

HANS-JOACHIM HÄGER (BERLIN/MÜNCHEN/MINDEN)

Augustinus und die christliche Transformation antiker Freundschaftstraditionen

Eine philologisch-motivanalytische Vergleichsstudie mit
didaktisch-methodischen Impulsen für die praktische
Umsetzung im lateinischen Lektüreunterricht

*In tiefer Dankbarkeit meinem verehrten Lehrer
Prof. Dr. Christian Gnilka gewidmet*

Zusammenfassung

Nach einigen kurzen Reflexen zu Anlage und Intention der Studie folgt die Analyse des augustinischen Freundschaftsverständnisses, das mit zunehmendem Alter Augustins – vornehmlich nach seiner Konversion zum Christentum im Jahre 386 n. Chr. – eine bemerkenswerte Entwicklung nahm. Um eben jene Dynamik im Freundschaftsdenken Augustins angemessen nachzuzeichnen, ist sein Gesamtwerk in den Blick zu nehmen, hier zuvorderst die aussagekräftige Epistel 258. In diesem Kontext soll neben der Frage, welcher Gattung der besagte Brief innerhalb der antiken Epistolographie angehört, zugleich auch das knifflige Datierungsproblem erörtert werden. Erst durch die Klärung dieser Frage wird die korrekte Verortung im augustinischen Freundschaftsdenken möglich. Vordringliche Intention der Studie ist der philologisch-motivanalytische Vergleich zwischen den heidnisch-paganen und den augustinischen Gedanken zur Freundschaft, wobei hier einerseits die maßgeblichen antiken Einflüsse auf das augustinische Freundschaftsverständnis aufgedeckt werden sollen, andererseits die Frage zu beantworten ist, wie Augustinus einen heidnisch-paganen Wertbegriff aufnimmt und ihn im christlichen Sinne transformiert. In einem letzten Zugriff werden einige didaktisch-methodische Impulse für eine schulische Auseinandersetzung mit den antiken Freundschaftstraditionen präsentiert, wobei unter Einbezug literarisch-ästhetischer Medien darauf abgezielt wird, im Sinne einer vertieft angelegten rezeptionsdiagnostischen Hermeneutik und in nachhaltiger Auseinandersetzung mit Wertvorstellungen einen existentiellen Transfer in die Alltagswelt heutiger Schülerinnen und Schüler zu gewährleisten. Dadurch wird sichergestellt, dass die vergleichende literarische Beschäftigung mit heidnisch-paganen und mit christlichen Freundschaftstraditionen einen echten Mehrwert in sich trägt.

Hans-Joachim Häger (2022): Augustinus und die christliche Transformation antiker Freundschaftstraditionen. Eine philologisch-motivanalytische Vergleichsstudie mit didaktisch-methodischen Impulsen für die praktische Umsetzung im lateinischen Lektüreunterricht, in: Jochen Sauer (Hg.), *Antike Konzepte neu denken bei Augustinus. Transformationen klassischer Texte in De civitate Dei* und weiteren Werken, Heidelberg: Propylaeum, 179–286. DOI: <https://doi.org/10.11588/propylaeum.1089.c15016>.

1. Freundschaft als Thema im (Latein-)Unterricht

Ἄνευ γὰρ φίλων οὐδεὶς ἔλοιτ' ἂν ζῆν, ἔχων τὰ λοιπὰ ἀγαθὰ πάντα (Arist. *eth. Nic.* 8,1,1,1155 a5f.). Mit dieser pointierten Feststellung deutet bereits Aristoteles an, welchen Stellenwert die Freundschaft im Leben eines jeden Menschen einnimmt. Die Aussage des Aristoteles ist zeitlos und wirkt bis in die Gegenwart hinein. Freundschaft ermöglicht nicht nur das Zusammenleben der Menschen, sondern macht es, ganz im aristotelischen Sinne, schön und wertvoll zugleich. Diese Ansicht teilt auch Marcus Tullius Cicero: *solem enim e mundo tollere videntur qui amicitiam e vita tollunt ...* (Cic. *Lael.* 47). Bereits diese beiden vorgenannten Zitate deuten an, wie intensiv sich die heidnisch-pagane Literatur der griechischen und römischen Antike mit dem Phänomen der *φιλία* bzw. der *amicitia* beschäftigt hat¹ – einem Phänomen, das in der deutschen Sprache durch den Begriff „Freundschaft“ nur höchst unzulänglich wiedergegeben werden kann:²

Er [scil.: der Begriff „Freundschaft“] umfasst alle Formen menschlichen Zusammenlebens, die Geschäftsbeziehung wie die Kameradschaft im Kriege, die Arbeitsgemeinschaft wie die Lebensformen von Ehe, gesellschaftlicher Gruppenbildung und politischer Parteienbildung, kurz das Ganze menschlichen Gemeinschaftslebens. (Gadamer [1999], 202)

¹ Vgl. dazu treffend Nietzsche (²1903), 67: „Das Höchste, was die bewußte Ethik der Alten erreicht hat, ist die Theorie der Freundschaft.“ Vgl. dazu auch Dugas (1976), 2: „L'amitié est, dans le monde antique, [...] la passion exclusive ou dominante.“ Vgl. auch Meister (1967), 323: „Ihre großen Denker sind es auch, die geniale, noch heute nicht übertroffene Versuche gemacht haben, das Wesen der Freundschaft zu begreifen und ihre verschiedenen Erscheinungen in ein System zu bringen.“ Vgl. ähnlich Fürst (1997), 413. Umfassende Abhandlungen zum antiken Freundschaftsverständnis unter Aussparung der christlichen Autoren der Spätantike haben Fürst (1996) und Rollinger (2014) vorgelegt. Vgl. auch – mit Erfassung der spätantik-christlichen Reflexionen – White (1992) und Pizzolato (1993). Vgl. ferner Treu (1972). Zum Wert der Freundschaft in der Antike – vornehmlich in der römischen Gesellschaft – vgl. auch Curtius (²1903), 183–202, Brinckmann (1963), 9–21 und Fraisse (1974). In der neueren Forschung vgl. Konstan (1997), 122–124.

² Vgl. dazu auch Williams (2012), 30–34. 259–354 und Rollinger (2014), 73.

Dass der Begriff „Freundschaft“ diese von Gadamer entfalteten facettenreichen Bedeutungsebenen (einschließlich sozialer, politischer und philosophischer Konnotationen) in sich trägt,³ liegt nicht zuletzt an den weit zurückreichenden, in der hellenistisch-römischen Welt grundgelegten Freundschaftstraditionen, die allesamt – wird Gadamer (ibid.) gefolgt – aus einem Gefühl der Solidarität herrühren und zur Konstitution einer der menschlichen Natur entsprechenden Identität der Gemeinschaft beitragen können.⁴ Letzteres gilt in besonderem Maße für Kinder und Jugendliche. Für sie spielen Freundschaften im Rahmen ihrer eigenen Identitätsbildung – sowohl im privaten als auch im schulischen Kontext – eine zentrale Rolle, entscheiden doch Freundschaften über das eigene Wohlbefinden und nicht zuletzt über das Ansehen innerhalb der Klassen- und Schulgemeinschaft.⁵ Kurz gesagt: Freundschaft ist als anthropologische Elementarerfahrung im Hinblick auf ihre ethischen Aspekte zu greifen:

Auch sie [scil.: die Freundschaft] basiert auf anthropologischen Erfahrungswerten wie Intimität, Sympathie, erotischer Zuneigung und naturwüchsiger Verbundenheit, die sich im Evolutionsprozess als Garanten des Überlebens allmählich entfaltet haben. [...] Gleichwohl, ein solches Gefühl der Vertraulichkeit bedarf zu seinem Fortbestehen, zu seiner Gestaltung und zu seiner Pflege im Sinne von Freundschaft eines wechselseitigen subjektiven Engagements der Beteiligten und eines tugendhaften Könnens [...] in wechselseitiger interessensfreier Fürsorge, Zuneigung und Wertschätzung

³ Vgl. dazu unter Nennung der Grundlagenliteratur Rebenich (2012), 374.

⁴ Vgl. dazu auch Bekes (2019), 5. Zu den verschiedenen Konnotationen von Freundschaft vgl. auch Meister (1967), 323f. In der neueren Forschung vgl. umfassend Konstan (1997), 1–23.

⁵ Vgl. treffend Steenblock (2019), 27: „Sein besonderer Lebensweltbezug tritt Lehrkräften an allen Ecken und Enden ihrer Arbeit entgegen: von dramatischen Szenen bei Fragen der Sitzordnung über Gruppenbildung auf dem Pausenhof bis hin zum Partnerlook vor dem Abitur.“ Überdies ist Bekes (2019), 5 zuzustimmen, wenn er in Bezug auf schulische Freundschaftsbeziehungen konstatiert: „Sie verheißen zum einen Sehnsucht, Anziehung, Begehren, Hoffnung, Aufbruch, Verbundenheit und Glück; zum anderen aber auch Schmerz, Leid, Entblößung, Enttäuschung, Verlust und Verrat.“ Vgl. ähnlich Siekmann (2019), 7.

[...] In dieser Hinsicht ist sie [...] Grundlage gelingenden Lebens. (Bekes [2019], 5)

Dieser unbedingte Lebensweltbezug hat nicht nur im Ethik-, Philosophie- und Religionsunterricht, sondern auch im altsprachlichen Unterricht seinen festen Platz – entweder im Zuge der in vielen Bundesländern obligatorischen Senecalectüre oder im Kontext der sich in den Episteln spiegelnden Freundschaften des jüngeren Plinius oder aber in der sehr konkreten Freundschaft Ciceros zu seinem engen Vertrauten, Berater und Verleger Titus Pomponius Atticus. Letzterem hat Cicero sogar eine eigene Schrift über die Freundschaft gewidmet. Obgleich auch die christlichen Autoren der Spätantike, allen voran Paulinus von Nola und Augustinus, über Freundschaft reflektiert und diese für das Leben der Menschen als wesentlich bzw. existentiell erachtet haben, werden ihre Gedanken im schulischen Lektüreunterricht weitestgehend ausgespart, was u. a. daran abzulesen ist, dass ihre Reflexionen in keinem einzigen aktuellen deutschsprachigen Lektüreheft Eingang gefunden haben. Diesem Desiderat wird im vorliegenden Beitrag Rechnung getragen, zumal wir von Augustinus wissen, dass dieser sich gerne mit Freunden umgab.⁶

Vor dem oben skizzierten schulrelevanten Hintergrund macht es sich die vorliegende Studie zur Aufgabe, den Entwicklungsprozess im augustinischen Freundschaftsverständnis nachzuzeichnen und für den schulischen Lektüreunterricht nutzbar zu machen. Zu diesem Zweck soll das gesamte Œuvre Augustins in den Blick genommen werden, primär jedoch dessen 258. Epistel, mit der eines der eindrucklichsten literarischen Zeugnisse über das Wesen wahrer Freundschaft tradiert worden ist.

Die nun folgende Abhandlung erstreckt sich – grob skizziert – auf folgende Eckpunkte: *Eigenverständnis* (= Entwicklung des augustini-

⁶ Vgl. van der Meer (³1958), 258–264, hier 258: „Sein Haus stand immer offen, ohne Freunde konnte er nicht leben.“ Untermuert wird dies durch Augustinus selbst; vgl. *Aug. ord.* 2,8,25. Vgl. zuletzt auch Kiesel (2008), 112f., Krüger (2011), 78f. und Mayer (⁷2018), 81.

schen Freundschaftsideals) – *literarische Tradition* (= Einflüsse antiker Freundschaftstraditionen auf das augustininische Denken) – *Vergleich* (= motivanalytischer Vergleich zwischen den heidnisch-paganen und den augustininischen Reflexionen) – *schulischer Transfer* (= didaktisch-methodische Impulse für die Behandlung im schulischen Lektüre-Unterricht).

2. Augustinus und die Freundschaft

2.1 Grundlegende Vorbemerkungen

Freundschaft ist zweifellos ein zentraler Aspekt des Lebens, Denkens und Fühlens Augustins (* 354, † 430 n. Chr.): *nec esse sine amicis poteram beatus* (Aug. *conf.* 6,16,20).⁷ Von daher ist es nicht verwunderlich, dass der Bischof von Hippo auch als Siebzigjähriger nach vielen Läuterungen seines Denkens mit beeindruckenden Worten bekennt:

quid nos consolatur in hac humana societate erroribus aerumnisque plenissima nisi fides non ficta et mutua dilectio verorum et bonorum amicorum? (Aug. *civ.* 19,8).⁸

⁷ Aus der reichen Literatur zu Augustinus – von van der Meer (³1958), 20 treffend als kaum auszutrinkendes Meer bezeichnet – sei hinsichtlich der Nachzeichnung des Lebens Augustins verwiesen auf den nicht mehr dem aktuellen Forschungsstand entsprechenden, jedoch kenntnisreich gearbeiteten und sehr lesenswerten Aufsatz von Campenhausen (³1972). In der jüngeren Forschung vgl. bes. Mühlenberg (1998).

⁸ Vgl. dazu Adam (²1958), 10: „Dieses Bedürfnis nach seelischer Verbundenheit mit Gleichgesinnten begleitete ihn sein ganzes Leben hindurch und bot später die natürliche Grundlage, auf der seine Liebes- und Gemeinschaftstheologie erwuchs.“ Vgl. ähnlich van Bavel (2009), 25f. Vgl. zuvor auch O’Meara (1954), 86: „One of the remarkable features of Augustine’s character – his capacity for making friends.“ In der jüngeren Augustinusforschung vgl. ähnlich White (1992), 185. Zum stark entwickelten Gefühlsleben, das Augustinus von Geburt an mitgegeben war, vgl. Mausbach (²1929), bes. 20–34. Vgl. dazu auch Nolte (1939), 8 und van der Meer (³1958), bes. 253–258.

Was kann es dann in dieser an Irrungen und Sorgen überreichen menschlichen Gesellschaft für uns Tröstlicheres geben als echte Treue und gegenseitige Liebe wahrer und guter Freunde? (Übers. Wilhelm Thimme [2007])

Wie alle anderen Kirchenväter vor ihm hat auch Augustinus kein Werk, das sich ausschließlich mit *amicitia* befasst, hinterlassen.⁹ Dennoch spielt jene in seinem Gesamtwerk – vornehmlich in den *Confessiones* und den Briefen sowie in *De civitate Dei* – eine nicht unerhebliche Rolle.¹⁰

In den folgenden Ausführungen soll die mehreren Phasen unterworfenen Entwicklung des Freundschaftsverständnisses Augustins nachgezeichnet werden, indem zunächst die in seinen Schriften verstreuten Reflexionen über die Freundschaft nach inhaltlichen und chronologischen Gesichtspunkten zusammengestellt werden.¹¹ Auf der Grundlage der

⁹ Vgl. dazu Adam (²1958), 9: „Bei ihm findet man kein System, sondern ein üppiges Wuchern seiner Gedanken aus der immer neu ansetzenden und neu gebärenden Fruchtbarkeit seiner psychologischen Innen- und Tiefenschau.“ Das mit *liber de amicitia* betitelte Werk, das lange Zeit Augustinus zugeschrieben wurde, ist in der Augustinusforschung mittlerweile als Zusammenfassung der im 12. Jahrhundert entstandenen, von Aelred von Rievaulx verfassten Schrift *De spiritali amicitia* erkannt worden. Vgl. dazu aufschlussreich McEvoy (1981); vgl. auch – wenngleich nur in Form einiger weniger Reflexe – White (1992), 255 mit dortiger Anm. 7. Eine Sonderstellung nimmt die 16. *Collatio Cassians* ein. In ihr wird die alle Menschen umfassende Nächstenliebe gepriesen, die ihren nachhaltigsten Ausdruck im Klosterleben finde. Grundlagen eines harmonischen Zusammenlebens der Glaubensbrüder seien Weltverachtung, Verzicht auf den eigenen Willen, Vermeidung des Zorns und Todesbereitschaft; zur Sonderstellung der 16. *Collatio Cassians* in der christlichen spätantiken Literatur vgl. grundlegend Neuhausen (1975 und 1981). In der jüngeren Forschung vgl. White (1992), 174–184 und Konstan (1996), 105f.

¹⁰ Brown (²1982), 27 geht noch einen Schritt weiter und behauptet, kein Denker der frühen Kirche habe sich so eingehend mit menschlichen Beziehungen beschäftigt wie Augustinus. An folgenden Stellen seines Gesamtwerkes kommt Augustinus ausführlich auf Freundschaft zu sprechen: Aug. *soliloq.* 1,2,7–1,12,21; *divers. quaest.* 2,3–5,8; *conf.* 4,4,7–4,15,24; *trin.* 9,6,11; *in epist. Ioh.* 8,5; *civ.* 19, 8; *epist.* 73 (an Hieronymus); id. 130 (an Proba); id. 192 (an Celestinus); id. 258 (an Marcianus).

¹¹ Das Freundschaftsverständnis des Augustinus ist in der Forschung oftmals in den Fokus des Interesses gerückt; vgl. dazu bes. Nolte (1939), Fabre (1949), McNamara (1958), van der Meer (³1958), Monagle (1971), Pizzolato (1974), Geerlings (1981),

Auswertung dieser Reflexionen soll das – in der Forschung häufig nicht deutlich genug formulierte – augustinische Freundschaftsideal, das sich in seiner endgültigen Form erst im Spätwerk Augustins zeigt, ermittelt werden. Dabei ist neben der Frage, inwieweit der Kirchenvater in seinem Freundschaftsdenken von den heidnisch-paganen Freundschaftstraditionen beeinflusst wurde, auch dringlich zu klären, wie es Augustinus verstand, diese Traditionen in seinem Sinne umzudeuten und für den christlichen Glauben nutzbar zu machen. In diesem Kontext fungieren zahlreiche prominente hellenistisch-römische Denker als Impulsgeber für das augustinische Freundschaftsdenken, allen voran Platon, Aristoteles, Cicero und Seneca (als Vertreter der heidnisch-paganen Antike), Ambrosius und Paulinus von Nola (als Vertreter der christlich geprägten Spätantike). Auf der Folie dieser zahlreichen literarischen Einflüsse entwickelt sich vor den Augen der augustinischen Leserschaft das lebendige Bild der Freundschaft eines Mannes, der – wie Kardinal Michele Pellegrino in Anlehnung an *Aug. conf. 2,2,2* treffend konstatiert hat –, „a beaucoup aimé et fut beaucoup aimé“¹².

2.2 Augustinus und sein Freundschaftsideal – ein lebenslanger Prozess

Das Freundschaftsverständnis des Augustinus war zeit seines Lebens mehreren Wandlungen unterworfen¹³, wobei eine geradlinige Entwicklung

Brown (²1982), Hadot (1986–1994), McEvoy (1986), van Bavel (1987), Lienhard (1990), Cassidy (1992), White (1992), Pizzolato (1993), Konstan (1996) und (1997), 149–173, Paffenroth (2005), Kiesel (2008), 115–210, Rebenich (2008 und 2012), Jaeger (2010) und Krüger (2011), bes. 78–85. Weitere Spezialstudien werden im Laufe der vorliegenden Abhandlung separat aufgeführt.

¹² Pellegrino (1960), 122. Vgl. ähnlich Thimme (1910), 200, der Augustinus als „Virtuosen der Freundschaft“ bezeichnet. Vgl. dazu auch Burt (1999), 56 und Krüger (2011), 81.

¹³ Richtig erkannt bereits von Nolte (1939), 12: „Mit der Entwicklung seiner geistigen Persönlichkeit änderte sich auch die Auffassung über Wesen und Ziel der Freundschaft.“ In der jüngeren Forschung auch richtig erkannt von Kiesel (2008), 116, Krüger (2011), 78–85 und Rebenich (2012), 369f.

erkennbar ist.¹⁴ Im Einzelnen sind vier Phasen zu unterscheiden:¹⁵ Zunächst sind seine Reflexionen über die Freundschaft, wie den *Confessiones* zu entnehmen ist, von den antiken heidnisch-paganen Traditionen geprägt, sodann folgt – von seinem Bekehrungsjahr 386 bis ca. 398 n. Chr. – eine neuplatonisch-christlich gefärbte Auffassung, bis er

¹⁴ Die Aufwärtsentwicklung des augustinischen Freundschaftsdenkens erkennen auch Nolte (1939), 12, Zumkeller (²1968), 35, Treu (1972), 430, Geerlings (1981), bes. 268–274 und McEvoy (1986), 43f. In der jüngeren Augustinusforschung vgl. Lienhard (1990), 289f., White (1992), 185 und Pizzolato (1993), 296. Dagegen wenig überzeugend Epp (1999), 14–16, deren Untersuchung hinsichtlich der Freundschaft im Mittelalter zwar sehr wertvoll ist, aber hinsichtlich der Zusammenfassung der augustinischen Freundschaftsreflexionen jegliche Systematik vermissen lässt. Zwar nennt Epp (ibid.) einschlägige Belegstellen aus dem augustinischen Gesamtwerk, reiht diese jedoch unverbunden aneinander. Völlig unzureichend Lotz (1979), 264–282, der bei seiner Analyse des augustinischen Freundschaftsdenkens ausschließlich die *Confessiones* als Quelle heranzieht, was – wie in dieser Studie zu zeigen sein wird – nicht genügt, um das dynamische Freundschaftsverständnis des Kirchenvaters angemessen darzustellen.

¹⁵ Das verdienstvolle Werk von Nolte (1939), das noch immer als Standardwerk bei der Untersuchung des augustinischen Freundschaftsdenkens zu gelten hat, kommt der oben vorgestellten Einteilung am nächsten, indem ebendort drei Entwicklungsphasen überzeugend herausgearbeitet werden (vgl. id. 12): erstens die Phase der Jugendfreundschaften, zweitens die neuplatonisch-christlich geprägte Phase nach der Konversion Augustins, drittens die auf der *caritas Christiana* beruhende Phase. Zwar erkennt Nolte treffend (id. 78), dass Augustinus in seinen späten Schriften die *amicitia* unter den Christen gegenüber der alle Menschen – auch die Feinde – umfassenden *caritas* enthebt und als *vera amicitia* bezeichnet, doch Nolte geht nicht so weit und unterteilt – wie dies in der vorliegenden Abhandlung getan wird – die letzte Phase in zwei einzelne Phasen. In enger Anlehnung an Nolte spricht auch Lienhard (1990), bes. 289–296 von insgesamt zwei Wandlungen bzw. drei Phasen im augustinischen Freundschaftsdenken. Die letzte, exklusiv christliche Phase im augustinischen Freundschaftsverständnis arbeitet Rebenich (2012), 369f. in jeder Hinsicht überzeugend heraus. Vgl. dazu auch Krüger (2011), 85, die zwar die dynamische Stufung des augustinischen Freundschaftsverständnisses erkennt, jedoch keine dezidierte Zuordnung vornimmt. Lediglich für zwei Phasen plädiert – ähnlich wie unlängst Kiesel (2008), 115–210 – Geerlings (1981), 268–274. Letzterer unterscheidet recht unscharf zwischen dem „frühen Augustin“ und dem „späten Augustin“, lässt aber die neuplatonisch-christlich geprägte Auffassung von Freundschaft, die sich – wie noch nachzuweisen sein wird – von seiner Konversion im Jahre 386 bis zur Abfassung der *Confessiones* um 398 n. Chr. erstreckt, zu Unrecht außer Acht.

schlussendlich, nunmehr ganz biblisch-theologisch argumentierend, mit Freundschaft nicht nur die Liebe zu einzelnen Personen, sondern vielmehr die Liebe zu allen Menschen bezeichnet. Diese – auch in der Forschung erkannte¹⁶ – dritte Phase wird in den beiden letzten Lebensjahrzehnten Augustins nochmals übertroffen. Dann nämlich lässt Augustinus neben der ausschließlich von Christen gelebten *amicitia*, welche die *caritas* als konstitutives Element voraussetzt, keine andere Erscheinungsform von Freundschaft mehr gelten. Mit anderen Worten: Diese Auffassung ist zwar in großen Teilen mit der vorangegangenen verquickt, differiert aber insofern, als sie beispielsweise – wie im Folgenden gezeigt wird – die Freundschaft der Christen untereinander über die Freundschaft zu Nichtchristen bzw. Feinden stellt. Vor diesem Hintergrund wird diese vierte Phase des augustinischen Freundschaftsdenkens in der vorliegenden Abhandlung „exklusiv christlich“ genannt.¹⁷

Gehen wir nun daran, diese geradlinige Entwicklung anhand der überlieferten literarischen Zeugnisse des Augustinus nachzuzeichnen. Bereits als Knabe habe Augustinus – so ist in den *Confessiones*¹⁸ zu lesen – seine Sehnsucht nach Freundschaft beteuert: *falli nolebam, memoria vivebam, locutione instruebar, amicitia mulcebar, fugiebam dolorem, abiectiorem, ignorantiam* (Aug. *conf.* 1,20,31). Der erste uns bekannte Freundeskreis um Augustinus bildete sich etwa im Jahre 372 n. Chr. und setzte sich aus jungen Manichäern¹⁹ – unter diesen befand sich auch

¹⁶ Vgl. dazu exemplarisch Nolte (1939), 12 und Lienhard (1990), bes. 289–296.

¹⁷ Rebenich (2012), 373f. wählt hier – durchaus überzeugend – den Begriff „orthodox“, während Krüger (2011), 83 zwischen „elitär“ und „exklusiv“ changiert.

¹⁸ Aus der reichen Literatur zur Erschließung der *Confessiones* seien folgende Werke genannt: zum Titel der *Confessiones*, zur Terminologie von *confiteri* und zum Stil der *Confessiones* vgl. bes. Verheijen (1949), bes. 11–82; zum Geistesleben Augustins und der Spätantike im Allgemeinen vgl. Pellegrino (1960); zur Psalmensprache in den *Confessiones* vgl. Knauer (1955). Zu den *Confessiones* als Autobiographie von besonderer Art vgl. Misch (²1931), 637–678. In der jüngeren Augustinusforschung als Einleitung in die *Confessiones* geeignet: Feldmann (1986–1994).

¹⁹ Zu den Manichäern, die in ihrer Lehre eine „nachweisbare Wahrheit“ propagierten (vgl. Aug. *conf.* 3,6,10), kam Augustinus als „Hörender“ (*auditor*), da ihn die Lektüre

Augustins langjähriger Wegbegleiter Alypius²⁰ – zusammen. Die meisten Manichäer lebten – wie Alypius – ohne Frau. Überdies waren sie höchst intelligent und selbstbewusst. Augustinus liebte es, mit ihnen zu plaudern, zu lachen und Bücher zu besprechen (vgl. *Aug. conf.* 4,8,13; id. 4,8,20). Sie diskutierten ferner über Musik und Schönheit im Allgemeinen (vgl. *Aug. conf.* 4,13,20). Allerdings sei einer dieser Freunde – so wird in den *Confessiones* berichtet – nach einer schweren Krankheit früh verstorben, wodurch Augustinus zutiefst betroffen war:²¹

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. (*Aug. conf.* 4,4,9)²²

Wie tief war da der Schmerz, der mein Herz verfinsterte! In allem, was mir vor Augen trat, begegnete mir der Tod. Meine Vaterstadt war mir eine Folter, mein Elternhaus Stätte außerordentlichen Elends, und alles, was ich mit ihm zusammen unternommen hatte, verkehrte sich ohne ihn zu einem unerträglich qualvollen Tun. (Übers. Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch [2009])

der Heiligen Schrift aufgrund deren einfacher Sprache abgestoßen hatte, er aber weiterhin seine vom ciceronischen *Hortensius* (*Aug. conf.* 3,4,8) ausgelöste Wahrheitssuche fortsetzen wollte. Zur Lehre des Manichäismus allgemein und zu ihrer Bedeutung für den Lebensweg Augustins vgl. in der älteren Augustinusforschung Alfarcic (1918), 95–159 und Courcelle (²1968), 60–78. In der neueren Forschung vgl. Feldmann (1995) und van Oort (1995).

²⁰ Zum Lebenslauf des Alypius und dessen Freundschaft zu Augustinus vgl. in der älteren Augustinusforschung McNamara (1958), 53–62. In der jüngeren Forschung vgl. Feldmann, Schindler & Wermelinger (1986–1994). Zum Charakterbild des Alypius vgl. van der Meer (³1958), 259: „Der derbe, kurz angebundene und anscheinend trockene Alypius blieb lebenslänglich sein bester Freund und wahrscheinlich sein weltkundiger und praktischer Ratgeber.“ Vgl. zuletzt auch Jaeger (2010).

²¹ Zu dieser zentralen Stelle im vierten Buch der *Confessiones* hat Feldmann (1993) umfassend gehandelt. Vgl. zuvor Pfligersdorffer (1983) und McEvoy (1986), bes. 48–54. Vgl. ferner in der älteren Augustinusforschung Pellegrino (1960), 119–122.

²² Zur Verzweiflung Augustins nach dem Tod seines Jugendfreundes vgl. bes. Brown (²1982), 54.

Dieser Verlust hatte Augustinus vollständig aus der Fassung gebracht, was wiederum seinem frühen Freundschaftsverständnis – hier ist Krüger (2011), 79 zuzustimmen – eine tief emotionale Note verleiht:

factus eram ipse mihi magna questio et interrogabam animam meam, quare tristis esset et quare conturbaret me valde. (ibid.)

Ich war mir selbst ein großes Rätsel geworden und fragte meine Seele, warum sie betrübt sei und mich über die Maßen in Verwirrung stürzte. (Übers. Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch [2009])

Zugleich kann der frühe Tod des so geschätzten, namentlich nicht näher bezeichneten Gefährten²³ als existentielles Schlüsselerlebnis²⁴ in der geistigen Entwicklung Augustins verstanden werden, da es ihn dazu bewegte, nach einem neuen Freundschaftsideal zu suchen – ein Prozess, der erst lange nach seiner Bekehrung (386 n. Chr.) infolge seiner Erfahrungen mit dem klösterlichen Gemeinschaftsleben abgeschlossen sein wird.²⁵ Dann nämlich wird Augustinus zur Erkenntnis gelangt sein, die

²³ McNamara, die in ihrer Abhandlung sämtliche für Augustinus bedeutsame Freundschaften anhand der uns vorliegenden Quellen analysiert, sieht diese besondere Beziehung gegründet auf „more than sensual pursuits and motivated by a similarity of interests and deep, mutual affection“ (id. 43).

²⁴ Treffend Pellegrino (1960), 122: „L’episode rapporté met en lumière un aspect primordial de l’âme d’ Augustin qui ressentit, comme bien peu, les joies et les douleurs de l’amitié.“ Vgl. ähnlich Geerlings (1981), 273f. Für das erste Schlüsselerlebnis bzw. für die erste geistige Wende sieht Hauschild (²2000), 231 in der Lektüre des ciceronischen *Hortensius* den entscheidenden Auslöser: „373 erlebte er [scil.: Augustinus] eine erste geistige Wende durch die Lektüre von Ciceros *Hortensius*: die Bekehrung zur Philosophie – zur Bemühung um Weisheit – als wichtigsten Lebensinhalt.“ Zur Bedeutung des ciceronischen *Hortensius* im Denken Augustins vgl. grundlegend Courcelle (1963), 56–60, bes. 57 mit dortiger Anm. 1. Vgl. auch Testard I (1958), 11–19, Hagendahl I (1967), 177–181 und Hagendahl II (1967), 486–497.

²⁵ Vgl. dazu auch Zumkeller (²1968), 51: „Gewiß ist der Freundeskreis in Cassiciacum um Augustinus noch keine klösterliche Gemeinschaft. Aber hier liegen bereits die Anfänge des Neuen, das sich in Thagaste und Hippo verwirklichen sollte.“ Die Neigung Augustins zu einem asketischen Leben mit seinen Freunden kommt insbesondere in den Werken *De moribus Ecclesiae Catholicae* und *De sancta virginitate* zum Tragen. Vgl.

Jugendfreundschaften seien – auch diejenige mit dem besagten, früh verstorbenen Gefährten – nicht so stark gewesen, wie es anfangs den Anschein hatte, da etwas Entscheidendes gefehlt habe, und zwar die gemeinsame Liebe zu Gott: *maxime quippe me reparabant atque recreabant aliorum amicorum solacia, cum quibus amabam quod pro te amabam* (Aug. *conf.* 4,8,13; vgl. ähnlich id. 4,9,14).²⁶ Überdies habe Augustinus sein eigenes Leben doch stärker geliebt als das des Freundes:

miser eram, et miser est omnis animus vinculus amicitia rerum mortalium et dilaniatur, cum eas amittit, et tunc sentit miseriam, qua miser est et antequam amittat eas. [...] ita miser eram et habebam cariorem illo amico meo vitam ipsam miseram. (Aug. *conf.* 4,6,11)²⁷

Ich fühlte mich unwohl, und unwohl fühlt sich jeder, der von der Freundschaft mit Sterblichem gefesselt ist, und wird hin- und hergerissen, wenn er es verliert; jetzt empfindet er sein Unwohlsein auch, das ihn freilich auch vor dem Verlust schon bedrückt. [...] Ich fühlte mich so unwohl und hielt gerade dieses Leben im Unwohlsein für mehr wert als meinen verlorenen Freund. (Übers. Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch [2009])

dazu unter Nennung konkreter Belegstellen White (1992), 258 mit dortiger Anm. 60. Zu den einzelnen Freundschaftsbünden, die sich um Augustinus bildeten (beispielsweise in Cassiacum oder später im Gartenkloster von Hippo), vgl. bes. Zumkeller (²1968), 33–134, bes. 56–104, Verheijen (1980), 295–299 und Hadot (1986–1994), 291f.

²⁶ Hinsichtlich des Begriffs *amare* hat Pétré (1948), 90–96 überzeugend nachgewiesen, dass Augustinus – wann immer er Freundschaft im gebenden bzw. aktiven Sinne meint – die Begriffe *amare* und *diligere* verwendet. Zum Charakter der in Aug. *conf.* IV geschilderten Jugendfreundschaften handelt ansprechend, wenngleich recht metaphorisch im Ausdruck Pfligersdorffer (1983), 332f.

²⁷ Vgl. als weitere Belegstelle Sen. *epist.* 81,12. Zur stoischen Grundhaltung, wonach nur unter Weisen wahre Freundschaft zu verwirklichen sei, vgl. mit weiteren Belegstellen Fürst (1996), 127. Eine Zusammenfassung aller Reflexionen Senecas zur Freundschaft gibt Knoche (1975). Vgl. dazu auch Fraise (1974), 424–433 und Fürst (1996), 187–193. Überzeugend konstatiert Maurach (1970), 33–54, hier 54: „Die Bestimmung der echten Freundschaft war [...] ein zwar wichtiges, aber doch auch zweitrangiges Thema, denn das Wesentliche ist die Findung der Autarkie, das Mittel zum *beate vivere*; das *vivere* kam danach.“

Daraus ist zu folgern, dass Augustinus sein eigenes Leben nicht – wie von Jesus im Johannesevangelium gefordert (Ioh. 15,13f.) – für den Freund hingegeben hätte, selbst wenn er jenem dadurch das Leben hätte erhalten können.²⁸

Insgesamt gesehen war in den Jugendfreundschaften des Augustinus das gesellige Element stark ausgeprägt, weshalb hier in Anlehnung an das augustinische Bekenntnis *amabam pulchra inferiora* (Aug. *conf.* 4,13,20) von einer natürlichen, auf unterschwelligem Motiven gründenden Freundschaft gesprochen werden kann – eine Freundschaft, die noch ganz in der Tradition des heidnisch-paganen Freundschaftsideals stand und auf gegenseitiges Wohlwollen der Freunde ausgerichtet war: *quos utique amicos gratis diligebam vicissimque ab eis me diligere gratis sentiebam* (Aug. *conf.* 6,16,26).²⁹ Hierzu passt die von Augustinus in Anlehnung an Cicero (Cic. *Lael.* 20) betonte Wichtigkeit der *consensio: amicitia quoque hominum caro nodo dulcis est propter unitatem de multis animis* (Aug. *conf.* 2,5,10). Dennoch dürfen diese Jugendfreundschaften keinesfalls unterschätzt oder gar übersprungen werden, da insbesondere für Augustinus galt: „Der Weg zu Gott ist dem Menschen der Mensch“ (Guardini [1950], 27)³⁰. Der tiefe Wahrheitsgehalt dieses Satzes findet sich bei kaum einem Kirchenvater so erfüllt wie bei

²⁸ Vgl. dazu Nolte (1939), 22: „Und doch war die Freundschaft bloß an der Oberfläche geblieben. Nicht volle innere Wertung war Grund des Verstehens. Und mag Augustin auch sprechen von der Hälfte meiner Seele, so war das Verhältnis nicht zur geistigen Seelendurchdringung und Seelenverbindung gekommen.“ Klauck (1991), 5 bezeichnet die Forderung der Lebenshingabe für den Freund als „Zuspitzung der Liebeserfüllung“, die jedoch nicht originär neutestamentlich, sondern eine zum Sprichwort verdichtete Sentenz aus der hellenistischen Freundschaftslehre sei; solche Forderungen fänden sich bereits bei Platon (Plat. *symp.* 179 b5–c3) und bei Seneca (Sen. *epist.* 9,10). Vgl. dazu auch Schnackenburg (1975), 125 und Gnilka (1985), 119.

