Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 9 (1953)
Heft: 3

Artikel: Das Problem der Freundschaft bei den Kirchenvätern : Basilius der Grosse, Gregor von Nazianz und Chrysostomus

Autor: Vischer, Lukas

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-879007

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.10.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

kunft *nimmt sich Gott in der Taufe als dem Zeichen der Mitte des Menschen an:*

a) Gott schenkt Büßenden Sündenvergebung, reinigt sie damit, schafft sie so zu neuen Menschen und erweist sich so in seiner unverdienten Treue.

b) Jesus Christus vergegenwärtigt in der Taufe sein Kreuz, nimmt in Beschlag für sein Reich, gibt damit der Taufe einen Endgültigkeitscharakter und macht sie zum missionarischen Zeichen seines kommenden gnädigen Gerichts.

c) Der Heilige Geist erweist sich bei der Taufe als Sphäre der Heiligung, als Kraft des Gebetes und der Fürbitte, aber auch und besonders als freier Herr, der sich an keinen menschlichen Ritus binden läßt.

2. Die Taufe ist das *Bekenntnis der Gemeinde*, die weder dem magischen Zauber noch den leeren Symbolen verfallen will, sondern die in fürbittendem Eintreten für die in ihre Mitte getragenen oder in ihre Mitte kommenden Kinder und Erwachsenen sich als das Haus Gottes darstellt, das der Welt mit der Buße voranzugehen, mit dem aufgepflanzten Panier Jesu Christi zu rechnen und von der Einmaligkeit seines Heilstodes her über die Einmaligkeit der Einzeltaufe bis zur einmaligen Parusie kräftig auszuschreiten hat.

Glarus. *Werner Bieder.*

Das Problem der Freundschaft bei den Kirchenvätern.

Basilius der Große, Gregor von Nazianz und Chrysostomus.

1. «Solem enim e mundo tollere videntur, qui amicitiam e vita tollunt: qua a diis immortalibus nihil melius habemus, nihil jucundius.» «Ego vos hortari possum, ut amicitiam omnibus rebus humanis anteponatis.» [1] Mit solchen Worten preist Cicero die Erhabenheit der Freundschaft. Wo hingegen Christen über die Freundschaft nachdenken und reden, finden wir keinen so überschwänglichen Lobpreis. Sie sprechen sich vorsichtiger

[1] Cicero, De amicitia § 13 und § 5.

und zurückhaltender aus, sie machen Einschränkungen und Abgrenzungen, und oft verlieren sie überhaupt kein Wort über die Freundschaft.

Das Neue Testament selbst schweigt fast ganz über die Freundschaft. Φιλία, φίλος und ähnliche Worte kommen selten vor, und wo sie vorkommen, sind sie in anderer Bedeutung verwendet. Sie stehen nämlich in erster Linie als Ausdruck für die Beziehung Christi zu den Jüngern, äußerst selten aber als Bezeichnung für die Beziehung zwischen Menschen. Joh. 15, 13 bis 14: «Größere Liebe hat niemand als die, daß einer sein Leben hingibt für die Freunde. Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch gebiete.» Luk. 12, 4—5: «Ich aber sage euch, meinen Freunden: Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten und nachher nichts Weiteres tun können! Ich will euch aber zeigen, wen ihr fürchten sollt: fürchtet den, der, nachdem er getötet hat, Macht besitzt in die Hölle zu werfen! Ja, ich sage euch: Den fürchtet!» Wo mit φίλοι Menschen in ihrem Verhältnis zueinander bezeichnet sind, sind nicht Freunde im üblichen Sinne, sondern die Gemeinde aller Christen gemeint. [2]

Auch die christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte äußern sich kaum über die Freundschaft. Sie übernehmen den Sprachgebrauch des Neuen Testamentes und beziehen Worte wie «Freund» und «Freundschaft» auf das Verhältnis des Menschen zu Christus oder zu Gott. In der jüdischen Ueberlieferung hieß Abraham der «Freund Gottes». Nun wurden auch Christen so genannt. [3] Vor allem die Propheten, Asketen, Märtyrer und Konfessoren wurden als Freunde Gottes bezeichnet. [4]

Die beiden Theologen, die mit besonderer Vorliebe das christliche Gottesverhältnis mit Worten der Freundschaft zum Ausdruck brachten, waren Irenäus und Clemens von Alexandrien.[5] Auch Origenes kann φίλος in diesem Sinne benützen.[6] Zu

[2] Acta 27, 3; 3. Joh. 15. Das Wort φιλία ist im NT nur einmal gebraucht und da im schlechten Sinne, Jak. 4, 4.

[3] 1. Clem. 10, 1; 17, 2; Hippol. Philos. X, 33.

[4] Justin, Dial. cum Tryph. 8, s. c. 28; Tert., De poenitentia 9; Cypr., Ad Demetrium 12; Ps.-Cl., Rec. I, 24; Augustin, Confess. 8, 6, 15.

[5] Irenaeus IV, 13, 4; IV, 6, 6; V, 27, 2; oft benützt er den Ausdruck: in amicitiam adduci deo (εἰς φιλίαν προσάγεσθαι τῷ θεῷ): V, 14, 2; V, 17, 1. — Clemens Alex.: Strom. II, 9; IV, 13; VII, 11; Prot. XII, 122; Paed. I, 3.

[6] Comm. XIV, 4 in Matth.

Matth. 26, 50 bemerkt er allerdings: «hoc nomine neminem bonorum in scripturis cognoscimus appellatum.» Auch Matth. 20, 13 und 22, 12 werde φίλος im schlechten Sinne gebraucht. [7]

Die Christen haben sich untereinander kaum «Freunde» genannt. Die Christen sind untereinander Brüder, nicht Freunde. Gewisse Gnostiker scheinen sich untereinander als «Freunde» bezeichnet zu haben. Wir erfahren jedenfalls, daß Valentin eine Homilie «über die Freunde» geschrieben hat [8], und in der Aberciusinschrift heißt es, daß der Fisch «den Freunden» als Nahrung geboten wird.

Clemens von Alexandrien ist vielleicht der einzige unter den früheren Vätern, der die Beziehung zum Nächsten als Freundschaft versteht und darüber als Freundschaft nachdenkt. In «Quis dives» 32 sagt er: «Der Herr sagt nicht etwa: gib, schenke, tue Gutes und hilf, sondern: mache dir Freunde. Einen Freund gewinnst du nicht aus einem einzelnen Geschenk, sondern in einem langen Zusammensein.» Und in Strom. II, 19 führt er Luk. 6, 36 «seid barmherzig, wie euer Vater im Himmel barmherzig ist» an und erwägt anschließend, welche «genera» der Freundschaft es gebe: das beste und größte auf Tugend gegündet, das zweite auf Vorteil gerichtet, das schlechteste und letzte in der Gewohnheit bestehend. Die erste ist die Freundschaft der Philosophen; sie ist das einzig richtige Verhalten; denn τῷ γὰρ ὄντι εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος εὐεργετῶν. Die Dreiteilung stammt aus der antiken Philosophie, charakteristischerweise ist sie auf die Beziehung zu allen Menschen angewendet, auch hier ist nicht von der Freundschaft zweier Menschen die Rede. [9]

2. Was hat diese Tatsache zu bedeuten? Ein bloßer Zufall kann es nicht sein, daß dieses der griechisch-römischen Antike so wichtige Problem in der christlichen Literatur nicht behandelt, ja kaum berührt wird. Warum ist es nicht wie andere

[7] Comm. ser. 100 in Matth. Vergleiche zum Ganzen *Ad. v. Harnack,* Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 1924[4], S. 433 ff.

[8] Clem. Al., Strom. VI, 6, 52.

[9] Die Begriffe der Freundschaft haben auch später zur Beschreibung des Verhältnisses zu Gott und zum Nächsten gedient. Thomas, Summa theol. 2—2, 23, 1; 2—2, 25, 6, 2; vgl. *Et. Gilson,* La théologie mystique de S. Bernard, Paris 1947.

Probleme auch aufgenommen worden? Man fragt sich, ob sich die antike Auffassung der Freundschaft mit dem christlichen Glauben nicht vertrage oder dieser sich aus irgendeinem Grund zur Freundschaft überhaupt gleichgültig verhalte.

Das Neue Testament ist auf den ersten Blick nicht nur dem Wortgebrauch, sondern auch dem Inhalt nach der Freundschaft nicht günstig. Sie wird zwar an keiner Stelle abgelehnt oder ausdrücklich in Frage gestellt; aber das Gewicht liegt doch auf anderem. Die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten, jeglichem Nächsten, beanspruchen alle Kräfte und die ganze Seele des Menschen. Die Freundschaft liegt darum zunächst außerhalb des Blickfeldes; denn selbstverständlich ist Freundschaft noch etwas anderes als Nächstenliebe und kann mit ihr nicht gleichgesetzt werden. Freundschaft bindet zwei Menschen aneinander; vollständige Hingabe und eine gewisse Ausschließlichkeit sind ihr eigen. Der Freund verantwortet dem Freunde, was er ist und was er tut, und hört auf seine Verantwortung. Er will gerade ihm begegnen und hält durch alles hindurch an der Begegnung mit ihm fest; er kann sie nicht vertauschen. Wer einfach den Nächsten dem Freunde gleichstellt, also den Freund als Nächsten und den Nächsten als Freund bezeichnet, hat zwar dem Anschein nach die Freundschaft dem Neuen Testament eingeordnet, aber gleichzeitig eines ihrer wesentlichsten Merkmale zerstört. Die Freundschaft gehört also nicht zum vorneherein dem Zusammenhang des Neuen Testamentes an. Man muß das bedenken, wenn man von christlicher Freundschaft reden will.[10]

Ist uns nun aus der alten Kirche wirklich nichts von einem Versuch überliefert, eine Freundschaft christlich zu leben und christlich zu begründen? Wir haben bereits gesehen, daß uns nirgends eine zusammenhängende Behandlung der Frage vorliegt; wir erfahren aber im vierten Jahrhundert von der großen Freundschaft zwischen Basilius und Gregor von Nazianz. Wir fragen uns daher: haben sie diesen Versuch gemacht und wird

---

[10] Es ist erstaunlich, wie rasch man oft argumentiert. Oft gibt man sich mit der bloßen Wortparallelität zufrieden: Jesus habe seine Jünger Freunde genannt, deshalb habe er hoch von der Freundschaft gedacht! Oder man erinnert an David und Jonathan, die doch gute Freunde gewesen seien! — Ein Beispiel dafür ist der Artikel «amitié» im Dict. de spiritualité I, 513 f., Paris 1932.

bei ihnen etwa ein Gegensatz zwischen Antike und Christentum sichtbar?

