

U n t e r s u c h u n g e n

Der Gottesfreund

Beiträge zur Geschichte eines religiösen Terminus

Von Erik Peterson, Göttingen

Wenn man das Wort „Gottesfreund“ hört, denkt man gewöhnlich an den Gottesfreund vom [Oberlande und an die deutsche Mystik des 14. Jhd.s. Nur wenigen ist bekannt, daß der Ausdruck „Gottesfreund“ schon eine lange Geschichte hinter sich hatte, als er im ausgehenden Mittelalter zur Bezeichnung einer mystischen Bewegung Verwendung fand; auch Ph. Strauch ist in seinem Artikel über Rulmann Merswin in der RE auf die Vorgeschichte dieses Terminus nicht eingegangen. Im folgenden sollen nur einige Beiträge zur Geschichte dieses Ausdrucks gegeben werden. Ich bin mir wohl bewußt, wie lückenhaft meine Stellensammlung ist; daher kann es sich im folgenden um kaum mehr als einen Versuch handeln.

1. Was die vorchristliche Literatur betrifft, so begegnet der Begriff Gottesfreund schon in der griechischen Literatur. In der fälschlich ¹ dem Plutarch zugeschriebenen Vita Homeri 143 liest man folgenden Satz: *οἱ Στωϊκοὶ φίλους θεῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας ἀποφαίνοντες παρ' Ὀμήρου καὶ τοῦτο ἔλαβον*. Nun hat man wohl gelegentlich schon darauf hingewiesen ², daß in keiner antiken philosophischen Schule die Freundschaft eine so dürftige und untergeordnete Rolle gespielt habe, wie in der Stoa. Man könnte daher fragen, ob die Vorstellung einer Gottesfreundschaft in der Stoa wirklich ursprünglich gewesen ist. Wie mir scheint, ist schon vor dem Auftreten der Stoa dieser Begriff bekannt gewesen. Wenn ich

1) Siehe Christ-Schmid, Geschichte der griech. Literatur Bd. I, S. 35, Anm. 5.

2) Siehe A. d. Bonhöffer, Epiktet und das Neue Testament, 1911, S. 165.
Zeitschr. f. K.-G. XLII, N. F. V

recht sehe, finden wir in dem Kreise, der sich um Sokrates gebildet hatte, die ersten Vorstellungen einer Art von Gottesfreundschaft, und zwar sind hier die Namen Platos und Xenophons zu nennen.

Für besonders beachtenswert — zumal da man in diesem Zusammenhang noch nicht darauf hingewiesen zu haben scheint — halte ich die Ausführungen Xenophons im Symposion IV, 46 ff. 1:

Σὸν ἔργον, ὦ Ἑρμογένες, λέγειν τε τοὺς φίλους οὐκ εἰσι καὶ ἐπιδεικνύναι ὡς μέγα τε δύνανται καὶ σοῦ ἐπιμέλονται, ἵνα δοκῇ δικαίως ἐπ' αὐτοῖς μέγα φρονεῖν. . . . Dann heißt es: πάντες γοῦν αἰτοῦνται τοὺς θεοὺς τὰ μὲν φαῦλα ἀποτρέπειν, τ' ἀγαθὰ δὲ δίδοναι. οὗτοι τοίνυν οἱ πάντα μὲν εἰδότες, πάντα δὲ δυνάμενοι θεοὶ οὕτω μοι φίλοι εἰσὶν ὥστε διὰ τὸ ἐπιμελεῖσθαι μου οὐποτε λήθω αὐτοὺς οὔτε νυκτὸς οὔθ' ἡμέρας οὔθ' ὅποι ἂν ὀρυμῶμαι οὔθ' ὅτι ἂν μέλλω πράττειν. Nun sagt Sokrates: καὶ ὁ Σωκράτης εἶπεν, ἀλλὰ τοῦτον μὲν οὐδὲν ἄπιστον. ἐκεῖνο μὲντοι ἔγωγε ἠδέως ἂν πηθοίμην, πῶς αὐτοὺς θεραπεύων οὕτω φίλους ἔχεις. Ναὶ μὰ τὸν Δι' ἔφη ὁ Ἑρμογένης καὶ μάλα εὐτελῶς. ἐπαιῶ τε γὰρ αὐτοὺς οὐδὲν δαπανῶν, ὧν τε διδάσασιν ἀεὶ αὖ παρέχομαι, εὐφημῶν τε ὅσα ἂν δύνωμαι καὶ ἐφ' οἷς ἂν αὐτοὺς μάρτυρας ποιήσωμαι οὐδὲν ψεύδομαι. Νῆ Δι' ἔφη ὁ Σωκράτης, εἰ ἄρα τοιοῦτος ἂν φίλους αὐτοὺς ἔχεις καὶ οἱ θεοὶ ὡς ἔοικε καλοκαγαθία ἡδοναί.

Im Mittelpunkt dieses Textes steht die Vorstellung des die θεοὺς φίλους ἔχειν. Hermogenes bezeichnet sich nicht selber als φίλος θεῶν, sondern er sagt nur, daß die Götter seine φίλοι wären. Wenn man nun beachtet, daß Hermogenes hervorhebt, bei etwaigem Ungehorsam ἐκολάσθην, so scheint mir das die θεοὺς φίλους ἔχειν auf jener Voraussetzung zu ruhen, wonach die Götter entweder δορῆ zeigen oder aber φίλοι sind. Der Zufall will, daß wir aus sehr viel späterer Zeit die Inschrift eines andern Hermogenes haben, die wahrscheinlich auf ähnlichen religiösen Vorstellungen basiert. In Keil-Premers Bericht über eine zweite Reise in Lydien² bezeugt ein Hermogenes: ὁ θεὸς ἀνέδειξεν τὰς εἰδίας δυνάμεις καὶ ἐκόλασεν τὸν Ἑρμογένην. Die Folge ist, daß man die δυνάμεις des Gottes auf einer Stele aufzeichnet, καὶ ἀπὸ νῦν εὐλογοῦμεν heißt es am Schluß. Vielleicht ist es nicht zu kühn, wenn man in dem ἐπαιεῖν und εὐφημεῖν des Hermogenes bei Xenophon eine Analogie zu dem

1) Xenophontis opera minora, ps. I, ed. Thalheim.

2) Denkschriften der Wiener Akad. d. Wissensch. ph.-hist. Kl. Bd. 54, 1911, S. 106, Nr. 208, Z. 8f. 17f.; vgl. auch Fr. Steinleitner, Die Beicht, 1913, S. 21, Nr. 3.

εὐλογεῖν des Hermogenes in dieser Lydischen Inschrift sieht. Um mehr als eine Analogie handelt es sich natürlich nicht, da die Frömmigkeit dieser kleinasiatischen Sühnschriften eine ganz individuelle Färbung hat.

Wohl aber möchte ich nun im Zusammenhang mit den kleinasiatischen Sühnschriften auf gewisse kleinasiatische Eigennamen hinweisen, die mir, religiös betrachtet, mit der eben besprochenen Vorstellung verknüpft zu sein scheinen. Ich denke an solche Bildungen wie *Μηροφίλος*¹ oder an *Διφίλος*² oder *Θεοφίλος*³. Pfister sagt in seinem Artikel Kultus bei Pauly-Wissowa, S. 13 (Sonderabzug): „Was der Gottheit ‚lieb‘ ist, ist ‚geheiligt‘, das Wort im ursprünglichen Sinne genommen“, und er bringt dafür Beispiele aus Homer, Hesiod und Pindar. Doch gerade ein solcher Vergleich zeigt uns nun auch, daß die Vorstellung bei Xenophon nicht mehr das altertümliche Gepräge hat. Hermogenes spricht nicht davon, daß ihn die Götter *φιλεῖν*, d. h. im ältesten Gebrauch, daß sie ihn heiligen und weihen, sondern er — Hermogenes — hat (*ἔχει*) die Götter als *φίλοι*, so daß er sagen kann: *οὕτω μοι φίλοι εἰσίν*. Die ältere Anschauung ist bei Xenophon nicht ganz verschwunden, aber sie tritt hinter der neuen Anschauung, wie mir scheint, zurück. In den Memorabilien Xenophons gibt es eine Stelle, die die neue Auffassung ganz deutlich zum Ausdruck bringt. In Comm. II, 1, 33 heißt es: *δι' ἐμὲ* (= Tugend) *φίλοι μὲν θεοῖς ὄντες, ἀγαπητοὶ δὲ φίλοις*. Das ursprüngliche religiöse Verhältnis zur Gottheit, bei dem dem Worte *φίλος* ein beinahe paradoxer Sinn zukam, ist durch ein rational-moralistisches Verhältnis ersetzt, das daher auch den Grund anzugeben vermag (*δι' ἐμὲ* um der Tugend willen), weshalb der Mensch den Göttern *φίλος* ist.