²⁹ Bereits richtig konstatiert von Monagle (1971), 84; Nolte (1939), 16 geht sogar so weit und spricht den Jugendverbindungen Augustins die Bezeichnung „Freundschaft“ ab, was – wie oben gezeigt worden ist – vermessen ist.

³⁰ Vgl. ähnlich Pfligersdorffer (1983), 332f.

Augustinus, da dieser bei seinem geistigen Streben zu Gott ständig des Umgangs mit Freunden bedurfte.³¹

Der Neuplatonismus und die Bekanntschaft mit Ambrosius, dem damaligen Bischof von Mailand, führten Augustinus nach unzeitigem Suchen dem ersehnten Ziel – dem Ruhen in Gott (*Aug. conf.* 1,1,1) – näher (*Aug. conf.* 6,3,3).³² Auch diesen Weg beschritt Augustinus nicht auf sich allein gestellt, sondern in Begleitung seiner Freunde. Nach seiner Bekehrung im Sommer des Jahres 386 n. Chr. zog er sich mit einigen Gefährten auf das Landgut Cassiciacum zurück, um sich dort auf die Taufe, die im Frühjahr des Jahres 387 n. Chr. erfolgen sollte, vorzubereiten (*Aug. conf.* 9,3,5f.). Dabei verlieh die Freude an dem in Christus gefundenen Heil – verbunden mit gegenseitiger Hilfs- und Opferbereitschaft – den Mitgliedern der Lebensgemeinschaft inneren Schwung und lebendige Tatkraft.³³ Ziel des gemeinschaftlichen Lebens in Cassiciacum war es, aufgrund des intensiven Studiums der Heiligen Schrift, insbesondere der Paulusbriefe, und neuplatonischer Werke immer tiefer in die Geheimnisse Gottes und des Glaubens einzutauchen und sich dadurch angemessen auf das Sakrament der Taufe vorzubereiten (*Aug. [id.]*).³⁴

³¹ Überzeugend herausgearbeitet von Courcelle (1963), 26. Vgl. ähnlich Verheijen (1980), 238. In der jüngeren Augustinusforschung vgl. White (1992), 211f.

³² Vgl. Hübner (1985/1986), 166: „Für Augustin war der Neuplatonismus die Brücke zum Christentum, wie für so viele andere gebildete Heiden seiner Zeit.“ Vgl. ähnlich Mausbach (²1929), 10 und Zumkeller (²1968), 46f. Zur kaum zu unterschätzenden Rolle des Ambrosius in der geistigen Entwicklung vgl. grundlegend Courcelle (²1968), 93–138, hier 138: „Plusieurs sermons d’Ambroise lui ont révélé, spécialement entre avril et juin 386, l’existence d’une philosophie opposée au manichéisme et conciliable avec le christianisme. On voit combien il est arbitraire et artificiel de découper sa conversion milanaise en phases chronologiques ou logiques: influence philosophique exercée par des laïcs, influence religieuse exercée par Ambroise. Par ses sermons *De Isaac* et *De bono mortis*, Ambroise l’initiait en meme temps au spiritualisme chrétien et aux doctrines plotiniennes.“

³³ Zum Charakter der Lebensgemeinschaft in Cassiciacum vgl. Zumkeller (²1968), bes. 42–51. Vgl. auch unlängst Jaeger (2010).

³⁴ Vgl. Zumkeller (²1968), 45: „In Stunden der Muße hielt Augustinus mit den Freunden ausgedehnte Diskussionen über philosophische Fragen [...] man lebte in Familiengemeinschaft [...] nach gemeinsamem Morgengebet ging jeder an seine Arbeit.“ Vgl.

Daraus wiederum ist zu schlussfolgern: Freundschaft bewährt sich für Augustinus nicht mehr nur im geselligen, unbeschwerten Zusammensein, sondern primär im gemeinsamen, ernsthaften Bemühen um Weisheit:

Ratio: sed quaero abs te, cur eos homines quos diligis, vel vivere, vel tecum vivere cupias? Augustinus: ut animas nostras et Deum simul concorditer inquiramus. (Aug. *soliloq.* 1,12,20)

Die Vernunft: Aber ich frage dich, wozu du wünschst, daß die Menschen, die du liebst, leben oder bei dir leben. Augustinus: Um unsere Seelen und Gott in herzlicher Gemeinschaft zu erforschen. (Übers. Hanspeter Müller [³2002])

Dieser sich hier abzeichnende Fortschritt im Freundschaftsverständnis des Augustinus spiegelt sich sowohl in den *Confessiones*, in denen die Begriffe *amicitia*, *beatitudo* und *sapientia* wiederholt zueinander in Bezug gesetzt werden,³⁵ als auch in den in Cassiciacum verfassten Schriften *Contra Academicos*, *De beata vita* und *De ordine*.³⁶ „Tugend ist das

dazu auch Sauer (2019), 42, der in den sog. Cassiciacum-Dialogen die folgende Intention Augustins erkennt: „Er möchte seine Dialogpartner verändern und fördern.“ Neben dem intensiven Studium der Heiligen Schrift ließ es sich Augustinus in Cassiciacum im Zuge der Beantwortung der Frage nach dem Sinn der *vitae necessaria* als Voraussetzung für die erfolgreiche Suche nach der Wahrheit nicht nehmen, täglich seinen Vergil zu lesen (vgl. dazu Aug. *ord.* 1,8,26). Vgl. in der Forschung auch unter Nennung weiterer Textbelege Fuhrer (2013), 46 und Glied (2020).

³⁵ Vgl. dazu pointiert McEvoy (1986), 76 und Kiesel (2008), 128f.

³⁶ Die Frühdialoge in Cassiciacum unterscheiden sich von den *Confessiones* insofern, als hier der Name „Christus“ vergeblich gesucht wird. Demgegenüber sind neuplatonische Einflüsse unverkennbar. Letztere sind zwar bemerkenswert, lassen jedoch an der Konversion Augustins zum Christentum keine Zweifel aufkommen. Christentum und Neuplatonismus sind aus augustinischer Sicht eng miteinander verzahnt, was sich nicht zuletzt in der geistigen Entwicklung des Kirchenvaters widerspiegelt. Denn zunächst setzt sich – so berichten es die *Confessiones* – Augustinus intensiv mit den *Platonico-rum libri* auseinander (vgl. bes. Aug. *conf.* VII), was ihn nicht nur zur Überzeugung der Immaterialität Gottes führt, sondern auch zu einem ausgiebigen Studium der Paulusbriefe, um sich schließlich aus dem weltlichen Leben zurückzuziehen und sein Leben ganz in den Dienst Gottes zu stellen. Überdies geht Augustinus in seinen *Retractiones*

Ziel, und man sucht den tugendhaften Freund, der einem in diesem Streben gleicht.“ (Krüger [2011], 79). Dabei sucht Augustinus den antiken heidnisch-paganen Freundschaftsbegriff mit dem neutestamentlichen Liebesgebot zu verknüpfen, indem er die ciceronische *divinarum humanarumque rerum cum benivolentia et caritate consensio* (Cic. *Lael.* 20)³⁷ auf einen neuen Grund stellt:

mecum enim familiarissimus amicus meus non solum de probabilitate humanae vitae verum etiam de ipsa religione concordat, quod est veri amici manifestissimum indicium, si quidem amicitia rectissime atque sanctissime definita est rerum humanarum et divinarum cum benivolentia et caritate consensio. (Aug. *c. Acad.* 3,6,13)³⁸

Mit mir stimmt mein vertrautester Freund nicht nur in den annehmbaren Anschauungen von diesem Leben überein, sondern sogar auch in der Religion. Das aber ist das überzeugendste Kennzeichen eines wahren Freundes. Ist doch die Freundschaft sehr richtig und voll frommer Empfindung definiert

mit keinem Wort auf eine Diskrepanz zwischen Neuplatonismus und Christentum ein, was die These der engen Verwandtschaft unterstreicht; zum Einfluss des Neuplatonismus auf die geistige Entwicklung Augustins vgl. Courcelle (²1968), bes. 157–174; in der jüngeren Augustinusforschung vgl. Flasch (²1994), 37–41. Vgl. auch umfassend Drecoll (1999), bes. 25–143. Zu den in Cassiciacum verfassten Dialogen Augustins vgl. die wertvolle Einführung von Voss (1972). Vgl. auch sehr kenntnisreich Sauer (2019).³⁷ Zur häufigen Übernahme der ciceronischen Definition von Freundschaft im Gesamtwerk Augustins vgl. Nolte (1939), 42 und McNamara (1958), 144. Zur vollständigen Sammlung der von Augustinus herangezogenen Worte Ciceros unter Klärung der wechselnden Wertschätzung Ciceros vgl. grundlegend Testard I (1958), 49–66. In der jüngeren Augustinusforschung vgl. mit einigen wenigen Reflexen Hadot (1986–1994), 288f. Vgl. auch McEvoy (1986), 47: „His [scil.: Cicero’s] style might be admirable, but his heart not.“ Zu den Zitaten der Klassiker im Gesamtwerk Augustins (von Cicero über Vergil bis hin zu Terenz) vgl. grundlegend Becker (1908), 62–120.

³⁸ In ihrer Behandlung von Aug. *c. Acad.* 3,6,13 überzeugt Hadot (1986–1994), 288 kaum. Hadot konstatiert lediglich die Übernahme der ciceronischen Definition, übersieht jedoch die hier bedeutsame Verknüpfung mit dem christlichen Glauben, weswegen ihre Interpretation der augustianischen Nutzbarmachung Ciceros in *Contra Academicos* an der Oberfläche bleibt und nicht tief genug gedeutet ist. Ebenfalls wenig überzeugend in dieser Frage Geerlings (1981), 269 und Lienhard (1990), 291.

als ‚mit Wohlwollen und Zuneigung verbundene Übereinstimmung in göttlichen und menschlichen Dingen‘. (Übers. Bernd Reiner Voss et al. [1972])

Hier wird die bereits vorhandene wohlwollende Zuneigung zwischen den beiden Freunden Augustinus und Alypius durch das Element des gemeinsamen Gottvertrauens erweitert (*de ipsa religione concordat*), was – so betont Augustinus – der sicherste Grund für eine Freundschaft sei (vgl. den bewusst gesetzten Superlativ in der Junktur *manifestissimum indicium veri amici*). Dass es sich bei der *religio* um den gemeinsamen Glauben an Gott handelt, zeigt neben der christlichen Prägung der *religio*³⁹ auch die Tatsache, dass sowohl Alypius als auch Augustinus einige Monate zuvor jeweils aufgrund eines Wortes aus der Heiligen Schrift (bei Augustinus war dies Rom. 13,13f., bei Alypius Rom. 14,1) zu Gott bekehrt worden sind (vgl. Aug. *conf.* 8,12,29f.).⁴⁰ Folglich ist der christliche Glaube Gegenstand der *consensio* geworden, wodurch die Freundschaft zwischen Alypius und Augustinus aufgehört hat, sich auf zwischenmenschliche Belange zu beschränken. Somit ist die heidnisch-pagan geprägte *divinarum humanarumque rerum consensio* Ciceros zu einer in Christus begründeten, mit wohlwollender Zuneigung verbundenen Übereinstimmung in menschlichen und göttlichen Dingen transformiert worden.

Zusammenfassend betrachtet war das Leben, das Augustinus in dieser neuplatonisch-christlich geprägten Zeit führte, von Anfang an ein Leben in Gemeinschaft, und das blieb es, solange er lebte. Hierbei ist entscheidend, dass Augustinus nach seiner Konversion im Jahre 386 n. Chr. den Umgang mit den Freunden konsequent auf Gott hin betrachtet.

³⁹ Zum christlichen Sinngehalt des Begriffs *religio* in den Schriften Augustins vgl. exemplarisch Aug. *civ.* 4,1; id. 8,23; vgl. dazu bes. Aug. *util. cred.* 12,27: *cum de religione, id est cum de colendo atque intellegendo deo agitur, ii minus sequendi sunt, qui nos credere vetant, rationem promptissime pollicentes*. Vgl. unter Nennung weiterer Belegstellen Lenfant (1965), ohne Seitenangabe s. v. *religio*.

⁴⁰ Zur Bedeutung des Paulus im Denken des Augustinus vgl. Mausbach (21929), 139–156. Zur Rolle des Paulus bei der Bekehrung Augustins vgl. ebenfalls Mausbach (21929), 9–11. Vgl. dazu auch Schaffner (1959), bes. 50–59. In der jüngeren Forschung vgl. Kienzler (1998), 212.

Diese Freundschaften sind „Ausfluß der Gottesgemeinschaft und führen zu Gott zurück. Damit beginnt die Freundschaft den wahren Untergrund zu bekommen“ (Nolte [1939], 64). Obgleich Augustinus in dieser zweiten Phase seines Freundschaftsdenkens noch immer von den antiken Freundschaftstraditionen beeinflusst wird und sie zum Ausgangspunkt seiner eigenen Reflexionen macht, geht er durch Umdeutung der heidnisch-paganen zu einer rein christlich geprägten *consensio* über die antike Freundschaftsauffassung hinaus und hebt sie auf eine neue Stufe. Denn nunmehr liebt Augustinus seine Freunde in Gott.⁴¹

Etwa im Jahre 398 n. Chr. – zur Zeit der Abfassung der *Confessiones*⁴² – wandelt sich das augustinische Freundschaftsverständnis ein weiteres Mal. Ebendort zeichnet Augustinus in den ersten acht Büchern seine Konversion – von ihm als Weg zu Gott bezeichnet (Aug. *conf.* 8,8,19)⁴³ – zum christlichen Glauben nach, die nach etlichen Umwegen (Hörerschaft bei den Manichäern, Wahrheitssuche bei den Skeptikern) in der sogenannten Mailänder Gartenszene ihren Abschluss gefunden

⁴¹ Zur *consensio* im antiken sowie im christlichen Freundschaftsdenken vgl. konzise Pétré (1948), 322. Vgl. auch Nolte (1939), 37: „Gott und in ihm der Mensch: das ist nun das werdende Ideal der Freundschafts liebe bei Augustinus.“ Treffend hierzu auch Hadot (1986–1994), 289.

⁴² Zur Abfassungszeit der *Confessiones* vgl. von Albrecht (³2012), 1434. Demnach sei die Entstehungszeit zwischen 396 und 401 n. Chr. anzusetzen. Kardinal Michele Pellegrino, dem hier gefolgt wird, grenzt diesen Zeitraum ein und erwägt als Abfassungszeit den Zeitraum 397/398 n. Chr.; zum Gesamtzusammenhang vgl. Ders. (1960), 241–246, bes. 243.

⁴³ Zum Bild der Wanderung Augustins zu Gott unter Aufarbeitung der Entwicklung des Wegebildes in der spätantiken christlichen Literatur und unter Nennung weiterer Belegstellen – darunter Aug. *epist.* 104,12; Aug. *conf.* 7,21,27 – vgl. Gnilka (1993), 45–54. Dass die Bekehrung im Christentum kein punktuell festlegbarer Vorgang ist, hat Gnilka überzeugend herausgearbeitet; vgl. dazu id. 93–104, hier 101: „Unter Conversion ist nicht allein der – allerdings entscheidende – Schritt vom Heidentum zum Christentum zu verstehen, sondern auch der Entschluss, die ganze Kraft seiner Begabung mit letztem Ziel für das Christentum vollständig zu gebrauchen. [...] Solcher [...] Entschluß [...] bedeutet eine Hinwendung zu einem ganz entschieden christlichen, religiösen Leben, eine Abkehr von all dem, was damit nicht in Einklang zu bringen ist, oft eine Art der Zurückgezogenheit, eine Form asketischen Lebens, die aber erfüllt sein kann von emsiger Tätigkeit.“

zu haben schien (Aug. *conf.* 8,12,28–30), in Wirklichkeit aber Basis und Impuls für eine im Laufe seines weiteren Lebens immer tiefer erfahrene Hingabe zu Gott war.⁴⁴ So erfolgte auch die Taufe des Augustinus, welche die Zugehörigkeit zur christlichen Glaubensgemeinschaft auch nach außen hin markierte, erst ein Jahr nach dem Mailänder Garten-erlebnis: *et baptizati sumus et fugit a nobis sollicitudo vitae praeteritae* (Aug. *conf.* 9,6,14). Von Bedeutung ist hierbei die Erkenntnis des Augustinus, dass er Gott auf seinem langen Weg – um im Bild zu bleiben – ein Stück entgegengekommen ist, dieser aber den letzten Schritt selbst vollzogen hat: *convertisti enim me ad te* (Aug. *conf.* 8,12,30). Demzufolge ist der eigentliche Bekehrungsvorgang in der gnadenvollen Aktivität Gottes begründet und durch die Bildhaftigkeit der Darstellung in den *Confessiones* psychologisch scharf gezeichnet. Vorbereitet wird die Gartenszene im achten Buch der *Confessiones* durch die – der Erzählung Spannung verleihenden – Bekehrungsbeispiele des Marius Victorinus (Aug. *conf.* 8,6,14–8,6,15) und mündet in die plötzlich eintretende Konversion⁴⁵, die für Augustinus nicht nur den Verzicht auf seine Ehrsucht⁴⁶, sondern vor allem die Auslöschung seiner Sinnenlust bedeutet (erkennbar beispielsweise an dem ständig wiederkehrenden

⁴⁴ Metaphorisch – beinahe dem Vorbild Augustins in den *Confessiones* folgend – formuliert Mausbach (²1929), 9: „Gerade aus den Bekenntnissen lernen wir die allmähliche, stufenweise Vorbereitung des Umschwungs kennen. Dem Anbruch des Tages ging eine lange Dämmerung vorher; und nach Sonnenaufgang blieben Nebelstreifen und Wolken am Himmel zurück.“ Vgl. auch Bonner (1993), 118: „The conviction of the centrality of Christ, the God-man [...] was the determinant of his thinking and of his theology, and the vital step to this conviction was taken at Milan in the summer of 386.“

⁴⁵ Nach antiker Vorstellung hat eine übernatürliche Erleuchtung plötzlich zu erfolgen; vgl. dazu Gensichen (1980), 477.

⁴⁶ Wie sehr Augustins Leben von Ehrsucht geprägt war, zeigt die auffallend häufige – bis zu seiner Bekehrung zwölfmalige – Verwendung des Begriffs *honor* bzw. *honores* (u. a. Aug. *conf.* 4,2,3; id. 6,6,9; id. 8,1,2); zu weiteren Belegstellen vgl. Cooper (1991), 435f. Vgl. dazu auch Schaffner (1959), 263f.: „Wer nur den Menschen gefallen will, der kann Christi Diener nicht sein. [...] Ehre, Macht, Reichtum, Ansehen ist nichts als Vergängliches, nur ein Schatten, der vergeht. [...] Das ist kein Pessimismus, den Augustinus hier vertritt, er hat die Wirklichkeit tief durchschaut und selbst die Prahlerei und Vergänglichkeit der Menschen [...] erlebt.“

Bild des Gefangenseins und an der asyndetisch angeordneten Klimax in Aug. *conf.* 6,6,9: *inhiabam honoribus, lucris, coniugio*). Demzufolge war es letztlich die Gnade Gottes, die Augustinus zum christlichen Glauben bekehrte, so dass die *Confessiones* mit einigem Recht als „Geschichte der Barmherzigkeit Gottes in einem Einzelfall“⁴⁷ verstanden werden können. Diese Einsicht schlägt sich auch im augustinischen Freundschaftsdenken nieder. Denn Augustinus definiert Freundschaft sodann nicht mehr nur als eine auf gegenseitiges Wohlwollen gegründete Zuneigung zwischen einzelnen Menschen, sondern als eine alle Menschen umfassende, gottgegebene Liebe:

amicitia [...] non est vera, nisi cum eam tu agglutinans inter haerentes sibi caritate diffusa in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. (Aug. *conf.* 4,4,7)⁴⁸

Denn echt ist eine Freundschaft nur, wenn du sie stiftest als festes Band zwischen Menschen, die auf dich vertrauen, ein Band, fest durch die Liebe, die in unseren Herzen ausgegossen ist durch den Heiligen Geist, der uns geschenkt worden ist. (Übers. Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch [2009])

Diese Definition von Freundschaft, die auf der gottgegebenen *caritas* fußt, lehnt sich in ihrem zweiten Teil eng an einen Vers aus dem Römerbrief an: ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ κατασχώνει, ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος

⁴⁷ Dieses Zitat stammt von Prof. Dr. Christian Gnilka, getätigt am 11.04.2000 im Rahmen seiner Vorlesung über die augustinischen *Confessiones* an der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster. Über das Wesen der *Confessiones* vgl. auch Schaffner (1959), 54 und Pellegrino (1960), 51.

⁴⁸ Die Definition Aug. *conf.* 4,4,7 bezeichnet McNamara (1958), 225 mit einigem Recht als „most original contribution to the idea of friendship“. Vgl. ähnlich Thimme (1910), 9. Vgl. auch Nolte (1939), 36 und VanWormer (1955), 425. Das in den *Confessiones* angedeutete Freundschaftsideal (Aug. *conf.* 4,4,7) wertet auch Pizzolato (1993), 301 als Höhepunkt des augustinischen Freundschaftsdenkens: „Il rapporto tra amicizia e carità è già impostato e pressoché definitivamente risolto prima del 400.“ Vgl. dazu auch White (1992), 196. Als weitere Schlüsselstelle in diesem Kontext nennt Krüger (2011), 81 Aug. *doct. christ.* 1,28,61.

ἡμῶν (Rom. 5,5) – ein Wort, dem später bei der augustinischen Trinitäts- und Gnadenlehre eine kaum zu unterschätzende Bedeutung zukam.⁴⁹

Eine Zwischensicherung lautet wie folgt: Augustinus hat spätestens zur Abfassung seiner *Confessiones* – wir schreiben ungefähr das Jahr 398 n. Chr. – die dritte Stufe in seinem Freundschaftsdenken erreicht. Nunmehr erachtet er die Freundschaft als ein *munus divinum* (Aug. *conf.* 4,4,7)⁵⁰, wobei hieraus zu folgern ist, dass auch die *caritas*, die zusammen mit der *consensio* das Wesen der *amicitia* ausmacht, eine Gabe Gottes ist.⁵¹ Bei alledem jedoch sei – so mahnt Augustinus an anderer Stelle – zu bedenken, dass die Freundesliebe nicht nur ein Gnadengeschenk Gottes sei, sondern – hier spiegelt sich die Lehre von der Willensfreiheit des Christen wider – vom Menschen selbst gewollt sein müsse: *amicitia, voluntas erga aliquem rerum bonarum, illius ipsius causa quem diligit cum eius pari voluntate* (Aug. *divers. quaest.* 31,3).⁵² Dies wiederum entspricht exakt der Erkenntnis, die Augustinus in der rückblickenden Analyse seiner Bekehrung zieht. Denn wie der Mensch auf seinem Weg Gott entgegenkommen muss, damit dieser ihn in einem letzten Schritt zu sich hin bekehren kann, so verhält es sich auch in puncto Erlangung der *amicitia*. Diese von Gott angebotene *amicitia*

⁴⁹ Zur Bedeutung von Rom. 5,5 in der augustinischen Trinitäts- und Gnadenlehre vgl. Lienhard (1990), 223 mit dortiger Anm. 40 unter Verweis auf Aug. *spir. et litt.* 3,5. Vgl. auch White (1992), 210 mit dortiger Anm. 48 unter Verweis auf Aug. *trin.* 9,4,6.

⁵⁰ Zum augustinischen Verständnis, wonach Freundschaft ein *munus divinum* sei, vgl. auch Aug. *spir. et litt.* 2,2.

⁵¹ Vgl. ähnlich Aug. *conf.* 4,9,14. Bezüglich der *caritas* im augustinischen Denken konstatiert Schaffner (1959), 67 treffend: „Eine doppelte Bewegung ist ihr [scil.: *caritas*] zu eigen: es ist die Liebe des persönlichen Gottes zu den Menschen, die sich zuerst kundtut (Gal. 2,20; Phil. 2,1–11; 1. Joh. 3,1.16; 4,7–10), vor allem in der Menschwerdung des Gottessohnes; und die Antwort des Menschen auf diese Liebe (1. Kor. 13), aber immer in dem Bewußtsein, daß aller Menschenliebe zu Gott die Liebe Gottes zu den Menschen schon vorausgeht und sie trägt (1 Joh. 4,19). Diese *caritas* begreift in sich den *amor Dei* und den *amor proximi*, die Gottesliebe und die Nächstenliebe.“ Vgl. dazu auch McNamara (1958), 220f., Kiesel (2008), 199–210, hier bes. 205–210 und Krüger (2011), 72. 74.

⁵² Zur Abfassungszeit der Schrift *De diversis quaestionibus LXXXIII*, die zwischen 388 und 396 n. Chr. anzusetzen ist, vgl. von Albrecht (³2012), 1434. Zum Willenselement im augustinischen Freundschaftsverständnis handelt prägnant Pizzolato (1993), 301f.

muss der Mensch auch selbst wollen, obgleich er auf die Heiligung der Freundschaft keinen Einfluss hat. Denn jene erfolgt – wie die Schlüsselstelle Aug. *conf.* 4,4,7 andeutet – durch den Heiligen Geist.⁵³

Allerdings bleibt Augustinus nicht auf dieser Stufe seiner Freundschaftsauffassung stehen, sondern grenzt in den Schriften seiner späten Schaffenszeit die auf *caritas* beruhende Freundschaft unter den christlichen Glaubensbrüdern von allen anderen Formen der Freundschaft ab. In einem um 412 n. Chr. verfassten Brief an Proba (Aug. *epist.* 130)⁵⁴ verurteilt Augustinus zunächst alle gewöhnlichen Beziehungen, die – hier spielt der Kirchenvater auf die natürlichen Freundschaften seiner eigenen Jugendzeit an – nur auf das eigene Wohlbefinden der Partner abzielen (Aug. *epist.* 130,13). Zwar betont Augustinus, dass aufgrund der gemeinsamen natürlichen Abstammung und aufgrund des allgemeinen Liebesgebots der *caritas* alle Menschen – auch die eigenen Feinde – geliebt werden müssten (*ibid.*), überhöht aber diese Ansicht dadurch, dass er die Freundesliebe unter den Glaubensbrüdern von der allumfassenden Nächsten- und Feindesliebe abgrenzt:

ita nemo est in genere humano, cui non dilectio etsi non pro mutua caritate pro ipsa tamen communis naturae societate debeatur. sed hi nos multum iusteque delectant, a quibus vicissim sancte casteque diligimur. ista cum habentur, ut teneantur, cum autem non habentur, ut habeantur, orandum est. (Aug. *epist.* 130,13)⁵⁵

⁵³ Überzeugend Pizzolato (1975), 867: „E l’amicizia come amore che esce per tornare, si configura comme atto limitato e rischioso, ma anche a misura dei limiti spaziali e temporali dell’uomo, e pertanto essa appresta alla carità, che è spirale sempre aperta all’infinito.“ Vgl. auch Aug. *epist.* 73,10; vgl. dazu Mayer (?2018), 80: „Der Freundschaft ist darum nach Augustinus eine triadische Struktur zu eigen [sic!], die sich von der Analogie der Verbindung des Vaters mit dem Sohn in der Liebe des Heiligen Geistes herleitet. Weil Gott die Liebe ist, bleibt der in Gott, der in der Liebe bleibt.“

⁵⁴ Zu der in der Augustinusforschung unumstrittenen Abfassungszeit von Aug. *epist.* 130 vgl. Divjak (2001), 1032. Zur Freundschaft Augustins zu Proba, einer Christin von vornehmer römischer Herkunft, und insbesondere zur 130. Epistel des augustinischen Briefcorpus vgl. McNamara (1958), 148f.

⁵⁵ Die hier erkennbare Überhöhung der *amicitia* unter den Christen gegenüber allen anderen Erscheinungsformen von Freundschaft hat bereits Lienhard (1990), 295f. konstatiert.

So gibt es niemanden im Menschengeschlechte, dem man nicht Liebe, wenn auch nicht als wechselseitige Zuneigung, so doch wegen der Gemeinsamkeit der Natur schuldig wäre. Aber an jenen haben wir mit Recht große Freude, die uns in heiliger und keuscher Weise entgegenlieben. Besitzt man solche Freunde, so soll man beten, daß man sie behalte. (Übers. Alfred Hoffmann [1917])

Die Überhöhung der Freundschaft unter den christlichen Glaubensbrüdern spiegelt sich auch in der sprachlich-stilistischen Gestaltung des letzten Satzes, der durch den syntaktischen Parallelismus, das Polyptoton von *habere*, durch die betonte Endstellung der Gerundivkonstruktion *orandum est* und nicht zuletzt durch das satzeinleitende Adversativum *sed* der inhaltlichen Aussage zusätzliches Gewicht verleiht. Insbesondere der letzte Satz legt die Annahme nahe, dass Augustinus nunmehr sein endgültiges Freundschaftsideal gefunden hat. Demnach könne sich vollkommene Freundschaft ausschließlich unter christlichen Glaubensbrüdern verwirklichen.⁵⁶ Zwar hat sich dieses Ideal im Jahre 395 n. Chr. in einem Schreiben an Paulinus von Nola bereits abgezeichnet (Aug. *epist.* 27)⁵⁷, doch erst hier wird es explizit von allen anderen Erscheinungsformen der Freundschaft abgesetzt. Für Augustinus verbietet sich eine Freundschaft mit Sündern und Feinden Gottes, die er in seiner im Jahre 400 n. Chr. veröffentlichten Schrift *De cathecizandis rudibus* aus der universellen Glaubensgemeinschaft der Christen ausschließt (vgl. Aug. *cath. rud.* 11).⁵⁸ Nur eine Freundschaft, die in Gott geschlossen

⁵⁶ Auch in der ungefähr im Jahre 414 n. Chr. verfassten Epistel an Macedonius deutet sich das exklusiv-christliche Freundschaftsideal Augustins an; hier betont Augustinus die Notwendigkeit, wahre Freundschaft aus der Liebe zur ewigen Wahrheit, die Gott sei, herzuleiten. Denn niemand könne wahrhaft eines Menschen Freund sein, wenn er nicht zuvor mit der Wahrheit selbst befreundet sei; vgl. zum Gesamtzusammenhang Aug. *epist.* 155,12.

⁵⁷ Zum Briefwechsel und zur freundschaftlichen Beziehung zwischen Paulinus von Nola und Augustinus vgl. Fabre (1949), 236–243, McNamara (1958), 127–132, Mratschek (2002), 473–486 und Kiesel (2008), 160–163.

⁵⁸ Vgl. ähnlich Cypr. *epist.* 59,20 und Ambr. *off.* 2,22,133. Gregor von Nazianz sah allein in den Christen die „Botschafter der Wahrheit“; vgl. dazu Greg. Naz. *epist.* 100. Zum Gesamtzusammenhang vgl. Rebenich (2012), 369–373; Cassidy (1992), 136 und

ist, kann nach Ansicht des späten Augustinus als *amicitia vera ac sempiterna* gelten.⁵⁹ Volle Strahlkraft entfaltet dieses Freundschaftsideal des Augustinus in den Werken seines letzten Lebensjahrzehnts. So definiert Augustinus in seiner Schrift *contra epistulas Pelagianorum* – um 420 n. Chr. abgefasst – die Freundschaft ein letztes Mal:

quid est enim aliud amicitia, quae non aliunde quam ex amore nomen accepit et nusquam nisi in Christo fidelis est, in quo solo esse etiam sempiterna ac felix potest? (Aug. c. Pelag. 1,1,1)

Denn was ist die Freundschaft anderes, die nicht anderswoher als aus der Liebe heraus ihren Namen erhalten hat und nirgends als nur in Christus, in dem allein sie auch ewig und glücklich sein kann, ihren festen Grund hat? (eigene Übersetzung)

Auch in seinem Hauptwerk der Spätzeit, *De civitate Dei*, schimmert nicht nur die hohe Wertschätzung der Freundschaft an sich, sondern auch die vierte und letzte Stufe des augustinischen Freundschaftsideals durch (vgl. Aug. *civ.* 19,8).⁶⁰ Nachdem Augustinus dort zunächst aus eigenem Erleben heraus auf die Sorge hinweist, die sich um das leibliche und seelische Wohl des Freundes gemacht werden müsse, kommt er schlussendlich zu einer bemerkenswerten Feststellung. Denn gravierender als der leibliche Tod sei für den Freund das geistige Sterben des Anderen, das durch Glaubensabfall und durch Übertretung der Gebote

Krüger (2011), 83 weisen darauf hin, dass Augustins unversöhnlich scheinende Ansicht dennoch eine Perspektive aufzeige: So solle der Feind deshalb geliebt werden, da er ja zum Freund werden könnte; überdies solle darauf hingearbeitet werden, dass der Feind zum Bruder und Freund werde.

⁵⁹ Vgl. ähnlich Paul. Nol. *epist.* 11,2. Zum Gesamtzusammenhang vgl. Mratschek (2002), 491–498. Vgl. auch treffend Paffenroth (2005), 60: „Augustine conceives of God as a third partner in any true friendship, as God gives the friends each other, and the friends love God together.“

⁶⁰ Vgl. dazu Lienhard (1990), 295 mit dortiger Anm. 44: „The whole chapter is a beautiful tribute to friendship.“ Zur Abfassungszeit des Spätwerkes *De civitate Dei*, das zwischen 412 und 426 n. Chr. verfasst und sukzessive veröffentlicht wurde, vgl. von Albrecht (³2012), 1434.

verursacht werde.⁶¹ Von daher gesehen sei der irdische Tod oftmals sogar ein Glücksfall:

ex quo fit, ut bonis amicis mortuis gratulemur et, cum mors eorum nos contristet, ipsa nos certius consoletur, quoniam caruerunt malis, quibus in hac vita etiam boni homines vel conteruntur vel depravantur vel in utroque periclitantur. (Aug. *civ.* 19,8)

So geschieht es denn, daß wir gute Freunde zu ihrem Tode beglückwünschen und gerade ihr Tod, obschon er uns betrübt, uns doch den sichersten Trost gewährt. Denn nun sind sie von den Übeln frei, von denen in diesem Leben auch die guten Menschen entweder zermürbt oder verdorben werden, oder doch in beiderlei Hinsicht Gefahr laufen. (Übers. Wilhelm Thimme [2007])

Ein ähnlicher Gedanke findet sich auch in der Erinnerung des Augustinus an seinen Sohn Adeodatus, der mit ihm zusammen das Sakrament der Taufe empfangen hatte (vgl. Aug. *conf.* 9,6,14). Die Dankbarkeit darüber, dass der Sohn sich nun nicht mehr mit Sünden beflecken könne, überwiegt die Trauer über dessen frühen Tod (*ibid.*).⁶²

Zusammenfassend sei betont, dass der in *De civitate Dei* modellierte geistige Reifungsprozess des Augustinus einer langen Entwicklung unterworfen war – einer Entwicklung, die sich auch nachhaltig auf sein Freundschaftsdenken auswirkte.⁶³ Waren es zunächst die ganz der antiken

⁶¹ Zum Gesamtzusammenhang von Aug. *civ.* 19,8 vgl. umfassend VanWormer (1955), 422–436. In der jüngeren Augustinusforschung vgl. konzise Pizzolato (1993), 311f.