3. Die Zeugnisse ihrer Freundschaft sind sehr persönlicher Art: Briefe, Reden und Gedichte. Ihre Freundschaft hatte aber dennoch gewissermaßen öffentlichen Charakter; denn sie wurde vor den Augen der Oeffentlichkeit gelebt. Darin unterscheidet sie sich nicht von den großen Freundschaftsvorbildern der Antike; in etwas anderm aber unterscheidet sie sich auffallend von ihnen: sie war nicht erfolgreich, sondern brach auseinander. Der Freundschaft des Orestes und Pylades, des Scipio und Laelius wurde aber gerade nachgerühmt, daß sie bis zum Ende des Lebens unvermindert fortgedauert habe.

Diese Tatsachen: daß uns persönliche Dokumente vorliegen und daß die Freundschaft auseinanderging, haben dazu geführt, daß man sich bis jetzt vor allem darum bemüht hat, die Geschichte der Mißverständnisse und der unglücklichen Umstände darzustellen, die ihr ein Ende machten; viel weniger ist darauf geachtet worden, welche Auffassungen hinter ihrer Freundschaft gestanden haben. [11] Und doch ist dies vielleicht das einzige, dem wir nachgehen können; denn sind wir wirklich noch in der Lage, die Gefühle zu erkennen, die ihre Freundschaft bewegt haben, die Charaktere der Freunde zu ermitteln und ihr Verhältnis zueinander von Augenblick zu Augenblick darzustellen und aus dem gewonnenen Bild dann unsere Schlüsse zu ziehen? Leicht nähert man sich da dem historischen Roman.

4. Bevor wir jedoch ihre Freundschaft unter dem für uns wichtigen Gesichtspunkt zu schildern versuchen, sei der Inhalt zweier Schriften kurz wiedergegeben, in denen Philosophen der Antike von der Freundschaft handeln: Platos Dialog «Lysis» und Ciceros Abhandlung «De amicitia». Basilius und Gregor fanden ja keine christliche Lehre, wohl aber zahlreiche heidnische Schriften über die Freundschaft vor. [12] Sie

---

[11] Z. B. *E. Fleury,* Saint Grégoire et son temps (Etudes de théologie historique, hellénisme et christianisme), Paris 1930; *Stanislas Giet,* Sasimes, une méprise de Saint Basile, Paris 1941 (Diss. suppl.); *J. H. Newman,* Historical sketches (third series), London 1873.

[12] Xenophon, Memorabilia II; Plutarch; oft finden sich bei antiken Schriftstellern auch zerstreute Bemerkungen (in Senecas Briefen z. B.).

bilden darum den Hintergrund ihrer Freundschaft. Aus der großen Zahl der uns erhaltenen Schriften hätten auch andere als gerade diese zwei ausgewählt werden können. Vor allem hätte man die Nikomachische Ethik heranziehen können (Buch 8 und 9). «Lysis» und «De amicitia» eignen sich darum besonders, weil in der ersten Schrift die Fragen, auf die die antike Philosophie antwortet, ziemlich vollständig aufgeworfen sind und die zweite uns das durchschnittliche Bild vor allem der späteren Zeit vermittelt.

Platos Dialog «Lysis oder über die Freundschaft» gibt keine Antwort darauf, was die Freundschaft ist. Er schließt mit den Worten: «Werden sie nicht sagen, daß wir, ihr und ich, meinen, Freunde zu sein, und doch nicht imstande sind zu finden, was ein Freund ist?» Der Dialog erwägt einzig das Problem nach seinen verschiedenen Seiten, formuliert aber kein abschließendes Ergebnis.

Zuerst spricht Sokrates mit Hippothales. Dieser liebt Lysis ohne Maß und Vernunft und verfaßt lange pathetische Lobesgedichte auf ihn. Sokrates zeigt Hippothales, wie unvernünftig er handle; er treibe mit diesen Gedichten den Geliebten nur von sich weg. Sokrates und Hippothales treffen dann mit dem Freundespaar Menexenus und Lysis zusammen. Hippothales zieht sich sofort zurück, wie er Lysis vor sich sieht. Sokrates beginnt mit Lysis ein Gespräch. Er fragt ihn, ob ihn seine Eltern liebten. Lysis bejaht; darauf fragt Sokrates, warum sie ihm dann nicht alles erlaubten, sondern gewisse Dinge untersagten. Der Grund liegt darin, daß Lysis noch nicht alle Dinge versteht; das heißt aber, daß ihn seine Eltern gerade insoweit lieben, als er weise ist; das geht ganz einfach daraus hervor, daß die Eltern einen jeglichen, der mehr Kenntnisse besitzt als ihr Sohn, vorziehen und nicht dem Sohn, sondern dem Fremden ihr Vertrauen schenken. Sokrates faßt das Ergebnis der Erörterung mit Lysis zusammen: «Wenn du weise bist, o Jüngling, wird jedermann dir Freund und Vertrauter sein, denn du wirst tüchtig und gut sein; bist du aber nicht weise,

---

Manche Schriften scheinen verlorengegangen zu sein (Theophrast, Kleanthes). Von der frühesten Zeit an ist über Freundschaft nachgedacht worden; bereits von Bias, einem der sieben Weisen, sind uns Worte über die Freundschaft überliefert.

so werden weder Vater noch Mutter noch Verwandte deine Freunde sein.» Er gibt Lysis zu verstehen, daß er noch nicht weise sei. — Gerne hätte sich Sokrates nach Hippothales umgewandt, um ihm zu sagen, daß dies die Sprache sei, mit der er zu Geliebten reden müsse; er soll sie nicht preisen, sondern sie demütigen.

Menexenus, der einen Augenblick fortgerufen worden ist, kommt nun zurück, und der Hauptteil des Gesprächs hebt an. Sokrates stellt die Frage: wer wird dem Andern Freund, der Liebhaber oder der Geliebte oder beide zugleich? Zunächst scheint es offensichtlich, daß beide zugleich Freunde genannt werden müssen. Wie steht es aber, wenn der eine Liebhaber nicht wiedergeliebt wird, können dann beide Freunde genannt werden? Kann einer ein Freund dessen sein, der ihn nicht liebt oder gar haßt? Und kann einer ein Freund dessen sein, der ihn zwar liebt, den er aber haßt? Mit dieser Fragestellung geraten die drei in eine Sackgasse: es sieht so aus, als ob der Name Freund überhaupt auf niemanden anwendbar sei.

Sokrates gibt zu, daß sie einen falschen Weg eingeschlagen haben, und stellt darum eine neue Frage. Ist es wahr, daß gleich und gleich sich liebt, wie die Dichter sagen? Es ergibt sich, daß das nicht stimmen kann. Schlechte können sich nicht lieben. Da sie schlecht sind, können sie ja nicht anders als einander schaden; wenn sie aber einander schaden, können sie einander nicht lieben. Oder sollten mit «gleich und gleich» nur die Guten gemeint sein? Aber der Gute genügt sich selbst, bedarf keiner Sache, darum sehnt er sich nach nichts, und ohne Sehnsucht ist keine Liebe. Sokrates prüft nun die entgegengesetzte Möglichkeit, nämlich daß sich ungleich und ungleich lieben. Aber auch sie erweist sich als falsch; denn wie könnte der Gerechte den Ungerechten lieben und der Ungerechte den Gerechten?

Welche Möglichkeit bleibt aber dann? Sokrates holt von neuem aus. Es gibt drei Gattungen: das Gute, das Schlechte und das, was weder gut noch schlecht ist. Es bleibt die Möglichkeit, zu sagen, daß das, was weder gut noch schlecht ist, dem Guten befreundet sei. Alle anderen Verbindungen sind durch die vorangegangenen Erwägungen bereits ausgeschlossen. Diese letzte Möglichkeit ist aber sehr erwägenswert: Wie

der Körper, der weder gut noch schlecht ist, das Heilmittel liebt, so liebt das, was weder gut noch schlecht ist, das Gute. Es wird das Gute um eines Uebels willen lieben, denn auch der Körper liebt das Heilmittel, weil er nicht krank sein will, also wegen eines Uebels. Dieses Uebel darf nun aber das weder Gute noch Schlechte nicht verdorben haben, sonst erfüllt dieses eben die Voraussetzung zur Liebe nicht mehr, die eben darin besteht, daß es weder gut noch schlecht ist; es könnte also nicht mehr lieben. — Das scheint den Dreien die Lösung zu sein, und einen Augenblick lang erfreuen sie sich daran: der weder Gute noch Schlechte liebt wegen eines Uebels oder Mangels, den er an sich hat, den Guten. Wenn Lysis am Anfang hatte zugeben müssen, daß er noch nicht weise sei, sollte er wohl als Beispiel eines Jünglings und Freundes, der weder gut noch schlecht ist, hingestellt werden.

