ihnen sehr um die eigene Ehre. Sie möchten nichts tun, was bei den Menschen nicht ebenso gut ankommt wie beim Herrn.*“

⁸⁹⁴ Vgl. Cp 2, 28 (STOC 1241): „*Hay otras, que ya tampoco se les da mucho de los dichos de los hombres ni de la honra; mas no están ejercitadas en la mortificación y en negar su propia voluntad.*“ – „*Es gibt noch andere, denen am Gerede der Menschen schon nichts mehr liegt, ebenso wenig am Prestigedenken, aber sie sind noch nicht ins Absterben und die Zurücknahme des eigenen Willens eingeübt.*“

⁸⁹⁵ Vgl. Cp 2, 21 (STOC 1238): „*Es muy gran cosa traer siempre la conciencia tan limpia que ninguna cosa os estorbe a pedir a nuestro Señor la perfecta amistad que pide la Esposa.*“

(4) Vertrauen

Auch dieses Freundschaftsmerkmal ist konstitutiv für die Christusfreundschaft. Wenn der Mensch auf Christus vertraut, kann Christus ihn beschenken⁸⁹⁶ und vertraut ihm große Geheimnisse an⁸⁹⁷.

(5) Das gemeinsame Leben

Das gegenseitige Vertrauen ermöglicht die freundschaftliche Kommunikation und die beständige freundschaftliche Lebensgemeinschaft, den eigentlichen Akt der Freundschaft. Gerade hier hilft es Teresa, Jesus in seiner wahren Menschheit zu erkennen, um mit ihm in einen solchen vertrauten freundschaftlichen Dialog zu treten.

„Es setzte viel größere Liebe und viel mehr Vertrauen zu diesem Herrn ein, als ich ihn sah [sc. in einer Vision], wie zu einem, mit dem ich beständig im Gespräch war. Ich sah, dass er, obwohl er Gott war, Mensch war, der sich über die Schwächen der Menschen nicht entsetzt, sondern Verständnis hat für unsere armselige Lage, die wegen der ersten Sünde, die wieder gutzumachen er kam, so vielen Stürzen ausgeliefert ist. Ich kann mit ihm umgehen wie mit einem Freund, obwohl er doch Herr ist.“⁸⁹⁸

Gerade der letzte Satz zeigt, dass sich Teresa immer der Transzendenz und Majestät Gottes bewusst geblieben ist.⁸⁹⁹ Bei aller Vertrautheit verfällt sie in ihrem Umgang mit Jesus nie in eine plumpe Vertraulichkeit oder gar in Respektlosigkeit. Weil in Jesus Gottheit und Menschheit wahrhaft vereint sind, weil Gott sich in Jesus in höchster Demut erniedrigt und sich zu unserem Freund macht, deswegen ist ein solch freundschaftlicher Umgang mit dem Herrn der Welt möglich. Teresa stellt diese Demut des großen Gottes in origineller Weise den falschen Autoritäten in der Welt entgegen. Diese blasen ihre Größe künstlich auf, man braucht bei ihnen Sprechstunden und Vermittler.⁹⁰⁰ Mit ihnen wäre ein solch freundschaftlicher Umgangs-

⁸⁹⁶ Vgl. V 22, 17 (STOC 225): „¡Oh Señor de mi alma, y quién tuviera palabras para dar a entender qué dais a los que se fian de Vos.“ – „Herr meiner Seele! Wer hat denn Worte, um verständlich zu machen, was du denen schenkst, die auf dich vertrauen.“

⁸⁹⁷ Vgl. V 27, 9 (STOC 267): „Quédase tan espantada, que basta una merced de éstas para trocar toda un alma y hacerla no amar cosa, sino a quien ve que, sin trabajo ninguno suyo, la hace capaz de tan grandes bienes y le comunica secretos y trata con ella con tanta amistad y amor que no se sufre escribir.“ – „Sie ist so voll des Staunens darüber, dass eine von diesen Gnaden genügt, um eine Seele völlig umzuwandeln und zu bewirken, dass sie nichts mehr liebt, außer dem einen, von dem sie sieht, dass er sie, ohne jede Anstrengung ihrerseits, so großer Güter fähig macht, und dass er ihr Geheimnisse mitteilt und in so großer Freundschaft und Liebe mit ihr umgeht, dass man es unmöglich beschreiben kann.“

⁸⁹⁸ V 37, 5 (STOC 392): „Comenzóme mucho mayor amor y confianza de este Señor en viéndole, como con quien tenía conversación tan continua. Veía que, aunque era Dios, que era hombre, que no se espanta de las flaquezas de los hombres, que entiende nuestra miserable compostura, sujeta a muchas caídas por el primer pecado que Él había venido a reparar. Puedo tratar como con amigo, aunque es Señor.“

⁸⁹⁹ Vgl. bspw. die Stelle CV 22, 6 (STOC 547), in der sie Gott anredet mit „Emperador nuestro, sumo poder, suma bondad, la misma sabiduría, sin principio, sin fin, sin haber término en vuestras obras“ – „unser Kaiser, die höchste Macht, die höchste Güte, die Weisheit selbst, ohne Anfang und ohne Ende, ohne in Euren Werken ein Ende zu haben“. Weitere Belegstellen s. U. Dobhan, Gott – Mensch – Welt in der Sicht Teresas von Avila, 191-196.

⁹⁰⁰ Vgl. V 37, 6.

ton nie möglich, wie Teresa ihn Gott gegenüber wagt, der doch unendlich viel größer ist.⁹⁰¹ Teresa erfasst intuitiv, was die hypostatische Union in Jesus bedeutet. Daher sind Transzendenz und Nähe Gottes, und daraus folgend Ehrfurcht und Vertrautheit in ihrem Umgang mit Jesus nicht nur kein Gegensatz, sondern beide Haltungen in höchster Form ausgeprägt.

In der Christusbeziehung ist das Gespräch genauso notwendig zur Erhaltung der Freundschaft wie in jeder anderen Freundschaftsbeziehung auch. Deshalb ermahnt Teresa ihre Schwestern zum häufigen freundschaftlichen Dialog:

„Um euch desto leichter an die genannte Übung [sc. der Betrachtung des leidenden Christus] zu gewöhnen, könnt ihr folgendes tun: Sucht stets irgendein Bild unseres Herrn, das nach eurem Geschmack ist, bei euch zu haben, aber nicht, um es bloß verborgen auf der Brust zu tragen, um es gar nie anzusehen, sondern um in diesem Bild recht oft den Herrn anzureden, der euch selbst die Worte eingeben wird, die ihr zu ihm sprechen sollt! Wenn ihr mit anderen Personen reden könnt, warum sollte es euch an Worten fehlen, mit Gott zu reden? Glaubt das ja nicht! Ich wenigstens werde es nicht glauben, wenn anders ihr euch in solchen Gesprächen übt. Anderen Falles würdet ihr freilich nichts zu sagen wissen; denn dadurch, dass man mit jemand nicht umgeht, wird man ihm fremd und weiß man nicht mehr mit ihm zu reden, so dass es scheint, als kenne man ihn gar nicht, selbst wenn er ein Verwandter wäre. Der Mangel an Umgang hebt auch freundschaftliche und verwandtschaftliche Beziehungen auf.“⁹⁰²

Die Kommunikation mit dem geliebten Freund kann allerdings – wie unter liebenden Menschen – auch ohne Worte, nur mit Blicken, erfolgen; das ist dann schon ein Vorgeschmack auf die Art von Kommunikation, wie sie im Himmel herrschen wird.⁹⁰³

⁹⁰¹ Vgl. V 37, 9 (STOC 394): Teresa beklagt sich in halbernstem Ton bei Jesus, weil er sich verbirgt – und gibt sich dann Rechenschaft über ihren Umgangston mit Jesus, der den Königen der Welt gegenüber undenkbar wäre: „*Mas algunas veces desatina tanto el amor, que no me siento, sino que en todo mi seso doy estas quejas, y todo me lo sufre el Señor. ¡Alabado sea tan buen Rey! ¡Llegáramos a los de la tierra con estos atrevimientos!...*“ – „Manchmal platzt die Liebe so heraus, dass ich mir meiner nicht mehr bewusst bin, sondern es in meinem Kopf nur noch solche Klagen gibt, aber der Herr erträgt mich in allem. Gepriesen sei der gute König! Kommen wir einmal den irdischen mit solchen Frechheiten...“

⁹⁰² CV 26, 9 (STOC 561): „*Lo que podéis hacer para ayuda de esto, procurad traer una imagen o retrato de este Señor que sea a vuestro gusto; no para traerle en el seno y nunca le mirar, sino para hablar muchas veces con Él, que Él os dará qué le decir. Como habláis con otras personas, ¿por qué os han más de faltar palabras para hablar con Dios? No lo creáis; al menos yo no os creeré, si lo usáis; porque si no, el no tratar con una persona causa extrañeza y no saber cómo nos hablar con ella, que parece no la conocemos, y aun aunque sea deudo, porque deuda y amistad se pierde con la falta de comunicación.*“

⁹⁰³ Vgl. V 27,10 (STOC 268): „*[...] y paréceme a mí que así como allá sin hablar se entiende [...], así es acá, que se entienden Dios y el alma con sólo querer Su Majestad que lo entienda, sin otro artificio para darse a entender el amor que se tienen estos dos amigos. Como acá si dos personas se queiren mucho y tienen buen entendimiento, aun sin señas parece que se entienden con sólo mirarse. Esto debe ser aquí, que sin ver nosotros cómo, de en hito en hito se miran estos dos amantes, como lo dice el Esposo a la Esposa en los Cantares.*“ – „Und ich glaube, so wie man sich dort [sc. im Himmel] versteht, ohne zu sprechen [...], so ist es auch hier, dass sich Gott und die Seele schon allein deswegen verstehen, weil Seine Majestät will, dass sie es versteht, ohne dass sich die Liebe, die diese beiden Freunde zueinander haben, durch einen sonstigen Kunstgriff kundtun muss. So wie hier auf Erden, wenn sich zwei Menschen sehr gern haben und gut verstehen, es so aussieht, dass sie sich auch ohne Zeichen verstehen, nur indem sie sich anblicken. So muss es hier sein, denn ohne dass wir sehen wie, blicken sich diese beiden Liebenden fest in die Augen, wie der Bräutigam des Hohenliedes zur Braut sagt.“

Eine besondere Form der Gemeinschaft ist die Eucharistie. In ihr lädt Christus seine Freunde ein, um sie zu stärken.⁹⁰⁴ Je mehr sie sich nach ihm sehnen, umso mehr teilt er sich ihnen mit in diesem Sakrament der Liebe.⁹⁰⁵

Die höchste Einheit mit Gott beschreibt Teresa in verschiedenen Bildern. Am bekanntesten sind die der geistlichen Vermählung und der „siebten Wohnung“, d.h. des innersten Gemaches des *Castillo interior*. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich allerdings etwas Erstaunliches: In beiden Fällen nimmt Teresa auch Freundschaftstopoi auf, so dass der Höhepunkt des geistlichen Lebens und die höchste Einung mit Gott genauso auch als höchste Freundschaft mit Gott beschrieben werden können.

Teresa berichtet mit folgenden Worten vom Empfang der Gnade der geistlichen Vermählung:

„Von jetzt an wirst du nicht nur auf meine Ehre achten, weil ich dein Schöpfer, dein König und ein Gott bin, sondern weil du meine wahre Braut bist: Meine Ehre ist bereits deine, und deine meine.“⁹⁰⁶

Hier ist die geistliche Brautschaft verbunden mit einem Merkmal, das ebenso von der Freundschaft gilt: der „gemeinsame Besitz“.⁹⁰⁷ Freunden gehört alles gemeinsam, die Ehre des einen ist die des anderen. Auch an anderen Stellen unterscheidet Teresa nicht zwischen Brautschaft und Freundschaft – diese Begriffe benutzt sie vielmehr weitgehend synonym.⁹⁰⁸

in der *Inneren Burg* zeichnet sie die „siebte Wohnung“ in Worten, die gerade den eigentlichen Akt der Freundschaft ausmachen:

„Aber dort [sc. in der siebten Wohnung] ist es ganz selbstverständlich, dass sie [sc. die Seele] vom Zusammensein mit Christus, unserem Herrn, nie getrennt ist, in einer bewundernswerten Weise, bei der Göttliches und Menschliches zusammen [gemeint ist: Christus in seiner Gottheit und Menschheit] ihr immer Gesellschaft leisten.“⁹⁰⁹

⁹⁰⁴ Vgl. CE 4, 2.

⁹⁰⁵ Vgl. CV 34, 13 (STOC 606): „Y así harta misericordia nos hace a todos, que quiere Su Majestad entendamos que es Él el que está en el Santísimo Sacramento. Mas que le vean descubiertamente y comunicar sus grandezas y dar de sus tesoros, no quiere sino a los que entiende que mucho le desean, porque éstos son sus verdaderos amigos.“ – „Daher erweist er uns allen Erbarmen genug, wenn er will, dass man erkennt, dass er es ist, der im Allerheiligsten Sakrament weilt. Dass man ihn aber unverhüllt sieht und er seine Großtaten mitteilt und ihnen seine Schätze schenkt, das will er nur mit denen machen, von denen er erkennt, dass sie sich sehr nach ihm sehnen, denn das sind seine wahren Freunde.“

⁹⁰⁶ R 35 (STOC 1192): „De aquí adelante, no sólo como Criador y como Rey y tu Dios mirarás mi honra, sino como verdadera esposa mía: mi honra es ya tuya y la tuya mía.“

⁹⁰⁷ Ähnlich auch zu beobachten in Cp 4, 8: „¡Oh Jesús mío, quién pudiese dar a este Señor nuestro y hacer un concierto con Su Majestad, que mire yo a mi Amado y mi Amado a mí; y que mire El por mis cosas, y yo por las tuyas!“ – „Mein Jesus! Wer könnte den Gewinn zu verstehen geben, den es gibt, wenn wir uns in die Arme dieses unseres Herrn werfen und mit Seiner Majestät ein Abkommen treffen, dass ich auf meinen Geliebten und mein Geliebter auf mich schaue, dass er auf meine, und ich auf seine Dinge schaue!“

⁹⁰⁸ Vgl. bspw. die Stelle in CV 9, 4 (STOC 491), in der sie Jesus bezeichnet als „verdadero amigo y esposo“ – „wahrer Freund und Bräutigam“.

⁹⁰⁹ 6 M 7, 9 (STOC 801): „[...] mas es muy continuo no se apartar de andar con Cristo nuestro Señor por una manera admirable, adonde divino y humano junto es siempre su compañía.“

Immer mit dem Freund zusammen sein und sich nie von ihm trennen – genau dies wurde immer als höchstes Ziel menschlicher Freundschaft verstanden. Somit fällt in der teresianischen Lehre die vollkommene Freundschaft zusammen mit dem Ziel des gesamten geistlichen Weges. Besonders bezeichnend für Teresa ist, dass sie auch hier betont, dass es um die Freundschaft mit dem Menschen Jesus geht, der gleichzeitig Gott ist und so in die göttliche Gemeinschaft führt.

Auf dieser höchsten Stufe der Einung mit Gott durchdringen und entfalten sich die verschiedenen Dimensionen der Freundschaft – erlebte Gemeinschaft, Mitteilen von Geheimnissen, Einheit des Willens – in höchstem Maß:

„Da er [sc. der Herr] nicht zufrieden ist, sie [sc. die Seele] mit sich zu Einem gemacht zu haben, weil er sie schon in sich umgestaltet hat, beginnt er, es ihr bei sich gut gehen zu lassen und ihr Geheimnisse aufzudecken, und sich daran zu freuen, dass sie begreift, was sie gewonnen hat, und etwas von dem erkennt, was er ihr noch geben wird. [...] Und er beginnt, in solcher Freundschaft mit ihr umzugehen, dass er ihr nicht nur ihren eigenen Willen wieder überlässt, sondern ihr zu ihrem den seinen dazugibt. Denn da der Herr eine solche Freundschaft an den Tag legt, ist es für ihn eine Freude, dass man ihm ab und zu Befehle erteilt – wie man so sagt -, und er erfüllt, worum sie ihn bittet, so wie sie tut, was er ihr befiehlt, und noch viel besser; denn er ist mächtig und kann alles, was er will, und versäumt es nicht zu wollen.“⁹¹⁰

Bemerkenswert ist hier der kühne Gedanke Teresas, dass nicht nur der Mensch sich Gottes Willen anzugleichen hat, sondern dass die freundschaftliche Gleichheit so weit geht, dass auch der Mensch dem Herrn „Befehle erteilen“ – nicht etwa nur Bitten unterbreiten – darf! Teresa kann so sprechen, weil sie in ihrer eigenen Beziehung zu Christus erfasst hat, wie weit die Freundschaft Christi geht und wie sie tatsächlich eine Freundschaft „auf gleicher Ebene“ wird, weil Christus, der Herr, sich so weit erniedrigt.

- Die Freundschaft mit Jesus und das Gebet

Bereits mit diesem reich entfalteten Spektrum der gelebten Freundschaft mit Christus hat Teresa zur Spiritualität der Christusfreundschaft einen einzigartigen Beitrag geleistet. Sie vollzieht aber noch eine weitere bedeutende Synthese, die vor ihr noch niemand so explizit ausgesprochen hat. Das innere Gebet (*oración*), so Teresa, ist nicht etwa nur eine Dimension der Freundschaft mit Christus – etwa entsprechend dem Gespräch unter Freunden; das Gebet IST Freundschaft mit Jesus. Das wird schon deutlich in der Art und Weise, wie sie das Erwachen des inneren Gebets in ihr beschreibt:

⁹¹⁰ CE 56, 1 (OST 3, 319): „Porque no contento con tenerla echa una cosa consigo, por averla ya convertido en sí, comiença a rregalarse con ella, a descubrirle secretos, a olgarse de que entienda lo que a ganado, y que conozca algo de lo que la tiene por dar. [...] Comiença a tratar de tanta amistad, que no sólo la torna a dejar su voluntad, mas dale la suya con ella; porque se huelga el señor, ya que trata de tanta amistad, que manden a veçes, como diçen, y cunplir él lo que ella le pide, como ella açe lo que él la manda y mucho mejor, porque es poderoso, y puede quanto quiere, y no deja de querer.“

„Ich hatte folgende Art zu beten: Da ich mit dem Verstand nicht diskursiv nachdenken konnte, versuchte ich, mir Christus in meinem Innern vorzustellen, und – wie mir schien – ging es mir damit an jenen Stellen besser, wo ich ihn am einsamsten erlebte. [...] Besonders gut ging es mir mit dem Gebet Jesu im Ölgarten. Dort war es, wo ich ihn begleitete. Ich dachte an den Schweiß und die Not, die er dort durchgemacht hatte, sofern ich das konnte. Gern hätte ich ihm jenen Angstschweiß abgewischt. [...] Ich verweilte bei ihm, so gut es meine Gedanken zuließen [...]. Und ich bin überzeugt, dass meine Seele sehr großen Gewinn davon hatte, denn so begann ich, inneres Beten zu halten, ohne zu wissen, was das war.“⁹¹¹

Teresa bezeichnet hier das freundschaftliche Zusammensein mit Jesus in seiner Verlassenheit als „inneres Beten“. Ebenso unterweist sie ihre Schwestern. Zur Einführung in das Gebet rät sie ihnen, Jesus als Freund stets bei sich zu haben:

„Stellt euch also den Herrn selbst als gegenwärtig vor und seht, mit welcher Liebe und Demut er euch unterweist! Und glaubt mir, an der Seite eines so guten Freundes sollt ihr überhaupt immer weilen, soweit es euch möglich ist. Wenn ihr euch daran gewöhnt, Jesus stets bei euch zu haben, und er sieht, dass ihr das aus Liebe tut und bemüht seid, ihm zu gefallen, dann könnt ihr ihn sozusagen nicht mehr von euch verscheuchen. Er wird euch niemals verlassen, wird euch beistehen in allen Nöten, und überall werdet ihr ihn bei euch finden. Meint ihr, es sei etwas Geringes, einen solchen Freund an der Seite zu haben?“⁹¹²

Explizit formuliert sie dies noch einmal in ihrer berühmten Definition des inneren Gebets:

„Denn meiner Meinung nach ist inneres Beten nichts anderes als Verweilen bei einem Freund, mit dem wir oft allein zusammenkommen, einfach um bei ihm zu sein, weil wir sicher wissen, dass er uns liebt.“⁹¹³

Den spanischen Ausdruck „tratar de amistad con Dios“, auf den es hier ankommt, kann man nur annähernd ins Deutsche übertragen. Es geht nicht nur um einen Teilbereich der Freundschaft, sondern um den eigentlichen Akt der Freundschaft, den die Griechen als „συζῆν“, als „Zusammensein“, „in Gemeinschaft leben“ beschrieben haben.⁹¹⁴ Gebet ist also der „Akt der

⁹¹¹ V 9,4 (STOC 93): „Tenía este modo de oración: que, como no podía discurrir con el entendimiento, procuraba representar a Cristo dentro de mí, y hallábame mejor – a mi parecer – de las partes adonde le veía solo. [...] En especial me hallaba muy bien en la oración del Huerto. Allí era mi acompañarle. Pensaba en aquel sudor y aflicción que allí había tenido, si podía. Deseaba limpiarle aquel tan penoso sudor. [...] Estábame allí lo más que me dejaban mis pensamientos con El [...]. Y tengo para mí que por aquí ganó muy mucho mi alma, por que comencé a tener oración sin saber qué era.“

⁹¹² CV 26, 1 (STOC 558): „Representad al mismo Señor junto con vos y mirad con qué amor y humildad os está enseñando. Y creedme, mientras pudieréis no estéis sin tan buen amigo. Si os acostumbráis a traerle cabe vos y Él ve que lo hacéis con amor y que andáis procurando contentarle, no le podréis – como dicen – echar de vos; no os faltará para siempre; ayudaros ha en todos vuestros trabajos; tenerle heis en todas partes: ¿pensáis que es poco un tal amigo al lado?“

⁹¹³ V 8, 5 (STOC 88): „[...] que no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama.“

⁹¹⁴ Vgl. dazu die treffende Interpretation von U. DOBHAN: „Wichtig ist zuerst, dass da ein ‚Sprechen mit Gott‘, ein ‚Zusammensein mit Gott‘ da ist, das nicht nur momentan gegeben ist und dann wieder aufgegeben wird, sondern das zu einer Art ‚habitus‘, zu einem neuen Leben des Menschen wird. [...] Das, was letztlich das tere-sianische Gebet ausmacht, seine spezielle Eigenart, ist die Herstellung und das Leben eines freundschaftlichen Verhältnisses zwischen zwei Personen, die dazu geeignet und fähig sind; so ist das Gebet letztlich ‚Freundschaft haben‘ oder ‚in Freundschaft beieinander sein‘. [...] „Im spanischen Original könnte man geradezu von einer Ausdrucksweise wie ‚hölzernes Holz‘ sprechen: ‚tratar de amistad con Dios‘, ‚estando tratando‘, ‚muchas veces‘, ‚a solas‘, alles Audrücke, die auf dieses ‚Beständig-mit-Gott-in-Freundschaft-verbunden-sein‘ hinweisen.

Freundschaft“ mit Gott. Inneres Beten heißt, die Freundschaft mit Gott zu leben. Damit ist klar, dass das Gebet über die begrenzte Zeit des expliziten Gebets hinausreicht in das gesamte Leben.⁹¹⁵ Gebet im teresianischen Sinn ist ein dauerndes Leben in der Freundschaft mit Gott. In einem so verstandenen Sinn ist dann auch ein „Gebet ohne Unterlass“ möglich, wenn Gebet nicht auf den Akt des Sprechens mit Gott beschränkt wird, sondern als umfassende Freundschaftsbeziehung verstanden wird.

- menschliche Freundschaften

Teresa hat die Christusfreundschaft zur Mitte ihres geistlichen Lebens gemacht. Am Schluss soll noch gefragt werden, wie sich diese Freundschaft auf ihre menschliche Beziehungen ausgewirkt hat. Teresa hatte ein feines geistliches und psychologisches Gespür, wann Freundschaften in rechter Weise gelebt werden und wann nicht. Sie warnt vor sogenannten „Sonderfreundschaften“, womit sie – wie ihre genauere Erklärung dieses Begriffes zeigt – affektiv ungeordnete Beziehungen meint, die im Klosterleben beträchtlichen Schaden anrichten können. Auch im Rückblick auf die eigene Lebensgeschichte erkennt sie einige solch unreifer Beziehungen.⁹¹⁶ Mit der Entwicklung ihres geistlichen Lebens findet sie aber zu einer neuen Haltung. Sie erkennt, dass Gott das „vereinende Prinzip“ jeder echten Freundschaft sein muss:

„Das hat sich wirklich erfüllt, denn seitdem war ich nie wieder fähig, eine feste Freundschaft oder Trost oder besondere Zuneigung zu empfinden, außer zu Personen, von denen ich erkenne, dass sie sich an Gott halten und ihm zu dienen bemüht sind.“⁹¹⁷

Dieses Zitat zeigt weiterhin, dass Teresa jedweden „Exklusivismus“ der Christusfreundschaft vermeidet. Im Gegenteil: Die Freundschaft mit Christus führt gerade dazu, dass man auch die rechten menschlichen Freunde findet.⁹¹⁸ Teresa hält diese Freundschaften auch geistlich für

Die deutsche Übersetzung ‚Gespräch mit einem Freund‘ gibt nur annähernd den Gedanken Teresas wieder, der viel dynamischer, affektiver und innerlich engagierter ist als das nüchterne ‚Gespräch mit einem Freund‘. Es kommt bei Teresas Definition nicht auf vieles Reden an, sondern der Akzent liegt bei ihr auf der Verwirklichung, auf dem Leben dieser Freundschaft, etwa wie ‚Freundschaft machen‘ oder ‚Freundschaft tun‘. (ID., Gott – Mensch – Welt in der Sicht Teresas von Avila, 185).

⁹¹⁵ Vgl. dazu auch M. HERRAIZ-GARCIA: „Die Gebetsfreundschaft lässt sich nicht auf den Akt des Betens beschränken, genausowenig wie sich Liebe oder Freundschaft auf die Zeiten beschränken, in denen die Freunde allein miteinander umgehen können. Eine Freundschaft formt und bestimmt das ganze Leben. Darum hat Teresa ohne Beeinträchtigungen das spirituelle Leben durch das Gebet ‚messen‘ und kennzeichnen können, d.h. durch die wirklich bestehende freundschaftliche Beziehung zwischen Gott und dem Menschen.“ (ID., Beten mit der hl. Teresa, 15) - „Die Freundschaft erfährt sich als gebieterische Notwendigkeit einer ‚Begegnung‘ in der Einsamkeit mit dem, von dem wir uns geliebt wissen. Aber die Zeiten relativieren sich, weil sich die Gebetsfreundschaft zum Leben hin öffnet. Das Leben stellt sich wie der große Zeitraum für das Erleben der Freundschaft dar. Es reicht, sich der ‚Gegenwart‘ des göttlichen Freundes zu vergewissern, oder, wenn wir so wollen, das Leben in Treue zur Freundschaft zu leben.“ (50-51) - „Gebet und christliche Existenz, ‚Umgang in Freundschaft‘ und spirituelles Leben sind ein und dasselbe. Teresa hat das innere Gebet als ‚Geschichte der Freundschaft‘ vorgestellt.“ (251).

⁹¹⁶ Vgl. bspw. V 2, 3-4; V 5, 4; V 7, 6-7.

⁹¹⁷ V 24, 6 (STOC 241): „Ello se ha cumplido bien, que nunc más yo he podido asentar en amistad ni tener consolación ni amor particular sino a personas que entiendo le tienen a Dios y le procuran servir.“

⁹¹⁸ Vgl. CE 9, 4 (OST 3, 48): „Creé, hermanas, que sirviendole vosotras como debéis, que no hallaréis mejores deudos que los que Su Majestad os envíeare; yo sé que es así, y puestas en esto, como lo vais, y entendiendo

nutzbringend, daher rät sie v.a. den Anfängern im geistlichen Leben, Freundschaften zu suchen und zu pflegen.⁹¹⁹ Dabei bleibt sich Teresa allerdings sehr wohl bewusst, dass alle menschliche Freundschaft immer von Unbeständigkeit und Unzulänglichkeit, wie sie der menschlichen Natur eben eigen ist, gekennzeichnet bleiben wird. Oft hat sie erfahren, dass sie von keiner Seite Hilfe erfuhr außer von Gott, dem „wahren Freund“.⁹²⁰ In ihren Briefen nennt sie ihn immer wieder den „treuen Freund“.⁹²¹ Bei aller Offenheit für menschliche Freundschaften ist sie doch der Überzeugung, dass sie keinen besseren Freund gewinnen kann als ihn.⁹²² Dass für Teresa Christusfreundschaft und menschliche Freundschaft einander nicht

que en hacer otra cosa faltáis al verdadero amigo y Esposo vuestro, creé que muy en breve ganaréis esta libertad.“ – „Glaubt mir, Schwestern, wenn ihr ihm dient, wie ihr sollt, dann werdet ihr keine besseren Verwandten finden als die, die Seine Majestät euch schickt. Und darauf gegründet, wie ihr es hier jetzt macht – denn wenn ihr etwas anderes tötet, würdet ihr dem wahren Freund Christus gegenüber versagen –, werdet ihr sehr bald diese Freiheit [sc. von der Abhängigkeit Verwandten gegenüber] gewinnen.“ Vgl. dazu auch T. ÁLVAREZ: „Su amistad con Cristo no sólo la libera de las precedentes amistades dispersivas, mediatizadas y alienantes, sino que unificando y encauzando su afectividad, la capacita para abrirse en la sucesivo a nuevas amistades humanas sumamente realistas, profundas, numerosas.“ (ID., Art. Amistad, in: ID. (Hg.), Diccionario de Santa Teresa, 45a-b).

⁹¹⁹ Vgl. V 7, 20 (STOC 82): „*Por eso, aconsejaría yo a los que tienen oración, en especial al principio, procuren amistad y trato con otras personas que traten de lo mismo. Es cosa importantísima.*“ – „Deswegen möchte ich allen, die das innerliche Gebet pflegen, empfehlen, die Freundschaft und Aussprache mit anderen Menschen zu suchen, die das gleiche Anliegen haben. Das ist eine ganz wichtige Sache.“

⁹²⁰ Vgl. R 3, 1 (STOC 1140): „*Hasta ahora parecíame había menester a otros y tenía más confianza en ayudas del mundo; ahora entiendo claro ser todos unos palillos de romero seco, y que asiéndose a ellos no hay seguridad, que en habiendo algún peso de contradicciones o murmuraciones se quiebran. Y así tengo experiencia que el verdadero remedio para no caer es asirnos a la cruz y confiar en el que en ella se puso. Hállome amigo verdadero, y hállome con esto con un señorío que me parece podría resistir a todo el mundo que fuese contra mí, con no me faltar Dios.*“ – „Bis jetzt kam es mir vor, als bräuchte ich andere und vertraute ich mehr auf Hilfen von der Welt; jetzt verstehe ich klar, dass sie alle ein paar trockene Rosmarinzweiglein sind und es keine Sicherheit gibt, wenn man sich an sie klammert, sondern dass sie abbrechen, sobald es Widersprüche oder Redereien hagelt. Und so habe ich die Erfahrung gemacht, dass die wahre Abhilfe, um nicht zu fallen, darin besteht, dass wir uns ans Kreuz klammern und auf den vertrauen, der daran hing. Ihn empfinde ich als wahren Freund; ich empfinde dabei eine Überlegenheit, so dass mir scheint, als könnte ich der ganzen Welt, die sich mir entgegenstellt, widerstehen, sofern mir nur Gott nicht fehlt.“

Vgl. auch V 7,22 (STOC 84): „*De mí sé decir que, si el Señor no me descubriera esta verdad y diera medios para que yo muy ordinario tratara con personas que tienen oración, que cayendo y levantando iba a dar de ojos en el infierno. Porque para caer había muchos amigos que me ayudasen; para levantarme hallábame tan sola, que ahora me espanto cómo no me estaba siempre caída, y alabo la misericordia de Dios, que era sólo el que me daba la mano.*“ – „Wenn der Herr mir nicht die Augen für diese Wahrheit geöffnet und mir die Mittel gegeben hätte, damit ich mich ganz normal mit Leuten, die inneres Beten halten, besprechen konnte, dann wäre ich mit meinem Fallen und Aufstehen in der Hölle gelandet. Bei meinen Stürzen hatte ich nämlich viele Freunde, die mir halfen; um aber wieder aufzustehen, war ich ganz allein, so dass ich mich heute wundere, das ich nicht immerzu am Boden lag, und das Erbarmen Gottes preise, denn er war der einzige, der mir seine Hand entgegenstreckte.“

⁹²¹ Vgl. Ct 143,5 (STC 388): „*Bendito sea El, que siempre es verdadero amigo cuando queremos su amistad.*“ – Ct 194,4 (STC 532): „*El verdadero amigo de quien hemos de hacer cuenta es de Dios.*“ – Ct 236,3 (STC 626): „*Yo pienso que de todas sus cosas de vuestra señoría tiene Su Majestad particular cuidado, que es muy verdadero amigo.*“ – Ct 346,1 (STC 902): „*Fie de Dios, que es verdadero amigo, que ni faltará a sus hijos a vuestra merced.*“

⁹²² Vgl. 2 M 1, 4 (STOC 682): „*[...] la voluntad se inclina a amar adonde tan innumerables cosas y muestras ha visto de amor, y querría pagar alguna: en especial se le pone delante cómo nunca se quita de con él este verdadero amador, acompañándole, dándole vida y ser. Luego el entendimiento acude con darle a entender que no puede cobrar mejor amigo, aunque viva muchos años.*“ – „Der Wille neigt mit seiner Liebe dahin, wo er so unzählige Taten und Zeichen der Liebe erlebt hat, und möchte manches davon vergelten; insbesondere tritt ihm vor Augen, wie ihn dieser wahre Liebhaber nie im Stich lässt, ihm Begleiter ist und Leben und Sein gibt. Gleich

entgegenstehen, sondern sich organisch miteinander verbinden, zeigt sich auch im 34. Kapitel ihrer *Vida*. Hier bittet Teresa ihren göttlichen Freund um eine Gnade für einen menschlichen Freund. Da diese Person auch in der Freundschaft mit Christus lebt, nennt sie sie in ihrem Gebet zu Christus „unseren Freund“.⁹²³ Dieses fürbittende Gebet ist sowohl Ausdruck ihrer Christus- wie ihrer menschlichen Freundschaft. Denn sie nimmt teil an der freundschaftlichen Fürsorge Christi für alle Menschen und erweist gleichzeitig ihrem Freund durch das Gebet einen Liebesdienst.

2. Auswertung

Teresa von Avila ist ein Meilenstein in der Geschichte der Spiritualität der Christusfreundschaft. Sie hat in wesentlichen Bereichen dazu beigetragen, tiefer zu verstehen, was Freundschaft mit Christus meint. Durch ihre persönliche Erfahrung der Menschheit Christi hat sie klarer als zuvor gezeigt, wie sich die Gottesfreundschaft in der Beziehung zum menschgewordenen Christus konkretisiert. Auch wenn in der mittelalterlichen Theologie schon Ansätze vorhanden waren, tritt bei Teresa das Profil der menschlichen Freundschaft noch viel deutlicher hervor. Teresa hat die Logik der Inkarnation in ganzer Tiefe intuitiv erfasst, an sich erfahren und dementsprechend auch andere gelehrt. Daher wendet sie sich mit voller Schärfe gegen einen falschen Spiritualismus in der Christusbeziehung, der die Menschheit Jesu abwertet oder zumindest nicht hoch genug einschätzt. Solche Strömungen hat es ausgehend von den Kirchenvätern das ganze Mittelalter hindurch gegeben.⁹²⁴ Teresa dagegen sieht stets den „ganzen Christus“ in seiner Gottheit und Menschheit und gerade daher rühren der Realismus und die tiefe Menschlichkeit ihrer Christusbeziehung und ihrer ganzen Spiritualität.⁹²⁵ Die

kommt auch der Verstand dazu und macht ihm klar, dass er keinen besseren Freund gewinnen könnte, auch wenn er viele Jahre leben sollte.“ Vgl. dazu auch T. ÁLVAREZ: „Para Teresa, en ningún otro caso la amistad llega a la plena realización tal como ocurre en esta amistad ‚hombre-Dios‘, ‚Teresa-Cristo‘.“ (ID., Art. Amistad, in: *Diccionario de Santa Teresa*, 44b).

⁹²³ Vgl. V 34, 8 (STOC 353f): „*Acuérdome que le dije esto, después de pedirle con hartas lágrimas aquella alma pusiese en su servicio muy de veras, que aunque yo le tenía por bueno, no me contentaba, que le quería muy bueno, y así le dije: ‚Señor, no me habéis de negar esta merced; mirad que es bueno este sujeto para nuestro amigo.‘*“

⁹²⁴ Vielfältige Belege bei T. ÁLVAREZ, *Jesucristo en la experiencia de santa Teresa*, in: *Monte Carmelo* 88, 344-348, der insbesondere auf die Auslegungsgeschichte von Joh 16,7 und 2 Kor 5,16 bei den Kirchenvätern, beginnend mit Origenes, und den mittelalterlichen Theologen verweist. In dieser Arbeit wurde auf diese Tendenz bereits bei Bernhard von Clairvaux hingewiesen, der von einer höheren, geistigeren Form der Liebe spricht, die Christus als inkarnierten Logos hinter sich lässt, um sich auf das rein geistig gewordene Wort auszurichten, vgl. bspw.: „*Licet vero donum et magnum donum Spiritus sit istiusmodi erga carnem Christi devotio, carnalem tamen dixerim hunc amorem, illius utique amoris respectu, quo non tam Verbum caro iam sapit quam Verbum sapientia, Verbum iustitia, Verbum veritas, Verbum sanctitas, pietas, virtus, et si quid aliud, quod sit huiusmodi, dici potest.*“ (vgl. sC. 20, 8; Leclercq 1, 120).