⁶² Vgl. auch die in der Augustinusforschung hinsichtlich ihrer Echtheit umstrittene 385. Predigt Augustins, in deren Verlauf Augustinus die Entwicklung von der *amicitia consuetudinis* (d. i. die natürliche, gewöhnliche Freundschaft) zur *amicitia rationis* (d. i. die Freundschaft auf Grundlage des christlichen Glaubens) nachzeichnet. Zum Gesamtzusammenhang vgl. Geerlings (1981), 268.

⁶³ Ob jedoch – wie dies bei Geerlings (1981), 272 zu lesen ist – hinsichtlich jenes exklusiv christlichen Freundschaftsideals Augustins davon gesprochen werden kann, die Leserschaft treffe hier auf einen „verhärteten Augustin, der sich offensichtlich der Annehmlichkeiten und Freuden der früheren Freundschaften nicht mehr zu erinnern weiß“, erscheint fraglich, da Augustinus – wird seinem Biographen Possidius geglaubt – bis in das hohe Alter hinein das Zusammensein mit seinen Freunden genoss. Vgl. dazu

Freundschaftstradition verpflichteten, auf gegenseitiges Wohlwollen ausgerichteten Jugendfreundschaften, die Augustinus in den schönen, intensiven Bildern der *Confessiones* nachzeichnete (1. Phase), überhöhte er diese Beziehungen zum einen durch die theoretische Umdeutung der ciceronischen *consensio* (Cic. *Lael.* 20) zu einer in Christus gegründeten, mit wohlwollender Zuneigung verbundenen Übereinstimmung in göttlichen und menschlichen Dingen, zum anderen durch die konkrete Umsetzung seiner Reflexionen in einem ganz dem Dienste Gottes gewidmeten Leben (2. Phase).⁶⁴ Liebt Augustinus seine Freunde bereits nach seiner im Jahre 386 n. Chr. erfolgten Konversion in Christus, ging spätestens zur Zeit der Abfassung der *Confessiones* um 398 n. Chr. die *amicitia* zunehmend in der *caritas* auf (vgl. *Aug. conf.* 4,4,7), ohne jedoch in der Folgezeit terminologisch ganz aus dem Wortschatz des Augustinus getilgt zu sein (3. Phase).⁶⁵ Allerdings sollte sich Augustins Freundschaftsideal noch einmal – ein letztes Mal – wandeln: Die letzte Stufe seines Freundschaftsdenkens erklimm Augustinus spätestens ab 412 n. Chr., indem er die in Gott gegründete, exklusiv unter Christen gelebte Freundschaft untereinander über alle sonstigen Erscheinungsformen von *amicitia* stellte, auch über die alle Menschen, sogar die Feinde umfassende *caritas* (4. Phase) – ein Ideal, das an die Freundschaft aus heutiger Sicht einen überaus hohen Anspruch richtet.

Possidius, *vita Augustini* 31: *dicere autem nobis inter familiaria colloquia consueverat.* Überdies sei erwähnt, dass Augustinus jene Haltung als sein persönliches Ideal verstanden wissen will, was durch Bemerkungen in seinem Spätwerk belegt wird. Hier – beispielsweise *Aug. epist.* 130,13 – bekennt der Kirchenvater, dass der Freundschaft in all ihren Erscheinungsformen kaum Grenzen zu setzen seien. Nicht zuletzt deshalb mutet Geerlings These recht kühn an.

⁶⁴ Vgl. pointiert McEvoy (1986), 75: „St. Augustine brought [...] some of the central developments of his mature notion of *amicitia* embroider the famous definition of Cicero, changing its emphasis certainly, but retaining its elements, giving to each important feature a fully Christian interpretation.“

⁶⁵ Vgl. dazu treffend Krüger (2011), 84: „*Amicitia* ist dann notwendiger Bestandteil der Nächstenliebe und auf diese Weise fest integriert.“ Vgl. ähnlich Paffenroth (2005), 53f. Mit Hadot (1986–1994), 287 ist festzustellen, dass *amicitia* in den Schriften Augustins – wie bereits im ciceronischen *Laelius* – zu verstehen ist als ein Teilaspekt der Menschenliebe, der ferner die Begriffe *benivolentia*, *caritas* und *amor* zuzuordnen sind.

2.3 Augustinus und die heidnisch-paganen Freundschaftstraditionen

Augustinus gehört zu denjenigen Persönlichkeiten der Spätantike, die hinsichtlich ihrer Ausbildung und der Ausübung ihres Berufes von der antiken Kultur sowie deren Bildungselementen nachhaltig beeinflusst wurden. So ist es nicht verwunderlich, dass auch sein Freundschaftsverständnis – insbesondere in der ersten Hälfte seines Lebens – von den antiken heidnisch-paganen Freundschaftstraditionen geprägt war.⁶⁶

Beginnen wir mit dem Einfluss der Reflexionen aus der attisch-hellenistischen Frühzeit auf das Freundschaftsdenken Augustins.⁶⁷ Indem Sokrates (* um 470, † 399 v. Chr.) die Philosophie auf den Menschen selbst hinlenkte, stellte er die Ethik in den Vordergrund, wodurch der Begriff der Freundschaft zu einem ethischen Topos wurde.⁶⁸ Platon (* um 427, † 347 v. Chr.) hat in seinem Dialog *Lysis* (entstanden nach 399 v. Chr.)⁶⁹ das Für und Wider der Freundschaft erörtert.⁷⁰ Bei ihm ist sowohl die Forderung nach *ισότης*, die im glei-

⁶⁶ Zuzustimmen ist VanWormer (1955), 423: „Unlike Cicero, Plato and Aristoteles he never sought to formulate a philosophy of friendship, and yet through his frequent reflections and scattered references to his relationship with his friends, he repeats with his own inimitable expressiveness all the truth that the enlightened reason of the pagan philosophers could give them.“

⁶⁷ Das griechische Wort zur Bezeichnung für Freundschaft ist *φιλία*, das sich mit dem heutigen Freundschaftsbegriff nicht vollständig deckt. Es kennzeichnet in erster Linie die Beziehung zu den Angehörigen, erst sekundär die zu den Freunden eines Menschen. Zur Etymologie des griechischen Begriffs *φιλία* vgl. Treu (1972), 419. Demnach könnten im Verbum *φιλεῖν* Freundschaft und Liebe kaum getrennt werden, ebenso wie *amare* zu *amor* und *amicitia* gehöre. Überdies bestehe Verwandtschaft zur *οἰκεία*, *ἑταιρεία* und *ἐπιτήδεια*; vgl. dazu auch Dirlmeier (1931), 7. 86. In der jüngeren Forschung vgl. bes. Schinkel (2003), 155–192.

⁶⁸ Zur Rolle des Sokrates in der Tradition antiker Freundschaftslehren vgl. von Reibnitz (1998), 672; vgl. auch umfassend Fürst (1996), 54–77.

⁶⁹ Zu dem Entstehungsdatum und einer konzisen Übersicht über die Forschungsliteratur vgl. Kiesel (2008), 83f. mit dortiger Anm. 17.

⁷⁰ Der platonische Dialog *Lysis* wird in der Forschung als erste Abhandlung über die Freundschaft gewertet. Ob die bei Diog. Laert. 2,124 bezeugte Schrift *περὶ φίλου* des

chen Streben der Freunde zum Guten hin besteht, als auch die Zweckbetonung dem materiellen Bereich entzogen und auf die sittlich-moralische Ebene verlagert. Dabei gilt: Nur derjenige hat Freunde, der weise ist und dadurch dem anderen nützt (Plat. *Lys.* 210 c5–d4). Daraus wiederum ergibt sich das übergeordnete Ziel, durch gegenseitige Förderung im Streben nach ἀρετή voranzukommen. Somit wird φιλία – wie Epp (1999), 10 überzeugend herausgearbeitet hat – zum Mittel, das zur philosophischen Erkenntnis der Idee des Guten, des πρώτου φίλου, führt (Plat. *Lys.* 219 c5–d2).⁷¹ Obgleich Platon den Begriff φιλία neben ἐπιθυμία und ἔρως stellt und ihm dadurch eine unzweifelhaft erotische Komponente zuweist (Plat. *Lys.* 221 e3–5),⁷² versteht er unter Freundschaft eine nicht nur durch emotionale Nähe geprägte, sondern auch auf rationalem Wollen gegründete Verbindung. Letztere äußert sich beispielsweise im politischen Sinne des Einvernehmens unter den Bürgern, das durch Gerechtigkeit entsteht (Plat. *rep.* 1,351 d4–6).⁷³

Dass es Ziel der Politik sei, Freundschaft anzuregen, bekräftigt auch Aristoteles (* um 384, † 322 v. Chr.), der φιλία als soziales Phänomen untersucht und darüber im achten und neunten Buch der *Ethica Nicomachea* in einem politischen Zusammenhang, im Kontext des Kreislaufs

Sokratesschülers Simmias von Theben, eines der Dialogpartner des Sokrates im *Phaidon*, älter sei, lässt sich gemäß vorherrschender Forschungsmeinung nicht ausmachen; vgl. dazu Fürst (1996), 54f. und (1997), 423f. mit dortiger Anm. 31.

⁷¹ Zum Freundschaftsverständnis Platons vgl. auch Chiereghin (1995), Fürst (1996), 64–77 und (1999), 46–48 und Kiesel (2008), 83f.

⁷² Die Verschränkung von φιλία und ἔρως bei Platon deutet auf eine homoerotische Freundschaft in Form der Päderastie, die in der antiken Kultur ein bekanntes Phänomen darstellte; vgl. dazu Chiereghin (1995), 522. Zu homoerotischen Freundschaften in der Antike vgl. noch immer grundlegend Kroll (1924). In der jüngeren Forschung vgl. Price (1989), 1–102. 207–235 und Fürst (1996), 67–69.

⁷³ Vgl. auch Plat. *polit.* 311 b7–c7 und Plat. *rep.* 4,442 c10–d1. In der Forschung vgl. auch Scotti (1995), 42: „A Platone [...] la ricerca delle affinità e delle differenze fra l'idea di amicizia e quella di amore; e, inoltre, il riconoscimento del valore politico dell'amicizia, del suo costituire l'ordine predisposto su cui si fonda la giustizia.“

der Verfassungen, schreibt.⁷⁴ Aristoteles differenziert in seiner Freundschaftslehre drei Arten von *φιλία* (Arist. *eth. Nic.* 8,3,3,1156 a6–19): Er unterscheidet zwischen der Freundschaft um des Angenehmen (*ἡδύ*), um des Nützlichen (*χρήσιμον*) und um des Guten (*ἀγαθόν*) willen. Jede dieser drei Freundschaftsarten kann einerseits unter Gleichgestellten, andererseits unter Personen verschiedenen Ranges bestehen. Doch als vollkommene Freundschaft, als *τελεία φιλία*, könne – hier folgt er Platon (Plat. *Lys.* 214 d3–7) – nur die Beziehung zwischen Gleichgestellten um des Guten willen verstanden werden: *τελεία δ' ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετὴν ὁμοίων* (Arist. *eth. Nic.* 8,3,4,1156 b7f.).⁷⁵ Das Gute aber liegt – hier unterscheidet sich die aristotelische von der platonischen Auffassung – nicht mehr außerhalb des Freundes, sondern in der Person des Freundes selbst: *τῷ δὲ φίλῳ φασὶ δεῖν βούλεσθαι τὰγαθὰ ἐκείνου ἔνεκα* (Arist. *eth. Nic.* 8,2,2,1155 b31). Darüber hinaus gründe sich *τελεία φιλία* auf Gegenseitigkeit (Arist. *eth. Nic.* 8,2,2,1156 a2f.),⁷⁶ Zusammenleben (Arist. *eth. Nic.* 8,5,6,1157 b19) und charakterlicher Gleichheit der Freunde (Arist. *eth. Nic.* 9,4,4,1166 a31f.).⁷⁷

Die Bedeutung des aristotelischen Freundschaftsdenkens liegt in der schon von Platon vorgezeichneten ethischen Begründung von *φιλία*, insbesondere in der Betonung des gegenseitigen Wohlwollens sowie in der Erkenntnis, dass *φιλία* auch eine politische Komponente aufweist. Denn auf dem Guten gegründete persönliche Freundschaften seien die Voraussetzung für ein gerecht geordnetes Gemeinwesen (Arist. *eth.*

⁷⁴ Zur aristotelischen Freundschaftslehre vgl. Steinberger (1955), Hoffmann (1972), Price (1989), 103–161, Berti (1995), 102–114, Fürst (1996), 77–120 und (1999), 48–50, Burton (2000), 88–104 und – einschließlich einer konzisen Übersicht über die Forschungsliteratur – Kiesel (2008), 84–86 mit dortiger Anm. 27.

⁷⁵ Zur charakterlichen Gleichheit der Freunde als Grundsatz antiker Freundschaftstheorien vgl. Berti (1995), 106f. und Fürst (1996), 236–242.

⁷⁶ Vgl. dazu auch Dirlmeier (1931), 87 und Brinckmann (1963), 8–11.

⁷⁷ Treffend resümiert Kiesel (2008), 85: „Die Freundschaft [scil.: nach aristotelischem Verständnis] ist vollkommen, wenn beide Partner den gleichen Grad an sittlicher Integrität erreicht haben. Wahre Freundschaft impliziert zumindest in moralischer Hinsicht die höchstmögliche Gleichheit zweier Menschen, sodass man zu Recht behaupten kann, der Freund sei gleichsam ein anderes Selbst [...].“

Nic. 8,11,13,1161 a32–b9).⁷⁸ Zweifelsohne hat Aristoteles die Begriffsgeschichte der Freundschaft bis in die Gegenwart entscheidend geprägt,⁷⁹ was letztlich darin begründet liegt, dass sein Freundschaftsbegriff sehr umfassend angelegt ist und erstaunlich modern wirkt, da beispielsweise auch Gatten-, Eltern-, Kindes- und Geschwisterliebe als Freundschaftsbeziehungen verstanden werden: ἐν κοινωνίᾳ γὰρ ἡ φιλία (Arist. *eth. Nic.* 8,9,11,1159 b31f.).⁸⁰

Ganz in platonischer bzw. aristotelischer Tradition stehend, betont Augustinus, mit Hilfe der Freundschaft zur Weisheit bzw. sittlichen Vollkommenheit gelangen zu können (Plat. *Lys.* 219 c5–d2; Arist. *eth. Nic.* 9,9,9,1169 b8–10; Aug. *conf.* 4,8,13). Dieses Streben wird auch in den von Augustinus geschlossenen Jugendfreundschaften deutlich, die – wie dies Aristoteles postuliert (Arist. *eth. Nic.* 8,2,2,1156 a2f.) – vorrangig auf gegenseitigem Wohlwollen beruhen (Aug. *conf.* 4,4,7–4,12,19; Aug. *fid. invis.* 2,4; Aug. *catech. rud.* 4,7). Ferner übernimmt Augustinus die aristotelische Forderung nach einem gemeinsamen Leben (Arist. *eth. Nic.* 8,5,6,1157 b 19; Aug. *conf.* 6,14,24; id. 9,3,5; Aug. *epist.* 258,2. 4) sowie nach charakterlicher Gleichheit der Freunde (Arist. *eth. Nic.* 9,4,4,1166 a 31f.; Aug. *conf.* 4,8,13; Aug. *serm.* 228,2). Folglich müsse der Freund – auch hier stimmen Aristoteles und Augustinus überein – wie ein *alter ego* bzw. wie eine ψυχὴ μία geliebt werden (Arist. *eth. Nic.* 9,8,8,1168 b6–8; Aug. *conf.* 4,6,11; Aug. *epist.*

⁷⁸ Zur Freundschaft in der griechischen πόλις vgl. Jaeger (1973), 1008–1010. 1035f. Vgl. auch Hoffmann (1972), 166: „Denn gerade weil Aristoteles seine Ethik erwachsen ließ aus dem Vollbewußtsein des Gemeinschaftslebens im Freistaate, deshalb sah er auch – hierin schärfer blickend als Platon –, daß Recht und Gerechtigkeit nicht ausreichen, um das menschliche Gemeinschaftsleben fortschreitend zu versittlichen.“ Vgl. ähnlich Price (1989), 179–205, Berti (1995), 104–108, Konstan (1997), 53–92 und Kiesel (2008), 86.

⁷⁹ Vgl. dazu auch von Reibnitz (1998), 672: „Seine Darstellung ist der Ausgangspunkt für alle nachfolgenden Theorien der Freundschaft geworden.“ Vgl. ähnlich Schrey (1983), 591 und Epp (1999), 10.

⁸⁰ Zum umfassenden Bedeutungsgehalt der aristotelischen φιλία vgl. konzise Berti (1995), 102f. „[...] secondo Aristotele [...] va tenuto presente che per Aristotele il termine "amicizia" (*philia*) ha un ambito semantico molto più vasto di quello che esso ha per noi. Esso indica infatti qualunque forma di affetto tra esseri umani, dall'attrazione erotica [...] alla solidarietà tra concittadini [...], che costituisce il fondamento della società politica.“

28,1; id. 110,4).⁸¹ Ferner herrscht Einigkeit zwischen Augustinus auf der einen sowie Aristoteles bzw. Platon auf der anderen Seite hinsichtlich des Wesens der *τελεία φιλία* bzw. *vera amicitia*, die sich nur in der Beziehung zwischen zwei moralisch vortrefflichen Menschen um des Guten willen bewähre (Plat. *Lys.* 214 d3–7; Arist. *eth. Nic.* 8,3,4,1156 b7f.; Aug. *serm.* 87,10,12). Dabei liege das Gute – hier gehen Aristoteles bzw. Augustinus über Platon hinaus – nicht außerhalb des Freundes, sondern im Freund selbst verankert (Arist. *eth. Nic.* 8,2,2,1155 b31; Aug. *epist.* 130,13). Trotz der grundsätzlichen Einmütigkeit wird hier zugleich auch die größte Differenz zwischen der aristotelischen und augustinischen Auffassung sichtbar. Denn während der Mensch gemäß aristotelischer Sichtweise nur Träger einer selbst erworbenen ἀρετή ist, gründet sich die Vollkommenheit des Christen auf der Erkenntnis seines wahren Seins, des ihm innewohnenden Gottes: *ecce ubi est, ubi sapit veritas? intimus cordi est* (Aug. *conf.* 4,12,18; vgl. auch Aug. *epist.* 258,4; Aug. *soliloq.* 1,3,8). Somit ist Selbsterkenntnis bzw. Selbstliebe im augustinischen Freundschaftsverständnis ein wichtiger Faktor, der bei den Christen – hier offenbart sich ein weiterer wesentlicher Unterschied zu Platon und Aristoteles – bereits durch seine Verankerung im christlichen Glauben gegeben ist.⁸² Dennoch ist der nicht unerhebliche Einfluss, den vornehmlich Aristoteles auf das Freundschaftsdenken des Augustinus ausübte, unverkennbar, was sich allein schon daran zeigt, dass aristotelische Reflexionen zur Freundschaft sogar noch im Spätwerk des Augustinus immer wieder durchscheinen (vgl. beispielsweise in den Predigten oder den nach 400 n. Chr. abgefassten Briefen).⁸³

⁸¹ Die vollkommene Gleichsetzung der Freunde findet sich auch bei Cic. *Lael.* 80: *est enim is, qui est tamquam alter idem*. Vgl. ähnlich auch Cic. *fam.* 7,5,1; id. 13,1,5; Cic. *off.* 1,56. Vgl. dazu auch Sen. *epist.* 109,16. In der Forschung vgl. dazu Kiesel (2008), 121 und Rollinger (2014), 61.

⁸² Überzeugend herausgearbeitet von Holl (1923), 28. 46.

⁸³ Zum aristotelischen Einfluss auf das Freundschaftsdenken des Augustinus vgl. auch van Bavel (1987), 59–72.

Epikur (* um 342, † 271 v. Chr.)⁸⁴ und seine Schüler, die in ihrer Lehre den gegenseitigen Nutzen in der Freundschaft betonten (Epicur. *Sent. Vat.* 23; vgl. auch Cic. *fin.* 1,82.84),⁸⁵ forderten sogar die Aufopferung des eigenen Lebens für den Freund (Diog. Laert. 10,121). Während Epikur in der Freundschaft darüber hinaus ein Mittel sah, um den an sich hilfsbedürftigen Menschen vor der bedrohlichen gesellschaftlich-politischen Umwelt in Sicherheit zu bringen, ist dem Freundschaftsdenken der Alten Stoa die politische Dimension nicht entzogen. Allerdings ist diesem Denken – anders als bei Epikur – die innigliche, persönliche Konnotation fremd. Denn gemäß stoischer Lehre hat die *φιλία* als weltumspannende Freundschaft zu gelten, konzise gesagt: Die *φιλία* konkretisiert sich in allgemeiner Menschenliebe, der *φιλανθρωπία*, was der Grundidee der Stoa hinsichtlich der Existenz einer rationalen

⁸⁴ Zum Leben und zur Lehre Epikurs vgl. exemplarisch Schmid (1962). Zu den Reflexionen Epikurs bzgl. der Freundschaft vgl. Ders. (id.), 723–726. Vgl. dazu auch Fraisse (1974), 287–330, Fürst (1996), 130–135 und (1997), 422f., Konstan (1997), 108–113 und Burton (2000), 104–109.

⁸⁵ Vgl. dazu Seneca (ca. 1–65 n. Chr.), der – als ein Vertreter der jüngeren Stoa – für diesen epikureischen Gedanken durchaus Sympathien hegt: *Ita sapiens se contentus est, non ut velit esse sine amico, sed ut possit; et hoc, quod dico «possit», tale est: amissum aequo animo fert. Sine amico quidem numquam erit: in sua potestate habet, quam cito reparat. Quaeris, quomodo amicum cito facturus sit? [...] Hecaton ait: «Ego tibi monstrabo amatorium sine medicamento, sine herba, sine ullius veneficae carmine: si vis amari, ama.»* (Sen. *epist.* 9,5f.) Vgl. dazu den Kommentar von Götttsching & Scholz (2017), 9f.: „Erst lieben, dann geliebt werden, erst selbst Interesse und Zuneigung zeigen, dann Interesse und Zuneigung entgegennehmen und die Freundschaft leben – eine knappe Formel für eine Vorstellung von Freundschaft, die äußerst pragmatisch wirkt [...].“ Allerdings ist Seneca keineswegs Naivität vorzuwerfen, im Gegenteil: Er warnt vor einer ausschließlich auf den gegenseitigen Nutzen ausgerichteten *amicitia*; vielmehr bestehe die Schönheit wahrer Freundschaft darin, dass sich in ihr das Wesen der *virtus* erfülle (vgl. dazu Sen. *epist.* 9,8f.). Vgl. dazu Hachmann (1997) und Merklin (2005), 189–193. In diesen Zusammenhang gehört auch die Ansicht Senecas, wonach das gegenseitige Vertrauen konstitutives Element der Freundschaft sei (vgl. Sen. *epist.* 3,2f.). Letzteres spiegelt sich im Wertbegriff der *fides*. Zu den Bedeutungsebenen der *fides* vgl. umfassend Hellegouarc’h (2017), 23–35.

Weltordnung entspricht.⁸⁶ Dieser Idee müsse der Mensch folgen, indem er seine leidenschaftliche Natur zügele und ἀντάρκεια entwickle (Sen. *epist.* 109,15).⁸⁷ In idealer Form sei Freundschaft – dies ist der wesentliche Zug der stoischen Freundschaftslehre – nur unter weisen Männern möglich: *quia hoc inter sapientes solum consortium est, inter quos amicitia est; ceteri non magis amici sunt quam socii* (Sen. *benef.* 7,12,2).

In Entsprechung zum griechischen Begriff φιλία (bzw. φίλος und φιλεῖν) sprachen die Römer von *amicitia* (bzw. *amicus* und *amare*),⁸⁸ wohingegen die innige Beziehung zweier Menschen zumeist mit *familiaritas* bezeichnet wurde.⁸⁹ Zwar stimmte die römische *amicitia* aufgrund ihrer starken gesellschaftlich-politischen Ausrichtung mit der griechischen φιλία grundsätzlich überein, wies aber in ihrer politischen Dimension viel mehr Konnotationen auf⁹⁰ und sparte bis in die republikanische Zeit hinein eine auf inniglichen Gefühlen gründende persön-

⁸⁶ Dazu konstatiert Pohlenz (⁴1970), 141: „Sie [scil.: die Freundschaft] erwächst aus der naturgegebenen Zuneigung zu unseren Mitmenschen und vollendet sich in der geistigen Gemeinschaft, in der völligen Gleichheit von Weltanschauung und Gesinnung.“ Vgl. ähnlich von Reibnitz (1998), 673, Lesses (1993), 71 und Konstan (1997), 113. Zur Analyse der stoischen Freundschaftslehre vgl. Fürst (1996), 126–130. 193–195 und (1997), 427–430.

⁸⁷ Die Verbindung von φιλία und ἀντάρκεια ist ein klassisches Element der antiken Freundschaftstheorien; vgl. dazu mit weiteren Belegstellen Fürst (1996), 78 mit dortiger Anm. 210 und 188 mit dortiger Anm. 636. Fürst nennt als Belegstellen u. a. Plat. *Lys.* 214 e2–215 c2; Arist. *eth. Nic.* 9,9,1169 b3–1170 b19.

⁸⁸ Vgl. dazu auch Meister (1967), 325.

⁸⁹ Zu dem Substantiv *familiaritas* als Terminus für innige zwischenmenschliche Beziehungen vgl. ThLL 6.1 (1912–1926), 254–256, s. v. *familiaritas*, hier 254, 30–73. In dieser Bedeutung vgl. in den ciceronischen Schriften exemplarisch Cic. *Phil.* 9,13; Cic. *p. red. in sen.* 12.

⁹⁰ Zu Belegen für *amicitiae* als Bezeichnung parteilicher Gruppierungen vgl. ThLL 1 (1900), 1902–1914 s. v. *amicus*, hier 1908, 45–60. Vgl. dazu auch Brunt (1988), 352: „If a Roman called a man *amicus*, it meant that he was a political ally.“ Zu Belegen für außenpolitische *amicitiae* vgl. ThLL 1 (1900), 1891–1898 s. v. *amicitia*, hier 1893, 71–1894, 59; vgl. dazu auch ThLL 1 (1900), 1902–1914 s. v. *amicus*, hier 1909, 34–1910, 24. In der Forschung vgl. auch Suerbaum (1995), 161f. und Fürst (1996), 139. Einen prägnanten Überblick über die verschiedenen Konnotationen der politischen *amicitia* in der römischen Antike unter Nennung weiterführender Literatur präsentiert Meister

liche Bindung gänzlich aus.⁹¹ Beispielsweise sahen die Römer – anders als Aristoteles – im Verhältnis naher Verwandter oder der Ehegatten zueinander keine *amicitia*. Ebenso fehlte im römischen Freundschaftsverständnis die von den Epikureern erhobene Forderung nach Aufopferung von Leib und Leben für den Freund.⁹² Überdies lag ein eigenständiger Wesenszug der politisch gefärbten *amicitia* darin, dass der Einzelne in einer Freundschaft stets das eigene Interesse durchsetzte und wahrte.⁹³ In diesem Kontext wird in der jüngeren soziokulturellen Forschung – vor allem von Brunt (1988), Wallace-Hadrill (1989), Schofield (1998), Rebenich (2008) und Rollinger (2014) – die *amicitia* in die unmittelbare Nähe zum Klientelwesen gerückt.⁹⁴ Dabei hätten die *amici* sowohl aus einer unterschiedlichen als auch (und dies vornehmlich) aus der gleichen Schicht stammen können. Etwaige bestehende hierarchische Unterschiede hätten durch gemeinsame Interessen, einen gemeinsamen Bildungshintergrund, ähnliche charakterliche Vorzüge

(1967), 325–327. In der jüngeren Forschung vgl. auch Heil (2005), 110–115, Williams (2012), 54 und Rollinger (2014), 50–52.

⁹¹ Vgl. dazu exemplarisch Curtius (1903), 199, Brinckmann (1963), 52, Meister (1967), 325, Treu (1972), 422 und Schrey (1983), 592. Vgl. auch treffend Gotter (1996), 345: „Die innere Kohärenz des Adels [...] beruhte auf der grundsätzlichen Fiktion, daß jeder, der etwas galt, zu jedem anderen Bedeutenden in einem positiven persönlichen Verhältnis stand. Diese allgemeine *amicitia*-Vermutung war die Grundlage des Umgangs miteinander.“

⁹² Als beeindruckendes Exemplum gilt der Epikureer Philonides (* ca. 175, † 150 v. Chr.); über diesen gibt ein Kommentar zu Rom. 5,7 folgende Lebensbeschreibung: „Für den am meisten Geliebten unter den Verwandten oder unter den Freunden würde er [scil.: der Philosoph Philonides] wohl bereitwillig den Hals darbieten.“ Zum Gesamtzusammenhang vgl. Deissmann (⁴1923), 94f.

⁹³ Zur Zweckwertung von *amicitia* in der römischen Politik vgl. exemplarisch Steinberger (1955), 45–50, Kroll (²1963), 56, Büchner (1970), 70, Pizzolato (1993), 100–106 und Fürst (1996), 140f.

⁹⁴ Eine Definition des traditionellen heidnisch-paganen Patronageverhältnisses findet sich ausgerechnet in der christlichen Literatur der Spätantike; vgl. dazu Aug. *civ.* 2,20; Aug. *en. Ps.* 88,2,14.

und durch eine gegenseitige (wenngleich nicht überzubewertende) Zuneigung ausgeglichen oder zumindest überdeckt werden können.⁹⁵

Ebenfalls kaum zu unterschätzen ist die Wirkung des ciceronischen *Laelius* auf das Freundschaftsverständnis des Augustinus.⁹⁶ Denn Augustinus lehnt sich oftmals wörtlich an Passagen aus dem *Laelius* an oder macht diese zumindest zum Ausgangspunkt für seine eigenen Reflexionen über Freundschaft.⁹⁷ Auch bei Marcus Tullius Cicero (* 106, † 43 v. Chr.) findet sich der Begriff *amicitia* bis zur Abfassung des *Laelius* (im Jahre 44 v. Chr.) ausnahmslos in Anwendung auf gesellschaftlich-politische Verhältnisse: [...] *et in re publica et in amicitia adiunctum esse patiari* (Cic. *fam.* 5,7,3).⁹⁸ Im *Laelius*⁹⁹ jedoch versucht

⁹⁵ Vgl. dazu zuletzt überzeugend Rollinger (2014), 412–414.

⁹⁶ Zur Bedeutung des ciceronischen *Laelius* für Augustinus vgl. Testard I (1958), 46. 63–65. Hier gelangt Testard nach der Analyse der Textpassage Aug. *conf.* 4,10,15–4,16,31 zur Auffassung, Augustinus habe unmittelbar nach dem *Hortensius* den *Laelius* gelesen und einige Grundgedanken dieses Werkes in seine verlorengegangene Schrift *De pulchro et apto* eingearbeitet.

⁹⁷ Zu der von Augustinus vorgenommenen Anleihe an die ciceronischen *amicitia*-Reflexionen im *Laelius* vgl. Pizzolato (1974), 203–215. Pizzolato will nach Auswertung sämtlicher Zitate aus dem *Laelius* im Gesamtwerk Augustins erkannt haben, dass der Einfluss des ciceronischen Freundschaftsdenkens auf den Kirchenvater in der Zeit zwischen seiner Konversion im Jahre 386 n. Chr. bis zur Abfassung der *Confessiones* um 398 n. Chr. besonders stark ausgeprägt war. Vgl. dazu auch van Bavel (1987), der sämtliche Anleihen Augustins bei Cicero nebeneinanderstellt, jedoch keine Deutung folgen lässt. Zur Kenntnis der philosophischen Schriften Ciceros und seines Einflusses auf die geistige Entwicklung Augustins im Allgemeinen vgl. Testard I (1958), 49–66.

⁹⁸ Vgl. dazu auch Steinberger (1955), 51–54 und Fürst (1996), 139–142. Zur Analyse der ciceronischen Freundschaftsreflexionen in der älteren Forschungsliteratur vgl. Kroll (2¹⁹⁶³), 55–68. 227–231, Büchner (1964), bes. 420–428, Steinmetz (1967) und Zielinski (6¹⁹⁷³), bes. 83f. In der neueren Forschung vgl. Suerbaum (1995), 136–167, Fürst (1996), 138–182 und (1997), 423–427 und (1999), 56–62, Konstan (1997), 124–131 und Rollinger (2014), 52–79.

⁹⁹ Wie Platon betitelt Cicero einige seiner philosophischen Dialoge nach dem wichtigsten Gesprächspartner. Zum Titel und Thema des *Laelius* vgl. umfassend Neuhausen (1981), 25–47. Vgl. auch Fürst (1996), 144f. Zum gedanklichen Aufbau des *Laelius* vgl. Fürst (1996), 144–176, hier bes. 163 und (1999), 58 mit dortiger Anm. 52. Neben dem wertvollen Kommentar von Neuhausen vgl. wesentlich knapper, jedoch durchaus nützlich Powell (1990).

Cicero, die politisch ausgerichtete *amicitia* seiner Zeit mit neuem Sinngehalt zu füllen und sie mit dem privaten Bereich in Einklang zu bringen:

nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benivolentia et caritate consensio. (Cic. *Lael.* 20)¹⁰⁰

Freundschaft ist nämlich nichts anderes als Übereinstimmung in allen göttlichen und menschlichen Dingen. (Übers. Horst Dieter und Liselot Huchthausen [1989])

Nachdem Ciceros Dialogfigur Laelius die *amicitia* zunächst – in römischer Tradition stehend – als Übereinstimmung in religiösen (*divinarum rerum consensio*)¹⁰¹ sowie in politischen Dingen (*humanarum rerum consensio*)¹⁰² definiert hat,¹⁰³ betont er kurz darauf – in eine adverbiale Präpositionalphrase gekleidet – ihre private Komponente: *cum benivolentia et caritate* (Cic. *Lael.* 20).¹⁰⁴ Demzufolge postuliert Cicero

¹⁰⁰ Vgl. dazu konzise Schrey (1983), 592. Die handlungsethische Verknüpfung der griechischen Traditionen mit dem ciceronischen Freundschaftsverständnis ist von Pizzolato (1993), 106–128 sorgfältig herausgearbeitet worden.

¹⁰¹ Zum Verständnis der *res divinae* im ciceronischen Denken vgl. exemplarisch Müller & Seyffert (2¹⁹⁶⁵), 126. Demgemäß ist unter der *rerum divinarum consensio* der gemeinsame Glauben an eine alles durchdringende und ordnende Weltseele zu verstehen.