Sokrates gibt sich aber mit dem erreichten Ergebnis nicht zufrieden und zieht es von neuem in Zweifel. Die neue Schwierigkeit liegt darin, daß wir ja das Gute nicht an sich, sondern um einer Sache willen lieben, daß also das Gute, das wir lieben, selbst gar nicht das wahrhaft Gute ist. Wir lieben die Arznei um der Gesundheit willen, wir lieben aber die Gesundheit wiederum um eines höheren Gutes willen und dieses wiederum um eines höheren willen. Diese Kette geht aber nicht endlos weiter; sie muß schließlich in einem höchsten Gut enden, in dem alle Dinge zusammengefaßt sind, die wir lieben. Dann lieben wir aber alles, was wir lieben, nur vorläufig, nur als täuschende Spiegelbilder des Höchsten (ὥς περ εἴδωλα ἄττα ὄντα αὐτοῦ). So kommen wir zum Ergebnis: wir lieben im Grunde das letztlich Gute selbst und dieses nicht um eines andern Gutes willen. Stimmt es dann aber noch, was der vorangegangene Gedankengang besagt hat, daß das Gute wegen eines Uebels geliebt wird? Nehmen wir einen Augenblick an, daß es nichts Schlechtes mehr gebe; ist dann alle Liebe aufgehoben? Das würde heißen, daß allein das Schlechte der Grund ist, daß wir das Gute lieben. So steht es aber nicht. Sokrates sucht die Liebe von diesem Verdacht zu reinigen.

Auch wenn das Schlechte verschwunden wäre, wären wir dennoch hungrig und durstig und hätten andere Bedürfnisse. Diese sind zwar nicht gut, aber auch nicht schlecht. Der

Mensch würde weiterhin lieben, was er sich wünscht und wessen er bedarf. Es würde also weiterhin Liebe geben, Liebe zum Guten, deren Grund demnach nicht das Schlechte ist. Diese Liebe, dieses Wünschen oder diese Sehnsucht (ἐπιθυμία) ist der Grund der Freundschaft. Wir sehnen uns aber nach dem, was unserer Natur entspricht (οἰκεῖον). Das heißt, daß der Freund unserer Natur entsprechen muß, daß er von ähnlicher Natur wie wir ist (φύσει οἰκεῖος). Sind wir aber damit nicht wieder bei dem alten bereits widerlegten Irrtum angelangt, daß gleich und gleich sich lieben? Oder wie unterscheidet sich der οἰκεῖος von dem, der uns gleich ist, oder von dem Guten? Mit dieser offenen Frage endet der Dialog, und Sokrates erklärt sich, wie bereits gesagt, für unfähig, das Wesen der Freundschaft zu ergründen.

Ein Stück weit ist dies falsche Bescheidenheit. Es sind in dem Dialog doch sehr bestimmte Hinweise gegeben worden. Lysis ist darüber aufgeklärt worden, daß es in der Freundschaft auf Erkenntnis ankomme. Freund sein heißt nicht sich passiv lieben lassen, sondern Gutes tun, und Gutes tun kann man nur, wenn man über Erkenntnis verfügt. Hippothales hat erfahren, welches die der Erkenntnis entsprechende vernünftige Sprache ist, die zwischen Freunden zu führen ist. Es ist weiter festgestellt worden, daß die Freundschaft um des Guten willen da ist. Um der Schlechtigkeit willen und unter Schlechten kann keine Freundschaft sein. Nur der kann ein Freund sein, der auf das Gute hinstrebt. Die Freunde stehen in ungleichem Verhältnis: der eine ist gut, der andere muß auf das Gute hingeführt werden. Sie stehen nicht auf derselben Ebene. Nicht der Freund selbst ist das Ziel der Freundschaft, der Freund soll zum Guten leiten. Die Schwierigkeit dieses Gedankens liegt darin, daß der Freund dadurch zum Mittel wird; er wird nicht selbst, sondern um eines Höhern willen geliebt, um des wahren Guten willen, das ja nicht der Freund selbst ist. Demgegenüber wird immerhin erwogen, daß die Freunde sich durch ihre ähnliche Natur ergänzen.

5. Von Plato zu Cicero überzugehen ist ein weiter Schritt. «De amicitia» verhält sich zum «Lysis», wie sich nur ein Traktat zu einem Gedicht verhalten kann. Laelius, der die Rede über die Freundschaft vorträgt, spricht zwar nicht ohne

Pathos, aber er ist zweifellos nüchterner und auch breiter und trockener als der Sokrates im Lysis; das erste, worüber er seine beiden Hörer, Fannius und Scaevola, versichert, ist, daß er nicht über die Beredsamkeit und den Scharfsinn der Griechen verfüge und darum nur ungenügend über die Freundschaft reden könne. Dafür nehmen bei ihm die praktischen Fragen der Freundschaft größeren Raum ein.

Er geht davon aus, daß die Freundschaft nur unter Guten bestehen könne. Die Guten sind aber diejenigen, die (soweit das Menschen überhaupt möglich ist) der Natur, der «besten Führerin richtigen Lebens», folgen. Die Menschen sind nun alle in einem gewissen Verhältnis (societas) zueinander geboren; sie sind von Natur aus nicht ohne Beziehung aufeinander. Ein Teil dieser Beziehungen ist enger; die Bürger einer Stadt, die Verwandten derselben Familie stehen einander näher; ihre Beziehung hat den Charakter einer Freundschaft (amicitia). Die Freundschaft zweier oder mehrerer Menschen steht aber noch über diesen Beziehungen [13], denn sie ist im Gegensatz zu ihnen ausschließlich auf Zuneigung gegründet. Der Verwandte bleibt verwandt, auch wenn er nicht liebt, die Freundschaft ist dann aber aufgehoben (§ 5). «Die Freundschaft ist nämlich nichts anderes als höchste Uebereinstimmung in allen menschlichen und göttlichen Dingen, verbunden mit Wohlwollen und Liebe.» Die Freundschaft ist das höchste Verhältnis, das in unserer Natur liegt: «Nichts ist nämlich der Natur so gemäß wie die Freundschaft» (§ 5). Es ist darum ohne weiteres verständlich, daß nur die Guten Freunde sein können. Diejenigen, welche die Tugend an die höchste Stelle setzen, sind auch Freunde: «Denn die Tugend bringt die Freundschaft hervor.»

Da die Freunde die Tugend gemeinsam haben, haben sie alles gemeinsam (§ 6). Ja der Freund, der «den wahren Freund ansieht, sieht in ihm gewissermaßen ein Abbild seiner selbst (exemplar sui)» (§ 7). Das ist das Grundschema, mit dem Cicero die Freundschaft begründet und in das er alle Probleme einzufügen sucht. Er hat vor Plato von Anfang an

[13] Die Freundschaft als besonderes Verhältnis innerhalb einer langen Reihe von Verhältnissen (φιλίαι) treffen wir auch in der nikomachischen Ethik.

den Vorteil des geschlossenen Gebäudes; dank dem stoischen Naturbegriffe bleibt hier nichts offen und uneingefügt.

Laelius wendet sich zunächst der Frage zu, was der Grund sei, der zur Freundschaft führe. Er wehrt sich dagegen, daß die Freundschaft wegen unserer Schwäche und Unvollkommenheit begehrt werde: so also, daß die Freundschaft die Freunde ihre gegenseitigen Mängel ergänzen ließe. Ein viel besserer Grund ist die Liebe (amor ex qua amicitia nominata). Die Liebe ist dem Menschen natürlich. Und nun ist von Natur aus nichts liebenswerter als gerade die Tugend. Wir lieben sogar unsere Feinde, wenn sie tugendhaft sind (§ 8). Es ist eine ganz unzuverlässige Basis, die Freundschaft auf das Bedürfen zu gründen, denn das Bedürfen ist ja immerzu dem Wechsel unterworfen. Steht die Freundschaft aber auf Liebe und Tugend, so steht sie auf felsenfestem Grund. «Denn die Natur kann nicht ändern, darum sind wahre Freundschaften ewig.» «Darum wird in erster Linie der Freundschaften erlangen und pflegen können, der sich selber vertraut und in erster Linie Tugend und Weisheit besitzt, so daß er nichts braucht und alles Seine in seine eigene Person gestellt erachtet» (§ 9).

Nun dürfen aber die Freunde auch nicht gegen den felsenfesten Grund der Freundschaft handeln. Sie dürfen nicht in blinder Zuneigung um des Freundes willen sündigen, sondern müssen in allen Dingen die Tugend hochhalten; denn gerade die Tugend ist es ja, was die Freundschaft bindet (conciliatrix amicitiae). Handelt man ihr entgegen, so ist die Freundschaft gebrochen. «Das sei als erstes Gesetz der Freundschaft gesetzt, daß wir von Freunden das Rechte (honesta) verlangen und um der Freunde willen das Rechte tun» (§§ 10—13).