⁹²⁵ Der Zusammenfassung von T. ÁLVAREZ kann in dieser Hinsicht nur zugestimmt werden: „De Cristo no retiene sólo la gracia y la divinidad, sino su palabra, sus trabajos y sufrimientos, sus acciones históricas y su físico: su belleza, sus ojos, sus manos, sus gestos, lo episódico del evangelio, sus amistades y preferencias, su modo de entrar en ellas, su ‚trato humano‘, ‚¡qué buen amigo!‘, mansedumbre en la mirada, silencio, bondad, sentimientos interiores [...]. Y a eso se debe que en la visión teresiana del hombre y de la vida espiritual, se acoja

Konfrontation mit einem falschen Spiritualismus, dessen Folgen Teresa am eigenen Leib erlebt hat, führte dazu, dass sie ihre Erfahrung und ihren Standpunkt umso deutlicher herausarbeitete und begründete. So betont sie wie kein anderer geistlicher Autor zuvor die bleibende reale Menschlichkeit Jesu und seiner Freundschaft. Er ist spürbar an ihrer Seite, eilt ihr in der Not zu Hilfe. Sie bleibt ständig im Gespräch mit ihm, sucht immer seine Gegenwart und will ihn trösten in seinem Leiden. Die freundschaftliche Beziehung mit ihm ist es, die sie bis zur tiefsten Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott führt. Damit hat Teresa die Freundschaft mit Christus als den Weg und in ihrer Vollkommenheit gleichzeitig als das Ziel des geistlichen Lebens gezeigt.

Weiterhin hat Teresa dem geistlichen Motiv der Freundschaft mit Jesus dadurch eine zentrale Bedeutung gegeben, dass sie sie mit dem Gebet (*oración*) überhaupt identifiziert hat. Das Gebet als der ureigene Akt der Gottesbeziehung ist nach Teresa im Kern die gelebte Beziehung der Freundschaft, die Gott uns in Christus anbietet. Damit wird sowohl der Begriff des Gebets ausgeweitet auf das ganze Leben hin, als auch die Freundschaft mit Christus als die zentrale Kommunikations- und Lebensform der christlichen Existenz definiert.

Bemerkenswert ist schließlich noch, wie sich bei Teresa mystische Begabung und Menschlichkeit verbinden. In ihrem Leben und ihrer Lehre weist sie nicht nur den Weg zur Christusfreundschaft, sondern auch zu reifen menschlichen Freundschaften. Sie zeigt, dass die Christusbeziehung den Menschen nicht seiner Menschlichkeit und damit auch anderen menschlichen Freundschaften nicht entfremdet, sondern vielmehr fähig macht, solche Freundschaften realistisch einzuschätzen und in rechter Weise zu führen.

II. FREUNDSCHAFT DURCH GLAUBEN – MARTIN LUTHER

Zur selben Zeit, in der mit Teresa von Avila die Freundschaftsspiritualität einen Höhepunkt erreicht, entstehen ausgerechnet in der Bewegung, die die spanische Heilige als „falsche Freunde Jesu“ bezeichnet hat⁹²⁶, Schriften, die in einer spiritualitätsgeschichtlichen Studie zur Christusfreundschaft nicht unbeachtet bleiben dürfen. Es kommt insbesondere in der nachreformatorischen Theologie in Deutschland zu einer verstärkten Reflexion über das Thema der christlichen Freundschaft und – damit verbunden – der Beziehung zum „besten Freund“ Christus selbst. Warum entsteht in dieser Zeit und dieser geistesgeschichtlichen Situation ein solches Interesse? Um der Antwort auf diese Frage näher zu kommen, soll zunächst ein Blick auf

la humano con todos sus valores: amistad, simpatía, talento, belleza, relaciones humans, sentido des humor, fragilidad corporal, alegría [...] y todas las facetas cambiantes que ella fue capaz de descubrir en la vida” (ID., Jesucristo en la experiencia de santa Teresa, in: Monte Carmelo 88, 348).

⁹²⁶ Vgl. E 10, 2.

Martin Luther (1483-1546) und seinen Umgang mit dem Freundschaftsmotiv geworfen werden.

1. Textanalyse

Schon in den Predigten des Jahres 1522 zeichnet sich ab, in welcher Weise Martin Luther das Freundschaftsthema aufgreift und in seine Rechtfertigungstheologie einordnet. In der Auslegung von Joh 13,34f schreibt er:

„Als solt er sagen: ir seit nun mein freunde, aber die leuth werden erkennen das ir mein freunde seit nicht an euren glauben, der im hertzen ist, sunder ir müst herauß brechen inn die liebe. Die frucht werden euch nicht selig machen und zu meinen freunden (dan das muß der glaub allein thun) sunder die frucht müssen es beweisen. Darumb mercket das wol: der gelaube machte allein frumb, aber die weil der in mir verborgen leit und ist ein groß leben, ein großer schatz, so muß der durch die werck herausser dringen, den glauben betzeugen [...].“⁹²⁷

Hier wie an anderen Stellen in den Schriften Luthers zeigt sich, dass er das Thema der Freundschaft v.a. dogmatisch angeht. Freundschaft mit Christus besagt das „rechte Verhältnis“ zu Gott, also die „Rechtfertigung“. Und diese geschieht allein durch den Glauben. Der Glaube allein, betont Luther deshalb, ist daher das „vereinende Prinzip“ dieser Freundschaft, d.h. die notwendige Bedingung von Seiten des Menschen, dass die Freundschaft zustande kommt. Ein solcher Ansatz ist zunächst neu, denn bislang wurde in Anschluss an Joh 15,14 stets das Befolgen der Weisung Christi als konstitutiv für das Zustandekommen der Christusfreundschaft angesehen. Der scheinbare Widerspruch löst sich allerdings, wenn der Begriff des Glaubens, wie ihn Luther verwendet, näher betrachtet wird. Es ist – was in ökumensicher Hinsicht bedeutsam ist – ein Glaube, der in der Liebe wirksam ist. Die Werke machen nicht gerecht, können die Freundschaft mit Christus nicht bewirken; sie sind jedoch Früchte und Zeichen für die Authentizität des im Herzen verborgenen Glaubens. Damit wird das Tun des Menschen, der Gehorsam gegenüber den Geboten Jesu doch wieder aufgenommen als wesentliches Moment der Christusfreundschaft. Was Luther allerdings unter allen Umständen klargestellt haben möchte: Nicht im Tun des Menschen liegt der Anfang zu solcher Freundschaft – das wäre „Werkheiligkeit“ – sondern die Freundschaft mit Christus entspringt zuerst seiner Initiative, sie ist das Geschenk seiner Begnadung und Erwählung. Dies legt er noch einmal in aller Ausführlichkeit 15 Jahre später in seinem Kommentar zu Joh 15-16 dar:

„Da verkleret er selbs, wie er will verstanden haben, das er gesagt hat: ‚Ich heisse euch hinfurt nicht Knechte, sondern meine Freunde.‘ Diese freundschaft (spricht er), das ich euch meine freunde heisse, habt jr nicht von euch selbs, sondern daher, das ich euch zuvor erwelet habe zu freunden durch mein leiden und sterben und erkenne euch für meine freunde, Darumb dürffet jr nicht rühmen, als hettet jurs umb mich verdienet und werets wol wird, Summa: Durch mein erwelen und annemen heisst jr freunde, die jr sonst von art nichts anders denn eitel Feinde we-

⁹²⁷ Predigten des Jahres 1522, 46. Predigt am Pfingstmontage 31.8.1522 (WA 10^{III} 298, 21- 299, 2).

ret, die weder von mir noch Gott nichts wüsten, Nu aber Freunde seid allein daher, das ich euch so lieb gewonnen und so trewlich gemeinet, das ich euch erlöset und jnns ewige Leben gesetzet habe, Und sollet auch dadurch freunde bleiben und meiner freundschaft ewiglich geniessen, allein das jrs also beweiset, das ich euch nicht vergeblich also gemeinet habe. Also widerholet er und deutet, was diese freundschaft sey, Denn jnn der welt gehets nicht also, sondern da heisset einer den andern seinen freund, dazu er sich guts versihet und guts von jm zu empfangen gewartet, nicht der, so nichts verdienet, nichts geben, helfen oder wolthun kan, Hie aber heissen diese Freunde, die jm nie nichts zu gut gethan, ja nie erkennen haben, sondern die armen, elenden sündler, ja Gottes Feinde, deren sunden und tod er auff seinen hals nimpt.⁹²⁸

Dass wir Freunde werden, und auch, dass wir solche bleiben, haben wir allein der Gnade und Erwählung Christi zu verdanken. Wer meint, er könne durch sein Tun die Freundschaft verdienen, fügt Luther in konfessioneller Polemik an, ist ein „falscher Heiliger“.⁹²⁹ Bemerkenswert an dieser Stelle ist auch, dass der Reformator hier die Freundschaft Christi geradezu im Gegensatz zum geläufigen Begriff der Freundschaft definiert: Während normalerweise die gegenseitige Hilfe und das Bemühen, einander Wohltaten zu erweisen, konstitutive Bestandteile einer menschlichen Freundschaft sind, verhält es sich in der Christusbeziehung ganz anders. Denn dort werden solche zu Freunden erwählt, die ihrem Freund weder helfen noch Gutes tun *können*. Damit ist der Aspekt der Gegenseitigkeit, der normalerweise zur Freundschaft gehört, ausgeschlossen. Auf diese Weise möchte Luther erreichen, dass der Primat der Gnade, die Initiative zu dieser Freundschaft allein durch Christus, in keinsten Weise gemindert oder verdunkelt wird. Dass allerdings das Tun der Menschen, die „Werke“, in dieser Freundschaft doch nicht ganz unerheblich sind, kommt in diesem Johanneskommentar ebenfalls zum Ausdruck:

„Darumb spricht er: Jr seid meine Freunde, so jr thut, was ich euch gebiete, Als solt er sagen: Weil ich euch zu Freunden gemacht und alle meine liebe erzeige, So fordere ich billich widerumb von euch, das jr euch untereinander als Freunde liebet, Denn wie wol es war ist, das wir allein durch sein blut Freunde sind worden, so mus doch dis dabey sein und folgen, das sich

⁹²⁸ Das 14. und 15. Kapitel S. Johannis, Joh 15,16 (WA 45, 697, 3-21). Vgl. auch Das 14. und 15. Kapitel S. Johannis, Joh 15,15 (WA 45, 695, 29-36): „Aber er redet davon, wie wir für Gott dazu komen, das wir seine Freunde heissen, nemlich, das wir guts von jm empfangen, Denn wir haben jm nichts zuvor gegeben noch abe verdienet, das er unser Freund wird, wie er itzt sagen wird: ‚Ir habt mich nicht erwelet.‘ Sondern er hat es angefangen und uns aus feinden zu Freunden angenommen und gemacht, das wir jm darumb dancken und bekennen müssen, das es allein seiner gnade und güte schuld ist, das wir Freunde sind.“

⁹²⁹ Vgl. Das 14. und 15. Kapitel S. Johannis, Joh 15,16 (WA 45, 697, 22-36): „Damit ist nu ja rein abgeschnitten und verdampt alle vermessenheit der falschen heiligen wider Gott, das sie soviel thun und verdienen wollen, das sie Gott versünen und zu freund machen, Denn was thun solche anders, denn das sie die wahl ansahen [d.i. selbst, von sich aus das Verhältnis zu Gott bestimmen; Anm. der WA] und wollen die ersten sein? Das jr verdienst vorgehe und sein Gnade hernach getrolt [nachgehinkt; Anm. der WA], Und nicht er sey, der uns erwelet, sondern wir jn suchen und uns zu Freund machen wollen, das wir rhümen mögen, er habe guts von uns empfangen, Also thut alle welt, Jüdische, Türckische, Bepstische heiligen, so sich unterstehen durch jre vorgehende werck Gottes gnade zu verdienen, Aber es heisst: ‚Jr habt mich nicht erwelet.‘ Das ist: Jr seid meine Freunde nicht umb ewern, sondern umb meinen willen, Nu aber seid jrs allein von mir und durch mich, der ich euch zu mir ziehe und gebe alles, was ich habe, Das ewer rhum nichts anders sey denn von meiner Gnade und Liebe wider ewer und aller welt werck und verdienst.“

solchs unter den Christen gegen ander erzeige, oder die freundschaftt wird falsch und nichts sein.“⁹³⁰

Wenn die Menschen also die Weisung Christi, insbesondere das Neue Gebot der Liebe, nicht beherzigen, wird auch die Freundschaft mit Christus zerstört. Es bleibt also dabei: Das Befolgen der Gebote ist konstitutiv für die Christusfreundschaft. Allerdings betont Luther ausdrücklich, dass das Tun des Menschen nicht auf derselben Ebene steht wie dasjenige Christi. Der Gehorsam des Menschen ist lediglich Folge, „Frucht“ der angenommenen Christusfreundschaft; er kann diese jedoch nicht aus sich allein hervorbringen:

„Denn dazu habe ich euch erwelet und solchs alles an euch gewand, das jr viel fruchte bringet und also lebet, das man sehe, das jr recht meine Jünger seid, Nicht dürfft jrs dazu, das jr dadurch sünde liget, denn das ist euch zu hoch und gehört allein meiner erwelung und freundschaftt, Sondern dazu solt jrs thun, erstlich, das Gott dadurch geehret und gepreiset werde, und jr ewern gehorsam erzeiget, darnach dem Nehesten zu gut und besserung, Damit man sehe, das jr recht gleubet und zu Christo gehöret, Das wird geschehen aus den fruchten, so sie heraus brechen, das man sihet, du seiest ein freundlicher, wolthetiger, gedultiger mensch, der niemand leid noch schaden thut.“⁹³¹

2. Auswertung

Martin Luther hat in seiner Auffassung der Christusfreundschaft, die eng verbunden ist mit seiner Lehre von der Rechtfertigung, gewiss neue Akzente gesetzt. Auch wenn er in seiner zeitgeschichtlichen Situation vielfach polemisch und im Gegensatz zur „päpstlichen“ Lehre formuliert, zeigt eine Betrachtung aus heutiger Sicht, dass seine Auslegung nicht aus dem Rahmen der katholischen Tradition herausfällt. Christusfreundschaft bzw. die Rechtfertigung „allein durch den Glauben“ entspricht dann dem katholischen wie dem evangelischen Verständnis, wenn damit ein Glaube gemeint ist, der in der Liebe wirksam ist und Früchte hervorbringt⁹³² – und das betont Luther ausdrücklich. Dass es in der Christusfreundschaft nicht um eine voraussetzungslose Beziehung unter zwei gleichen Partnern geht, sondern die die Freundschaft überhaupt erst ermöglichende Initiative ganz bei Christus liegt, das bezeugen das biblische Zeugnis ebenso klar wie patristische⁹³³ oder mittelalterliche⁹³⁴ Ausleger. Dass es

⁹³⁰ Das 14. und 15. Kapitel S. Johannis, Joh 15,13f (WA 45, 691, 20-33). Vgl. auch Das 14. und 15. Kapitel S. Johannis, Joh 15,16 (WA 45, 700, 28-36): „Aber nicht hat es die meinung, das jr darumb gar nichts thun soltet oder leben, wie es euch gelustet. Wol ists war, Dazu dürfft jr nichts, das jr vergebung der sünden und ewiges leben für euch erlanget, Das habt jr alles durch Mich, Weil jrs aber habt, sollet jr gleich wol solches eusserlich zeigen und zeugen durch die liebe gegen dem Nehesten, Auff das ewer leben ein warzeichen sey, das jr an mich gleubet, So jr das thut, so ist die freundschaftt recht und wol angelegt, das ich nicht vergeblich für euch mein blut vergossen habe, Wo nicht, so wisset, das jr mein blut und wolthat nicht recht empfangen habt.“

⁹³¹ Das 14. und 15. Kapitel S. Johannis, Joh 15,16 (WA 45, 700, 36 - 701, 6).

⁹³² Vgl. Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, 12: „Die Gerechtfertigten leben aus dem Glauben, der aus dem Wort Christi kommt (Röm 10, 17) und der in der Liebe wirkt (Gal 5,6), die Frucht des Geistes ist (Gal 5,22f).“ – „Wir bekennen gemeinsam, daß gute Werke – ein christliches Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe – der Rechtfertigung folgen und Früchte der Rechtfertigung sind.“ (37).

⁹³³ Vgl. bspw. Chrys., hom. in Io. 77, 1 (PG 59, 415): „Εἴτα καὶ ἄλλο τεκμήριον, οὐ τὸ τυχόν, φιλίας τίθησι. Ποῖον δὴ τοῦτο; Οὐχ ὑμεῖς με ἐξελέξασθε, φησὶν, ἀλλ’ ἐγὼ ἐξελέξαμην ὑμᾶς· τουτέστιν,

dennoch zu einer – sozusagen sekundären, von der Gnade Christi ermöglichten – Gleichheit und Gegenseitigkeit in dieser Freundschaft kommen kann, weil Christus sich uns gleich macht und uns zur Antwort auf seine Liebe befähigt, dieser Gedanke ist bei Luther nicht zu finden. Zu sehr ist er darauf bedacht, jede Ausdrucksweise zu vermeiden, die den alleinigen Primat der Gnade Christi beeinträchtigen und den Eindruck erwecken könnte, der Mensch sei imstande, mit seinen Werken etwas zum heilbringenden Verhältnis mit Gott beizuragen. So kommt es in den Schriften Luthers auch nicht zu einer weiteren spirituellen Entfaltung des Freundschaftsparadigmas. Denn die Christusfreundschaft ist eine Beziehung *sui generis*, eben ganz anders als sonstige menschliche Freundschaften. Von daher verbietet sich von vornherein eine direkte Übertragung menschlicher Freundschaftskategorien auf die Christusbeziehung. Aus diesem Grund kann bei Luther von einer „Spiritualität der Christusfreundschaft“ auf der Grundlage philosophischer Freundschaftskategorien nicht die Rede sein. Zwar bezeichnet er Christus an anderen Stellen als den „größten Freund“⁹³⁵, er kann in seiner Freundschaft mit ihm die Menschenfreundlichkeit Gottes erkennen⁹³⁶ und im Gedanken an den freundschaftlichen Beistand Christi Trost finden angesichts vielfältiger Anfeindung⁹³⁷. Im Wesentlichen aber bleiben seine Ausführungen zu diesem Thema konzentriert auf das Rechtfertigungsgeschehen und sind so eher dogmatischer als spiritueller Natur. Der zentrale Gedanke der Christusfreundschaft besteht für ihn in der voraussetzungslosen und unverdienten Erwählung, d.h. Begnadung durch Christus, die dem Menschen allein durch den Glauben zuteil wird.

III. CHRISTUS, LEHRMEISTER DER FREUNDSCHAFT – SIGISMUNDUS SUEVUS

Nur eine Generation später gehen protestantische Theologen andere Wege als der Reformator selbst, der in seiner Auslegung der Christusfreundschaft nicht auf die philosophischen Kate-

Ἐγὼ τῇ φιλίᾳ ἐπέδραμον τῇ ὑμετέρᾳ.“ – „Danach gibt er ihnen einen andern und zwar nicht gewöhnlichen Beweis seiner Freundschaft. Welchen? „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch auserwählt“, d.h. ich bin eurer Freundschaft zuvorgekommen.“

⁹³⁴ Vgl. bspw. Thomas von Aquin, II II q. 23 a. 1 co.: „Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari.“ Nur durch eine vorausgehende „Mitteilung“ des göttlichen Lebens wird eine Freundschaft des Menschen mit Gott möglich.

⁹³⁵ Vgl. bspw. Predigten des Jahres 1522, 29, Predigt am Pfingstmontage 9.6.1522 (WA 10^{III} 164, 14-17): „Aber wen ich yn also erkenn wie in das Euangelium abemalt, das ich in erlange vor den grösten freundt den mein hertz erwellen kundte, so steet es wol und folget baldt lieb drauß, denn es kann uns kehn freundt sovil thün als uns der than hat.“

⁹³⁶ Vgl. Bibel- und Bucheinzeichnungen Luthers, Sprüche aus dem Neuen Testament, Joh 14,1 (WA 48, 173, 5-10): „Nun bin ich ein rechter Mensch, euch gleich, für dem ihr euch nicht fürchten dörfet, sondern jr seid meine gute freunde, Widerumb bin ich auch ewer guter freund, So dürffet ihr euch für Gott auch nicht fürchten, als gute freunde, sondern sich fein trösten und alles gutes jnn allem unfall sich zu jhm versehen, Denn es heißt: Et uerbum caro factum est.“

⁹³⁷ Vgl. Das 14. und 15. Kapitel S. Johannis, Joh 14,23 (WA 45, 605, 6-8): „Denn was kan dirs schaden, ob dich gleich alle welt auffß höchste anfeindet, verfolgt und plagt, so du weist, das du dagegen den Herrn Christum zum freund hast [...]?“

gorien zurückgreifen wollte. Es war die Zeit des Humanismus, der sich neu für die antiken Quellen interessierte. Dabei konnte das Interesse der griechisch-römischen Philosophie für das Thema der Freundschaft nicht unbemerkt bleiben.⁹³⁸ Gleichzeitig hatten die Reformatoren mit dem „solus Christus“ das Augenmerk neu auf die Christusbeziehung gelenkt. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass es in dieser Zeit zu neuen Synthesen kommt. Eine Bemerkung des Erasmus von Rotterdam in einem Brief an Bischof Richard von Winchester ist in dieser Hinsicht bemerkenswert. Nachdem er eine der populärsten antiken Schriften über die Freundschaft, Lukians *Toxaris sive de amicitia*, ins Lateinische übertragen hatte, stellt er fest, dass der Freundschaftsbegriff neu entdeckt werden muss, nicht zuletzt deswegen, weil er im höchsten Maße geeignet ist, das Wesen des Christentums zum Ausdruck zu bringen:

„Es gibt aber den Dialog Lukians mit dem Titel ‚Toxaris bzw. Über die Freundschaft‘, den wir vor kurzem ins Lateinische übertragen haben. Er wird Eurer Exzellenz, wie ich hoffe, nicht ganz und gar missfallen, schon deswegen, weil er von der Freundschaft handelt, einer Sache, die so heilig ist, dass sie sogar bei den unzivilisiertesten Völkern in Ehren gehalten wurde. Heutzutage ist sie bei den Christen so in Vergessenheit geraten, dass es, so möchte ich sagen, nicht nur keine Spuren mehr davon gibt, sondern sogar der Name selbst nicht mehr existiert; obwohl doch das Christentum nichts anderes ist als die wahre und vollkommene Freundschaft, als mit Christus zu verweilen, als in Christus zu leben, als ein Leib und eine Seele mit Christus zu sein.“⁹³⁹

Hier wendet Erasmus die Kern des antiken Freundschaftsgedankens, das „συζῆν“, die freundschaftliche Gemeinschaft und Einheit, auf Christus an und sieht in dieser Freundesgemeinschaft mit Christus eine Art Kurzformel für das gesamte christliche Leben. In diesem Kontext ist es also nicht verwunderlich, dass die Theologie dieser Zeit das Freundschaftsthema neu aufgreift.

Die nachreformatorische Theologie stand vor der Aufgabe, sich biblisches Erbe und antikes Gedankengut (dem man sich der Zeit entsprechend selbstverständlich verbunden fühlte) neu und in genuin protestantischer Weise anzueignen.⁹⁴⁰ So entstanden mehrere Traktate, Predigt-

⁹³⁸ Wie der antike Freundschaftsthema in der Lyrik der 16. und 17. Jahrhunderts aufgegriffen wurde, stellt H. WILMS dar in seiner Untersuchung „Das Thema der Freundschaft in der deutschen Barocklyrik und seine Herkunft aus der neulateinischen Dichtung des 16. Jahrhunderts“.

⁹³⁹ Erasmus Roterodamus, epist. 187 (Epistularium Bd. 1, 417): „Est autem dialogus Luciani, cui titulus Toxaris sive de amicitia, quem nos paucis his diebus Latinum fecimus. Qui quidem (uti spero) non omnino futurus est ingratus tuae excellentiae, vel ob id quod amicitiam praedicat, rem adeo sanctam ut barbarissimis etiam nationibus olim fuerit veneranda. Nunc Christianis usque adeo in desuetudinem abiit, ut non dicam vestigia, sed ne nomen quidem ipsum extet; cum nihil aliud sit Christianismus quam vera perfectaque amicitia, quam commori Christo, quam vivere in Christo, quam unum corpus, una anima esse cum Christo.“

⁹⁴⁰ Vgl. E. AXMACHER: „Dabei zeigt sich, dass hier exemplarisch ein Problem der frühen protestantischen Ethik darzustellen ist, das aus der Rezeption antiker sowie alttestamentlich-jüdischer und alter christlicher Anschauungen und deren Integration in die reformatorische Theologie erwächst. Sowohl die biblische Orientierung als auch der Traditionalismus dieser Ethik gaben ihr das Erbe der gesamten kirchlichen Überlieferung zur Neubearbeitung auf. Dieses Erbe aber war seinerseits tief mit der griechischen und römischen Antike verwoben und von ihr geprägt. Die nachreformatorische protestantische Ethik verstand es als ihre Aufgabe, die biblischen und antiken Aussagen über das Thema der Freundschaft vom evangelischen Standpunkt her neu zu formulieren.“ (EAD., Johann Arndt und Paul Gerhardt über die Freundschaft, in: EAD. (Hg.), Johann Arndt und Paul Gerhardt, 234).

sammlungen, Kirchenlieder und Gedichte, die um das Thema der christlichen Freundschaft kreisen.⁹⁴¹ Grundsätzlich lässt sich in diesen Schriften beobachten, dass das erste Augenmerk der menschlichen Freundschaft unter Christen gilt. In diesem Rahmen jedoch finden sich mehr oder weniger ausführliche Verweise auf die Freundschaft mit Christus, der – nach dem Ausdruck, den auch Luther gern verwendet hatte – als der „größte Freund“ bezeichnet wird. Aus diesen nachreformatorischen Werken soll in der vorliegenden Untersuchung der „Spiegel guter Freundschaft“ des Sigismundus Suevus (1527-1597) ausgewählt werden. Er gehört nicht nur zu den frühesten Schriften dieser Gattung, sondern bietet sich auch deswegen an, weil er das Freundschaftsthema systematisch angeht und die meisten und ausdrücklichsten Bezüge zur Christusfreundschaft aufweist.

Sigismundus Suevus wurde 1527 in Breslau geboren und ist 1596 dort auch gestorben. Er war Pfarrer und hatte als Prediger großen Zulauf. Auch als Erbauungsschriftsteller hat er eine rege Tätigkeit entfaltet. Seine Schriften fanden weite Verbreitung und wurden noch in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts geschätzt.⁹⁴²

1. Textanalyse

In der Vorrede seines *Spiegels guter Freundschaft* beschreibt Suevus das Ziel seines „Büchleins“: gute Freundschaft zu nähren, zu mehren und zu erhalten.⁹⁴³ Es geht also primär um die Freundschaft unter Christen. Allerdings ist auch von Anfang an vom „grossen Freund“ Christus die Rede.⁹⁴⁴

Die Schrift ist in sechs Kapitel gegliedert. Im **ersten** bestimmt er seinen Begriff von Freundschaft. Zunächst zitiert er Ciceros bekannte Definition, möchte sie aber – mit Berufung auf das Schriftzeugnis im Allgemeinen – folgendermaßen abgewandelt wissen:

„Das gute Freundschaft eigentlich heisset: Ein Zusammen neigung / Verknüpfung und Verbindung der Hertzen und Gemüter der Menschen / die bey reiner Lere und rechtem Brauch der Hochwirdigen Sacrament / in Gottes forcht / im Glauben und gutem Gewissen / mit Liebe und Wohlthat / bestendig sich zusammen halten / Gottes Ehre / und des Nehesten Wolfarth / gantz treuwlich zu suchen und zu fördern.“⁹⁴⁵

⁹⁴¹ Vgl. dazu die Studie von E. AXMACHER, Johann Arndt und Paul Gerhardt über die Freundschaft, in: EAD. (Hg.), Johann Arndt und Paul Gerhardt, 233-331, in der die einschlägigen nachreformatorischen Freundschaftstraktate und -gedichte vorgestellt und auf ihren traditionsgeschichtlichen Zusammenhang befragt werden.

⁹⁴² Zur Biographie und zum weiteren Schrifttum des Sigismundus Suevus vgl. G. HOFFMANN, Sigismundus Suevus Freistadiensis.

⁹⁴³ Vgl. SF, Vorrede (Suevus 174)

⁹⁴⁴ Vgl. SF, Vorrede (Suevus 173)

⁹⁴⁵ SF 1 (Suevus 175).

Ciceros Definition wird hier durch die Herzenseinheit und Gemeinschaft unter Freunden erweitert und in Bezug auf die „Übereinstimmung in den göttlichen Dingen“ konkretisiert: Diese drückt sich aus als Übereinstimmung in der (evangelischen) Lehre und in der gelebten Glaubenspraxis.⁹⁴⁶ Dieses „vereinende Prinzip“ ist Sigismundus Suevus besonders wichtig. Er nennt als „Fundament und Heubtstück der rechten Freundschaft“ den „Consens und zusammenstimmung in der Religion“, seiner Zeit gemäß verstanden als Einheit im konfessionellen Bekenntnis.⁹⁴⁷ Er fügt auch noch an, dass sich die Liebe in Taten zeigen, und dass die Freundschaft stets auf das Gute ausgerichtet bleiben muss.⁹⁴⁸ Das Kapitel schließt mit einem Verweis auf die rechte und wahrhaftige Freundschaft, „die wir an Christo unserm grossen Freunde haben“.⁹⁴⁹

Im **zweiten Kapitel** soll der hohe Wert der Freundschaft dargestellt werden. Suevus findet einen siebenfachen Nutzen:

- 1) „gute Lere mit Unterricht und Unterweisung“ – Was ein Freund weiß, kommt dem anderen zugute.⁹⁵⁰
- 2) „gebürliche Straffe / mit trewer Warnung und vermanung zur Besserung“ – die freundschaftliche Zurechtweisung⁹⁵¹
- 3) „guter Rath“ durch den Freund in schwierigen Situationen⁹⁵²
- 4) „Warnung für Schaden“ – Denn vier Augen sehen mehr als zwei.⁹⁵³
- 5) „guter Trost in Betrübniß“⁹⁵⁴
- 6) „ein gute Gerüchte [=Ruf⁹⁵⁵] / oder ein guter Name“ – Denn gute Freunde gereichen zur Ehre.⁹⁵⁶

⁹⁴⁶ Ich kann in diesem Punkt E. AXMACHER nicht zustimmen, die meint, Sigismundus Suevus habe die Definition Ciceros im Wesenskern verändert: „Man spürt hier unmittelbar etwas von dem Balanceakt zwischen der notwendigen Umformung des Denkens durch die Neuentdeckung der Bibel und dem Festhaltenwollen an der antiken Bildung. Ciceros Definition von Freundschaft konnte so zuerst gerühmt, dann durch die christlichen Überlieferung relativiert und schließlich – indirekt – durch die ‚eigentliche‘ christliche Definition außer Kraft gesetzt werden.“ (EAD., Johann Arndt und Paul Gerhardt über die Freundschaft, in: EAD. (Hg.), Johann Arndt und Paul Gerhardt, 251). Vgl. auch: „Kennzeichnend ist ferner die daraus resultierende Inkaufnahme der Spannung zwischen der Hochschätzung des Beitrags heidnischer Autoren zum Thema Freundschaft und ihrer Abwertung unter der Voraussetzung, dass die Gemeinsamkeit der Religion für die wahre Freundschaft (und mithin für deren wahre Bestimmung) konstitutiv ist.“ (258). Meiner Ansicht nach setzt die Forderung des Sigismundus Suevus nach Übereinstimmung in der Religion unter Freunden die ciceronische Definition nicht außer Kraft noch wertet sie sie ab; sie ist lediglich eine vom Standpunkt des evangelischen Glaubens aus konsequente Anwendung der ciceronischen Forderung nach der Einheit in den göttlichen Dingen.

⁹⁴⁷ Vgl. SF 1 (Suevus 175): „Dagegen wenn die Herten in der Religion getrennet sein / das eines Jüdisch, das ander Türckisch / eins Lutherisch / das ander Papistisch / eins ein Christ / das ander ein Unchrist ist / Da kan keine rechte Freundschaft sein noch bestehen.“

⁹⁴⁸ Vgl. SF 1 (Suevus 176).

⁹⁴⁹ Vgl. SF 1 (Suevus 177).

⁹⁵⁰ Vgl. SF 2, 1 (Suevus 177).

⁹⁵¹ Vgl. SF 2, 2 (Suevus 177).

⁹⁵² Vgl. SF 2, 3 (Suevus 177).

⁹⁵³ Vgl. SF 2 (Suevus 178).

⁹⁵⁴ Vgl. ebd.

7) „Hülffe und Beystand in allerley Anligen“⁹⁵⁷

All diese segensreichen Wirkungen der Freundschaft belegt Suevus mit zahlreichen Zitaten und veranschaulicht sie mit Geschichten und Anekdoten sowohl aus der griechisch-römischen Antike wie aus der Heiligen Schrift. Wiederum schließt das Kapitel mit einer etwas ausführlicheren Bemerkung zur Christusfreundschaft:

„Der gröste und beste Nutz aber im rechten brach der guten Freundschaft ist / das wir uns dadurch unseren großen Freund Christum unsern Heiland wol fürbilden [= vor Augen stellen] / in starckem vertrauen / das wir von ihm und durch in / die gröste und beste Freundschaft haben / zu rechter Wolfahrt Leibes und Seelen.“⁹⁵⁸

Die rechte christliche Freundschaft führt also hin zur Christusfreundschaft, sie lässt gleichsam etwas von dieser größten Freundschaft existentiell erfahren – ein Gedanke, den schon Aelred von Rievaulx in ähnlicher Weise formuliert hatte.

Im **dritten Kapitel** gibt Sigismundus einige Hinweise, wie gute Freundschaft gefunden werden kann. Er empfiehlt die Gottesfurcht, das Gebet um einen Freund, die Prüfung des Freundes, Beistand in der Not, am rechten Ort zu suchen und auf seine Zunge zu achten.⁹⁵⁹ Während die Auswahl und Gewinnung eines menschlichen Freundes nicht leicht und nicht ohne Risiko ist, gilt für die Christusfreundschaft:

„Mit unserm HErrn Christo ist es nicht gefährlich Freundschaft zu machen / denn Er allezeit / und uberall Trew und warhaftig befunden wird / wenn mans nur trewlich bey im suchet.“⁹⁶⁰

Auch im zweiten Kapitel hatte Sigismundus seine Überzeugung ausgesprochen, dass die Freundschaft mit Jesus leicht zu gewinnen ist – sie besteht sogar schon, nämlich dadurch, dass er uns, nach Joh 15, zu seinen Freunden erwählt hat, „und uns seiner beständigen Freundschaft im Wort und Sacrament versichert hat“⁹⁶¹.

Im **vierten Kapitel** fragt Sigismundus danach, „bei welchen Leuten am sichersten gute Freundschaft zu suchen und zu finden sey“⁹⁶² und findet als Antwort:

- 1) bei verständigen Menschen, die „Vernunft und Verstand haben“⁹⁶³
- 2) bei frommen Menschen, die „Gottesfurcht und Tugend lieb haben“⁹⁶⁴

⁹⁵⁵ In der „Übersetzung“ der nicht unmittelbar verständlichen Wörter, die Sigismundus Suevus benutzt, halte ich mich an das Wörterverzeichnis in: Sigismundus Suevus, Erbauungsschriften, hg. v. M. A. van den Broek, 45-52.

⁹⁵⁶ Vgl. ebd.

⁹⁵⁷ Ebd.

⁹⁵⁸ Vgl. SF 2 (Suevus 180).

⁹⁵⁹ Vgl. SF 3 (Suevus 180f).

⁹⁶⁰ SF 3 (Suevus 181).

⁹⁶¹ Vgl. SF 2 (Suevus 180).

⁹⁶² SF 4 (Suevus 181).

⁹⁶³ Vgl. ebd.

⁹⁶⁴ Vgl. SF 4 (Suevus 182).

3) bei demütigen Menschen⁹⁶⁵

Am Ende dieses Kapitel steht dann nicht nur ein kurzer Verweis auf Christus, sondern anhand dieser Charaktereigenschaften eines guten Freundes wird aufgezeigt, inwiefern Christus als der beste Freund anzusehen ist. Denn

1) ist Christus der

„aller Weiseste / Fons sapientiae. Der rechte Brunnen der Weisheit / Die ewige Weisheit des Vatern / Er weis / sihet und kennet alle ding / Er kan recht leren und führen / Durch in kan man den einigen / waren Gott / nach seinem Wesen und Willen / recht erkennen“⁹⁶⁶.

Die Weisheit Christi geht also über die anderer menschlicher Freunde wesenhaft hinaus. In seiner göttlichen Allwissenheit kann er den Menschen sicher führen und v.a. Gott erkennen lehren.

2) „Christus ist der aller Frömmste / so Heilig und Gerecht, das in niemand einer Sünde zeihen kann / [...] Und solchs nicht allein für sich / sondern auch Communicative, Also / das Er uns / die wir an seinen Namen glauben / seine Unschuld und Gerechtigkeit / durchs Wort und Sakrament appliciret und zueignet. Isaiae am 53. Mein Knecht der Gerechte / wird durch sein Erkenntnis viel gerecht machen. Von diesem Freunde / darff sich niemand keiner untrewen besorgen / sein Wort ist warhafftig / Und was Er zusagt / das helt Er gewis / Psalm 33.“⁹⁶⁷

Hier verbindet Sigismundes Suevus das protestantische Kernbekenntnis von der Rechtfertigung durch den Glauben mit dem Gedanken der Freundschaft. Da Christus der ganz Heilige ist und Freunde sich einander mitteilen, kann Christus uns seine Gerechtigkeit schenken und unser Gewissen beruhigen.