Wenn wir jetzt zu Plato übergehen, so können wir etwas Ähnliches feststellen. In Timaeus 53 D heißt es: *τὰς δ' ἔτι τούτων ἀρχὰς ἀνωθεν θεὸς οἶδε καὶ ἀνδρῶν ὃς ἂν ἐκείνω* (d. h. *τῷ θεῷ*) *φίλος ᾗ*. Das Wissen um die *ἀρχαί* ist nicht etwa ein Wissen, das bei den Menschen auf besondere göttliche Offenbarung zurückginge, sondern es ist das Wissen einiger Götterlieblinge (*φίλος*), wenn man so

1) Vgl. z. B. Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia I, S. 146, Nr. 34. 35; II, S. 391, Nr. 253; S. 392, Nr. 262; S. 395, Nr. 278.

2) Das. I, S. 306, Nr. 108.

3) Das. I, S. 142, Nr. 30; S. 143, Nr. 31; II, S. 390, Nr. 246 u. ä.

sagen darf. Im Symposium 193 B erhalten wir weitere Aufschlüsse. Dort heißt es:

ὁ Ἔρως ἡμῖν ἡγεμὼν καὶ στρατηγός· ὃ μηδεὶς ἐναντία προατίτω. προαττει δ' ἐναντία, ὅστις θεοῖς ἀπεχθάνεται. φίλοι γὰρ γενόμενοι καὶ διαλλάγέντες τῷ θεῷ ἐξευρησόμεν τε καὶ ἐντευξόμεθα τοῖς παιδικοῖς τοῖς ἡμετέροις αὐτῶν, ὃ τῶν νῦν ὀλίγοι ποιοῦσι.

Die Ausführungen hier entspringen der Furcht, noch einmal „zerspalten“ zu werden, statt durch den Eros geeint zu werden. Aus dieser Besorgnis entspringt die Forderung des κόσμος εἶναι πρὸς τοὺς θεοὺς (193 A), die mit dem φίλοι sein zusammenzubringen ist. — Am Schluß der Politeia X, 621 C liest man:

ἀλλ' ἂν ἐμοὶ πειθώμεθα, νομίζοντες ἀθάνατον ψυχὴν καὶ δυνατὴν πάντα μὲν κατὰ ἀνέχεσθαι, πάντα δὲ ἀγαθὰ, τῆς ἄνω ὁδοῦ ἀεὶ ἐξόμεθα καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ τρόπῳ ἐπιτηδεύσομεν, ἵνα καὶ ἡμῖν αὐτοῖς φίλοι ὦμεν καὶ τοῖς θεοῖς κτλ.

Das φίλος εἶναι ist hier völlig in den Bereich der νοῦς-Lehre gezogen¹, so daß Plato ein φίλος θεοῖς εἶναι unmittelbar neben das φίλοι ἡμῖν αὐτοῖς εἶναι stellen kann. Wenn das φίλος θεοῖς εἶναι im Symposium in konditionaler Form auftritt (wenn wir φίλοι sind, werden wir zur Einheit des Eros geführt), so hat es in der Politeia eine mehr teleologische Form; aber auch hier ist das ἂν ἐμοὶ πειθώμεθα nicht zu übersehen. — In den Gesetzen (Leges IV, 716 C D) heißt es endlich:

τίς οὖν δὴ πρᾶξις φίλη καὶ ἀκόλουθος θεῷ; μία, καὶ ἓνα λόγον ἔχουσα ἀρχαῖον, ὅτι τῷ μὲν ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ὄντι μετρίῳ φίλον ἂν εἴη, τὰ δ' ἄμετρα οὐτ' ἀλλήλοις οὔτε τοῖς ἐμμέτροις. ὁ δὲ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὡς φασιν, ἄνθρωπος. τὸν οὖν τῷ τοιοῦτον προσφιλεῖ, γεννησόμενον εἰς δύναμιν ὅτι μάλιστα καὶ αὐτὸν τοιοῦτον ἀναγκαῖον γίνεσθαι. καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν λόγον ὁ μὲν σώφρων ἡμῶν θεῷ φίλος, ὁμοῖος γάρ, ὁ δὲ μὴ σώφρων ἀνόμοιός τε καὶ διάφορος καὶ ἄδικος.

Diese Ausführungen Platos sind besonders bedeutsam, weil sie den Begriff der φιλία stärker von Gott aus orientieren; nicht umsonst haben Clemens von Alexandrien und Euseb gerade diese Stelle bei Plato für sich zitiert. Wir werden nachher noch einmal auf sie zu sprechen kommen. Daß Gott das μέτρον abgibt, nicht der Mensch, mußte den Begriff des θεῷ φίλος εἶναι aufs neue modifizieren.

1) Vgl. W. Jäger, Aristoteles (1923), p. 256.

Neben der eben genannten Platostelle, die die Begriffe *φίλος* — *ἄμιος* kombiniert, ist eine andere Überlieferung für die Zukunft bedeutsam geworden, die die Begriffe *φίλος* — *κοινός* miteinander verknüpft. Wir finden diese Überlieferung bei Diogenes Laertius, in dem Bericht über den Kyniker Diogenes VI, 72 (vgl. VI, 37): *Πάντα τῶν σοφῶν εἶναι λέγων, καὶ τοιούτους λόγους ἐρωτῶν οἶους ἄνω προειρήκαμεν. Πάντα τῶν θεῶν ἐστι. φίλοι δὲ τοῖς σοφοῖς οἱ θεοί. κοινὰ δὲ τὰ τῶν φίλων. πάντα ἄρα τῶν σοφῶν.* Die bei Diogenes Laertius vorliegende Formulierung wird wohl schwerlich auf den Kyniker Diogenes zurückgehen. Von wem sie letztthin herrührt, braucht uns hier nicht zu beschäftigen¹. (Aufmerksam machen möchten wir nur darauf, daß es hier nicht heißt: *φίλοι οἱ σοφοὶ τοῖς θεοῖς*, sondern umgekehrt *φίλοι τοῖς σοφοῖς οἱ θεοί*. Clemens Alex. Protr. XII, 122, 10 hat an der parallelen Stelle *φίλος τῷ θεῷ*, Philo Vita Mosis I § 156 *φίλος θεοῦ*, während Diogenes Laertius VI, 37 (im Gegensatz zu VI, 72) die Formulierung hat: *φίλοι δὲ οἱ σοφοὶ τοῖς θεοῖς*.) Es muß aber wie auch Ps. Plutarch in seiner Vita Homeri andeutet, doch ein zum mindesten in der stoischen Schule üblich gewordener Ausdruck geworden sein, daß der Weise ein Freund der Götter sei. Das geht nämlich aus der Polemik des Philodemos gegen diese stoische Auffassung mit Sicherheit hervor.

Im 3. Buch des Philodemos über die Götter wird das Thema der Freundschaft behandelt, und zwar handelt es sich in Fragment 87, 12 sq.² zunächst um die Freundschaft der Götter untereinander und die Frage, ob diese Freundschaft auf den Bedürfnissen des Lebens ruht, wie bei den Menschen³. Da nun aber nach epikuräischer Lehre nur für den Verkehr der Götter untereinander eine *ἐπιμυξία* nach epikuräischen Grundsätzen denkbar ist, so sieht sich Philodemos notwendig zu einer Auseinandersetzung mit den Stoikern veranlaßt, welche die Weisen als Freunde der Götter betrachteten. „Alle Weisen“, führt er Fragm. 84, Kol. 1, 3 ff.⁴ aus, „können doch nicht aller Freunde sein, wenn man an dem üblichen Begriff

1) Die Gemeinschaft der Güter ist die Grundlage der stoischen (und epikuräischen) Freundschaftslehre, s. Areios Did. bei Stobaeus Ecl. II, 7, 11 b (II, 93, 19 Wachsm.).

2) Ausgabe von Diels in den Abhandlungen der Berl. Akad. 1916, 6, S. 14.

3) Siehe den Kommentar von Diels a. a. O. S. 4 ff.