¹⁰² Im Gegensatz zu den *res divinae* stehen die *res humanae* im ciceronischen Denken für das sittliche Verhalten der Menschen, für die *mores hominum*, deren vollkommene Form die *virtus* ist. Unter dieser versteht Cicero in erster Linie römische Staatsgesinnung, die für ihn und die römische Nobilität von großer Bedeutung war: *nihil est enim virtute amabilius* (Cic. *Lael.* 28). Mit der Ausrichtung auf den Staat ist aus ciceronischer Sicht auch das Gute bestimmt: ein *vir bonus* ist, wer der *res publica* dient. Dieser Wesenszug der römischen *virtus* prägt die ciceronische *amicitia*; vgl. dazu auch Kroll (2¹⁹⁶³), 23. 243, Müller & Seyffert (2¹⁹⁶⁵), 544 und Treu (1972), 422.

¹⁰³ Nicht nachvollziehbar ist die These Neuhausens (1981), 95, wonach es eine Definition der Freundschaft im *Laelius* nicht gebe. Neuhausen übersieht, dass beispielsweise Augustinus Cic. *Lael.* 20 als Definition angesehen und als solche gekennzeichnet hat: *nosti quippe, ut definitur amicitiam, Romani ut ait quidam, maximus auctor Tullius eloquii*. [...] (Aug. *epist.* 258,1).

¹⁰⁴ Zum Element des gegenseitigen Wohlwollens, das sich in *benivolentia* und *bene velle* äußert, vgl. Pétré (1948), 40 mit dortiger Anm. 1. Als einschlägige Belegstellen im ciceronischen Gesamtwerk nennt Pétré (*ibid.*) Cic. *Lael.* 26; *id.* 29; Cic. *inv.*

als Grundbedingung einer Freundschaft die Verknüpfung von religiöser, sittlicher und politischer Übereinstimmung mit gegenseitiger Zuneigung.¹⁰⁵ Augustinus stimmt in seinem Freundschaftsdenken in weiten Teilen mit Cicero überein,¹⁰⁶ was im Folgenden anhand einiger ausgewählter Aussagen exemplifiziert werden soll. So sei beispielsweise nur derjenige als wahrer Freund zu bezeichnen, der mit sich selbst im Einklang stehe, was nur möglich sei, wenn er den Weg zur Wahrheit und Tugend gefunden habe oder zumindest ein Stück weit auf ihm vorangekommen sei (Cic. *Lael.* 92; Aug. *epist.* 155,1; id. 258,3). Solange man sich aber selbst als Feind betrachte, könne man keines anderen Freund sein. Habe man jedoch die wahre Freundschaft verwirklicht, sei sie von ewiger Dauer, da sich in ihr die gegenseitige Zuneigung aus der gemeinsamen Liebe zum Guten herleite (für Cicero zur *virtus*, für Augustinus zu Gott) und weder auf Affekten, die vernunftgemäß abzulehnen seien, noch auf flüchtiger Interessengleichheit beruhe (Cic. *Lael.* 100; Aug. *c. Pelag.* 1,1,1; Aug. *epist.* 258,4). Augenfällig ist ferner die wörtliche Übernahme von Cic. *inv.* 2,166f. in Augustins Schrift *De diversis quaestionibus* (Aug. *divers. quaest.* 31,3), wo Augustinus den freien Willensakt bei der Schließung eines Freundschaftsbundes betont. Nicht

2,55,166. Zum Bedeutungsgehalt von *caritas* bei Cicero vgl. ebenfalls grundlegend Pétré (id.), 32–40. Demzufolge verstehe Cicero unter *caritas* eine dauerhafte Zuneigung, die insbesondere auf höhere Werte bzw. auf die Eltern gerichtet sei. Entstehen könne *caritas* nur durch die Vereinigung von *amor* und *virtus*, woran gleichsam abzulesen ist, dass „*caritas* a été préféré par Cicéron à *amor*, au moins dans les traités philosophiques“ (Pétré [id.], 40). Überdies darf aus den Untersuchungen Pétrés gefolgert werden, dass die *caritas* aufgrund ihrer Entstehung aus *amor* und *virtus* im ciceronischen Verständnis sowohl eine emotionale als auch eine politische Komponente aufweist.

¹⁰⁵ Dass *amicitia* – wie hier im *Laelius* verdeutlicht – in engem Zusammenhang mit *benivolentia*, *caritas* und *amor* zu sehen ist, deutet Cicero auch in anderen Schriften an: Cic. *fin.* 3,73; id. 5,65; Cic. *off.* 1,17,53–58. Vgl. dazu auch Suerbaum (1995), 158f., der in der verquickenden Annäherung des politischen und privaten Sinngehaltes der *amicitia* eine Kritik Ciceros am römischen Klientelwesen erkennen will.

¹⁰⁶ Zu demselben Ergebnis gelangt – ohne dies überzeugend zu belegen – Flasch (1994), 148; dagegen umfassend und überzeugend begründet van Bavel (1987), der zu folgendem Fazit kommt (id.), 71: „In this he was undoubtedly influenced by Cicero.“ Vgl. ähnlich McEvoy (1986), bes. 73–75.

minder bedeutsam ist die sowohl bei Cicero als auch bei Augustinus wahrnehmbare hohe Wertschätzung der *consensio* in der Freundschaft (Cic. *Lael.* 20; Aug. *conf.* 2,5,10; Aug. *epist.* 258,4). Grundsätzlich jedoch darf nicht nur von einer bloßen Übernahme des ciceronischen Gedankengutes in die augustinischen Opera gesprochen werden (so z. B. bei Hadot [1986–1994], 288f.). Dies würde Augustinus und seiner Intention nicht gerecht. Augustinus transformiert den heidnisch-paganen *amicitia*-Begriff Ciceros in die Gedankenwelt der christlichen Spätantike, verleiht ihm eine neue Deutung und vervollkommnet ihn zugleich. Dies ist in der Augustinusforschung bislang nicht deutlich genug herausgearbeitet worden. Exemplarisch sei hier an das unter Kap. 2.2 dieser Abhandlung analysierte Beispiel Aug. *c. Acad.* 3,6,13 erinnert. Eben dort liegt keine bloße Übernahme der ciceronischen *divinarum humanarumque cum benivolentia et caritate consensio* vor. Vielmehr ist der Gesamtkontext zu beachten. Zwar übernimmt Augustinus die ciceronische Definition als Ausgangspunkt seiner eigenen Reflexionen, erweitert sie jedoch dadurch, dass er die innige Freundschaft zwischen zwei Partnern auf den festen Grund des christlichen Glaubens stellt (*de ipsa religione concordare*) und somit die heidnisch-pagan geprägte *consensio* im christlichen Sinne umdeutet. Für Ciceros Freundschaftsdenken hat zu gelten: Auch wenn sich Cicero von der stoischen Grundhaltung, vollkommene Freundschaft könne nur unter Weisen geschlossen werden (vgl. Cic. *Lael.* 20), distanziert, bleibt die ciceronische *amicitia*, welche die *virtus* im römischen Sinne immer voraussetzt, auch im *Laelius* – mag sie noch so sehr dem privaten Bereich angenähert sein (Cic. *Lael.* 20) – ausgesprochen politischer Natur (vgl. dazu exemplarisch Cic. *Lael.* 19).¹⁰⁷

¹⁰⁷ Vgl. dazu auch treffend Konstan (1997), 131: „But in the crisis leading up to and following Caesar’s assassination, Cicero seems to have been especially preoccupied with the relationship between friendship and political allegiance.“ Vgl. ähnlich Hadot (1986–1994), 289, Pizzolato (1993), 106–128, Fürst (1996), 142 und Rollinger (2014), 65.

2.4 Neuplatonische und christliche Einflüsse im *amicitia*-Verständnis

Neben Aristoteles und Cicero waren auch die Gedanken des Ambrosius (* 340, † 397 n. Chr.) und der Neuplatoniker für die Entwicklung des augustinischen Freundschaftsdenkens von kaum zu unterschätzender Bedeutung. Klar erkennbar wird dieser Einfluss in dem schon früh gefassten, jedoch erst nach seiner Bekehrung im Jahre 386 n. Chr. umgesetzten Vorhaben Augustins, mit einigen wenigen Freunden und Verwandten eine Lebens-, Lehr- und Lerngemeinschaft zu bilden. Dieses Ideal hatten zwar schon mehrere Philosophenschulen – zu erinnern sei an die Akademie Platons und an die Lebensgemeinschaft der Epikureer¹⁰⁸ – angestrebt und auch umgesetzt, doch im Denken des Augustinus nahm ein derartiges Vorhaben erst durch das Einwirken des Ambrosius¹⁰⁹ (vgl. *Ambr. off.* 2,20,97–101) und der Neuplatoniker konkrete Formen an (vgl. dazu *Aug. conf.* 6,14,24).¹¹⁰ So kam es, dass der damalige um Augustinus in Mailand gebildete enge Freundeskreis, der sich

¹⁰⁸ Dass dieses Ideal sogar von den Stoikern angestrebt wurde, zeigt eine Passage aus einer der *Epistulae morales* des jüngeren Seneca: *plus tamen tibi et viva vox et convictus quam oratio proderit; in rem praesentem venias oportet, primum quia homines amplius oculis quam auribus credunt, deinde quia longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla [...] Platon et Aristoteles et omnis in diversum itura sapientium turba plus ex moribus quam ex verbis Socratis traxit [...] Nec in hoc te accerso tantum, ut proficias, sed ut prosis; plurimum enim alter alteri conferemus* (Sen. *epist.* 6,5f.). Zum Gesamtzusammenhang vgl. Hadot (1969), 164–173. Vgl. auch von Reibnitz (1998), 673, gemäß deren Deutung Freundschaft nach stoischer Auffassung zu verstehen ist als „Triebkraft der Selbstvollendung, ein auf Gegenseitigkeit beruhendes (Selbst-)Erziehungsprojekt“. Zur Bedeutung der stoischen Lehre im Freundschaftsdenken Augustins vgl. Testard I (1958), 49–66. Vgl. dazu auch Hadot (1986–1994), 289–291.

¹⁰⁹ Zur Terminologie von Freundschaft im Werk des Ambrosius vgl. umfassend Otten (1963). Vgl. dazu auch Dudden (1935), 532f. und Diederich (1948), 219. In der jüngeren Forschung vgl. White (1992), 111–128 und Pizzolato (1993), 269–276. Vor dem Hintergrund der Untersuchung von McGuire (1988) ist anzunehmen, dass Augustinus in seinem Streben nach Abgeschiedenheit im engsten Freundeskreis zuvorderst von Ambrosius beeinflusst worden ist. Denn bereits Ambrosius habe das asketische Gemeinschaftsleben der Kleriker für erstrebenswert gehalten. Vgl. dazu auch McGuire (id.), 47.

¹¹⁰ Zum neuplatonischen Einfluss auf das Freundschaftsdenken Augustins vgl. konzise Hadot (1986–1994), 291–293. Überzeugend arbeitet Hadot heraus, dass der Neuplato-

intensiv mit den *Platonicorum libri* auseinandersetzte, das Vorhaben fasste, sich von den irdischen Dingen abzuwenden und sich durch wissenschaftliche Betätigung intellektuell und moralisch weiterzuentwickeln (ibid.). Doch all dies blieb zum damaligen Zeitpunkt ein Vorhaben, das Augustinus erst einige Jahre später – zum ersten Mal auf dem Landgut Cassiciacum, anschließend im Klostergarten von Hippo Regius – in die Tat umsetzte.¹¹¹ Dennoch ist festzustellen, dass Ambrosius und vor allem die Neuplatoniker um Plotin und Porphyrios bedeutenden Anteil daran hatten, dass das Leben, das Augustinus nach seiner Mailänder Bekehrung in Cassiciacum zu führen begann, ein Leben in Gemeinschaft war – eine Gemeinschaft von einigen Wenigen, die daran gingen, sich gegenseitig in ihrer geistigen Entwicklung voranzubringen und im Dienste Gottes zu leben (vgl. Aug. *conf.* 9,4,7).

Nachdem im Denken des mittlerweile konvertierten Augustinus der Heiligen Schrift zentrale Bedeutung zugekommen war und der Bischof von Hippo Regius spätestens zur Zeit der Abfassung der *Confessiones* die dritte, rein christlich geprägte Stufe seines Freundschaftsdenkens erreicht hatte, dachte er *caritas* als Freundschaft, die sich auf alle Menschen – auch auf die Feinde – erstreckte (vgl. Aug. *epist.* 130,13). Hier steht er in unmittelbarer Nachfolge Christi, der seine Jünger zur allumfassenden, auf Gott gegründeten ἀγάπη aufgefordert hatte (Ioh. 15,14–17; Matth. 22,37–40). Dies jedoch läuft Augustins bisherigem – ganz in der heidnisch-paganen Tradition wurzelnden – Freundschaftsideal, das die Freundschaft nur zwischen einigen wenigen Menschen vorsah, zuwider. Sein nunmehr geläutertes Ideal sieht alle Bindungen – auch die freundschaftlich geprägten – nur noch in Beziehung auf Christus hin (vgl. Aug. *epist.* 258,2–4). Dies geht mit einer veränderten Motivation,

nismus hinsichtlich des Ideals einer Lern-, Lebens- und Lehrgemeinschaft die Reflexionen sämtlicher Philosophenschulen in sich aufgenommen hat, wie etwa die von Platon zuerst geäußerte und von den Stoikern aufgegriffene Erkenntnis, sittliche Vollkommenheit könne nur wenigen Menschen, sozusagen einer Elite, zugänglich gemacht werden.

¹¹¹ Zu den Wesenszügen sämtlicher Freundeskreise im Leben Augustins unter Nennung weiterführender Literatur vgl. oben Anm. 25.

Freundschaften entstehen zu lassen, einher.¹¹² Denn es wird nicht mehr höchste Glückseligkeit im diesseitigen Leben, sondern die Teilhabe an der Herrlichkeit Gottes – dem sog. *frui deo* – in einem jenseitigen Leben angestrebt (vgl. Aug. *doctr. Christ.* 1,22,20; Aug. *epist.* 130,13f.; id. 258,4f.).¹¹³ Irdische Freundschaft könne ihm – so erkennt Augustinus – keine Erfüllung schenken, da die tiefste Sehnsucht des Menschenherzens letztlich nur in Gott gestillt werde, zu dem jede irdische Freundschaft nur ein Weg sei:

quaerentes enim inveniunt eum et invenientes laudabunt eum. quaeram te, domine, invocans te et invocem te credens in te: praedicatus enim es nobis. Invocat te, domine, fides mea, quam dedisti mihi, quam inspirasti mihi per humanitatem filii tui, per ministerium praedicatoris tui. (Aug. conf. 1,1,1)

Denn wenn sie ihn suchen, finden sie ihn, und wenn sie ihn finden, loben sie ihn. Suchen will ich dich, Herr, und dich dabei anflehen. Anrufen will ich dich und dabei an dich glauben. Denn verkündigt bist du uns. Es ruft dich, Herr, mein Glaube an, den du mir geschenkt hast, den du mir eingabst durch die Menschwerdung deines Sohnes und durch den Dienst dessen, der dich verkündigt. (Übers. Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch [2009])¹¹⁴

¹¹² Vgl. dazu auch Konstan (1996), 100.

¹¹³ Zum Verständnis des *frui deo* als einer vollständigen Verwirklichung jeder irdischen Wahrheitssuche vgl. unter Heranziehung der zentralen Sekundärliteratur Gnülka (²2012), 121–140, hier 125f.: „Das Ziel der *fruitio Dei* wird vollständig erst im Jenseits erreicht: [...] das Zeitliche wird gebraucht, um in den Genuß des Ewigen zu gelangen. Das Ziel ist dem Menschen von Gott gesetzt, der sich Seiner Geschöpfe annimmt. Das *frui* ist Lieben (*amore inhaerere*), drückt aber keine isolierte Beziehung des Einzelnen zu Gott aus, sondern eine gemeinschaftliche.“ Vgl. dazu auch Pollmann (1996), 129f. und Kiesel (2008), 174 mit dortiger Anm. 392.

¹¹⁴ Vgl. ähnlich Aug. *epist.* 258,4f.; zum Endziel jeder irdischen Wahrheitssuche vgl. auch Aug. *epist.* 249,1; Aug. *civ.* 19,5,8; id. 22,30. Vgl. dazu auch Ratzinger (1954), 39f.: „Wir kommen einen Schritt vorwärts, wenn wir hören, daß die Nächstenliebe der sicherste Weg ist zur Gottesliebe – ein Durchgangsstadium also zu einem Endgültigen hin. [...] Was sich so von Gott her am Menschen ereignet hat, ist vorbildlich für das, was sich nun unter der heilenden Kraft dieses Gottes unter uns ereignen soll: [...] Das

Gleichwohl ändert die hier geäußerte Erkenntnis des Augustinus, der gemäß die tiefste Sehnsucht des Menschenherzens erst im *frui deo* gestillt werde, nichts an seiner hohen Wertschätzung gegenüber irdischer Freundschaft. Diese sei eine gnadenvolle Gabe Gottes, der sich in Jesus Christus den Menschen liebevoll zugeneigt habe (vgl. *Aug. conf.* 4,4,7; *id.* 7,21,27; *Aug. epist.* 258,3f.; *Aug. spir. et litt.* 2,2).¹¹⁵ In diesem Punkt stimmt er mit Paulinus von Nola (* ca. 353, † 431 n. Chr.) überein (vgl. *Paul. Nol. epist.* 11,5).¹¹⁶ Im Konsens mit den meisten der zuvor behandelten Kirchenväter (darunter Basilius und Ambrosius) ist Paulinus überzeugt, aufgrund der allumfassenden *caritas* zur vollkommenen und ewigen Vereinigung mit Gott zu gelangen.¹¹⁷ Diese *caritas* verwirklichte sich am ehesten – hier folgt er Basilius (*Basil. epist.* 154) – in einem gemeinsamen asketischen Leben mit den christlichen Glaubensbrüdern. Doch das wesentliche, über die Reflexionen aller zuvor behandelten Kirchenväter hinausgehende, mit Augustinus geteilte Merkmal ist die tiefe Überzeugung des Paulinus, Freundschaft könne nicht aus

erbarmende Tun der Menschen untereinander erscheint also eng geeint mit dem Erbarmungstun Gottes an uns und dazu ganz geformt aus dem Lehrgehalt des Glaubenswortes der Schrift.“ Vgl. dazu auch O’Meara (1954), 88.

¹¹⁵ Zur Einmütigkeit zwischen Paulinus von Nola und Augustinus hinsichtlich ihres exklusiv christlich geprägten Freundschaftsideals vgl. treffend Lienhard (1990), 296: „Both Paulinus and Augustine left to the Christian world impressive monuments to the value of friendship; and together, these two friends, who never saw each other, elaborated [...] the first truly Christian concept of friendship.“

¹¹⁶ Erschöpfend behandelt von Fabre (1949). In der jüngeren Forschung vgl. White (1992), 146–251, die jedoch keine über Fabre hinausgehenden Erkenntnisse liefert; vgl. ferner Lienhard (1977), Pizzolato (1993), 287–296 und Pieretti (1995), 678–683. Vgl. auch konzise Skeb (1998). Vgl. umfassend Trout (1999), bes. 188–251, der aber ebenfalls keine über Fabre hinausgehenden Ergebnisse präsentiert. Vgl. zuletzt auch Kiesel (2008), 92f.

¹¹⁷ Unverständlich Thraede (1970), 131 mit dortigen Anm. 212 und 213, der in Paulins Feststellung der ewigen Dauer seiner Freundschaft in Christus lediglich eine konventionelle Topik erkennen will. Kann die Übernahme jenes literarischen Topos zwar zugestanden werden, ist dennoch an der inneren Überzeugung des Paulinus – mag Thraede noch so sehr dessen Gattungsgebundenheit herausstreichen – nicht zu zweifeln. Alle Versuche, diesbezüglich irgendwelche Zweifel aufkommen zu lassen, sind vage und in den Bereich der Hypothese zu verbannen.

eigenem Antrieb erlangt werden, sondern sei ein „più beatifico dono di Dio“¹¹⁸:

ut enim aequae diligere dignentur in humilitate nostra gratiam domini, tamen illud in te speciale nobis donum est, quod praedestinos nos invicem nobis in caritate Christi iunctissima prioris quoque vitae amicitia signavit, adhuc eorum, quae nunc per Christum avertimur, amatores. (Paul. Nol. *epist.* 11,5)

Denn wie sie auch ebenso in unserer unbedeutenden Person die Gnade des Herrn lieben wollen, so vermittelst du uns doch jenes besondere Geschenk, daß die ganz enge Freundschaft, die wir auch im früheren Leben pflegten, gezeigt hat, daß wir in der Liebe Christi füreinander bestimmt sind. Bis dahin liebten wir noch Dinge, von denen wir uns jetzt in Christus abwenden. (Übers. Matthias Skeb [1998])

Hier sei an Ambrosius erinnert, der zwar ebenfalls die *amicitia* in der *caritas* aufgehen lässt, sie aber nicht explizit als gottgegeben ausweist (Ambr. *off.* 3,21,124–3,22,139). Augustinus geht jedoch nicht so weit wie Paulinus und ersetzt – wann immer er von der auf Christus gegründeten Freundschaft spricht – den Terminus *amicitia* durch *caritas*: „Agostino non propugna quindi un radicalismo caritativo“ (Pizzolato [1993], 309).¹¹⁹ Denn Augustinus ist sich weiterhin des umfassenden Wesens der *amicitia* bewusst:

item amicitia non angustis finibus terminanda est: omnes enim, quibus amor et dilectio debetur, amplectitur, quamvis in alios propensius, in alios suspensiu inclinatur: pervenit autem usque ad inimicos, pro quibus etiam orare praecipimur. ita nemo est in genere humano, cui non dilectio, etsi

¹¹⁸ Pieretti (1995), 681. Vgl. ähnlich Fabre (1949), 139.

¹¹⁹ Zuzustimmen ist auch Cassidy (1992), 140: „Augustine’s emphasis on *caritas* and on the motif of the body of Christ never conflicted with or over-rode the importance which he attached to the love of friendship.“ Zur Terminologie der Freundschaft in Christus im Denken des Paulinus vgl. Fabre (1949), 148. In der jüngeren Forschung vgl. – in dezidierter Übereinstimmung mit Fabre (*ibid.*) – Konstan (1996), 97f.

non pro mutua caritate, pro ipso tamen communis naturae societate debeat. (Aug. epist. 130,13)

Auch sind der Freundschaft nicht enge Grenzen zu ziehen; sie umfaßt vielmehr alle, denen man Liebe und Zuneigung schuldet, wenn man auch zu dem einen mehr, zu dem anderen weniger sich hingezogen fühlt; sie reicht sogar bis zu den Feinden, da uns befohlen ist, auch für sie zu beten. So gibt es niemanden im Menschengeschlechte, dem man nicht Liebe, wenn auch nicht als wechselseitige Zuneigung, so doch wegen der Gemeinsamkeit der Natur schuldig wäre. (Übers. Alfred Hoffmann [1917])

Demgegenüber herrscht zwischen Paulinus und Augustinus Einmütigkeit in der Auffassung über die höchste Form von irdischer Freundschaft. Diese nämlich könne sich nur in einer auf der gottgegebenen *caritas* gründenden *amicitia* zwischen christlichen Glaubensbrüdern bewähren. Vornehmlich in Paulins Briefen begegnet immer wieder die Feststellung, nur die unter Christen geschlossene Freundschaft könne als vollkommen gelten (Paul. Nol. *epist.* 13,2; vgl. Aug. *c. Pelag.* 1,1,1; Aug. *epist.* 130,13f.; id. 258,2–4).¹²⁰ Konstituiert wird jene durch die Vereinigung der Freunde mit dem *corpus Christi*, in welchem die *caritas Christi* die weltliche *dilectio* von Freunden überhöht:

quia tam religiose nos semper uterque dileximus, ut ad nostram inter nos dilectionem nulla adici posset affectio nisi caritas Christi, quae sola omnem sensum affectumque supereminet. (Paul. Nol. epist. 11,5)¹²¹

¹²⁰ Vgl. ähnlich Paul. Nol. *epist.* 11,1–5; 17,1f.; 18,1f.; 23,2f.; 40,1f.

¹²¹ Zur Terminologie von *caritas* bei Paulinus von Nola vgl. grundlegend Pétré (1948), 30–98. Gemäß Pétré kennt Paulinus neben dem Begriff *caritas* noch *affectus*, *affectio*, *amor* und *dilectio* als Termini für Liebe; zum Verhältnis von *dilectio* und *caritas* bei Paulinus vgl. Fabre (1949), 144–146. In der jüngeren Forschung vgl. Lienhard (1990). Den 11. Brief hat Paulinus an Sulpicius Severus gerichtet, mit dem ihn eine innige Freundschaft verband. Diese beschreibt Buse (1856), 98 wie folgt: „Ihre Herzen waren gleichsam miteinander verschmolzen; bei der unverbrüchlichsten Treue, der rückhaltlosesten Vertraulichkeit, war ihre gegenseitige Liebe eine so grosse, so heilige, dass nur eins noch hinzutreten konnte, nämlich die Liebe Christi.“

Denn wir haben uns beide immer so aufrichtig geliebt, daß zu unserer Zuwendung zueinander kein Gefühl hinzugefügt werden kann außer der Liebe Christi, die allein jedes Verstehen und jedes Gefühl übersteigt. (Übers. Matthias Skeb [1998])

Zugleich sei wahre Freundschaft – so betont Paulinus – von der asketischen Lebensform der Freunde abhängig (Paul. Nol. [ibid.]). Demnach wird verständlich, dass Paulinus unmittelbar nach seiner Konversion die früheren Freundschaften – beispielsweise die zu Ausonius – aufgab, um sich ganz seinem neuen Leben zu widmen.

An der literarisch modellierten Freundschaft zwischen Augustinus und Paulinus, die sich niemals getroffen haben, ist abzulesen, dass auf dem Wege des *epistulare colloquium* über räumliche Grenzen hinweg eine innige Freundschaft gepflegt werden konnte, wofür mit Aug. *epist.* 27 und Paul. Nol. *epist.* 6 eindrucksvolle Zeugnisse vorliegen. Allerdings ist es nicht der Briefverkehr als solcher, der die Christen im Geiste eint; ihre Freundschaft hat tiefere Wurzeln:

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. [...] tam in spiritu quam in corpore domini unum sumus. (Paul. Nol. *epist.* 6,2)

Es ist nicht überraschend, wenn wir trotz unserer räumlichen Trennung beieinander sind und wir uns trotz unserer Fremdheit kennen. Denn wir sind Glieder des einen Leibes, haben ein einziges Haupt, werden von der einen Gnade durchströmt, leben von dem einen Brot, gehen auf dem einen Weg einher und wohnen in demselben Haus. [...] Wir sind so sehr im Geiste wie im Leib des Herrn eins. (Übers. Matthias Skeb [1998])

An diesen Worten Paulins, der hier auf das Bibelwort des Leibes und der Glieder zurückgreift (1. Cor. 12,12–31), lässt sich sehr schön ablesen, wie die Freundschaft unter den Christen das *παρουσία*-Motiv, das auf die Einheit im Geiste abzielt, überhöht.¹²² Denn die Einheit im

¹²² Zum *παρουσία*-Motiv in der antiken Epistolographie vgl. Thraede (1970), 109–125.

Geiste wird nicht erst durch den Briefkontakt realisiert, sondern hat auch ohne einen solchen Bestand: „Der antike Gedanke der Reziprozität, die Verpflichtung zu gegenseitiger Unterstützung geht hier auf die geistig-spirituelle Ebene über.“ (Krüger [2011], 74)¹²³ In diesem Sinne weist Paulinus mit seinen Worten auf die im gemeinsamen Glauben bestehende Einheit hin, die nicht nur eine Verbundenheit auf geistiger Ebene ist, sondern zuvorderst die Einheit in Gott. Ganz ähnlich formuliert es Augustinus: *amicitia nostra vera ac sempiterna erit et non solum invicem nos sed etiam ipsi domino sociabit* (Aug. *epist.* 258,4). Wie mit den räumlichen verhält es sich mit den zeitlichen Grenzen, die für die *veri amici* – wie zuvor auch die räumlichen Trennungen – ohne Bedeutung sind. Denn die innige Verkettung der Christen mit Gott vermag auch der irdische Tod nicht zu sprengen, im Gegenteil: Die Christen gelangen erst im jenseitigen Leben – von allen irdischen Mängeln befreit – in Gemeinschaft mit Gott und durch Teilhabe an dessen Herrlichkeit zur höchsten Glückseligkeit (vgl. Aug. *epist.* 249,1; id. 258,4f.).

Zusammengefasst bedeutet das: Zweifellos haben viele verschiedene Einflüsse das Freundschaftsdenken Augustins geprägt. Waren es in der frühen Phase seines literarischen Schaffens vornehmlich die aristotelischen und ciceronischen Freundschaftsreflexionen, die Augustinus nachhaltig prägten, kam es nach seiner Konversion zunächst zu dem von Ambrosius und den Neuplatonikern postulierten Gemeinschaftsleben im Kreise der engsten Freunde. Zugleich jedoch wuchs die Bindung an die Heilige Schrift, in der Gott eine alle Menschen – sogar die Feinde – umfassende *ἀγάπη* bzw. *caritas* forderte (Matth. 22,37–40).¹²⁴ Fortan prägte den Kirchenvater die Auffassung von Nächstenliebe, die er als notwendigen Bestandteil der Freundschaft deutete. Diese verwirklichte sich – hier stimmt er mit Paulinus von Nola überein – in ihrer höchsten Form ausschließlich unter den christlichen Glaubensbrüdern, die ihr Leben ganz dem Dienste Gottes widmeten, um letztendlich im

¹²³ Vgl. ähnlich Aug. *epist.* 30,2; vgl. zum Gesamtkontext Rebenich (2012), 371.

¹²⁴ Die *ἀγάπη* ist die Bezeichnung für die spezifisch christliche Liebe, ihr lateinisches Synonym ist die *caritas*. Zu den terminologischen Abgrenzungen der griechischen Begriffe *φιλία* und *ἀγάπη* vgl. Treu (1972), 425f. und Chydenius (1977), 5.

jenseitigen Leben zur vollkommenen Glückseligkeit – zum *frui deo* – durch Teilhabe an der Herrlichkeit Gottes zu gelangen (vgl. Aug. *epist.* 258; Paul. Nol. *epist.* 13,2). Hierbei gilt es, auf eine in der Forschung bislang nicht deutlich genug, von Krüger (2011), 75 unlängst klar benannte Parallele zwischen den heidnisch-paganen und christlichen Freundschaftsreflexionen hinzuweisen. Denn allen Reflexionen über Freundschaft ist ein bestimmtes Element gemeinsam: das Element der Exklusivität. So wie Platon, Aristoteles und Cicero glaubten, wahre Freundschaft könne nur zwischen wenigen tugendhaften Menschen verwirklicht werden, waren die Stoiker gleichermaßen davon überzeugt, nur die Freundschaft unter Weisen könne als vollkommen gelten. Nicht anders Paulinus von Nola und der späte Augustinus: Sie erachteten die ausschließlich unter Christen gelebte *amicitia* höher als alle anderen Erscheinungsformen von Freundschaft. Freilich ist dieses exklusive Freundschaftsideal je nach philosophischer bzw. theologischer Ausrichtung unterschiedlich ausgedeutet,¹²⁵ doch im Kern zielt es auf denselben Sachverhalt – auf die Freundschaft zwischen bestimmten, jedoch nicht zwischen allen Menschen.

Rückblickend ist im augustinischen Freundschaftsdenken ein wahres Sammelbecken an unmittelbaren Einflüssen zu konstatieren, was in Anbetracht der vielen Wandlungen in der geistigen Entwicklung Augustins nicht verwunderlich ist. Da eben diese Einflüsse sowohl heidnisch-paganer als auch christlicher Natur sind (erinnert sei einerseits an Aristoteles, Cicero, andererseits an das Neue Testament und Paulinus von Nola), darf das augustinische Freundschaftsdenken nicht verengt dargestellt werden.¹²⁶ Vielmehr ist dieses als ein Musterfall für das christliche Denken in der Spätantike zu betrachten – ein Denken, das

¹²⁵ Vgl. dazu pointiert Rebenich (2012), 371: „The Christian ascetic took the place of the Stoic sage.“

¹²⁶ Vgl. Cassidy (1992), 140: „The ideals of unity, equality and reciprocity, particularly the intimate and affective character of unity, were ideals which characterized Augustine’s writings on *caritas*. They are also a testimony to the importance which Augustine never ceased to attribute to the love of friendship.“ Vgl. auch Paffenroth (2005), 62f.

zweifellos noch stark von der heidnisch-paganen Kultur geprägt war.¹²⁷ Letzteres konnte und wollte Augustinus zeit seines Lebens nicht verleugnen, im Gegenteil: Er nahm diese Einflüsse auf, transformierte sie, deutete sie dabei im christlichen Sinne um und machte sie – terminologisch vervollkommnet – für den christlichen Glauben nutzbar.¹²⁸

2.5 Aug. *epist.* 258 als Musterbeispiel christlicher Chrêsislehre

Ein unschätzbare Zeugnis augustinischen Freundschaftsdenkens bietet die 258. Epistel¹²⁹, in welcher der Kirchenvater drei Phasen der Freund-

¹²⁷ Dass Augustinus sogar lange nach seiner Konversion und dem gemeinschaftlichen Leben in Cassiciacum bei seinen Reflexionen über die Freundschaft vom ciceronischen Freundschaftsideal ausging, belegen auch seine Worte in der zwischen 393 und 394 n. Chr. verfassten Schrift *De genesi ad litteram liber imperfectus: animarum [...] aliarum cum aliis amicitia similibus moribus confit* (Aug. *gen. ad litt. imperf.* 16,59). Demnach gründe sich *amicitia* – hier steht Augustinus ganz in der Tradition heidnisch-paganer Freundschaftsreflexionen – auf Gleichheit im sittlichen Streben.

¹²⁸ Vgl. ähnlich – ohne dezidiert von christlicher Transformation zu sprechen – Rebenich (2012), 374: „While in the Roman Republic and in the early Principate *amicitia* founded on shared *virtus*, which designated agreement on moral and political principles, united members of the social elite, Christian community in late antiquity was based on agreement *in rebus divinis*. Friendship – which was a gift from God – no longer rested on identical philosophical or political assumptions, but on discursively constituted religious and dogmatic norms. Augustine was one of the leading spokesmen for this new paradigm.“ Vgl. ähnlich Rebenich (2008), 30f.

¹²⁹ Es sei erwähnt, dass ein philologischer Kommentar zu Aug. *epist.* 258 in der Augustinusforschung bislang noch aussteht. Einige wertvolle Reflexe bieten Poque (1987) und Ihli (2002), die neben einigen Beobachtungen zum gedanklichen Aufbau der Epistel vornehmlich auf inhaltliche Fragen – insbesondere aus theologischer Perspektive – eingehen. Auf dem Hintergrund der grundlegenden Untersuchungen Goldbachers ist die Epistel 258 von nahezu allen wichtigen Handschriftengruppen überliefert; vgl. dazu ausführlich CSEL 57 (1911), 605. Eine wertvolle Einführung in die antike Epistolographie unter bes. Berücksichtigung des augustinischen Briefcorpus gibt Divjak (2001). Zur inhaltlichen Bandbreite der augustinischen Briefe vgl. bes. Mohrmann (²1975) und Löhr (2007); vgl. dazu auch Zelzer (1997), 346f. und Divjak (2001), 899–901. Zum Stil der augustinischen Briefe vgl. Mohrmann (id.), 121, Frank (1990), 265 und Zelzer (id.), 346. Zur Interpretation der augustinischen Briefe vgl. Ebbeler (2012), 23–25.

schaft zu einem gewissen Marcianus¹³⁰ nachzeichnet: Marcianus und Augustinus sind noch keine Christen (1. Phase), Augustinus ist Christ, Marcianus noch nicht (2. Phase), Marcianus und Augustinus sind beide Christen (3. Phase). Kurzum: Augustinus markiert in dieser Epistel alle Facetten der Freundschaft. Angefangen von den Grenzen einer Freundschaft (vgl. Aug. *epist.* 258,1: *quem tamen non habebam, quam diu in Christo non tenebam.*), kommt Augustinus nicht nur auf ihre höchste Form (vgl. Aug. *epist.* 258,4: *rerum humanarum et divinarum cum benivolentia et caritate consensio in Christo Iesu domino nostro verissima pace nostra.*), sondern auch auf ihre Entstehung infolge des gnadenvollen Eingreifens Gottes zu sprechen (vgl. *ibid.*: *gratias itaque domino, quod te mihi amicum facere tandem aliquando dignatur.*), bevor sie schließlich zu ihrem Endziel gelangt: zur ewigen Gemeinschaft der Freunde mit Gott in einem jenseitigen Leben (vgl. *ibid.*: *amicitia nostra vera ac sempiterna erit et non solum invicem nos sed etiam ipsi domino sociabit.*).