3) „Christus ist der aller Demütigste [...]“ - denn er erniedrigt sich bis zum Kreuz.⁹⁶⁸ Seine Demut zeigt sich auch folgendermaßen:

„Er lesset im nicht lange nachlauffen / mit viel feyren [=Lob] und bitten / Wie offters stolze Leute thun / wenn man irer Freundschaft und förderung bedarff / Sondern er leuffet uns elenden Menschen nach / ruffet und schreyert / und beut uns seine Hülffe an [...].“⁹⁶⁹

Die Demut Christi zeigt sich also nicht nur in der Erniedrigung während seines irdischen Lebens, sondern zu jeder Zeit bemüht sich der erhöhte Christus um die Freundschaft der Menschen.

Diese Betrachtungen münden in den Aufruf, die Christusfreundschaft zu wählen und zu leben:

„Weil denn Christus / wie gemeld / der aller weiseste / frömmeste und demütigste ist / bey deme auch die aller beste Freundschaft zu finden / So sollen wir ja für allen andern / den

⁹⁶⁵ Vgl. ebd.

⁹⁶⁶ Vgl. ebd.

⁹⁶⁷ Vgl. ebd.

⁹⁶⁸ Vgl. ebd.

⁹⁶⁹ SF 4 (Suevus 183).

Herrn Christum / für unsern Freund wehlen / annehmen und halten / Und uns im gantzlich / im Leben und Sterben / vertrauen lernen.“⁹⁷⁰

In den beiden letzten Kapiteln werden die Bezüge zur Christusfreundschaft immer ausführlicher. Im **fünften Kapitel** untersucht Suevus, „wie man gute Freundschaften prüfen und erkennen soll“⁹⁷¹. Als Kennzeichen echter Freundschaft findet er:

- 1) „Hertzliche bewegunge über des Freundes Zustande“ – die Anteilnahme an Glück und Unglück des Freundes⁹⁷²
- 2) „trewe Warnung / Straffe und Vermanung“⁹⁷³ – der freundschaftliche Freimut zur Korrektur
- 3) einander Geheimnisse anvertrauen und diese bewahren⁹⁷⁴
- 4) „Den Freund in nöten nicht verlassen“⁹⁷⁵
- 5) Gut voneinander denken und reden⁹⁷⁶
- 6) „Wenn gute Freunde gerne beysammen sein / sich mit Wehmuth scheiden / Aber ob sie gleich mit dem Leibe weit von einander sein / dennoch mit irem Herten und Gemüth / ungescheiden bleiben.“⁹⁷⁷
- 7) „Beständige verharrunge in Liebe und Trewe“ – wahre Freundschaft hört nicht auf.⁹⁷⁸

All diese sieben Kennzeichen guter Freundschaft finden sich in Christus in höchster Weise verwirklicht:

„Er hat ein hertzliches Mitleiden mit uns in unserm Elend / und frewet sich unser Wolfarth.
 Er straffet und vermanet uns trewlich.
 Er gedenckt unser zum besten bey seinem Himlischen Vater.
 Er vertrawet und offenbaret uns den heimlichen Rath und Willen Gottes / von allem was uns zu wissen nütz und not ist.
 Er ist gerne umb und bey uns.
 Er ist und bleibet bestendig in alle Ewigkeit
 In Summa / Er beweist seine Trewe und Freundschaft / an uns warhafftig / mit Wort und That / Er stehet bey uns im Leben und Sterben / und will unser Leib und Seele verwaren zum ewigen Leben. Darumb mögen und sollen wirs kühnlich mit im wagen / In für unsern aller besten Freund erkennen und halten.“⁹⁷⁹

Während Suevus diese Kennzeichen im Bereich der menschlichen Freundschaft wiederum mit antik-philosophischen und biblischen Zitaten und Geschichten reich ausgeschmückt hat,

⁹⁷⁰ SF 4 (Suevus 183).

⁹⁷¹ SF 5 (Suevus 183).

⁹⁷² Vgl. SF 5 (Suevus 183f).

⁹⁷³ SF 5 (Suevus 184).

⁹⁷⁴ Vgl. ebd.

⁹⁷⁵ Ebd.

⁹⁷⁶ SF 5 (Suevus 186).

⁹⁷⁷ Ebd.

⁹⁷⁸ Vgl. ebd.

⁹⁷⁹ SF 5 (Suevus 187).

belässt er es bei der Übertragung auf die Christusfreundschaft bei diesen kurzen Bemerkungen, ohne sie biblisch zu verankern oder konkreter auszuführen.

Bemerkenswert ist dann aber ein überliefertes Gleichnis, das er anfügt⁹⁸⁰: Ein Mensch wird zum Tod verurteilt. Da kommen drei Freunde zu ihm: Der erste gibt ihm lediglich ein Gewand zur Bedeckung seiner Blöße. Der zweite begleitet ihn bis zum Galgen. Der dritte jedoch lässt sich für ihn an den Galgen hängen. Die Bedeutung des Gleichnisses ist folgende: Der erste Freund sind die zeitlichen Güter, die nur unsere Not verdecken, aber nicht beseitigen können. Der zweite Freund sind „Blutsfreunde, Verwandte und Bekannte“, die uns zwar bis zum Tod begleiten, uns aber nicht vor Tod und Verdammnis retten können. Der dritte Freund schließlich ist Jesus.

„Denn Christus der ewige Son Gottes / aus rechter Liebe und Freundschaft / hat sich in unser Fleisch und Blut gekleidet / Ist unser lieber Bruder gewoden / und umb unser Erlösung willen / am Galgen des Creutzes gestorben [...] Daraus gnugsam zu vernemen / Das freylich Christus Jhesus / Gottes und Marien Son / der Einige / Warhafftige / Beständige gute Freund sey / des wir uns wider allerley Angst und Noth / im Leben und Sterben / gantz gewis zu trösten haben.“⁹⁸¹

In diesem Gleichnis ist noch einmal Neues über die Qualität der Christusfreundschaft gesagt. Jesus ist nicht nur dadurch der „beste Freund“, dass er alle Wesenszüge echter Freundschaft am vollkommensten verwirklicht. Da er Gottes Sohn ist, hat er allein die Macht, den Menschen im Tiefsten zu helfen und zu retten, nämlich vor dem Tod und der Gottferne. Damit ist die Christusfreundschaft nicht nur eine Beigabe zu anderen menschlichen Freundschaften, sondern die lebensentscheidende Freundschaft schlechthin. Menschliche Freundschaft wird durch dieses Gleichnis freilich relativiert und angesichts der existentiellen Notsituation des Menschen in ihrer Begrenztheit offenbar. Wenn auch der ganze Grundton des Werkes menschliche Freundschaft im Anschluss an die philosophische Tradition hochschätzt und zu fördern sucht, unterscheidet er sich dadurch doch von dem ungetrübten Lob der Freundschaft in der Antike, das diese Begrenztheit alles Menschlichen nie in solcher Schärfe zum Ausdruck gebracht hat.

Das **sechste Kapitel** des *Spiegels guter Freundschaft* schließlich ist der Pflege und Erhaltung guter Freundschaften gewidmet. Hier gibt Sigismundus Suevus wiederum konkrete Ratschläge, diesmal 15 an der Zahl. Er überträgt diese am Ende des Kapitels auch allesamt auf die Christusbeziehung. In diesem letzten Teil des Traktats zeigt sich daher am deutlichsten das Profil der gelebten Christusfreundschaft.

⁹⁸⁰ Vgl. ebd.

⁹⁸¹ SF 5 (Suevus 187).

Für Freunde, so die erste Regel, soll man Gott danken.⁹⁸² Das gilt umso mehr für die Christusfreundschaft, durch dessen Freundschaft wir die ewige Seligkeit erlangen.⁹⁸³

Um die Erhaltung der Freundschaft soll man weiterhin beten.⁹⁸⁴ Das kann ebenso direkt auf das Bleiben in der Christusfreundschaft angewandt werden. Suevus nimmt hier als Beispiel die Bitte des Paulus in Eph 3, 14-19.⁹⁸⁵

Die dritte Regel lautet: „Gute Freunde ofte besuchen“ oder zumindest mit Briefen in Kommunikation bleiben⁹⁸⁶. Dies überträgt Suevus folgendermaßen:

„Zum dritten / Sollen wir den HErrn Christum / als unsern lieben Freund / oft besuchen / uns gerne zu seinem Wort und Sacrament halten [...]“⁹⁸⁷

Er belässt es hier bei dieser kurzen Bemerkung, ohne näher auszuführen, wie die freundschaftliche Kommunikation mit Christus im Gebet, in der Lesung der Hl. Schrift bzw. im Gottesdienst gelebt werden kann.

Als vierte Regel empfiehlt Suevus den Freunden, einander eifrig Wohltaten zu erweisen und so die gegenseitige Liebe zu zeigen.⁹⁸⁸ Angewandt auf Christus:

„Je mehr wir erkennen die grosse Liebe und Freundschaft Christi gegen uns / je mehr wir uns mit ernst / durch hertzliche Liebe gegen Christo / und seinen Gliedmaßen / danckbar erzeigen und beweisen sollen.“⁹⁸⁹

Als Beispiele für solche tätige Liebe werden Lazarus und seine Schwestern sowie Maria Magdalena genannt. Wie diese Liebeserweise der Christen für den Freund Christus konkret aussehen könnten, dafür gibt Suevus leider keine weiteren Hinweise. Dass er aber die „Gliedmaßen“ Christi erwähnt, zeigt, dass er wohl hauptsächlich an den tätige Liebe in der kirchlichen Gemeinschaft denkt. Man sieht in dieser vierten wie auch schon in der dritten Regel, wie Sigismundus Suevus in der Übertragung der Freundschaftsmerkmale durchaus eigene Interpretationen vornimmt. Der Gehalt des freundschaftlichen Tuns bleibt gewahrt, nimmt aber andere Ausdrucksformen an als in einer bloß menschlichen Freundschaft.

„Die fünffte Regel heißt: Verschwiegen sein.“⁹⁹⁰ Was einem gute Freunde als Geheimnis anvertrauen, das soll man auch als solches bewahren. Diesen Freundschaftstopos überträgt Suevus folgendermaßen auf die Christusfreundschaft:

⁹⁸² Vgl. SF 6 (Suevus 188).

⁹⁸³ Vgl. SF 6 (Suevus 191).

⁹⁸⁴ Vgl. SF 6 (Suevus 188).

⁹⁸⁵ Vgl. SF 6 (Suevus 191).

⁹⁸⁶ Vgl. SF 6 (Suevus 188).

⁹⁸⁷ Vgl. SF 6 (Suevus 191).

⁹⁸⁸ Vgl. SF 6 (Suevus 189).

⁹⁸⁹ Vgl. SF 6 (Suevus 191).

„Zum vierten⁹⁹¹ / Sollen wir die grossen Geheimnis Gottes / die uns Christus unser lieber Freund / durchs Evangelium vertrauet / gegen den Gottlosen Verächtern / Spöttern und Lestern / verschwiegen halten.“⁹⁹²

Ob diese Übertragung das Wesentliche trifft, darf in Frage gestellt werden. Denn nicht in der Verschwiegenheit an sich besteht ja das Freundschaftsmerkmal, sondern im Vertrauen, das man sich gegenseitig schenkt. Auf dieses Vertrauen aber geht Suevus nicht ein. Die Aufforderung, das Evangelium den „Gottlosen“ zu verschweigen, steht im Gegensatz zum universalen Verkündigungsauftrag Jesu, allen Menschen das Evangelium zu verkünden (vgl. Mk 16,15). Suevus hat aber noch eine weitere Übertragungsmöglichkeit dieser Freundschaftstugend anzubieten: die Verschwiegenheit der Beichtväter⁹⁹³. Auch diese Übertragung wirkt freilich etwas äußerlich.

„Die sechste Regel heist: Den Freund nicht schmehen noch verachten“⁹⁹⁴, d. h. schlecht von ihm reden. Auf Christus angewandt:

„Das wir Christo unserm lieben Freunde nicht übel nachreden / in nicht schmehen / nicht lestern / die erkante Warheit nicht muthwillig verleugnen.“⁹⁹⁵

Auch in dieser Übertragung ist eine Ausweitung bzw. Interpretation des Freundschaftsmerkmals zu erkennen. Es geht nicht nur darum, nicht schlecht vom Freund als Person zu sprechen, sondern gleichzeitig die Wahrheit, d.h. die Lehre Christi nicht zu verleugnen, sondern zu ihr zu stehen.

Die siebte Regel des Sigismundus besagt, Freunde nicht leichtfertig zu wechseln.⁹⁹⁶ Hier verfällt er in der Übertragung zunächst in konfessionelle Polemik:

„Zum siebenden / Sollen wir Christum unserm lieben Freunde / umb keines andern willen übergeben / Wie im Bapsthumb geschehen / da man Christum hat fahren lassen / Und dargen an seine stat die verstorbenen Heiligen / und beschornen Ordensleute zu Freunden erwehlet und angenommen.“⁹⁹⁷

Er kennt allerdings auch eine positive Kehrseite:

„Christum / als den rechten alten bekandten und verwandten Freund / für allen andern / lieb und werd halten / und umb seinet willen / alles was wir in der Welt haben / zu verlassen bereit sein.“⁹⁹⁸

⁹⁹⁰ Vgl. SF 6 (Suevus 189).

⁹⁹¹ Hier verwechselt Sigismundus Suevus die Reihenfolge der vierten und fünften Regel.

⁹⁹² Vgl. SF 6 (Suevus 191).

⁹⁹³ Vgl. ebd.

⁹⁹⁴ Vgl. SF 6 (Suevus 189).

⁹⁹⁵ Vgl. SF 6 (Suevus 191).

⁹⁹⁶ Vgl. SF 6 (Suevus 189).

⁹⁹⁷ SF 6 (Suevus 191).

⁹⁹⁸ Ebd.

Hier geht die Übertragung wiederum einen Schritt weiter als der ursprüngliche Freundschaftstopos: den Freund Christus nicht nur nicht verlassen, sondern ihn allem anderen in der Welt vorziehen.

Seine achte und neunte Regel zur Freundschaftspflege entlehnt Sigismundus dem Titus Livius: des Freundes Freunde lieben und ehren, des Freundes Feinde dagegen so weit wie möglich meiden.⁹⁹⁹ Diese deutlich vorchristliche Regel versucht er – ohne sie im Horizont des neutestamentlichen Zeugnisses zu hinterfragen – ebenfalls direkt auf die Christusfreundschaft anzuwenden. Das ergibt: Christi Freunde, d.h. die Gläubigen, insbesondere die Notleidenden, soll man liebhaben und ihnen Wohltaten erweisen – wie auch schon die vierte Regel besagte. Christi Feinde dagegen soll man „in Lere und Leben“ meiden, nach dem Psalmwort: „Ich hasse, Herr, die Dich hassen“ (nach Ps 138,22 Vg).¹⁰⁰⁰ Hier bleibt Sigismundus eindeutig hinter der neutestamentlichen Ethik zurück, die auch die Feinde zu lieben und aus ihnen Freunde zu machen sucht. Wenn auch nicht direkt ausgesprochen, ist doch wiederum der kontroverskonfessionelle Hintergrund zu spüren.

Auch die zehnte und elfte Regel hängen zusammen: nicht argwöhnisch gegen den Freund sein, d.h. nicht schlecht von ihm denken, und denen, die schlecht über ihn reden, „nicht leichtlich glauben“.¹⁰⁰¹ In der Übertragung auf die Christusfreundschaft bietet Sigismundus eine interessante Auslegung:

„Wir sollen gegen Christo nicht argwönig sein / Das ist / Wir sollen uns an Christi Wort und Wercken nicht ergern / ob wir uns gleich mit unser Vernunfft nicht darein schicken können. Und da sich Christus bißweilen im Creutze gar ernste stellet / und mit der Hülffe verzeucht [zögert] / Sollen wir doch deshalb uns nichts böses zu ime versehen [=erwarten] / Sondern seine mores und moras kennen lernen.“¹⁰⁰²

Hier geht es um das geheimnisvolle Handeln Gottes, das der Mensch nicht versteht, insbesondere um Leidenserfahrung, in der das rettende Eingreifen des Freundes ausbleibt oder auf sich warten lässt. Sigismundus mahnt in solcher Situation zum Vertrauen in den Freund: dass er es trotz des gegenteiligen äußeren Anscheins gut mit uns meint. Auf diese Weise kann man die Wesensart (*mores*) Christi, der für uns gelitten hat, kennen lernen und auch verstehen, dass er uns bisweilen warten lässt (*mora*), bis er handelt.

Für die elfte Regel hält Sigismundus eine ganze andere Übertragung bereit:

⁹⁹⁹ Vgl. SF 6 (Suevus 189f). Vgl. Titus Livius, *Ab urbe condita* lib. 34, cap. 32, 15 (Briscoe 238): „[...] quibus igitur rebus amicitia violatur? nempe his maxime duabus, si socios meos pro hostibus habeas, si cum hostibus te coniungas.“

¹⁰⁰⁰ Vgl. SF 6 (Suevus 191).

¹⁰⁰¹ Vgl. SF 6 (Suevus 190).

¹⁰⁰² SF 6 (Suevus 191).

„Zum ellfften / Sollen wir nicht leichtlich gleuben / Das ist / Wir sollen nicht einem jedem gleuben / der sich Christi und seines Geistes rhümet / Sondern sollen die Geister wol prüfen / ob sie aus Gott sind.“¹⁰⁰³

Diese Auslegung nach 1 Joh 4,1 knüpft lediglich an das Stichwort vom „nicht leicht glauben“ an, sie hat allerdings mit dem ursprünglichen Gehalt des Freundschaftstopos (dem nicht glauben, der schlecht vom Freund redet) nicht mehr viel zu tun.

Die zwölfte Regel fällt etwas aus dem Rahmen der üblichen Freundschaftstopoi: „Mit Vernunft scherzen.“¹⁰⁰⁴ Womit Suevus meint: Auch im Scherz darauf achten, die Ehre des Freundes nicht zu verletzen. Angewandt auf die Christusfreundschaft bedeutet dies: „Wir sollen seines Worts / und der hochwirdigen Sacrament nicht mißbrauchen“, also nicht leichtfertig und ohne Ehrfurcht darüber reden.¹⁰⁰⁵

Als dreizehntes empfiehlt Sigismundus: „Des Freundes in allem / so viel als möglich verschonen“, worunter er versteht, alles zu unterlassen, was dem Freunde zuwider ist oder ihm einen Nachteil bringt.¹⁰⁰⁶ Dies kann direkt auf Christus bezogen werden: Wir sollen

„des HErrn Christi / als unsers lieben Freundes / in allen dingen / nach höchstem vermögen / verschonen / Das ist / Mit Gedancken / Worten und Wercken / alles was dem HErrn Christo / oder seinem Worte / möchte zuwider sein / durch Gottes Hülffe trewlich verhüten.“¹⁰⁰⁷

„Des Freundes Mängel und Gebrechen / mit Sanfftmuth und Gedult überwinden“¹⁰⁰⁸, gibt Sigismundus als vierzehnte Regel. Da dies schlecht auf Jesus übertragen werden kann, der ohne Sünde ist, kehrt er in der Interpretation die Blickrichtung um. Sie bezieht sich also nicht auf unser Verhalten dem Freund Jesus gegenüber, sondern auf sein Verhalten uns schwachen Menschen gegenüber:

„Zum vierzehenden / Das wir uns in unser Schwachheit und Gebrechlichkeit [...] der grossen Sanfftmuth und Gedult Christi / unsers grossen Freundes von Herten trösten / In ja deshalb nicht fliehen noch meiden / Sondern durch ernste Busse [...] zu im halten / und die Versöhnung bitten / In gleubiger Zuversicht / Er werde uns nicht verstossen / Sondern widerumb zu Freunden auff und annemen.“¹⁰⁰⁹

In dieser Auslegung beweist Sigismundus spirituelle Feinfühligkeit. Er kennt die Versuchung des Menschen, sich angesichts der Erfahrung der eigenen Schwäche von Christus zu entfernen, in der Meinung, ihrer nicht würdig zu sein. So lädt er ein zum Vertrauen in die Liebe Christi, die auch trotz der menschlichen Gebrechlichkeit an der Freundschaft festhält.

¹⁰⁰³ Ebd.

¹⁰⁰⁴ SF 6 (Suevus 190).

¹⁰⁰⁵ Vgl. SF 6 (Suevus 191).

¹⁰⁰⁶ Vgl. SF 6 (Suevus 190).

¹⁰⁰⁷ SF 6 (Suevus 191).

¹⁰⁰⁸ SF 6 (Suevus 190).

¹⁰⁰⁹ SF 6 (Suevus 192).

Die fünfzehnte Regel schließlich ist recht allgemein formuliert: „Alles was zu Liebe und Freundschaft dienet / unverzüglich fördern.“¹⁰¹⁰ Diese Weisung bringt Sigismundus in Verbindung mit Mt 6,33 und deutet das „Reich Gottes“ folgendermaßen:

„Das ist / Alles was rechte Freundschaft / mit Gott / und seinem Sone Christo / anlanget / das sol zu ersten / für allen dingen unverzüglich gefördert werden.“¹⁰¹¹

2. Auswertung

Der „Spiegel der Freundschaft“ ist der Gattung nach eine Erbauungsschrift, kein theologischer Traktat. Sigismundus benennt den Adressatenkreis, für den er den „Spiegel menschlichen Lebens“, zu dem auch das betrachtete Freundschaftsbuch gehört, geschrieben hat: „für Kinder und einfeltige Leute – liechte und leichte erkleret“¹⁰¹². Trotz der vielfältigen Zitate aus antiken Philosophen und altchristlichen Schriftstellern trägt das betrachtete Werk durchgehend diesen volkstümlichen Charakter. Manche veranschaulichende Anekdoten, die aus heutiger Sicht absonderlich wirken¹⁰¹³, sind vor diesem Hintergrund zu erklären. Auch die formale Systematik vermag inhaltlich nicht zu überzeugen, da es vielfältige Wiederholungen gibt¹⁰¹⁴ und die Aneinanderreihung der Argumente bzw. Handlungsempfehlungen keiner erkennbaren inneren Logik folgt. Aber Sigismundus Suevus kommt es auch weniger auf solche logische Stringenz an. Vielmehr geht es ihm darum, konkrete Hilfestellungen zu geben, um menschliche Freundschaften zu leben und eine Freundschaftsbeziehung zu Christus aufzubauen. Dabei kann gefragt werden, welches dieser beiden Ziele für ihn im Vordergrund steht. Vorwort und Beginn der Schrift nennen zwar ganz klar die christliche Freundschaft als Inhalt. Im weiteren Verlauf allerdings, besonders in den letzten beiden Kapiteln verlagert sich der Akzent jedoch immer weiter auf die Christusfreundschaft. Das Werk endet mit einer *exhortatio*, die Freundschaft mit Christus zu leben und zu pflegen. So hat es den Anschein, dass Sigismundus Suevus zwar das populäre Thema der Freundschaft als Titel seiner Erbauungsschrift wählt, dahinter jedoch als eigentliches – oder zumindest ebenbürtiges – Anliegen steht, seine Leser hinzuführen zu einer lebendigen Freundschaftsbeziehung zu Christus. Dafür spricht auch die Tatsache, dass er – wie E. AXMACHER richtig beobachtet hat¹⁰¹⁵ – stets induk-

¹⁰¹⁰ SF 6 (Suevus 190).

¹⁰¹¹ SF 6 (Suevus 192).

¹⁰¹² Vgl. Spiegel menschlichen Lebens, Titelseite.

¹⁰¹³ Bspw. die Geschichte dessen, der seine Freunde erproben wollte, und daher eine getötete Sau in einen Sack steckt, zu seinen Freunden geht und vorgibt, aus Notwehr jemand umgebracht zu haben, den er jetzt verstecken müsste – um dadurch zu sehen, welcher Freund bereit ist, sich für ihn in Gefahr zu begeben, vgl. SF 5 (Suevus 186).

¹⁰¹⁴ Die freundschaftliche Mahnung wird sowohl im zweiten und fünften Kapitel angeführt, die gegenseitige freundschaftliche Hilfe im ersten, dritten und fünften; über das Bewahren von Geheimnissen sowie über das gute Denken und Reden voneinander wird sowohl im fünften wie auch im sechsten Kapitel gehandelt usf.

¹⁰¹⁵ Vgl. E. AXMACHER: „Auf diesen Gedanken der Freundschaft Christi mit dem Menschen als Vollendung und Überbietung aller menschlichen Freundschaft läuft jedes der fünf Kapitel des Traktats zu; in den jeweiligen

tiv vorgeht, d.h. er geht von der menschlichen Freundschaft aus und fragt dann, was dies für die Christusbeziehung bedeutet. An keiner Stelle argumentiert er deduktiv in dem Sinne, dass er das Verhalten Christi als Vorbild für menschliche Freundschaft darstellt. Zielpunkt bleibt durch diese Argumentationsstruktur stets die Christusbeziehung.

Die Stärke und der Wert des *Spiegels guter Freundschaft* liegt sicherlich in der engen Verschränkung von menschlicher Freundschaft und Christusbeziehung. Zunächst wird der Beziehungstyp der Freundschaft detailliert betrachtet und dann in allen Einzelheiten auf Christus hin übertragen. Dieses Vorgehen bewirkt, dass die Rede vom „größten und besten Freund“ Jesus keine bloße Formel bleibt, sondern innerlich gefüllt wird. Anhand der unterschiedlichsten Freundschaftstopoi entwirft Sigismundus Suevus so eine facettenreiche Spiritualität der Freundschaft mit Christus. Seine Methode führt bisweilen freilich zu manchen allzu direkten und oberflächlichen Übertragungen, z. B. im Fall der freundschaftlichen Verschwiegenheit, oder zu Interpretationen, die nicht auf der Höhe der neutestamentlichen Ethik stehen, wenn bspw. empfohlen wird, die Feinde des Freundes zu hassen. In anderen Fällen führt diese detaillierte Freundschaftsanalyse zu neuen und originellen Gedanken, wie etwa der Hinweis, stets „mit Vernunft zu scherzen“ und also auch im vergnüglichen Reden die Ehre des Freundes Christi zu wahren. Geistlich sehr tief führt die Weisung, nicht argwöhnisch gegenüber Christus zu sein und daher auch in Situationen des Leidens seiner Freundesliebe zu vertrauen, sowie die Mahnung, auch in der schmerzlichen Erkenntnis der eigenen Schwäche nicht an seiner Freundschaft zu zweifeln. Sigismundus Suevus zeigt also, dass dieses Vorgehen durchaus lohnend ist: die menschliche Freundschaft bis ins Details zu betrachten, um dadurch tiefer zu ergründen, wie die Freundschaft mit Christus zu leben ist.

Die Stärke seines Ansatzes – die enge Verschränkung der menschlichen mit der Christusfreundschaft – beinhaltet freilich auch eine gewisse Verengung der Perspektive. Weil die Christusfreundschaft nur im Kontext des konkreten Freundschaftsthemas und nicht im Horizont einer umfassenden Spiritualität betrachtet wird, kommt nicht in den Blick, dass die Freundschaftsbeziehung mit Christus – wie bei Teresa von Avila entfaltet oder bei Erasmus ausgesprochen – als eine Art Kurzformel für das gesamte christliche Leben begriffen werden kann. Lediglich ganz am Ende des Werkes, wenn Sigismundus die „Freundschaft mit Gott und seinem Freund Christus“ mit dem „Reich Gottes“ gleichsetzt, ist die umfassende Bedeutung der Christusfreundschaft angedeutet.

Schlusspassagen wendet Suevus die wesentlichen Punkte des Kapitels auf diese Freundschaft an. Nie aber fordert er den Menschen dazu auf, Christus als Vorbild der Freundschaft nachzuahmen, anderen Freund zu sein, wie Christus ihm Freund ist. Die soteriologisch gedeutete Freundschaft wird nicht zum ethischen Modell, sondern bleibt eine Beziehung sui generis, eine Umschreibung für das Glaubensverhältnis. Der beste Freund ist so wirklich der einzige Freund.“ (EAD., Johann Arndt und Paul Gerhardt über die Freundschaft, in: EAD. (Hg.), Johann Arndt und Paul Gerhardt, 253).

Eine Verhältnisbestimmung zwischen menschlichen Freundschaften und der einzigartigen Christusfreundschaft nimmt Suevus dadurch vor, dass er das Gleichnis der drei Freunde in sein Werk aufnimmt. Die Relativierung aller menschlichen Freundschaft und Herausstellung der Einzigkeit Christi¹⁰¹⁶, die es zum Ausdruck bringt, steht in einem gewissen Kontrast – wenn auch nicht im Gegensatz – zum Grundton des gesamten Werkes, das den hohen Wert menschlicher Freundschaft immer wieder betont. Aber gerade so gelingt es Suevus, einen menschlichen und geistlichen Realismus zu wahren. Auf diese Weise entgeht er sowohl der Gefahr einer falschen Exklusivität der Christusfreundschaft wie auch der einer Überschätzung menschlicher Freundschaft.

Im Vergleich zu anderen Konzepten der Christusfreundschaft, bspw. der griechischen Kirchenväter, fällt noch auf, dass nach Suevus nicht erst ein längerer geistlicher Weg nötig ist, um die Christusfreundschaft zu erlangen. Sie ist vielmehr durch das Freundschaftsangebot Christi und die schlichte Annahme dieses Angebotes durch den Menschen schon gegeben. Der Anspruch liegt allerdings darin, wie er im letzten Kapitel ausführt, diese Freundschaft auch zu pflegen und zu erhalten. Die Freundschaft mit Christus zu leben – das zeigt die Konkretheit und Schlichtheit der Regeln, die Sigismundus empfiehlt – ist aber grundsätzlich allen Christen aufgegeben und möglich. Einen „mystischen Aufstieg“ zu immer innigerer Christusfreundschaft, wie ihn bspw. Teresa von Avila gezeichnet hat, kennt der schlesische Prediger nicht. Für ihn ist die Freundschaft mit Christus der Normalfall christlichen Lebens. Damit lotet er zwar nicht die geistlichen Tiefen aus, die im Begriff der Christusfreundschaft durchaus angelegt wären, aber in dieser Allgemeingültigkeit seines spirituellen Entwurfes liegt sicher ein Vorteil: Er ist allen Christen unmittelbar zugänglich.

IV. JESUS, DER VOLLKOMMENE FREUND – CLAUDE LA COLOMBIÈRE

Ein Jahrhundert nach Teresa von Avila kommt es im katholischen Bereich noch einmal zu einer bemerkenswerten Entfaltung der Christusfreundschaftsspiritualität, und zwar in den Schriften des französischen Jesuiten Claude La Colombière (1641-1682). Er lebt und wirkt im „Grand siècle“ der französischen Spiritualität. Das Leben und Denken großer Persönlichkeiten wie Franz von Sales (+1622), Kardinal de Bérulle (+1629), Jean-Jacques Olier (+1657), Vinzenz von Paul (+1660), Jacques-Bénigne Bossuet (+1704) und Louis Bourdaloue (+1704) prägen das geistliche Klima Frankreichs. In dieser Zeit wächst auch der Einfluss des Jansenismus, dessen strenger und mitunter angsteinflößender Gottesvorstellung v.a. der Orden der

¹⁰¹⁶ Vgl. dazu auch E. AXMACHER: „Die Freundschaft Christi wurde aller anderen Freundschaft vorausgesetzt und übergeordnet. Unüberbietbar war dieser Freund als Erretter (soteriologisch), unüberbietbar die Beständigkeit und Reinheit seiner Freundschaft (ethisch), unüberbietbar auch die Macht seiner Freundschaft: ewig bei dem Freund zu bleiben (eschatologisch).“ (EAD., Johann Arndt und Paul Gerhardt über die Freundschaft, in: EAD. (Hg.), Johann Arndt und Paul Gerhardt, 258).

Jesuiten entgegentritt. Die Spiritualität der Christusfreundschaft kennt Claude aus den Schriften der heiligen Teresa, die er sehr schätzt und in seinen Predigten gerne zitiert. Der Freundschaftsgedanke ist auch in den Schriften des hl. Franz von Sales gegenwärtig, der für Claude eine besondere Bedeutung hat.¹⁰¹⁷ Allerdings steht bei Franz von Sales – wie in der *École française* allgemein – der Freundschaftsbegriff nicht im Vordergrund, wenn es um die Christusbeziehung geht. Franz spricht zwar öfters in Anknüpfung an die Gedanken des Thomas von Aquin von der Freundschaft mit Gott.¹⁰¹⁸ Er überträgt die einzelnen Merkmale der menschlichen Freundschaft aber – wie Thomas – generell auf die Gottesbeziehung im Heiligen Geist¹⁰¹⁹ und nicht auf die spezielle Beziehung zum menschengewordenen Sohn Gottes. Außerdem zieht er im ausdrücklichen Anschluss an Augustinus den Begriff der *caritas* der „Freundschaft“ vor.¹⁰²⁰ Claude La Colombière dagegen greift den philosophischen Freundschaftsbegriff nicht nur in seiner ganzen Bedeutungsbreite auf, er wendet ihn auch direkt auf die Christusfreundschaft hin an. Seine Gedanken, die er in seinen Exerzitienaufzeichnungen, seinen Predigten, seinen Briefen und in den *Réflexions chrétiennes* niedergelegt hat, soll nun im einzelnen nachgegangen werden.

1. Textanalyse

Wie viele andere Autoren, die über die geistliche Freundschaft mit Christus schreiben, hat auch Claude eine starke charakterliche Begabung und Neigung zu menschlicher Freundschaft.¹⁰²¹ Von daher verwundert es nicht, dass der Freundschaftsbegriff zentral ist für sein gesamtes geistliches Leben.¹⁰²² Immer wieder deutet Claude die verschiedensten Situationen und Herausforderungen des geistlichen Weges im Licht der Freundschaftsbeziehung mit Gott.¹⁰²³ In einer Vision wird Marguerite-Marie mit folgenden Worten das baldige Zusammentreffen mit dem ihr bis dahin unbekannten Claude La Colombière angekündigt:

¹⁰¹⁷ Vgl. bspw. L 30 (Charrier 6, 357): „J’ai aussi les *Lettres* de Saint François de Sales, et j’aurai bientôt sa *Vie*. J’espère de faire beaucoup de profit par les livres et par l’intercession de ce grand saint.“ Am Ende seiner Exerzitien von 1677 schreibt Claude: „Tous les jours, je sens plus de dévotion pour saint François de Sales; je prie Notre Seigneur qu’il me fasse la grâce de me ressouvenir souvent de ce saint pour l’invoquer et pour l’imiter.“ (R 149 / ES 171).

¹⁰¹⁸ Vgl. bspw. *Traité de l’Amour de Dieu* 1, 13 (Ravier 392-394) oder 2, 22 (Ravier 476-478). Vgl. auch den Artikel zur Gottesfreundschaft bei Franz von Sales von H. BORDES, *La méditation du mystère de la Visitation par François de Sales et l’esprit de l’ordre de la Visitation*, in: *Visitation et Visitandines aux XVII^e et XVIII^e siècles*, 69-88.

¹⁰¹⁹ Vgl. *Traité de l’Amour de Dieu* 2, 22 (Ravier 476-477).

¹⁰²⁰ Vgl. *Traité de l’Amour de Dieu* 1, 13 (Ravier 393).

¹⁰²¹ Vgl. A. RAVIER: „Il a le goût profond, inné, de l’amitié.“ (ES 21). Vgl. v.a. R 117 (ES 152) – hier schildert Claude seine innige Zuneigung zu seinen Freunden.

¹⁰²² Vgl. A. RAVIER, der in Bezug auf Claudes Interpretation der Ordensregel schreibt: „Une telle conception de la Règle implique que la vie spirituelle tout entière est considérée comme une amitié. Une amitié fervente, délicate, concrète, incessante [...]“ (ES 35).

¹⁰²³ Vgl. bspw. R 38 (ES 99-100): Claude erkennt seinen schwachen Punkt im „eitlen Ruhm“ (*vaine gloire*). Daher nimmt er sich vor, alle nur möglichen Demütigungen auf sich zu nehmen. In diesem Kontext schreibt er: „J’ai remarqué que ce soin continuel de s’humilier et de se mortifier en tout, cause quelquefois des tristesses à la

„Ich werde Dir meinen treuen Diener und vollkommenen Freund senden, der dich lehren wird, mich kennenzulernen und dich ganz mir zu überlassen.“¹⁰²⁴

In dieser Bezeichnung Claudes wurde immer wieder der Wesenskern seiner Person und seiner Spiritualität erkannt.¹⁰²⁵ Die Freundschaftsbeziehung zu Christus bildete sich in der geistlichen Entwicklung Claudes jedoch nicht einfach kontinuierlich aus seiner natürlichen Begabung zur Freundschaft heraus. Sie geht vielmehr durch eine reinigende Krise, in die seine Notizen während der großen Exerzitien vor der ewigen Profess aus dem Jahr 1674 einen Einblick geben. Während dieser Exerzitien entdeckt Claude, dass seine Neigung zu menschlichen Freundschaften ein Hindernis auf dem Weg zur Heiligkeit sein kann.¹⁰²⁶ So ringt er sich durch, sich von all seinen Freunden zu lösen. Die Worte, in denen er diesen inneren Prozess beschreibt, lassen erkennen, dass für ihn die Freundschaft zu den höchsten menschlichen Gütern zählt und die Loslösung von ihnen daher ein enormes inneres Opfer bedeutet:

„In meinem affektiven Bereich [ahme ich die Einfachheit Gottes nach], indem ich nur Gott alleine liebe und in mir nur allein diese Liebe aufnehme; und das ist leicht, denn ich finde in Gott alles, was ich anderswo lieben könnte. Und so wird meine Liebe – wie die Schrift von Gott sagt – ‚heilig, einzig und vielförmig‘ [Weish 7,22] sein. Aber meine Freunde – sie lieben mich und ich liebe sie; Du siehst es, das fühle ich, mein Gott, Du einzig Guter, einzig Liebenswerter! Muss ich sie Dir opfern, da Du mich ganz für Dich willst? Ich werde dieses Opfer bringen, das mich mehr kosten wird als das erste, das ich Dir dargebracht habe, als ich Vater und Mutter verließ. Ich bringe also dieses Opfer, ich tue es bereitwillig, da Du mir verbietest, meine Freundschaft zu Dir mit irgendeinem Geschöpf zu teilen. Nimm dieses Opfer an, das mich so viel kostet! Aber im Gegenzug, mein göttlicher Erlöser, sei ihr Freund! Wie Du ihren Platz einnehmen willst, nimm Du meinen Platz ein; ich werde Dich jeden Tag in meinen Gebeten an sie erinnern und an das, was Du ihnen schuldest, da du versprichst, meinen Platz einzunehmen. Glückliche sind sie, wenn sie diesen Vorteil zu nützen wissen! Ich werde Dich so sehr bedrängen, dass Du ihnen bereitwillig das Gut bekannt machst und schätzen lehrst, das sie in diesem Gebot haben, das Du mir machst, keine Freunde mehr zu haben, um Dein Freund sein zu können. Sei also ihr Freund, Jesus, der einzige und wahre Freund. Sei mein Freund, da Du mir gebietest, der Deine zu sein.“¹⁰²⁷

nature, qui la rendent lâche et moins disposée à servir Dieu. C’est une tentation qu’on peut vaincre, ce me semble, en songeant que Dieu n’exige cela de nous que par amitié; que nous nous attachons à cet exercice, comme un bon ami s’applique en toute rencontre à plaire à son ami, [...] sans qu’il soit besoin pour cela qu’il se contraigne, conservant une certaine liberté d’esprit au milieu des soins les plus assidus et les plus petits, laquelle liberté est une des marques les plus sensibles du vrai amour. On fait avec plaisir ce qu’on croit devoir être agréable à la personne qu’on aime bien.“ (ebd.).