Laelius geht kurz auf die Meinung einiger Weisen ein, man solle sich keine Freunde erwerben. Die Sorge um andere sei nur aufreibende Mühe, und wir hätten mit uns selber genug zu schaffen. Er wehrt sich mit einiger Emphase gegen diese Auffassung. Sollen wir wirklich das Schönste im Leben meiden um einer angeblichen Sicherheit willen? Sollen wir eine Menge von Dingen lieben, nur die Tugend nicht? Wir dürfen die Tugend nicht zu einer harten eisernen Sache machen. Gleiche Naturen werden zueinandergezogen und erfreuen sich aneinander, an der Tugend, die sie aneinander erblicken. Nicht

am Nutzen der Freundschaft erfreuen wir uns, sondern an der Liebe des Freundes selbst. Nur die Tyrannen sind ohne Freunde, sie handeln aber auch gegen die Natur (§§ 13—15).

Mit welcher Gesinnung und in welchem Maß sollen wir den Freund lieben? Es ergeben sich da drei Möglichkeiten: wir können ihn lieben wie uns selbst, das ist Laelius zu wenig; wir können ihn entsprechend seiner Liebe zu uns lieben, das ist ihm zu rechnerisch; wir können ihn schließlich lieben, um von ihm für soviel erachtet zu werden, als wir selbst uns erachten, das ist aber in keiner Weise befriedigend. Der Freund soll den andern keineswegs als das achten, was dieser in sich selbst ist, sondern er soll ihn fördern. Die Gemeinsamkeit soll durch nichts eingeschränkt werden. «Sind die Sitten der Freunde einmal gereinigt, dann sei unter ihnen ohne jegliche Ausnahme Gemeinsamkeit, Gemeinsamkeit aller Dinge, aller Absichten und Wünsche.»

Es zeigt sich nun aber die große Schwierigkeit: wie kommen wir zu dem tugendhaften Freunde, mit dem wir alles gemeinsam haben können? Wir können wohl einmal ein wenig um des Freundes willen vom Wege abweichen — ne summa turpitudo sequatur —, aber im großen und ganzen muß der Freund doch der Tugend folgen. Wie wissen wir aber, wenn wir uns einen Freund wählen, ob er der Tugend folgen wird? (§§ 16—17.) Ueber die Schwierigkeit dieser Wahl handeln die letzten Kapitel des Traktates. Das Wohlwollen zu einem Freund geht dem Urteil darüber, wer er sei, voraus. Wir müssen darum den Drang unseres Wohlwollens anhalten und versuchen zu prüfen, ob er ein treuer Freund sein werde. Treue ist eine Voraussetzung der Freundschaft. Ob aber ein Mensch treu ist, sehen wir am besten, wenn wir ihn in eine ungewisse Sache verwickelt sehen, wo er sich nicht vor uns verbergen kann (amicus certus in re incerta cernitur). Er muß weiter beständig, wahrhaft, ernst, frei und offen sein (§§ 17—18). In der Freundschaft dürfen die äußerlichen Unterschiede, die nicht der Natur angehören, also Unterschiede des Besitzes, der Geburt usw., keine Rolle spielen. Der, welcher größere Gaben und Begabungen hat, setzt sich dem andern gleich, damit dieser sich nicht verachtet vorkommt. Das Gefühl, verachtet zu sein, kann eine Freundschaft verderben (§§ 19—20).

Bei aller Umsicht kann es doch notwendig werden, daß eine Freundschaft auseinandergeht. Dann haben wir aber vorsichtig zu sein, in welcher Weise die Freundschaft aufgelöst wird. Leicht kann aus Freundschaft Feindschaft entstehen. Die Freundschaften müssen darum in diesem Fall wie ausgelöscht werden; wenn sie nur unterdrückt sind, kann Schlimmes daraus entstehen (§ 21). Das Unglück einer aufgelösten Freundschaft vermeiden wir am besten — Laelius betont es noch einmal —, wenn wir von Anfang an den Würdigen lieben. Diese sind selten und schwer zu finden. Jedenfalls findet sie der nicht, der von der Freundschaft nur Gewinn und sonst nichts erwartet. Er muß den Freund lieben, als sei er das eigene Selbst, und sich selbst liebt er ja auch nicht um des Vorteils willen. Der Freund ist ein «alter idem», und Freunde, die sich so lieben, werden fast eins (paene unum ex duobus; § 21).

Was in den letzten Kapiteln folgt, fügt keinen neuen Gedanken zu den schon ausgesprochenen hinzu. Laelius beschließt seine ganze Betrachtung mit einem Lobpreis der Tugend: «Die Tugend, ja, die Tugend, sage ich, Fannius und Mucius, sie gründet Freundschaften und erhält sie. Darum ermahne ich euch: Haltet die Tugend hoch, ohne sie kann die Freundschaft nicht sein! Haltet nichts höher und werter, es sei denn die Freundschaft selbst!» (§ 27.)

6. Die bei Plato und Cicero ausgesprochenen Gedanken mögen in den späteren Jahrhunderten etwas verändert, vielleicht anders verbunden und anders formuliert worden sein, im großen und ganzen sind sie sich gleich geblieben und waren auch noch in der späten Antike, im vierten Jahrhundert, gültig. Wir können also sagen: das sind im wesentlichen die Gedanken, die Basilius und Gregor zu ihrer Zeit begegnet sind.

So verschieden Plato und Cicero auch sein mögen, es ist doch ihrem Denken über die Freundschaft eine gemeinsame Schwäche eigen: das Verhältnis des Freundes zum letztlich Guten oder zur Tugend. Wer wird eigentlich geliebt, der Freund oder das Gute und die Tugend? Wird nicht der Freund aus einer Person zu einer Funktion, von einem lebendigen Gegenüber zu einem Mittel? Oder wenn er mit der Tugend verbunden wird und an seiner Tugendhaftigkeit seine Freundesfähigkeit abgelesen wird, wird seiner Menschlichkeit nicht Unrecht ge-

tan? Wenn nun das «letztlich Gute» oder die «Tugend» auch wirklich letztlich ernst genommen wird, was geschieht dann mit der Person des Freundes? Sie wird gegenüber der überragenden Höhe des letztlich Guten und Tugend kleiner und kleiner, unwichtiger und unwichtiger werden. Doch wir wollen hierbei jetzt nicht länger verweilen, sondern uns der Freundschaft des Basilius und des Gregor zuwenden.

7. Gregor von Nazianz und Basilius studierten um die Mitte des vierten Jahrhunderts einige Jahre lang gemeinsam in Athen, dem damaligen Mittelpunkt der Bildung. Sie stammten beide aus Kappadozien und hatten sich schon früher gekannt. [14] Aber erst in Athen begründeten und befestigten sie ihre Freundschaft, erst dort wurden sie das berühmte Freundespaar, neben dem «sogar die Freundschaft von Orestes und Pylades verschwinden mußte». [15] Wenn Gregor später von seiner Freundschaft mit Basilius sprach, sprach er am liebsten von der Zeit in Athen. Für ihn war Athen «eine Stadt wirklich von Gold und der Inbegriff alles dessen, was gut ist», eben weil er dort Basilius gefunden und kennengelernt hat. [16] In der Lobrede auf Basilius verweilt er gerne dabei, die ersten Begegnungen zu beschreiben: wie er Basilius davor bewahrte, den studentischen «Ankunftsritus», eine Reihe von Schikanen, durchmachen zu müssen, wie er ihn aus einer wettkampfartigen Diskussion, in die ihn einige armenische Studenten verwickelt hatten, rettete und wie er ihn tröstete, als Enttäuschung sein Herz erfüllte und er bitter Athen eine «leere Glückseligkeit» nannte. [17] Athen war für Gregor die große Zeit der Freundschaft.

«Als wir uns nach einiger Zeit unsere gegenseitige Zuneigung gestanden hatten und gesehen hatten, daß unser Eifer der Philosophie gehöre, 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. Die leiblichen Begierden, vergänglich wie sie sind, vergehen auch wie Frühjahrsblumen. Auch die Flamme kann nicht länger brennen, wenn sie den Gegenstand verzehrt hat, sie vergeht zugleich mit dem, was sie ent-

---

[14] Gregor, Or. 43, 14. [15] Gregor, Or. 43, 22. [16] Gregor, Or. 43, 14.

[17] Gregor, Or. 43, 15—18; vgl. auch, wie Gr. in Or. 9, 4 der Zeit in Athen gedenkt.

zündet. So löscht auch die Begierde aus, wenn sie nichts zu brennen findet. Die Begierden aber, die gottgefällig und weise sind, haben einen beständigen Grund und sind darum auch selbst beständiger, und je mehr in ihnen die Schönheit aufleuchtet, desto mehr bindet sie ihre Liebhaber an sich selbst und aneinander. Das ist das Gesetz unserer Liebe...

So empfanden wir füreinander; so hatten wir, wie Pindar sagt, die ‚wohlerbaute Kammer mit goldenen Säulen gestützt', so gingen wir denn vorwärts, und Gott und unsere Liebe brauchten wir als Hilfe. O wie kann ich ohne Tränen dessen gedenken! Gleiche Hoffnungen bewegten uns, in einem Felde, das sonst leicht dem Neide offensteht: der Wissenschaft. Doch fern war Neid von uns, Wetteifer einzig trieb uns an. Wir stritten uns, aber nicht darüber, wer den ersten Platz gewinne, sondern wer ihn dem andern abtrete; denn jeder achtete den Ruhm des andern für sein eigen. 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. Darauf sahen wir allein und richteten unser Leben und all unser Tun einzig darauf ein, wir ließen uns vom Gebote Gottes führen und forderten einander zur Tugend auf. Wir waren füreinander — von mir darf ich zwar das kaum sagen — Norm und Maß, an dem wir das Rechte und das Unrechte unterschieden. Die Freunde, mit denen wir verkehrten, waren nicht die Lasterhaften, sondern die Weisen, nicht die Streitsüchtigen, sondern die Friedfertigen, die deren Umgang uns förderte. Denn wir wußten wohl, daß es leichter ist, mit einem Laster befleckt zu werden, als Tugend zu erlangen, wie man ja auch schneller krank wird, als daß man Gesundheit erhält. Wir wählten nicht die angenehmen und leichten Studien, sondern die besten, durch die Studien nämlich werden die Jünglinge entweder zur *Tugend* oder zum *Laster* gebildet.