4) Diels Text S. 16.

des Wortes festhält. Es gibt doch unzählige Weise, die sich nicht alle gegenseitig kennen lernen können. Schon darum kann nicht davon gesprochen werden, „daß die Götter Freund aller Weisen auf Erden seien“ (*διόπερ οὐ πάντων τῶν ἐν τῇ γῆ σοφῶν φίλους ἂν τις εἴποι τοὺς θεοὺς ἀληθῶς*)¹. Freilich will nun Philodem dieses Reden von der Gottesfreundschaft auch nicht ganz ausgeschlossen wissen. „Wenn man nicht von der Wirklichkeit rede und von dem reellen Nutzen, den sich Götter und Menschen gegenseitig leisten, sondern nur von dem Ideal, das dem Weisen in der Götterwelt vorschwebt und ihn zur Erreichung der höchsten Eudämonie anspricht, dann könne man die Weisen Freunde der Götter und umgekehrt die Götter Freunde der Weisen nennen“ (*καλεῖται καὶ τοὺς σοφοὺς τῶν θεῶν φίλους καὶ τοὺς θεοὺς τῶν σοφῶν*)². Da jedoch der Epikuräer für die Götter im wesentlichen das Gefühl ehrwürdiger Bewunderung hat, und da man ein solches Verhältnis nicht gerade mit Freundschaft zu bezeichnen pflegt (*οὐκ εἰκόκαμέν που τὰ τοιαῦτα τὴν φιλίαν εἶρεῖν*), ist es besser, sich an die Sache zu halten und die Wörter nicht unnütz zu mißbrauchen (*ὥστε βελτίον αὐτὰ τὰ πράγματα σκοπεῖν, τὰ δὲ δῆματ' ἀχρήστως μὴ παραβιάζεσθαι*). Im folgenden kommt Philodem zunächst noch einmal wieder auf die Freundschaft der Götter unter einander zu reden. Der Text ist im weiteren Verlauf nur noch in Bruchstücken erhalten. Der Gedanke scheint gewesen zu sein, daß der Mensch durch Versenkung in das erlebte und erstrebte Glück die ganze Fülle der göttlichen Seligkeit ausschöpft³. Dadurch und durch die bewundernde Ehrfurcht tritt der Mensch in ein Verhältnis zur Gottheit, wobei freilich alle nähere Vertraulichkeit, die man mit dem Begriff Freundschaft verbindet, ausgeschlossen ist. „Dies scheint er zum Schluß dieses Teils noch einmal zusammenfassend gegenüber der Stoa und der Volksreligion, die von Götterfreunden zu sprechen pflegte, betont zu haben“⁴. Die Anmaßung der Stoiker, Götter und Menschen gleichzustellen, scheint er als unbegründete Volksmeinung (*φορά*) zurückgewiesen zu haben: *καθ' ἣν φορὰν ὁ παλαιὸς λόγος πεπλασμένως γε λέγεται*. „πάντες φίλοι εἶσιν ἴσοι“. Damit spielt Philodem

1) Siehe die Paraphrase in Diels Kommentar S. 7.

2) Diels Text S. 16, 17 ff. Kommentar S. 8.

3) Diels Kommentar S. 10.

4) Ebenda S. 11.

auf das Sprichwort *ἰσότης φιλότης* an¹. Daß aber in Plato *Leges* IV, 716 C (wie Diels Kommentar, S. 12 behauptet) dieses Sprichwort mit der Götterfreundschaft verknüpft sei, kann ich nicht zugeben. Nicht *ἴσος*, sondern *ὁμοιος* ist bei Plato der beherrschende Begriff in seinen Ausführungen². Es fragt sich, ob Philodem mit seiner Anführung der Worte *πάντες φίλοι ἴσοι* in ihrer Anwendung auf das Gottesverhältnis nicht polemische Entstellung an dem Glauben der Stoiker vorgenommen hat; denn nicht das Wort *ἴσος*, sondern *κοινός* (s. Diogenes Laertius) scheint im Mittelpunkt ihrer Reflexionen gestanden zu haben.

Philodemos ist nicht der erste gewesen, der an dem Ausdruck „Gottesfreund“ Anstoß genommen hat. Auch Aristoteles hat in der *Nikomachischen Ethik* sich dagegen gewendet: *δηλον δ' ἐὰν πολὺ διάστημα γένηται ἀρετῆς ἢ κακίας ἢ εὐπορίας ἢ τινος ἄλλου. οὐ γὰρ ἔτι φίλοι εἰσίν, ἀλλ' οὐδ' ἀξιούσιν. ἐμφανεστάτον δὲ τοῦτο ἐπὶ τῶν θεῶν. πλεῖστον γὰρ οὗτοι πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχουσιν . . . ἀκριβῆς μὲν οὖν ἐν τοῖς τοιούτοις οὐκ ἔστιν ὀρισμός, ἕως τίνος οἱ φίλοι. πολλῶν γὰρ ἀφαιρουμένων ἔτι μένει, πολὺ δὲ χωρισθέντος, οἷον τοῦ θεοῦ, οὐκέτι* (*Eth. Nic. VIII, 7, 4 f.*). Aspasius hat in seinem Kommentar den Ausführungen des Aristoteles eine Spitze gegen die Stoische Lehre vom Gottesfreund gegeben. Er schreibt: *οὐδὲ τοῖς θεοῖς δὲ τὴν κυρίως φιλίαν εἰσὶ φίλοι οἱ σπονδαῖοι καὶ οἱ καλούμενοι θεοφιλεῖς λέγω δὲ τὴν κατ' ἰσότητα. πολὺ γὰρ τὸ μεταξὺ διάστημα. ἀλλ' ἀγαπητὸν, ἂν εὐμενεῖς καὶ ἰλεως αὐτοὺς ἔχωμεν, ἡμῶν δὲ ὧσι σεβάσμιοι φανερόν οὖν ὡς καὶ τὰ ὀνόματα διαφέρει ταῦτα τῶν πραγμάτων διαφερόντων. οὐ γὰρ λέγομεν, ὅτι σέβεται φίλος τὸν φίλον οὐδ' ὡς ἰλεῶς ἔστι καὶ ἐπήκοος αὐτοῦ ταῖς εὐχαῖς. ἀλλὰ τὸ μὲν σέβεσθαι πολὺ καταδεεστέρον, τὸ δὲ ἰλεως εἶναι πολὺ ὑπερέχοντος* (*Comm. in Aristotel. gr. XIX, 1, p. 178, 30—179, 6*).

Wir wenden uns jetzt einigen Äußerungen des Redners Maximus Tyrius zu. In der 11. Rede führt Maximus aus, es gäbe *θεὸς εἰς πάντων βασιλεύς, καὶ πατήρ, καὶ θεοὶ πολλοί, θεοῦ παῖδες, συνάρχοντες θεοῦ* (§ 5a). Diese *παῖδες θεοῦ* sind die Sterne. Es heißt

1) Über dieses s. Plato *Leges* IV, 757 A, Nauck zu Jamblich *Vita Pythagorae* 162; Otto, *Sprichw. d. Römer*, S. 264 usw.

2) Vgl. auch Clem. Alex. *Strom.* VII, 68, 2: *ἡ τε φιλία δι' ὁμοιότητος περαίνεται* und Aristoteles *Eth. Nic.* VIII, 2, p. 1155a, 32: *οὐ μὲν γὰρ ὁμοιότητά τινα τιθέασιν αὐτήν* (= *φιλίαν καὶ τοὺς ὁμοίους φίλους*).

dann weiter § 12 a: οὐ γὰρ τρισμῦριοι μόνον θεοὶ, θεοῦ παῖδες καὶ φίλοι, ἀλλ' ἄληπτοι ἀριθμῶ. τοῦτο μὲν κατ' οὐρανὸν αἱ ἀστέρων φύσεις. τοῦτο δ' αὖ κατ' αἰθέρα αἱ δαιμόνων οὐσίαι (p. 144, 3 ff. Hobein). Diese παῖδες θεοῦ bezeichnet Maximus VIII, 8 b und XI, 7 als ἐπηρέται, dagegen scheint er sie nirgends sonst als φίλοι θεοῦ zu bezeichnen. Auch sonst ist mir diese Bezeichnung für die Sterngeister nicht bekannt. Es gibt nur eine einzige Parallele, in den Excerpta ex Theodoto bei Clemens Alexandrinus. Es unterliegt für mich keinem Zweifel, daß sowohl der Christ wie auch der heidnische Redner aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben; daß diese Quelle aber Poseidonius gewesen ist (wie das für Maximus Tyrius sowohl Heinze, Xenokrates, S. 99 ff., wie Heinemann, Poseidonius' metaphysische Schriften, S. 128 ff. annehmen), glaube ich nicht. Wir müssen vielmehr eine Mittelquelle annehmen; nur so erklärt sich auch die Verwandtschaft von Maximus Tyrius mit der Schrift von der Welt, und diese Mittelquelle möchte ich in den Kreisen einer vom alexandrinischen Judentum beeinflussten Gnosis suchen.