¹⁰²⁴ Marguerite-Marie Alacoque, *Lettres* 132, 3^e lettre au Père Croiset (VO 2, 545): „Je t’enverrai mon fidèle serviteur et parfait ami, qui t’apprendra à me connaître et à t’abandonner à moi.“

¹⁰²⁵ Vgl. bspw. A. RAVIER (ES 38) : „‚fidèle serviteur et parfait ami‘: en ce quatre mots se résume toute la grâce de Claude La Colombière.“

¹⁰²⁶ Vgl. R 77, (ES 129-130): „Il est étrange combien d’ennemis on a à combattre du moment qu’on forme la résolution de se faire un saint. Il semble que tout se déchaîne, et le démon par ses artifices, et le monde par ses attraites, et la nature par la résistance qu’elle oppose à nos bons desirs. [...] Nos amis nous tentent par la complaisance que nous avons coutume d’avoir pour eux.“

¹⁰²⁷ R 117 (ES 151f): „En mes affections, n’aimant que Dieu seul, ne recevant en moi que ce seul amour; et cela est aisé, puisque je trouve en Dieu tout ce que je puis aimer ailleurs; et ainsi mon amour sera, comme l’Écriture dit de Dieu: *Sanctus, unicus et multiplex*. Mais mes amis, ils m’aiment, je les aime; vous le voyez, et je le sens. Mon Dieu! seul bon, seul aimable! Faut-il vous les sacrifier, puisque vous me voulez tout à vous? Je le ferai ce sacrifice, qui me coûtera plus cher que le premier que je vous fis quittant père et mère. Je le fais donc ce sacrifi-

Auch wenn Claude hier Jesus als einzigen Freund erwählt, zeigt sein weiterer Lebenslauf, dass die Freundschaft mit Jesus keineswegs jegliche andere menschliche Freundschaft ausschließt. Der Entschluss Claudes ist eher als eine Art „Abrahamsopfer“ zu betrachten: Die Entscheidung, sich innerlich nicht an Menschen zu hängen, sondern Gott allen anderen menschlichen Neigungen vorzuziehen¹⁰²⁸, bereiten den Weg für neue, ganz in Gott verwurzelte Freundschaften.

Einige Monate nach diesem Tagebucheintrag, nach Abschluss seines „dritten Ausbildungsjahres“¹⁰²⁹, wird Claude nach Paray-le-Monial gesandt und begegnet dort Marguerite-Marie im März 1675. Während der Osterzeit, als Claude eine Messe in der Visitationskapelle feiert, hat Marguerite-Marie die sog. „Vision der drei Herzen“, in der die Visitandine ihr Herz zusammen mit dem Claudes im Herzen Jesu vereint sieht:

„Als ich mich näherte, um die heilige Kommunion zu empfangen, zeigte mir [unser Herr] sein Heiliges Herz wie einen brennenden Feuerofen, und zwei andere Herzen, die sich darin vereinten und versenkten, und er sagte mir: So vereint meine reine Liebe diese drei Herzen für immer.“¹⁰³⁰

Diese geistliche Freundschaft mit Marguerite-Marie Alacoque bleibt nicht die einzige, die Claude in den Jahren seines aktiven apostolischen Dienstes lebt. Einige Zeit später, im Jahr 1677, schreibt er von London aus dem Pfarrer von Paray-le-Monial:

„Die Bindungen in Jesus Christus sind unwandelbar, und ich versichere Ihnen, dass weder die räumliche Distanz zwischen Ihnen und mir noch Ihr Schweigen jemals meine Haltung Ihnen

ce, et je le fais de bon cœur, puisque vous me défendez de donner part à mon amitié à aucune créature. Agréez-le ce sacrifice si rude. Mais en échange, mon divin Sauveur, soyez leur ami. Comme vous voulez me tenir leur place, soyez leur à ma place; je vous ferai ressouvenir d’eux tous les jours dans mes prières, et de ce que vous leur devez en me promettant de vous substituer à ma place. Heureux, s’ils profitent de cet avantage! Je vous importunerai tant que je vous engagerai à leur faire connaître et estimer le bien qu’ils auront dans le commandement que vous me faites de n’avoir plus d’ami, pour pouvoir être le vôtre. Soyez donc leur ami, Jésus, le seul et véritable ami! Soyez le mien, puisque vous m’ordonnez d’être le vôtre.“

¹⁰²⁸ Dieser Gedanke taucht auch an anderen Stellen der großen Exerzitien öfters auf, vgl. bspw. R 98 (ES 139): „Le jour da la Conception Immaculée de la Sainte Vierge, j’ai résolu de m’abandonner tellement à Dieu, qui est toujours en moi et en qui je suis et je vis, que je ne me mette nullement en peine de ma conduite, non seulement extérieure, mais même intérieure, reposant doucement entre ses bras, sans craindre ni tentation, ni illusion, ni prospérité, ni adversité, ni mes mauvaises inclinations, ni mes fautes mêmes, espérant qu’il conduira tout par sa bonté et sa sagesse infinie, de telle sorte que tout réussira à sa gloire; de ne vouloir ni être aimé, ni être soutenu de personne, voulant avoir en lui et mon père, et ma mère, et mes amis, et tout ce qui pourrait avoir pour moi quelque sentiment de tendresse.“

¹⁰²⁹ Dieses Jahr ist die letzte Etappe der jesuitischen Ausbildung. Nach den langen Studienjahren sieht die ignatianische Regel vor, dass die geistliche Formung durch ein Jahr vervollständigt wird, das in Vielem den zwei Noviziatsjahren ähnelt. Zu diesem letzten Ausbildungsabschnitt, der für Claude vier Monate dauerte, von September 1674 bis zum 2. Februar 1675, dem Tag seiner feierlichen Profess, gehören auch die großen dreißigtägigen Exerzitien.

¹⁰³⁰ Marguerite-Marie Alacoque, Autobiographie 82 (VO 2, 94): „Lorsque je m’approchai pour le recevoir par la sainte communion, [Notre Seigneur] me montra son Sacré Cœur comme une ardente fournaise, et deux autres qui s’y allaient unir et abîmer, me disant: C’est ainsi que mon pur amour unit ces trois cœurs pour toujours.“

gegenüber verändern werden. Im Gegenteil: Es scheint mir, dass ich meine Freunde jeden Tag mehr liebe [...].“¹⁰³¹

Die Loslösung von menschlichen Anhänglichkeiten hatte Claude also nicht nur von menschlichen Freundschaftsbeziehungen nicht entfernt, sondern sogar noch zu innigeren Freundschaften befähigt.

Was jedoch macht für Claude nun den Kern der Freundschaftsbeziehung mit Christus aus, die für ihn so zentral ist? Auch wenn er an unterschiedlichsten Stellen immer wieder von der Christusfreundschaft spricht, so hat er doch in einer seiner *Réflexions chrétiennes*¹⁰³² versucht, das Wesentliche der Freundschaftsbeziehung mit Christus zusammenzutragen. Die gesamte *Réflexion* 39 widmet Claude dem hl. Johannes, „dem Freund Christi“.

In der einleitenden Begriffbestimmung der Freundschaft greift Claude La Colombière nicht explizit, wohl aber inhaltlich auf antike Definitionen zurück, wobei er diese in eine eigene, nicht unoriginelle Form bringt:

„Man kann sagen, dass man mit jemand befreundet ist, wenn man von ihm geliebt wird und ihn liebt. Man kann sagen, dass man von ihm geliebt wird, wenn man teilhat an all seinen Gütern; man kann sagen, dass man jemanden liebt, wenn man teilhat an all seinen Übeln.“¹⁰³³

In dieser Definition ist die Gegenseitigkeit der Freundschaftsliebe enthalten, die Claude gleichzeitig mit der Gütergemeinschaft unter Freunden, verstanden als Teilnahme an Freuden und Leiden des anderen, verbindet. Anhand dieser Definition kann Claude die besondere Qualität dieser Freundschaft des Johannes mit dem Gott-Menschen aufzeigen:

„Wir finden in Jesus Christus alle Schätze des Wissens über Gott, alle Glückseligkeit Gottes; wir finden in ihm die Gottheit selbst: das sind die Güter. Zudem: Armut, Demütigung und Schmerz haben ihn bis zum Tod begleitet: das sind die Übel. Jesus Christus hat Johannes an den ersteren teilgegeben; der heilige Johannes an den letzteren teilgenommen.“¹⁰³⁴

¹⁰³¹ L 16 (Charrier 6, 306): „Les liaisons qui sont en Jésus-Christ sont inaltérable, et je vous assure que, ni mon éloignement, ni votre silence ne me changeront jamais à votre égard. Au contraire, il me semble que j’aime tous les jours davantage mes amis [...]“

¹⁰³² In den *Réflexions*, so A. RAVIER, zeigt sich Claudes persönliche Spiritualität deutlicher als in den förmlicher gehaltenen Predigten: „Pourtant les *Réflexions* gardent, par rapport aux *Sermons*, une originalité indiscutable. On y sent mieux le premier jaillissement de la pensée, la saveur native de l’inspiration avant tout assagissement, la fermentation avant la mise en ordre ou en art – ce qu’on pourrait appeler l’ingénuité crue et drue, implacable souvent, de la vision instinctive.“ (ID., ES 269). Die *Réflexions chrétiennes* hat Claude zwischen 1673 und 1678 verfasst (vgl. A. RAVIER, ES 269). G. GUITTON datiert die *Réflexion* 39 aufgrund der „Identität der Ausdrucksweise“ auf das Jahr 1674, in die Zeit der Großen Exerzitien, als Claude sich entschließt, sich von menschlichen Freundschaften zu lösen und Jesus als einzigen Freund anzunehmen (vgl. ID., Le Bienheureux Claude La Colombière, 63).

¹⁰³³ RC 39 (ES 484): „On peut dire qu’on est ami de quelqu’un, quand on en est aimé et qu’on l’aime. On peut dire qu’on en est aimé, quand on a part à tous ses biens; on peut dire qu’on l’aime, quand on a part à tous ses maux.“

¹⁰³⁴ Vgl. ebd.: „Nous trouvons en Jésus-Christ tous les trésors de la science de Dieu, toute la béatitude de Dieu; nous y trouvons la Divinité même: voilà les biens. De plus, la pauvreté, l’humiliation et la douleur l’ont accompagné jusqu’à la mort: voilà les maux. Jésus-Christ a fait part à saint Jean des premiers; saint Jean a pris part aux seconds.“

Christus lässt seinen Freund also teilhaben an seinem göttlichen Wesen. Zeichen der Authentizität dieser Freundschaft ist andererseits, dass der Mensch bereit ist, an den Leiden Christi teilzunehmen. Ein Gedanke, den Claude auch für sich persönlich sehr ernst genommen hat, wie seine Exerziennotizen zeigen. Weil er versteht, dass das Leiden für Christus ein Zeichen der Freundschaftsliebe ist, sehnt er sich geradezu danach, auf diese Weise seine Freundschaft beweisen zu können.¹⁰³⁵

Als expliziten Akt der Freundschaft versteht Claude die Worte Jesu am Kreuz, in denen er Johannes und Maria einander anvertraut. Jesus übergibt der Mutter seinen besten Freund, der sein „anderes Ich“ ist; gleichzeitig gibt er die Mutter in die Obhut seines Lieblingsjüngers als „letzte Gabe seiner Freundschaft“¹⁰³⁶ und als Beweis seines vollen Vertrauens¹⁰³⁷ zu ihm.

Anschließend spricht er anhand dieser Freundschaft zwischen Christus und Johannes über die wahre (menschliche) Freundschaft. Sie ist selten, kommt zustande durch „Vernunft und Neigung“¹⁰³⁸ und wurzelt in der Gottesfurcht¹⁰³⁹, während der oberflächliche Freund lediglich durch Neigung und bisweilen auch durch Leidenschaft gefunden wird und den Charakter verderben kann¹⁰⁴⁰. Claude ruft dazu auf, wahre Freundschaften zu suchen.¹⁰⁴¹ Es ist also klar, dass er die Christusfreundschaft nicht exklusiv versteht, sondern als höchste Form wahrer menschlicher Freundschaft. Denn, so fragt Claude, wo finden wir einen Freund, der alle Qualitäten hat, die eine wahre menschliche Freundschaft erfordert?¹⁰⁴² Und er kommt zu dem Schluss: „Jesus, Du bist der einzige und der wahrhaftige Freund.“¹⁰⁴³ Jesus ist der „einzige Freund“, weil er allein die Erfordernisse wahrer Freundschaft vollkommen erfüllt. An dieser Stelle singt Claude La Colombière das „Hohelied der Christusfreundschaft“. Weil dieser Text

¹⁰³⁵ Vgl. R 54 (ES 115): „Je me sens un assez grand désir de souffrir pour Dieu et je ne vois guère de genre de douleur que je n’acceptasse, ce me semble, avec grande joie; mais j’estime que c’est une grâce que Dieu ne fait qu’à ses amis; et je m’en trouve si indigne que je ne crois pas que Dieu me fasse jamais cette faveur.“

¹⁰³⁶ Vgl. RC 39 (ES 485). Hier lässt Claude den gekreuzigten Jesus in fiktiver Rede zu seiner Mutter und zu Johannes sprechen: „Ma mère, il faut enfin que je vous quitte; c’est un ordre que je ne puis différer plus longtemps; je n’ai plus qu’un moment à vivre. Vous m’allez perdre, ma bonne mère; mais voilà le meilleur de mes amis, dans lequel je vivrai encore après ma mort. Si vous m’aimez, vous l’aimerez, comme vous m’avez aimé [...] C’est là un autre moi-même. Je souhaite que vous lui teniez lieu de mère [...] Je vous donne l’un à l’autre, comme un gage de l’amour que j’ai pour tous deux. Ma mère, je ne saurais mieux vous témoigner mon amour qu’en vous laissant mon bon ami; mon fils, je vous donne ma bonne mère pour dernier gage de mon amitié.“

¹⁰³⁷ Vgl. ebd.: „Quel crédit de saint Jean! Quelle confiance!“

¹⁰³⁸ Vgl. ebd.: „Il n’y a rien de si doux, mais aussi rien de si rare que la véritable amitié. Le nom de favori n’est pas, à beaucoup près, si honorable à saint Jean que celui d’ami. C’est, en même temps, la raison et l’inclination qui fait le choix de l’ami; c’est l’inclination, et quelquefois la passion, je dis la passion aveugle, qui fait le favori.“

¹⁰³⁹ Vgl. RC 39 (ES 486): „Un homme qui ne craint pas Dieu ne saurait être bon ami.“

¹⁰⁴⁰ Vgl. ebd.: „Si vous êtes bon, vous deviendrez méchant avec un ami corrompu.“

¹⁰⁴¹ Vgl. RC 39 (ES 487): „Ayez un ami qui vous console chrétiennement, qui vous aide à calmer vos passions, qui vous fasse profiter de vos disgrâces, de la compagnie duquel vous reveniez toujours plus sage.“

¹⁰⁴² Vgl. ebd.: „Mais où trouver des gens qui aient toutes ces qualités?“

¹⁰⁴³ Vgl. ebd.: „Jésus, vous êtes le seul et le véritable ami.“

so dicht ist und resümeeartig die zentralen Aussagen zur Freundschaft mit Jesus enthält, soll er Stück für Stück analysiert werden.

„Du nimmst teil an all meinen Übeln, Du lädst sie auf Dich, Du kennst das Geheimnis, sie für mich zum Guten zu wenden, Du hörst mir voll Güte zu, wenn ich Dir erzähle, was mich bedrückt, Du tröstet mich in jeder Not.“¹⁰⁴⁴

Zunächst ist Jesus derjenige, der teilnimmt an unseren Leiden, der zuhört und tröstet – soweit handelt es sich um bekannte Kriterien wahrer menschlicher Freundschaft. Gleichzeitig – und hier zeigt sich die göttliche Macht des menschlichen Freundes – vermag Jesus jedoch dieses Leiden in einen Gewinn zu wandeln.

„Ich finde Dich immer und an jedem Ort; Du entfernst Dich nie von mir; und wenn ich gezwungen bin, meinen Wohnort zu verändern, höre ich nicht auf, Dich überall dort zu finden, wohin ich gehe.“¹⁰⁴⁵

Das gemeinsame Leben ist der eigentliche Akt menschlicher Freundschaft. Anders als in menschlichen Freundschaften, in denen es doch auch immer Trennung und Abschied gibt, ist es beim göttlichen Freund immer möglich, mit ihm zusammen zu sein. In seiner Predigt über die Liebe Gottes entfaltet Claude diesen Gedanken noch ausführlicher: Jede menschliche Freundschaft kann aufgrund ihrer Unvollkommenheit und immer neuer Trennungen dem Herz des Menschen nie ganz und nie für lange Zeit die Erfüllung schenken, nach der es eigentlich verlangt; erst in der Freundschaft mit Gott, dem unvergänglichen Gut, kommt das menschliche Sehnen an sein Ziel.¹⁰⁴⁶

Die Vollkommenheit der Freundschaft Christi zeigt sich in ganz konkreten Vollzügen, die zur Freundschaft gehören:

¹⁰⁴⁴ Ebd.: „Vous prenez part à tous mes maux, vous vous en chargez, vous savez le secret de me les tourner en bien, vous m’écoutez avec bonté, lorsque je vous raconte mes afflictions, et vous ne manquez jamais de les adoucir.“

¹⁰⁴⁵ Ebd.: „Je vous trouve toujours et en tout lieu; vous ne vous éloignez jamais; et si je suis obligé de changer de demeure, je ne laisse pas de vous trouver où je vais.“

¹⁰⁴⁶ Vgl. Sermon 72 (Charrier 4, 294f): „Nous avons beau faire, quelque accompli que soit l’objet où notre cœur s’attachera sur la terre, notre amour ne nous rendra jamais tout-à-fait heureux; il ne nous rendra pas même heureux pour longtemps. *Non poterit labor finire, nisi hoc quisque diligat, quod invito non possit auferri*, dit saint Augustin. L’amour et la douleur ont fait une alliance éternelle: il y aura donc toujours beaucoup à souffrir en aimant, jusqu’à ce que nous aimions ce qu’on ne pourra nous ôter. Mais que peut-il y avoir ici-bas qui ne puisse nous être enlevé en mille manières? Outre que l’âge use le corps et l’esprit, que la mort sépare l’un d’avec l’autre, mille accidents peuvent éloigner les personnes que nous aimons, et d’autres hommes nous les peuvent ravir à nous yeux, en nous ravissant leur amitié.“

Vous seul, ô mon Dieu, vous seul pouvez être à moi autant de temps que je le voudrai. Nulles aventures, nul renversement d’affaires, nulle puissance, soit au ciel, soit dans les enfers, ne peut vous enlever à mon âme. Je ne puis m’assurer un séjour de vingt-quatre heures de séjour en nul endroit de la terre, je ne puis me promettre un moment de vie, mais je sais que, ni l’exil, ni la mort ne me saurait séparer de vous; je sais que je vous trouverai partout, que partout je vous trouverai également bon et aimable, que rien ne peut m’empêcher de vivre avec vous, de mourir entre vos bras, et d’entrer par la mort dans une jouissance encore plus pleine et douce de votre divine présence.“

„Du langweilst Dich nie, wenn Du mich anhörst; Du wirst niemals überdrüssig, mir Gutes zu tun.“¹⁰⁴⁷

Indirekt ist hier die Erfahrung angesprochen, dass die Geduld menschlicher Freunde wie auch ihre Dienstbereitschaft immer begrenzt bleibt – und der einzige, der unsere Erwartungen in dieser Hinsicht ganz erfüllt, nur Christus ist.

„Ich bin sicher, geliebt zu sein, wenn ich Dich liebe. Du brauchst meine Güter nicht, und du wirst nicht ärmer, wenn Du mir Deine Güter mitteilst. Wie armselig ich auch sein mag, ein edlerer, ein schönerer Geist, selbst ein heiligerer wird mir Deine Freundschaft nicht wegnehmen; und der Tod, der uns allen anderen Freunden entreißt, wird mich wieder mit Dir vereinen. Alle Nachteile des Alters oder des Schicksals können Dich nicht von mir trennen; im Gegenteil, ich werde mich Deiner nie vollkommener erfreuen, Du wirst mir niemals näher sein als in den Momenten, in denen alles gegen mich steht. Du erträgst meine Fehler mit einer bewundernswerten Geduld, ja sogar meine Untreue; meine Undankbarkeit verletzt Dich niemals so sehr, dass Du nicht stets bereit wärest zurückzukommen, wenn ich es will.“¹⁰⁴⁸

Menschliche Freundschaft bleibt immer von der Gefahr bedroht, dass die Liebe des Freundes nachlässt oder sich ganz abwendet – sei es in Situationen der Not oder des Alters, sei es aufgrund der Fehlerhaftigkeit des anderen, oder aber weil sich ein besserer Freund findet. Christus jedoch erträgt all diese unsere Gebrechen, und daher kann die Christusfreundschaft frei bleiben von dieser sonst in menschlichen Beziehungen anzutreffenden Angst, den Freund aufgrund der eigenen Fehlerhaftigkeit zu verlieren. In seiner Predigt über die christliche Liebe entfaltet Claude diesen Gedanken noch weiter: Nicht nur, dass Christus unsere Fehler geduldig ertrage – er tue in gewisser Weise so, als nähme er sie gar nicht wahr; so weit gehe sein barmherziges Mitfühlen mit unserer Schwäche, dass er uns tröstet, wenn wir wegen unserer Verfehlungen niedergedrückt sind; ja ihm missfalle gar eine allzu große Trauer über die eigenen Sünden, da eine solche letztlich ein Ausdruck mangelnden Vertrauens auf seine nachsichtige Freundesliebe wäre.¹⁰⁴⁹

¹⁰⁴⁷ Ebd.: „Vous ne vous ennuyez jamais de m’entendre; vous ne vous lassez jamais de [me] faire du bien.“

¹⁰⁴⁸ Ebd.: „Je suis assuré d’être aimé, si je vous aime. Vous n’avez que faire de mes biens, et vous ne vous appauvrissez point en me communiquant les vôtres. Quelque misérable que je sois, un plus noble, un plus bel esprit, un plus saint même ne m’enlèvera point votre amitié; et la mort qui nous arrache à tous les autres amis, me doit réunir avec vous. Toutes les disgrâces de l’âge ou de la fortune ne peuvent vous détacher de moi; au contraire, je ne jouirai jamais de vous plus pleinement, vous ne serez jamais plus proche que lorsque tout me sera le plus contraire. Vous souffrez mes défauts avec une patience admirable; mes infidélités mêmes, mes ingrattitudes ne vous blessent point tellement que vous ne soyez toujours prêt à revenir, si je veux.“

¹⁰⁴⁹ Vgl. Sermon 72 (Charrier 4, 296f): „Après cela il ne nous peut rester qu’un sujet d’inquiétude, c’est la crainte de perdre un ami si fidèle. Saint Jérôme dit qu’il faut chercher longtemps un bon ami, qu’on le trouve difficilement, et qu’on a bien de la peine à le conserver: *Amicus diu quaeritur, vix invenitur, difficile servatur*. Ce Dieu qui voit si bien notre cœur, n’y verra que trop souvent des choses qu’il serait à souhaiter qu’il n’y vît point. Comme il mérite d’être aimé de la manière du monde la plus parfaite et qu’il nous fait un honneur infini en nous aimant, il est apparemment d’une délicatesse infinie, et il est impossible qu’il puisse souffrir nos faiblesses et nos lâchetés, qu’il ne soit point rebuté par les infidélités continuelles que nous ne pouvons presque pas éviter de commettre à son service. Mais non, chrétiens Auditeurs, l’excellence, la grandeur, la sainteté de notre Dieu ne le rend point plus impatient. La chose paraît incroyable; il est vrai toutefois qu’on en a meilleur compte que de la plus chétive créature. Non, non, il ne faut point s’imaginer qu’il soit capable de rompre avec nous pour la plus légère ingratitude, qu’il ne faille que peu de chose pour le rebuter. Il souffre, avec une bonté incroyable, toutes les misères de ceux qu’il aime, il les oublie, il fait semblant de ne pas les apercevoir; sa compassion va jusqu’à

Schließlich droht der Tod als endgültiges Ende der Freundschaftsliebe. Auch hier zeigt sich die Einzigartigkeit der Christusfreundschaft: Alles, was menschliche Freundschaft gefährdet oder aufhebt – Leid und Tod – vereint noch inniger mit ihm. Die einzige Bedingung, die Claude nennt, ist unsere Liebe zu ihm. Er ist immer treu und seine Liebe beständig – nur wenn der Mensch sich selbst von ihm abwendet, kann die Freundschaftsbeziehung zerfallen.

Gerade weil Christus der vollkommene Freund ist, kann Claude von ihm – in Umkehrung eines Wortes von Hieronymus¹⁰⁵⁰ – sagen:

„Jesus Christus ist leicht zu finden und an allen Orten, und es ist nicht schwer, ihn [sc. als Freund] zu behalten.“¹⁰⁵¹

In seinen Exerzitiennotizen hatte Claude festgehalten, dass im Gegensatz zu allen menschlichen Freunden Gott allein unsterblich, immer treu, voller Güte, liebenswert, machtvoll, weise und so in jeder Hinsicht vollkommen ist.¹⁰⁵² In Jesus ist dieser vollkommene Freund ein Mensch geworden, mit dem nun eine vollkommene menschliche Freundschaft möglich ist.

Zwei Aspekte der Christusfreundschaft, die Claude zwar nicht in seiner *Réflexion* 39, wohl aber in seinen *Predigten* erwähnt, seien hier noch angefügt. In einer menschlichen Freundschaft gibt es keine unmittelbare Kommunikation, kein „Lesen in der Seele“. Die gegenseitige Kenntnis bleibt aufgrund der menschlichen Begrenztheit immer auf das Medium der Sinne angewiesen. Daher kann es zu Missverständnissen kommen und daher bleibt auch die freundschaftliche Liebe des einen dem anderen bisweilen verborgen. In der Gottesfreundschaft dagegen gibt es genau diese unmittelbare Kommunikation, und daher ist auch das Wissen um die gegenseitige freundschaftliche Gesinnung beständig und ungetrübt.¹⁰⁵³

consoler lui-même les âmes qui en sont trop affligées, et à leur reprocher l'excès de leur douleur, qui semble marquer quelque défiance. Il ne veut point que la crainte qu'on a de lui déplaie aille jusqu'à nous troubler, jusqu'à nous gêner l'esprit. Il souhaite qu'on évite les moindres fautes sans inquiétude; il ne faut pas qu'on s'inquiète même des grandes. Il prétend que la liberté et la paix soient le partage éternel de ceux qui l'aiment véritablement.“

¹⁰⁵⁰ Hier zitiert Claude La Colombière ausnahmsweise explizit einen Kirchenvater zum Thema Freundschaft, vgl. RC 39 (ES 488) = Hier., epist. 3, 6 (PL 22, 335): „Amicus diu quaeritur, vix invenitur, difficile servatur.“

¹⁰⁵¹ RC 39 (ES 488): „Jésus-Christ se trouve aisément et partout, et il est aisé de le conserver.“

¹⁰⁵² Vgl. R 118 (ES 152f): „Il n'y a que Dieu seul qui soit immortel. Tout le reste meurt, les rois, les parents, les amis; ceux, qui nous estiment ou que nous avons obligés se séparent de nous, ou par la mort, ou par l'absence; nous nous séparons d'eux; le souvenir de nos bienfaits, l'estime, l'amitié, leur reconnaissance meurent en eux. [...] Dieu seul est immortel en toutes manières. Comme il est très simple, il ne peut mourir par la séparation des parties qui le composent; [...] De plus, il ne peut ni s'éloigner, ni changer; non seulement il sera toujours, mais il sera toujours bon, toujours fidèle, toujours raisonnable, toujours beau, libéral, aimable, puissant, sage et parfait en toutes manières.“

¹⁰⁵³ Vgl. Sermon 72 (Charrier 4, 296): „Nous ne pouvons lire dans l'âme de nos amis pour y combattre leurs défiances et les faux jugements qu'ils forment de nous; et ils ne peuvent non plus voir nos cœurs à découvert pour se détromper eux-mêmes et pour nous tenir compte de nos plus tendres sentiments. Mais quelle douceur pour une âme qui aime son Dieu! Elle est assurée qu'il est témoin de ses plus secrètes pensées, qu'il connaît toute l'ardeur et toute l'étendue de son Amour, qu'elle ne pousse pas un soupir qui n'aille jusqu'à lui, et qu'elle ne se trompe nullement, lorsqu'elle juge des sentiments que son Bien-aimé a pour elle, par ceux qu'elle a elle-même pour son Bien-aimé.“

Schließlich weist Claude La Colombière auch darauf hin, dass die Freundschaft mit Gott, wenn sie echt ist, aus sich heraus zur Nächstenliebe führen muss. Denn man liebt nicht nur seine Freunde, sondern auch alle diejenigen, welche ihnen am Herzen liegen. Ebenso müssten die Freunde Gottes auch ihre Mitmenschen lieben, die Gottes geliebte Diener und Kinder sind.¹⁰⁵⁴

Es stellt sich natürlich auch die Frage nach dem Zusammenhang von Claudes Gedanken zur Freundschaft mit Christus und der Herz-Jesu-Spiritualität. Schon vor seiner Begegnung mit Marguerite-Marie Alacoque hat Claude während der großen Exerzitien wesentliche Gedanken der Freundschaftsspiritualität formuliert. Als Beichtvater der mystisch begnadeten Klosterfrau steht Claude dann am Ursprung der „neuen“¹⁰⁵⁵ Frömmigkeitsform der Herz-Jesu-Verehrung. Er erkannte die Authentizität der mystischen Phänomene, die der heiligen Schwester des Heimsuchungsklosters in Paray-le-Monial widerfuhr, und trug wesentlich zur Verbreitung der Herz-Jesu-Verehrung bei.¹⁰⁵⁶ Die innere Nähe zwischen der Herz-Jesu- und der Freund-

¹⁰⁵⁴ Vgl. Serm. 72 (Charrier 4, 267f) : „On n’aime pas seulement ses amis, on aime encore leurs enfants, leurs serviteurs, les ouvrages de leurs mains et de leur esprit. [...] Si cela est vrai, ô mon Dieu, qu’il est peu de personnes qui vous aiment véritablement! Car enfin, si nous vous aimions, nous aurions moins de peine à supporter, à chérir même nos frères, qui sont, et vos serviteurs et vos enfants.“

¹⁰⁵⁵ Wie Pius XII. in seiner Enzyklika *Haurietis Aquas* (1956) aufzeigt, wurzelt die Verehrung des Herzens Jesu in der Heiligen Schrift selbst und hat sich im Laufe der Kirchengeschichte immer weiter entwickelt. In diese Geschichte sind die Ereignisse von Paray-le-Monial einzuordnen, vgl. *Haurietis Aquas* 50f: „Es machen sich um die Festigung und immer stärkere Förderung der Verehrung des heiligsten Herzens Jesu verdient die Heiligen Bonaventura, Albert der Große, Gertrud, Katharina von Siena, der selige Heinrich Seuse, die Heiligen Petrus Canisius und Franz von Sales. [...] Doch nimmt sicher den ersten Platz unter denen, die diese würdige Andachtsform gefördert haben, die heilige Margareta Maria Alacoque ein, die mit Hilfe ihres Seelenführers, des seligen Claudius de la Colombière, von heiligem Eifer entflammt, es dahin brachte, dass diese Kultform, so sehr gefördert, unter starker verehrender Zustimmung der Christgläubigen eingeführt und durch die auszeichnenden Merkmale der Liebe und Sühne von den übrigen Formen christlicher Frömmigkeit unterschieden wurde. [...] Man soll also nicht sagen, dass dieser Kult seinen Ausgang von einer göttlichen Privatoffenbarung genommen habe, noch dass er in der Kirche plötzlich dagewesen sei; er ist vielmehr wie von selbst erblüht aus lebendigem Glauben und inniger Andacht, [...] Es haben also augenscheinlich die Offenbarungen an die heilige Margareta Maria keine neuen Elemente zur katholischen Glaubenslehre hinzugefügt. Ihre Bedeutung liegt vielmehr darin, dass Christus der Herr – sein heiligstes Herz zeigend – in außerordentlicher und eigenartiger Weise die Menschen zur Betrachtung und Verehrung des Geheimnisses der erbarmungsvollen Liebe Gottes gegen das Menschengeschlecht aufrufen wollte.“

¹⁰⁵⁶ Aufgrund der schwierigen kirchenpolitischen Umstände (Jansenismus und Protestantismus) und aufgrund der Tatsache, dass die Privatoffenbarungen in Paray-le-Monial weder abgeschlossen noch kirchlich anerkannt waren, verbot die Klugheit, allzu offen über die mystischen Erlebnisse von Marguerite-Marie zu sprechen. Daher findet man in den öffentlichen Schriften St. Claudes nicht viel zu diesem Thema. In seinen Exerzitien 1677 schreibt er jedoch, wie er versuchte, die Herz-Jesu-Verehrung zu verbreiten: „J’ai reconnu, que Dieu voulait que je le servisse en procurant l’accomplissement de ses desirs touchant la dévotion qu’il a suggérée à une personne à qui il se communique fort confidemment, et pour laquelle il a bien voulu se servir de ma faiblesse; je l’ai déjà inspirée à bien des gens en Angleterre, et j’en ai écrit en France.“ (R 134). In der Seelenführung machte er also die Menschen mit der Botschaft von Paray-le-Monial vertraut. Die Fürstin von York, Marie-Béatrice d’Este, als deren Prediger er nach England gesandt worden war, war dann auch die erste Person von königlichem Rang, die den Papst um die Einführung eines liturgischen Hochfestes des Herzens Jesu bat. Nach seiner Rückkehr aus England war er als Studienpräfekt in der ordensinternen Ausbildung in Lyon tätig und prägte so eine neue Generation von Jesuiten, die später viel zur Verbreitung der Herz-Jesu-Verehrung beitrugen. Besonders jedoch die posthume Veröffentlichung seiner Exerzitien-Notizen, in denen er die große Erscheinung des Herzens Jesu an Marguerite-Marie Alacoque vom Juni 1675 detailliert wiedergibt, trug wesentlich zur Bekanntmachung und Anerkennung der Botschaft von Paray-le-Monial bei (vgl. A. RAVIER, ES 57f).

schaftsspiritualität liegt auf der Hand. Wo das menschliche „Herz“, d.h. das innerste personale Zentrum des menschengewordenen Sohnes Gottes in den Mittelpunkt des geistlichen Interesses tritt, ist der Weg nicht weit zur Freundschaft als einer Form der Liebe, die sich gerade durch die Einheit der Herzen definiert. Claude La Colombière stellt diesen Zusammenhang allerdings nicht explizit her: In seinem berühmten „Akt der Hingabe an das Herz Jesu“ spricht Claude La Colombière zwar von der Liebe Jesu, die so oft nicht erwidert wird¹⁰⁵⁷, und die er durch die vollkommene Hingabe seines Herzens erwidern möchte¹⁰⁵⁸. Auch der Gedanke der freundschaftlichen Einheit der Herzen wird hier ausgesprochen in Form des Wunsches, in das Herz Jesu einzutreten, in ihm zu leben und zu sterben.¹⁰⁵⁹ Allerdings verwendet er in diesem langen Gebet kein einziges Mal das Wort „Freundschaft“. Umgekehrt fällt auf, dass Claude in der *Réflexion chrétienne* über „Johannes, den Freund Jesu“, das Herz Jesu nur an einer Stelle erwähnt¹⁰⁶⁰ und – was nahe gelegen hätte – auch das vertraute Ruhen des Johannes an der Brust Jesu nicht anspricht. Freundschaft mit Christus und die Beziehung zum Herzen Jesu stehen bei Claude also eher nebeneinander als zwei Ausdrucksformen, in denen er die Christusbeziehung zum Ausdruck bringt. Gedanken aus dem einen Themenkreis fließen in den anderen ein, ohne dass Claude aber beide systematisch miteinander in Beziehung setzen und verbinden würde.