Zwei Wege waren uns bekannt: der eine war von größerem, der andere von geringerem Wert. Der erste führte uns in unsere heiligen Häuser und zu den Lehrern, die dort waren; der zweite zu den Erziehern ‚draußen'. Alles andere: Feste, Theater, Reden und Gelage, überließen wir denen, die sich danach sehnten. *Denn nichts, glaube ich, hat Wert, das nicht zur Tugend führt,* das die, welche sich darum bemühen, nicht zu bessern vermag. Menschen haben verschiedene Titel, sie erben sie vom Vater oder haben sie aus sich selbst, aus ihren eigenen Eigenschaften und Handlungen — uns aber kam es nur auf eines an, auf einen Namen: Christen zu sein und so genannt zu werden. Darauf waren wir stolzer als Gyges darauf, seinen Ring zu drehen, von dem die Herrschaft über Lydien abhing...» (Or. 43, 19—21).

Gregor bedient sich in dieser Beschreibung antiker Begriffe, und die antike Anschauung steht deutlich im Hintergrund. Tugend (ἀρετή), also gesetzentsprechendes Handeln, ist sein Stichwort. Der Inhalt der Tugend bestimmt sich für Gregor allerdings anders: sie besteht in dem an Gott und der

künftigen Seligkeit ausgerichteten Handeln, also in der Erfüllung des christlichen Gesetzes. Die Struktur der antiken Auffassung behält Gregor dennoch unverändert bei: auch bei ihm sind die Freunde eben ausgerichtet an der Tugend, eins im Ziel und der Absicht, wachsend in und durch gegenseitige Zuneigung, Beispiele von Tugend und Güte.

8. Es kam die Zeit des Aufbruchs von Athen. Basilius verließ Griechenland, Gregor aber gab den inständigen Bitten seiner Mitstudenten nach und blieb. Basilius scheint ihn nicht nachdrücklich und besorgt genug aufgefordert und gemahnt zu haben, mit ihm zu kommen. Gregor hat ihm später jedenfalls nachgesagt, daß er ihn verlassen habe, daß er *einen* Leib entzweigeschnitten habe. Lange hielt es Gregor allein in Athen nicht aus; er reiste Basilius nach.

In Athen hatten die Freunde auch darüber nachgedacht, wie sie ihr Leben im Dienst und Gehorsam für Gott gestalten wollten. Wohl schon damals dachten sie daran, Mönche zu werden. Sie hatten einander versprochen, dieses Leben gemeinsam zu leben. Nun mußte es sich entscheiden, ob sich das Gesetz, das sie ihrer Freundschaft gegeben hatten: Christen zu sein und der Tugend zu dienen, bewähren werde. Nach einem kurzen Schwanken — die Rhetorenlaufbahn scheint ihn einen Augenblick gelockt zu haben — entschloß sich Basilius, den Plan zu verwirklichen, und er forderte Gregor auf, mit ihm ein mönchisches Leben in der Einsamkeit zu führen. Gregor konnte sich nicht dazu entschließen, die Rücksichten auf seine Eltern und andere Gründe hielten ihn davor zurück. [18] Er antwortete Basilius folgendermaßen:

«Ich habe mein Versprechen nicht gehalten, ich gebe es zu. Ich hatte ja damals versprochen, mit dir zu leben und mit dir zusammen das Leben eines Philosophen zu führen, damals, als wir noch in Athen waren und dort Freunde waren wie von Natur zusammengegeben (ich weiß kein besseres Wort dafür). Ich habe dies Versprechen nicht mit Willen nicht gehalten, sondern weil eine Verpflichtung die andere überwiegt: die, welche uns heißt, die Eltern zu pflegen über die der Freundschaft und Gemeinschaft. Ich werde aber mein Versprechen nicht ganz und gar brechen, wenn du diese Bedingung annimmst: die halbe Zeit werde ich mit dir sein, du aber wolle die halbe Zeit mit mir sein, damit uns alles gemeinsam sei und wir die Freundschaft gleichermaßen in Ehren halten. So wird es möglich sein, daß

[18] Gregor, Or. 43, 25.

ich meine Eltern nicht betrübe und deiner doch teilhaftig werde» (Ep. I; 37, 21).

Gregor empfindet, daß er die Freundschaft nicht gehalten hat.[19] Es war Ziel und Absicht der Freundschaft gewesen, in vollkommener Hingabe an die Tugend Gott zu dienen. Wenn Gregor dies nun nicht tut, bricht er das Gesetz, das ihrer Freundschaft gegolten hat. Er sieht auf Athen zurück: auf eine vergangene Zeit, die nicht mehr zurückkommt; denn der Freundschaft ist die Vollkommenheit verlorengegangen, die ihr in Athen eigen gewesen war. Gregor fordert Basilius auf, sein Ziel nicht durchwegs zu verfolgen, sondern ihm zuliebe die halbe Zeit darauf zu verzichten. Er kann es nicht im Namen der Freundschaft fordern, denn gegen sie hat er gefehlt. Das Bild der vollkommenen Freundschaft war bereits zerstört, er kann ihn nur bitten, nicht mit ihm zu brechen.

9. Basilius blieb aber fest. Er war nicht bereit, etwas vom mönchischen Leben aufzugeben, sich dem Leben, mit dem er Gott dienen wollte, nicht ganz zu weihen. Er reiste durch Aegypten, Palästina und Syrien und besuchte dort die Anachoreten und Mönche, dann gründete er im Pontus sein eigenes Kloster. In seinem zweiten Briefe beschreibt er, wie er das Mönchsleben auffasse. Der Mönch wird die innere Ruhe erlangen, wenn er in die Einsamkeit geht, sich von den Dingen dieser Welt loslöst. Wenn er innerlich ruhig ist, wird es ihm möglich sein, immer Gott zu bedenken statt um seine eigene Person zu kreisen, und er wird dann handeln, wie es Gott und dem künftigen Leben entspricht: er wird voll Tugend handeln. Ein Wort vor allem fällt in diesem Brief auf. Wie er die Dinge dieser Welt aufzählt, von denen wir frei werden müssen, sagt er unter anderm auch: wir müssen ohne Freunde sein (ἀφιλέταιρος.) Es liegt zwar kein besonderer Nachdruck auf diesem Wort, aber es ist doch auffallend; man muß auch bedenken, daß der Brief an Gregor gerichtet ist. Für Basilius kommt es einzig und allein darauf an, daß er auf das Ziel seines Lebens zugeht und sein Leben auf das künftige Leben gestaltet. Alle Nebenzentren, die das Hauptzentrum zu verdrängen vermögen, müssen

[19] Or. 43, 25 sagt er: «Vielleicht habe ich damals nicht recht und gerecht gehandelt.»

weichen: ἀφιλέταιροι dienen wir Gott. [20] Wirkliche Freunde können nur die sein, die auf demselben Weg der Vollkommenheit zu Gott hingehen. Ihre Freundschaft ist gänzlich in der Erfüllung der Gebote Gottes begründet; wer sie nicht vollkommen hält, verstößt auch gegen das Gesetz der Freundschaft. Nicht so sehr das gegenseitige Verhältnis der Freunde macht die Freundschaft aus, sondern ihr beiderseitiges gleiches Verhältnis zu Gott. Glücklich sind sie zu preisen, wenn sie beieinander sind, aber sie brauchen nicht beieinander zu sein und sind doch Freunde, denn ihre Freundschaft liegt in ihrem Dienst vor Gott. Vor Gott werden die Freunde unwichtig und klein, sie blicken voneinander weg und blicken gemeinsam auf Gott hin.

«Richtig hast du gehandelt, gemäß dem Gesetz der geistlichen Liebe war es, daß du uns zuerst schriebst und uns durch dieses gute Beispiel zu einem gleichen Eifer aufriefst. Die Freundschaft der Welt bedarf der Augen und des Zusammenseins, damit da die Vertrautheit ihren Anfang nehme; die aber etwas von der geistlichen Liebe wissen, bedürfen nicht der fleischlichen Gegenwart der Freundschaft, sondern durch die Gemeinschaft des Glaubens werden sie zu einem geistlichen Verhältnis geführt...» (Ep. 154; 32, 609).

«Ich bin nämlich der Meinung... daß *ein* Weg zu Gott führe und daß alle, die zu ihm hingehen, miteinander gleicher Straße ziehen und im selben Bund des Lebens gehen. Wenn ich von dir fortgehe, kann ich dann von dir getrennt werden? Kann ich nicht mit dir zugleich leben und mit dir Gott dienen, zu dem wir uns beide geflüchtet haben? Unsere Körper sind durch den Raum getrennt, aber das Auge Gottes schaut auf uns beide zugleich; wenn immer es mein Leben wert ist, von Gottes Auge geschaut zu werden, denn dies las ich irgendwo in den Psalmen: die Augen des Herrn sind über den Gerechten.» (Ep. 150; dieser Brief ist unter den Briefen des Basilius überliefert, ist aber wohl nicht von Basilius selbst geschrieben, inhaltlich und stilistisch muß er jedoch aus der nächsten Umgebung des Basilius stammen; man muß nur seinen ersten Teil mit andern Briefen vergleichen.)