Bei Maximus Tyrius ist noch die Rede XIV, 6, p. 178, 4 ff. Hobein der Beachtung wert¹:

εἰ δέ ἐστιν καὶ ἀνθρώποις πρὸς θεοῦς ἐπιμυξία, ὁ μὲν εὐσεβὴς φίλος θεῶν, ὁ δὲ δεισιδαίμων κόλαξ θεοῦ. καὶ μακάριος εὐσεβὴς φίλος θεοῦ, δυστυχὴς δὲ ὁ δεισιδαίμων.

Diese Ausführungen sind zunächst darum von Bedeutung, weil sie durch die Gegenüberstellung von φίλος und κόλαξ uns das Recht geben, sowohl φίλος θεῶν wie φίλος θεοῦ an dieser Stelle mit Gottesfreund wiederzugeben. Sodann zeigt diese spezifisch platonische Gegenüberstellung von φίλος und κόλαξ, daß der Begriff des Gottesfreundes in der platonischen Schule seinen Ursprung hat. Endlich kann uns diese Stelle dazu dienen, einen andern Text uns deutlich zu machen. In den Anecdota graeca Bd. I, die Cramer herausgegeben hat, stehen auf p. 170 Fragmente eines unbekanntes Rhetors. Es heißt:

διελέγετο δὲ καὶ περὶ θεῶν θεραπείας τὸν ἑοικότα λόγον, καὶ τοῦ μεγίστου Σαράπιδος, ὡς χρὴ φίλους εἶναι μᾶλλον ἢ κόλακας. καὶ

1) Bei Maxim. Tyr. Rede XIX, 4c (ἐκείνον τὸν ἔρωτα ἐρῶν ἀνὴρ φίλος θεῶν, φίλος νόμῳ) hat der Ausdruck φίλος θεῶν den Sinn „bei Gott in Gnaden“, der Gegensatz ist das θεοῖς ἐχθρός 4 d.

ὅπως ἂν μάλιστα γιγνώμεθα φίλοι τῷ θεῷ. καὶ ὅτι ἂν χορὴ μεμερίσθαι περὶ τοὺς θεοὺς, μὴ δὲ εἶναι διαίρετον θεὸν ἀπὸ θεοῦ.

Diese Sätze erklären sich m. E. am besten, wenn man sie mit Maximus Tyrius vergleicht. Die Konfrontation von φίλος und κόλαξ hinsichtlich der Gottheit findet sich nur noch bei Maximus. Den letzten Satz καὶ ὅτι ἂν χορὴ μεμερίσθαι περὶ τοὺς θεοὺς κτλ. hat Wilamowitz (Hermes 1923, S. 80) so gedeutet, daß er darin eine Polemik gegen die Christen sah. Das wird bestätigt, wenn man etwa Theodoret Curatio Or. III, p. 93, 18 (Raeder) liest, wo das μερίζειν εἰς τὸν ὄντα θεὸν abgelehnt wird. Wenn der Redner grade von einer φίλια gegenüber dem Serapis spricht, so ist das vielleicht kein Zufall. Aus Inschriften und Papyrusurkunden kennen wir das Wort φιλοσέραπυς, das bald adjektivisch und bald als Eigennamen gebraucht zu sein scheint¹. Nun begegnen in derselben Zeit uns freilich analoge Bildungen in andern Personennamen in Ägypten², und es mag sein, daß diesen Bildungen ein ägyptischer Sprachgebrauch zugrunde liegt. In einer Hieroglypheninschrift am Serapeum von Alexandria, die aus hellenistischer Zeit stammt, ist von einem Priester die Rede, der nach der französischen Übersetzung mit père divin und ami du dieu tituliert wird³. Aber vielleicht hat gerade dem Serapis gegenüber doch zwischen seinen Dienern und der Gottheit ein stärkeres, wenn man so sagen darf, „persönliches“ Verhältnis bestanden. Der P. Oxyrh. VII, Nr. 1070 scheint z. B. die ἐλπίδες, die Hoffnungen auf ein anderes Leben⁴ mit dem Serapiskult zu verknüpfen, und eine Gemme⁵ zeigt neben einem Serapiskopf die Beischrift ἐλπίς. Jedoch möchte ich betonen,

1) Ich führe als Beispiel an: *φιλοσέραπυς*, adjektivisch für Caracalla als Titel verwendet Breccia, Iscrizione greche e latine Nr. 83 (vgl. auch Arch. f. Papyrusforschung II, S. 229, Nr. 83). Für nicht sicher adjektivisch halte ich den Gebrauch von *φιλοσέραπυς* in der Inschrift von Syros. I. G. M. Aeg. XII, 5, 2, Nr. 712, 25. Für *Φιλοσαράπυς* als Eigennamen vgl. z. B. Pap. Soc. It. VI, Nr. 700, Z. 3; V, Nr. 456, Z. 7; P. Lips. I, Nr. 13, 25; 17, 32, 28, 29 u. a. m. Der Eigennamen scheint vor allem im 3. u. 4. Jhrdt. n. Chr. vorzukommen.

2) Ich erinnere an *Φιλάμμων* P. Lips. I, 40, III, 12, 101, I, 10 u. ö. P. Lond. III, Nr. 1245, P. Giss I, Nr. 104, 3. 4. 14 oder an *Φιλαπόλλων* P. Lips. I, 34, 10; 35, 13 und *Φιλαντίνοος* P. Lips. I, 164, II, 24.

3) Annales du service des antiquités d'Égypte, 1907, p. 65 f.

4) Rev. bibl. 1910, p. 459.

5) Bei Raspe-Tassie, A descriptive catalogue of gems, Nr. 146.

daß diese letzten Ausführungen nur hypothetischen Wert beanspruchen können.

Nach Ägypten führt uns auch die angebliche Schrift eines Priesters Nephotes an den König Psammetich, die in dem großen Pariser Zauberpapyrus steht ¹. In dem Gebet, das der Zauberer an Seth-Typhon richtet, heißt es:

ὁ σὸς στρατιώτης ὑπὸ θεῶν νενίκημαι, προηγῆς ῥέριμμαί μῆνιδος εἵνεκεν κενῆς. ἐγείρου, ἱκετῶ, τὸν σόν, ἱκνοῦμαι, φίλον καὶ μὴ με ὀύγης χθοροοιφῆ, ἀναξ θεῶν.

Hier ist der Ausdruck *φίλος* (eines Gottes) ganz in die magische Sphäre hinabgezogen.

Wenn Plotin in den *Ennead.* II, 9, 9, p. 198, 4 (Volkmann) sagt: *ἀνδρῶν οἱ ἄν θεῶ ὧσι φίλοι, πράως μὲν τὰ παρὰ τοῦ κόσμου φέροντες*, so führt dieser Gedanke kaum über die sonstigen Ausführungen der Platoniker heraus. Dagegen ist es beachtenswert, daß bei Epiktet der Ausdruck *φίλος τοῦ θεοῦ* begegnet. Es ist ja bekannt, daß Epiktet wieder auf die ältere Stoa zurückgegriffen hat; aber daß er dort den Ausdruck *φίλος τοῦ θεοῦ* gefunden habe, ist wohl nicht mit Sicherheit zu erweisen. Seine stärkere und persönlichere Religiosität mußte freilich instinktiv nach diesem Ausdruck greifen, sei es, daß er ihn selbst von neuem gefunden hat, sei es, daß er ihn vielleicht auch durch platonisierende Stoiker vermittelt empfangen hat. In *diss.* II, 17, 29 heißt es:

ἀνατεῖναι τὸν τράχηλον πρὸς τὰ πράγματα ὡς ἐλεύθερον καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβλέπειν ὡς φίλον τοῦ θεοῦ ² μηδὲν φοβούμενον τῶν συμβῆναι δυναμένων.

Hier ist die innere Freiheit und Gottesfreundschaft als Motiv gewertet, die Schicksalsschläge des Lebens zu überwinden. Das berührt sich wenigstens zum Teil mit dem Gedanken, den Plotin ausspricht. — In *diss.* IV, 3, 9 ist noch einmal der Freiheitsgedanke mit der Vorstellung der Gottesfreundschaft verknüpft. *ἐλεύθερος γὰρ εἰμι καὶ φίλος τοῦ θεοῦ*. In III, 22, 95 sagt Epiktet von dem Kyniker, daß er in allem, was er denkt, als ein Freund der Götter

1) Wessely, *Denkschriften d. Wien. Akad.* 1888, S. 48, Z. 154 ff.