2. Auswertung

An wesentlichen Stellen des Gesamtwerkes von Claude La Colombière scheint immer wieder durch, dass die Freundschaft für ihn die zentrale Kategorie seiner Christusbeziehung darstellt. In seinen *Exerzitien* und seinen *Briefen* lässt sich eindrucksvoll nachvollziehen, wie er sich dem absoluten Anspruch dieser einzigartigen und ganz und gar fordernden Freundschaft des göttlichen Freundes stellt, und wie gerade die freundschaftliche Bindung an ihn zu wahren menschlichen Freundschaften befreit. Die *Réflexion chrétienne* über Johannes, den Freund Jesu, darf wohl zu den gehaltvollsten Resümees der Christusfreundschaftsspiritualität gezählt werden. Hier zeigt Claude auf, wie Christus durch seine unvergleichliche freundschaftliche Liebe und beständige Gegenwart der einzige vollkommene Freund ist. Gerade in dem die Meditation abschließenden Gebet wird deutlich, wie sehr die Freundschaft mit Christus für Claude La Colombière nicht nur einen theologischen Begriff, sondern eine ganz reale Bezie-

¹⁰⁵⁷ Vgl. R 150 (ES 173): „Il aime, et il n'est point aimé.“

¹⁰⁵⁸ Vgl. R 151 (ES 174): „Je vous offre mon cœur, avec tous les mouvements dont il est capable, je me donne tout entier à vous.“

¹⁰⁵⁹ Vgl. ebd.: „[...] je désire m'oublier moi-même et tout ce qui peut avoir du rapport avec moi, pour lever l'obstacle qui pourrait m'empêcher l'entrée de ce divin Cœur que vous avez la bonté de m'ouvrir, et où je souhaite entrer pour y vivre et mourir avec vos plus fidèles serviteurs, tout pénétré et embrasé de votre amour.“

¹⁰⁶⁰ Vgl. RC 39 (ES 486): Indem Jesus dem Johannes seine Mutter Maria anvertraut, gibt er ihm gleichsam sein eigenes Herz: „*Ecce filius tuus*, non seulement Jésus-Christ donna saint Jean à sa mère, mais il se donna, en quelque sorte, soi-même à saint Jean. Vous me trouverez dans Jean, parce que je lui laisse mon cœur, mon esprit, mes vertus, etc.“

hung meint. Jesus ist der Freund, der zugleich Mensch und dadurch menschlich nah und zugänglich ist, und Sohn Gottes, dessen Liebe im Unterschied zur menschlichen Liebe unwandelbar, ewig treu, den Tod überwindend und machtvoll erlösend ist. So wird die Freundschaftskonzeption Claudes dem Gottheit und Menschheit umspannenden Geheimnis der Inkarnation gerecht. Die Freundschaftsbeziehung zu Christus ist eine ganz menschliche und gerade darin gleichzeitig eine solche, die uns in die erlösende Gemeinschaft mit Gott führt. V. a. das Vertrauen auf die Barmherzigkeit des göttlichen Freundes gehört zu den Aspekten, die Claude La Colombière mehr als andere Autoren vor ihm herausgestellt hat.

V. RESÜMEE UND AUSBLICK

Die Untersuchung einiger ausgewählter Autoren der Neuzeit hat gezeigt, dass das Freundschaftsthema über die Konfessionsgrenzen hinweg bis ins 17. Jahrhundert hinein präsent bleibt. Die theologischen Schriftsteller zeigen dabei einen sehr individuellen Umgang mit der Thematik. Teresa von Avila betont in ihren Schriften besonders die Wichtigkeit der bleibenden Menschheit Jesu und zeichnet die Freundschaft mit ihm als eine menschlich-konkrete Beziehung. Claude La Colombière weist Christus wie Teresa im Rückgriff auf die wesentlichen Freundschaftsmerkmale als „besten Freund“ auf. In den Schriften beider Autoren sind im Vergleich zur mittelalterlichen Literatur zu bemerken, dass sie geistlich-psychologische Züge der Freundschaftsbeziehung zu Jesus mehr im Detail herausarbeiten, z. B. den schmerzhaften Prozess der Angleichung bei Teresa oder das Vertrauen auf die Barmherzigkeit des Freundes bei Claude. Insofern kann hier von einer weiteren Vertiefung der Freundschaftsspiritualität gesprochen werden.

Martin Luther nutzt den Freundschaftsbegriff v.a. dogmatisch und deutet ihn ganz im Horizont seiner Rechtfertigungslehre. Auch wenn er die menschliche Freundschaft mehr in Antithese als in Parallelität zur Christusfreundschaft sah, griffen doch auch viele reformatorische Theologen und Dichter das Freundschaftsmotiv auf und entfalten unter Einbeziehung des gesamtchristlichen Erbes eine protestantisch gefärbte Spiritualität der Freundschaft mit Jesus.

Wie geht die geschichtliche Entwicklung weiter? Zumindest ein kurzer Ausblick soll an dieser Stelle gegeben werden: Im 17. und 18. Jahrhundert strebt die pietistische Bewegung im Gegensatz zu einer als veräußerlicht empfundenen Theologie und institutionellen Kirche nach einer individuellen, gefühlsbetonten Frömmigkeit. In dieser Bewegung wird das Motiv der Christusfreundschaft vielfach aufgegriffen.¹⁰⁶¹ Die entsprechenden, meist poetischen bzw.

¹⁰⁶¹ Vgl. W. RASCH: „Das in der christlichen Überlieferung lebendige Bewusstsein, Christus als Freund zu empfinden, hat sich im Pietismus ganz außerordentlich intensiviert und vergegenständlicht. Der Freund Christus rückt für dieses individualistische religiöse Empfinden in eine ganz neue, intime Nähe, er verdichtet sich zu unmittelbarer, ständig gefühlter Gegenwart, und die Beziehung zu ihm wird zu einem einmaligen, privaten Verhältnis ausgebildet. Christus ist der ständige Begleiter, der liebevolle Berater, der Helfer, Tröster, der Vertraute der Seele, dem man allen Kummer anvertraut und dem man sich in der Zwiesprache des frommen Herzens ganz

erbaulichen Texte rühmen die Christusfreundschaft in der der Bewegung eigenen hochemotionalen Ausdrucksweise.¹⁰⁶² Systematische und theologisch reflektierte Zugänge mit neuen Akzenten sind allerdings nicht zu finden, daher wurde in dieser Studie auf eine nähere Untersuchung dieser Bewegung verzichtet.

Insgesamt lässt sich für die Zeit vom 18. bis zum 20. Jahrhundert konstatieren, dass der Freundschaftsbegriff, obwohl er nie ganz verschwindet, doch in den Hintergrund tritt. I. MORALIA führt diesen Rückgang des Interesses auf die geistesgeschichtliche Atmosphäre des Rationalismus, Idealismus, liberalen Protestantismus und Atheismus des 18. und 19. Jahrhunderts zurück.¹⁰⁶³ Gerade in dieser Zeit, im sog. „Jahrhunderts der Freundschaft“ (ca. 1750-1850), kommt es in Deutschland zu einem regelrechten „Freundschaftskult“, in dem allerdings lediglich die menschliche Freundschaft gepflegt bzw. fast sakralisiert wird. Im geistlichen Schrifttum dieser Zeit findet sich aber nicht etwa, wie man erwarten könnte, der Versuch einer Übertragung auf die Christusfreundschaft. W. RASCH erklärt diese Entwicklung durch eine Säkularisationsbewegung des pietistischen Freundschaftsgedankens, der statt des ursprünglich religiösen Inhalts nun mit einem rein horizontalen Bedeutungsgehalt gefüllt wird.¹⁰⁶⁴

Man darf allerdings nicht aus dem Blick verlieren, dass sich der Sache nach das mit der Freundschaft Gemeinte durchaus weiterhin findet, allerdings in anderer begrifflicher Form, und nicht zuletzt in der Herz-Jesu-Verehrung, die im 18. und 19. Jahrhundert immer weitere Verbreitung findet. Auf vermehrtes theologisches Interesse stößt der explizite Freundschaftsbegriff dann erst wieder gegen Ende des 20. Jahrhunderts.

offenbart, den man zärtlich liebt als ein persönliches Wesen, in dessen Liebe man Ruhe findet. Das wird immer wieder ausgesprochen in der pietistischen Erbauungsliteratur, in den Autobiographien, in der inbrünstigen Jesuslyrik etwa Arnolds, Zinzendorfs, der Klettenberg.“ (ID., Freundschaftskult, 50f).

¹⁰⁶² Vgl. bspw. G. Arnold: „Wie gut ists doch bey dir zu seyn / Mein allerliebstes Jesulein / Und mit dir umzugehen! Dein umgang ist ganz ohn verdruß / Der liebereicher Überfluß Läst niemand traurig sehen. Ja wenn ich in deine gesellschaft mich gebe / So spür ich gar deutlich / wies hertze mir lebe.

Ich kann dein holdes angesicht / Und der verliebten augen licht Nicht unverwundet erblincken. Dein liebes=blick nimmts hertze ein / Daß es will immer bey dir seyn / und sich an dir erquicken. Du nimmst es zu eigen durch freundliches sehen / Ich laß es erstaunet gantz willig geschehen.

Dein honig=süsser rosen=mund Macht mir die gluth aufs beste kund / Und giebet klare zeichen / Durch süßen kuß und holden schertz / Wie brünstig sey dein treues hertz / Dem ist nichts zuvergleichen. Die worte und küsse mich innerlich laben / Ich möchte für diese den himmel nicht haben.“ (ID., poetische Lob- und Liebessprüche, 315).

¹⁰⁶³ vgl. EAD., *Amicitia et dilectio per gratiam*, in: Gr 88/4 (2007), 730.

¹⁰⁶⁴ Vgl. W. RASCH, Freundschaftskult, 61.

KONKLUSIONEN: 12 THESEN ZUR FREUNDSCHAFT MIT CHRISTUS

Die vorausgehenden philosophischen, biblischen und theologie- wie spiritualitätsgeschichtlichen Untersuchungen erlauben nun, einige Grundlinien für eine heutige Theologie und Spiritualität der Freundschaft mit Christus zu zeichnen. In 12 Thesen sollen die Ergebnisse zusammengefasst, wesentliche Aspekte noch einmal hervorgehoben und auf die eingangs skizzierten aktuellen Fragestellungen eingegangen werden.

1. Der Freundschaftsbegriff ist in besonderer Weise geeignet, den Wesenskern der christlichen Botschaft verständlich zu machen.

Der Grundgedanke der christlich verstandenen Gottesfreundschaft kann in etwa folgendermaßen zusammengefasst werden: Christus ist durch seine Inkarnation sowohl Gott wie auch dem Menschen ähnlich und kann dadurch den Menschen in Freundschaft mit Gott verbinden. In seinem Tod, durch den er die trennende Wand der Feindschaft niederriss (vgl. Eph 2,14), hat er die Gottesfreundschaft, die durch die Ursünde verloren gegangen war, wiederhergestellt. Durch ihn sind wir in die heilbringende Gemeinschaft und Freundschaft mit Gott eingeladen. Dieser heilsgeschichtliche Grundgedanke, der in der Schrift gründet (vgl. 2 Kor 5,8-10) und den Irenäus von Lyon zum ersten Mal ausformuliert, erscheint immer wieder bei den Kirchenvätern. In der scholastischen Weiterführung des Gedankens definierte Thomas von Aquin die *caritas* als *amicitia* und interpretierte damit das gesamte Erlösungsgeschehen als ein freundschaftliches Handeln.¹⁰⁶⁵ Auch das Konzil von Trient gebrauchte die Freundschaftsterminologie im Rahmen der Rechtfertigungslehre.¹⁰⁶⁶ Dieser theologische Bogen lässt sich weiter spannen bis hin zum II. Vatikanischen Konzil. Dieses setzt dadurch einen neuen Akzent, dass es die Freundschaftsthematik in der Rede von der Offenbarung verortet. Der zentrale Text in DV 2 lautet:

„In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott [...] aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33,11; Joh 15,14-15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3,38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen. [...] Die Tiefe der durch diese Offenbarung über Gott und über das Heil des Menschen erschlossenen Wahrheit leuchtet uns auf in Christus, der zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung ist.“¹⁰⁶⁷

¹⁰⁶⁵ Vgl. H. DÖRNEMANN, Freundschaft als Paradigma der Erlösung, v.a. 176-181.

¹⁰⁶⁶ Vgl. Dekret über die Rechtfertigung, Kap. 7 (DS 1528).

¹⁰⁶⁷ „Hac itaque revelatione Deus invisibilis [...] ex abundantia caritatis suae homines tamquam amicos alloquitur (cf. Ex 33,11; Io 15,14-15) et cum eis conversatur (cf. Bar 3,38), ut eos ad societatem Secum invitet in eamque suscipiat. [...] Intima autem per hanc revelationem tam de Deo quam de hominis salute veritas nobis in Christo illucescit, qui mediator simul et plenitudo totius revelationis existit.“

Hier wird nicht Bezug genommen auf den ursprünglichen Verlust der Gottesfreundschaft, vielmehr liegt der Schwerpunkt der Aussage auf dem freundschaftlichen Zugehen Gottes auf die Menschen. Schon im Alten Bund, wie die angeführten alttestamentlichen Schriftstellen zeigen, sucht Gott wieder die freundschaftliche Gemeinschaft mit den Menschen – die Worte „verkehren“ (*conversari*) und „Gemeinschaft“ (*societas*) sind eindeutig der Freundschaftssprache entnommen. In Jesus Christus, so muss der Verweis auf Joh 15,14-15 gedeutet werden, ist es tatsächlich Gott selbst, der die Menschen „anredet“. Hier geht es um das zentrale Heilsgeheimnis der Inkarnation. Das Freundschaftsangebot Gottes „inkarniert“ sich im Angebot einer menschlichen Freundschaft. Und umgekehrt: In der Freundschaft mit dem Menschen Jesus konkretisiert und realisiert sich vollständig die Freundschaft mit Gott, die das Ziel des göttlichen Heilsplanes für den Menschen ist. Wenn Jesus dann als „Mittler und Fülle der ganzen Offenbarung“ bezeichnet wird, wird nur noch einmal unterstrichen, dass durch die Freundschaft mit ihm der Mensch mit Gott selbst verkehren und in seine Gemeinschaft gelangen kann.

Im Blick auf diese theologischen Grundlinien wird deutlich, dass es den Kern der Sache trifft, was Benedikt XVI. in seinem Buch *Jesus von Nazareth* formuliert: Es ist die Freundschaft mit Jesus, auf die alles ankommt im christlichen Leben.¹⁰⁶⁸ Freund Christi sein und als ein solcher leben ist eine Kurzformel für die christliche Existenz überhaupt.¹⁰⁶⁹

Im Freundschaftsbegriff ist enthalten, dass es im Kern der christlichen Botschaft nicht zuerst um eine Lehre und auch nicht um eine Moral geht, sondern um eine personale Beziehung der Liebe, um ein Angebot der Freundschaft Gottes, der uns Menschen nicht etwas, sondern sich selbst mitteilen will. Aus der Wurzel dieser gelebten Freundschaft heraus entspringen dann organisch auch die Erkenntnis und das rechte Denken über den Freund (Glaubenslehre) und das Leben in der Einheit mit seinem Willen (Moral). Kern dieser Freundschaftsbeziehung bleibt das Gespräch und die gelebte Gemeinschaft mit dem Freund (Gebet und Sakramente).

2. Jesus ist HERR und Freund. Die Wahrung beider Dimensionen der Christusbeziehung ist notwendig, um dem Geheimnis der hypostatischen Union von göttlicher und menschlicher Natur in der Person Christi gerecht zu werden.

Im Alten Testament war es gerade die Bemühung um die Wahrung der Transzendenz und des HERR-Seins Gottes, die zur Zurückhaltung im Gebrauch des Freundschaftsbegriffs geführt hat. In seiner Menschwerdung eröffnet Gott selbst die Möglichkeit für eine neuartige Beziehung, in der er sich den Menschen gleich macht und ihnen so seine Freundschaft anbieten kann. Insbesondere in den lukanischen, johanneischen und paulinischen Schriften wird die

¹⁰⁶⁸ Vgl. Josef RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*, 11.

¹⁰⁶⁹ Vgl. C. SCHÖNBORN, Hirtenwort zur „Apostelgeschichte 2010“, 6: „Christsein ist für mich vor allem, [...] Sein Freund werden.“

freundschaftliche Dimension der Christusbeziehung entfaltet. Dabei ist die Freundschaftskategorie immer parallel zu anderen Beziehungsmodellen zu sehen. Christus ist nicht *nur* Freund, sondern auch Retter, Arzt, Messias, Sohn Gottes, Hirte und eben „der HERR“. In besonderer Spannung steht der Freundschaftsbegriff zur Dimension des HERR-Seins Jesu. In Joh 15,15 wird beides in ausdrücklichen Gegensatz zueinander gestellt: Wir sind nicht mehr Knechte, sondern Freunde Jesu. In der Tat kann die menschliche Beziehungsform „Herr-Knecht“ nicht zugleich mit einer Freundschaft bestehen: Wir sind entweder Knechte oder Freunde. Das biblische Zeugnis dagegen bekräftigt, sogar in derselben johanneischen Abschiedsrede: Jesus ist HERR (vgl. Joh 13,13) und Freund (vgl. Joh 15,15). Augustinus hat den scheinbaren Widerspruch in seinem Johanneskommentar dahingehend gelöst, dass er zwischen einer knechtischen und einer kindlichen Furcht Gottes unterschied, von denen die eine in der neuen, durch Jesus ermöglichten Gottesbeziehung tatsächlich aufhört, die andere dagegen bleibt.¹⁰⁷⁰ Jesus bleibt der HERR, und wird doch unser Freund. Er bleibt der HERR, weil er, mit dem späteren Bekenntnis der Kirche gesprochen, eines Wesens mit dem Vater ist, und er kann unser Freund werden, weil er sich in der Inkarnation uns Menschen gleich macht (vgl. Phil 2,6-8). Das Paradox des bleibenden HERR- und doch Freund-Seins Jesu wurzelt also letztlich im Geheimnis der Person Jesu selbst, in seiner göttlichen und menschlichen Natur. Eine Theologie oder Spiritualität der Freundschaft mit Christus, die eines gegen das andere ausspielt¹⁰⁷¹ oder eines von beiden wegfallen lässt, wird dem eigentlichen Geheimnis Christi nicht gerecht. Freundschaft *nur* mit dem Menschen Jesus wäre kaum interessanter als irgendeine andere menschliche Freundschaft. Wenn dagegen vergessen wird, dass dieser HERR ein Freund wird – in der ganzen menschlichen Nähe, die in diesem Begriff enthalten ist – dann ist das Spezifische der neutestamentlichen Botschaft, Gottes Nahekommen in der Inkarnation seines Sohnes, aus dem Blick geraten. In den Schriften der untersuchten geistlichen Autoren spiegelt sich immer wieder dieses Streben, sowohl Größe und Majestät Gottes wie auch seine freundschaftliche Nähe in ganzer Fülle zu wahren, ohne durch das eine das andere zu schmälern.¹⁰⁷² Eine angemessene spirituelle Lehre wird also stets bemüht sein müssen, dieses durch die Inkarnation gegebene Paradox von bleibender Erhabenheit und geschenkter Nähe Gottes zu wahren.

¹⁰⁷⁰ Vgl. Aug., in Ev. Ioh. 85, 3 (CCSL 36, 539f).

¹⁰⁷¹ Vgl. E. BISER, der programmatisch als Rückentext seines Buches über Jesus schreibt: „Es ist an der Zeit, dass [...] Jesus nicht als Herr, sondern als Freund gesehen wird“ (ID., Jesus, der Freund, München 1989).

¹⁰⁷² Vgl. bspw. zu Teresa von Avila: U. DOBHAN, Gott – Mensch – Welt in der Sicht Teresas von Avila, 191-196.

3. Die Freundschaft mit Jesus ist im vollen anthropologischen Sinngehalt des Wortes zu verstehen, nicht bloß als Analogie.

In der vorliegenden Untersuchung wurden die Wesensmerkmale des antiken philosophischen Freundschaftsbegriffs herausgearbeitet und vor diesem Hintergrund die Freundschaften Jesu analysiert. Es zeigte sich, dass Jesus die Freundschaft in verschiedenen Formen gelebt hat: mit Einzelnen, wie mit Lazarus, Martha und Maria, mit seinem Apostelkreis, und mit einigen von ihnen in besonderer Weise, schließlich mit all seinen Jüngern; sogar mit den Sündern verkehrt er freundschaftlich und lädt sie in die Gemeinschaft mit ihm ein. Besonders in den Worten Jesu an seine Apostel, wie sie das Johannesevangelium überliefert (Joh 15,1-16), werden die Aspekte dieser Freundschaft deutlich. Sie ist gekennzeichnet von einer geschenkten Gleichheit; von gegenseitiger, beständiger, tätiger Liebe, die bis zur Lebenshingabe geht; von einer gemeinsamen Gesinnung der Liebe und damit vom Halten der Gebote; von Vertrauen, Offenheit und inniger Lebensgemeinschaft.

Es kann also konstatiert werden, dass die menschlichen Freundschaften, die Jesus gelebt hat, im vollen Sinne dem antiken philosophischen Verständnis der Wortes entsprachen. Diese Freundschaften sind nun nicht nur Vorbild für die freundschaftlichen Beziehungen der Christen untereinander und ihre Haltung den Außenstehenden gegenüber. In ihnen wird auch nicht nur etwas von Gottes Freundlichkeit und Nähe sichtbar. Vielmehr realisiert sich in der menschlichen Freundschaft mit Jesus die heilstiftende Begegnung mit dem rettenden Gott selbst.

Wenn dem so ist, stellt sich jedoch die Frage, ob – und wenn ja, wie – solche Freundschaft mit Jesus in der jetzigen heilsgeschichtlichen Situation möglich ist, nach Tod, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu? Um diese Frage zu beantworten, muss zunächst nach dem „Zustand“ gefragt werden, in dem der auferstandene und erhöhte Herr jetzt seine Freundschaft anbietet. Ist Jesus überhaupt noch „Mensch genug“, ist er uns sozusagen nah und gleich genug, um eine Freundschaft mit uns leben zu können? Oder ist eine „Freundschaft mit Christus“ bloß ein abstraktes theologisches Denkmodell?¹⁰⁷³ Anders ausgedrückt: Kann der Begriff der Freundschaft überhaupt univok angewendet werden auf die geistige Beziehung mit dem Auferstandenen, oder handelt es sich hier lediglich um analoge Rede, wie bspw. in der Bezeichnung Jesu als „Bräutigam“? Klar ist, dass der Charakter dieser Freundschaft einzigartig ist wie die Person Jesu selbst. Klar ist aber genauso, dass Jesus auch als Auferstandener in seiner verklärten Menschheit doch ganz Mensch bleibt, und dass daher eine menschliche Freundschaft mit ihm im realen, univoken und nicht nur analogen Sinn möglich ist. Es mag sich die Art und Weise ändern, wie sich die Wesensmerkmale der Freundschaft realisieren (vgl. 4. These) – nicht aber das Wesen der Freundschaft selbst. Insofern kann und muss betont werden, dass die Rede von der Freundschaft mit Christus im vollen, realen, univoken Sinn des Wortes zu ver-

¹⁰⁷³ Diese Fragen stellte schon G. LEBACQZ: „Ne serait-ce pas une amitié trop abstrait et peu accesible a notre nature humaine?“ (ID., La grande amitié, 62).

stehen ist. Genau darin liegt die einzigartige Kraft der Christusfreundschaftsspiritualität. Wenn nämlich die Freundschaft mit Jesus nur als vage Bildrede verstanden wird („Jesus ist *wie* ein guter Freund“), dann hat man den Kern und den Realitätsgehalt der biblischen Botschaft gerade nicht erfasst. Hier gibt es einen wesentlichen Unterschied zwischen der Rede von der „Gottesfreundschaft“ im philosophischen oder vorchristlichen Sinn und der Christusfreundschaft. Gottesfreundschaft (ohne den christlichen Hintergrund der Inkarnation) muss tatsächlich als analoge Rede verstanden werden, denn hier handelt es sich ja gerade nicht um zwei gleiche Partner, d.h. zwei Menschen, was im anthropologischen Freundschaftsbegriff selbstverständlich enthalten ist. Durch die Inkarnation und das bleibende Menschsein Jesu ist jedoch die Freundschaft mit Gott in einem realen, univoken Sinn möglich geworden.

4. In der Freundschaft mit Jesus finden sich der gesamte innere Gehalt und alle Wesensmerkmale menschlicher Freundschaft. Gleichzeitig gewinnen diese aufgrund der menschlichen und göttlichen Natur Jesu eine einzigartige und spezifische Ausprägung.

Zur Begründung der 3. These sollen unter Einbeziehung des biblischen Zeugnisses und der spiritualitätsgeschichtlichen Tradition die wesentlichen Merkmale der Freundschaft und die Gestalt, die sie in der Christusbeziehung annehmen, noch einmal resümiert werden:

- Gleichheit bzw. Gleichwerdung

In der Freundschaft mit Christus geht es nicht nur um charakterliche oder tugendmäßige Gleichheit der Freunde. Gewiss ist auch eine Angleichung in diesem Sinn Bestandteil der Christusfreundschaft. Grundlegender und Grundlage für jede andere Form der Angleichung ist aber die Gleichheit in der menschlichen bzw. göttlichen Natur. In seiner Menschwerdung ist Christus uns Menschen gleich geworden – und bleibt es auch als Auferstandener. In einer Freundschaft ist die Angleichung aber immer gegenseitig. In der Freundschaft mit Christus soll der Mensch daher auch Anteil erlangen an seiner göttlichen Natur (vgl. 2 Petr 1,4). Den Weg dorthin zeichnet schon Paulus als eine Nachahmung des irdischen Lebens und Leidens Christi. Er sehnt sich danach, Christus in seinem Leiden gleichgestaltet zu werden, um mit ihm auch zur Auferstehung zu gelangen (vgl. Phil 3,10). Die Taufe als grundlegendes Sakrament des christlichen Lebens deutet er als „Gleichwerdung“ mit dem Tod Christi, um auch „mit ihm zu leben“ (vgl. Röm 6,3-8). Durch die heiligmachende Gnade, so erklärt später Thomas von Aquin, wird dem Menschen Anteil am göttlichen Leben geschenkt und so eine wirkliche Freundschaft mit Gott möglich.

Im Laufe der Geschichte wird diese Dimension der Angleichung an Christus in vielfacher Weise konkretisiert. Schon Johannes Chrysostomus lehrt, dass Freundschaft mit Christus bedeutet, ihm in einem einfachen und armen Lebensstil ähnlich zu werden. Diese Dimension hat

auch die franziskanische Tradition (vgl. Bonaventura, Ramon Llull) besonders betont. In der mittelalterlichen Tradition wurde die ehelose Lebensform als eine besondere Weise der Angleichung an Jesus und damit als besonders innige Form der Freundschaft mit ihm verstanden. Es ist das Wirken des Heiligen Geistes, so hebt Thomas von Aquin hervor, welches unseren Willen dem Willen Christi gleichförmig macht, und unser Lebens so immer mehr dem seinen angleicht. Teresa von Avila schließlich beobachtet in ihrer psychologischen Scharfsichtigkeit, dass das Zusammensein mit einem zunächst so „ungleichen“ (weil vollkommenen) Freund für den Menschen zunächst schmerzhaft ist. Das Ausharren in seiner Nähe ist jedoch der Weg, auf dem Christus den betenden Menschen sich immer mehr angleichen kann.

- Freundschaftliche Liebe

In Jesus zeigt sich die vollkommene freundschaftliche Liebe. Seine Freundschaft, so stellt es insbesondere das vierte Evangelium heraus, war voll menschlicher Wärme und Gefühlstiefe. Sie ging bis zum äußersten Erweis der Hingabe des eigenen Lebens. Dabei galt diese Liebe nicht nur dem engeren Freundeskreis Jesu – vielmehr kann Paulus von Jesus reden als dem, „der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat“ (Gal 2,20). Der erhöhte Herr, der alle Grenzen des irdischen Leibes und die Gebundenheit an Zeit und Raum hinter sich gelassen hat, ist nicht mehr auf eine beschränkte Anzahl von Freunden begrenzt, sondern kann seine Freundschaft allen und jedem einzelnen ganz persönlich anbieten. Dass die Freundschaftslove Jesu nichts von ihrer menschlichen Intensität verloren hat und gleichzeitig in göttlicher Weite allen angeboten ist, spiegelt sich immer wieder in den Schriften der geistlichen Autoren, angefangen von Origenes, der erfährt, dass ihm Jesus als Freund hilfreich zur Seite steht, bis hin zu Claude La Colombière, dem sich die freundschaftliche Liebe des Herzens Jesu in besonderer Weise erschließt.¹⁰⁷⁴ Die Liebe Christi bleibt beständig, selbst wenn der Mensch die Freundschaft mit ihm vernachlässigt (vgl. Chrysostomus). Sie ist treu und versagt auch da nicht, wo menschliche Liebe längst an ein Ende kommt (vgl. Origenes, Peraldus, Suevus). Wie kann aber eine Antwort auf solche Freundschaftslove aussehen? Wiederum findet sich im Neuen Testament selbst eine Antwort: Wenn Christus sein Leben für uns hingegeben hat, müssen auch die Christen füreinander das Leben aus Liebe hingeben (vgl. 1 Joh 3,16), d.h. in den Brüdern und Schwestern kann man Christus selbst seine Liebe zeigen. Origenes weist als erster darauf hin, dass die echte Freundschaftslove zu Jesus auch die Bereitschaft beinhaltet, für den Freund zu leiden, ja sogar das Martyrium auf sich zu nehmen – ein Aspekt, den ebenfalls Johannes Chrysostomus immer wieder betont, und der später auch bei Thomas von Kempen im Mittelpunkt steht. Der heilige Bischof von Konstantinopel hebt einen weiteren Wesenszug der Freundschaftslove zu Christus ans Licht: Sie muss den ersten Platz einneh-

¹⁰⁷⁴ Vgl. bspw. Claude La Colombière: „Ce coeur est encore, autant qu’il le peut être, dans le mêmes sentiments et, surtout, toujours brûlant d’amour d’amour pour les hommes, toujours ouvert pour répandre sur eux toute sorte de grâces et des bénédictions, toujours touché de nos maux, toujours pressé du désir de nous faire part de ses trésors et de se donner lui-même à nous, toujours disposé à nous recevoir et à nous servir d’asile, de demeure, de paradis dès cette vie.“ (R 150 / ES 173).

men. Nichts, keine irdischen Güter noch Ehren, dürfen ihr vorgezogen werden. Denn Gott hat in Christus auch alles für den Menschen gegeben. Augustinus und später dann Bernhard von Clairvaux richten den Blick auf die Reinheit in der Intention der Freundschaftsliebe, die auch in der Freundschaftsethik stets als Merkmal wahrer Freundschaft galt: Nicht um eines Lohnes willen, sondern um des Freundes selbst willen muss der Freund und muss auch Gott geliebt werden.

- Das vereinende Prinzip

„Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage.“ (Joh 15,14). Menschliche Freundschaft ist kein absoluter Wert, sondern muss im Absoluten verankert und von ihm her geeint sein. Als Sohn Gottes bringt Jesus in der Predigt vom Reich Gottes und der Gabe des Neuen Gebotes das alttestamentliche Gesetz zur Vollendung und offenbart in letztgültiger Weise den Willen des Vaters. So ist in der Freundschaft mit Jesus *er selbst* dieses absolute Prinzip der Einheit. Wahre Freundschaft kann nur bestehen bleiben, wenn die Freunde dieses Prinzip respektieren. Die Freundschaft mit Jesus ist dadurch konstitutiv gebunden an das Halten seiner Gebote. Das heißt auch: Ein Handeln gegen Jesu Weisung verletzt die Freundschaft mit ihm oder zerstört sie ganz. Diesen Aspekt der Christusfreundschaft stellen schon die griechischen Väter heraus, und er ist auch in der Literatur des Mittelalters und der Neuzeit kontinuierlich präsent. Freilich sind hier unterschiedliche Akzentsetzungen zu beobachten. Denn die Gebote sind zusammengefasst in dem einen neuen Gebot der Gottes- und Nächstenliebe. Dieses aber ist ein „Zielgebot“, das der Mensch mit aller Kraft zu verwirklichen suchen soll, das aber in seiner Vollkommenheit nie ganz eingeholt werden wird. Was heißt das dann für die Christusfreundschaft? Bleibt sie eine Zielvorstellung, die auf Erden nur von einigen wenigen „Vollkommenen“ und erst in der Ewigkeit ganz erreicht werden kann? In diese Richtung gehen die Ausführungen der frühen Kirchenväter, v.a. eines Clemens von Alexandrien und eines Origenes. „Freunde Christi“ sind daher die schon vollendeten Heiligen und der kleine Kreis derer, die bereits auf Erden zum höchsten Stufe des mystischen und moralischen Leben gefunden haben. Schon bei Johannes Chrysostomus aber weitet sich diese Sicht. Es bleibt zwar der hohe Anspruch der Christusfreundschaft erhalten, aber es gibt auch für die, die wieder sündigen, einen Weg, in dieser Freundschaft zu bleiben: die Umkehr und Bitte um Vergebung.¹⁰⁷⁵ Besonders die Autoren der Neuzeit haben diese Dimension der Christusfreundschaft vertieft. Claude La Colombière unterstreicht die Bereitschaft des göttlichen Freundes, den zurückkehrenden Sünder unverzüglich wieder in seine Freundschaft aufzunehmen. Teresa von Avila übernimmt die klassische Konzeption, zeigt jedoch die Zwischenstufen auf, die es im

¹⁰⁷⁵ Vgl. Chrys., fr. in Pr. 17, zu V. 8 (PG 64, 713): „Ἐπειδὴ γὰρ ἀνθρώπους ὄντας οὐκ ἐνὶ μὴ ἁμαρτάνειν, ἐτέραν ὁδὸν ἔδωκε δι’ ἧς τὰ ἁμαρτήματα λύσομεν, καὶ τὴν ἀπ’ αὐτῶν ἀναιρήσομεν βλάβην. Ἡ διὰ μετανοίας ὁ κρύψας τὰ ἄδικα, ζητεῖ φιλίαν τὴν πρὸς τὸν Θεόν.“ – „Weil es uns als Menschen nicht möglich ist, nicht zu sündigen, hat er uns einen anderen Weg gegeben, durch den wir unsere Sünden tilgen und den Schaden, der von ihnen ausgeht, beseitigen können. Wer also durch Umkehr das Unrecht bedeckt, sucht die Freundschaft mit Gott.“

„Halten der Gebote“ geben kann: vom Vermeiden einer Todsünde bis hin zur immer feineren Beobachtung des Willens Christi. Im protestantischen Bereich wird das Halten der Gebote – entsprechend Luthers Rechtfertigungslehre – ausdrücklich nicht als *Vorbedingung* für die Christusfreundschaft gesehen, wohl aber gehört es für Sigismundus Suevus zur Erhaltung der Freundschaft, alles zu vermeiden, was dem Freund missfällt.

Das vereinende Prinzip darf im Konzept der Christusfreundschaft nicht fehlen – sonst würde eine solche ihre Ernsthaftigkeit verlieren. Die Spannbreite der Akzentsetzungen, die sich zwischen den verschiedenen geistlichen Autoren zeigt, kann helfen, sowohl den hohen Anspruch der Freundschaft mit Christus zu wahren als auch die Barmherzigkeit des göttlichen Freundes im Auge zu behalten, die uns ermöglicht, stets in seiner Freundschaft zu bleiben.

- Vertrauen

Das freundschaftliche Vertrauen Christi seinen Jüngern gegenüber zeigte er darin, dass er ihnen „alles mitteilte“ (vgl. Joh 15,15). Er hat uns, so stellen die geistlichen Autoren von Johannes Chrysostomus bis Benedikt XVI. fest, sein innerstes Herz und das ganze Geheimnis Gottes geoffenbart.¹⁰⁷⁶ In diesem geschenkten Vertrauen liegt eine doppelter Anspruch: Zum einen, mit dem Anvertrauten verantwortungsvoll umzugehen, d.h. aus dem Erkannten auch zu leben und v.a. es als „Verwalter der Heilsgeheimnisse“ an die anderen auszuteilen (vgl. *Servasactus*). Zum anderen fordert das Vertrauen Christi zu uns heraus, dass auch wir ihm ein volles Vertrauen entgegenbringen. Dieser Aspekt der Freundschaft scheint schon bei Johannes Chrysostomus auf und wird bei Gertrud von Helfta besonders akzentuiert. Die Heilige aus Helfta spricht auch davon, dass der göttliche Freund dieses Vertrauen in ihn erprobt. In einem ähnlichen Gedankengang führt einige Jahrhunderte später Sigismundus Suevus aus, dass sich das Vertrauen zu Christus besonders in Momenten des Leidens und der Prüfung zu bewähren hat.