¹³⁰ Zum schwierigen Unterfangen der exakten Identifizierung des Marcianus vgl. Enßlin (1930); vgl. auch Jones & Martindale & Moriss (1971), Mandouze (1982) und Kiesel (2008), 156f. An dem Präskript der 258. Epistel ist eine tiefe Zuneigung Augustins zu Marcianus ablesbar. Ferner ist sowohl auf den sozialen Rang als auch auf die Stellung Marcians innerhalb der christlichen Gemeinschaft zu schließen. Deutet nämlich der erste Teil des Präskripts auf eine hochgestellte Persönlichkeit aus vornehmen Kreisen, tritt uns der Adressat im zweiten Teil des Grußformulars, der aufgrund der *Geminatio in Christo [...] in Domino* einen feierlichen Ton aufweist, als Katechumene vor Augen. Welche der beiden Rollen Marcians Augustinus größere Bedeutung zumisst, wird nicht nur anhand des wesentlich wortreicheren zweiten Präskriptteils sichtbar, sondern auch anhand der mit einem Homoioteleuton einhergehenden, lautmalenden d-Aliteration (*dilectissimo ac desiderantissimo*) und insbesondere anhand der – den zweiten Präskriptteil rahmenden und einen feierlichen Unterton erzeugenden – Gottesbezeichnungen *in Christo [...] in Domino*. Nicht zuletzt aufgrund der Begrüßung in Gott bzw. in Christus ist dem Inhalt der Epistel der Weg gewiesen: Es handelt sich um ein *epistulare colloquium* zwischen zwei Christen. Zum Katechumenat in der christlichen Gemeinschaft vgl. van der Meer (³1958), 371–375. Grundsätzlich zu den Briefpartnern des Augustinus vgl. umfassend Morgenstern (1993). Vgl. auch van der Meer (*id.*), 264–273.

Der besondere Wert der 258. Epistel, die Rebenich (2012), 369 als „comment on the famous definition of *amicitia* given by Cicero“ versteht, liegt in der dezidierten Darstellung des augustinischen Freundschaftsideals, das sich von dem antiken heidnisch-paganen Verständnis – im vorliegenden Fall von der ciceronischen Definition in Cic. *Lael.* 20 – abhebt und erst durch den gemeinsamen Glauben an Gott seine Vollkommenheit erreicht. Augustinus exemplifiziert die Entwicklung seines Freundschaftsideals anhand seiner *amicitia* zu Marcianus, die von einer unvollkommenen Freundschaft in der damaligen Zeit (vgl. Aug. *epist.* 258,1: *tunc*) zu einer vollkommenen Freundschaft zu dem Zeitpunkt der Abfassung der Epistel (vgl. Aug. *epist.* 258,2: *nunc*) geworden ist. Letztere ist nicht nur deshalb eine *amicitia vera*, weil sie nunmehr vollständig ist, sondern weil Gott – das ist der grundlegende Unterschied gegenüber den antiken heidnisch-paganen Freundschaftstraditionen – mit in die Freundschaft einbezogen ist. Dadurch manifestiert sich die Überlegenheit der christlichen Freundschaft in ihrem Ziel: Das höchste Ziel der Freundschaft ist nicht mehr das zwar angenehme, aber flüchtige Zusammensein auf Erden, sondern die ewige Gemeinschaft in und mit Gott. Da die Haltung, in der eine solche Freundschaft gelebt wird, nicht mehr jene des flüchtigen Genusses (vgl. Aug. *epist.* 258,1: *vela cupiditatum [...] aura laudis inflabas*), sondern die auf Gott gegründete vertrauensvolle Hoffnung auf das ewige Leben ist (vgl. Aug. *epist.* 258,2: *nunc in spe vitae aeternae mecum esse coepisti*), findet die Freundschaft nicht auf Erden ihre Erfüllung, sondern erst in der *aeterna vita* mit Gott. Dabei erschwert die Übereinstimmung in den göttlichen Dingen die Übereinstimmung in den menschlichen Dingen nicht, im Gegenteil: Gerade die Liebe zu Gott erlaubt es, den irdischen Dingen ihren rechten Platz zuzuweisen.¹³¹ Weil nämlich die Christen

¹³¹ In diesem Kontext sei ein Wort zur Briefgattung gestattet: Bei der 258. Epistel kann von einem Protretikos gesprochen werden, worauf auch das Prädikat *exhortor* in Aug. *epist.* 258,5 als *terminus technicus* hindeutet. Demnach versucht Augustinus, im Gewand einer Werbeschrift Marcianus zur strengen Befolgung der christlichen Lebensregeln zu bewegen. Diese sehen eine Änderung der bisherigen, ganz an den irdischen

die menschlichen Dinge auf Gott gerichtet beurteilen (vgl. id.: *qui eas rerum divinarum cognitione pensamus*), ist es für sie einfacher, Freundschaft entstehen zu lassen, weil die Übereinstimmung in den *res divinae* notwendigerweise auch die Übereinstimmung in den *res humanae* nach sich zieht. Deshalb wird der Bereich des Menschlichen vom Göttlichen keinesfalls in Frage gestellt, er wird ihm vielmehr untergeordnet. Folglich ist das Denken des Augustinus als theozentrisch zu deklarieren, was auch die Veränderung der Wortstellung in der aus Cic. *Lael.* 20 übernommenen Definition der *res humanae* vor den *res divinae* unter Beweis stellt. Nur im Hinblick auf Gott kann alles Weltliche in seinem wahren Wert erkannt werden.¹³² Demnach kann es bei genauer Betrachtung (vgl. Aug. *epist.* 258,2: *quantum ratio indicat*) keine Freundschaft geben, die auf Übereinstimmung in den *res humanae* beruht, jedoch über Uneinigkeit in den *res divinae* hinwegsieht. Demgegenüber kann Freundschaft – so wird in Aug. *epist.* 258,2 konstatiert – in den Augen eines Nichtchristen auch ohne Übereinstimmung in den *res divinae* Bestand haben. Ein Beispiel dafür bietet Marcianus, aus dessen Sicht auch nach der Konversion des Augustinus eine auf Zuneigung basierende *consensio* in den *res humanae* bestanden hat.

Der Höhepunkt der augustininischen Freundschaftsreflexion in der 258. Epistel ist der vierte Paragraph, in welchem die christliche Transformation der ciceronischen Definition in Cic. *Lael.* 20 unter Heranziehung einer Passage aus dem Matthäusevangelium (Matth. 22,37–40) erfolgt:

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 his duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae. (Aug. *epist.* 258,4)

Annehmlichkeiten orientierten Lebensführung Marcians vor, was die christliche Transformation des Terenzwortes (Ter. *Andr.* 189) in Aug. *epist.* 258,5 unterstreicht: *nunc hic dies aliam vitam adfert, alios mores postulat*. Vgl. dazu auch – ohne jedoch auf die christliche Transformation des Terenzwortes einzugehen – Löhr (2007), 418.

¹³² Die veränderte Wortstellung sehen McEvoy (1986), 79 und Krüger (2011), 84 im neuplatonischen Einfluss auf das augustininische Seelenverständnis begründet. Entsprechend der Aszendenzbewegung der Seele zu Gott gehe die Blickrichtung Augustins vom Menschen hin zu Gott.

‚Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele und aus deinem ganzen Geiste heraus‘, und: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; in diesen beiden Geboten ist das ganze Gesetz mitsamt den Propheten verankert.‘ (eigene Übersetzung)

Eben diese Worte aus der Heiligen Schrift, in welcher die göttliche Botschaft des Gesetzes und der Propheten zusammengefasst wird, beinhaltet für Augustinus zwei Bereiche, in denen bei wahrer Freundschaft Übereinstimmung herrschen muss. Dabei kennzeichnet die Liebe zu Gott den Gegenstand der *res divinae*, die Nächstenliebe jenen der *res humanae*. Freundschaft erschöpft sich – dies markieren die beiden Bibelworte (Mt 22,37 und id. 22,39) – nicht nur im zwischenmenschlichen Bereich. Sie geht notwendigerweise einher mit der Übereinstimmung in den *res divinae*. Durch das Hineinfließen der beiden Bibelworte aus dem Matthäusevangelium in die ciceronische Definition wird die starke politische Ausrichtung der römischen *amicitia* gänzlich zurückgedrängt und stattdessen die Verbundenheit in der Liebe sowohl zu Gott als auch zum Nächsten in den Vordergrund gestellt. Vor diesem Hintergrund hat die ciceronische Definition eine Reinigung erfahren. Denn es handelt sich bei der *amicitia* nicht mehr um eine vornehmlich auf gemeinsame politische Interessen ausgerichtete, sondern um eine ganz im Dienste Gottes stehende Gemeinschaft. In einem Glanzstück christlicher Chrêsislehre nimmt Augustinus Gott mit in die Freundschaft hinein. Es geht nicht mehr nur – wie noch in den antiken heidnisch-paganen Freundschaftstraditionen – um die Beziehung allein zwischen Menschen, es geht vielmehr um die Beziehung zwischen den Menschen und Gott. Daher muss das Doppelgebot der Liebe (Matth. 22,37–40) befolgt werden, um wahre und ewige Freundschaft zu erlangen: *haec duo si tecum firmissime teneas, amicitia nostra vera ac sempiterna erit* (Aug. *epist.* 258,4). Nur Übereinstimmung in den *res humanae* reicht zur Erlangung der *amicitia vera ac sempiterna* nicht aus. Es muss notwendigerweise die Liebe zu Gott hinzukommen. Nur so „the friendship will at last be perfect“ (Hagendahl II [1967], 524). Demzufolge ist hier nicht nur ein hoher Anspruch an Freundschaft, sondern auch die Exklusivität im augustinischen Freundschaftsdenken deutlich erkennbar.

Eine Zwischensicherung lautet wie folgt: Die vorliegende Abhandlung hatte in Kap. 2.2 die Entwicklung des augustinischen Freundschaftsdenkens nachgezeichnet und war unter Berücksichtigung des augustinischen Gesamtwerkes zu dem Ergebnis gekommen, dass vier Entwicklungsstufen zu unterscheiden sind. Die erste Stufe umfasst die dem antiken heidnisch-paganen Freundschaftsverständnis verhafteten Jugendfreundschaften des Augustinus, zur zweiten Stufe gehören die bereits auf Gott gegründeten Freundschaften seiner neuplatonisch-christlichen Lebensphase, wohingegen auf der dritten Stufe die *caritas* verstärkt an die Stelle der *amicitia* tritt, ohne diese jedoch terminologisch gänzlich aus dem Wortschatz zu verdrängen. Die vierte und letzte Stufe können wir spätestens um 420 n. Chr. in den Schriften des Bischofs von Hippo konkret fassen (Anklänge gab es bereits früher, so z. B. im Jahre 412 n. Chr. in *Aug. epist.* 130,13f.). Insbesondere in seiner im Jahre 420 n. Chr. verfassten Schrift *contra duas epistulas Pelagianorum* überhöht die in Gott gegründete *amicitia* alle sonstigen Erscheinungsformen von Freundschaft, auch die alle Menschen, sogar die Feinde umfassende *caritas* (vgl. dazu bes. *Aug. c. Pelag.* 1,1,1). Betrachten wir nunmehr die oben dargestellte, aus der Analyse der 258. Epistel herrührende Erkenntnis, wonach nur zwischen Christen eine *amicitia vera ac sempiterna* zu verwirklichen sei (vgl. dazu bes. *Aug. epist.* 258,1f.), so ist der vorliegende Brief in die vierte und letzte Stufe des augustinischen Freundschaftsdenkens einzuordnen.

Diese gedankliche Einordnung erlaubt zugleich Rückschlüsse auf die Briefdatierung, die in der Augustinusforschung bislang nicht zufriedenstellend geklärt worden ist.¹³³ Aufgrund der eindeutigen Zuordnung

¹³³ In der Augustinusforschung finden sich sowohl Anhänger einer Früh- als auch einer Spätdatierung: Für eine Frühdatierung zwischen 386 und 395 n. Chr. spricht sich Divjak (2001), 1007. 1036 ohne eine konkrete Begründung aus. Für eine Datierung ungefähr zur Zeit der Abfassung der *Confessiones* plädiert – ebenfalls ohne Angabe einer näheren Erläuterung – Lienhard (1990), 292. Für eine Spätdatierung (zwischen 411 und 430 n. Chr.) spricht sich Hadot (1986–1994), 288 ohne jede Erklärung aus. Ebenfalls für eine Datierung in die späte Schaffenszeit Augustins hinein plädieren – auch ohne konkrete Begründung – Rebenich (2012), 359 und Poque (1987), 297: „On pourrait penser à 412 ou 413.“

in die vierte und letzte Stufe des augustinischen Freundschaftsdenkens ist die Epistel nicht vor dem Jahre 412 n. Chr. verfasst, in dem erste Anklänge an das endgültige Freundschaftsideal zu konstatieren sind (vgl. dazu Aug. *epist.* 130,13f.). Was hier angedeutet wird, spricht Augustinus in der vorliegenden Epistel explizit aus: *ut tibi scriberem antiquissimo amico, quem tamen non habebam, quam diu in Christo non tenebam.* (Aug. *epist.* 258,1). Diese eindeutige Stellungnahme lässt ferner den Schluss zu, dass die 258. Epistel unter besonderer Berücksichtigung der augenfälligen Parallelstelle in der Schrift *contra duas epistulas Pelagianorum* (Aug. *c. Pelag.* 1,1,1) in das letzte Lebensjahrzehnt des Augustinus – zwischen 420 und 430 n. Chr. – zu datieren ist. Diese Spätdatierung wird von den Ergebnissen der philologischen Analyse untermauert. Zunächst sind es die zu Beginn (Aug. *epist.* 258,1) und zum Ende (Aug. *epist.* 258,5) erwähnten *occupationes*, die auf eine Zeit schließen lassen, in der Augustinus bereits Bischof gewesen ist.¹³⁴ Letzteres lässt auf eine Zeit nach 396 n. Chr. schließen,¹³⁵ was die in der Forschung unbegründet postulierte Frühdatierung (386–395 n. Chr.) entkräftet. Für eine Spätdatierung spricht des Weiteren das in der 258. Epistel dreifach herangezogene verallgemeinernde *utcumque* (vgl. Aug. *epist.* 258,2–5), das an zwei Stellen in Verknüpfung mit einem Perfekt (Aug. *epist.* 258,2) bzw. Plusquamperfekt (Aug. *epist.* 258,3) auf das bereits abgeschlossene Vertrautwerden des Augustinus mit dem christlichen Glauben in der neuplatonisch-christlich geprägten Zeit zwischen 386 und 395 n. Chr. hindeutet.¹³⁶ Hierzu passt auch die Verwendung des Superlativs in der Junktur *antiquissimus amicus* (Aug. *epist.* 258,1), das auf die zeitlich weit zurückliegende Freundschaft zwischen Marcianus und Augustinus hindeutet. Bedeutsam für die richtige Datierung

¹³⁴ Zum augustinischen Motiv der zahlreichen Pflichten seines Bischofsamtes vgl. Altaner (1967), 7–9. 168 mit dortiger Anm. 3. Vgl. dazu auch Marrou (²1995), 305 mit dortiger Anm. 12.

¹³⁵ Zur Datierung der Bischofsweihe Augustins, die zum Jahreswechsel 395/396 n. Chr. erfolgte, vgl. van der Meer (³1958), 28f. und Hauschild (²2000), 234.

¹³⁶ Zum allmählichen Vertrautwerden Augustins mit dem christlichen Glauben in der neuplatonisch-christlich geprägten Zeit vgl. oben Anm. 36.

der 258. Epistel sind überdies die vielen Anklänge an die *Confessiones*, die – wie oben gezeigt worden ist¹³⁷ – um 398 n. Chr. abgefasst wurden. Hier ist insbesondere die in Aug. *epist.* 258,5 zu beobachtende Sonderbedeutung des Verbs *confiteri* als Lobpreis Gottes anzuführen, das zum Zwecke der christlichen Transformation des Vergilzitats Verg. *ecl.* 4,13f. der Prophetin Sibylle in den Mund gelegt wird.¹³⁸ Anzuführen sind auch die in den *Confessiones* ständig wiederkehrenden Motive der Lichtmetapher (Gott als *lumen cordis*)¹³⁹, der Kritik an der Nichtigkeit

¹³⁷ Zur Abfassungszeit der augustinischen *Confessiones* vgl. oben Anm. 42.

¹³⁸ Das Verb *confiteri* findet sich im klassischen Latein sowohl im allgemeinen Sinne als auch in der Rechtssprache in der Bedeutung „gestehen“ bzw. „bekennen“; vgl. ThLL 4 (1906–1909), 226,26–233,18; vgl. auch Lewis & Short (1969), 415; vgl. ferner – jedoch ohne Nennung von Belegstellen – Mohrmann (²1965), 124. In der patristischen Literatur erfahren sowohl das Verb *confiteri* als auch das Substantiv *confessio* einen Bedeutungswandel und werden in erster Linie als Glaubens- und Sündenbekenntnis der Christen verstanden, so etwa Aug. *civ.* 1,10; id. 5,10; id. 8,19; Hier. *epist.* 82,5. Vgl. dazu unter Nennung weiterer Belegstellen ThLL 4 (1906–1909), 230,32–231,31. Zum Bedeutungswandel des Verbs *confiteri* bzw. des Substantivs *confessio* in der christlichen Literatur der Spätantike vgl. Janssen (1938), 150–163. Vgl. auch Mohrmann (1965), 208–210. In den *Confessiones* Augustins tritt noch eine weitere christlich gefärbte Bedeutungskonnotation hinzu: das Lobpreisen Gottes. Zur Etymologie von *confiteri* bzw. *confessio* in den *Confessiones* Augustins vgl. grundlegend Verheijen (1949), 11–82, hier 82: „C’est l’emploi des mots *confessio* et *confiteri* qui nous a montré le chemin. Les texts dans lesquels ces mots étaient employés nous ont permis de jeter un regard sur le trésor de sentiments spirituels et religieux que renfermait le coeur de St Augustin. Un livre, quel que soit son auteur, doit avoir pris racine dans le coeur de celui qui l’a écrit, mais les racines des Confessions ont, elles, pénétré jusqu’aux dernières profondeurs de l’âme humaine que seule la chaude et vivifiante lumière de Dieu peut rendre visibles à nos yeux.“ Zu der von Augustinus vorgenommenen christlichen Deutung der vierten Ekloge Vergils vgl. Hübner (2007), 53–57, hier 57.

¹³⁹ Zur Gleichsetzung Gottes mit dem Licht in den *Confessiones* vgl. Aug. *conf.* 3,4,8; id. 10,23,33. Das Verb *elucere* in der Bedeutung „erleuchten“ findet sich bereits in der heidnisch-paganen Literatur, so etwa Cic. *fam.* 4,3,2; id. 12,5,3; Cic. *Lael.* 101; Cic. *off.* 1,103. Allerdings erhält die Bedeutung von *elucere* erst bei Augustinus ihren vollen Sinn als von Gott gadenvoll gewirkte Erleuchtung, so etwa Aug. *conf.* 5,7,13; id. 5,14,25; id. 6,10,17. Zum umfassenden Sinngehalt von *elucere* vgl. unter Nennung weiterer Belegstellen ThLL 5.2 (1931–1953), 424,62–426,56.

der *cupiditates*¹⁴⁰ und die Gleichsetzung der *veritas* mit Gott bzw. Christus.¹⁴¹ Einen weiteren Hinweis auf eine Spätdatierung der 258. Epistel gibt die deutlich markierte Reserviertheit des Augustinus gegenüber den Dichtern Lucan und Terenz, die erst im Spätwerk des Augustinus erkennbar ist (vgl. das distanzschaffende Indefinitpronomen *quidam*¹⁴² in Aug. *epist.* 258,1; vgl. auch die stark adversativ gefärbte Junktur *sed tamen* in Aug. *epist.* 258,5).¹⁴³ Schließlich sei auch der christliche Friedensgedanke genannt, auf den Augustinus eingeht (vgl. Aug. *epist.* 258,4). Dieser deutet insofern auf eine Spätdatierung, als dass Augustinus den *pax*-Begriff sowohl in seinen *Confessiones* (Aug. *conf.* 13,35,50–13,38,53) als auch besonders in seinem Spätwerk *De civitate Dei* (Aug. *civ.* 19,13–17) nachhaltig erörtert. Überhaupt gibt es in der 258. Epistel mehrere Wortanklänge an das besagte Spätwerk *De civitate Dei*, wobei folgende Entsprechungen erwähnenswert sind: das Bild der *societas Dei* (Aug. *epist.* 258,4 im Einklang mit Aug. *civ.* 10,6), das auf göttliche Wahrheit weisende Adverb *veraciter* (Aug. *epist.* 258,5 im Einklang mit Aug. *civ.* 5,8)¹⁴⁴ und nicht zuletzt das von Augustinus selten verwendete Verb *pensare* zur Kennzeichnung des rationalen Abwägens (Aug. *epist.* 258,2 im Einklang mit Aug. *civ.* 3,14; zur Verwen-

¹⁴⁰ Vgl. hier die enge inhaltliche Verwandtschaft zwischen Aug. *epist.* 258,1 und Aug. *conf.* 6,6,9.

¹⁴¹ Zu der in den *Confessiones* immer wiederkehrenden Gleichsetzung Gottes bzw. Christi mit der *veritas* vgl. exemplarisch Aug. *conf.* 9,6,14; id. 9,10,23; id. 10,23,33.

¹⁴² Vgl. dazu Kühner & Stegmann II.1 (⁵1976), 642f., § 5. Vgl. dazu auch unter Nennung weiterer Belegstellen Gnilka (2000), 276 mit dortiger Anm. 137.

¹⁴³ Zu der in den Spätwerken Augustins – insbesondere in den *Confessiones* – zu konstatierenden Distanz gegenüber Terenz vgl. Becker (1908), 75–77, hier 77: „In den früheren Schriften werden die alten Dichter gelobt oder doch wenigstens gern zitiert, während die Confessionen für sie nur absprechende und verurteilende Worte übrig haben.“

¹⁴⁴ Das Adverb *veraciter* ist von dem klassischen Adjektiv *verax* abgeleitet, erscheint aber – häufig zur Kennzeichnung der göttlichen Wahrheit – erst in der christlichen Literatur der Spätantike, so etwa Hier. *epist.* 56,3. Besonders häufig ist es bei Augustinus anzutreffen; vgl. exemplarisch Aug. *civ.* 5,8; Aug. *conf.* 11,10,12; id. 12,16,23. Weitere Belegstellen bieten Hrdlicka (1931), 35 und Lewis & Short (1969), 1971.

dung des Substantivs *pensor* vgl. Aug. *civ.* 15,27).¹⁴⁵ Aufgrund aller dieser philologischen Erkenntnisse – vor allem aber aufgrund der bedeutsamen Parallelstellen aus den Spätschriften *contra duas epistulas Pelagianorum* (Aug. *c. Pelag.* 1,1,1) und *De civitate Dei* (Aug. *civ.* 19,8) – ist die Epistel dem Spätwerk des Augustinus zuzurechnen, wobei die Jahre zwischen 420 und 430 n. Chr. als Abfassungszeitpunkt anzusetzen sind.

Eine Zusammenfassung lautet wie folgt: Die 258. Epistel belegt eindrücklich, wie es Augustinus versteht, die ursprünglich heidnisch-pagane *amicitia*-Definition Ciceros im christlichen Sinne umzudeuten.¹⁴⁶ So tritt Gott, der sich in seinem Sohn Jesus Christus geoffenbart hat, durch die Verschmelzung des Doppelgebots der Liebe mit der ciceronischen Definition in die bisher nur unter Menschen geschlossene Freundschaft ein. Dabei richtet jenes von Augustinus in der 258. Epistel postulierte Freundschaftsideal nicht nur einen hohen Anspruch an die *amicitia*, sondern erhebt sie durch die in Gott gegründete Liebe unter christlichen Glaubensbrüdern zur *amicitia vera ac sempiterna* und zeichnet sie somit vor allen anderen Erscheinungsformen von Freundschaft aus. Die christliche Transformation der heidnisch-paganen *amicitia*-Definition Ciceros ist das Hauptanliegen Augustins in seiner 258. Epistel, die als *opusculum* über Freundschaft zu verstehen und dazu prädestiniert ist, an die Stelle eines von Augustinus nicht geschriebenen Werkes über *amicitia*, das mit dem ciceronischen *Laelius* vergleichbar wäre, zu treten.

¹⁴⁵ Das Bild des rationalen Abwägens (*pensare*) ist nachklassisch und wird seit Livius überwiegend zur Bezeichnung des Überdenkens eines Vorhabens verwendet, so etwa Liv. 22,51,3; id. 30,32,5; id. 34,49,7. Augustinus zeichnet das Bild eines rational abwägenden Menschen noch Aug. *civ.* 3,14; Aug. *conf.* 1,8,13. Vgl. unter Nennung weiterer Belegstellen ThLL 10.1, fasc. 8 (1994), 1108,28–44 s. v. *penso*. Das Substantiv *pensor* findet sich noch Aug. *civ.* 15,27; Aug. *conf.* 5,4,7. Vgl. dazu auch Hrdlicka (1931), 11.

¹⁴⁶ Diese Leistung wird auch in der Augustinusforschung anerkannt; vgl. dazu exemplarisch Geerlings (1981), 272, McEvoy (1986), 76–80 und Lienhard (1990), 292f.

2.6 Fazit: Der *amicitia*-Begriff – im christlichen Sinne transformiert

Das Christentum beerbte die heidnisch-pagane Antike und eignete sich wichtige Bestandteile ihrer Bildung an. Letzteres gilt auch für die Freundschaft, deren Deutung zwar in der heidnisch-paganen Antike ihren Ursprung nahm, jedoch in besonderer Weise in der christlich-spätantiken Literatur nachgewirkt hat. Nahezu jede antike Fragestellung samt ihrer Antwort, ferner der reiche Schatz an Motiven, Topoi, Sentenzen und Denkfiguren, den die heidnischen Freundschaftstheoretiker – allen voran Platon, Aristoteles und Cicero – geschaffen hatten, ist in die christliche Kultur eingeflossen. Erinnerung sei hier zum einen an die auf Platon und Aristoteles zurückgehende Überzeugung, Freundschaft gründe sich auf gegenseitiges Wohlwollen, Zusammenleben sowie auf charakterliche Gleichheit der Freunde und sei notwendige Voraussetzung zur Erlangung der εὐδαιμονία. Erinnerung sei ferner an das ebenfalls im Griechentum durchdachte und von Cicero übernommene Motiv, wahre Freundschaft sei von ewiger Dauer. Eben jener Cicero war es, welcher die stark politisch gefärbte *amicitia* dem persönlichen Bereich angliederte, indem er sie in einen untrennbaren Zusammenhang mit *benivolentia* und *caritas* brachte (Cic. *Lael.* 20):

Es ist offensichtlich, dass sich Ciceros Freundschaftsverständnis von allen alltäglichen, banalen Bindungen freimachen will. Freundschaft ist für ihn nicht nur zweckmäßig, sondern eine tugendhafte, ehrliche und auch emotionale Bindung an einen anderen. Mehr noch: Die *vera et perfecta amicitia* basiert nicht nur auf der Tugend, sondern ist die Tugend selbst und alleine schon aufgrund dieser Tatsache erstrebenswert. Gleichzeitig ist diese Form der *amicitia* für ihn aber kein reines Abstraktum, kein Denkspiel der Philosophen: Das Streben nach Freundschaft ergibt sich vielmehr schon fast zwangsläufig aus der Interaktion der Menschen, ohne dass dabei der utilitaristische Aspekt ausschlaggebend ist. (Rollinger [2014], 61f.)

Die Kirchenväter ihrerseits – zuvorderst Ambrosius, Paulinus von Nola und Augustinus – stellten das heidnisch-pagane Freundschaftsverständnis auf einen neuen Grund. Hierzu übernahmen sie die antiken philo-

sophischen Reflexionen – hauptsächlich die ciceronischen (vgl. die ciceronische Nutzung des Ambrosius in seiner Pflichtenlehre) – und betonten das gegenseitige Wohlwollen in einer Freundschaft. Darüber hinaus drängten sie die politische Konnotation der *amicitia* zurück, indem sie die ihr seit Cicero innewohnende *caritas* mit dem Liebesgebot Christi verknüpften und somit die Ausrichtung der Freundschaft auf Gott hin betonten. Überdies stellten sie ihr Leben – in konkreter Umsetzung ihrer Reflexionen – ganz in den Dienst Gottes. Letzteres ist vornehmlich in dem asketischen Leben der Kirchenväter Basilius und Paulinus von Nola zu beobachten. So entwickelte sich in der christlichen Literatur der Spätantike ein Verständnis von Freundschaft, das den antiken heidnisch-paganen Freundschaftsbegriff reinigte, indem dessen bislang markante politische Konnotation zurückgedrängt wurde, um an deren Stelle einen unverbrüchlichen Konnex von Selbst-, Nächsten- und Gottesliebe treten zu lassen:

Die auf solche Art geschlossenen Beziehungen sind für die Ewigkeit gedacht und überstehen auch Anfechtungen schadlos. Christliche Freundschaften sind fest auf dem Felsen gebaut, der Christus heißt. Sie wurzeln aufrichtig und tief im Herzen, während weltliche Verbindungen einer schnell welkenden Blume gleichen. (Kiesel [2008], 93)

3. Augustins Freundschaftsideal im Lateinunterricht

3.1 Grundlegende Vorbemerkungen

Soll die in der vorliegenden Studie verhandelte vierstufige Entwicklung des augustinischen Freundschaftsverständnisses Eingang in den lateinischen Lektüreunterricht finden, bieten sich dafür (mindestens) die folgenden drei Möglichkeiten der Einflechtung an:

- A. Als intertextuelles Vergleichsmedium während der Lektüre des ciceronischen *Laelius*.¹⁴⁷
- B. Als intertextuelles Vergleichsmedium während der Lektüre der *Epistulae morales Senecas*.¹⁴⁸
- C. Als primäre Textgrundlage während der Augustinus-Lektüre (entweder im Zuge der Lektüre der *Confessiones* oder des Spätwerkes *De civitate Dei*).

Als obligatorische Textgrundlage hinsichtlich des sich sukzessive entfaltenden Freundschaftsideals Augustins bieten sich in allen drei oben skizzierten Unterrichtseinbindungen die im zweiten Kapitel dieser Abhandlung behandelten Textpassagen an: Aug. *soliloq.* 1,12,20 (für die 1. Stufe), Aug. *c. Acad.* 3,6,13 (für die 2. Stufe), Aug. *conf.* 4,4,7 (für die 3. Stufe) und Aug. *c. Pelag.* 1,1,1; Aug. *epist.* 258,2–4 bzw. Aug. *civ.* 19,8 (für die 4. Stufe) an. Sollten diese Textpassagen im Zuge der oben unter A) bzw. B) avisierten Cicero- bzw. Senecalektüre zum Einsatz kommen, bietet sich aufgrund der zu diesem Zeitpunkt noch nicht erfolgten Augustinuslektüre (wird in NRW erst im zweiten Halbjahr der Oberprima als letzte Originallektüre empfohlen) die synoptische bzw. bilinguale Lektüre an. Was die methodische Umsetzung betrifft, so

¹⁴⁷ Sehr empfehlenswert für die unterrichtliche Auseinandersetzung mit dem ciceronischen *Laelius* ist das unlängst erschienene, auf einen kompetenzorientierten Lektüreunterricht abzielende Lektüreheft von Götttsching & Scholz (2018). Hier finden sich unzählige motivierende, schülerorientierte und zu einer kreativ-produktiven Textarbeit im Zuge der Cicerolektüre einladende Arbeitsaufträge.

¹⁴⁸ Als unterrichtsbegleitendes Lektüreheft im Kontext der Senecalektüre ist – nicht zuletzt aufgrund des beinahe unerschöpflichen Schatzes an klugen, die Originallektüre bereichernden und vertiefenden rezeptionsdiagnostischen Ansätzen – unbedingt zu empfehlen: Hennebühl (2016). Zu den senecaischen Freundschaftsreflexionen vgl. id. 119f. Mit einigen sinnhaften Arbeitsaufträgen für eine vertiefte textuelle Auseinandersetzung mit den Freundschaftsreflexionen Ciceros und Senecas wartet das nur nach außen hin schlicht erscheinende, aber keinesfalls zu unterschätzende Lektüreheft von Oswald & Pietsch & Melchart (2011) auf. Letzteres lädt die Schülerinnen und Schüler durch die lobenswerte Vielzahl an Übungstexten zu selbstständigem Arbeiten ein.

könnte der motivanalytische Textvergleich – nicht zuletzt zum Zwecke eines zeitökonomisch-effektiven Unterrichtsmanagements – auch im Rahmen eines nach Schwierigkeitsgrad differenziert angelegten Stationenlernens erfolgen.

3.2 Didaktisch-methodische Impulse für den Lektüreunterricht

Im Folgenden wird eine in Grundzügen skizzierte Sequenzplanung für die Einbindung des augustinischen Freundschaftsdenkens präsentiert; diese lässt sich sowohl im Zuge der Lektüre der beiden Hauptwerke *Confessiones* (Ausgangstext: Aug. *conf.* 4,4,7 als Sinnbild für die dritte Stufe des augustinischen Freundschaftsverständnisses) oder *De civitate Dei* (Ausgangstext: Aug. *civ.* 19,8 als besonders markantes Exemplum für das endgültige Freundschaftsideal Augustins) sinnhaft umsetzen. Da das augustinische Spätwerk *De civitate Dei* mindestens bis zum Jahre 2023 als verpflichtende Lektüre auf dem Weg zum Zentralabitur in NRW fungiert (hier bes. Buch 14 und 19),¹⁴⁹ sollen die nunmehr folgenden Impulse als ergänzende Impulse zu dem im Jahre 2019 über das QUA-LiS in NRW entworfenen Modellvorhaben verstanden werden.¹⁵⁰

Neben den im Modellvorhaben des Landes NRW ausgeworfenen Kompetenzen¹⁵¹ im Bereich der Sprach-, Text- und Kulturkompetenz sollen – ähnlich wie bei der von Häger (2020), 169f. skizzierten Sequenzplanung zum augustinischen *pax*-Begriff – folgende, vor allem im Bereich der Kulturkompetenz anzusiedelnde Kompetenzen angebahnt bzw. ausgeschärft werden:

¹⁴⁹ Vgl. dazu <https://www.standardsicherung.schulministerium.nrw.de/cms/zentralabitur-gost/faecher/getfile.php?file=5180> (zuletzt abgerufen am 22.05.2021, 16:40 Uhr).

¹⁵⁰ Vgl. dazu https://www.schulentwicklung.nrw.de/lehrplaene/upload/klp_SII/Ia/Modellvorhaben_Kontinuitaet_im_Wandel_Baustein_1.pdf (zuletzt abgerufen am 22.05.2021, 17:15 Uhr).

¹⁵¹ Vgl. das Modellvorhaben des Landes NRW zu Augustins *De civitate Dei* (2019), 18.