2) Vielleicht ist bei diesem *ἀναβλέπειν εἰς τὸν οὐρανὸν ὡς φίλον θεοῦ* an die *παῖδησια* beim Gebet zu denken. Auch Philo *Frgm.* 16 verknüpft den Gedanken der Gottesfreundschaft mit der *παῖδησια*. Ebenso Maximus Tyrius *or.* XIX, 4c und *Const. apost.* II, 53, 9.

denkt (*ὡς φίλος τοῖς θεοῖς*), als ein Diener, der teil hat an der Herrschaft Gottes. An dieser Stelle erkennt man deutlich, daß der Begriff des Gottesfreundes kein eigentlich emotionales Moment enthält, nichts was etwa in eine mystische Richtung deutete. *Φίλος* und *ἐπηρέτης θεοῦ* sind beinahe synonym gebraucht; nur in dem Handeln des Weisen kommt eigentlich der Charakter der Gottesfreundschaft zum Ausdruck. Es ist nicht, wie etwa bei den Platonikern, wo ein Wesensverhältnis mit der Vorstellung von der Gottesfreundschaft verknüpft wird. — In diss. III, 24, 60 finden wir folgenden Satz:

ἢ Σωκράτης οὐκ ἐφίλει τοὺς παῖδας τοὺς ἑαυτοῦ; ἀλλ' ὡς ἐλεύθερος, ὡς μεμνημένος οὐτι προῦτον δεῖ θεοῖς εἶναι φίλον.

Die Ausführungen Epiktets sollen an dieser Stelle den Menschen von der natürlichen Liebe frei zu machen und ihn zur vernünftigen Liebe, zur Liebe, mit der ein Freier liebt, erziehen. Es wäre verkehrt, wenn man das *θεοῖς φίλον εἶναι* als einen gefüllten Begriff betrachten würde. Er hat hier nur formale, nur korrektive Bedeutung; er ist der Index für das Hereinragen der Vernunft in die sogenannten natürlichen Lebensbeziehungen. — Mit den Ausführungen Epiktets über die Gottesfreundschaft wird man das angebliche Grabepigramm Epiktets in der Anthologia graeca zusammenbringen dürfen:

*Δοῦλος Ἐπίκτητος γενόμεν καὶ σῶμ' ἀνάτηρος
καὶ πενήν Ἴρος καὶ φίλος ἀθανάτοισ.*¹

Wie mir scheint, hat sich der Dichter dieses Epigramms von den Ausführungen Epiktets über den *φίλος θεοῦ* inspirieren lassen; möglich ist daneben aber auch, daß das *φίλος ἀθανάτων* zur Topik der Grabepigramme gehört hat. Vgl. z. B. das Beispiel aus der Valentinuskatakombe, das in seinem Anfang lautet:

*Ἦρω(α) Ἀβλάβιον θεοειδέα γέα καλύπτει
τὸν φίλον ἀθανάτων μαζάρων εὐδ(αί)μονα φῶτα κτλ.*²

1) Anthologia graeca VII, nr. 676. Bei Johs. Chrysostomos Migne 60, 111 liest man *φίλος ἀθανάτων* statt *ἀθανάτοισ*.

2) Röm. Quartalschr. 1889, S. 391; s. auch: Kaufmann, Handbuch der altchristl. Epigraphik, 1917, S. 329. — Der Gedanke ist, daß die Seelen in der Seligkeit, wie Junkos sich ausdrückt *φίλοι τε καὶ κοινωνοὶ δαιμόνων τε καὶ ἡρώων* sind; s. Johannes Stobaios ed. Hense Bd. V, 1109, 14f. — Für *θεῶν φίλος* in Grabepigrammen vgl. Kaibel, Epigr. graeca Nr. 460, 1; 569, 9; 650, 2 (*θεῶ φίλος, οὐδέτι θνητός*).

Die Inschrift zeigt im sprachlichen Ausdruck eine Mischung heidnischer und christlicher Gedanken. Auch sonst brachte man wohl in Inschriften (es brauchen nicht gerade Grabinschriften zu sein) gelegentlich den Gedanken der Gottesfreundschaft zum Ausdruck. In Apa in Isaurien wurde ein zerbrochener Altar gefunden, den ein Priester Theophilus für Dionysos und Pantheos errichtet hatte. Eine zweite Inschrift (Hexameter) besagt: $\beta] \omega \mu \acute{\omicron} \nu \tau \acute{\omicron} \nu \delta' \iota \epsilon \rho \epsilon \upsilon \varsigma \delta \theta \epsilon \omicron \iota \varsigma \varphi \acute{\iota} \lambda \omicron \varsigma \acute{\epsilon} \xi \epsilon \tau \acute{\epsilon} \lambda \epsilon \sigma \sigma \epsilon$. Man wird freilich nicht übersehen dürfen, daß hier ein Wortspiel zwischen *Θεοφίλος* in Inschrift I und *θεοῖς φίλος* in Inschrift II vorliegt¹ (vgl. ferner noch die Inschrift bei Kaibel, Epigramm. gr., nr. 460, Z. 1).

2. Wenden wir uns dem Gebrauch des Terminus Gottesfreund im Alten Testament und im Judentum zu. Es ist eine höchst merkwürdige Tatsache, daß in den alten Bibelübersetzungen, in der LXX und der Vulgata der Ausdruck Gottesfreund sich nachweisen läßt. Freilich Gen. 18, 17 zeigt noch nicht den Terminus *φίλος θεοῦ* in der LXX. Nur Philo de sobriet. M. I, p. 401 hat *τοῦ φίλου μου*, aber das wird eine willkürliche Änderung von Philo sein; denn Leg. Alleg. M. I, p. 93 findet sich diese Änderung nicht. Nicht bedeutungslos ist Exod. 33, 11 für die Folgezeit geworden, wo es heißt: *καὶ ἐλάλησεν κύριος πρὸς Μωϋσῆν, ἐνώπιος ἐνωπίω ὡς εἶ τις λαλήσει πρὸς τὸν ἑαυτοῦ φίλον*. Von hier aus konnte sich die Anwendung des Terminus Gottesfreund auf Moses ergeben. In unserm LXX-Text von Jes. 41, 8 ist von Abraham als dem *σπέρμα ἐν ἡγάπησᾳ* die Rede; eine andere Lesart freilich hat an dieser Stelle das Wort *φίλον*². Man ersieht aus diesen Stellen schon, daß es sich hauptsächlich bei der Bezeichnung Gottesfreund um ihre Anwendung auf Abraham handelt. Das hat sich so stark bemerkbar gemacht, daß die Vulgata 2 Chron. 22, 7 mit *semini Abraham amici tui* übersetzt hat, während die LXX an dieser Stelle *τῶ ἡγαπημένῳ σου* liest. Es ist ja bekannt, daß Jak. 2, 23 davon redet, daß Abraham *φίλος θεοῦ ἐκλήθη*. Dibelius hat in seinem

1) Die Inschrift wurde im Bulletin de correspond. hellén. XI, 1887, S. 65, veröffentlicht. — Anhangsweise sei noch erwähnt, daß sich Apollonius bei Philostrat: Vita Apollonii als *θεράπων* und *ἐταῖρος τοῦ Ἀσκληπιοῦ* bezeichnet. Bei der engen Verbindung, in der *φίλος* und *ἐταῖρος* miteinander stehen, ist es begreiflich, daß man diese Stelle mit „Freund“ des Asklepios im Deutschen wiedergeben hat.

2) Siehe Field, Hexapla, p. 744 und 513.