Diese Darstellung ist vielleicht etwas zugespitzt; denn oft kann Basilius den hohen Wert der Freundschaft preisen, ja er kann ein Leben ohne Freunde unselig nennen. [21] Er kennt auch die Bedeutung der Gemeinschaft, wird er doch als der Begründer des Koenobitenwesens gerühmt. Aber man muß sich doch auch daran erinnern, daß Basilius die Notwendigkeit der Ge-

[20] Eine entsprechende Regelung findet sich in den const. monast. 29—30, Migne 31, 1417. Die const. monast. stammen zwar nicht von Basilius, sind aber für sein Mönchtum bezeichnend.

[21] Ep. 124; 32, 544.

meinschaft jedenfalls in seinen früheren Schriften meistens damit begründet hat, daß der Anachoret sich niemandem unterwerfen, niemandem seine Demut beweisen könne, während dem Koenobit die Möglichkeit gegeben sei, dem Nächsten gehorsam zu sein und sich seine Sünden von ihm aufdecken zu lassen. Die Gemeinschaft hat also keinen Eigenwert, sondern tritt in Funktion zum mönchischen Weg. Die Regeln zeigen uns, wie der Mönch zur Umwelt gestellt ist. Der Verkehr mit den Verwandten ist z. B. fast ganz aufgehoben, denn — sagt Basilius — die Verwandtschaft selbst ist gewissermaßen aufgehoben; «wer den Willen meines Vaters in den Himmeln tut, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter.» Da ist kein Raum für die Rücksicht, die Gregor auf seine Eltern nahm, kein Raum für die Rücksicht auf Menschen überhaupt, sofern sie Gott nicht dienen.

Wie unterscheidet sich nun diese Auffassung von der antiken Lehre? Es ist nichts grundsätzlich Neues hinzugekommen. Einzig, daß die Tugend ein ganz anderes Gewicht erhalten hat; denn nun ist der Begriff der Tugend gefüllt mit der Verpflichtung, Gott zu dienen. Damit ist aus der Tugend etwas Anspruchsvolleres und Gewaltigeres geworden als bei Cicero. Und es ist nicht mehr möglich, die Schwierigkeit in dem Verhältnis zwischen der Tugend und der Person des Freundes zu verbergen, wie es in der Antike geschah. Vor der Erhabenheit und dem Anspruch Gottes muß der Freund zurücktreten. Die antike Lehre ist durch diese ausschließliche Belastung gewissermaßen gesprengt. Von diesem Verständnis her konnte Basilius dem Wunsche Gregors nicht nachgeben. Er ließ ihn lieber — sicher in aller Freundschaftlichkeit, aber sicher auch mit moralischer Bestimmtheit — seine eigenen Wege gehen, als von seinem Plane abzuweichen.

10. Gregor blieb unentschlossen, allein vermochte er nur mit Mühe eine ihm entsprechende Lebensform zu finden. «Auch die Tätigen, dachte ich, müssen wir lieben, die von Gott die Würde empfingen, das Volk nach göttlichen Geheimnissen zu leiten; doch obwohl ich unter der Menge weilte, war doch die Liebe zum Leben der Mönche größer in mir.» [22] Basilius for-

[22] De vita sua, 324 ff.; 37, 1052.

derte ihn noch immer auf, sich ihm anzuschließen, und tatsächlich kam er für eine kurze Zeit ins Kloster am Pontus [23], aber es war ihm offenbar nicht möglich, ganz dort zu bleiben. Wir erfahren von seinem Schwanken in seinen Briefen 2, 5 und 6 und in Brief 14 des Basilius. Wir brauchen aber hier nicht auf alle Einzelheiten einzugehen. Wir wissen, daß seit jener Zeit ihre Freundschaft krank war, und wir glauben es Gregor, wenn er später dazu neigt, die Quelle all seines Unglücks darin zu sehen, daß er nicht dasselbe Leben wie Basilius gewählt habe: «Ich frage mich, ob nicht darum all die Unbeständigkeit und all diese Schwierigkeiten über mein Leben gekommen sind» (Or. 43, 25).

Vermutlich im Jahre 361 wurde Gregor von seinem eigenen Vater, dem Bischof von Nazianz, zum Priester ordiniert. Der Vater hatte ihn offenbar in der Verwaltung der Diözese nötig. Gregor wich aber der Ausübung des Amtes aus und floh zu Basilius. [24] So wenig wie Mönch zu werden, konnte er sich entschließen, in den Klerus einzutreten. Kurze Zeit darauf wurde Basilius selbst zum Priester geweiht (362). Er wich dem Amte nicht aus, sondern stand dem Bischof Eusebius in der Verwaltung der Diözese von Caesarea bei. Er verließ das Klosterleben, aber er verließ seine mönchische Auffassung vom Dienste des Menschen für Gott nicht. Er verstand das Amt, wie er es als Mönch verstehen mußte, er sah darin dieselbe Ausrichtung auf Gott, wie er sie im Leben des Mönchs gesehen hatte. — Gregor zog sich nicht von ihm zurück. Er half, wo Basilius seiner bedurfte; und dieser bedurfte seiner bald: eine Spannung mit dem Bischof machte nämlich seine Tätigkeit in Caesarea schwierig, die Kirche hätte Schaden leiden können. Gregor riet ihm darum, wieder in die Einsamkeit zurückzukehren, und begleitete ihn. [25] Und als etwa zwei Jahre später der Kaiser Valens begann, die nicänischen Kirchen zu verfolgen, und die Lage in Caesarea gefährlich wurde, war es wieder Gregor, der Basilius riet, zurückzugehen und seine Dienste im Kampf gegen den Arianismus zu leisten. [26]

Im Jahre 370 starb Eusebius, und es mußte für die Metropole ein neuer Bischof gewählt werden. Es stand nicht zum vorn-

[23] Ep. 6; 37, 29. [24] De vita sua, 337 ff. und Ep. 8. [25] Or. 43, 29.
[26] Or. 43, 31.

herein fest, daß Basilius gewählt werde; dieser bedurfte daher wieder der Hilfe Gregors. Es scheint, daß er Gregor unter dem Vorwand, daß er krank sei und ihm ein letztes Lebewohl sagen wolle, nach Caesarea gelockt hat.[27] Wir sehen allerdings den Sachverhalt nicht ganz genau, und es mag sein, daß uns der Bericht Gregors ein einseitiges Bild gibt. Aber wie dem auch sei, Gregor konnte nicht anders urteilen, als daß Basilius — bei allen Verdiensten und Fähigkeiten, die er ihm nicht abspricht — seine eigene Person zu wichtig genommen und ihn betrogen habe. Für Basilius war offenbar allein das entscheidend, was der Kirche am meisten diente, und er vermochte von diesem Gesichtspunkt her kühl über die Menschlichkeit Gregors hinwegzugehen. Als die Wahl geschehen war, eilte er jedenfalls nicht, wie jedermann erwartete, herbei, um ihn zu beglückwünschen, sondern erklärte Basilius in einem kurzen Brief, warum er vorläufig nicht erscheinen werde (Ep. 45). Als Basilius sich mit diesem Briefe nicht zufrieden gab, sondern sich darüber beklagte, daß er sich nicht um ihn kümmere, antwortete er ihm mit scharfen Vorwürfen:

«Wie könnten deine Angelegenheiten uns unwichtig sein, o göttliches und heiliges Haupt! Wie konnte ein solches Wort deinem Munde entfliehen! Wie konntest du wagen, so etwas zu sagen! Damit auch ich etwas zu sagen wage! Wie konntest du diesen Gedanken haben! Wie konnte Tinte ihn niederschreiben und Papier ihn aufnehmen! O Wissenschaft! O Athen! O Tugenden! O wissenschaftliche Mühen! Nicht viel fehlte, und du hättest mich mit deinem Brief zum Tragöden gemacht! Weißt du denn nicht, wer wir sind und wer du selber bist, o Auge der Welt, helle Stimme und Posaune, o Palast der Beredsamkeit? Deine Angelegenheiten sollen Gregor nichts gelten? Wer auf Erden könnte dich denn bewundern, wenn Gregor dich nicht bewundert? Nur einen Frühling gibt es unter den Jahreszeiten, nur eine Sonne unter den Gestirnen, nur einen Himmel, der alles umfaßt! Die eine und einzige Stimme über allen ist die deine — wenn ich wirklich fähig bin zu urteilen und die Liebe mich nicht blind macht, doch das glaube ich nicht. Wenn du *uns* vorwirfst, daß wir dich nicht bewundern, wie du es verdienst, so wirf es allen Menschen vor; denn kein anderer hat dich bewundert, wie du es verdienst, keiner wird dich so bewundern, es sei denn du selbst und deine Beredsamkeit — wenn das noch beredt ist, sich selber zu loben, wenn das noch zu den Gesetzen unserer Reden gehört! Doch wenn du uns anklagst, dich zu verachten, warum nennst du uns nicht eher verrückt? Oder siehst du es nicht gerne, daß wir ‚philosophieren'? So laß es mich sagen: das allein ist noch mehr wert als deine Reden!» (Ep. 46).

[27] Gregor, Ep. 40.