- zentrale politische und ethische Leitbegriffe der Römer erläutern und ihre Bedeutung für römisches Selbstverständnis exemplarisch nachvollziehen können;
- am Beispiel einer politischen oder unpolitischen Existenz die Beweggründe dafür darstellen und sich kritisch mit Bewertungen dieser Lebensform auseinandersetzen können;
- Empfehlungen zu einer sittlichen Lebensführung erläutern und deren Anwendbarkeit für Individuum und Gesellschaft beurteilen können;
- philosophische Antworten auf Sinnfragen der menschlichen Existenz und deren Bedeutung für die eigene Lebenswirklichkeit beurteilen können;
- die Auseinandersetzung zwischen Rom und dem Christentum an konkreten Beispielen charakterisieren können.

Zentrale Lernziele innerhalb der nachstehend skizzierten Unterrichtsinhalte zur Erarbeitung des christlichen Freundschaftsdenkens Augustins sind die folgenden:

Erkennen und Reflektieren ...

- der Etymologie als einer Hilfe zur semantischen Erschließung;
- des philosophisch-theologischen Gehaltes in den Texten sowohl der heidnisch-paganen Antike als auch der christlichen Spätantike;
- des Transformierens eines ursprünglich politisch gefärbten Begriffes der heidnisch-paganen Literatur in das christliche Denken als markantes Exemplum für die christliche Chrêsislehre;

- der augustinischen Neuakzentuierung der *vera et sempiterna amicitia* als einer vor Gott geschlossenen und auf Christus gegründeten Freundschaft unter christlichen Glaubensbrüdern;
- des Strebens nach Freundschaft als einer anthropologischen Kategorie;
- der Freundschaft als einer Bedingung menschlichen Zusammenlebens und als einer Orientierung für eine verantwortliche und sinnerfüllte Lebensführung;
- des persönlichen Erlebens von (gelingenden) Freundschaft(en) im eigenen Umfeld;
- der Möglichkeit einer weltumspannenden Freundschaft als einer zentralen kulturellen Herausforderung.

Die nunmehr folgende, grob skizzierte Sequenzplanung zur Entwicklung des vierstufigen Freundschaftsverständnisses Augustins orientiert sich in ihrem Ablauf an dem gedanklichen Aufbau der vorliegenden Studie: Zunächst sollen die Schülerinnen und Schüler der jeweiligen Lerngruppe ihre eigenen Assoziationen zum Thema „Freundschaften“ benennen, um sich im direkten Anschluss das eigene soziale Umfeld und im Speziellen ihre Freundeskreise zu vergegenwärtigen. Auf dieser Grundlage sollen verschiedene Arten von Freundschaften unter Rückgriff auf Abbildungen, welche auf die Lebensweltbezüge der Schülerschaft abzielen, erarbeitet werden. Vor dem Hintergrund dieser ersten personalen Zugriffe soll – zusammen mit den Schülerinnen und Schülern der jeweiligen Lerngruppe – die Leitfrage der Sequenz entwickelt werden (z. B.: „Welches sind die Kennzeichen einer *vera amicitia*?“ oder „Welche Formen von Freundschaft gibt es, und welche davon sind besonders erstrebenswert?“). In diesem Kontext kann auch eine (vorläufige und im Laufe der Sequenz ggf. zu modifizierende) Definition, was unter „wahrer Freundschaft“ zu verstehen ist, von Seiten der Schü-

lerinnen bzw. Schüler schriftlich fixiert werden. Darauf Bezug nehmend soll die intensive Beschäftigung mit den augustinischen Gedanken zur Freundschaft begonnen werden: Nach der mikroskopisch-statarisch angelegten Lektüre des für die vierte und letzte Stufe des augustinischen Freundschaftsverständnisses höchst evidenten achten Kapitels im neunzehnten Buch des augustinischen Spätwerkes *De civitate Dei* sollen die drei diesem Ideal vorausgehenden Stufen bzw. Phasen im Rahmen einer ebenfalls mikroskopisch-statarisch erfolgenden intensiven, motivanalytisch ausgerichteten Textarbeit – eingebettet in eine arbeitsteilige Gruppenarbeit – erschlossen werden. Im Sinne eines intertextuellen, autorenübergreifenden und das Abitur zielführend vorbereitenden Textvergleichs wird das Freundschaftsdenken Augustins in die antiken heidnisch-paganen Traditionen eingeordnet, indem die gedankliche Nähe zu seinen literarischen Vorgängern (zuvorderst Aristoteles, Cicero und Seneca) untersucht wird. Dabei werden die zentralen Gedanken des Aristoteles anhand einer deutschen Übersetzung, diejenigen Ciceros und Senecas im synoptischen Lektüreformat vergleichend erarbeitet. Auf dieser zwingend erforderlichen Textgrundlage soll die Rezeption des Freundschaftsbegriffs bei Augustinus in den Fokus gerückt werden, um dadurch die Schülerinnen und Schüler die Denk- und Arbeitsweise des Kirchenvaters nachvollziehen zu lassen. Diese zeichnet sich nämlich im Sinne christlicher Chrêsis sowohl in der Bewahrung als auch in der Transformation einschließlich der Neukzentuierung eines kulturell zentralen Begriffes aus.

Als Scharnierstelle zwischen der intensiven, übersetzungslastigen Beschäftigung mit den oben genannten Originaltexten und dem Transfer in die Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler soll – gleichsam als Sicherung des erarbeiteten Wissensstoffes – mit (auf Freiwilligkeit hin) ausgewählten Schülerinnen und Schülern ein „philosophisches Gespräch“ mit verteilten Rollen, angelehnt an die bekannte Fernsehsendung „das literarische Quartett“, durchgeführt werden. Hierfür schlüpfen die Schülerinnen und Schüler – unterstützt durch zuvor ausgeteilte „Regiekarten“ – in die Rollen des Aristoteles (für die griechische Antike), Ciceros (für die Zeit der römischen Republik), Senecas (für die römische

Kaiserzeit) und Augustins (für die christlich geprägte Spätantike). Neben einer Moderatorin bzw. einem Moderator wird auch ein Gast aus der „Neuzeit“ teilnehmen, dessen Gedanken über die Freundschaft ebenfalls eine breite Bekanntheit erlangt haben: der Philosoph Michel Eyquem de Montaigne (* 1533, † 1592).¹⁵² Die Runde der vorgenannten Philosophen befasst sich in ihrer Diskussion nicht nur mit den eigenen Definitionen bzw. Reflexionen von Freundschaft, sondern wird sich – lanciert durch die Moderatorin bzw. den Moderator – mit der folgenden provokanten Rede des Menschenfeindes in Molières gleichnamiger Komödie beschäftigen. In eben dieser wird die zeitgenössische „Manier“ gegeißelt: „Was ist da Nutz und Frommen, / dass einer mir erklärt, / Wie sehr er mich bewundert, mich liebt und schätzt und ehrt, / Was hab’ ich von dem Lächeln, mit dem er auf mich blickt, / Wenn er die gleichen Blicke in jede Richtung schickt? [...] Ich will nicht sein wie alle, mein Herr, ich warne Sie, / Denn aller Menschen Freund sein, war nie mein Ehrgeiz, nie.“¹⁵³ Sowohl durch die Teilnahme Montaignes an dem philosophischen Gespräch als auch durch die Einflechtung dieser provokanten Aussage aus Molières Komödie „Der Menschenfeind“ (uraufgeführt im Jahre 1666 n. Chr.) ist gewährleistet, dass neben der inhaltlichen Wiederholung des bis dahin erarbeiteten Unterrichtsstoffes im Zuge der oben genannten Addita (Montaigne; Molière) eine Lernprogression und eine Erweiterung der Text- und Kulturkompetenz auf Seiten der Schülerinnen und Schüler erfolgt.

In einem letzten Schritt wird die für den modernen, schülerorientierten Lateinunterricht konstitutive historische Kommunikation im Rahmen eines existentiellen (Lern-)Transfers angebahnt: So soll das augustiniische Freundschaftsideal mit den Freundschaftsidealen und -definitionen der Schülerinnen bzw. Schüler der jeweiligen Lerngruppe abgeglichen und im Spiegel des digitalen Zeitalters bewertet werden. Ebenso wird in diesem Kontext die Frage erörtert, ob die Anzahl der Freundinnen und Freunde, die ein Benutzer über die Social-Media-Kanäle (instagram, facebook etc.) kennenlernt, bereits als *vera amicitia* zu

¹⁵² Vgl. dazu auch Bussmann (2011), 134–136 und Bekes (2019), 5f.

¹⁵³ Zitiert nach und angeregt durch Bekes (2019), 6.

klassifizieren sei. Insgesamt betrachtet sollen in dieser letzten Phase der Unterrichtssequenz verstärkt rezeptionsdialektische Medien zum Einsatz kommen, so beispielsweise auch der Beitrag von Klaus Bartels (2006), welcher die Möglichkeit für eine weltumspannende Freundschaft auslotet und die Schülerinnen und Schüler dazu herausfordert, politisch zu denken und vor diesem Hintergrund zu der Frage Stellung zu nehmen, inwiefern die weltumspannende Freundschaft in der Gegenwart als höchste Stufe eines jeden Freundschaftsdenkens zu gelten hat. Den Abschluss der Unterrichtssequenz bildet eine Podiumsdiskussion, die sich – soziokulturell angelegt – mit einem Beitrag des Chefredakteurs des Ressorts Geschichte bei der „Zeit“, Christian Staas, beschäftigt. Dieser hatte zu der folgenden, in der Forschung erörterten These Stellung genommen: „Freundschaften ersetzen zunehmend die Familie.“ Diese These wiederum soll – in eine provokante Frage umgewandelt – als thematischer Aufhänger für die Podiumsdiskussion fungieren. Im Zuge dieser gewiss spannenden und einen jeden Menschen herausfordernden Diskussion werden die Schülerinnen und Schüler dazu angehalten, nicht nur auf ihre eigenen, zu Beginn der Sequenz geäußerten Gedanken zur Freundschaft, sondern auch auf die im Zuge der Sequenz erarbeiteten Freundschaftsreflexionen sowohl der antiken heidnisch-paganen als auch der christlichen Autoren der Spätantike – allen voran die des Augustinus oder des Paulinus von Nola – konsequent zurückzugreifen und auf diesem Wege ihre Sprach-, Text- und Kulturkompetenz auszuschärfen.

Die im Folgenden skizzierte Unterrichtssequenz folgt in ihrer kompetenzorientierten Ausrichtung dem Drei-Phasen-Modell der Textarbeit von Kuhlmann (2010), 25.

Pre-Reading-Phase

- A. Personaler Einstieg in die Unterrichtssequenz:
„Mein Verständnis von Freundschaft“ – die Schülerinnen und Schüler benennen ihre Assoziationen bzgl. der Freundschaft
- A.1 Darstellung der eigenen Assoziationen zum Thema „Freundschaft“ auf Grundlage ausgewählter Sinnsprüche, denen sich die Schülerinnen und Schüler begründet zuordnen (vgl. dazu auch im Anhang das Arbeitsmaterial unter M 1).
- Alternativ kann dieser personale Einstieg auch über die Zuordnung von Abbildungen, welche die Lebenswelt der Jugendlichen aufgreifen, erfolgen.¹⁵⁴
- A.2 Vergegenwärtigung des eigenen sozialen Umfeldes der Schülerinnen und Schüler unter bes. Berücksichtigung ihrer Freundeskreise (vgl. dazu auch im Anhang das Arbeitsmaterial unter M 2).
- A.3 Erarbeitung der zentralen Leitfrage dieser Unterrichtssequenz, möglichst eigenständig von den Schülerinnen und Schülern formuliert (mögliche Antizipationen: „Welches sind die Kennzeichen einer *vera amicitia*?“ oder „Welche Formen von Freundschaft gibt es, und welche davon sind besonders erstrebenswert?“).

¹⁵⁴ Einige Beispiele für Abbildungen, welche auf die Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler abzielen, sind zu finden bei Plate (2019), 24. Alternative Methoden für personale Einstiege in eine Unterrichtssequenz zum Thema „Freundschaft“ – z. B. auf dem Wege eines Gedankenexperiments und/oder eines Schreibgesprächs und/oder eines selbst verfassten Gedichtes – finden sich bei Pfeiffer (2009).

- A.4 Von den Schülerinnen und Schülern erfolgende schriftliche Fixierung der (vorläufigen und im Laufe der Sequenz immer wieder zu überprüfenden und ggf. zu modifizierenden) Definitionen, was unter „wahrer Freundschaft“ zu verstehen ist.

Hinweis:

Diese individuellen Definitionen müssen bei Lerngruppen, die sich eher distanziert gegenüberstehen, nicht publiziert bzw. visualisiert werden; bei vertrauensvoll miteinander agierenden Lerngruppen können die Definitionen offen – z. B. in Form einer Stafettenpräsentation – dargestellt und geclustert werden.

While-Reading-Phase

- B. Mikroskopisch-statarische Lektüre der zentralen, die vierte Stufe des augustinischen Freundschaftsdenkens dokumentierenden Textstelle Aug. *civ.* 19,8.
- C. Ebenfalls auf dem Wege einer mikroskopisch-statarischen Lektüre: Erarbeitung der vierstufigen, sukzessiv erfolgenden Entwicklung des augustinischen Freundschaftsverständnisses auf Grundlage folgender Texte:
- C.1 Aug. *soliloq.* 1,12,20 (→ 1. Stufe)
 C.2 Aug. *c. Acad.* 3,6,13 (→ 2. Stufe)
 C.3 Aug. *conf.* 4,4,7 (→ 3. Stufe)
 C.4 Aug. *c. Pelag.* 1,1,1 (→ 4. und letzte Stufe)

Hinweis:

Zum Zwecke der Ausschärfung der Text-, Kultur-, Methoden- und Urteilskompetenz sollen die Schülerinnen und Schüler am Ende der intensiven mikroskopisch-statarischen Textarbeit unbedingt die Gelegenheit erhalten, möglichst schriftlich zum Freundschaftsdenken Augustins begründet Stellung zu nehmen. Ferner sollen die zu Sequenzbeginn fixierten Definitionen der Schülerinnen und Schüler bzgl. der wahren Freundschaft mit den augustinischen Reflexionen über die *vera et sempiterna amicitia* abgeglichen und ggf. modifiziert bzw. erweitert werden.

- D. Im synoptisch-bilingualen Lektüreformat (flankiert von begleitenden Erschließungsfragen, die so zu gestalten sind, dass unter Ausschärfung sämtlicher Kompetenzbereiche [Sprach-, Text-, Kultur- und Methodenkompetenz] eine intensive und umfassende Textarbeit gewährleistet ist): Einordnung der augustinischen Reflexionen über Freundschaft im Spiegel der antiken heidnisch-paganen Freundschaftstraditionen:
- D.1 Aristoteles, *eth. Nic.* 8,2,2,1156 a2f.–8,3,4,1156 b25 (i. A.) in deutscher Übersetzung (vgl. dazu auch im Anhang das Arbeitsmaterial unter M 3)
 - D.2 Cicero, *Lael.* 18–20. 26f. 51. 100 (i. A.)¹⁵⁵
 - D.3 Seneca, *epist.* 3,2f. (i. A.); id. 9,8–10 (i. A.)¹⁵⁶ (vgl. dazu auch im Anhang das Arbeitsmaterial unter M 4)

¹⁵⁵ Zur unterrichtlichen Aufbereitung dieser Textpassagen vgl. Biastoch (2012); vgl. auch – wenngleich nicht auf alle oben angezeigte Textstellen Bezug nehmend – Götsching & Scholz (2018).

¹⁵⁶ Für die unterrichtliche Auseinandersetzung mit den senecaïschen Freundschaftsreflexionen vgl. Hennebühl (2016), 119f. zu Sen. *epist.* 9.5–9 i. A. einschließlich eines Exkurses zu Auszügen aus Ciceros *Laelius*. Vgl. dazu auch Hennebühls ergiebigen Lehrerkommentar zur Stelle. Vgl. ferner unbedingt geeignet Reinhart & Schirok (1988), bes. 132–144, Schindler (1989), bes. 12f. und Plate (2019), 26. Zur fachwissenschaftlichen Unterfütterung vgl. Hachmann (1997).

Exkurs (ebenfalls im synoptisch-bilingualen Lektüreformat):
Paulinus von Nola, *epist.* 11,5

- E. Zum Zwecke der dezidierten Ausschärfung der Text- und Kulturkompetenz der Schülerinnen und Schüler: Erarbeitung eines Paradebeispiels für die christliche Chrêsislehre anhand der augustinischen Transformation des ursprünglich heidnisch-paganen Freundschaftsbegriffs in die Gedankenwelt der Spätantike, einhergehend mit der christlichen Umdeutung des ciceronischen *amicitia*-Begriffs (→ exemplifiziert anhand folgender Textstellen: Aug. *c. Acad.* 3,6,13 und Aug. *epist.* 258,2–4 im motivanalytischen Abgleich mit Cic. *Lael.* 20–22 (i. A.); vgl. dazu auch im Anhang das Arbeitsmaterial unter M 5).

Post-Reading-Phase

- F. Zur inhaltlichen Wiederholung des in der While-Reading-Phase erarbeiteten Wissensstoffes einschließlich einiger Addita zur weiteren Ausschärfung der Text- und Kulturkompetenz der Schülerinnen und Schüler:
Initiierung eines sog. philosophischen Gesprächs, in welchem die Lernenden – unterstützt durch Rollen- bzw. Regiekarten – in die Rollen des Aristoteles, Ciceros, Senecas und Augustins schlüpfen. Neben einer frei gewählten Moderatorin bzw. einem frei gewählten Moderator nimmt als zusätzlicher Gast ein Philosoph der „Neuzeit“, Michel Eyquem de Montaigne, an dem Gespräch teil (zur Vorbereitung auf diesen besonderen Gast vgl. M 6). Als „Opener“ in das philosophische Gespräch fungiert ein provokanter Auszug aus Molières Komödie „Der Menschenfeind“ (vgl. dazu auch im Anhang das Arbeitsmaterial unter M 7).

- G. Unbedingte Anbahnung eines existentiellen (Lern-)Transfers: Augustins Freundschaftsideal im Spiegel gegenwärtiger Diskussionen unter bes. Berücksichtigung der Freundschaft im digitalen Zeitalter:
- G.1 Als informierender Auftakt: Auszug aus der Shell-Jugendstudie aus dem Jahre 2019 zur zentralen Bedeutung der Freundschaft für Heranwachsende (vgl. dazu auch im Anhang das Arbeitsmaterial unter M 8).
 - G.2 Vertiefte, kritische Reflexion über Freundschaft im digitalen Zeitalter¹⁵⁷ unter Klärung der Frage, welche Haltung Augustinus und seine literarischen Vorgänger hinsichtlich der Formen von Freundschaft im digitalen Zeitalter einnehmen würden (vgl. dazu auch im Anhang das Arbeitsmaterial unter M 9).
 - G.3 Schriftliche Stellungnahme der Schülerinnen und Schüler zu der von Klaus Bartels (2006) maßgeblich inspirierten Frage, inwiefern die weltumspannende Freundschaft in der Jetztzeit als höchste Stufe eines jeden Freundschaftsdenkens zu gelten hat.
 - G.4 Zum Abschluss der Unterrichtssequenz: Durchführung einer Podiumsdiskussion, die sich mit einem Beitrag des Chefredakteurs des Ressorts Geschichte bei der „Zeit“, Christian Staas, beschäftigt. Dieser hatte zu der folgenden, in der Forschung erörterten These Stellung genommen: „Freundschaften ersetzen zunehmend die Familie.“ (vgl.

¹⁵⁷ Zahlreiche sehr gelungene, zielführende und in jeder Hinsicht schülerorientierte Materialien zu diesem Themengebiet bietet Steenblock (2019). Ebenfalls zu empfehlen sind einige der Materialien von Schröder (2021). Vgl. auch zahlreiche weitere, mittlerweile im Internet publizierte Beiträge zum Thema „Freundschaft im Zeichen der Digitalität“.

dazu auch im Anhang das Arbeitsmaterial unter M 10). Diese These wiederum soll – in eine provokante Frage umgewandelt – als thematischer Aufhänger für die Podiumsdiskussion fungieren. Dabei sollen die Schülerinnen und Schüler dazu angehalten werden, ihr im Zuge der Sequenz erworbenes Wissen und ihre ausgeschärften (Sprach-, Text-, Kultur-, Methoden- und Urteils-)Kompetenzen in die Diskussion einzuflechten und damit unter Beweis zu stellen.

- H. Auswertender Rückblick auf die Sequenz zur Freundschaft im Sinne des *Visible Feedback*¹⁵⁸ (z. B. unterfüttert durch Evaluationbögen).

Literatur

Grundsätzlich ist auf die im Modellvorhaben¹⁵⁹ des Landes NRW eingepflegte Literatur zu verweisen (vgl. dort Seite 27–29); sie diente bei der Konzeption dieses Aufsatzes als dankbare Grundlage. Darüber hinaus wurde folgende Literatur herangezogen:

Lehrplan:

Ministerium für Schule und Weiterbildung des Landes NRW. 2013. Kernlehrplan für die Sekundarstufe II. Gymnasium/Gesamtschule in NRW, Frechen.

Textausgaben:

Sancti Ambrosii, *Opera* rec. Carolus Schenkl. CSEL 32.1, Prag & Wien & Leipzig 1897.

Sancti Ambrosii, *de officiis*, cura et studio Mauriti Testard. CCL 15, Turnhout 2000.

Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, rec. I. Bywater, Oxford 1894 (ND Oxford 1970).

¹⁵⁸ Vgl. dazu Häger (2021).

¹⁵⁹ Vgl. dazu auch Häger (2020).

Sancti Aureli Augustini Hipponiensis Episcopi, *Epistulae*, rec. Alois Goldbacher, Bd. 1 = CSEL 34.1: epist. 1–30, Prag & Wien & Leipzig 1895; Bd. 2 = CSEL 34.2 = epist. 31–123, Prag & Wien & Leipzig 1898; Bd. 3 = CSEL 44: epist. 124–184A, Wien & Leipzig 1904; Bd. 4 = CSEL 57: epist. 185–270, Wien & Leipzig 1911; Bd. 5 = CSEL 58: Praefatio Editoris et Indices, Wien & Leipzig 1923.

Sancti Aureli Augustini, *contra duas epistulas Pelagianorum libri IV, de spiritu et littera*, rec. Carolus F. Urba et Iosephus Zycha. CSEL 60, Wien & Leipzig 1913.

Sancti Aureli Augustini, *contra Academicos libri III, de beata vita liber I, de ordine libri II*, rec. Pius Knöll. CSEL 63, Wien & Leipzig 1922.

Sancti Aurelii Augustini Episcopi, *de civitate Dei libri XXII*, rec. Bernardus Dombart et Alfonsus Kalb, 2 Bde., Leipzig ⁵1929 (ND Stuttgart 1981).

Sancti Aureli Augustini, *de doctrina Christiana libri IV*, rec. Guilelmus M. Green. CSEL 80, Wien 1963.

Sancti Aureli Augustini, *Confessionum libri XIII*, ed. Martin Skutella (1935). Editionem correctiorem curaverunt H. Jürgens et W. Schwab, Stuttgart 1969.

Sancti Aurelii Augustini, *de diversis Quaestionibus LXXXIII*, ed. Almut Mutzenbecher. CCL 44.1, Turnhout 1980.

Sancti Basilii Magni, *Epistolae*, acc. J.-P. Migne. PG 32, Paris 1857.

Marci Tulli Ciceronis, *Scripta quae manserunt omnia*. Fasc. 47: *Cato maior – Laelius*, rec. K. Simbeck, Stuttgart 1917 (ND Stuttgart 1976).

Das Neue Testament. Griechisch und Deutsch. Griechischer Text in der Nachfolge von Eberhard und Erwin Nestle gemeinsam verantwortet von Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger und Allen Wikgren. Hrsg. im Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfl. von Kurt und Barbara Aland, Stuttgart ²⁶1986.

Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani, *Epistulae*, ed. Guilelmus de Hartel. Editio altera supplementis aucta curante Margit Kamptner. CSEL 29, Wien 1999.

Lucii Annaei Senecae, *ad Lucilium Epistulae morales*, rec. L. D. Reynolds, Oxford 1965 (ND Oxford 1969).

Lektürehefte:

Biastoch, Martin (2012), *Laelius de amicitia* (Libellus). Lektüreheft, Stuttgart.

Götttsching, Verena & Scholz, Ingvalde (²2018), *Freunde finden und gewinnen. Meilensteine und Stolpersteine der Freundschaft in Ciceros De amicitia* (Scala). Lektüreheft, Bamberg.

Henneböhl, Rudolf (2016), *Seneca: Philosophische Schriften* (Latein kreativ 4). Lektüreheft, Bad Driburg.

Oswald, Renate & Pietsch, Wolfgang J. & Melchart, Rudolf (2011), *Grundfragen der menschlichen Existenz und Religio* (Latein in unserer Zeit). Lektüreheft, Wien.

Übersetzungen:

Hoffmann (1917), Des Heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Briefe (Bibliothek der Kirchenväter 10), übers. v. Alfred Hoffmann, Kempten & München.

Huchthausen & Huchthausen (1989), Cicero. Werke in drei Bänden. Band III: Über die Weissagekunst – Laelius über die Freundschaft – Pflichtenlehre (Bibliothek der Antike; römische Reihe), übers. v. Horst Dieter und Liselot Huchthausen, Berlin & Weimar.

Müller (³2002), Aurelius Augustinus, Die Selbstgespräche: Von der Unsterblichkeit der Seele. Lateinisch und Deutsch. Gestaltung des lateinischen Textes von Harald Fuchs. Einführung, Übertragung, Erläuterungen und Anmerkungen von Hanspeter Müller, Düsseldorf & Zürich.

Rosenbach (⁴1995), L. Annaeus Seneca: Philosophische Schriften. Lateinisch und Deutsch. Band III: An Lucilius (Briefe 1–69), übers. u. eingel. v. Manfred Rosenbach, Darmstadt.

Skeb (1998), Paulinus von Nola, Epistulae: Briefe, übers. u. eingel. v. Matthias Skeb. Erster Teilband (Fontes Christiani 25.1), Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom & New York.

Thimme (2007), Augustinus, Vom Gottesstaat (*De civitate Dei*). Vollständige Ausgabe. Aus dem Lateinischen übertr. v. Wilhelm Thimme, eingel. und komm. von Carl Andresen, Düsseldorf.

Voss et al. (1972), Augustinus: Philosophische Frühdialoge: Gegen die Akademiker, über das Glück, über die Ordnung, eingel., übers. u. erl. v. Bernd Reiner Voss & Ingeborg Schwarz-Kirchenbauer, Willi Schwarz und Ekkehard Mühlberg (Die Bibliothek der Alten Welt; Reihe Antike und Christentum), Zürich & München.

Kommentare:

Neuhausen, Karl August (1981), Marcus Tullius Cicero: Laelius. Einleitung und Kommentar (Wissenschaftliche Kommentare zu griechischen und lateinischen Schriftstellern 1), Heidelberg.

Powell, Jonathan G. J. (1990), Marcus Tullius Cicero: Laelius, on Friendship (Laelius de amicitia) & The Dream of Scipio (Somnium Scipionis), ed. with Introduction, Translation & Commentary, Warminster.

Handbücher:

Kühner, Raphael & Stegmann, Carl (⁵1976), Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache. Teil 2: Satzlehre. 2 Bde., Darmstadt.

Lewis, Charlton T. & Short, Charles (1969), A Latin Dictionary, Oxford 1879 (ND Oxford).

Forschungsliteratur in Auswahl:

Adam, Karl (²1958), Die geistige Entwicklung des Heiligen Augustinus (Libelli 14), Darmstadt.

Albrecht, Michael von (³2012), Geschichte der römischen Literatur von Andronicus bis Boethius und ihr Fortwirken, Berlin & Boston.

- Alfaric, Pierre (1918), *L'Evolution intellectuelle de Saint Augustin*, Paris.
- Altaner, Berthold (1967), *Kleine patristische Schriften* (TU 83), Berlin.
- Bartels, Klaus (2006), Von der Kosmopolis zum Global Village: Die Idee weltumspannender Freundschaft und die Vision eines ewigen Friedens *urbi et orbi*, in: Neukam, Peter (Hg.), *Präsenz in der Antike* (DSW 40), München, 11–26.
- Bavel, Tarsicius Jan van (1987), The influence of Cicero's ideal of friendship on Augustine, in: Boeft, Jan den & Oort, Johannes van (Hg.), *Augustiniana Traiectina. Communications présentées au Colloque International d'Utrecht 13–14 novembre 1986*, Paris, 59–72.
- Bavel, Tarsicius Jan van (2009), *Von Liebe und Freundschaft. Augustinus über das christliche Leben*, Würzburg.
- Becker, Hans (1908), *Augustin. Studien zu seiner geistigen Entwicklung*, Leipzig.
- Bekes, Peter (2019), Freundschaft und Liebe, in: *Praxis Philosophie & Ethik* 3, 4–6.
- Berges, Ulrich (2000), Freundschaft: II. Altes Testament, in: *RGG* 3, 351.
- Berti, Enrico (1995), Il concetto di amicizia in Aristotele, in: *Accademia di studi italo-tedeschi Merano* (Hg.), *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea – Der Begriff Freundschaft in der Geschichte der Europäischen Kultur* (Atti del XXII convegno internazionale di studi italo-tedeschi. Merano 9–11 maggio 1994), Merano, 102–114.
- Bonner, Gerald (1993), Augustine's "Conversion": historical fact or literary device?, in: *Augustinus* 38, 103–119.
- Brinckmann, Wolfgang (1963), *Der Begriff der Freundschaft in Senecas Briefen*, Diss. (masch.) Köln.
- Brown, Peter (1982), *Augustinus von Hippo. Eine Biographie*. Übers., bearb. und hrsg. v. Johannes Bernard, Frankfurt a. M.
- Brunt, P[eter] A[stbury] (1988), *Amicitia in the Roman Republic*, in: Ders., *The Fall of the Roman Republic and Related Essays*, Oxford, 351–381.
- Büchner, Karl (1952), *Der Laelius Ciceros*, in: *MH* 9, 88–106.
- Büchner, Karl (1964), *Cicero. Bestand und Wandel seiner geistigen Welt*, Heidelberg.
- Büchner, Karl (1970), *Vom Bildungswert des Lateinischen* (Studien zur römischen Literatur 5), Wiesbaden.
- Burt, Donald X. (1999), *Friendship and Society. An Introduction to Augustine's Practical Philosophy*, Grand Rapids (Michigan) & Cambridge.
- Burton, Paul James (2000), *Amicitia in Roman Social and International Relations (350–146 B. C.)*, Diss. College Park.
- Buse, Adolf (1856), *Paulin, Bischof von Nola, und seine Zeit (350–450)*. 2 Bde., Regensburg.
- Bussmann, Bettina (2011), *Liebe: Freundschaft, Sexualität, Familie. Für die Sekundarstufe* (Reclams Universal-Bibliothek 15066), Stuttgart.
- Campenhausen, Hans Freiherr von (1972), *Augustinus*, in: Ders. (Hg.), *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart & Berlin & Köln & Mainz, 151–222.
- Cassidy, Eoin (1992), The Recovery of the Classical Ideal of Friendship in Augustine's Portrayal of *Caritas*, in: Finan, Thomas & Twomey, Vincent (Hg.), *The Relationship between Neoplatonism and Christianity. With a foreword by John J. O'Meara*, Dublin, 127–140.
- Chiereghin, Franco (1995), L'individuazione del campo problematico dell'amicizia nel *Liside* di Platone, in: *Accademia di studi italo-tedeschi Merano* (Hg.), *Il concetto di amicizia nella storia*

della cultura europea – Der Begriff Freundschaft in der Geschichte der Europäischen Kultur (Atti del XXII convegno internazionale di studi italo-tedeschi. Merano 9–11 maggio 1994), Meran, 519–528.

Chydenius, Johan (1977), *Love and the Medieval Tradition* (Commentationes Humanarum Litterarum 58), Helsinki & Helsingfors.

Cooper, Rodney H. & Ferrari, Leo C. (1991), *A Concordance to the Skutella* (1969) edition. Vol. I: A – M, Hildesheim & Zürich & New York.

Courcelle, Pierre (1963), *Les confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris.

Courcelle, Pierre (1968), *Recherches sur les confessions de Saint Augustin*, Paris.

Curtius, Ernst (1903), *Die Freundschaft im Alterthume*, in: Ders., *Alterthum und Gegenwart. Gesammelte Reden und Vorträge*, Bd. 1, Stuttgart & Berlin.

Deissmann, Adolf (1923), *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen.

Diederich, Mary Dorothea (1948), *Cicero and Saint Ambrose on Friendship*, in: *CJ* 43.4 (1948), 219–222.

Dirlmeier, Franz (1931), *ΦΙΛΟΣ und ΦΙΛΙΑ im vorhellenistischen Griechentum*, Diss. München.

Divjak, Johannes (2001), *epistulae*, in: *AugLex* 2, fasc. 5/6, 893–1057.

Drecoll, Volker Henning (1999), *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins* (Beiträge zur historischen Theologie 109), Habilitationsschrift, Tübingen.

Dudden, F. Homes (1935), *The Life and Times of St. Ambrose*. Vol. II, Oxford.

Dugas, Ludovic (1976), *L'amié antique d'après les mœurs populaires et les théories des philosophes*, ND der Auflage Paris 1894, New York.

Ebbeler, Jennifer V. (2012), *Disciplining Christians. Correction and Community in Augustine's Letters* (Oxford Studies in Late Antiquity), Oxford.

Enßlin, [Wilhelm] (1930), *Marcianus* (Nr. 28), *RE* 14.2, 1511–1534.

Epp, Verena (1999), *Amicitia. Zur Geschichte personaler, sozialer, politischer und geistlicher Beziehungen im frühen Mittelalter* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 44), Stuttgart.

Fabre, Pierre (1949), *Saint Paulin de Nole et l'amié chrétienne* (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 167), Paris.

Feldmann, Erich & Schindler, Alfred & Wermelinger, Otto (1986–1994), *Alypius*, in: *AugLex* 1, 245–267.

Feldmann, Erich (1986–1994), *Confessiones*, in: *AugLex* 1, 1134–1193.

Feldmann, Erich (1993), *Ich war mir selbst zur großen Frage geworden! (Bekenntnisse 4,9). Augustinus – erster moderner (neuzeitlicher) Mensch?*, in: *Cor unum* 51, 45–61.

Feldmann, Erich (1995), *Der Übertritt Augustins zu den Manichäern*, in: Tongerloo, Alois van & Oort, Johannes van, *Manichaeae Studies*. Vol. II, Louvain, 103–128.

Flasch, Kurt (1994), *Einführung in sein Denken*, Stuttgart.

Fraïsse, Jean-Claude (1974), *Philia. La notion d'amié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Paris.