Kommentar zum Jakobusbrief (S. 161f.) über diesen Ehrentitel des Abraham gehandelt¹, so daß ich mir ein näheres Eingehen ersparen kann. Ich beschränke mich darauf, die Ausführungen von Dibelius in einigen Punkten zu ergänzen. Die Hauptfrage scheint mir zu sein: Wie ist der Titel zu verstehen? Der Verfasser des Jakobusbriefes scheint zu meinen, daß Abraham auf Grund seiner Werke (Opferung Isaaks) und seines Glaubens Freund Gottes genannt worden ist. Das würde sich ungefähr mit dem berühren, was Basilius adv. Eunomium sagt, wenn er zu Jak. 2, 23 bemerkt: *φίλος θεοῦ ὁ μακάριος Ἀβραάμ και εἶρηται και ἔστι. Φίλος διὰ πίστιν, φίλος δὲ ὑπακοήν θεοῦ* (opera I, p. 752 Migne); nur deckt sich *ὑπακοή* nicht ganz mit dem, was der Verfasser des Jakobusbriefes *ἔργα* nennt. In den Jubiläen heißt es von Abraham Kap. 19, 9 „denn er ward als gläubig erfunden und wurde als Freund Gottes auf die himmlischen Tafeln geschrieben“. In der lateinischen Übersetzung aber liest man: *inventus est fidelis et patiens*. Die Erwähnung der Patientia bringt jedenfalls ein neues Motiv für die Begründung des Ehrentitels Abrahams. 1. Clem. ad. Cor. X, 1 in der Wiedergabe bei Clem. Alex. Strom. IV, 17, 105, 3 spricht davon, daß Abraham *διὰ πίστιν και φιλοξενίαν* Gottes Freund wurde. Das hat im 1. Clem.-Brief direkt nicht so gestanden und muß entweder aus einer anderen Tradition stammen oder aus X, 1 und X, 7 kombiniert sein. Daß Abraham aber speziell wegen seiner *φιλοξενία* diesen Titel erhalten habe, war eine im Altertum weit verbreitete Auffassung. *Διὰ γὰρ τῆς φιλοξενίας φίλος θεοῦ ὁ Ἀβραάμ ἐκλήθη* heißt es bei Antiochus Pandektes (P. G. 89, p. 1728 C.). „Abraham wurde wegen der Aufnahme der Fremden und Armen der Freund Gottes genannt“, sagt Eznik v. Kolb in seiner Schrift wider die Sekten (übersetzt von J. M. Schmid, p. 193). Wir finden bei Clem. Alex. außer der einen Motivierung des Ehrentitels, von der wir schon sprachen, noch andere Erklärungen. Im Paed. III, 2, 12, 4 heißt es von Gott: *ποιήσας αὐτὸν ἑπηλυν και διὰ τοῦτο και φίλον αὐτὸν ὀνόμασεν τῆς οἴκοι καταφρονήσαντα περιουσίας*. Im Paed. III, 8, 42, 3 wird ausgeführt, man müsse zwischen *αὐτοδίδακτοι* und *διδασχθέντες*, zwischen solchen, die *ζητεῖν* und solchen, die *ζηλοῦν*, unterscheiden. Abraham gehöre zu den Suchern und Autodidakten, aber

1) Vgl. auch Zahn, Einleitung I, S. 865.

darum sei er Freund Gottes genannt worden. In Ps. Tertullian adv. Judaeos c. 2 heißt es: unde Abraham amicus Dei deputatus si non de aequitate et justitia legis naturalis? Nimmt man nun noch Irenaeus adv. haer. IV, 16, 2 hinzu, wo es heißt: Abraham credidit Deo et reputatum est illi ad justitiam et amicus Dei vocatus est, so haben wir, auch wenn das Zitat auf Jak. 1, 23 zurückgeht, doch eine Formulierung bei Irenaeus, die dem ganzen Zusammenhang nach sich vornehmlich gegen die Werke richtet. Wir bekämen demnach folgende Erklärungen für die Bezeichnung Abrahams als Gottesfreund:

1. Wegen seines Glaubens (Jakobbr. der Formulierung nach, nicht dem Gedankengang entsprechend. Irenäus, wenigstens die Werke des Zeremonialgesetzes ausschließend. Äthiop. Jubil.); 2. wegen Glauben und Gehorsam (Basilius); 3. wegen Glauben und Geduld (Lat. Jubil.); 4. wegen Glauben und Gastfreundschaft (1. Clem. ep. in der Form bei Clem. Alex.); 5. wegen Gastfreundschaft (Antiochus, Eznik); 6. wegen seiner Nachfolge (*ἔπασθαι*) (Clem. Alex.); 7. wegen seines Suchens nach dem wahren Gott (Clem. Alex.); 8. wegen der aequitas des Naturrechtes. Ich habe nur wenige Beispiele für die Mannigfaltigkeit der Interpretation von Abrahams Ehrentitel in der alten Kirche gegeben¹. Natürlich ließen sich die Stellen leicht vermehren. Mir kommt es in diesem Falle nur auf die methodische Fragestellung an. Wie weit lassen sich die einzelnen Interpretationen zurückverfolgen? Es ist doch offenbar, daß etwa Clem. Alex. ein Sammelbecken verschiedenster Schriftauslegungen gewesen ist, das uns in den exegetischen Betrieb einer älteren Zeit, ja bis in die jüdische Schriftauslegung zurückführen kann. Erst dann wird man entscheiden können, ob die Behauptung von Dibelius a. a. O. zu Recht besteht, daß bereits jüdische (d. h. vom Hellenismus unbeeinflusste) Tradition das Prädikat „Freund Gottes“ mit Abrahams Glauben zusammengebracht habe, und daß dieser Titel in engster Verbindung mit dem Verdienst des Gerechten stehe. Ich muß gestehen, daß jetzt, wo allein der äthiopische Text der Jubiläen die Lasten dieses Beweises tragen muß, mir die Grundlage für diese Behauptung noch zu schwach zu sein scheint. Vergessen wir doch nicht,

1) Amphiloehus von Ikonium sagt einmal: *ποῖος φίλος οὕτως ἀποκαλύπτει μυστήρια φίλω, ὡς ὁ θεὸς ἀπεκάλυψε τῷ Ἀβραάμ*; G. Fieker, Amphiloehiana, S. 63, 4f. Amphiloehus deutet den Titel in einem mystischen Sinne, nach der Art, wie sonst die Bezeichnung Gottesfreund an Moses verständlich gemacht wird.

der Ausdruck „Freund Gottes“ als Bezeichnung für Abraham, Moses oder die Propheten begegnet uns erst in der LXX. Man könnte meinen, daß dieser griechische Gedanke und Terminus erst als eine Konzeption des hellenisierten Judentums entstanden ist; daß er erst der jüdisch-hellenistischen Umdeutung der Propheten in σοφοί seinen Ursprung verdankt. Nun hat Rönsch¹ diesen Ehrentitel Abrahams ethymologisch abzuleiten versucht, ohne daß doch diese Ableitung irgendwie durch die Onomastica gestützt würde, auch ohne daß sie durch die Ethymologie des Molon bei Euseb Praep. ev. IX, 19 bestätigt wird. Auf der anderen Seite ist es freilich wahr, daß für unser heutiges Gefühl speziell an Abraham, an „dem Vater des Glaubens“, der Ehrentitel „Freund Gottes“ haftet. Rönsch hat schon an den stereotypen Gebrauch dieses Titels im Islam erinnert². Nimmt man aber an, daß auch in alter Zeit der Titel „Freund Gottes“ speziell nur den Abraham auszeichnete, dann kann ich ihn mir nur durch eine apokryphe Erzählung vermittelt denken. Ist man dagegen der Meinung, daß dieses Prädikat von Anfang an auch anderen Personen als dem Abraham zuteil geworden ist, dann kann ich mir seine Entstehung am ehesten im Milieu des hellenistischen Judentums verständlich machen.

Nun besteht aber die Schwierigkeit, daß diese eben formulierte Alternative gerade für die Schrift nicht zu gelten scheint, der man für das Verständnis der Entstehung des Titels eine besondere Bedeutung beizulegen pflegt, nämlich die Jubiläen. In diesem Buch, das als vom hellenistischen Geiste unberührt gedacht wird, finden wir die Bezeichnung Freund Gottes nicht auf Abraham beschränkt. In Kap. 30, 20 wird von Levi gesagt, „er ist als Freund und Gerechter auf den himmlischen Tafeln aufgeschrieben“, und dann heißt es weiter (V. 21): „Alles dies habe ich dir aufgeschrieben und dir geboten, daß du den Kindern Israel sagest, sie sollten keine Sünde tun und die Ordnung nicht überschreiten und den Bund nicht brechen, der ihnen angeordnet ist, damit sie ihn halten und als Freunde aufgeschrieben werden.“ Hier ist ganz deutlich zu ersehen, daß „Freund“ im Jubiläenbuch gar kein individueller

1) Siehe Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1873, S. 583.

2) Lidzbarski verwies mich auf Nöldecke-Schwally, Geschichte des Korans I², S. 147, 2 und auf Lidzbarski, Nearamäische Handschriften II, S. 167.