Es ist das erste Mal, daß Gregor Basilius Stolz vorwirft, daß er in seinem strengen und gesammelten Leben Eigenliebe und Ueberheblichkeit sieht. Von nun an sollten sich diese Vorwürfe wiederholen. Gregor suchte in der Zurückgezogenheit Ruhe und Sammlung. Es war jetzt endgültig unmöglich geworden, das Leben mit Basilius zu teilen. Dieser war auf eine andere Ebene entrückt. Erst nachdem einige Zeit verstrichen war, suchte er ihn in Caesarea auf. [28]

Die schlimmste Erfahrung seiner Freundschaft mit Basilius sollte jedoch erst kommen: die Wahl zum Bischof von Sasima. Von diesem Ereignis kann Gregor nur mit Bitterkeit sprechen: sein Leben sei dadurch erschüttert worden und er sei endgültig daran gehindert worden, ein «philosophisches Leben» zu führen. Die Angelegenheit war in kurzen Worten die: Im Jahre 372 wurde die Provinz Kappadozien in zwei Teile geteilt. Kappadozien II mit der Hauptstadt Tyana verlangte nun auch kirchlich von Caesarea frei zu werden. Der Bischof von Tyana geriet darüber mit Basilius in Streit. Dieser versuchte nämlich, die beiden Kappadozien unter der Metropole Caesarea vereinigt zu halten. Der Bischof von Tyana hatte jedoch eine ganze Reihe von Bischöfen hinter sich, und es kam sogar zu Tätlichkeiten. Basilius schuf, um die Anzahl seiner Getreuen zu vermehren, eine Anzahl neuer Bischofssitze. Er machte seinen Bruder zum Bischof von Nyssa, Gregor sollte Bischof von Sasima, einem kleinen Flecken im Westen von Caesarea, werden.

«Bei diesem Plan», sagt Gregor später, «war ich selbst die Nebensache.» [29] Er nahm aber das Amt doch an, offenbar vermochte er der Dringlichkeit, mit der Basilius ihn dazu aufforderte, nicht zu widerstehen oder war sich nicht im klaren darüber, ein wie unbedeutender Ort Sasima war. Jedenfalls bereute er den Entschluß, kaum hatte er ihn gefaßt. Am Tage seiner Weihe hielt er in der Kirche in Gegenwart von Basilius eine leidenschaftliche Rede. Er klagt Basilius an, ihm Gewalt angetan zu haben; es entspreche ihm nicht, Bischof zu sein, er sei unfähig, eine Diözese zu leiten, aber wenn er schon Bischof werden müsse, sei er höherer Aufgaben wert, als nur Sasima zu verwalten. Er ruft die Zeit in Athen in Erinnerung: «Du warst menschlicher damals!» ruft er Basilius zu und klagt

[28] Or. 43, 39. [29] Or. 43, 59.

darüber, wie ihre Freundschaft verraten worden sei, ja er spottet über die Selbstverleugnung und Strenge des großen Bischofs:

«Du hast uns nicht überzeugt, sondern mit Gewalt genommen! O des Wunders! Wie ist alles neu geworden! Wie sehr trennt uns — was soll ich eher sagen? — der Thron oder die Größe der Gnade, die dir wiederfahren ist! So fahre denn einher, herrsche und weide uns Hirten! Wir sind bereit, dir zu folgen und uns von deiner Hirtenseele leiten zu lassen, hehr und göttlich wie sie ist. Ich sage die Wahrheit, wenn ich auch die vorgeschriebenen Grenzen aus Liebe vielleicht überschreite. Lehre uns denn deine Liebe, mit der du die Herden hegst, deinen Eifer, dein Geschick, deine Sorge und dein schlafloses Wachen! Lehre uns, wie du das Fleisch verleugnest, um dem Geiste Raum zu geben! Dein bleiches Gesicht, müde von der Sorge um die Herde, dein unveränderlich ruhiger Ernst, deine Unbeirrbarkeit und Beherrschung im Handeln — nicht bei vielen sind diese Eigenschaften zu finden, der Vorbilder sind nur wenige. Lehre uns deine Kriege um der Herde Heil und die Siege, die du in Christus davongetragen hast» (Or. 9, 5).

Gregor ließ es bei dieser ungebührlichen Rede nicht genug sein. Er klagte nicht nur, sondern er floh kurze Zeit nachher aus Sasima und übte auch sein bischöfliches Amt nicht aus. Enttäuschung erfüllte ihn:

«Nie mehr werde ich Vertrauen in die Freundschaft haben. Wie könnte ich meine Hoffnung auf Menschen setzen? Denn ein jeglicher Mensch geht in Arglist einher, ein jeder Bruder tritt den andern mit der Ferse (Jer. 9, 4), und wir alle sind von derselben Erde und Hefe und haben von demselben Holze der Sünde gegessen. Was hat mir denn jene Freundschaft genützt, die herrliche und berühmte Freundschaft, die in der Welt begonnen hat, im Geiste aber fortgeschritten ist? ... was half sie, wenn es mir nicht einmal erlaubt sein soll, am niedrigen Ort zu bleiben, sobald er zu Macht und Höhe erhoben worden ist» (Or. X, 2).

An Basilius schrieb er: «Das ist das einzige, was wir aus der Freundschaft mit dir gewinnen: keinen Freunden zu trauen und nichts höher zu achten als Gott» (Ep. 48). Gregor sieht, daß die Freundschaft zu Ende gegangen ist. Er kann sie nicht mehr erneuern, die Zeit dazu ist vorbei — er hat später Basilius kaum mehr gesehen. Er kann nur noch darüber nachdenken und reden, er kann nur noch seine Erfahrungen zu erklären und in Worte zu fassen suchen.

Basilius hat sich über die Flucht Gregors selten geäußert. Einzig in einem Brief an Eusebius von Samosata spricht er darüber. Ihm hat er öfters über persönliche Dinge geschrieben, und es ist daher verständlich, daß «Sasima» gerade hier erwähnt ist: «Auch ich wünsche ja, daß unser Bruder Gregor

eine Kirche verwaltet, die seiner Gaben würdig ist. Diese Kirche könnte nur die ganze Kirche unter der Sonne, an einem Orte versammelt, sein. Da das aber unmöglich ist, so sei er Bischof, nicht durch den Ort geehrt, sondern den Ort durch sich selber ehrend. Wirkliche Größe besteht nicht darin, zu großen Dingen fähig zu sein, sondern die geringen durch seine Fähigkeit groß zu machen.» [30] Gregor hatte in erster Linie als Freund gehandelt, die Enttäuschung war hauptsächlich die Enttäuschung der Freundschaft; auch die ausführliche Beschreibung, wie unbedeutend und unwürdig Sasima sei, soll vor allem das Unrecht des Basilius hervorheben. Basilius jedoch sieht das, was geschehen ist, allein unter dem Gesichtspunkt des Amtes. Als der Moralist, der er ist, setzt er beim andern dieselbe Unterwerfung unter die Sache des Amtes voraus, die er selbst geübt hat, und bezieht ihn ungefragt in eine Entscheidung ein, die er für die Kirche als notwendig erachtet. Hat er es überhaupt nicht gesehen, daß eine Frage der Freundschaft im Spiele stand? [31] Jedenfalls spricht er nicht darüber, und auch dieses Schweigen ist bezeichnend. Die persönliche Seite steht für ihn vollkommen im Hintergrund und ist nicht wichtig genug, um erwähnt zu werden.

Gregor ist sich bewußt, daß er in Sasima ohne Maß gehandelt hat (vgl. Or. 10, 2). Aber er hat auch später Basilius nicht freigesprochen, auch später sieht er nur zwei Möglichkeiten, über ihn zu urteilen: entweder er hat damals stolz und ungerecht über mich verfügt oder er hat nach göttlichen, mir entrückten Gedanken gehandelt. Es mag sein, daß er sich in einem höheren Sinne rechtfertigen konnte. Aber auch dann hat er nicht als Freund gehandelt, sondern in einer einsamen Verantwortung vor Gott. Der Freund konnte keinen Anteil daran haben, denn er konnte ihn — vielleicht um seiner Sünden willen — nicht mehr verstehen.

«Den Vater mußte ich tragen, auch wenn er mir Gewalt antat, den Freund aber nicht, wenn seine Freundschaft Schaden und nicht Befreiung vom Unglück brachte. Ich weiß nicht, muß ich meine Sünden (wieviel und wie oft haben sie mich gepeinigt!) eher verklagen, haben sie die Schuld? ... oder war es die Höhe, o bester der Menschen, die dir dein Thron verlieh?» (De vita sua 392—99; 37, 1056 s.).

«... es sei denn, daß ihr es zugebt, wenn ich ihn damit verteidige, daß

[30] Ep. 98, 2; 32, 496 s. [31] Vgl. Ep. 272, 2.

er Höheres dachte als menschliche Gedanken, daß er, bevor sein Leben zu Ende war, von den Dingen dieser Welt weg schon aufgebrochen war und alles um des Geistes willen tat. Und wenn er die Freundschaft zu achten wußte, so mißachtete er sie allein da, wo die Ehre Gottes vorgehen mußte, wo die ewigen Verheißungen diese Vergänglichkeit in den Hintergrund stellen mußten» (Or. 43, 59).

Das ist aber das einzige, das Gregor Basilius allenfalls zugestehen will. Eine andere Möglichkeit, ihn zu entschuldigen, sieht er nicht. Seine Antwort an ihn bleibt: «unser Gesetz ist es nicht, mit Zwang zu herrschen, nicht mit Gewalt, sondern freien Willens. Mit Gewalt kann nicht einmal ein irdisches Regiment aufrechterhalten werden; denn was mit Gewalt darniedergehalten wird, sehnt sich danach, frei zu werden, wenn die Zeit kommt. Wir üben aber kein Regiment aus, sondern wir erziehen (παιδαγωγία). Unser Amt steht vor allem auf der Freiheit; denn der Freien, nicht der Gewaltigen (τυραννουμένων) ist das Geheimnis der Gottseligkeit» (Or. 12, 5).