- Freundschaftliche Gemeinschaft

Im „gemeinsamen Leben“ (συζῆν) wurde seit der Antike der eigentliche „Akt“ der Freundschaft gesehen. In der Freundschaft mit dem erhöhten Herrn nimmt diese Gemeinschaft eine einzigartige Form an. Sie hat nicht mehr die Gestalt des Zusammenseins mit einem in Raum und Zeit befindlichen Freund. Das scheint zwar auf der einen Seite ein Verlust zu sein: Wir können Christus nicht mehr sehen, hören, berühren wie andere Freunde. Auf der anderen Sei-

¹⁰⁷⁶ Vgl. Chrys., Hom. in Eph. 1, 4 (PG 62, 15): „Βαβαί, πόση φιλία! Τὰ γὰρ μυστήρια αὐτοῦ ἡμῖν λέγει. Τοῦ θελήματος αὐτοῦ, φησὶν· ὡς ἂν εἴποι τις, Τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἡμῖν ἐγνώρισε.“ – „O welch große Freundschaft! Seine Geheimnisse teilt er uns mit! ‚Das Geheimnis seines Willens‘, sagt der Apostel; dies will nichts anderes besagen als: Er offenbarte uns sein innerstes Herz.“ Vgl. BENEDIKT XVI.: „Der Herr schenkt uns seine Freundschaft. Der Herr definiert Freundschaft folgendermaßen: Es gibt keine Geheimnisse unter Freunden. Christus sagt uns alles, was er vom Vater hört; er schenkt uns sein volles Vertrauen und mit seinem Vertrauen auch seine Erkenntnis. Er offenbart uns sein Gesicht, sein Herz. Er zeigt uns seine Zärtlichkeit uns gegenüber, seine leidenschaftliche Liebe, die bis zur Torheit des Kreuzes geht [...]. Er vertraut unseren schwachen Geistern, unseren schwachen Händen, seine Wahrheit an – das Geheimnis des Gottes Vater, Sohn und Heiliger Geist.“ (ID., Predigt in der *Missa pro eligendo papa*, 18. April 2005).

te eröffnet die neue Seinsweise Christi Möglichkeiten zur Realisierung der Freundschaft in einer Fülle, die in anderen menschlichen Freundschaften nicht möglich ist. Schon Platon hatte das der Freundschaft innewohnende Verlangen nach immerwährender und ununterbrochener Gemeinschaft zum Ausdruck gebracht.¹⁰⁷⁷ In der irdischen Freundschaft wird immer wieder schmerzlich die Unvollkommenheit solcher Gemeinschaft erfahren, sei es aufgrund räumlicher Trennung, mangelnder Kommunikation oder innerer Entfremdung. Gerade die Begrenztheit des irdischen Leibes mit seiner Gebundenheit an Raum und Zeit ist ein Grund dafür, dass ein andauerndes Zusammensein mit dem Freund nicht möglich ist. Der auferstandene Herr aber kann nun tatsächlich nicht nur zu jeder Zeit und an jedem Ort gegenwärtig sein, er durchbricht auch die Grenzen unserer irdischen Leiblichkeit, die Grenzen zwischen Ich und Du, und kann daher nicht nur wie andere Freude „bei“ uns sein, sondern „in“ uns.¹⁰⁷⁸ Daher das Wort Jesu im Kontext seiner Freundschaftserklärung an die Jünger: „Bleibt in mir, dann bleibe ich in euch.“ (Joh 15,4). Paulus ist der erste Zeuge dieser einzigartigen freundschaftlichen Einheit mit Jesus, wenn er ausruft: „Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir!“ (Gal 2,20). Im gleichen Atemzug bringt er die einzigartige und ganz persönliche freundschaftliche Liebe Christi bis zur Lebenshingabe zum Ausdruck: „Soweit ich aber jetzt noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegen hat.“ (ebd.). Dieses *pro me* ist nur möglich durch die allen menschlichen Begrenztheiten enthobene neue Seinsweise Christi, der nun tatsächlich zu jedem Menschen eine einzigartige Freundschaft im umfassenden Sinn des Wortes leben kann. So kann sich jeder Christ berufen wissen zu solch freundschaftlicher Gemeinschaft mit Christus. Darin sieht auch Paulus den Kern der mit der Taufe gegebenen christlichen Berufung: „mit ihm zu leben (συζήσομεν αὐτῷ)“ (Röm 6,8).

Wie in der irdischen Freundschaft das Gespräch unter Freunden ein herausragender Akt des miteinander geteilten Lebens ist, so sehen bereits die Kirchenväter das Gebet als freundschaftliches Gespräch mit Christus. Doch nicht nur in der Zeit des Gebets, sondern auch darüber hinaus soll die Lebenseinheit mit Christus bestehen bleiben. Diese Dimension der Christus-

¹⁰⁷⁷ Vgl. Smp. 192 d-e (Burnet 2): „Ἀρχὰ γε τοῦδε ἐπιθυμεῖτε, ἐν τῷ αὐτῷ γενέσθαι ὅτι μάλιστα ἀλλήλοις, ὥστε καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν μὴ ἀπολείπεσθαι ἀλλήλων; εἰ γὰρ τούτου ἐπιθυμεῖτε, θέλω ὑμᾶς συντῆξαι καὶ συμφυσεῖσθαι εἰς τὸ αὐτό, ὥστε δύο ὄντας ἓνα γεγονέναι καὶ ἕως τ' ἂν ζῆτε, ὡς ἓνα ὄντα, κοινῇ ἀμφοτέρους ζῆν, καὶ ἐπειδὴν ἀποθάνητε, ἐκεῖ αὖ ἐν Αἰδοῦ ἀντὶ δυοῖν ἓνα εἶναι κοινῇ τεθνεώτε.“ - „Begehrt ihr etwa das, möglichst eng vereint zu werden, um Tag und Nacht nicht voneinander zu lassen? Wenn ihr das begehrt, so bin ich gewillt, euch zusammenzulöten und in Eins zu schweißen, so dass ihr aus zweien einer werdet und, so lange ihr lebt, als ein einziger Mensch zusammenlebt und, wenn ihr gestorben seid, auch drüben im Hades statt zwei nur einer seid, verbunden auch im Tode.“

¹⁰⁷⁸ Vgl. BENEDIKT XVI.: „In seinem irdischen Leben war Jesus wie wir alle an die äußeren Bedingungen unseres körperlichen Daseins gebunden: an diesen Ort, an diese Zeit. Die Leibhaftigkeit beschränkt unser Dasein. Wir können nicht gleichzeitig an einem und an einem anderen Ort sein. Unsere Zeit ist endlich. Und zwischen ich und du steht die Wand der Andersheit. Gewiß, in der Liebe können wir irgendwie in die Existenz des anderen eintreten. Dennoch bleibt die unüberschreitbare Schranke des Andersseins. Jesus aber, der nun ganz durch den Akt der Liebe umgewandelt ist, ist frei von diesen Schranken und Grenzen. Er kann nicht nur äußerlich Türen durchschreiten, die verschlossen sind, wie uns die Evangelien erzählen (vgl. Joh 20,19). Er kann die innere Tür von ich und du durchschreiten, die verschlossene Tür zwischen gestern und heute, zwischen damals und morgen.“ (ID., Predigt in der Ostervigil, 22. März 2008)

freundschaft ist für Teresa von Avila zum Kern ihrer Spiritualität geworden. Sie erfuhr die dauernde Gegenwart Jesu in besonderer Weise und lehrte ihre Schwestern daher, nicht nur in der ganz für das Gebet reservierten Zeit, sondern ständig mit dem göttlichen Freund im Gespräch zu bleiben. So wird für sie das ganze christliche Leben Gebet bzw. das Gebet zum Synonym für die gelebte Freundschaft mit Christus.

Das Zusammensein mit dem Freund verwirklicht sich in besonders verdichteter Form, so hebt es Johannes Chrysostomus als erster der Kirchenväter hervor, im Sakrament der Eucharistie. Im Evangelium ist dieser Zusammenhang zwischen dem Empfang der Eucharistie und der inneren Gemeinschaft mit Jesus schon ausgesprochen (vgl. Joh 6,56). Gertrud von Helfta und Thomas von Kempen zählen dann zu den mittelalterlichen Autoren, die dieses Sakrament ausdrücklich im Licht der freundschaftlichen Gemeinschaft mit Jesus sehen.

5. Die Freundschaft mit Jesus zieht sich als geistliches Motiv durch die gesamte Spiritualitätsgeschichte, kommt aber in manchen Epochen zu besonderer Entfaltung.

In der vorliegenden Untersuchung wurde einzelne Autoren ausgewählt, die den Freundschaftsbegriff in Bezug auf die Christusbeziehung in besonderer Weise reflektiert haben. Die Recherchen haben jedoch auch gezeigt, dass der Freundschaftsgedanke (umso mehr, wenn man nicht nach dem Begriff allein, sondern nach dem inneren Gehalt der Freundschaft fragt) zu allen Zeiten und bei den verschiedensten Autoren präsent ist, wenngleich er freilich unterschiedlich entfaltet wird. Auf dem Hintergrund des philosophisch bedeutenden Freundschaftsbegriffs sprechen die griechischen wie die lateinischen Kirchenväter in einer theologischen Übertragung des Gedankengutes von der Gottes- und Christusfreundschaft. Einen Höhepunkt erreicht dieses Schrifttum im 4. und 5. Jahrhundert, insbesondere in den Werken des Augustinus und des Johannes Chrysostomus. Als Vermächtnis der Väter bleibt der Freundschaftsbegriff auch in der Spätantike und im frühen Mittelalter bekannt, ohne allerdings wesentliche Vertiefungen zu erfahren. Erst mit der aufkommenden zisterziensischen Bewegung und ihrer neuen Hinwendung zur persönlichen Christusbeziehung tritt der Freundschaftsgedanke wieder in den Vordergrund. Mit Thomas von Aquin wird er für die scholastische Theologie zu einer festen Größe. Sowohl in der dominikanischen wie in der franziskanischen Spiritualität des Mittelalters ist die Freundschaft mit Christus ein beliebtes und viel bedachtes Thema. Ramon Llull setzt durch sein *Buch vom Freunde und Geliebten* einen besonderen Akzent in der mystischen Durchdringung der Christusfreundschaft. So kommt die Freundschaftsspiritualität im 12. und 13. Jahrhundert zu einer zweiten Blüte, sowohl was den Umfang der Schriften wie auch die inhaltliche Entfaltung des Freundschaftsgedankens angeht. Bis ins 17. Jahrhundert hinein bleibt die Spiritualität der Christusfreundschaft präsent, auch in der aufkommenden protestantischen Bewegung. Unter den Autoren, die den Freundschaftsbe-

griff in der *beginnenden Neuzeit* neu aufgreifen, ragt Teresa von Avila hervor. Sie arbeitet vielfältige Aspekte der gelebten Freundschaftsbeziehung mit Christus in neuer geistlicher und psychologischer Tiefe heraus. Aber auch für die anderen untersuchten Autoren stellt Christusfreundschaft einen zentralen Aspekt ihrer Spiritualität dar. Damit kommt es also im *16. und 17. Jahrhundert* noch einmal zum Aufblühen des Freundschaftsgedankens. Danach tritt dieser zumindest in seiner geistlichen Dimension in den Hintergrund, bis es erst im 20. Jahrhundert wieder zu einem neuen Interesse kommt.

6. In der Verkündigung der Botschaft der Christusfreundschaft in der aktuellen Pastoral kann an das Freundschaftsverständnis unserer Zeit angeknüpft werden, es müssen jedoch auch hermeneutische Hilfestellungen gegeben werden.

Freundschaft mit Christus: Eine Kurzformel für das Christsein, die auch in der Sprache unserer Zeit verständlich ist. Darin stecken sowohl eine Chance wie auch eine Schwierigkeit. Denn der Freundschaftsbegriff ist bekannt und doch auch nicht – zumindest nicht in der Fülle der Bedeutung, die er in der Antike hatte. Um wirklich den vollen Sinngehalt der Christusfreundschaft vermitteln zu können, muss nach dem modernen Sprachgebrauch gefragt werden, um zu sehen, inwieweit daran angeknüpft werden kann und inwiefern Ergänzungen bzw. Korrekturen notwendig sind. Wie also wird das Wort „Freundschaft“ heute verstanden und verwendet? Zunächst einmal kann konstatiert werden, dass das Thema Freundschaft heute mehr im Bereich der Soziologie und Psychologie beheimatet ist als – wie ursprünglich – in der Philosophie¹⁰⁷⁹. Auch wenn die soziologischen Freundschaftstheorien der Moderne¹⁰⁸⁰ untereinander nicht einheitlich sind, zeigen sich doch grundlegende Unterschiede zum antikklassischen Freundschaftsbegriff: Während die Philosophie und in ihrer Nachfolge die christliche Spiritualität immer nach dem Ideal von Freundschaft gefragt hat, versteht sich die Soziologie als rein deskriptiv und nicht wertend. Dementsprechend distanziert sie sich vom philosophischen Konzept der „wahren“ Freundschaft, die sie für eine „alltagsferne Idee“¹⁰⁸¹ hält. Insofern ist es dann auch konsequent, dass wesentliche Elemente des klassischen Freundschaftsbegriffs wegfallen. Zur Freundschaft gehört zwar ein „Gefühl der Sympathie“¹⁰⁸², aber keineswegs eine Liebe bis zur Lebenshingabe. Während das klassische Freundschaftsideal

¹⁰⁷⁹ Im Jahr 1983 hatte H.-G. GADAMER beklagt: „In der modernen Ethik ist das Problem der Freundschaft meist nur ein schmales Kapitel in irgendeinem Anhang.“ (ID., Vereinsamung als Symptom der Selbstentfremdung, in: Lob der Theorie, 134). A. HONNETH dagegen konstatiert 1997 ein wachsendes Interesse der Philosophie an der Freundschaft, v.a. im angelsächsischen Sprachraum (vgl. ID., Schwerpunkt: Die Moralität von Freundschaften, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 45 (1997), 215). Als Beispiele nennt er L. A. BLUM, Friendship, Altruism and Morality; M. FRIEDMAN, What are friends for?

¹⁰⁸⁰ Vgl. dazu A. RAPSCH, Soziologie der Freundschaft, 51-108. Vgl. auch U. NÖTZOLDT-LINDEN, Freundschaft, 56-79.

¹⁰⁸¹ U. NÖTZOLDT-LINDEN, Freundschaft, 9.

¹⁰⁸² U. NÖTZOLDT-LINDEN, Freundschaft, 76.

vollkommenes Vertrauen und eine möglichst weitgehende Lebensgemeinschaft anstrebte, lebt der moderne Mensch, so G. SIMMEL, eher in „differenzierten Freundschaften“, d.h.:

„Völlige Vertrautheit wird mit der wachsenden Differenzierung der Menschen immer schwieriger. Vielleicht hat der moderne Mensch zuviel zu verbergen, um eine Freundschaft im antiken Sinne zu haben [...] Es scheint, dass deshalb die moderne Gefühlsweise sich mehr zu differenzierten Freundschaften neigte, d.h. zu solchen, die ihr Gebiet nur an je einer Seite der Persönlichkeit haben und in die die übrigen nicht hineinspielen. Damit kommt ein ganz besonderer Typus der Freundschaft auf [...] Diese differenzierten Freundschaften, die uns mit einem Menschen von der Seite des Gemütes, mit einem anderen von der geistigen Gemeinsamkeit her, mit einem Dritten um religiöser Impulse willen, mit einem vierten durch Erlebnisse verbinden [...].“¹⁰⁸³

Ein wesentlicher Unterschied liegt auch in der zeitlichen Dauer der Freundschaft. Während es in der klassischen Freundschaft gerade ein Merkmal der wahren Freundschaft war, dass sie auf „ewig“ besteht, gehört nun die zeitliche Begrenztheit zur modernen soziologischen Definition von Freundschaft¹⁰⁸⁴. G. LEVINGER und H. L. RAUSH bspw. entwickelten ein A-B-C-D-E-Modell von Freundschaft¹⁰⁸⁵, bei dem das Ende der Freundschaft ganz selbstverständlich zum Freundschaftsprozess dazugehört.

Es liegt auf der Hand, dass solche „differenzierten Freundschaften“, die nur Teilbereiche des menschlichen Lebens betreffen und zeitlich begrenzt sind, nicht mit der Freundschaft identisch sein können, die der johanneische Jesus den Aposteln anbietet. Christusfreundschaft meint nach dem neutestamentlichen Zeugnis umfassende Vertrautheit, volle Lebensgemeinschaft, Liebe bis zur letzten Konsequenz und verlässliche Beständigkeit. Hier besteht also ein breiter semantischer Graben zwischen dem spirituellen Sinngehalt und der heutigen soziologischen Bestimmung des Freundschaftsbegriffs.

Wichtiger jedoch als die soziologischen Theorien ist für eine zeitgemäße Spiritualität und Verkündigung der Christusfreundschaft die Frage nach dem allgemeinen Verständnis und der gelebten Realität von Freundschaft in unserer Zeit. Hier ist auf empirische Untersuchungen zurückzugreifen. Eine groß angelegte amerikanische Studie¹⁰⁸⁶ zeigt, dass weder interpersonal noch interkulturell mit einem einheitlichen Freundschaftsverständnis zu rechnen ist. Das Label „friend“ wird sehr allgemein gehalten und besonders auf Leute angewendet, für die ein

¹⁰⁸³ G. SIMMEL, *Soziologie*, 353f. Dies hat G. SIMMEL schon im Jahr 1908 geschrieben, diese Charakterisierung moderner Freundschaften wird aber immer wieder zustimmend zitiert, vgl. bspw. U. NÖTZOLDT-LINDEN, *Freundschaft*, 59.

¹⁰⁸⁴ Vgl. U. NÖTZOLDT-LINDEN, *Freundschaft*, 30: „Differenzierte Freundschaften‘ implizieren einen Begriff von Zeitlichkeit, der wegführt vom übertriebenen Anspruch auf Dauer.“

¹⁰⁸⁵ Vgl. LEVINGER, G. / RAUSH, H.L. (Hgg.), *Close relationships*, 138:

A = Awareness – das bewusste Wahrnehmen des Gegenüber

B = Buildup – Weiterverfolgung des Kontaktes und Beziehungsaufbau

C = Continuation – Verfestigung der Beziehung

D = Deterioration – Irritation und Auflösung der Beziehung

E = Ending – Beendigung und Trennung

¹⁰⁸⁶ C. S. FISCHER, What do we mean by a „friend“?, in: *Social Networks* 3 (1981/1982), 287-306. In dieser Studie wurden im Jahr 1977 1050 Personen in Nordkalifornien befragt.

klare soziale Kategorie fehlt; außerdem auf Gleichaltrige und Leute, die man lange kennt, sowie auf jene, mit denen man relativ unverbindliche Sozialkontakte pflegt, wo jedoch kein materieller Austausch besteht. Erst wenn der Begriff „close“ verwendet wird, gilt dies als Hinweis auf eine vertraute Beziehung, in der man über Persönliches austauscht und Rat sucht, und die auch materielle Hilfe einschließt.¹⁰⁸⁷ Ein ähnliches Bild ergab sich in einer Umfrage, die in Deutschland durchgeführt wurde.¹⁰⁸⁸ Freundschaft wird sehr weit gefasst und eher als unverbindliche Beziehungsform verstanden, allerdings gibt es auch eine „intime, exklusive Freundschaft mit nur ganz wenigen Personen“, die „über lange Zeiträume und auch über räumliche Trennungen hinweg“ gepflegt wird.¹⁰⁸⁹ Als Merkmale der Freundschaft werden genannt: Gleichheit, Zuneigung, gegenseitige Hilfeleistung, Vertrauenswürdigkeit (v.a. die Fähigkeit, Geheimnisse zu bewahren), freundschaftliche Korrektur, Austausch von intimen Gedanken und Gefühlen.¹⁰⁹⁰ Außerdem werden an den Freund auch moralische Anforderungen gestellt.¹⁰⁹¹ Diese Umfrageergebnisse weisen eine erstaunliche Nähe zum antiken Freundschaftsbegriff auf, der offensichtlich doch nicht nur etwas Epochenspezifisches, sondern Allgemein-Menschliches zum Ausdruck bringt. An so verstandene Freundschaft kann auch die christliche Verkündigung anknüpfen, wenn sie betont, dass es in der Freundschaft mit Christus nicht nur um Freundschaft im weiteren, sondern in einem ganz spezifischen Sinn geht. Dass ein Bewusstsein davon vorhanden ist, dass es innerhalb des weiten Spektrums der Freundschaft eine solche Freundschaft im engeren, im eigentlichen Sinn gibt, zeigt sich sowohl in der Sprache (vgl. die Rede vom „besten Freund“, bzw. von „close friends“) wie auch in den inhaltlichen Aussagen, die in den erwähnten Studien gesammelt sind. Diese Inhalte können in der christlichen Verkündigung aufgegriffen und noch ergänzt und vertieft werden: Die „Zuneigung“ ist in der Freundschaft Jesu eine Liebe, die bis zur Hingabe geht; die „Moralität“ besteht im Halten seiner Gebote; der „vertraute Austausch“ und die daraus resultierende Lebensgemeinschaft gewinnt eine Intensität, die in menschlichen Freundschaften sonst nicht möglich sind.

Zweierlei muss also angesichts des heutigen Freundschaftsverständnisses bedacht werden, wenn man von der Freundschaft mit Christus sprechen möchte:

- 1) Eine Abgrenzung von einem allgemeinen, zu oberflächlichen Freundschaftsverständnis ist nötig. Denn es besteht in der Tat die Gefahr, dass man die Rede von Christus als Freund missversteht als eine eher unverbindliche und wenig bedeutsame Beziehung.
- 2) Es kann dabei an das Vorverständnis von „engerer Freundschaft“ bzw. vom „besten Freund“ angeknüpft werden. Viele der damit konnotierten Wesensmerkmale lassen sich sachgemäß auf die Christusfreundschaft übertragen. Gleichzeitig kann deutlich gemacht werden,

¹⁰⁸⁷ Vgl. C. S. FISCHER, What do we mean by a „friend“?, in: Social Networks 3 (1981/1982), 306.

¹⁰⁸⁸ R. FATKE / R. VALTIN, Wozu man Freunde braucht, in: Psychologie heute 15/4 (1988), 22-29.

¹⁰⁸⁹ Vgl. R. FATKE / R. VALTIN, Wozu man Freunde braucht, in: Psychologie heute 15/4 (1988), 25.

¹⁰⁹⁰ Vgl. R. FATKE / R. VALTIN, Wozu man Freunde braucht, in: Psychologie heute 15/4 (1988), 26-28.

¹⁰⁹¹ Vgl. R. FATKE / R. VALTIN, Wozu man Freunde braucht, in: Psychologie heute 15/4 (1988), 29.

wie in der freundschaftlichen Beziehung zu Christus diese Elemente in höchstem Maße realisiert werden.

7. Ekklesiologisch muss der Freundschaftstitel in Zusammenhang mit den anderen christologischen Titeln gesehen werden.

In der Gegenwartsliteratur wird der Freundschaftsbegriff häufig mit Fragen der Ekklesiologie in Zusammenhang gebracht. Diese Fragestellung ist neu – in dem vielfältigen theologiegeschichtlichen Material, das in dieser Studie gesammelt wurde, findet sich dazu kaum etwas. Gewiss wurde im Anschluss an das neutestamentliche Zeugnis die Christusfreundschaft stets in Zusammenhang gesehen mit der Freundschaft, die die Freunde Christi auch untereinander zu leben gerufen sind (vgl. schon Clemens von Alexandrien und Origenes). Dies wurde allerdings immer im Sinn der gegenseitigen christlichen Liebe verstanden, und nicht etwa als Anweisung für eine kirchliche Strukturbildung. In den untersuchten Texten gibt es keinen Hinweis darauf, dass versucht worden ist, aus dem Freundschaftsgedanken die Art und Weise der kirchlichen Verfasstheit abzuleiten. Derartige Überlegungen¹⁰⁹² können sich also nicht auf die Tradition stützen. Für die Theologie der Hierarchie steht nicht der Freundestitel, sondern das priesterliche, prophetische und königliche Amt Christi im Vordergrund. Dennoch ist den Autoren zuzustimmen, die ausgehend vom Freundschaftsgedanken einfordern, dass nach dem Wort und Beispiel Christi selbst die legitime Autoritätsausübung in der Kirche von freundschaftlichem Geist geprägt sein muss.¹⁰⁹³

8. Das Kreuzesgeschehen kann im Horizont der Freundschaftsthematik als Lebenshingabe für die Freunde verstanden werden. Dies kann den Opferbegriff nicht ersetzen, aber ergänzen und vor Missverständnissen bewahren.

Das Verständnis des Todes Jesu als Hingabe für seine Freunde (Joh 15,13) wird heute bisweilen als besser zu vermittelnde Alternative verstanden zur Deutung seines Todes als Sühnopfer.¹⁰⁹⁴ Eine genauere theologische Betrachtung allerdings zeigt, dass Opfer- und Freundschaftsbegriff nicht in Antithese zueinander gesehen werden müssen, sondern einander gegenseitig erhellen. Schon in Röm 5,10 sind beide Gedanken ineinander verwoben: *Durch* den Sühnetod Jesu sind wir nicht mehr Feinde, sondern – so kann man logischerweise den Gedan-

¹⁰⁹² Vgl. bspw. E. BISER, Der Freund, 235f: „Denn die Vermittlungsstrukturen [i.e. die amtlichen Kirchenstrukturen] gehören zu jener ‚Knechtsgestalt‘ des Religiösen, die durch den Geist der Freundschaft überwunden und in die ‚Freiheit der Kinder Gottes‘ aufgehoben werden soll.“

¹⁰⁹³ Vgl. J. MOLTMANN, Kirche in der Kraft des Geistes, 138-141, sowie W. BEINERT, Kirche als Freundesgemeinschaft Jesu Christi – eine Utopie?, in: G. KOCH (Hg.), Dimensionen der Freundschaft, 80.

¹⁰⁹⁴ Vgl. E. MOLTMANN-WENDEL, Steh auf, meine Freundin, 53-57.

ken fortführen – zu Freunden Gottes geworden und gerettet vor dem ewigen Tod. Auch Irenäus von Lyon nennt beide Gedanken in einem Atemzug und sieht sie in diesem inneren Zusammenhang¹⁰⁹⁵, ebenso wie moderne Theologen¹⁰⁹⁶. Wie sollte die Lebenshingabe für die Freunde auch anders zu verstehen sein? Schließlich waren die Jünger Jesu ja nicht in einem unmittelbaren Sinn vom Tod bedroht, den er durch sein Sterben hätte abwenden können. Freilich zeigt sich hier schon eine gewisse Transformation des Freundschaftstopos der Liebe bis zur Lebenshingabe. Es geht nicht um ein Sterben, das einem anderen Freund das (irdische) Leben rettet, sondern um die Hingabe „für viele“ (Mt 20,28), um diejenigen, die „Sünder“ und damit „Feinde“ sind, durch sein Sterben zu seinen Freunden und damit des ewigen Lebens teilhaftig zu machen (vgl. Röm 5,6-8). Sieht man das Opfer Christi im Licht seiner Freundschaft, dann wird deutlich, dass es sich hier nicht – wie man den Opferbegriff missverstehen könnte – um die grausame Forderung einer erbarmungslosen Gerechtigkeit geht, sondern um die Freundesliebe des menschengewordenen Gottes, der an Stelle seines Freundes den Tod erleidet und ihn dadurch vom Tod erlöst.

9. Die Freundschaft mit Christus ist nicht eine rein individuelle Spiritualität, sondern umfasst auch eine kommunitäre, soziale und missionarische Dimension.

Der Rede von der „Freundschaft mit Christus“ wird bisweilen entgegengehalten, hier handle es sich um eine rein private und innerliche Form der Spiritualität, die dem sozialen Anspruch des Christentums nicht Rechnung trägt. Denkt man allerdings den Freundschaftsbegriff in seiner inneren Logik zu Ende, so tritt sowohl seine kommunitäre wie auch seine soziale Dimension hervor. Gerade die Freundschaft mit Christus ist es, die mich mit dem anderen Christen, ja mit allen Menschen, auf eine freundschaftliche Weise verbindet, die auf einer rein menschlichen Ebene nicht gegeben ist.¹⁰⁹⁷ In Blick auf Jesus und seine Freundschaft gilt nämlich für den Christen: „Sein Freund ist mein Freund.“¹⁰⁹⁸ Freundschaft mit Jesus bedeutet somit auch Freundschaft mit den Freunden Jesu und offene Freundschaft mit allen, die zu dieser

¹⁰⁹⁵ Vgl. Iren., haer. 5, 17, 1 (FC 8/5, 138): „Et propter hoc in novissimis temporibus in amicitiam restituit nos Dominus per suam incarnationem, ‚mediator Dei et hominum‘ factus, propitiatus quidem pro nobis Patrem in quem peccaveramus et nostram inobaudientiam per suam obaudientiam consolatus, nobis autem donans eam quae est ad actorem nostrum conversationem et subiectionem.“

¹⁰⁹⁶ Vgl. bspw. J. MOLTSMANN: „Wenn Johannes das Leiden und Sterben Christi aus seiner Freundschaft motiviert, dann ist damit Liebe als sehende Treue und bewusste Hingabe für das Heil der anderen gemeint. [...] Als der Hohepriester opfert er sich selbst ‚für viele‘ und vollendet seine Liebe im Freundestod.“ (ID., Kirche in der Kraft des Geistes, 137f). Vgl. weiterhin K. SCHOLTISSEK, der nach einer Analyse aller relevanten Stellen des Johannesevangeliums zu dem Schluss kommt: „Johannes deutet den Tod Jesu, den er *in toto* als sühnende Stellvertretung versteht [...] in Joh 15 im Paradigma der Freundschaft.“ (ID., Die hellenistische Freundschaftsethik, in: J. FREY / U. SCHNELLE (Hgg.), Kontexte des Johannesevangeliums, 435).

¹⁰⁹⁷ Vgl. T. SÖDING, Blick zurück nach vorn, 157: „Indem aber Jesus diese Freundschaft jedem einzelnen seiner Jünger schenkt, fügt er sie gleichzeitig zu einer Freundes-Gemeinschaft zusammen.“

¹⁰⁹⁸ BENEDIKT XVI., Enzyklika *Deus caritas est*, 18.

Freundschaft gerufen und eingeladen sind. Damit trägt die Christusfreundschaft immer auch eine missionarische Dimension in sich: den Menschen das Freundschaftsangebot Christi nahebringen.¹⁰⁹⁹

Ein Blick in die Spiritualitätsgeschichte zeigt auch die explizit soziale und sozialkritische Dimension der Christusfreundschaftsspiritualität. Johannes Chrysostomus hat mit scharfen Worten die Vernachlässigung der Armen kritisiert, in denen uns doch Christus als hilfsbedürftiger Freund entgegentritt.

10. Die Freundschaft mit Christus ergänzt das Paradigma der Brautschaft und birgt die Chance für eine spezifisch männliche Spiritualität.

Freundschaft und Brautschaft sind zwei Paradigmen der Christusbeziehung, die beide biblisch fundiert und spiritualitätsgeschichtlich bezeugt sind. Bei einzelnen Autoren wie bspw. Bernhard von Clairvaux und Teresa von Avila stehen sie nah beieinander und durchdringen sich in gewisser Weise gegenseitig. In der Tat weisen sie vielfältige Parallelen auf: die gegenseitige Liebe, das Vertrauen und die Lebensgemeinschaft. Die Brautschaft unterscheidet sich jedoch von der Freundschaft durch die Geschlechterpolarität und die damit gegebene besondere leib-seelische Anziehung. Kein Modell schöpft aber allein die ganze Fülle der Christusbeziehung aus, in der das christliche Leben besteht. Die Brautschaft nimmt im Gesamten der christlichen Literatur gewiss den größeren Raum ein. Sie ist die denkbar engste leib-seelische Form der Vereinigung, die für Geschöpfe möglich ist, und kann daher wie keine andere Beziehungsform die Einheit mit Gott, die Frucht der gegenseitigen Hingabe ist, zum Ausdruck bringen. Weiterhin ist sie *per se* exklusiv und drückt daher die Einzigartigkeit der Gottesbeziehung aus. Die Freundschaft aber ist keineswegs nur eine „Beziehungsform zweiter Klasse“, sondern bietet eigene Chancen und Perspektiven. R. EGENTER hat auf die besondere Bedeutung der Gottesfreundschaft für die Frömmigkeit des Mannes hingewiesen. Er sieht im Bild der Brautschaft die Gefahr einer allzu weichen und weiblichen Spiritualität, zu der die Gottesfreundschaft ein Korrektiv bilde.¹¹⁰⁰ Man mag dagegen einwenden, dass die Brautmystik dieser Ge-

¹⁰⁹⁹ Vgl. die englische Bibelübersetzung von W. BARCLAY, der in seiner Übertragung von 2 Kor 5,18-20 der Tatsache Rechnung zu tragen versucht, dass das griechische Wort für „versöhnen“ (καταλλάσσω) auch die Bedeutung „von der Feindschaft in die Freundschaft zurückführen“ in sich trägt (vgl. G. H. LIDDELL/ R. SCOTT, A Greek-English-Lexicon, 899): „And the whole process is due to the action of God, who through Christ turned our enmity to himself into friendship, and who gave us the task of helping others to accept that friendship. The fact is that God was acting in Christ to turn the world's enmity to himself into friendship, that he was not holding men's sins against them, and that he placed upon us the privilege of taking to men who are hostile to him the offer of his friendship. We are therefore Christ's ambassadors. It is as if God was making his appeal to you through us. As the representatives of Christ we appeal to you to accept the offer of friendship that God is making to you“ (ID., The New Testament. A New Translation, Bd. 2, 72).

¹¹⁰⁰ Vgl. R. EGENTER: „Der Gedanke der männlich starken Freundschaft wird das Bild der Brautschaft von allen femininen, weichen Zügen läutern, die sie im praktischen religiösen Leben nur allzu leicht zu umnebeln drohen.“ (ID., Gottesfreundschaft, 86).

fahr nicht unbedingt erliegen muss, wie die kraftvolle Lehre bspw. eines Bernhard von Clairvaux beweist. Dennoch ist dem grundlegenden Gedanken EGENTERS zuzustimmen, dass die Freundschaft gerade für den Mann einen wichtigen Zugang zur Christusbeziehung eröffnen kann. Denn um sich selbst als „Braut Christi“ zu verstehen, ist für den Mann ein doppelter Abstraktionsvorgang nötig: Zum einen muss er sich selbst als in Bezug auf Gott als – sozusagen metaphysisch – weiblich verstehen lernen, und zum zweiten muss im Brautschaftsparadigma die leibliche Dimension abstrahiert werden, denn mit Gott werden wir nicht ein Fleisch, sondern ein Geist (vgl. 1 Kor 6,17). Das Freundschaftsparadigma dagegen hat den Vorteil, dass die Freundschaft zum einen eine Mann-Mann-Beziehung sein und zum zweiten im realen, univoken und nicht bloß im abstrahierten, analogen Sinn verstanden werden kann.¹¹⁰¹

R. EGENTER weist aber noch auf einen zweiten Vorteil des Freundschaftsparadigmas hin¹¹⁰²: Während das Brautschaftsmodell durch die Geschlechterpolarität die Unterschiedenheit von Gott und Geschöpf betont, unterstreicht die Freundschaft die Gleichheit und damit die höchste Berufung des Menschen: die *deificatio*, d.h. Gott, seinem Freund, als Freund gegenüber zu treten, ihm gleich zu werden und so – gewiss durch Gnade und Anteilnahme – vergöttlicht und Gott zu werden.¹¹⁰³ Damit bringt das Freundschaftsparadigma einen Höhepunkt der Gottvereinigung zum Ausdruck, der so im Brautschaftsgedanken nicht enthalten ist.

In der moderneren Literatur zur Spiritualität des Mannes finden sich allerdings kaum Hinweise auf die Freundschaftsbeziehung zu Jesus – eine Dimension also, die noch auf die Wiederentdeckung wartet.¹¹⁰⁴

11. Die Christusfreundschaft kann als Kern priesterlicher Spiritualität gesehen werden.

Die Berufung zum Apostelamt enthält Wesenszüge der Freundschaft: „Er setzte zwölf ein, damit sie mit ihm seien, und damit er sie aussende zu verkündigen.“ (Mk 3,14) Jesus beruft die Zwölf zu einer privilegierten, umfassenden Lebensgemeinschaft mit ihm. Er teilt ihnen mehr von den Geheimnissen des Reiches mit als den übrigen Jüngern (vgl. Mk 4,34). Er lässt sie Anteil nehmen nicht nur an seinem Leben, sondern auch an seiner Sendung. Die Worte in Joh 15,15 sind zuerst zum engsten Apostelkreis gesprochen. Gewiss kann und soll sich jeder

¹¹⁰¹ Dies wurde mir in besonderer Weise deutlich, als nach einer Predigt, in der ich über die Freundschaft mit Christus gesprochen hatte, ein Mann zu mir kam und sinngemäß sagte: „Ihre Predigt habe ich verstanden. Früher hat man uns immer gesagt, wir sollten Christus ‚lieben‘. Damit wusste ich nichts anzufangen. Ich bin ein Mann, Christus ist ein Mann – was soll das heißen, ‚Christus lieben‘? Aber Freundschaft, das verstehe ich.“

¹¹⁰² Vgl. zum Folgenden R. EGENTER, Gottesfreundschaft, 86f.

¹¹⁰³ Hier besteht eine Nähe zur ostkirchlichen Spiritualität, die die „Theosis“ als höchstes Ziel des geistlichen Weges sieht.

¹¹⁰⁴ Hinweise dazu habe ich lediglich bei R. ROHR entdeckt, der ausgehend von der aristotelischen Lehre die Freundschaften Jesu betrachtet, aber nur im Hinblick auf eine Freundschaft unter Männern, nicht auf die Christusbeziehung selbst (vgl. ID., Alter Adam – Neuer Mann, 137-160).

Christ angesprochen fühlen von der Einladung Christi, sein Freund zu sein. In der Taufe ist er berufen zum gemeinsamen Leben und zum Dienst für Christus. Dennoch ist nicht zu bestreiten, dass die Zwölf und in ihrer Nachfolge die geweihten Amtsträger in einer besonderen Weise Anteil haben an der Sendung Christi, und damit gleichzeitig auch in eine besondere Form der Freundschaft mit Christus gerufen sind. Man sollte bei der Betonung der „allgemeinen Berufung zur Christusfreundschaft“ nicht die besondere Verbindung zwischen Amtspriestertum und der Freundschaft mit Christus aus dem Blick verlieren¹¹⁰⁵, die schon von den Kirchenvätern angedeutet¹¹⁰⁶, und in jüngerer Zeit von JOHANNES PAUL II. erwähnt¹¹⁰⁷ und von BENEDIKT XVI. ausführlich herausgearbeitet wurde¹¹⁰⁸.

¹¹⁰⁵ In dieser Gefahr ist W. BEINERT, der die Deutung der Christusfreundschaft auf das Weihesakrament hin als „verengendes Missverständnis“ wertet: „Es wurde schon angedeutet, dass die Aufnahme in die Liturgie der Priesterweihe dem verengenden Missverständnis die Tür öffnete, als seien nur die Jünger im strengen Sinn, also die Vorläufer oder Vorgänger der künftigen Kleriker, die Ansprechpartner Jesu. In Wahrheit geht es um die [...] Lebensform aller Jesunachfolger.“ (ID., Kirche als Freundesgemeinschaft, in: G. KOCH / J. PRETSCHER (Hgg.), Dimensionen der Freundschaft, 72).