Ehrentitel ist, sondern prinzipiell allen Juden verliehen werden kann. Der Ausdruck, der uns sonst in der eschatologischen Literatur begegnet, wonach die „Namen“ im „Buch des Lebens“ aufgeschrieben werden, ist hier durch die Bezeichnung „als Freund auf den himmlischen Tafeln aufgeschrieben“ ersetzt. Ich wage keine bestimmte Deutung dieser merkwürdigen Ausdrucksweise zu geben; vielleicht bezeichnet man sie am besten als die eschatologische Formulierung der Gottesfreundschaft. Es bleibt dann aber immer noch verwunderlich, warum uns diese Ausdrucksweise sonst nicht im apokalyptischen Schrifttum begegnet. Dafür vermag ich ebensowenig Gründe anzugeben, wie für die andere Tatsache, daß der Terminus Gottesfreund nicht in den Testamenten der XII Patriarchen begegnet, die doch nach der gewöhnlichen Auffassung von dem Buch der Jubiläen abhängig sein sollen. Es wäre m. E. nötig, das Buch der Jubiläen aufs neue kritisch zu untersuchen.

Man stellt es gewöhnlich so dar, als ob besonders die Bezeichnung Abrahams als des Freundes Gottes für die Zukunft bedeutsam geworden sei; mir scheint aber, daß daneben auch Moses als der Gottesfreund geschichtlich bedeutsam geworden ist¹. Wir sagten schon, daß Exod. 33, 11 LXX καὶ ἐλάλησεν Κύριος πρὸς Μωϋσῆν ἐνώπιος ἐνώπιω ὡς εἴ τις λαλήσει πρὸς τὸν ἑαυτοῦ φίλον² die Grundlage für die Deutung einer Gottesfreundschaft abgegeben hat. So wird denn Oracula Sibyll. II, 245 (christl. Einschub) Μωσῆς als ὁ μέγας φίλος ὑψίστοις bezeichnet, und Johannes Mandakuni wiederholt es, daß Gott mit Moses wie mit einem Freunde redete (Übers. von Schmid, p. 38). Origenes sagt in seinen Hom. zu Lev. V, 2: Et invenitur lex, quae pertinet ad „aritem perfectionis“ non posse pervenire usque ad Aaron neque ad filios eius, multo magis nec ad reliquos filios Istrahel, sed ad solum Moysen, qui erat „amicus Dei“ (ed. Bährens, p. 355, 12). (Diese Bezeichnung als amicus Dei geht auf Exod. 33, 11 zurück, nicht, wie der Apparat angibt, auf

1) Wenn freilich Clem. Alex. Strom. II, 5, 20 sagt: θεὸς Ἀβραάμ, θεὸς Ἰσαάκ, θεὸς Ἰακώβ. ὁ μὲν γὰρ φίλος ἀντικρὺς κεκλημένος εὐρίσκειται, dann setzt er einen Sprachgebrauch voraus, der speziell dem Abraham diesen Titel zuspricht.

2) Wenn übrigens in der Eliasapok. ed. Steindorff, p. 59, 12f. von dem großen Engel gesagt wird, daß er sich mit den Patriarchen „wie ein Freund mit einem Freunde unterhielt“, so stammt das wohl aus Exod. 33, 11. Natürlich ist Moses (und Elias) auch der Freund Christi, wie die Verklärungsgeschichte zeigt. Siehe Constit. apost. VI, 19, 4.

Sap. 7, 27.) Hieronymus in Micheam c. 7 sagt: Si vis vera amicitia delectari: esto amicus Dei sicut Moyses qui loquebatur Deo quasi amicus ad amicum. Basilius endlich sagt: *ὀλίγοι ἐκ πάντων φίλοι θεοῦ προσηγορεύθησαν, ὡς Μωυσῆς ἀναγράφεται εἶναι φίλος, ὡς Ἰωάννης* (Hom. in ps. 44. Opera I, p. 392 Migne). Ich führe alle diese Stellen nur an, um zu zeigen, daß nicht eigentlich so sehr die Gestalt Abrahams es gewesen ist, die die Idee der Gottesfreundschaft immer wieder geweckt hat. Und das ist sogar so weit gegangen, daß Basilius den Abraham nicht einmal unter den Gottesfreunden nennt. Er erwähnt nur den Moses und Johannes den Täufer. Auch Hieronymus in Micheam c. 7 führt nur den Moses als Beispiel eines amicus Dei an. Der Grund hierfür ist m. M. nach wohl zu erkennen. Eigentlich besteht eine Inkonzinnität zwischen dem Wesen dessen, was sich in der Person Abrahams verkörpert, und dem ihm beilegenden Ehrentitel. Begreiflicher wäre, wenn er nur der „Vater des Glaubens“ hieße; das Sprechen des Moses aber auf dem Berge „von Angesicht zu Angesicht“ gab dessen Verhältnis zu Gott eine solche Intimität, daß dafür der Ausdruck Gottes Freund sich nahelegen mußte.

Neben der Erwähnung der Gottesfreundschaft eines Abraham und Moses kommt im Alten Testament noch eine weitere Stelle für die Idee der Gottesfreundschaft in Betracht: Sap. 7, 27: *καὶ κατὰ γενεάς* (sc. σοφία) *εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους θεοῦ καὶ προφήτας παρασκευάζει*. Diese Stelle hat etwas merkwürdig Schillerndes. Man ist versucht zu sagen, das Wort *προφήτης* habe hier einen weiteren Sinn und beschränke sich nicht auf die alttestamentlichen Propheten¹; eigentlich würden hier alle von der σοφία Erfüllten, d. h. alle σοφοί als Propheten angesprochen. Wenn diese Deutung richtig wäre, würde natürlich auch der Begriff der Gottesfreunde dadurch seine Erklärung finden. Wenn es dann aber wieder heißt *κατὰ γενεάς*, so zweifelt man, ob schlechtweg alle Weisen hier als Gottesfreunde und Propheten bezeichnet sind, und ob nicht hier eine auswählende Tätigkeit der Weisheit mitgedacht ist². Wie dem

1) Gregorius Thaumaturgos spricht von *τοῖς τοῦ θεοῦ φίλοις προφήταις*. Dankrede XV, 176.

2) Es ist aber nicht unbedingt nötig, hierin eine Schwierigkeit zu sehen, denn die stoische Auffassung ging dahin, daß der Weise auf Erden so selten erscheine wie der Vogel Phönix (Alex. Aphrod. de fato 191, 18 Bruns). Gerade diese Seltenheit konnte den Begriff des Weisen mit dem des jüdischen Propheten verknüpfen.

auch sein mag, es scheint mir jedenfalls nicht zulässig zu sein, wenn man, wie das wohl geschehen ist (Heinisch), die φίλοι θεοῦ an dieser Stelle von Abrahams Gottesfreundschaft aus interpretiert. Vielleicht hat Hippolyt Sap. 7, 27 ausgelegt, und vielleicht hat er diese Stelle doch auch richtig interpretiert, wenn er sagt:

ἔπειτα δίκαιοι ἄνδρες γεγέννηται φίλοι θεοῦ. οὗτοι προφῆται κέκληνται διὰ τὸ προφαίνειν τὰ μέλλοντα. οἷς οὐκ ἐνὸς καιροῦ λόγος ἐγένετο, ἀλλὰ διὰ πασῶν γενεῶν αἱ τῶν προλεγομένων φωναὶ εὐαπόδεικτοι παρίσταντο (Refut. X, 33, 11 f. Wendld.)¹.

Betrachten wir jetzt noch einige Stellen, in denen Philo von der Gottesfreundschaft redet². In der Vita Mosis I, 156 heißt es:

εἰ γὰρ κατὰ τὴν παροιμίαν „κοινὰ τὰ τῶν φίλων“, φίλος δὲ προφήτης ἀνείρηται θεοῦ κατὰ τὸ ἀκόλουθον μετέχει ἂν αὐτοῦ καὶ τῆς κτήσεως, καθ' ὃ χρεῖῶδες.