Gregor vermochte es nicht, die Freundschaft asketisch zu verstehen. Er konnte sich nicht in dieser Weise verleugnen und wollte es auch nicht. Es war ihm nicht möglich, das Menschliche und Persönliche vor Gott auszulöschen und die Freundschaft gleichsam jenseits des Menschlichen und Persönlichen zu finden. Freundschaft war für ihn Gemeinsamkeit, freie Mitteilung und gemeinsames Handeln. Gleichzeitig hat Gregor allerdings die asketische Lebensauffassung in seinem Herzen anerkannt, konnte er ihr dann in der Freundschaft widersprechen? War das nicht bloße Schwäche? Hätte er nicht gerade von seiner ursprünglichen Auffassung der Freundschaft her zu demselben asketischen Verständnis kommen müssen? Denn eben dieses Leben galt ja auch ihm als Tugend. Hat also nicht Basilius, wenn auch nicht menschlicher, so doch folgerichtiger als er gedacht?

11. Das asketische Verständnis ist in der folgenden Zeit weiter entwickelt worden. Wir sehen das aus der Schrift des Chrysostomus «De sacerdotio».[32] Die Schrift ist an einen Freund gerichtet.[33] Chrysostomus rechtfertigt vor ihm ein Er-

[32] Migne 48[1], 623 ff.

[33] Auch dieser Freund hieß Basilius; wir wissen über ihn nicht mehr, als uns Chrysostomus mitteilt. Jedenfalls ist er nicht mit Basilius dem Großen identisch, wie Sokrates, h. e. VI, 3 meint.

eignis, das ihre Freundschaft auf eine harte Probe gestellt hat: ihre Wahl zum Priester.

Sein Freund Basilius galt ihm mehr als alle andern Freunde. Sie hatten alles gemeinsam. Basilius wurde Asket, Chrysostomus aber blieb zunächst «in der Welt». Das hob zwar ihre Freundschaft nicht auf, trennte aber doch ihr gemeinsames Leben. Basilius forderte Chrysostomus darum beständig auf, mit ihm zusammenzuleben. Chrysostomus hielt jedoch die Rücksicht auf seine Mutter zurück, Asket zu werden; sie war Witwe und bedurfte seiner. Dabei blieb es vorläufig. Nach einiger Zeit verbreitete sich das Gerücht, daß Basilius und Chrysostomus zu Priestern geweiht werden sollten. Als Basilius davon hörte, eilte er zu Chrysostomus und erklärte ihm, er werde unter allen Umständen gleich handeln wie er: entweder mit ihm zusammen das Amt annehmen oder mit ihm fliehen. Chrysostomus war fest entschlossen, zu entweichen; um aber Basilius nicht vom Priestertum abzuhalten, versprach er, mit ihm Priester zu werden. Basilius wurde geweiht, Chrysostomus entzog sich aber tatsächlich der Weihe. Da klagte ihn Basilius an: «Du hast solche List gegen uns angewandt, als hättest du dich vor Feinden zu hüten gehabt» (c. 627). Er verlangte von Chrysostomus eine Erklärung. Er machte ihm keine Vorwürfe, das Unrecht, das ihm zugefügt worden war, wollte er als Asket schweigend tragen; er wollte nur eine Erklärung, um den Leuten antworten zu können, denen Chrysostomus' Verhalten sonderbar und rätselhaft vorkam. «Ich will dir nichts zum Vorwurf machen», sagte er, «ich will dir auch die Einsamkeit nicht nachtragen, in die du uns gebracht hast, indem du uns das Zusammensein entzogst, aus dem wir oft viel Freude und Vorteil schöpften. Das will ich alles übergehen und schweigend und ruhig ertragen; nicht daß du uns geringes Unrecht angetan hättest, aber ich habe mir vom Anfang unserer Freundschaft an das Gesetz gegeben, dich nie zu Entschuldigungen und Rechtfertigungen zu zwingen, soviel du uns auch betrüben möchtest» (627—628). Chrysostomus bestreitet nicht, ihn hintergangen zu haben, aber er verteidigt die Täuschung. «Der Betrug kann von hoher Bedeutung sein, wenn er nicht unter einer bösen Absicht steht. Wir sollten dann nicht von Betrug reden, sondern eher von Oekonomie, Weisheit oder Kunst, dank der

wir viele Auswege aus auswegslosen Lagen finden und viele Seelen von der Sünde zu befreien vermögen» (631). Er beschreibt in den folgenden Büchern seiner Schrift die Würde und die hohe Verantwortung des Priestertums; sich selber hält er nicht für fähig, das Amt auszuüben; das Ziel seines Betruges aber war, Basilius dem Amte zu erhalten. Er empfindet nicht, daß er den Freund bei aller guten Absicht doch betrogen hat und über ihn verfügt hat — oder er empfindet es und hält es bei der Erhabenheit des Priestertums für gerechtfertigt. Es ist bezeichnend, daß diese Schrift, in der er sich seinem Freunde erklärt, «De sacerdotio» und nicht etwa «τῷ Βασιλείῳ» heißt.

12. Sowohl Basilius und Gregor als Chrysostomus haben den Willen gehabt, ihre Freundschaft christlich zu leben und zu verstehen. Sie sind ausgegangen von der antiken Lehre und haben deren Begriffe von ihrem christlichen Glauben her gedeutet und mit neuem Inhalt erfüllt. Es ist damit gegenüber der antiken Anschauung zweifellos ein neues bedeutungsvolles Verständnis der Freundschaft entstanden: die Freundschaft ist an der Tugend des christlichen Gesetzes ausgerichtet und verwirklicht sich in geistlicher asketischer Gemeinschaft. Dieses Verständnis ist vor allem im Mönchtum, aber auch darüber hinaus, wichtig geworden und hat den gedanklichen Hintergrund mancher geistlichen Freundschaft gebildet. Man fragt sich allerdings, ob das die einzige und die wirkliche christliche Begründung der Freundschaft ist. Denn wenn sie die Begriffe der Antike auch verändert, bleibt sie grundsätzlich doch in den Bahnen des antiken Denkens. Das Verhältnis der Begriffe zueinander bleibt sich gleich. Ob nun Tugend im Sinne der Antike oder Tugend nach christlichem Gesetz, macht wohl einen Unterschied, aber der Unterschied ist nicht grundlegend. In beiden Fällen liegt der Freundschaft ein Gesetz zugrunde und ein Gesetz macht ihr Wesen aus. Wenn aber das moralisch verstandene Gesetz Gottes an die Stelle des Tugendgesetzes tritt, wird die Lehre der Antike an einer Stelle jedenfalls noch fragwürdiger: die Spannung zwischen dem Maß der Tugend und der Person des Freundes wird nur um so größer. Die Person des Freundes muß nun ganz zurücktreten. Ist das die christliche Freundschaft?

Das Neue Testament weist uns in anderer Richtung. Die

Verbindung von antiker Anschauung und christlichem Glauben, wie wir sie bei Kirchenvätern gefunden haben, ist ja nur unter einer Voraussetzung möglich: daß nämlich aus Gott entsprechend der Tugend ein Prinzip gemacht wird, das Ziel und das Maß unseres Lebens und unseres Dienstes. Gott, wie er sich in Christus offenbart, ist aber kein Prinzip, sondern er ist der lebendige Gott. Er liebt die Menschen nicht, insofern sie ihm dienen, sondern er begegnet ihnen in ihrer ganzen Menschlichkeit. Wohl sollen Freunde Gott dienen, aber ihre Beziehung ist nicht zuerst in ihrem Dienst begründet, sondern in der Liebe, mit der Gott sie beide liebt. Der Freund muß darum nicht auf die Tugend als Grund der Freundschaft sehen; er muß dem Freunde nicht zum Gesetz werden; er muß nicht durch ihn Gott als letztlich Gutes zu erreichen suchen. Die Freundschaft lebt in erster Linie von Gott her, nicht auf ihn hin.

Was im Neuen Testament der Freundschaft auf den ersten Blick entgegenzustehen schien, fällt in Wirklichkeit nicht ins Gewicht. Gott hat Anspruch auf die ganze Liebe des Menschen, aber er hebt seine Menschlichkeit nicht auf. Er hebt die besondere gegenseitige Ver-antwortung nicht auf, in der die Begegnung der Freunde stattfindet. Im asketischen Verständnis der Freundschaft ist das Gebot der Nächstenliebe dadurch in seinem vollen Umfange zur Geltung gebracht worden, daß es selbst zum Bestandteil der Tugend wurde; das heißt also, daß der Freund immer davor zurücktreten muß. Wenn das besondere Recht und die besondere Pflicht der Begegnung mit dem Freund aufrechterhalten wird, führt das nicht zu einem ausschließlichen der Nächstenliebe widersprechenden Verhältnis. Die Freunde entziehen sich dem Nächsten nicht, sie bezeugen ihm ihren gemeinsamen Gott.

Die Strenge des Basilius und der Ernst des Chrysostomus sind aber nicht ohne Grund. Sie haben gewußt, daß der Dienst Gottes nicht die Pflege unser selbst ist und daß die Freundschaft nicht auf unseren Wünschen aufgebaut ist, sondern daß es in ihr auf die Verherrlichung Gottes ankomme und daß wir auf uns selbst und vielleicht auch auf die Freundschaft verzichten können müssen, wo es um die Ehre Gottes geht.

Basel. *Lukas Vischer.*