¹¹⁰⁶ Vgl. die Ausführungen des Augustinus zum Amtsträger als „amicus Sponsi“ sowie auch einzelne Passagen bei Ephraim dem Syrer, vgl. bspw. serm. sac. (Phrantzoles 6, 77): „Ἀγαπήσωμεν οὖν τοὺς ἱερεῖς τοῦ Θεοῦ, ἐπειδὴ φίλοι αὐτοῦ εἰσὶ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ πρεσβεύουσιν ὑπὲρ ἡμῶν καὶ κόσμου.“ – „Lasst uns also die Priester Gottes lieben, weil sie Freunde sind von ihm, der gut ist, und weil sie für uns und die ganze Welt ihr Priestertum ausüben.“

¹¹⁰⁷ Vgl. JOHANNES PAULUS II., Pastores dabo vobis, 45: „Durch die heilige Weihe werden sie einst Christus dem Priester gleichförmig; so sollen sie auch lernen, ihm wie Freunde in enger Gemeinschaft des ganzen Lebens verbunden zu sein.“ – Pastores dabo vobis, 46: „Der Konzilstext kennzeichnet, obgleich er um die absolute Transzendenz des christlichen Geheimnisses weiß, die enge Verbundenheit der künftigen Priester mit Jesus durch den nuancierten Ausdruck der Freundschaft. Sie ist kein vermessener Anspruch, den der Mensch von sich aus stellt. Sie ist einfach das unschätzbare Geschenk Christi, der zu seinen Aposteln gesagt hat: ‚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).“

¹¹⁰⁸ Vgl. BENEDIKT XVI., der sich nicht scheut, im Wort Jesu von der Freundschaft in Joh 15,15 sogar die „Einsetzung des Priestertums“ zu sehen (vgl. Predigt in der Chrisammesse 2006). Den Zusammenhang zwischen Freundschaft und Priestertum erklärt er in dieser Predigt folgendermaßen: „Der Herr macht uns zu seinen Freunden: Er vertraut uns alles an; er vertraut uns sich selbst an, so daß wir mit seinem Ich sprechen können – ‚in persona Christi capitis‘. Welch ein Vertrauen! Er hat sich wirklich in unsere Hände gegeben. Alle Zeichen, die die Priesterweihe ausmachen, sind im Grunde Ausdrucksformen jenes Wortes: die Handauflegung, die Übergabe des Buches – seines Wortes, das er uns anvertraut, die Übergabe des Kelches, mit dem er uns sein tiefstes und persönlichstes Geheimnis übergibt. Zu all dem gehört auch die Vollmacht zur Lossprechung: Er läßt uns auch an seiner Kenntnis des Elends der Sünde und der ganzen Finsternis der Welt teilhaben und gibt uns den Schlüssel in die Hand, um das Tor zum Haus des Vaters wieder zu öffnen. Ich nenne euch nicht mehr Knechte, sondern Freunde. Das ist die tiefe Bedeutung des Priesterseins: Freund Jesu Christi zu werden. Um diese Freundschaft müssen wir uns jeden Tag neu bemühen. Freundschaft heißt Gemeinsamkeit im Denken und Wollen. In dieser Gemeinschaft des Denkens mit Jesus müssen wir uns üben, sagt uns der hl. Paulus im *Brief an die Philipper* (vgl. 2,2–5). Und diese Gemeinschaft des Denkens ist nicht nur Sache des Intellekts, sondern sie ist Gemeinsamkeit der Empfindungen und des Wollens und somit auch des Handelns. Das heißt, dass wir Jesus auf immer persönlichere Weise kennenlernen müssen, indem wir auf ihn hören, mit ihm zusammen leben, uns bei ihm aufhalten. Auf ihn hören – in der ‚lectio divina‘, also indem wir die Heilige Schrift nicht auf akademische, sondern auf geistliche Weise lesen; so lernen wir, Jesus zu begegnen, der anwesend ist und zu uns spricht. Wir müssen vor ihm und mit ihm seine Worte und sein Handeln durchdenken und Überlegungen dazu anstellen. Das Lesen der Heiligen Schrift ist Gebet, es muss Gebet sein – es muss aus dem Gebet hervorgehen und zum Gebet hinführen. Die Evangelisten sagen uns, dass der Herr sich wiederholt – ganze Nächte hindurch – ‚auf den Berg‘ zurückzog, um alleine zu beten. Diesen ‚Berg‘ brauchen auch wir: Er ist die innere Höhe, die wir ersteigen müssen, der Berg des Gebets. Nur so entwickelt sich die Freundschaft. Nur so können wir unseren priesterlichen Dienst verrichten, nur so können wir den Menschen Christus und sein Evangelium bringen. Der bloße Aktivismus kann sogar heroisch sein. Aber das äußere Handeln bleibt letztendlich fruchtlos und verliert an Wirksamkeit, wenn es nicht aus

12. Nur in Christus ist die Vollkommenheit der Freundschaft zu finden und von ihm kommt die Befähigung, auch menschliche Freundschaften in größtmöglicher Fülle zu leben.

Die Antike mit ihrem hohen Freundschaftsideal war einmütig der Ansicht, dass wahre Freundschaft selten, in ihrer Vollkommenheit gar unerreichbar ist, und noch IMMANUEL KANT hat sich dieser Meinung angeschlossen¹¹⁰⁹. Die Sehnsucht nach echter und beständiger Freundschaft und die oft schmerzliche Erfahrung, dass zwischen diesem Ideal und der Realität immer eine Distanz bleibt, lassen sich durch alle Epochen hindurch bis heute verfolgen. Was sich allerdings verändert hat, ist die Deutung und der Umgang mit dieser menschlichen Grunderfahrung. In der Antike hielt man trotz der Negativerfahrungen stets am anzustrebenden Ideal fest, während man sich in der Moderne viel schneller mit der Begrenztheit jeglicher menschlicher Freundschaft arrangiert. Auf dieser Suche nach der Fülle der Freundschaft können nun Christus und die Freundschaft mit ihm eine Schlüsselfunktion einnehmen. Augustinus, der sein Leben lang nach solch wahrer menschlicher Freundschaft gesucht hat, vor und nach seiner Bekehrung, hat in Christus denjenigen erkannt, welcher der Freundschaft Festigkeit und Beständigkeit verleiht. Dabei hat er stets um den rechten *ordo amoris* gerungen, d.h. um die rechte Art und Weise, wie der Freund geliebt werden muss, ohne sich zu sehr an ihn zu binden. In seiner psychologischen Scharfsichtigkeit hat er die Tendenz des menschlichen Herzens aufgedeckt, sich zu schnell und zu fest an andere Menschen – insbesondere an die Freunde – zu binden (mit der Folge von Traurigkeit und Enttäuschung, die er am eigenen Leibe erfuhr), und dabei die Liebe zum göttlichen Freund zu vernachlässigen. Für Claude La Colombière bestand ebenfalls das große Ringen seines Lebens darin, sich von allen falschen Anhänglichkeiten an menschliche Freunde zu befreien, um der Freundschaft mit Christus den ganzen Raum zu geben, der ihr zukommt. Gerade in diesem Ringen hat er Christus als den einzig wahren und vollkommenen Freund erkannt. Genau dieselbe Erfahrung spiegelt sich

der tiefen, innigen Gemeinschaft mit Christus hervorgeht. Die Zeit, die wir dafür aufwenden, ist wirklich eine Zeit pastoraler Tätigkeit, echter pastoraler Tätigkeit. Der Priester muss vor allem ein Mann des Gebets sein. Die Welt verliert in ihrem hektischen Aktivismus oft die Orientierung. Ihr Handeln und ihre Fähigkeiten werden zerstörerisch, wenn die Kräfte des Gebets nachlassen, aus denen die Wasser des Lebens entspringen, die imstande sind, das trockene Erdreich zu befruchten. Ich nenne euch nicht mehr Knechte, sondern Freunde. Der Kern des Priestertums ist es, Freunde Jesu Christi zu sein. Nur so können wir wirklich ‚*in persona Christi*‘ sprechen, auch wenn unsere innere Ferne von Christus die Gültigkeit des Sakraments nicht in Frage stellen kann. Freund Jesu zu sein, Priester zu sein, heißt, ein Mann des Gebets zu sein. So erkennen wir ihn und treten aus der Unwissenheit bloßer Knechte heraus. So lernen wir, mit ihm und für ihn zu leben, zu leiden und zu handeln. [...] Priester sein bedeutet, Freund Jesu Christi werden, und das immer mehr mit unserer ganzen Existenz. Die Welt braucht Gott – nicht irgendeinen Gott, sondern den Gott Jesu Christi, den Gott, der Fleisch und Blut geworden ist, der uns geliebt hat bis zum Tod für uns, der außerstanden ist und in sich selbst einen Raum für den Menschen geschaffen hat. Dieser Gott muss in uns leben und wir in ihm. Das ist unsere priesterliche Berufung: Nur so kann unser Handeln als Priester Früchte tragen“ (vgl. ebd.).

¹¹⁰⁹ Vgl. I. KANT: „Freundschaft in ihrer Reinigkeit oder Vollständigkeit als erreichbar (zwischen Orestes und Pylades, Theseus und Pirithous) gedacht, ist das Steckenpferd der Romanschreiber; wogegen Aristoteles sagt: Meine lieben Freunde, es gibt keinen Freund!“ (Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Metaphysik der Sitten, 2. Teil, §46 / Ludwig 120).

auch in den Schriften bspw. der Teresa von Avila oder des Sigismundus Suevus. Nur aus dieser einzigartigen Freundschaft mit Christus heraus und in ihr haben diese Autoren dann auch zu neuen und tiefen menschlichen Freundschaften gefunden. Das ist eine Entdeckung, die auch den Menschen unserer Zeit auf ihrer Suche nach authentischer Freundschaft zu wünschen ist: dass nur bei Christus die Freundschaft in ihrer ganzen Fülle zu finden ist, und dass durch ihn und in ihm auch echte menschliche Freundschaft am vollkommensten verwirklicht werden kann.

LITERATURVERZEICHNIS

1. Quellentexte

Häufiger zitierte Werke werden mit den verwendeten Abkürzungen angegeben.

Mit Ausnahme der Schriften von Aristoteles, Platon und Thomas von Aquin werden alle Werke mit interner und externer Stellenangabe zitiert. Bei der externen Zitation wird in runden Klammern zunächst die Reihe oder der Herausgeber angeführt, dann ggf. der Band, dann die Seitenzahl.

Die verwendeten Editionen beruhen auf teilweise sehr unterschiedlichen Kriterien für die Schreibweise des lateinischen bzw. griechischen Textes sowie für die Zeichensetzung. In der vorliegenden Arbeit wurde um der Lesbarkeit willen die Orthographie vereinheitlicht.

Autoren mit Vor- und Nachnamen sind nach dem Nachnamen alphabetisch eingeordnet (Beinamen gelten nicht als Nachnamen).

Aelred von Rievaulx

- Amic. De spiritali amicitia = Über die geistliche Freundschaft, ins Deutsche übertragen von Rhaban Haacke (Occidens 3), Trier 1978.
 Instit. De institutione inclusarum, gedruckt als Med. 15 des Anselm von Canterbury (PL 158, 784-792).

Alacoque, Marguerite-Marie

- VO 2 Vie et Œuvres, hg. v. Msgr. Gauthey, Bd. 2, Paris ⁴1920.

Ambrosius

- Off. De officiis (PL 16, 25-184).
 Abr. De Abraham (CSEL 32a, 499-638).
 Exp. ps. CXVIII Expositio psalmi CXVIII (CSEL 62).
 Noe De Noe (CSEL 32a, 411-498).

Apponius

- Appon. Apponius, in Canticum canticorum expositio (CCSL 19).

Aristoteles [Arist.]

Edition:

Opera, Bd. 2, hg. v. O. Gigon, Berlin 1960.

Werke:

- EE Ethica Eudemia, in: Opera, Bd. 2, 1214-1249.
 EN Ethica Nicomachea, in: Opera, Bd. 2, 1094-1181.
 MM Magna Moralia, in: Opera, Bd. 2, 1181-1213.

Arnold, Gottfried

Poetische Lob- und Liebessprüche von der Ewigen Weisheit, Leipzig 1700.

Augustinus [Aug.]

Bapt.	De baptismo contra Donatistas (CSEL 51, 143-375).
C. Petil.	Contra litteras Petilliani (CSEL 52, 1-227).
Conf.	Confessiones (CCSL 27).
Divers. quaest.	De diversis quaestionibus (PL 40, 11-100).
Epist.	Epistulae (PL 33).
Enarr. in Ps.	Enarrationes in Psalmos (CI-CL: CCSL 40).
Ev. Ioh.	In evangelium Iohannis tractatus (CCSL 36).
Fid. invis.	De fide rerum qui non videntur (PL 40, 171-180).
Fid. et symb.	De fide et symbolo (PL 40, 181-196).
Gen. c. Manich.	De genesi contra Manichaeos (PL 34, 173-220).
In epist. Ioh. 9, 9	In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus (PL 35, 1977-2062).
Serm.	Sermones (PL 38 ; 39; 46, 817-938, sowie: Sancti Augustini sermones post maurinos reperti (Miscellanea Agostiniana. Testi e studi 1), hg. v. D. Germani Morin O.S.B., Rom 1930).
Spec.	Speculum (CSEL 12, 3-285).
Trin.	De trinitate (CCSL 50).

Bernhard v. Clairvaux*Edition:*

SBO	S. Bernardi opera, Bd. 1-8, hg. v. J. Leclercq / C.H. Talbot / H.M. Rochais, Rom 1957-1977.
-----	---

Werke:

Dil.	Liber de diligendo Deo (SBO 3, 119-154).
Div.	De diversis (SBO 6, 73-406).
Ep.	Epistolae (SBO 7-8).
SC.	Super Cantica Canticorum (SBO 1-2).

Bonaventura*Editionen:*

Qu	Opera omnia, Bd. 1-10, Quaracchi 1889-1902.
Pe	Opera omnia, Bd. 1-15, hg. v. A. C. Peltier, Paris 1864-1871.
Bo	S. Bonaventurae operum supplementum, hg. v. Benedictus Bonelli, Trient 1772-1774.

Werke:

Brev.	Breviloquium (Qu 5, 199-291).
Coll. in Ioan.	Collationes in Evangelium Ioannis (Qu 6, 533-632).
In Ioan.	Commentarius in Evangelium Ioannis (Qu 6, 237-532).
In Luc.	Commentarius in Evangelium S. Lucae (Qu 7, 1-604).
Leg. Franc.	Legenda S. Francisci (Qu 8, 504-564).
Serm. Sanct.	Sermones de Sanctis (Qu 9, 463-631).
Serm. temp.	Sermones de tempore (Qu 9, 23-461).
Sent.	Commentaria in libros sententiarum magistri Petri Lombardi (Qu 1-4).

B. zugeschriebene Werke

Coll. in Ioan.	Johannes von Wales, Collationes in Ioannem (Pe 11, 530-608).
Div.	Servasanctus von Faenza, Sermones de diversis (Bo 3, 611-755).
Exp. In Ioan.	Johannes von Wales, Expositio in Evangelium Sancti Ioannis (Pe 11, 240-529).

- Sanct. Servas sanctus von Faenza, Sermones de Sanctis (Pe 13, 493-637; Pe 14, 1-138).
 Temp. Servas sanctus von Faenza, Sermones de tempore (Pe 13, 1-492).

Cicero, M. Tullius [Cic.]

- Lael. Laelius de amicitia, hg. v. M. Faltner, München³ 1980.
 Phil. In M. Antonium orationes Philippicae, hg. v. P. Fedeli, Leipzig 1982.

Claude La Colombière

Editionen:

- ES Claude La Colombière, Écrits Spirituels, introduction et notes par André Ravier, Paris² 1982.
 Charrier Claude La Colombière, Œuvres complètes, hg. v. P. Charrier, Bd. 1-6, Grenoble 1900-1901.

Werke:

- R Retraite spirituelle, in: ES, 81-171.
 RC Réflexions chrétiennes, in: ES, 273-495.
 L Lettres spirituelles, in Charrier, Bd. 6.
 Serm. Sermons prêchés devant Son Altesse Royale, in: Charrier, Bd. 1-4.

Clemens von Alexandrien

- Str. Stromata,
 Buch 1-6, hg. v. Otto Stählin, in dritter Auflage neu hg. v. Ludwig Früchtel, Berlin 1960 (GCS 52 (15)).
 Buch 7, Introduction, texte critique, traduction et notes par Alain le Boulluec (SC 428), Paris 1997.
 Paid. Paidagogos = Le pédagogue, Buch 1, Introduction et notes de Henri-Irénée Marrou (SC 70), Paris 1960.
 Prot. Protreptikos = Le Protreptique, Introduction, traduction et notes de Claude Mondésert (SC 2), Paris 1949.

Dialexeis [Dialex.] (verfasst von einem unbekannten Sophisten, um 400 v. Chr.)

In: Hermann Diels (Hg.), Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. 2, Berlin 1935, 405-416.

Diogenes Laertius

- Vit. phil. Vitae philosophorum, Bd. 1, hg. v. M. Marcovich, Stuttgart – Leipzig 1999.

Ephraim der Syrer

- Serm. sac. Sermo de sacerdotio, in: 'Οσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα, Bd. 6, hg. v. K.G. Phrantzoles, Thessaloniki 1995, 70-80.

Erasmus von Rotterdam

- Epistularium Epistularium Desiderii Erasmi Roterodami Epistulae: quas composuit Erasmus (1484 - 1514), hg. v. P.S. Allen, Bd. 1, Oxford 1906.

Francisco de Osuna

Tercer abecedario espiritual, hg. v. López Santidrián, Saturnino (BAC 592), Madrid 1998.

Franz von Sales

Œuvres. Hg. v. André Ravier, Paris 1969.

Gertrud von Helfta

- Ex. Exercitia spiritualia = Les Exercices. Trad., introd. et notes par Jaques Hourlier et Albert Schmitt (SC 127), Paris 1967.
- Legat. Legatus = Gesandter der göttlichen Liebe = Le Hérault
 Buch 1-2: Introd., ed. crit., trad. et notes par Pierre Doyère (SC 139), Paris 1968.
 Buch 3: Ed. crit., trad. et notes par Pierre Doyère (SC 143), Paris 1968.
 Buch 4: Ed. crit., trad. et notes par Jean-Marie Clément, les benedictines de Wisques et Bernard de Vregille (SC 255), Paris 1978.
 Buch 5: Ed. crit., trad. et notes par Jean-Marie Clément, les benedictines de Wisques et Bernard de Vregille (SC 331), Paris 1986.

Gregor der Große

- In evang. Homiliae in evangelia (CCSL 141).

Gregor von Nazianz

- Or. 43 Oratio = discours 43, in: Grégoire de Nazianze, discours 42-43, Introduction, traduction et notes par Jean Bernardi (SC 384), Paris 1992, 116-306.

Hieronymus [Hier.]

- Epist. Epistulae (CSEL 54-56; 88).
 In Is. Commentarium in Isaiam (CCSL 73-73A).
 In Mich. Commentarium in Michaeam (CCSL 76/1, 421-524).

Homer

- Odyssee, hg. v. P. von der Mühl, Basel 1962.

Ignatius von Loyola

- Obras completas, transcripcion, introducciones y notas del P. Ignacio IPARRAGUIRRE, Madrid 1952.

Irenäus von Lyon [Iren.]

- Haer. Adversus haereses = Gegen die Häresien, übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox, Freiburg – Basel – Wien, Bd. 1:1993, Bd. 3:1995, Bd. 4:1997, Bd. 5:2001.

Johannes Chrysostomus [Chrys.]

- Ecl. Eclogae ex diversis homiliis (PG 63, 567-902).
 Eleem. De eleemosyna (PG 60, 261-272).
 Exp. in Ps. Expositiones in Psalmos (PG 55, 39-498).
 Fr. in Pr. Fragmenta in Proverbia (PG 64, 660-740).
 Hom. in 1 Cor. Homiliae in epistulam I ad Corinthios (PG 61, 9-382).
 Hom. in 1 Thess. Homiliae in epistulam I ad Thessalonicenses (PG 62, 391-468).
 Hom. in 1 Tim. Homiliae in epistulam I ad Timotheum (PG 62, 501-600).
 Hom. in Ac. Homiliae in Acta apostolorum (PG 60, 13-384).
 Hom. in Hebr. Homiliae in epistulam ad Hebraeos (PG 63, 9-236).
 Hom. in Eph. Homiliae in epistulam ad Ephesios (PG 62, 9-176).
 Hom. in Io. Homiliae in Ioannem (PG 59, 23-482).
 Hom. in laud. Io. Homilia in laudem sancti Ioannis theologi (PG 61, 719-720).
 Hom. in Mt. Homiliae in Matthaeum (PG 57, 13-472; 58, 471-794).

Hom. in Ps. 145	Homilia in Psalmum 145 (PG 55, 519-528).
Hom. in Ps. 50	Homiliae in Psalmum 50 (PG 55, 565-588).
Hom. in Rom.	Homiliae in epistolam ad Romanos (PG 60, 391-682).
Hom. nol. thes.	Homelia „Nolite thesaurizare“, hg. v. Hippolytus Monachus (<i>Nέα Σιών</i> 20), Jerusalem 1925, 629-633.
Mut. hom.	De mutatione nominum (PG 51, 113-156).
Prod. Iud.	De proditiōe Iudae (PG 49, 373-392).
Sac.	De sacerdocio = Sur le sacerdoce, introd., texte crit., trad. et notes par Anne-Marie Malingrey (SC 272), Paris 1980.
Stat.	Ad populum Antiochenum de statu (PG 49, 15-222).

Johannes von Wales

s. Bonaventura, nicht authentische Schriften.

Justinus Martyr Apol. [Just.],

Dial.	Dialogus cum Tryphone, hg. v. Miroslav Marcovich (PTS 47), Berlin 1997.
-------	---

Kant, Immanuel

Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Metaphysik der Sitten, 2. Teil, neu hg. und eingel. von B. Ludwig, Hamburg 1990.

Leo der Große

Serm.	Sermones (PL 54, 141-468).
-------	----------------------------

Luther, Martin

WA	Dr. Martin Luthers Werke, Bd. 1-73, Weimar 1883-2009.
----	---

Meister Eckhart

Pred.	Deutsche Predigten, in: Werke, Texte und Übersetzungen, Bd. 1-2, hg. von N. Largier (Bibliothek des Mittelalters, Bd. 20-21), Frankfurt a. M., 1993.
Exp. in Ev. sec. Ioa.	Expositio in Evangelium secundum Ioannem, in: Die lateinischen Werke, Bd. 3, hg. v. K. Christ und J. Koch, Stuttgart – Berlin 1936.

Montaigne, Michel de

Essais. Ausgew. u. übers. v. Herbert Lüthy, Zürich 1953.

Origenes [Orig.]

Cels.	Contra Celsum = Contre Celse, introd., texte crit., trad. et notes par Marcel Borret, Paris, Bd. 2 (SC 136): 1968; Bd. 3 (SC 150): 1969.
Exp. in Pr.	Expositio in Proverbia, in: PG 17, 161-252.
Fr. in Io.	Fragmenta in evangelium Ioannis, in: Origenes Werke, Bd. 4, hg. v. Erwin Preuschen (GCS 10), Leipzig 1903, 483-574.
Fragm. In Luc.	Fragmenta in Lucam, in: Origène, Homélies sur Luc, Texte latin et fragments grecs. Introd., trad. et notes par H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon (SC 87), Paris 1962, 461-546.
Hom. in Ier.	homiliae in Ieremiam = Jeremiahomilien, in: Origenes Werke, Bd. 3, hg. v. Erich Klostermann (GCS 6), Leipzig 1901, 1-234.
In Io.	Commentarium in evangelium Ioannis = Commentaire sur Saint Jean, trad. et notes par Cécile Blanc (SC 385), Paris 1992.

- In Mt. Commentarium in evangelium Matthaei, in: Origenes Werke, Bd. 10.1 - 10.2, hg. v. E. Klostermann, (GCS 40.1-40.2), Leipzig, 10.1:1935; 10.2:1937; 10.1:69-304; 10.2:305-703.
- Mart. Exhortatio ad martyrium, in: Origenes Werke, Bd. 1, Die Schrift vom Martyrium, hg. v. Paul Koetschau (GCS 2), Leipzig 1899, 3-47.
- Princ. De principiis = Vier Bücher von den Prinzipien, hg., übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Herwig Görge-
manns und Heinrich Karpp (Texte zur Forschung, Bd. 24), Darmstadt
²1985.
- Sel. in Ps. Selecta in Psalmos, in: PG 12, 1053-1320, 1368-1369, 1388-1389,
1409-1685.

Paulinus von Nola

- Epist. Epistulae (CSEL 29).

Peraldus, Wilhelm

- Hom. Homeliae sive sermones super Euangelia Dominicalia, Lyon 1576.
- Virt. Virtutum vitiorumque exempla, Lyon 1677.

gedruckt unter dem Namen des Wilhelmus Alvernus:

- Serm. Sermones in Epistolas et Evangelia dominicarum et Festorum totius
anni, München 1643.

Petrus Chrysologus

- Serm. Sermones (CCSL 24, 24A, 24B).

Platon [Pl.]

Edition:

- Opera, hg. v. J. Burnet, Bd. 1-5, Oxford 1900-1907 (Nachdruck 1961-1962).

Werke:

- Ep. Epistulae, in: Burnet 5, 309-363.
- Leg. Leges, in: Burnet 5, 624-969.
- Ly. Lysis, in: Burnet 3, 203-223.
- R. Respublica, in: Burnet 4, 327-621.
- Smp. Symposion, in: Burnet 2, 172-223.

Ramon Llull

Editionen:

- MOG Raymundi Lulli Opera omnia, ed. I. Salzinger, Bd. 1-8, Mainz
1721-42; neu hg.: Ed. Stegmüller, Frankfurt 1965.
- OE Llull, Ramon, Obres essencials, Barcelona, Bd. 1:1957; Bd. 2:1960.
- ROL Raimundi opera latina, in: CCCM.
- Amic. Llibre d'amic i amat, hg. v. Albert Soler i Llopart (Els nostres classics /
B 13), Barcelona 1995.

Übersetzungen aus dem Altkatalanischen:

- Das Buch vom Liebenden und Geliebten, eine mystische Spruchsammlung, aus dem Altkatalanischen übersetzt und hg. v. Ludwig Klaiber. Olten 1948.
- Das Buch vom Freunde und vom Geliebten, hg., eingeleitet und aus dem Altkatalanischen übertragen von Erika Lorenz. München – Zürich 1988.

- Libro de amigo y amado, El desconsuelo. Prólogo, texto y traducción por Martín de Riquer. Barcelona – Madrid – Lisboa 1950.

Sallustius Grispus [Sall.]

Catil. De coniuratione Catilinae, in: Sallustius Grispus, Catilina, Iugurtha, Fragmenta ampliora, hg. v. A. Kurfess, Stuttgart – Leipzig 1957, 1-52.

Seneca, L. Annaeus [Sen.]

Epist. Ad Lucilium epistulae morales, hg. V. O. Hense, Leipzig 1938.

Servas Sanctus von Faenza

Editionen (gedruckt unter dem Namen Bonaventuras):

Pe Opera omnia, Bd. 1-15, hg. v. A. C. Pelthier, Paris 1864-1871.

Bo 3 S. Bonaventurae operum supplementum, Bd. 3, hg. v. Benedictus Bonelli, Trient 1774.

Werke:

Div. Sermones de diversis (Bo 3, 611-755)

Sanct. Sermones de Sanctis (Pe 13, 493-637; Pe 14, 1-138).

Temp. Sermones de tempore (Pe 13, 1-492).

Sigismundus Suevus

Edition:

Suevus Sigismundus Suevus, Spiegel menschlichen Lebens, Breslau 1588. Neu hg. v. M.A. van den Broek unter dem Titel: Erbauungsschriften. Spiegel des menschlichen Lebens. Eine Auswahl (Quellen und Forschungen zur Erbauungsliteratur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, Bd. 6), Amsterdam 1984.

Werk:

SF Spiegel guter Freundschaft.

Theodoret [Thdt.]

H. rel. Historia religiosa = L'histoire des moines de Syrie, hg. v. P. Canivet / A. Leroy-Molinghen, Bd. 2 (SC 257), Paris 1979.

Teresa von Avila

Verwendete Editionen:

STOC Santa Teresa, Obras Completas, hg. v. Tomás Álvarez, Burgos ¹³2004.

STC Santa Teresa, Cartas, hg. v. Tomás Álvarez, Burgos ⁴1997.

OST 3 Obras de Sta. Teresa de Jesus, hg. v. P. Silverio de Santa Teresa, Bd. 3, Burgos 1916.

Werke:

V Vida = Das Buch meines Lebens.

E Exclamaciones = Ausrufe der Seele zu Gott.

Ct Cartas = Briefe.

Cp Conceptos des amor de Dios = Gedanken über die Liebe Gottes. (*oder:* Meditaciones sobre los Cantares = Gedanken zum Hohenlied).

CC Cuentas de consciencia (*oder:* R = Relaciones).

CE	Camino de Perfección, 1. Fassung (Ms. vom Escorial).
CV	Camino de Perfección, 2. Fassung (Ms. von Valladolid).
M	Moradas del Castillo Interior = Wohnungen der Inneren Burg.

Übersetzungen:

- Teresa von Ávila, Das Buch meines Lebens, hg., übers. und eingel. V. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peters (Gesammelte Werke Band 1). Freiburg – Basel – Wien 2001.
- Teresa von Ávila, Der Weg der Vollkommenheit, hg., übers. und eingel. V. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peters (Gesammelte Werke Band 2). Freiburg – Basel – Wien 2003.
- Teresa von Ávila, Gedanken zum Hohenlied, Gedichte und kleinere Schriften, hg., übers. und eingel. V. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peters (Gesammelte Werke Band 3). Freiburg – Basel – Wien 2004.
- Teresa von Ávila, Wohnungen der Inneren Burg, hg., übers. und eingel. V. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peters OCD (Gesammelte Werke Band 4). Freiburg – Basel – Wien 2005.
- Teresa von Ávila, Das Buch der Gründungen, hg., übers. und eingel. V. Ulrich Dobhan OCD / Elisabeth Peters OCD (Gesammelte Werke Band 5). Freiburg – Basel – Wien 2007.
- Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu, übers. und bearbeitet v. Aloysius Alkofer OCD, Bd. 6: Weg der Vollkommenheit und kleinere Schriften der hl. Theresia von Jesu, München 1941.

Thomas von Aquin

In Io.	Lectura super Ioannem (Marietti).
Sent.	In IV libros Sententiarum (Busa 1).
Sg	Summa contra Gentiles (Marietti).
Sth	Summa theologiae (Ottawa 1941-1945).
Symb. Apost.	In Symbolum Apostolorum (Marietti).

Thomas von Kempen

Im.	De imitatione Christi quae dicitur libri IIII, in: Opera omnia, Bd. 2, hg. v. Michael Pohl, Freiburg 1904, 3-263.
Vit. med.	De vita et beneficiis saluatoris Iesu Christi meditationes, in: Opera omnia, Bd. 5, hg. v. Michael Pohl, Freiburg 1902, 3-214.
Sol. sil.	De solitudine et silentio, in : Opera omnia, Bd. 4, hg. V. Michael Pohl, Freiburg 1918, 399-445.
Ep. dev.	Epistula devota ad quendam regularem, in: Opera omnia, Bd. 2, hg. v. Michael Pohl, Freiburg 1904, 321-328.

Deutsche Übersetzung:

Die Nachfolge Christi, übersetzt und hg. von Wendelin Meyer OFM, durchgesehen von Lothar Hardick OFM, Kevelaer 2007.

Titus Livius

Ab urbe condita, Libri XXXI-XL, hg. v. J. Briscoe, Leipzig / Stuttgart 1991.

2. Kirchliche Verlautbarungen und lehramtliche Dokumente

BENEDIKT XVI., Enzyklika *Deus caritas est*, 25. Dezember 2005 (VAS 171).

Id., Predigt Chrisammesse am 13. April 2006,
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060413_messa-crismale_ge.html (24.08.09).

Id., Predigt „Missa pro eligendo papa“ am 18. April 2005,
<http://www.archiv.institut1.de/704.html> (03.09.2009).

Id., Predigt Ostervigil am 22. März 2008,
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080322_veglia-pasquale_ge.html (03.09.2009).

Die gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche, hg. v. Lutherischen Kirchenamt der VELKD, Hannover 1998.

JOHANNES PAUL II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Pastores dabо vobis*, 25. März 1992 (VAS 105).

RATZINGER, Joseph Cardinal, Kommentar zum Geheimnis von Fatima, in: Kongregation für die Glaubenslehre, Die Botschaft von Fatima, 13. Mai 2000 (VAS 147).

PIUS XII., Enzyklika *Haurietis aquas*, 15. Mai 1956,
http://stjosef.at/dokumente/haurietis_aquas.htm (Stand: 08.02.2010)

3. Einzelbeiträge und Monographien

Die verwendeten Abkürzungen folgen dem LThK.

ALSZEGHY, Zoltán, Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem hl. Bonaventura (AnGr 38), Rom 1946.

ALVAREZ, Tomás, Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa, in: Monte Carmelo 88 (1980), 335-365.

- (Hg.), Diccionario de Santa Teresa. Doctrina e Historia, Burgos 2002.
- Art. Thérèse de Jésus, in: DSp 15 (1991), 611-658.

ANKERMANN, Maren, Gertrud die Große von Helfta (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 640), Göppingen 1997.

AXMACHER, Elke, Johann Arndt und Paul Gerhardt. Studien zur Theologie, Frömmigkeit und geistlichen Dichtung des 17. Jahrhunderts (Mainzer hymnologische Studien 3), Tübingen u.a. 2001.

BALCH, David L. (Hg.), *Greeks, Romans, and Christians. Essays in honor of Abraham J. Malherbe*, Minneapolis 1990.

BALTHASAR, Hans-Urs von, *Skizzen zur Theologie*, Bd.1: *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960.

BARCLEY, William, *The New Testament. A New Translation*, Bd. 2, London 1969.

BECKER, Jürgen, *Das Evangelium nach Johannes*, Bd. 2 (ÖTK-NT 4), Würzburg 1981.

BECKER, Karl Josef, *Die Rechtfertigungslehre nach Domingo de Soto. Das Denken eines Konzilsteilnehmers vor, in und nach Trient (AnGr 156)*, Rom 1967.

BENSON, Robert H., *Die Freundschaft mit Christus*, Regensburg – Rom 1914.

BERGER, Klaus, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1994.

BERNARD, Marie-Benoît, *L'amitié chez Aelred et Augustin. Une grâce de Dieu*, in: *CCist* 68/1 (2006), 48-58.

BETZ, Hans Dieter, *Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien*. München 1988.

- *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature (SCHNT 4)*, Leiden 1978.

BISER, Eugen, *Der Freund*, München 1989.

BINSWANGER, Ludwig, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich ²1953.

BLASS, Friedrich / DERBRUNNER, Albert, *Friedrich Blaß' Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen ¹⁶1984.

BLUM, Lawrence A., *Friendship, Altruism and Morality*, Londen – Boston – Melbourne 1980.

BOBIK, Joseph, *Aquinas on *communicatio*, the foundation of friendship as caritas*, in: *Modern Schoolman* 64/1 (1986), 1-18.

BODEMANN-KORNHAAS, Ulrike / STAUBACH, NIKOLAUS (Hgg.), *Aus dem Winkel in die Welt. Die Bücher des Thomas von Kempen und ihre Schicksale (Tradition – Reform – Innovation. Studien zur Modernität des Mittelalters, hg. von N. STAUBACH, Bd. 11)*, Frankfurt a. M. u.a. 2006.

BOHNENBLUST, Gottfried, *Beiträge zum Topos ΠΕΡΙ ΦΙΛΙΑΣ*, Berlin 1905.

BOND, Leo M.: *A comparison between human and divine friendship*, in: *The Thomist* 3/1, (1941), 54-94.

BONNER, Anthony, *Art. „Raymond Lulle“*, in: *DSp* 13 (1988), 171-179.

BORDES, Hélène, *La méditation du mystère de la Visitation par François de Sales et l'esprit de l'ordre de la Visitation*, in: *Visitation et Visitandines aux XVII^e et XVIII^e siècles. Actes du colloque d'Annecy du 3 au 5 juin 1999*, St. Etienne 2001, 69-88.

BORRIELLO, Luigi, Amore, amicizia e Dio in S. Teresa, In: *Teresianum* 33/1-2, 1982, 283-330.

BOVON, François, Das Evangelium nach Lukas, EKK 3, Zürich, Bd. 1:1989, Bd. 2:1996.

BRÜGGEN, Claudia von der (Hg.), Denkanstöße über die Freundschaft, München 2006.

BURGGRAF, Jutta, Teresa von Avila. Humanität und Glaubensleben, Paderborn u. a. 1996.

BROCK, Ann G., The significance of phileo and philos in the tradition of Jesus sayings and in the early Christian communities, in: *HThR* 90/4 (1997), 393-409.

BURGHARDT, Stefan, Freundschaft in Christus, in: *Wort und Antwort* 45/2 (2004), 49-51.

BRÄNDLE, Rudolf, Johannes Chrysostomus. Bischof – Reformator – Märtyrer, Stuttgart – Berlin – Köln 1999.

BROECKHOVEN, Egide van, A friend to all men, The diary of a Worker-Priest, Denville 1972.

CACCIABUE, Luigi, La carità soprannaturale come amicizia con Dio. Studio storico sui Commentatori di S. Tommaso da Gaetano ai Salamanticesi (*Ricerche de Scienze Teologiche* 9), Brescia 1972.

CLARK, Elizabeth A., Jerome, Chrysostom, and Friends. Essays and Translations (*Studies in women and religion* 2), New York - Toronto 1979.

CONRING, Barbara, Hieronymus als Briefschreiber. Ein Beitrag zur spätantiken Epistolographie (*Studien und Texte zu Antike und Christentum* 8), Tübingen 2001.

CORLEY, Jeremy, Ben Sira's teaching on friendship (*Brown Judaic Studies* 316), Providence 2002.

COTTERI, Luigi (Hg.), Il concetto de amicizia nella storia della cultura europea. Storia, glottologia, filologia, filosofia, pedagogia, letteratura. Atti des XXII Convegno Internazionale di Studi Italo-Tedeschi. Meran 1995.

DELHAYE, Philippe, Art. Guillaume Peyraut, in: *DSp* 6 (1967), 1229-1234.

DIRLMEIER, Franz, Φίλος und Φιλία im vorhellenistischen Griechentum. München 1931.