- Frank, Karl Suso (1990), Augustinus: sapienter et eloquenter dicere, in: Vogt-Spira, Gregor (Hg.), Strukturen der Mündlichkeit in der römischen Literatur (Script-Oralia: Reihe A – Altertumswissenschaftliche Reihe 4), Tübingen, 257–269.
- Fuchs, Gerhard (1914), Die Aussagen über die Freundschaft im Neuen Testament, verglichen mit denen des Aristoteles (Nic. Eth. 8/9), Diss. Leipzig.
- Fuhrer, Therese (2013), Tage und Nächte in Cassiciacum. Die antimanichäische Theodizee in Augustins Dialog *De ordine*, in: Sonntagbauer, Wolfgang & Klopff, Johannes, Welt – Seele – Gottheit. Festschrift für Wolfgang Speyer zum 80. Geburtstag, Wien, 41–57.
- Fürst, Alfons (1996), Streit unter Freunden. Ideal und Realität in der Freundschaftslehre der Antike (BzA 85), Stuttgart & Leipzig.
- Fürst, Alfons (1997), Freundschaft als Tugend. Über den Verlust der Wirklichkeit im antiken Freundschaftsbegriff, in: Gymnasium 104, 413–433.
- Fürst, Alfons (1999), Erwerben und Erhalten. Ein Schema antiker Freundschaftstheorie in Cicero „Laelius“, in: Philologus 143, 41–67.
- Fuhrmann, Manfred (1992), Cicero und die römische Republik. Eine Biographie (Serie Piper 1219), München.
- Gadamer, Hans-Georg (1999), Freundschaft und Einsamkeit, in: Eichler, Klaus-Dieter (Hg.), Philosophie der Freundschaft, Leipzig, 201–205.
- Geerlings, Wilhelm (1981), Das Freundschaftsideal Augustins, in: ThQ 161, 265–274.
- Gensichen, Hans-Werner (1980), Bekehrung, in: TRE 5, 440–486.
- Gliech, Andreas (2020), Bibliographie einer Bekehrung. Die lektüregestützte Suche nach dem richtigen Glaubens- und Gottesverständnis in den *Confessiones*, in: Sauer, Jochen (Hg.), Augustinus: *De civitate Dei*. Fachwissenschaftliche und fachdidaktische Zugänge (Acta Didactica Classica 2), 47–87.
- Gnilka, Christian (1993), Kultur und Conversion (Chrêsis 2), Basel.
- Gnilka, Christian (2000), Prudentiana, Bd. 1: Critica, München & Leipzig.
- Gnilka, Christian (2012), Der Begriff des „rechten Gebrauchs“ (Chrêsis 1), Basel.
- Gnilka, Joachim (1985), Johannesevangelium (= NEB 4), Würzburg.
- Götttsching, Verena & Scholz, Ingvalde (2017), Freunde finden und gewinnen. Meilensteine und Stolpersteine der Freundschaft in Ciceros *De amicitia* (Scala). Lehrerkommentar, Bamberg.
- Gotter, Ulrich (1996), Cicero und die Freundschaft. Die Konstruktion sozialer Normen zwischen römischer Politik und griechischer Philosophie, in: Gehrke, Hans-Joachim & Möller, Astrid (Hg.), Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewußtsein (ScriptOralia 90), Tübingen, 339–360.
- Guardini, Romano (1950), Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen, München.
- Hachmann, Erwin (1997), Die Freundschaftsthematik in Senecas *Epistulae morales*, in: Czaplá, Beate; Lehmann, Thomas & Liell, Susanne (Hg.), Vir bonus dicendi peritus. Festschrift für Alfons Weische zum 65. Geburtstag, Wiesbaden, 135–143.
- Hadot, Ilsetraut (1969), Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung (QSGP 13), Diss. Berlin 1965, Berlin.
- Hadot, Ilsetraut (1986–1994), amicitia, in: AugLex 1, 287–293.

- Häger, Hans-Joachim (2020), Augustinus als Friedensrufer. Didaktische Impulse für ein existentielles Thema im lateinischen Lektüreunterricht der Sekundarstufe II, in: Sauer, Jochen (Hg.), Augustinus: *De civitate Dei*. Fachwissenschaftliche und fachdidaktische Zugänge (Acta Didactica Classica 2), 153–190.
- Häger, Hans-Joachim (2021), Lateinunterricht reflektieren, in: Kipf, Stefan et al. (Hg.), Basiswissen Lehrerbildung: Latein unterrichten, Hannover, 76–79.
- Hagendahl, Harald (1958), Latin Fathers and the Classics. A Study on the Apologists, Jerome and other Christian Writers (Acta Universitatis Gothoburgensis 64), 2 Bde., Göteborg.
- Hagendahl, Harald (1967), Augustine and the Latin Classics (SGLG 20), 2 Bde., Göteborg.
- Hauck, Friedrich (1928), Die Freundschaft bei den Griechen und im Neuen Testament, in: Festgabe für Theodor Zahn zum 90. Geburtstag [o. Hg.], Leipzig, 211–228.
- Hauschild, Wolf-Dieter (2000), Augustin – Biographie und Theologie, in: Ders. (Hg.), Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh, 231–235.
- Heil, Andreas (2005), Gespräche über Freundschaft. Das Modell der *amicitia* bei Cicero und Horaz, in: Haltenhoff, Andreas, Heil, Andreas & Mutschler, Fritz-Heiner (Hg.), Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft, München & Leipzig, 107–123.
- Hellegouarc’h, Joseph (1972), Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l’Université de Lille 11), Paris.
- Hoffmann, Ernst (1972), Aristoteles’ Philosophie der Freundschaft, in: Hager, Fritz-Peter (Hg.), Ethik und Politik des Aristoteles (WdF 208), Darmstadt, 149–182.
- Holböck, Ferdinand (1995), Freundschaft in der Heiligen Schrift, in: Accademia di studi italo-tedeschi Merano (Hg.), Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea – Der Begriff Freundschaft in der Geschichte der Europäischen Kultur (Atti del XXII convegno internazionale di studi italo-tedeschi. Merano 9–11 maggio 1994), Merano, 591–598.
- Holl, Karl (1923), Augustins innere Entwicklung, Berlin = APAW.PH 4 (1922).
- Hrdlicka, Clement Louis (1931), A Study of the Late Latin Vocabulary and of the Prepositions and Demonstrative Pronouns in the Confessions of St. Augustine (PatSt 31), Diss. Washington.
- Hübner, Wolfgang (1985/1986), Autobiographie und Metamorphose. In: Jahrbuch der Universität Augsburg 1985 (erschienen 1986), Augsburg, 161–170.
- Hübner, Wolfgang (2007), Klassische lateinische Literatur und Rhetorik, in: Drecoll, Volker Henning (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen, 49–60.
- Ihli, Stefan (2002), Das Freundschaftsideal Augustins unter besonderer Berücksichtigung seines Briefes 258, online abrufbar unter: http://www.ihli.eu/theologie/augustin_text.htm (zuletzt abgerufen am 13.05.2021, 16:35 Uhr).
- Jaeger, C. Stephen (2010), Friendship of Mutual Perfecting in Augustine’s *Confessions* and the Failure of Classical *amicitia*, in: Classen, Albrecht – Sandidge, Marilyn (Hg.), Friendship in the Middle Ages and Early Age, Berlin, 185–200.
- Jaeger, Werner (1973), Paideia. Die Forschung des griechischen Menschen, Berlin & New York (ungekürzter photomechanischer ND in einem Band).
- Janssen, Harry H. (1938), Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung. Von Tertullian bis Cyprian, Nijmegen.

- Jones, Arnold H. M., Martindale, John R. & Moriss, John (1971), Marcianus (Nr. 14), in: Dies. (Hg.), *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. I: a. D. 260–395, Cambridge, 555f.
- Kienzler, Klaus (1998), Gott in der Zeit berühren. Eine Auslegung der *Confessiones* des Augustinus, Würzburg.
- Kiesel, Dagmar (2008), Lieben im Irdischen. Freundschaft, Frauen und Familie bei Augustin (Symposion 130), Diss. Erlangen 2007, Freiburg & München.
- Klauck, Hans-Josef (1991), Kirche als Freundesgemeinschaft? Auf Spurensuche im Neuen Testament, in: *MThZ* 42.1, 1–14.
- Knauer, George Nicolaus (1955), Psalmenzitate in Augustins Konfessionen, Göttingen.
- Knoche, Ulrich (1975), Der Gedanke der Freundschaft in Senecas Briefen an Lucilius, in: Maurach, Gregor (Hg.), *Seneca als Philosoph* (WdF 414), Darmstadt, 149–166.
- Konstan, David (1996), Problems in the History of Christian Friendship, in: *Journal of Early Christian Studies* 4.1, 87–113.
- Konstan, David (1997), *Friendship in the Classical World*, Cambridge.
- Kroll, Wilhelm (1924), Freundschaft und Knabenliebe (Tusculum – Schriften: Kulturgeschichte des Altertums in Einzeldarstellungen 4), München.
- Kroll, Wilhelm (²1963), *Die Kultur der ciceronischen Zeit*. Erster und zweiter Teil. Mit einem Beitrag von Reinhard Herbig, Darmstadt.
- Krüger, Caroline (2011), Freundschaft in der höfischen Epik um 1200: Diskurse von Nahbeziehungen, Berlin & New York.
- Kuhlmann, Peter (2010), *Lateinische Literaturdidaktik* (Studienbücher Latein), Bamberg.
- Lenfant, David (1965), *Concordantiae Augustinianae*, ND Brüssel.
- Lesses, Glenn (1993), Austere Friends: The Stoics and Friendship, in: *Apeiron* 26.1, 57–75.
- Lienhard, Joseph T. (1977), *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism. With a Study of the Chronology of His Works and an Annotated Bibliography, 1879–1976* (Theophaneia 28), Köln & Bonn.
- Lienhard, Joseph T. (1990), Friendship in Paulinus of Nola and Augustine, in: *Augustiniana* 40, 279–296.
- Löhr, Winrich (2007), Die Briefsammlung, in: Drecoll, Volker Henning (Hg.), *Augustinus Handbuch*, Tübingen, 416–421.
- Lotz, Johannes Baptist (1979), *Die Drei-Einheit der Liebe: Eros, Philia, Agápe*, Frankfurt am Main.
- Mandouze, André (1982), Marcianus (Nr. 2), in: Ders. (Hg.), *Prosopographie de l’Afrique Chrétienne* 303–533 (Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire 1), 691f.
- Marrou, Henri-Iréné (1995), Augustinus und das Ende der antiken Bildung. Übers. v. Lore Wirth-Poelchau in Zusammenarbeit mit Wilhelm Geerlings, hrsg. und für die endgültige Fassung red. v. Johannes Götte, Paderborn.
- Maurach, Gregor (1970), *Der Bau von Senecas Epistulae morales* (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften: Reihe 2, N. F. 30), Heidelberg.
- Mausbach, Joseph (²1929), *Die Ethik des Heiligen Augustinus*, Bd. 1, Freiburg im Breisgau.
- Mayer, Cornelius (²2018), *Augustinus-Zitatenschatz: Kernthemen seines Denkens*. Lateinisch-Deutsch mit Kurzkommentaren, Basel.

- McEvoy, James (1981), Notes on the Prologue of St. Aelred of Rievaulx's 'De Spirituali Amicitia'. With a translation, in: *Traditio* 37, 396–411.
- McEvoy, James (1986), *Anima una et cor unum: Friendship and Spiritual Unity in Augustine*, in: *RecTh* 53, 40–92.
- McGuire, Brian Patrick (1988), *Friendship & Community: The Monastic Experience 350–1250 (CistSS 95)*, Kalamazoo.
- McNamara, Marie Aquinas (1958), *Friendship in Saint Augustine (SF; neue Serie 20)*, Diss. Freiburg (Schweiz).
- Meer, Frits van der (³1958), *Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters*, Köln.
- Meister, Karl (1967), Die Freundschaft bei den Griechen und Römern, in: Oppermann, Hans (Hg.), *Römische Wertbegriffe (WdF 34)*, Darmstadt, 323–329.
- Merklin, Harald (2005), Fragwürdige Freundschaft: Epikurs Lehre von der Freundschaft im Urteil Ciceros (fin. 2, 78–85) und Senecas (epist. 9, 1–12), in: Baier, Thomas, Manuwald, Gesine & Zimmermann, Bernhard (Hg.), *Seneca. Philosophus et magister. Festschrift für Eckard Lefevre zum 70. Geburtstag (Paradeigmata 4)*, Freiburg, 187–194.
- Misch, Georg (²1931), *Geschichte der Autobiographie, Bd. 1: Das Altertum. Erste Hälfte*, Bern, 637–678.
- Mitchell, Alan C. (1997), "Greet the friends by name". New Testament evidence for the Greco-Roman *Topos* on Friendship, in: Fitzgerald, John T. (Hg.), *Greco-Roman perspectives on Friendship (Society of Biblical Literature 34)*, Atlanta, 225–262.
- Mohrmann, Christine (1965), *Études sur le Latin des Chrétiens. Tome III: Latin chrétien et liturgique*, Rom.
- Mohrmann, Christine (²1965), *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustinus, Teil I: Einführung, Lexikologie, Wortbildung*, Amsterdam.
- Mohrmann, Christine (²1975), *Der Schriftsteller Augustin. Übers. v. Carl Andresen*, in: Andresen, Carl (Hg.), *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart, Bd. 1 (WdF 5)*, Darmstadt, 89–121.
- Monagle, John F. (1971), Friendship in St. Augustine's Biography. Classical Notion of Friendship, in: *AugStud* 2, 81–92.
- Morgenstern, Frank (1993), *Die Briefpartner des Augustinus von Hippo. Prosopographische, sozial- und ideologiegeschichtliche Untersuchungen (Bochumer historische Studien: Alte Geschichte 11)*, Diss. Leipzig, Bochum.
- Mratschek, Sigrid (2002), *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen (Hypomnemata 134)*, Habilitationsschrift, Göttingen.
- Mühlenberg, Ekkehard (⁴1998), Augustin, in: *RGG* 1, 959–967.
- Müller, Carl Friedrich Wilhelm & Seyffert, Moritz (²1965), *Laelius de amicitia Dialogus*, Hildesheim (Reprografischer ND).
- Neuhausen, Karl August (1975), Zu Cassians Traktat *De Amicitia* (Coll. 16), in: Gnllka, Christian & Schetter, Willy (Hg.), *Studien zur Literatur der Spätantike (Antiquitas: Reihe 1 – Abhandlungen zur Alten Geschichte 23)*, Bonn, 181–218.
- Neuhausen, Karl August (1984), Hieronymus, Seneca und Theophrasts Schrift „Über die Freundschaft“, in: Dassmann, Ernst et al. (Hg.), *Vivarium. Festschrift für Theodor Klauser zum 90. Geburtstag (JbAC – Erg. 11)*, Münster, 257–286.

- Nietzsche, Friedrich (²1903), *Nachgelassene Werke aus den Jahren 1869–1872*, Leipzig.
- Nolte, Venantius (1939), *Augustins Freundschaftsideal in seinen Briefen. Unter Hereinbeziehung seiner Jugendfreundschaften gemäß den Philosophischen Schriften und den Confessionen (Cassiciacum 6)*, Diss. Würzburg.
- O'Meara, John J. (1954), *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, London, New York & Toronto.
- Oort, Johannes van (1995), *Augustinus und der Manichäismus*, in: Tongerloo, Alois van & Oort, Johannes van, *Manichaean Studies. Vol. 2*, Louvain, 289–307.
- Otten, Robert T. (1963), *Caritas and Dilectio: Some observations on the vocabulary of love in the exegetical works of St. Ambrose*, in: Engels, Lodewijk et al. (Hg.), *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann*, Utrecht & Anvers, 73–83.
- Oyen, Hendrik van (³1958), *Freundschaft: II. Ethisch*, in: RGG 2, 1128–1132.
- Paffenroth, Kim (2005), *Friendship as Personal, Social, and Theological Virtue in Augustine*, in: Doody, John, Hughes, Kevin L. & Paffenroth, Kim (Hg.), *Augustine and Politics (Augustine in Conversation: Tradition and Innovation)*, Lanham, 53–66.
- Pellegrino, Michele (1960), *Les Confessions de Saint Augustin, Guide de lecture* (ursprünglich in italienischer Sprache verfaßt, Turin 1956), Paris.
- Peterson, Erik (1923), *Der Gottesfreund. Beiträge zur Geschichte eines religiösen Terminus*, in: ZKG 42, 161–202.
- Pétré, Hélène (1948), *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne (Spicilegium Sacrum Lovaniense 22)*, Louvain.
- Pfeiffer, Silke (2009), *Lernen an Stationen zum Thema „Freundschaft“. Individualisierung und Kooperation im Deutschunterricht*, in: *Deutschmagazin* 4, 51–58.
- Pflligersdorffer, Georg (1983), *Eine weniger beachtete Partie in Augustins Confessiones (4,4,7–12,19) in interpretierender Darstellung*, in: Händel, Paul & Meid, Wolfgang (Hg.), *Festschrift für Robert Muth zum 65. Geburtstag*, Innsbruck, 323–345.
- Pieretti, Antonio (1995), *L'amicizia come preparazione alla carità in Paolino da Nola*, in: *Accademia di studi italo-tedeschi Merano* (Hg.), *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea – Der Begriff Freundschaft in der Geschichte der Europäischen Kultur (Atti del XXII convegno internazionale di studi italo-tedeschi. Merano 9–11 maggio 1994)*, Merano, 678–683.
- Pizzolato, Luigi Franco (1974), *L'Amicizia in Sant'Agostino e il „Laelius“ di Cicerone*, in: *VigChr* 28, 203–215.
- Pizzolato, Luigi Franco (1975), *Interazione e compenetrazione di amicizia e carità in Sant'Agostino*, in: Barrera, P. Francesco et al. (Hg.), *Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Turin, 856–867.
- Pizzolato, Luigi Franco (1993), *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Turin.
- Plate, Michael (2019), *Freundschaftsanfrage. Was sind die Kennzeichen wahrer Freundschaft*, in: *Praxis Philosophie & Ethik* 3, 20–26.
- Pohlenz, Max (⁴1970), *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Bd. 1, Göttingen.
- Pollmann, Karla (1996), *Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, De doctrina christiana*, Freiburg.

- Poque, Suzanne (1987), *Réflexion d'Augustin sur la conversion de son ami Marcianus (Ep. 258)*, in: *Augustinianum* 27, 297–301.
- Price, A[ntony] W. (1989), *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford.
- Ratzinger, Joseph (1954), *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (MThS.S 7)*, München.
- Rebenich, Stefan (2008), *Freund und Feind bei Augustin und in der christlichen Spätantike*, in: Fuhrer, Therese (Hg.), *Die christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike*, Stuttgart, 11–31.
- Rebenich, Stefan (2012), *Augustine on Friendship and Orthodoxy*, in: Vessey, M. (Hg.), *A Companion to Augustine*, Chichester, 365–374.
- Reibnitz, Barbara von (1998), *Freundschaft*, DNP 4, 671–674.
- Reinhart, Günter & Schirok, Edith (1988), *Senecas Epistulae morales. Zwei Wege der Vermittlung (Auxilia 19)*, Bamberg.
- Rollinger, Christian (2014), *Amicitia sanctissime colenda. Freundschaft und soziale Netzwerke in der späten Republik (Studien zur alten Geschichte 19)*, Diss. Trier 2013, Heidelberg.
- Salmona, Bruno (1995), *L'amicizia tra Basilio e Gregorio di Nazianzo*, in: *Accademia di studi italo-tedeschi Merano (Hg.)*, *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea – Der Begriff Freundschaft in der Geschichte der Europäischen Kultur (Atti del XXII convegno internazionale di studi italo-tedeschi. Merano 9–11 maggio 1994)*, Merano, 704–708.
- Sansen, Raymond (1975), *Doctrine de l'amitié chez Cicéron: Exposé – Source – Critique – Influence*, Paris.
- Sauer, Jochen (2019), *Philosophische Gesprächskreise und die Funktion der Konfrontation in Ciceros Philosophica und Augustinus' Cassiciacum-Dialogen*, in: Müller, Christof & Förster, Guntram (Hg.), *Dialog und Dialoge bei Augustinus. Vermehrte Beiträge des 14. Würzburger Augustinus-Studentages vom 17. Juni 2016 (Cassiciacum 39; Augustinus-Studien: res et signa 14)*, Würzburg, 33–65.
- Schaffner, Otto (1959), *Christliche Demut. Des Hl. Augustinus Lehre von der Humilitas (Cassiciacum 17)*, Würzburg.
- Schindler, Winfried (1989), *„speculum animi“ oder Das absolute Gespräch*, in: *AU* 32.1, 4–21.
- Schinkel, Andreas (2003), *Freundschaft. Von der gemeinsamen Selbstverwirklichung zum Beziehungsmanagement – Die Verwandlungen einer sozialen Ordnung*, Freiburg & München.
- Schmidt, Wolfgang (1962), *Epikur, Epikur*, in: *RAC* 5, 681–819.
- Schmitz, Dietmar & Wissemann, Michael (2017), *ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum: Rezeption und Wertschätzung klassischer Autoren bei Augustinus*, in: *PegOn* 17, 166–202.
- Schnackenburg, Rudolf (1975), *Das Johannesevangelium, Bd. 3 (HThK 4.3)*, Freiburg im Breisgau.
- Schofield, Malcolm (1998), *Political friendship and the ideology of reciprocity*, in: Cartledge, Paul, Millett, Paul & Reden, Sitta von (Hg.), *Kosmos. Essays in order, conflict and community in classical Athens*, Cambridge, 37–51.
- Schrey, Heinz-Horst (1983), *Freundschaft*, in: *TRE* 11, 590–599.
- Schröder, Achim (2021), *Das digitale Wir. Wie sich Freundschaft verändert*, online abrufbar unter: <https://www.lehrer-online.de/unterricht/sekundarstufen/geisteswissenschaften/politik-sowi/unterrichtseinheit/ue/das-digitale-wir-wie-sich-freundschaft-veraendert/> (zuletzt abgerufen am 24.05.2021, 18:05 Uhr).

- Scotti, Mario (1995), L'amicizia: natura e storia di un'idea (tra riflessione etica e rappresentazione estetica), in: Accademia di studi italo-tedeschi Merano (Hg.), Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea – Der Begriff Freundschaft in der Geschichte der Europäischen Kultur (Acti del XXII convegno internazionale di studi italo-tedeschi. Merano 9–11 maggio 1994), Meran, 30–51.
- Siekmann, Andreas (2019), Freundschaft – Verliebtheit – Liebe. Versuch einer Differenzierung, in: Praxis Philosophie & Ethik 3, 7–13.
- Skeb, Matthias (1998), Kirche und *amicitia christiana*, in: Pontius Meropius Paulinus, Epistulae. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Matthias Skeb. Erster Teilband (Fontes Christiani 25.1), Freiburg im Breisgau, Basel, Wien, Barcelona, Rom & New York, 68–71.
- Stählin, Gustav (1973), φίλω, καταφιλέω, φίλημα, in: ThWNT 9, 113–144; φίλος, φίλη, φίλια, in: ThWNT 9, 144–169.
- Steenblock, Frederik (2019), Gut vernetzt oder falsch verbunden? Freundschaft im Zeitalter der Digitalisierung, in: Praxis Philosophie & Ethik 3, 27–33.
- Steinberger, Josef (1955), Begriff und Wesen der Freundschaft bei Aristoteles und Cicero, Diss. (masch.) Erlangen.
- Steinmetz, Fritz-Arthur (1967), Die Freundschaftslehre des Panaitios nach einer Analyse von Ciceros „Laelius de amicitia“ (Palingenesia 3), Wiesbaden.
- Stoeckle, Bernhard (1962), Gottgesegneter Eros. Auftrag und Erfüllung, Ettl.
- Strecker, Georg (1989), Die Johannesbriefe (KEK 14), Göttingen.
- Suerbaum, Werner (1995), Cicero (und Epikur) über die Freundschaft und ihre Probleme, in: Accademia di studi italo-tedeschi Merano (Hg.), Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea – Der Begriff Freundschaft in der Geschichte der Europäischen Kultur (Acti del XXII convegno internazionale di studi italo-tedeschi. Merano 9–11 maggio 1994), Meran, 136–167.
- Testard, Maurice (1958), Saint Augustin et Cicéron. 2 Bde., Paris.
- Thimme, Wilhelm (1910), Augustin. Ein Lebens- und Charakterbild auf Grund seiner Briefe, Göttingen.
- Thraede, Klaus (1970), Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik (Zetemata 48), München.
- Treu, Kurt (1972), Freundschaft, in: RAC 8, 418–434.
- Treu, Kurt (1981), Gottesfreund, in: RAC 11, 1043–1060.
- Trout, Dennis E. (1999), Paulinus of Nola. Life, Letters, and Poems (The Transformation of the Classical Heritage 27), Berkeley, Los Angeles & London.
- Van Wormer, Giles (1955), St. Augustine on Friendship, in: CrCr 7.4, 422–436.
- Verheijen, Luc M. J. (1949), Eloquentia Pedisequa. Observations sur le style des Confessions de Saint Augustin, Nijmegen.
- Verheijen, Luc M. J. (1980), Nouvelle Approche de la Règle de Saint Augustin, Abbaye de Bellefontaine.
- Vischer, Lukas (1953), Das Problem der Freundschaft bei den Kirchenvätern: Basilius der Große, Gregor von Nazianz und Chrysostomus, in: ThZ 9, 173–200.
- Voss, Bernd Reiner (1972), Einführung in die Dialoge von Cassiciacum, in: Augustins philosophische Frühdialoge: Gegen die Akademiker – Über das Glück – Über die Ordnung. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Bernd Reiner Voss, Ingeborg Schwarz-Kirchenbauer, Willi Schwarz & Ekkehard Mühlberg, Zürich & München, 7–22.

Wallace-Hadrill, Andrew (1989), *Patronage in Ancient Society*, London.

White, Caroline (1992), *Christian Friendship in the Fourth Century*, Cambridge.

Williams, Craig A. (2012), *Reading Roman Friendship*, Cambridge.

Zelzer, Michaela (1997), Die Briefliteratur. Kommunikation durch Briefe. Ein Gespräch mit Abwesenden, in: Engels, Lodewijk & Hoffmann, Heinz (Hg.), *Spätantike mit einem Panorama der byzantinischen Literatur (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 4)*, Wiesbaden, 321–353.

Zielinski, Thaddäus (⁶1973), *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Stuttgart.

Zumkeller, Adolar (²1968), *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, Würzburg.

Material

- M 1: Sinnsprüche zum Thema Freundschaft
- M 2: Freunde und Freundeskreise im Leben der SchülerInnen
- M 3: Aristoteles: Drei Arten der Freundschaft (in dt. Übersetzung)
- M 4: Seneca und die Freundschaft (im synoptischen Lektüreformat)
- M 5: Die augustinische Transformation des *amicitia*-Begriffes
- M 6: Michel Eyquem de Montaigne über die Freundschaft
- M 7: Auszug aus Molières Komödie „Der Menschenfeind“
- M 8: Shell-Jugendstudie (2019) zur Bedeutung der Freundschaft
- M 9: Wie steht es um Freundschaft im digitalen Zeitalter?
- M 10: Christian Staas: Ersetzen Freundschaften die Familie?

M 1: Sinnsprüche zum Thema „Freundschaft“

Arbeitsauftrag:

Wählen Sie aus den unten angezeigten Sinnsprüchen zum Wesen der Freundschaft denjenigen aus, der Sie am meisten anspricht, und begründen Sie Ihre Auswahl!

- A. Wer die Freundschaft aus dem Leben streicht, der nimmt doch geradezu die Sonne aus der Welt! (Marcus Tullius Cicero)
- B. Nichts gewöhnlicher als der Name Freund, nichts seltener als die Sache! (anonymisiert)
- C. Zwischen Männern und Frauen gibt es keine Freundschaft. Da gibt es nur Leidenschaft: Hass, Anbetung, Liebe – aber niemals Freundschaft. (Oscar Wilde)
- D. Freundschaft ist, wenn dich einer für gutes Schwimmen lobt, wenn du beim Segeln gekentert bist. (Werner Schneyder)
- E. Jedermanns Freund ist niemandes Freund. (anonymisiert)
- F. Ein Freund ist ein Mensch, der zu dir kommt, wenn andere gehen. (anonymisiert)
- G. Man kann mit anderen nur so gut befreundet sein wie mit sich selbst. (Andreas Tenzer)
- H. Ein bisschen Freundschaft ist mir mehr wert als die Bewunderung der ganzen Welt. (Otto von Bismarck)
- I. Was kann es dann in dieser an Irrungen und Sorgen überreichen menschlichen Gesellschaft für uns Tröstlicheres geben als echte Treue und gegenseitige Liebe wahrer und guter Freunde? (Aurelius Augustinus, Bischof von Hippo Regius)

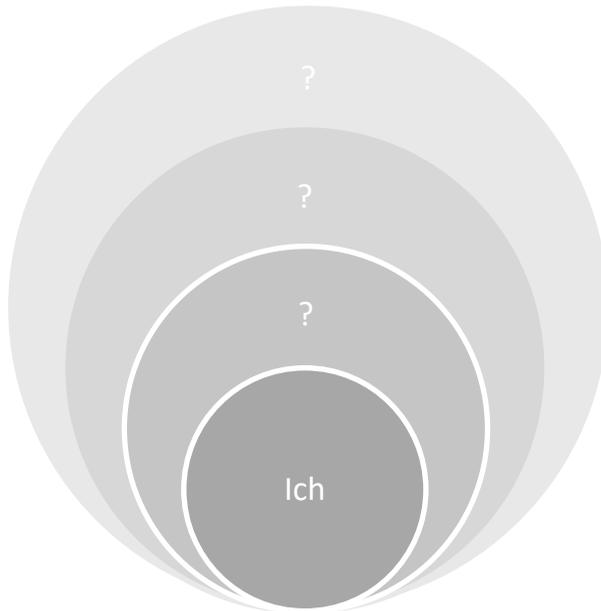
Bis auf die Zitate Ciceros und Augustins sind die Sinnsprüche entnommen worden:

Bussmann, Bettina: Liebe: Freundschaft, Sexualität, Familie. Für die Sekundarstufe (Reclams Universal-Bibliothek 15066), Stuttgart 2011, 126f.

M 2: Freunde und Freundeskreise im Leben der SchülerInnen

Arbeitsauftrag:

Stellen Sie unter Zuhilfenahme der unten angezeigten Kreisskizze begründet dar, welche Freundeskreise in Ihrem Leben besonders bedeutsam sind!



Die Kreisskizze und der Arbeitsauftrag sind (modifiziert) entnommen worden:

Plate, Michael: Freundschaftsanfrage. Was sind die Kennzeichen wahrer Freundschaft, in: Praxis Philosophie & Ethik 3 (2019), 20–26, hier 23.

M 3: Aristoteles: Drei Arten der Freundschaft (in dt. Übersetzung)

Arbeitsauftrag:

Erarbeiten Sie auf Grundlage des unten angezeigten Textauszugs Aristoteles' Unterscheidung der drei Arten der Freundschaft und stellen Sie Ihre Erkenntnisse in einem pointiert, gerne auch kreativ, vor allem jedoch inhaltlich korrekt gestalteten Schaubild dar!

Aristoteles (* um 384, † 322 v. Chr.) unterscheidet im achten Buch seiner „Nikomachischen Ethik“ drei Arten der Freundschaft:

- 1 [...] Demnach gibt es drei Arten der Freundschaft, entsprechend der dreifachen Beschaffenheit des Liebenswerten, da es bei jedem Liebenswerten eine Gegenliebe gibt, die nicht verborgen bleibt, und die sich Liebenden sich aus dem Grunde Gutes wünschen, um dessentwillen sie
- 5 sich lieben.
Die sich also des Nutzens wegen lieben, lieben nicht einer den anderen an sich, sondern insofern, als ihnen voneinander Gutes widerfährt, und ebenso ist es mit denen, die sich der Lust wegen lieben: Man hat den umgänglichen Mann gern, nicht wegen seiner persönlichen Eigenschaften,
- 10 sondern weil er einem Vergnügen gewährt. Wo demnach die Liebe auf dem Nutzen beruht, da wird sie durch den Nutzen des Liebenden, und wo sie auf der Lust beruht, durch die Lust des Liebenden bestimmt, und gilt dem Geliebten nicht, insofern er der Geliebte ist, sondern insofern er Nutzen oder Lust gewährt. Diese Freundschaften sind demnach
- 15 nur mitfolgend solche. Denn in ihnen wird der Geliebte nicht darum geliebt, weil er ist, sondern weil er in einem Fall Gutes, im anderen Fall Lust gewährt. Daher sind solche Freundschaften leicht lösbar, wenn die Personen sich nicht gleich bleiben: Sind sie nicht mehr angenehm oder nützlich, so hört man auf, sie zu lieben; das Nützliche aber bleibt nicht
- 20 dauernd dasselbe, sondern bald ist dieses nützlich, bald jenes. Fällt also dasjenige weg, weshalb solche Menschen Freunde waren, so löst sich auch die Freundschaft auf, weil sie durch jenes bedingt war. [...]

- Vollkommen aber ist die Freundschaft guter und an Tugend sich ähnlicher Menschen. Denn sie wünschen einander gleichmäßig Gutes, insofern sie gut sind, und sind gut an sich. Die aber dem Freund um seiner selbst willen Gutes wünschen, sind Freunde im vollkommenen Sinne, weil sie diese Gesinnung an sich, nicht mitfolgend, haben. Daher bleibt die Freundschaft zwischen solchen Menschen bestehen, solange sie tugendhaft sind, Tugend aber ist beständig.
- In solchem Freundschaftsverhältnis ist jeder der beiden Freunde schlechthin gut und gut für den Freund. Denn die Tugendhaften sind gleichzeitig schlechthin gut und einander nützlich, und in der räumlichen Weise sind sie lustbringend, sofern die Tugendhaften sowohl schlechthin angenehm sind, als sie auch einer beim anderen Gefallen erwecken. Denn ein jeder hat Freude an seiner und verwandter Handlungsweise: Tugendhafte aber haben die gleiche oder eine ähnliche Handlungsweise.

Der Textauszug und der Arbeitsauftrag sind (leicht modifiziert) entnommen worden:
Plate, Michael: Freundschaftsanfrage. Was sind die Kennzeichen wahrer Freundschaft, in: Praxis Philosophie & Ethik 3 (2019), 20–26, hier 25. Plate wiederum greift bei der abgedruckten Übersetzung auf folgende Quelle zurück: Aristoteles, Nikomachische Ethik, VIII. Buch, übers. v. Eugen Rolfes, Darmstadt 1995, 184ff.

M 4: Seneca und die Freundschaft (im synoptischen Lektüreformat)

Arbeitsaufträge:¹⁶⁰

Erschließen Sie das Textverständnis der folgenden beiden Briefauszüge in synoptisch-bilingualer Lektüre, indem Sie folgende Arbeitsaufträge schriftlich (!) erledigen:

1. Stellen Sie unter Heranziehung konkreter lateinischer Textbelege dar, warum Freundschaften laut Seneca geschlossen werden sollen und was unter Freundschaft letztlich zu verstehen ist!
2. Erläutern Sie unter Heranziehung konkreter lateinischer Textbelege, woran ersichtlich wird, dass beide Briefauszüge einen belehrenden Charakter aufweisen!
3. Vergleichen Sie Senecas Aussagen über den Zweck der Freundschaft mit folgenden Zitaten, indem Sie Gemeinsamkeiten und Unterschiede herausarbeiten!
 - 3.1 Der Freund ist einer, der alles von dir weiß, und der dich trotzdem liebt. (Elbert Hubbard)
 - 3.2 Der beste Weg, einen Freund zu haben, ist der, selbst einer zu sein. (R. W. Emerson)
 - 3.3 Freundschaft ist nicht nur ein köstliches Geschenk, sondern auch eine dauernde Aufgabe. (Ernst Zacharias)
4. Nehmen Sie begründet Stellung zu Senecas Forderung: *Post amicitiam credendum est, ante amicitiam iudicandum!* (Sen. *epist.* 3,2)

Sen. *epist.* 3,2f. (i. A.)

<p>Si aliquem amicum existimas, cui non tantum credis quantum tibi, vehementer erras et non satis novisti vim verae amicitiae. Tu vero omnia cum</p>	<p>Aber wenn du einen für deinen Freund hältst, dem du nicht ebensoviel vertraust wie dir, irrst du gewaltig und kennst nicht genug die Kraft wahrer</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

¹⁶⁰ Inspiriert wurden einige der oben angezeigten Arbeitsaufträge von Oswald, Pietsch & Melchart (2011), 3f.

amico deliberes, sed de ipso (amico) prius! Post amicitiam credendum est, ante amicitiam iudicandum. Isti vero officia permiscet, qui iudicant, cum amaverunt, et non amant, cum iudicaverunt. Diu cogita, an tibi in amicitiam aliquis recipiendus sit. Cum placuerit (aliquem amicum) fieri, toto illo pectore admitte! Tam audaciter cum illo loquere quam tecum! [...] Fidelem si putaveris, facies.

Freundschaft. Ja, in allem berate dich *mit* deinem Freund, aber *über* ihn vorher: Nachdem eine Freundschaft geschlossen ist, muss man vertrauen, vorher urteilen. Die allerdings bringen in verkehrter Reihenfolge ihre Pflichten durcheinander, die urteilen, wenn sie schon lieben, und nicht mehr lieben, wenn sie zu einem Urteil gekommen sind. Lange denke nach, ob du jemanden zu deinem Freund machen sollst! Wenn du zu einem positiven Ergebnis gekommen bist, erschließe ihm ganz dein Herz: so mutig sprich mit ihm wie mit dir selbst! [...] Treu machst du ihn, wenn du ihn dafür hältst.

Der lateinische Text wurde entnommen:

Oswald, Renate & Pietsch, Wolfgang J. & Melchart, Rudolf, Grundfragen der menschlichen Existenz und Religio (Latein in unserer Zeit). Lektüreheft, Wien 2011, 3.

Die deutsche Übersetzung wurde (mit leichten Modifikationen versehen) entnommen:

L. Annaeus Seneca: Philosophische Schriften. Lateinisch und Deutsch. Band III: An Lucilius (Briefe 1–69), übers. v. Manfred Rosenbach, Darmstadt 41995, 11. 13.

Sen. *epist.* 9,8–10 (i. A.)

Qui se spectat et propter hoc ad amicitiam venit, male cogitat. Quemadmodum coepit, sic desinet: Paravit amicum adversum vincula laturum opem; cum primum crepuerit catena,

Wer sich selbst im Auge hat und deswegen Freundschaft eingeht, ist schlecht beraten. Wie der Beginn, so das Ende. Gewonnen hat er einen Freund, der ihm gegen Fesseln Hilfe

discedet. Hae sunt amicitiae, quas temporarias populus appellat; qui utilitatis causa assumptus est, tamdiu placebit, quamdiu utilis fuerit. Hac re florentes amicorum turba circumsedet, circa eversos solitudo est, et inde amici fugiunt, ubi probantur. [...] Necessesse est initia inter se et exitus congruant: Qui amicus esse coepit, quia expedit, etiam desinet, quia expedit. Placebit aliquod pretium contra amicitiam, si ullum (pretium) in illa placet praeter ipsam. In quid amicum paro? Ut habeam, pro quo mori possim, ut habeam, quem in exilium sequar.

bringen soll: Sobald die Kette klirrt, wird er sich entfernen. Das sind Freundschaften, die das Volk als auf Zeit geschlossen bezeichnet: Wer um des Nutzens willen angenommen worden ist, wird so lange gefallen, wie er nützlich ist. Deshalb umgibt Menschen in guten Verhältnissen der Freunde Schar; um ruinierte herrscht Einsamkeit, und von dort fliehen Freunde, wo sie auf die Probe gestellt werden. [...] Unausweichlich müssen daher Anfang und Ende miteinander übereinstimmen: Wer ein Freund zu sein begonnen hat, weil es von Nutzen ist, hört auch damit auf, weil es von Nutzen ist. Gefallen wird irgendein Gewinn mehr als die Freundschaft, wenn irgendetwas an ihr gefällt außer ihr selber. Wozu mache ich jemanden zum Freund? Um einen Menschen zu haben, für den ich sterben kann, um einen Menschen zu haben, dem ich in die Verbannung folge.

Der lateinische Text wurde entnommen:

Oswald, Renate & Pietsch, Wolfgang J. & Melchart, Rudolf, Grundfragen der menschlichen Existenz und Religio (Latein in unserer Zeit). Lektüreheft, Wien 2011, 3.

Die deutsche Übersetzung wurde (mit leichten Modifikationen versehen) entnommen:

L. Annaeus Seneca: Philosophische Schriften. Lateinisch und Deutsch. Band III: An Lucilius (Briefe 1–69), übers. v. Manfred Rosenbach, Darmstadt ⁴1995, 53. 55.

M 5: Die augustinische Transformation des *amicitia*-Begriffes

Arbeitsauftrag:

Analysieren Sie die augustinische Transformation des ciceronischen *amicitia*-Begriffs in das christliche Denken der Spätantike, indem Sie auf Grundlage eines intertextuellen Vergleichs unter Heranziehung konkreter lateinischer Textbelege erläutern, wie der *amicitia*-Begriff von Augustinus im christlichen Sinne umgedeutet worden ist!

Ausgangstext: Das heidnisch-pagane *amicitia*-Verständnis Ciceros

Cic. *Lael.* 20–22 (i. A.)

Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio; qua quidem haud scio an excepta sapientia nihil melius homini sit a diis immortalibus datum. Divitias alii praeponunt, bonam alii valetudinem, alii potentiam, alii honores, multi etiam voluptates. [...]

Talis igitur inter viros amicitia tantas opportunitates habet, quantas vix queo dicere. Principio qui potest esse vita vitalis [...], quae non in amici mutua benevolentia conquiescit? Quid dulcius quam habere, quicum omnia audeas sic loqui ut tecum? Qui esset tantus fructus in prosperis rebus, nisi haberes, qui illis aequae ac tu ipse gauderet? Adversas res vero ferre difficile esset sine eo, qui illas gravius etiam quam tu ferret. [...] Nam et

Freundschaft ist nämlich nichts anderes als Übereinstimmung in allen göttlichen und menschlichen Dingen, verbunden mit Wohlwollen, Liebe und Hochachtung; und der Mensch dürfte – die Weisheit vielleicht ausgenommen – von den unsterblichen Göttern kein schöneres Geschenk erhalten haben. Einige stellen den Reichtum obenan, einige die Gesundheit, andere Macht und Einfluss, wieder andere Ehrenämter. [...] Unter derartigen Männern also bietet die Freundschaft so viele Vorteile, wie ich sie kaum zu benennen vermag. Zuerst: Wer kann denn ein lebenswertes Leben führen, [...] wenn er nicht in gegenseitigem Wohlwollen bei einem Freunde Trost und Ruhe findet? Was kann angenehmer sein, als einen Freund zu haben, mit dem man so reden darf wie mit sich

secundas res splendiores facit amicitia et adversas partiens communicansque leviores.

selbst? Wieviel wäre im Glück der Genuss wert, wenn wir nicht einen Freund hätten, der sich ebenso daran freute wie wir selbst? Ein Unglück gar zu ertragen wäre schwer ohne einen Freund, den es noch mehr betrübte als uns selbst. [...] Eine solche Freundschaft nämlich lässt einerseits unser Glück in hellerem Licht erstrahlen und erleichtert andererseits widrige Umstände durch Teilnahme und Mitgefühl.

Der lateinische Text wurde entnommen:

Oswald, Renate & Pietsch, Wolfgang J. & Melchart, Rudolf, Grundfragen der menschlichen Existenz und Religio (Latein in unserer Zeit). Lektüreheft, Wien 2011, 5.

Die deutsche Übersetzung wurde (mit leichten Modifikationen versehen) entnommen:

Cicero. Werke in drei Bänden. Band III: Über die Weissagekunst – Laelius über die Freundschaft – Pflichtenlehre (Bibliothek der Antike; römische Reihe), übers. v. Horst Dieter und Liselot Huchthausen, Berlin & Weimar 1989, 132f.

Augustinische Transformation des ciceronischen *amicitia*-Begriffs:

Text 1: Aug. *c. Acad.* 3,6,13

mecum enim familiarissimus amicus meus non solum de probabilitate humanae vitae verum etiam de ipsa religione concordat, quod est veri amici manifestissimum indicium, si quidem amicitia rectissime atque sanctissime

Mit mir stimmt mein vertrautester Freund nicht nur in den annehmbaren Anschauungen von diesem Leben überein, sondern sogar auch in der Religion. Das aber ist das überzeugendste Kennzeichen eines wahren Freundes. Ist doch die Freundschaft

definita est rerum humanarum et divinarum cum benivolentia et caritate consensio.

sehr richtig und voll frommer Empfindung definiert als ‚mit Wohlwollen und Zuneigung verbundene Übereinstimmung in göttlichen und menschlichen Dingen‘.

Der lateinische Text wurde entnommen:

Sancti Aureli Augustini, contra Academicos libri III, de beata vita liber I, de ordine libri II, rec. Pius Knöll. CSEL 63, Wien & Leipzig 1922.

Die deutsche Übersetzung wurde entnommen:

Augustinus: Philosophische Frühdialoge: Gegen die Akademiker, über das Glück, über die Ordnung. Eingel., übers. und erl. v. Bernd Reiner Voss et al. (Die Bibliothek der Alten Welt; Reihe Antike und Christentum), Zürich & München 1972, 108f.

Text 2: Aug. *epist.* 258,2–4

(2) Et posteaquam illa cupere destiti, tu quidem perseverante benivolentia salvum me esse cupiebas salute mortali et ea rerum prosperitate felicem, quam mundus optare consuevit. et iam sic itaque aliquantum tibi erat mecum rerum humanarum benivola et cara consensio. nunc ergo quantum de te gaudeo, quibus explicem verbis, quando eum, quem quoquo modo habui diu amicum, habeo iam verum amicum? accessit enim rerum etiam consensio divinarum, quoniam, qui mecum temporalem vitam quondam iucundissima benignitate duxisti, nunc in spe vitae aeternae mecum esse coepisti. modo vero etiam de rebus humanis inter nos nulla dissensio est,

(2) Auch nachdem ich jene Dinge zu erstreben aufgegeben hatte, wünschtest du aber in fortwährendem Wohlwollen, dass es mir in irdischer Wohlfahrt gut gehe und ich glücklich sei in dem materiellen Wohlstand, welchen sich die Welt für gewöhnlich wünscht. Und so bestand deshalb für dich mit mir damals noch eine recht beträchtliche wohlwollende und liebevolle Übereinstimmung in den menschlichen Dingen. Mit welchen Worten soll ich jetzt also ausdrücken, wie sehr ich mich über dich freue, dass ich dich, den ich – in welcher Weise auch immer – schon lange als Freund hatte, nunmehr zum wahren Freund habe?

qui eas rerum divinarum cognitione pensamus, ne plus eis tribuamus, quam modus earum iustissime postulat, nec eas iniquo contemptu abiciendo creatori earum domino rerum caelestium atque terrestrium faciamus iniuriam. ita fit, ut, inter quos amicos non est rerum consensio divinarum, nec humanarum esse plena possit ac vera. necesse est enim, ut aliter, quam oportet, humana aestimet, qui divina contemnit, nec hominem recte diligere noverit, quisquis eum non diligit, qui hominem fecit. proinde non dico: ‚Nunc mihi plenius amicus es, qui eras ex parte‘, sed, quantum ratio indicat, nec ex parte eras, quando nec in rebus humanis mecum amicitiam veram tenebas. rerum quippe divinarum, ex quibus recte humana pensantur, socius mihi nondum eras, sive quando nec ipse in eis eram sive posteaquam ego eas utcumque sapere coepi, a quibus tu longe abhorrebas.

Denn es kam nun auch die Übereinstimmung in göttlichen Dingen hinzu, da du ja, der du mit mir das weltliche Leben einst in überaus angenehmer wohlwollender Zuneigung geführt hast, nunmehr begonnen hast, in der Hoffnung auf das ewige Leben mit mir zusammen zu sein. Nun herrscht in der Tat auch hinsichtlich der menschlichen Dinge zwischen uns keine Uneinigkeit mehr, die wir diese aufgrund der Erkenntnis der göttlichen Dinge beurteilen, um ihnen nicht mehr Bedeutung zuzumessen, als ihr Ausmaß in überaus gerechter Weise fordert, und auch nicht um ihrem Schöpfer, dem Herrn der himmlischen und der irdischen Dinge, Unrecht zu tun, indem wir sie durch ungerechte Abwertung zurückweisen. So kommt es, dass zwischen Freunden, zwischen denen keine Übereinstimmung in göttlichen Dingen besteht, auch nicht eine vollständige und wahre Übereinstimmung in menschlichen Dingen bestehen kann. Denn wer das Göttliche verachtet, muss das Menschliche anders als erforderlich einschätzen, und auch jeder, der denjenigen, der den Menschen erschaffen hat, nicht liebt, darf den Menschen nicht richtig zu lieben wissen. Deshalb sage ich nicht: ‚Nun bist du in vollkommenerer Weise mein Freund, der du es (zuvor nur)

zum Teil warst‘, sondern du warst, soweit es der Vernunftschluss anzeigt, mein Freund auch zum Teil nicht, weil du auch in den menschlichen Dingen mit mir keine wahre Freundschaft hattest. In Bezug auf die göttlichen Dinge, aufgrund derer die menschlichen Dinge richtig beurteilt werden, warst du gewiss noch nicht mein Freund, sei es, weil ich auch selbst nicht in diesen meinen Grund hatte, oder sei es, weil du, nachdem ich sie wie auch immer zu schmecken begonnen hatte, vor ihnen stark zurückschrecktest.

(3) *Nolo autem suscenseas nec tibi videatur absurdum, quod illo tempore, cum in vana mundi huius aestuarem, quamvis me multum amare videreris, nondum eras amicus meus, quando nec ipse mihi amicus eram sed potius inimicus. diligebam quippe iniquitatem et vera, quia divina, sententia est, qua scriptum est in sanctis libris: Qui autem diligit iniquitatem, odit animam suam. cum ergo odissem animam meam, verum amicum quo modo habere poteram ea mihi optantem, in quibus ipse me ipsum patiebar inimicum? cum vero benignitas et gratia salvatoris nostri inluxit mihi non secundum merita mea sed secundum ipsius misericordiam, tu ab hac alienus quo modo esse poteras amicus*

(3) Ich will aber nicht, dass du dich ärgerst oder dass es dir sinnlos erscheint, dass du zu jener Zeit, als ich vor Begierde nach den nichtigen Dingen dieser Welt entbrannte, noch nicht mein Freund warst, obgleich du mich offensichtlich sehr liebtest. Ich hatte mich nämlich selbst nicht zum Freund, sondern vielmehr zum Feind. Ich liebte nämlich das Unrecht, und der Sinngehalt, in welchem in den Heiligen Schriften Folgendes geschrieben steht, ist wahr, weil göttlich: ‚Wer aber Ungerechtigkeit liebt, hasst seine eigene Seele‘. Während ich also meine eigene Seele hasste, wie konnte ich den zum wahren Freund haben, der mir diese Dinge wünschte, in denen ich

meus, qui, unde beatus esse possem, penitus ignorabas et non in hoc me amabas, in quo mihi ipse iam fueram utcumque amicus effectus?

mich selbst als mein eigener Feind ertrug? ‚Als aber das Wohlwollen und die Gnade unseres Heilandes nicht entsprechend meiner Verdienste, sondern entsprechend seines Erbarmens‘ auf mich schien, wie konntest du, dem Derartiges fremd war, mein Freund sein, der du ganz und gar nicht wusstest, weshalb ich glücklich sein konnte, und der du mich nicht in diesem liebtest, in dem ich mir selbst bereits wie auch immer zum Freund geworden war?

(4) Gratias itaque domino, quod te mihi amicum facere tandem aliquando dignatur. nunc enim nobis est ‚rerum humanarum et divinarum cum benivolentia et caritate consensio‘ in Christo Iesu domino nostro verissima pace nostra. qui duobus praeceptis cuncta praeconia divina conclusit dicens: 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 his duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae. in illo primo rerum divinarum, in hoc secundo rerum humanarum est cum benivolentia et caritate consensio. haec duo si tecum firmissime teneas, amicitia nostra vera ac sempiterna erit et non solum invicem nos sed etiam ipsi domino sociabit.

(4) Dank sei also dem Herrn, dass er dich für würdig hält, dich mir letztendlich zum Freund zu machen! Denn nun haben wir ‚die mit Wohlwollen und Liebe verbundene Übereinstimmung in menschlichen und göttlichen Dingen‘ in Christus Jesus, unserem Herrn, unserem einzig wahren Frieden. Dieser hat alle göttlichen Gebote in zwei Verkündigungen zusammengefasst, als er sagte: ‚Du sollst den Herrn, deinen Gott, aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele und aus deinem ganzen Geiste lieben‘, und: ‚Du sollst dienen Nächsten lieben wie dich selbst; in diesen beiden Geboten ist das ganze Gesetz mitsamt den Propheten verankert‘. In jenem ersten Gebot besteht die mit Wohlwol-

len und Liebe verbundene Übereinstimmung in göttlichen Dingen, in diesem zweiten in menschlichen Dingen. Wenn du diese beiden Gebote zusammen mit mir überaus fest befolgst, wird unsere Freundschaft wahr und immerwährend sein und uns nicht nur miteinander, sondern auch mit dem Herrn selbst verbinden.

Der lateinische Text wurde entnommen:

Sancti Aureli Augustini Hipponiensis Episcopi, *Epistulae*, rec. Alois Goldbacher, Bd. 4 = CSEL. 57, epist. 185–270, Wien & Leipzig 1911.

Die deutsche Übersetzung wurde entnommen:

Es handelt sich um eine eigenständige Übersetzung des Verfassers dieser Studie.

M 6: Michel Eyquem de Montaigne über die Freundschaft

Arbeitsauftrag:

An diejenige Schülerin bzw. denjenigen Schüler gerichtet, welche bzw. welcher die Rolle Montaignes in dem philosophischen Gespräch übernimmt:

Bereiten Sie sich auf Grundlage der unten angezeigten Reflexionen Montaignes über die Freundschaft auf Ihre Rolle innerhalb des philosophischen Gespräches sorgfältig vor!

Michel Eyquem de Montaigne (* 1533, † 1592) äußert sich in einem im Jahre 1580 veröffentlichten Essay über die Freundschaft wie folgt:

- 1 [...] Was die Kinder an die Eltern bindet, ist eher der Respekt. Die Freundschaft lebt vom ungehinderten Gedankenaustausch; dieser ist zwischen Eltern und Kindern nicht möglich, wegen des zu großen Abstandes, der sie trennt; er würde wahrscheinlich natürliche Pflichten verletzen. Denn die Eltern können den Kindern nicht alles sagen, was sie innerlich denken, weil diese sonst zu einer ungehörigen Vertraulichkeit verführt würden. Aber umgekehrt steht es den Kindern auch nicht zu, ihre Eltern zu mahnen und zurechtzuweisen, was doch vielleicht die vornehmste Verpflichtung unter Freunden darstellt. [...] Warum muß denn unter Verwandten die geistige Gleichgestimmtheit herrschen, aus der die wahre, die vollkommene Freundschaft hervorst wächst? Vater und Sohn können sich charakterlich ganz fern stehen; und ebenso zwei Brüder: mein Sohn oder mein Bruder ist es auch dann, wenn er ein Starrkopf, ein Bösewicht oder ein Trottel ist. Und dann sind das eben Bindungen, die uns durch das Gesetz oder durch die Natur aufgezwungen sind, und dadurch fehlt bei ihnen etwas von der Freiwilligkeit unserer Wahl und unserer Entscheidung. Unsere freie Entscheidung kann sich aber kein Ziel setzen, das ihr so wohl ansteht als Zuneigung und Freundschaft. Ich selber verfüge freilich auf diesem Gebiet nur über die günstigsten Erfahrungen, die möglich sind: habe ich doch den besten und bis in sein hohes Alter verständnisvollsten Vater gehabt, den man sich denken kann, und stamme ich doch aus

einer Familie, in der die Einigkeit unter Geschwistern vorbildlich war und die seit Generationen dafür bekannt gewesen ist.

- 25 Die Zuneigung zu den Frauen kann man mit der Freundschaft nicht gleichsetzen, obwohl wir auch zu ihr uns selbst entscheiden; sie spielt eine andere Rolle. Das Liebesfeuer ist, wie ich zugeben muß, eingreifender, brennender und peiniger; aber zugleich ist es mutwillig und unbeständig, flatternd und sich wandelnd, eine Art Fieberglut, die auf-
30 und abschwilt; ein Feuer, das nur Teile von uns versengt. In der Freundschaft dagegen herrscht eine allgemeine Wärme, die den ganzen Menschen erfüllt und die außerdem immer gleich wohligh bleibt; eine dauernde Stille, ganz süße und ganz feine Wärme, die nicht sengt und nicht verletzt. Außerdem ist das Wesentliche bei der Liebe ein unstillbares Sehnen nach einem Ziel, das immer entweicht, sobald die
35 Liebe in das Gebiet der Freundschaft hinübergreift, das heißt, wenn die Herzen sich finden, verliert sie an Feuer und Kraft; ihre Erfüllung ist ihr Ende; denn das Ziel, das nun erreicht ist, ist ein körperliches, und damit zieht die Gefahr der Übersättigung herauf. Bei der Freundschaft jedoch sind Sehnsucht und Genuß identisch; sie steigt, sie gedeiht, sie wächst durch ihren Genuß gerade erst recht, denn sie bleibt etwas Geistiges, und die Seele veredelt sich in ihr. [...]

- Die Ehe ist ein Vertrag; nur der erste Anfang ist frei, der Fortbestand wird durch Zwang und Gewalt durchgesetzt, hängt also nicht von unserem Willen ab; der Zweck des Vertrags ist gewöhnlich nicht die Erfüllung der Liebe; außerdem bringt die Ehe viele unerwartete Probleme mit sich, die es zu lösen gilt und die oft schon genügen, eine lebendige Zuneigung zu trüben oder in die Brüche gehen zu lassen: bei der Freundschaft ist das anders; bei ihr spielen wesensfremde Gesichtspunkte geschäftlicher oder familiärer Art keine Rolle. Hierzu kommt freilich, daß Frauen in der Regel die Ansprüche an das Niveau nicht erfüllen, die man an eine Geistesgemeinschaft stellen muß, wenn daraus dieses heilige Band der Freundschaft sich entwickeln soll; es scheint so, als fehle es ihnen an seelischer Widerstandsfähigkeit, um
55 den Druck einer so anspruchsvollen und so dauernden Bindung auszu-

halten. Allerdings, wenn das nicht so wäre, wenn sich ein ganz freiwilliges und zwangloses Band so knüpfen ließe, daß nicht nur die völlige seelische Gemeinschaft noch dazukäme, der Mann sich also allseitig einsetzen könnte, dann würde die Freundschaft etwas noch Vollständigeres und Vollkommeneres werden; aber leider gibt es noch kein Beispiel, daß eine Frau dieses Ideal erreicht hätte; es scheint nach einhelliger Ansicht der antiken Philosophie diesem Geschlecht versagt zu sein. [...] Was wir gewöhnlich Freunde und Freundschaften nennen, ist weiter nichts als eine durch Zufall zustande gekommene nähere Bekanntschaft, an die man sich gewöhnt hat und durch die ein gewisser geistiger Austausch erleichtert wird. Aber in einer Freundschaft, wie ich sie meine, geht eine so vollständige Verschmelzung der zwei Seelen miteinander vor sich, daß an dem Punkte, wo sie sich treffen, keine Naht mehr zu entdecken ist. Die Zweiheit ist verschwunden. [...]

Der Textauszug aus Montaignes Essay über die Freundschaft ist entnommen worden:
Bussmann, Bettina: Liebe: Freundschaft, Sexualität, Familie. Für die Sekundarstufe (Reclams Universal-Bibliothek 15066), Stuttgart 2011, 134–136 (i. A.). Bussmann wiederum greift auf folgende Übersetzung zurück: Montaigne, Michel de: Die Essais. Übers. und hrsg. v. Arthur Franz (Sammlung Dieterich 137), Buch I, Kap. 27, 109–111.

M 7: Auszug aus Molières Komödie „Der Menschenfeind“

Arbeitsauftrag:

An diejenige Schülerin bzw. denjenigen Schüler gerichtet, welche bzw. welcher die Moderation in dem philosophischen Gespräch übernimmt:

Stellen Sie zunächst die Gesprächsteilnehmer jeweils in einer Einzelwürdigung prägnant vor und verweisen zu Beginn des philosophischen Gespräches auf den unten angezeigten, von den Diskutantinnen bzw. Diskutanten zu erörternden Auszug aus Molières Komödie „Der Menschenfeind“!

„Was ist da Nutz und Frommen, / dass einer mir erklärt, / Wie sehr er mich bewundert, mich liebt und schätzt und ehrt, / Was hab' ich von dem Lächeln, mit dem er auf mich blickt, / Wenn er die gleichen Blicke in jede Richtung schickt? [...] Ich will nicht sein wie alle, mein Herr, ich warne Sie, / Denn aller Menschen Freund sein, war nie mein Ehrgeiz, nie.“

Der Auszug aus Molières Komödie „Der Menschenfeind“ ist entnommen worden:

Bekes, Peter: Freundschaft und Liebe, in: Praxis Philosophie & Ethik 3 (2019), 4–6, hier 6.

M 8: Shell-Jugendstudie (2019) zur Bedeutung der Freundschaft

Arbeitsauftrag:

Fassen Sie die Ergebnisse der Shell-Jugendstudie aus dem Jahre 2019 mit eigenen Worten zusammen und vergleichen Sie die aus der Studie gewonnenen Erkenntnisse mit Ihren eigenen, zu Beginn der Unterrichtssequenz ermittelten und schriftlich fixierten Erfahrungen mit Freunden bzw. Freundeskreisen!

Die Shell-Jugendstudie aus dem Jahre 2019 kommt zu folgendem Ergebnis:

- 1 Freundschaften mit Gleichaltrigen sind für Jugendliche von zentraler Bedeutung, wobei offenbar mehr die Qualität als die Quantität von sozialen Beziehungen zählt: Für 97% aller 12- bis 25-Jährigen sind „gute Freunde, die einen anerkennen und akzeptieren“ wichtig, und nur 71%
- 5 finden es ebenso wichtig, viele Kontakte zu anderen Menschen zu haben. Auch wenn ein großer Teil der Kommunikation unter *Digital Natives* über digitale Medien stattfindet, finden auch bei Ihnen Freundschaften ganz überwiegend in der „*Offline-Welt*“ statt: Nur 5% aller Jugendlichen geben an, dass sie mit der Hälfte oder mehr ihrer Freunde
- 10 nur virtuellen Kontakt haben. [...]

Die Zusammenfassung zur 18. Shell-Jugendstudie 2019 ist entnommen worden:

Steenblock, Frederik: Gut vernetzt oder falsch verbunden? Freundschaft im Zeitalter der Digitalisierung, in: Praxis Philosophie & Ethik 3 (2019), 27–33, hier 28f.

M 9: Wie steht es um Freundschaft im digitalen Zeitalter?

Arbeitsauftrag:

Nehmen Sie zu Hans Kernaussage, wonach die digitale Kultur vornehmlich auf dem Zählen beruhe, begründet Stellung und ziehen Sie zur weiteren Untermauerung Ihrer Meinung passende Beispiele aus den sozialen Netzwerken (wie Instagram, Facebook, Youtube etc.) heran!

Vorbemerkung:

Der deutsche Philosoph Byung-Chul Han (1959) sieht unser Leben in der „digitalen Welt“ mit Smartphone und Co. kritisch. Für ihn verflacht unser Zusammenleben: Aus „Love“ werde das bloße „Like“.*

- 1 Wir werden durch dieses neue Medium umprogrammiert, ohne dass wir diesen [Prozess] gänzlich erfassen. Wir hinken dem digitalen Medium hinterher, das unterhalb bewusster Entscheidung unser Verhalten, unsere Wahrnehmung, unsere Empfindung, unser Denken, unser
- 5 Zusammenleben entscheidend verändert. [...]
- Das Wort „digital“ verweist auf den Finger (*digitus*), der vor allem *zählt*. Die digitale Kultur beruht auf dem zählenden Finger. [...] Der digitale Mensch fingert in dem Sinne, dass er ständig zählt und rechnet. Das Digitale verabsolutiert die Zahl und das Zählen. Auch *Facebook*-Freunde werden vor allem gezählt. Die Freundschaft ist aber eine
- 10 Erzählung. Das digitale Zeitalter totalisiert das Additive, das Zählen und das Zählbare. Sogar Zuneigungen werden in Form von Gefällt-mir gezählt. [...] So hört heute alles, was nicht zählbar ist, auf, zu *sein*.

Der Textauszug und der Arbeitsauftrag sind (leicht modifiziert) entnommen worden:
Steenblock, Frederik: Gut vernetzt oder falsch verbunden? Freundschaft im Zeitalter der Digitalisierung, in: Praxis Philosophie & Ethik 3 (2019), 27–33, hier 31.

M 10: Christian Staas: Ersetzen Freundschaften die Familie?

Arbeitsauftrag:

An diejenige Schülerin bzw. denjenigen Schüler gerichtet, welcher bzw. welche die Moderation in dem philosophischen Gespräch übernimmt:

Bereiten Sie sich auf die Podiumsdiskussion zum Abschluss der Unterrichtssequenz zur Freundschaft sorgfältig vor, indem Sie den unten angezeigten Beitrag von Christian Staas (* 1975), Ressortleiter Geschichte bei der „Zeit“, aufmerksam durcharbeiten. Verweisen Sie zu Beginn der Podiumsdiskussion auf die von Staas in seinem Beitrag erörterte provokante Leitfrage: „Ersetzen Freundschaften zunehmend die Familie?“

- 1 [...] „Freundschaften ersetzen zunehmend die Familie“ – seit Jahren macht diese These immer wieder die Runde. Doch Wissenschaftler zweifeln sie an: Nicht die biologisch vorgegebenen Beziehungen seien in der Krise, sondern eher die selbst gewählten.
- 5 Was ist das Wichtigste im Leben? Freunde, antworteten 95 Prozent der Befragten in einer Untersuchung des BAT-Freizeit-Forschungsinstituts aus dem Jahre 2000. Partnerschaft und Familie belegten mit 90 und 88 Prozent die folgenden Plätze.
Seit Juli 2002 versuchen auch Soziologen, Historiker, Ethnologen und
- 10 Biologen, das Phänomen Freundschaft in einem von der Volkswagen-Stiftung finanzierten Forschungsprojekt zu ergründen. Erste Vermutungen legen nahe, dass Freunde die Bedeutung der Familie jedoch keineswegs mindern. Und dass die Diskussion um das Thema nicht neu ist.
- 15 Gründeten sich Freundschaften zur Zeit Homers vor allem auf Beziehungen zu Verwandten, so bemerkte bereits um 450 v. Chr. der griechische Dramatiker Euripides: „Ein loyaler Freund ist so viel wert wie zehntausend Verwandte.“ Ähnliche Lobpreisungen ziehen sich wie ein roter Faden durch die abendländische Kulturgeschichte. Ihren Höhe-
- 20 punkt erlebte die Idealisierung der Freundschaft in der Romantik. „Toleranz und Freundschaft ist oft alles, und bei weitem das Wichtigste, was wir einander geben können“, schrieb Novalis.

Ursache des Freundschaftskults waren die gesellschaftlichen Veränderungen im 18. Jahrhundert. Hatten zuvor verbindliche Strukturen den Lebensweg bestimmt, sahen sich die Menschen nun verstärkt auf sich selbst zurückgeworfen. Viele bewegten sich erstmals über den traditionellen Familienrahmen hinaus – Freundschaften gewannen an Bedeutung.

25
30
35
„Noch heute zehren wir vom Vokabular der Romantik, wenn es darum geht, Freundschaft zu beschreiben“, sagt der am Projekt der VW-Stiftung beteiligte Soziologe Rudolf Stichweh von der Universität Luzern. Das romantische Pathos hält der Forscher jedoch für überholt. An die Stelle tief gehender Seelenverwandtschaft seien heute oft variable Netzwerk-Beziehungen getreten – Bekanntschaften etwa, auch übers Internet, die sich rasch knüpften und lösen ließen.

Ein Blick in Zeitschriften und die Ratgeber-Literatur stützt diese These. Längst wird dort für ein zweckorientiertes „Net-Working“ geworben. Lebenshilfe-Bücher raten: „Suche dir Freunde, bevor du sie brauchst.“ Entsprechend steht neben den Beschwörungen der Freundschaft die Klage, diese Art von Beziehungen sei oberflächlicher geworden.

40
45
„Die Erwartung, Freunde könnten die neuen Verwandten sein, ist völlig überhöht“, findet der Soziologe Johannes Schmidt, ein Mitarbeiter aus Stichwehs Forschungsteam. Freunden werde beinahe Unmögliches abverlangt. In einer als unberechenbar empfundenen Welt sollen sie einerseits Anker sein, sich andererseits aber allen Wendungen eines auf Selbstverwirklichung gerichteten Lebens anpassen.

Eine paradoxe Situation, die der Systemtheoretiker Niklas Luhmann schon in den 1980er Jahren als Kennzeichen moderner Gesellschaften beschrieb. Diese eröffneten zwar mehr Möglichkeiten, Kontakte zu knüpfen, erschwerten aber das wechselseitige Verstehen, weil die Menschen individualistischer würden.

50
In einer Untersuchung des Wissenschaftszentrums Berlin von 2001 gaben 83 Prozent der Deutschen an, enge Freunde zu haben, durch-

55 schnittlich seien es 3,3. Doch ob dies viel oder wenig ist, welche Qualität diese Freundschaften haben und ob die Antworten ehrlich waren, ist fraglich.

Ann Elisabeth Auhagen, Privatdozentin für Psychologie an der Freien Universität Berlin, sieht keinen Grund zur Sorge. Dass es nach wie vor tiefe, lebenslange Freundschaften gebe, sei durch zahlreiche Untersuchungen erwiesen. Rudolf Stichweh registriert hingegen einen neuen Trend zur Familie. Sie gewinne gerade in unsicheren Zeiten wieder an Attraktivität.

60 Eine Studie des BAT-Freizeit-Forschungsinstituts vom August 2003 bestätigt die These. Demnach wenden sich die jungen Menschen wieder verstärkt Familie und Verwandten zu. „Im Vergleich zur Freundschaft hat die Familie in vielerlei Hinsicht Vorteile“, sagt Stichweh. Ihr größter ist ihre „Unkündbarkeit“. Verwandte bleiben Verwandte, auch wenn der Kontakt jahrelang gekappt ist oder man sich streitet
70 oder sogar hasst.

Familie und Freunde erfüllen letztlich sehr unterschiedliche Aufgaben: „Freunde sind oft eine Stütze bei emotionalen Problemen, und meist springen sie ein, solange es relativ unaufwendig ist“, sagt Johannes Schmidt. „Auf Verwandte wird in der Regel zurückgegriffen, wenn es
75 hart auf hart kommt, in existentiellen Krisen wie bei schweren Krankheiten oder auch in Geldfragen.“

Dem Lob der Freundschaft und der Angst um den Verlust familiärer Bindung scheint zumindest dieselbe Ursache zugrunde zu liegen: die Sehnsucht nach Rückhalt und Beständigkeit. Unter dem Druck der Erwartung erscheint dabei bald das eine, bald das andere Beziehungssystem gefährdet. Was die Freundschaft betrifft, hatte offenbar schon Aristoteles Zweifel. „Oh, meine Freunde, es gibt keine Freunde!“, soll er ausgerufen haben.

Der Textauszug ist (leicht modifiziert) entnommen worden:

Bussmann, Bettina: Liebe: Freundschaft, Sexualität, Familie. Für die Sekundarstufe (Reclams Universal-Bibliothek 15066), Stuttgart 2011, 137–140 (i. A.). Bussmann wiederum greift auf folgende Quelle zurück: Staas, Christian: Freundschaften ersetzen zunehmend die Familie, in: GEO Wissen 34: Partnerschaft und Familie, Hamburg 2004, 164f.