- ΘΕΟΦΙΛΙΑ – ΦΙΛΟΘΕΙΑ, in: *Philologus* 90 (1935), 57-77; 177-193.

DISTELBRINK, Balduinus, Bonaventurae scripta authentica dubia vel spuria critice recensita. Rom 1975.

DÖRNEMANN, Holger, Freundschaft als Paradigma der Erlösung (*BDS* 25), Würzburg 1997.

- Thomas von Aquin : Wegbereiter einer neuen Erlösungslehre, in: *FZPhTh* 47/3 (2000), 368-380.

DOBHAN, Ulrich, Gott – Mensch – Welt in der Sicht Teresas von Avila, Frankfurt am Main – Bern – Las Vegas 1978.

- Art. Gottesfreundschaft, in: *LThK*³ 4 (2006), 910f.

DOLD, Richard, Gottesfreunde am Oberrhein, Freiburg i. Br. 1949.

DUGAS, Ludovic, L'amitié antique, Paris ²1914.

DÜNZL, Franz, Art. Irenäus v. Lyon, in: LThK³ 5 (1996), 583-585.

DUTTON, Marsha L., Friendship and the love of God. Augustine's teaching in the „Confessions“ and Aelred of Rievaulx's response in „Spiritual friendship“, in: The American Benedictine review 56/1 (2005), 3-40.

EBNER, Martin, Leidenslisten und Apostelbrief. Untersuchungen zu Form, Motivik und Funktion der Peristasenkataloge bei Paulus (FzB66), Würzburg 1991.

ECKHOLT, Margit / FLIETHMANN, Thomas (Hgg.), „Freunde habe ich euch genannt“. Freundschaft als Leitbegriff systematischer Theologie (Theologie Forschung und Wissenschaft 20), Berlin 2007.

EGAN, Keith J., Eros, friendship and love. The future of bridal mysticism, in: Studies in spirituality 16 (2006), 131-150.

EGENTER, Richard, Gottesfreundschaft, Augsburg 1928.

- Die Idee der Gottesfreundschaft im vierzehnten Jahrhundert, in: Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet, hg. v. A. LANG / J. LECHNER / M. SCHMAUS, 2. Halbband, Münster 1935, 1021-1036.
- Art. Gottesfreundschaft, in: LThK² 4 (1960), 1105f.

EGLINGER, Ruth, Der Begriff der Freundschaft in der Philosophie. Eine historische Untersuchung, Basel 1916.

ENGEL, Helmut, Das Buch der Weisheit (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 16), Stuttgart 1998.

EICHLER, Peter, Philosophie der Freundschaft, Leipzig 1999.

EVANS, E., The Verb ἀγαπᾶν in the Fourth Gospel, in: F. L. CROSS (Hg.), Studies in the Fourth Gospel, London 1957, 64-72.

FATKE, Reinhard / VALTIN, Renate, Wozu man Freunde braucht, in: Psychologie heute 15/4 (1988), 22-29.

FAULHABER, Michael, Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Catenen (Theologische Studien der Leo-Gesellschaft 4), Wien 1902.

FISCHER, C. S., What do we mean by a „friend“? An inductive study, in: Social Networks 3 (1981/1982), 287-306.

FITZGERALD, John T. (Hg.): Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World (NT 82), Leiden u.a. 1996.

- Christian friendship. John, Paul, and the Philippians, in: Interpretation 61/3 (2007), 284-296.

- (Hg.), *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, Atlanta 1997.

FLORENSKY, Pavel A., *La colonne et le fondement de la vérité*, Lausanne 1975.

FORD, Josephine Massyngbaerde, *Redeemer-Friend and Mother. Salvation in Antiquity and in the Gospel of John*, Minneapolis 1997.

FRAISSE, Jean-Claude, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris 1974.

FRIEDMAN, Marilyn, *What are friends for? Essays on Feminism, Personal Relationships and Moral Theory*, Ithaca 1994.

FRÜCHTEL, EDGAR, *Art. Klemens v. Alexandrien*, in: *LThK*³ 6 (1997), 126f.

FUCHS, Gotthard, „Als Gottes Freundschaft über meinem Zelte stand“ (Hiob 29, 4). Kulturgeschichtliche Bemerkungen in theologischer Absicht, in: *Diakonia* 33/6 (2002), 385-392.

FÜRST, Alfons, *Streit unter Freunden. Ideal und Realität in der Freundschaftslehre der Antike* (Beiträge zur Altertumskunde 85), Stuttgart – Leipzig 1996.

GADAMER, Hans-Georg, *Lob der Theorie. Reden und Aufsätze*, Frankfurt a. Main 1983.

S. GALILEA, *La amistad de Dios. El Cristianismo como amistad*. Madrid 1987.

GALMÉZ DE FUENTES, Álvaro, *Ramón Llull y la tradición árabe*. Barcelona 1999.

GAUTHIER, René. A. / JOLIF, Jean Y., *L'éthique a Nicomaque*, Bd. 2, 2. Louvain 1970.

GELSOMINO, Remo, *S. Bernardo di Chiaravalle e il *de amicitia* di Cicerone* (StAns 43), Rom 1938.

GOEDT, Michel de, *Une histoire d'amitié avec Dieu. L'oraison chez S. Therese d'Avila*, in: *VS* 136 (1982), 574-87.

GORCEIX, Bernard, *Amis de Dieu en Allemagne au siècle de Maître Eckhart*, Paris 1984.

GRABMANN, Martin, *Der Liber de exemplis naturalibus des Franziskanertheologen Servasancus*, in: *FS* 7 (1920), 85-117.

GREFE, Christiane, *Wie man in Deutschland befreundet ist*, in: *Die ZEIT*, Nr. 10, 26.02.2004, 60-62.

GRUBER, Maria Margareta / KIECHLE, Stefan (Hgg.), *Gottesfreundschaft. Ordensleben heute denken*, Würzburg 2007.

GUEULLETTE, Jean-Marie, *L'amitié a-t-elle une place dans le discours mystique? Raymund Lulle et Maître Eckhart*, in: *RevSR* 78/4 (2004), 565-590.

- *L'amitié. Une épiphanie*, Paris 2004.

GUITTON, George, *Le Bienheureux Claude La Colombière*, Lyon ²1981.

GILLON, Louis-Bernard, A propos de la théorie thomiste de l'amitié: 'Fundatur super aliqua communicatione' (II-II, q. 23, a. 1), in: *Ang* 25 (1948), 3-17.

HADOT, Ilsetraut, *Amicitia*, in: *AugL*, Bd. 1, Basel – Stuttgart 1986, 287-293.

HAGEMANN, Wilfried, *Freundschaft mit Christus*. München ⁶1990.

HASELDINE, Julian (Hg.), *Friendship in Medieval Europe*. Phoenix Mill u.a. 1999.

HAUCK, Friedrich, *Die Freundschaft bei den Griechen und im Neuen Testament*, Leipzig 1928.

HAUFE, Günter, *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher (ThHK 12/1)*, Leipzig 1999.

HERMAND, Jost, *Freundschaft. Zur Geschichte einer sozialen Bindung*, Köln – Weimar – Wien, 2006.

HERRAIZ-GARCIA, Maximiliano, *Beten mit der hl. Teresa. Anleitung zum geistlichen Leben*, Herder 1987.

HOFFMANN, Georg, *Sigismundus Suevus Freistadiensis. Ein schlesischer Pfarrer aus dem Reformations-Jahrhundert*, Breslau 1927.

HOLTZ, Traugott, *Der erste Brief an die Thessalonicher (EKK 13)*, Zürich u.a. 1986.

HONNETH, Axel: Schwerpunkt: Die Moralität von Freundschaften, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45 (1997), 215f.

HORNER, Thomas M., *Jonathan Loved David. Homosexuality in Biblical Times*, Philadelphia 1978.

HÜNERMANN, Peter, *Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster 1994.

- Jesus Christus, unser Freund. Eine Antwort auf die Frage nach der Identität Jesu von Nazareth, in: *IKaZ* 36/3 (2007), 247-257.

HYATTE, Reginald, *The arts of friendship. The Idealization of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature*. Leiden u.a. 1994.

JAEGER, Werner, *Aristoteles*, Berlin 1923.

- *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Bd. 2, Berlin, ²1954.

JOHNSON, Elizabeth, *Friends of God and Prophets. A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, New York 1998.

JOHNSON, Luke T., *Making Connections. The Material Expression of Friendship in the New Testament*, in: *Interpretation* 58 (2004), 158-171.

KAISER, Otto, *David und Jonathan*, in: ID., *Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments (FzB 90)*, Würzburg 2000, 183-199.

KEATY, Anthony W., Thomas's authority for identifying charity as friendship. Aristotle or John 15?, in: *The Thomist* 62/4 (1998), 581-601.

KELLER, Josephus M., De virtute caritatis ut amicitia quadam divina, in: *Xenia Thomistica* 2 (1925), 233-276.

KELLY, Thomas A. F. / ROSEMAN, Philipp W. (Hgg.), *Amor amicitiae: On the Love that is friendship. Essays in Medieval Thought and Beyond in Honor of the Rev. Professor James McEvoy*. Leuven – Paris – Dudley, MA 2004.

KLAUCK, Hans-Josef, *Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus*, Freiburg i. Br. 1992, insbesondere Kapitel III: Kirche als Freundesgemeinschaft, 95-123.

- Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Paderborn 1998.

KOCH, Günther / PRETSCHER, Josef (Hgg.), *Dimensionen der Freundschaft oder: Wider den Egotrip*, Würzburg 1998.

KONSTAN, David, *Friendship in the Classical World*, Cambridge 1997.

KRAHMER, Shawn M., The bride as friend in Bernard of Clairvaux's „*Sermones super Cantica*“, in: *The American Benedictine review* 48/1 (1997), 69-87.

- Friend and Lover as Metaphors of Right Relation in Bernard of Clairvaux, in: *Cistercian Studies Quarterly* 30 (1995), 15-26.
- The Friend as „Second Self“ and the Theme of Substitution in the Letters of Bernard of Clairvaux, in: *Cistercian Studies Quarterly* 31 (1996), 21-33.

LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Sobre la amistad*. Madrid 1972.

LANGNER, Dietlind / SORACE, Marco A. / ZIMMERLING, Peter (Hgg.), *Gottesfreundschaft: christliche Mystik im Zeitgespräch*, Stuttgart / Fribourg 2008.

LAPSLEY, Jacqueline E., Friends with God? Moses and the Possibility of Covenantal Friendship, in: *Interpretation* 58/2 (2004), 117-129.

LARCHER, Chrysostome, *Le livre de la Sagesse*, Bd. 2 (EtB, ns 3), Paris 1984.

LARRÚ RAMOS, Juan de Dios, *La Amistad – Luz de la redención. Estudio en el comentario de S. Juan de Sto. Tomás de Aquino*, Valencia 2002.

LEBACQZ, G., *La grande amitié*, Brüssel ³1946.

LECLERCQ, Jean, Art. Bernhard von Clairvaux, *TRE* 5 (1979), 644-651.

LESSES, Glenn, Austere Friends: The Stoics and Friendship, in: *Apeiron* 26/1 (1993), 57-75.

LEVINGER, George / RAUSH, Harold L. (Hgg.), *Close relationships*, Amherst 1977.

LEWIS, Clive S., *Was man Liebe nennt* (Originaltitel: *The four loves*), Basel 1979.

LIEVENBRÜCK, Ursula, Dimensionen der *amicitia spiritualis* bei Bernhard von Clairvaux. Ein Literaturbericht, in: *ThGl* 98/1 (2008), 66-90.

LÖHRER, Robert, Freundschaft in der Antike, Luzern 1949.

LUISLAMPE, Pia, Gnade ist Freundschaft Gottes. Gertrud von Helfta – Hoffnungsgestalt der befreienden Liebe, in: Erbe und Auftrag 61 (1985), 21-37.

LYONS, George und MALAS, William H. Jr., Paul and His Friends Within the Greco-Roman Context, in: Wesleyan Theological Journal 42/1 (2007), 50-69.

MANZANEDO, Marcos F., La amistad in la filosofia greco-romana, in: Ang 70/3 (1993), 329-361.

- La amistad según Santo Tomás, in: Ang 71/3 (1994), 371-426.

MADRE, Alois, Die theologische Polemik gegen Raimundus Lullus. Eine Untersuchung zu den Elenchi auctorum de Raimundo male sentientium (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Bd. 11), Münster 1973.

MCNAMARA, Marie A., Friendship in Saint Augustine (Studia Friburgensia New Series 20). Fribourg 1958.

MCEVOY, James, „Anima una et cor unum“: friendship and spiritual unity in Augustine, in: Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale 53 (1986), 40-92.

- De la *philia* païenne à la *amicitia* chrétienne. Rupture et continuité, in: B. C. BAZAN / E. ANDUJAR / L. G. SBROCCHI (Hgg.), Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge. Actes du XIe Congrès de philosophie médiévale, Bd. 1, New York – Toronto – Ottawa 1996, 136-147.

MOLINS, M. Victoria, Teresa de Jesús. La oración, trato de amistad. Barcelona 2002.

MOLTMANN, Jürgen, Open Friendship. Aristotelian and Christian Concepts of Friendship, in: Rouner / Leroy S. (Hgg.), The Changing Face of Friendship (Boston University Studies 15), Notre Dame 1994, 29-42.

- Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975.
- Neuer Lebensstil. Schritte zur Gemeinde, München 1977.

MOLTMANN-WENDEL, Elisabeth, Die Wiederkehr der Gottesfreundschaft. Freundschaft als gesellschaftliche und theologische Herausforderung, in: EvTh 61/6 (2001), 428-440.

- Wach auf, meine Freundin. Die Wiederkehr der Gottesfreundschaft, Stuttgart 2000.

MORALI, Ilaria, „Amicitia et dilectio per gratiam“ nel „Commentarium in Ioannis Evangelium“ di Francisco de Toledo S.J. (1532-1594), in: Gr 88/4 (2007), 729-760.

MÜLLER, Carl W., Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens, Wiesbaden 1965.

NEDDERMEYER, Uwe, Radix Studii et Speculum Vitae. Verbreitung und Rezeption der 'Imitatio Chirsti' in Handschriften und Drucken bis zur Reformation, in: J. HELMRATH / H. MÜLLER (Hgg.), Studien zum 15. Jahrhundert (Festschrift für Erich Meuthen), Bd. 1, München 1994, 457-481.

NISSINEN, Martti, Die Liebe von David und Jonathan als Frage der modernen Exegese, in: Bib 80/2, 1999, 250-263.

NEUHAUSEN, K.-A., Zu Cassians Traktat „De Amicitia“, in: C. GNILKA / W. SCHETTER, Studien zur Literatur der Spätantike (Abhandlungen zur alten Geschichte 23), Bonn 1975, 181-218.

NOBLE, Henri-Dominique, L'amitié avec Dieu (La Vie spirituelle 8). Paris 1932.

NÖTZOLDT-LINDEN, Ursula, Freundschaft. Zur Thematisierung einer vernachlässigten soziologischen Kategorie (Studien zur Sozialwissenschaft 140), Opladen 1994.

NOLL, K. L., The Faces of David (Journal for the study of the Old Testament / Supplement series 242), Sheffield 1997.

NOLTE, Venantius, Augustins Freundschaftsideal in seinen Briefen unter Hereinbeziehung seiner Jugendfreundschaften gemäß den philosophischen Schriften und den Confessionen (Cassiciacum 6), Würzburg 1939.

O'DAY, Gail R., Jesus as friend in the Gospel of John, in: Interpretation 58 (2004), 144-157.

OLLIVIER, M.-J., Les amitiés de Jésus, Paris 1929.

PESCH, Rudolf, Paulus und seine Lieblingsgemeinde. Paulus – neu gesehen. Drei Briefe an die Heiligen in Philippi, Freiburg i. Br. u. a. 1985.

PETERS, Ursula, Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts (Hermaea, neue Folge 56), Tübingen 1988.

PETERSON, Erik, Der Gottesfreund. Beiträge zur Geschichte eines religiösen Terminus, in: ZKG 42 (1923), 161-202.

PETRI, Horst, Der Wert der Freundschaft. Schutz, Freiheit und Verletzlichkeit einer Beziehung, Stuttgart 2005.

PHILIPP, Wolfgang, Die Dreigestalt der Liebe. Besinnungen über Philia, Eros und Agape (Reflexionen 8), Konstanz 1967.

PHILIPPE, Marie-Dominique, Le mystère de l'amitié divine, Paris 1949.

- Les trois sages, Paris 1972.

PHILIPPE, Paul, Le rôle de l'amitié dans la vie chrétienne selon Saint Thomas d'Aquin, Rom 1938.

PIZZOLATO, Luigi, L'idea de amicizia nel mondo antico classico e cristiano. Turin 1993.

PODSKALSKY, Gerhard, Die allseitige Hochschätzung der Freundschaft (φιλία) bei den humanistisch gesinnten Theologen in Byzanz (von Photios bis Bessarion), in: Studi sull'Oriente Cristiano 7/1 (2003), 129-146.

PUTHENKANDATHIL, Eldho, *Philos: A Designation for the Jesus-Disciple Relationship. An Exetico-Theological Investigation of the Term in the Fourth Gospel*, Frankfurt a. M. 1993.

RAPP, Francis, Art. Gottesfreunde, in: TRE 14 (1985), 98-100.

RAPSCH, Alexandra, *Soziologie der Freundschaft. Historische und gesellschaftliche Bedeutung von Homer bis heute*, Stuttgart 2004.

RASCH, Wolfdietrich, *Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung im deutschen Schrifttum des 18. Jahrhunderts* (Dvjs 21), Halle 1936.

- Die Freundschaft bei Jean Paul (Sprache und Kultur der germanischen und romanischen Völker 2), Breslau 1929.

RAUSCH, Jerome W., *Agape and Amicitia. A Comparison Between St. Paul and St. Thomas*, Rom 1958.

REINHARD, Heinrich, *Christus amicus. Ein psychologisch exakter Weg der Gotteserfahrung in der ‚Imitatio Christi‘ und bei G. Pico della Mirandola*, in: K. KRENN / H. PETRI / S. HIRSCHLEHNER (Hgg.), *Archiv für Religionspsychologie*, Bd. 17, Göttingen 1985, 218-247.

REITERER, Friedrich v. (Hg.), *Freundschaft bei Ben Sira. Beiträge des Symposions zu Ben Sira* (BZAW 244), Berlin 1996.

REPSCHINSKI, Boris, *Freundschaft mit Jesus: Joh 15,12-17*, in: Huber, Konrad (Hg.), *Im Geist und in der Wahrheit. Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge* (Festschrift für Martin Hasitschka SJ zum 65. Geburtstag), Münster 2008, 155-167.

RICHTSTÄTTER, CARL, *Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters*, Regensburg 1924.

- Thomas von Kempen. Ein deutscher Mystiker – Leben und ausgewählte Schriften. Hildesheim 1939.

RITTER, Raimund, *Die aristotelische Freundschaftsphilosophie nach der Nikomachischen Ethik*, München 1963.

RIZZERIO, Laura, *Clément d’Alexandrie et la φιλία „chretienne“*, in: T. A. F. KELLY / P. W. ROSEMAN (Hgg.), *Amor amicitiae: On the Love that is friendship. Essays in Medieval Thought and Beyond in Honor of the Rev. Professor James McEvoy*. Leuven – Paris – Dudley 2004, 379-408.

ROHR, Richard, *Alter Adam – Neuer Mann. Aufbruch zur Spiritualität*, München 1995.

ROLOFF, Jürgen, *Kirche im Neuen Testament* (GNT 10), Göttingen 1993.

ROUVILLOIS, Samuel, *Le Christ „ami des hommes“*, in: *Aletheia* 11 (1997), 9-17.

RUH, KURT, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 2: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München 1993.

SALA-MOLINS, Louis, *La philosophie de l’amour chez Raymond Lulle*. Paris 1974.

SAVAGNONE, Giuseppe, L'Amicizia nel pensiero de S. Tommaso d'Aquino, in: *Sapienza* 34 (1981), 431-441.

SERVERAT, Vincent, Autour de la notion d'amitié dans le *Libre d'amic e Amat*, in: *Estudios Lulianos* 80, Jahr 29 (1989), 125-145.

SCHÄFER, Klaus, Gemeinde als „Bruderschaft“. Ein Beitrag zum Kirchenverständnis des Paulus, Frankfurt a.M. 1989.

SCHMIDBAUR, Hans Christian, „Amicitia Dei“. Radice e contenuto della teologia classica dell'amicizia con Dio e il suo contributo all'identità cristiana, in: *Rivista teologica di Lugano* 10/1 (2005), 73-84.

SCHMITT, Armin, Weisheit (NEBAT 27), Würzburg 1989.

SCHMITT, Clément, Art. *Servasanctus de Faenza*, in: *DSP* 14 (1988), 671f.

SCHENK, Wolfgang, *Die Philipperbriefe des Paulus*, Stuttgart u.a. 1984.

SCHLAGETER, Johannes, *Servasanctus v. Faenza*, *LThK*³ 9 (2000), 491.

SCHNACKENBURG, Rudolf, *Freundschaft mit Jesus*, Freiburg – Basel – Wien² 1996.
- *Das Johannesevangelium. Dritter Teil* (HThKNT IV/3), Freiburg i. Br. 1975.

SCHNEYER, Johannes Baptist, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 43, Heft 5), Münster 1974.

SCHOCKENHOFF, Eberhard, Die Liebe als Freundschaft des Menschen mit Gott. Das *Proprium* der Caritas-Lehre des Thomas von Aquin, in: *IkaZ* 36/3 (2007), 232-246.

SCHÖNBORN, Christoph Kardinal, Hirtenbrief zur „Apostelgeschichte 2010“, Wien 2008.

SCHOLTISSEK, Klaus, Kinder Gottes und Freunde Jesu. Beobachtungen zur johanneischen Ekklesiologie, in: R. KAMPLING (Hg.), *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, Freiburg i. Br. 1996, 184-211.

- „Eine größere Liebe als diese hat niemand, als wenn einer sein Leben hingibt für seine Freunde“ (Joh 15,13). Die hellenistische Freundschaftsethik und das Johannesevangelium, in: J. FREY / U. SCHNELLE (Hgg.), *Kontexte des Johannesevangeliums*, Tübingen 2004, 413-439.

SCHREY, Heinz-Horst, Art. Freundschaft, in: *TRE* 11 (1983), 590-599.

SCHROER, Silvia / STAUBLI, Thomas : "Jonathan aime beaucoup David" : l'homoérotisme dans les récits bibliques concernant Saul, David et Jonathan , in: *Foi et vie* 99/4 (2000), 53-64.

SCHRÖTER, Jens, Sterben für die Freunde. Überlegungen zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium, in: A. DOBBELER (Hg.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments* (Festschrift für Klaus Berger zum 60. Geburtstag), Tübingen 2000, 263-288.

SCORALICK, Ruth, Freundschaft in der Bibel. Ansatzpunkte zum Weiterdenken, in: *Diakonia* 33/6 (2002), 393-399.

SHERWIN, Michael S., Friends at the table of the Lord. Friendship with God and the transformation of patronage in the thought of John Chrysostom, in: *New blackfrairs* 85 (2004), 387-398.

- „The friend of the bridegroom stands and listens.“ An analysis of the term „amicus sponsi“ in Augustine's account of divine friendship and the ministry of bishops, in: *Aug* 38/1 (1998), 197-214.

SEELEMANN, Birgit, Presencia del „Cantar de los cantares“ en el „Llibre d'amic e Amat“, in: *Estudios Lulianos* 6 (1962), 283-297.

SERVERAT, Vincent, Autour de la notion d'amitié dans le Libre d'amic e Amat, in: *Estudios Lulianos* 29 (1989), 125-145.

SIEMENS, Nathalie von, Aristoteles über Freundschaft. Untersuchungen zur Nikomachischen Ethik VIII und IX (Symposion 128), Freiburg - München 2007.

SIMMEL, Georg, Soziologie. Untersuchungen über Formen der Vergesellschaftung, Leipzig 1908.

SÖDING, Thomas, Freundschaft mit Jesus. Ein neutestamentliches Motiv, in: *IKaZ* 36/3 (2007), 220-231.

- (Hg.), Ein Weg zu Jesus. Schlüssel zu einem tieferen Verständnis des Papstbuches. Freiburg – Basel – Wien 2007.
- Blick zurück nach vorn. Bilder lebendiger Gemeinden im Neuen Testament, Freiburg i. Br. u. a. 1997.
- Größere Liebe hat niemand : über echte und falsche Freunde in der Bibel und die Beziehung zu Gott, in: *Zeitzeichen* 10/6 (2009), 26-28.

SPICQ, Ceslaus, Agapè. Prolégomènes à une étude de théologie néotestamentaire (*Studia Hel-lenistica* 10), Louvain 1955.

TASHJIAN, Jirair S., Friendship and hospitality in the parables of Jesus, in: *Wesleyan theological journal* 42/1 (2007), 70-86.

TENBRUCK, Friedrich H., Freundschaft. Ein Beitrag zu einer Soziologie der persönlichen Beziehungen, in: *KZS* 16 (1964), 431-465.

THRAEDE, Klaus, Grundzüge griechisch-römischer Briefftopik (*Zetemata* 48), München 1970.

TREU, Kurt: *φιλία* und *ἀγάπη*. Zur Terminologie der Freundschaft bei Basilius und Gregor von Nazianz, in: *Studii Clasice* 3, Bukarest 1961, 421-427.

- Art. Freundschaft, in: *RAC* 8 (1972), 418-434.
- Art. Gottesfreund, in: *RAC* 11 (1981), 1043-1060.

TULL, Patricia K., Jonathan 's Gift of Friendship, in: *Interpretation* 58 (2004), 130-143.

VANNIER, Maria A., Jean Tauler et les amis de Dieu, in: *RevSR* 75/4 (2001) 456-464.

VANSTEENBERGHE, G., Art. „Amitié“, in: DSp 1 (1936), 500-529.

VIDAL, Maurice, La theophilia dans la pensee religieuse des Grecs, in: RechScRel 47 (1959), 161-184.

VISCHER, Lukas, Das Problem der Freundschaft bei den Kirchenvätern. Basilius der Große, Gregor von Nazianz und Chrysostomus, in: ThZ 9 (1953), 173-200.

VERNON, Mark, The Philosophy of Friendship, New York 2005.

VOSMAN, Frans J., God as friend. Vattimo's challenge to catholic theology, in: Bijdragen 61/4 (2000), 412-436.

WALTER, Nikolaus / REINMUTH, Eckart / LAMPE, Peter, Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon (NTD 8/2), Göttingen 1998.

WADELL, P.J., Friends of God. Virtues and Gifts in Aquinas, New York 1991.

WHITE, Caroline, Christian Friendship in the fourth century. Cambridge 1992.

WILMS, Heinz, Das Thema der Freundschaft in der deutschen Barocklyrik und seine Herkunft aus der neulateinischen Dichtung des 16. Jahrhunderts, Kiel 1962.

WILMS, Hieronymus, Die Gottesfreundschaft nach dem Hl. Thomas, Vechta 1933.

ZEHNDER, Markus, Exegetische Beobachtungen zu den David-Jonathan -Geschichten, in: Bib 79/2 (1998), 153-179.

ZINCONI, Sergio, L'amicizia in rapporto all'agape nell'opera di Giovanni Crisostomo, in: Vetera christianorum 21/1 (1984), 163-179.

ANHANG

1. Abstract

Sowohl in der wissenschaftlichen Theologie, in Exegese, Dogmatik, feministischer und spiritueller Theologie, wie auch in der pastoralen Praxis ist derzeit eine Renaissance des Freundschaftsbegriffs zu beobachten. Diese Entwicklung geht parallel zu einem neuen Interesse an der Freundschaft im gesellschaftlichen und soziologischen Bereich. Im aktuellen theologischen Diskurs wie auch in der pastoralen Verkündigung bleibt der Freundschaftsbegriff allerdings oft sehr allgemein und wenig konturiert. Eine vertiefte theologische Reflexion über Freundschaft als Relationsbegriff für die Gottes- bzw. Christusbeziehung erscheint daher als dringendes Desiderat. Zielsetzung dieser Dissertation ist es, durch eine Analyse des antiken philosophischen Freundschaftsbegriffs und der biblischen Verarbeitung desselben, sowie durch die Befragung der geschichtlichen Tradition die Freundschaft mit Jesus theologisch zu verorten und geistlich zu entfalten, und so einen Beitrag zu leisten zu einer theologisch reflektierten Spiritualität der Gottesfreundschaft, die sich heilsgeschichtlich in der konkreten Freundschaft mit Jesus im Hl. Geist realisiert.

Im 1. Teil (Grundlegung) wird zunächst der *klassische Freundschaftsbegriff der griechisch-römischen Antike* analysiert. Fünf Hauptmerkmale werden herausgearbeitet: Gleichheit, Freundschaftslove, das „vereinende Prinzip“, Vertrauen und Lebensgemeinschaft. Ein kurzer Blick wird auch auf die Frage der Möglichkeit einer Freundschaft mit Gott geworfen, die von den antiken Autoren unterschiedlich beantwortet wird. Eine Untersuchung des Freundschaftsbegriffs im *Alten Testament* zeigt, dass die Merkmale, die der Freundschaft zugeschrieben werden, weitgehend denen gleichen, die auch die heidnische Antike herausgearbeitet hat. Allerdings wird Freundschaft eindeutiger religiös verankert im „Bund“ mit Jahwe. Das *Neue Testament* bevorzugt die Rede von der „Brüderlichkeit“ und den Begriff der „Agape“ – die „Philia“ (Freundschaftslove) bleibt sprachlich nur ein Randphänomen. Dennoch wird insbesondere im Johannesevangelium der Freundschaftsbegriff zu einer zentralen Kategorie, um die Beziehung der Jünger zu Jesus zu bezeichnen. Auch in Lk, der Apg und der neutestamentlichen Briefliteratur werden zahlreiche Freundschaftstopoi aufgenommen, die das christliche Leben als ein Leben in Freundschaft mit Jesus charakterisieren.

Der 2. Teil der Dissertation befragt Autoren aus Antike, Mittelalter und Neuzeit, die sich in besonderer Weise dem Thema der Christusfreundschaft gewidmet haben. In der *Antike* zeigen v.a. die *griechisch* schreibenden Autoren Interesse am Philia-Begriff: Eingeführt in die Theologie wurde er von IRENÄUS VON LYON. Bei CLEMENS VON ALEXANDRIEN gelangt er zu einer ersten Entfaltung: Gottesfreundschaft wird hier als Zielpunkt des geistlichen Weges und höchste Gotteseinung gesehen. CLEMENS' Schüler ORIGENES fundiert die Gottesfreundschaft biblisch und spricht als erster von der „Freundschaft mit Jesus“. Die sowohl durch die theologische Durchdringung wie durch die spirituelle Entfaltung herausragenden Ausführungen zur Christusfreundschaft von JOHANNES CHRYSOSTOMUS bilden – was bisher in der theologischen Forschung so nicht gesehen wurde – den Höhepunkt der antiken Literatur zu diesem Thema. Im *lateinischen* Bereich wird das Freundschaftsmotiv zwar auch aufgenommen, bleibt aber mehr am Rande. Am ausführlichsten und theologisch reflektiertesten schreibt AUGUSTINUS darüber, weitere Ausführungen finden sich bei HIERONYMUS, AMBROSIUS, LEO DEM GROßEN und GREGOR DEM GROßEN.

Im *Mittelalter* gelangen sowohl Theologie wie Spiritualität der Christusfreundschaft zu einem weiteren Höhepunkt. In der zisterziensischen Spiritualität spielt die affektive Beziehung zum

Menschen Jesus eine große Rolle, und so wird der Boden für ein vertieftes Verständnis der Freundschaft bereitet. Bei BERNHARD VON CLAIRVAUX steht zwar das Brautparadigma im Vordergrund, er nimmt allerdings vielfältige Freundschaftstopoi in seine Brautmystik auf. AELRED VON RIEVAULX formuliert eine ausführliche Synthese der christlichen Freundschaftslehre, in der auch die Beziehung zu Christus als Freund anspricht. Zur Blüte kommt der Freundschaftsbegriff sowohl in der dominikanischen wie auch franziskanischen Theologie und Spiritualität. Während THOMAS VON AQUIN den Akzent auf die Gottesfreundschaft im Heiligen Geist legt, tritt bei BONAVENTURA die Christusbeziehung in den Vordergrund. WILHELM PERALDUS und SERVASANCTUS VON FAENZA werden als Beispiele dafür angeführt, wie die Christusfreundschaft auch Thema der volkstümlichen Verkündigung war. RAMON LLULL unterscheidet sich von anderen mittelalterlichen Autoren durch die poetische Verarbeitung des Freundschaftsmotivs in einem eigenen Werk und durch seine enge Verbindung zum arabischen Kulturkreis. Mit GERTRUD VON HELFTA wird auch der Beitrag einer mittelalterlichen Frau zur Freundschaftsthematik beleuchtet. THOMAS VON KEMPEN hat in seiner *Nachfolge Christi* beträchtlichen Einfluss auf die christliche Spiritualität ausgeübt, nicht zuletzt auf die Freundschaftsspiritualität. MEISTER ECKHART deutet den Freundschaftsbegriff ganz im Kontext seiner spekulativen Mystik der Gottesgeburt in der menschlichen Seele. In der Bewegung der Gottesfreunde des 14. Jahrhunderts wird zwar der Begriff „Gottesfreund“ häufig benutzt; Freundschaft wird allerdings als Beziehungskategorie nicht näher in den Blick genommen.

In der *Neuzeit* werden noch vier weitere Autoren untersucht: TERESA VON AVILA, für die die Menschheit Jesu eine besondere Rolle spielt, und die das gesamte Gebetsleben von der Christusfreundschaft her definiert; MARTIN LUTHER, und in dessen Nachfolge der schlesische Pfarrer SIGISMUNDUS SUEVUS, der als Beispiel für die protestantische Aufnahme des Freundschaftsbegriffs dargestellt wird; schließlich CLAUDE LA COLOMBIÈRE, der noch einmal eine dichte Summe der Christusfreundschaft formuliert hat.

Hier endet der spiritualitätsgeschichtliche Durchgang, da in den nachfolgenden Jahrhunderten der Freundschaftsbegriff eine untergeordnete Rolle spielt, bis im 20. Jahrhundert das Interesse wieder neu erwacht.

Im Schlussteil der Dissertation werden die Ergebnisse der philosophischen, biblischen und theologiegeschichtlichen Untersuchung im Dialog mit aktuellen Fragestellungen in Form von 12 Thesen zusammengefasst:

1. Der Freundschaftsbegriff ist in besonderer Weise geeignet, den Wesenskern der christlichen Botschaft verständlich zu machen.
2. Jesus ist HERR und Freund. Die Wahrung beider Dimensionen der Christusbeziehung ist notwendig, um dem Geheimnis der hypostatischen Union von göttlicher und menschlicher Natur in der Person Christi gerecht zu werden.
3. Die Freundschaft mit Jesus ist im vollen anthropologischen Sinngehalt des Wortes zu verstehen, nicht bloß als Analogie.
4. In der Freundschaft mit Jesus finden sich der gesamte innere Gehalt und alle Wesensmerkmale menschlicher Freundschaft. Gleichzeitig gewinnen diese aufgrund der menschlichen und göttlichen Natur Jesu eine einzigartige und spezifische Ausprägung.
5. Die Freundschaft mit Jesus zieht sich als geistliches Motiv durch die gesamte Spiritualitätsgeschichte, kommt aber in manchen Epochen zu besonderer Entfaltung.
6. Die Verkündigung der Freundschaft mit Jesus kann an das Freundschaftsverständnis unserer Zeit anknüpfen, muss jedoch auch hermeneutische Hilfestellungen geben.
7. Ekklesiologisch muss der Freundschaftstitel in Zusammenhang mit den anderen christologischen Titeln gesehen werden.
8. Das Kreuzesgeschehen kann im Horizont der Freundschaftsthematik als Lebenshingabe für die Freunde verstanden werden. Dies kann den Opferbegriff nicht ersetzen, aber ergänzen und vor Missverständnissen bewahren.

9. „Freundschaft mit Christus“ steht nicht für eine rein individuelle Spiritualität, sondern umfasst auch eine kommunitäre, soziale und missionarische Dimension.
10. Die Freundschaft mit Christus ergänzt das Paradigma der Brautschaft und birgt Chancen für eine spezifisch männliche Spiritualität.
11. Die Christusfreundschaft kann als Kern priesterlicher Spiritualität gesehen werden.
12. Nur in Christus ist die Vollkommenheit der Freundschaft zu finden und von ihm kommt die Befähigung, auch menschliche Freundschaften in größtmöglicher Fülle zu leben.

2. Lebenslauf des Verfassers

- Name: Andreas Walter Schmidt
- Geburtsdatum, -ort: 19.08.1974 in Würzburg (Deutschland)
- Anschrift: Kolbergstr. 4, D-84503 Altötting, T. 0049 8671 3070718
- Staatsangehörigkeit: deutsch
- Religion: römisch-katholisch
- Schulbesuch: 1981 – 1985 Grundschule Würzburg/Lengfeld
1985 – 1994 Riemenschneider-Gymnasium Würzburg, Erwerb der allgemeinen Hochschulreife
- Studium: 1994 – 1996 Studium der katholischen Theologie an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg
1996 – 1997 Studienbezogener Aufenthalt in Namur/Belgien
1997 – 1998 Studium der katholischen Theologie an der Karl-Franzens-Universität Graz
1998- 2000 Studium der katholischen Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München mit Erwerb des Diploms in der katholischen Theologie
- Wissenschaftliche Veröffentlichung (Diplomarbeit):
„Tirez-moi, nous courrons nous deux“. Göttliche Gnade und menschliche Mitwirkung in der Theologie des hl. Franz von Sales, in: Jahrbuch für salesianische Studien 33 (2001), 7-79.
- Berufliche Tätigkeit: 2000-2002 Pastorkurs in der Erzdiözese München und Freising
2002 Priesterweihe
2002-2008 Kaplan in der Erzdiözese München und Freising
seit 2008 Direktor der Internationalen Akademie für Musik und Evangelisation (eine Bildungseinrichtung der Gemeinschaft Emmanuel in der Diözese Passau)