Philo redet an dieser Stelle von Moses, der auf Gewinnsucht und Reichtum verzichtet hat, und den Gott dafür der Ehre würdigt, als Teilhaber seiner eigenen Macht zu erscheinen. Die Gottheit, der ja alles gehört, und die nichts braucht, gewährt ihm an ihren eigenen Gütern Anteil. Das ganze Weltall wird sein Erbe und mit ihm die Gemeinschaft mit dem Vater und Schöpfer des Alls. Es ist wichtig, daß wir bei Philo der Verbindung des Spruchs κοινὰ τὰ τῶν φίλων mit der Idee der Gottesfreundschaft begegnen; wir fanden diese selbe Verknüpfung schon in dem Bericht des Diogenes Laertius über den Kyniker Diogenes, und wir werden sie noch einmal bei Clemens Alex. antreffen. In den kurzen Notizen, die Diogenes Laertius von der Gottesfreundschaft und ihrer κοινότης gibt, ist der ursprüngliche Sinn dieser Formulierung kaum mehr zu erkennen. Man kann zweifeln, ob sich die philonische Auffassung schlechtweg mit der kynisch (stoischen) deckt. Mir scheint das sogar ausgeschlossen zu sein, denn letztlich steht hinter den Aussagen Philos ein anderer Gottesbegriff. Es ist doch charakteristisch, daß sich Philo an der eben angeführten Stelle nicht darauf beschränkt zu sagen, der Gottesfreund erbe die ganze Welt, sondern daß er dann noch die Gemeinschaft mit dem Vater des Alls besonders hervorhebt. — Eine andere wichtige Stelle über die Gottesfreundschaft steht: Quis rerum divinarum heres 21:

1) Die Erklärung, die Deißmann, Bibelstudien, S. 160, vorgetragen hat, scheint mir nicht einleuchtend zu sein.

2) Wichtig ist, daß Philo de somniis I 18 vom Logos sagt: φίλος γὰρ καὶ γνώριμος ἴκα συνήθης καὶ ἐταῖρος ἡμῖν ἔστιν.

οἱ σοφοὶ πάντες φίλοι θεοῦ (vgl. das Philofragm. M. II, p. 652 πᾶς σοφὸς θεοῦ φίλος) καὶ μάλιστα κατὰ τὸν ἱερώτατον νομοθέτην. παρῶσι δὲ φίλας συγγενές. ἐπεὶ πρὸς τίνα ἂν τις ἢ πρὸς τὸν ἑαυτοῦ φίλον παρῶσιαιοτο; παγκάλως οὖν ἐν τοῖς χρησιμοῖς φίλος ἄδεται Μωυσῆς. (Exod. 33, 11) ἔν ὅσα ἐπὶ θάρσει παρακεκινδυνευμένα διεξέρχεται, φιλία μᾶλλον ἢ αὐθαδεία προφέρεσθαι δοκῆ. θρασύτης μὲν γὰρ αὐθάδους, φίλου δὲ θαρραλεότης οἰκεῖον.

Die Stelle ist bemerkenswert, weil sie erstens die *φιλία* mit der *παρῶσι* verknüpft¹, und weil sie zweitens unsere frühere Behauptung unterstützt, daß Moses mindestens in gleichem Maße wie Abraham als *φίλος θεοῦ* gegolten hat². Wenn Philo auf diese Weise *φίλος* und *παρῶσι* miteinander verknüpft, dann ist es nicht mehr verwunderlich, daß er auch den *φίλος* Gottes dem *δοῦλος* gegenüberstellt. In de sobrietate c. 11 liest man: *φίλον γὰρ τὸ σοφὸν θεῶ μᾶλλον ἢ δοῦλον. παρὸ καὶ σαφῶς ἐπὶ Ἀβραὰμ φάσκει· μὴ επικαλύψω ἐγὼ ἀπὸ Ἀβραὰμ τοῦ φίλου μου;* Dieser Unterschied zwischen Knecht und Freund drückt sich nach Philo nun auch in der Art aus, wie Gott redet. Dem Knecht gibt er einen Befehl, dem Freund einen Auftrag. Das scheint wenigstens Philo in den Quaestiones in Genes. ausgeführt zu haben; wir haben freilich nur Katenenfragmente³.

ἔπαινος δὲ τοῦ δικαίου τὸ πάντα ποιῆσαι τὰ προσιαχθέντα, δευτέρων τὸ ἐντέλλεσθαι μᾶλλον ἐθέλειν ἢ κελεύειν αὐτῶ τὸν θεόν. ἐντέλλονται γὰρ μὲν φίλοι, κελεύουσι δὲ δεσπότες. ὑπερβάλλει γὰρ ἐπὶ θεοῦ τὸ πρῶτον εἰ καὶ μέγα τὸ δευτέρων.

Procop. 29 C.

μέγας ἔπαινος τοῦ δικαίου ὅτι τὰ προσιαχθέντα πάντα ἐπετέλεσεν ἰσχυρογνώμονι λογισμῶ καὶ θεοφιλεῖ διανοίᾳ. δευτέρων δὲ ὅτι οὐκ ἐθέλει κελεύειν αὐτῶ μᾶλλον ἢ ἐντέλλεσθαι. κελεύουσι μὲν γὰρ καὶ προσιάττονσι δούλοις δεσπότες, ἐντέλλονται δὲ φίλοι. θαυμαστή οὖν δωρεὰ καὶ τὸ ταχθῆναι τὴν ἐν δούλοις καὶ θεράπουσι παρὰ τοῦ θεοῦ τάξιν, ὑπερβολὴ δὲ εὐεργεσίας ἔστι τὸ καὶ φίλον γενηθῆναι γεννητὸν ἀγενήτω. Barb. VI, 8 f. 101.

1) Auch Maximus Tyr. or. XIX, 4c verknüpft das *φίλος θεῶ* sein mit der *παρῶσι*.

2) Vgl. noch Quod omnis probus liber 44 Moses ὅς εἰ καὶ θεῶς οὐκ ἤξιώται μοίρας καθ' αὐτόν, ἀλλὰ τοι διὰ τὸ φίλῳ θεῶ χρησθαι πάντως ὠφείλειν εὐδαιμονεῖν. Übrigens hat Hieronymus später viel Gestalten des Alten Testaments als amici Dei bezeichnet z. B. Lot Epist. 22, 8; Daniel das. 47, 2; David 79, 7.

3) Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos, S. 55. Ich möchte nicht verhehlen, daß zum mindesten die Fassung im Barb. mir von dem Verdacht christl. Überarbeitung nicht frei zu sein scheint.

In seiner Schrift über Abraham § 129¹ hat Philo dem Gedanken der Gottesfreundschaft eine neue Nuance verliehen. Er sagt: „Für solche nun, die mich um meinetwillen ehren, wird eine Belohnung ausgesetzt sein, wie sie Freunden zukommt; jene, die aus eigennützigen Gründen (mir dienen), erhalten zwar nicht denselben Lohn, aber doch einen solchen, daß sie nicht für Fremde angesehen werden“. Es ist wichtig festzustellen, daß hier die Idee der Gottesfreundschaft mit der der uninteressierten Liebe zu Gott verknüpft ist (*τὰ δὲ ἄθλα τοῖς μὲν ἐμὲ τιμῶσι δι' ἐμὲ κείσεται φίλια, τοῖς δὲ διὰ τὰς χρείας, φίλια μὲν οὐ, τὸ δὲ μὴ ἀλλοτρίοις νομιῶσθαι*). Es ist nicht zu verkennen, daß die Idee der Gottesfreundschaft bei Philo eine große Rolle spielt². Wie sehr sie ihn bewegt hat, kann man auch noch daraus ersehen, daß, wenn er gewisse Eigenschaften hervorhebt, die nur Gott besitzt, dann doch hinzufügt: *καὶ εἴ τις θεῶ φίλος*; cf. z. B. Leg. alleg. III, 71, ferner 204: *πιστὸς δὲ μόνος ὁ θεὸς καὶ εἴ τις θεῶ φίλος*.

3. Der Gottesfreund im Neuen Testament. Im Matth.-Evgl. 10, 26 ff. findet sich ein Spruch über das Sich-Nicht-Fürchten-Sollen, der in seiner jetzigen Form noch deutlich eine Art von rhythmischer Gliederung erkennen läßt. V. 26: *μὴ οὖν φοβηθῆτε αὐτούς*. V. 28: *καὶ μὴ φοβεῖσθε*. V. 28c: *φοβεῖσθε δὲ μᾶλλον κτλ.* V. 27 scheint mir aus formalen Gründen diesem Spruch nicht ursprünglich angehört zu haben, denn der dreifache Rhythmus des Verses wird durch ihn gestört. Vergleicht man nun Luk. 12, 2—5 damit, so sieht die Fassung bei Lukas neben dem Matth.-Text beinahe wie eine prosaische Paraphrase aus³. Der rhythmische Klang des Spruches ist fast ganz verwischt; man vergleiche nur einmal Luk. 12, 5 mit Matth. 10, 28c. Wie schwerfällig ist der Gedanke bei Lukas formuliert. Die Erörterung dieser stilistischen Fragen ist nicht gleichgiltig, denn mir scheint, daß mit dieser

1) Übers. von Cohn I, S. 123.

2) Wie sie mit seinen übrigen Vorstellungen über das Verhältnis von Gott und Seele zusammenhängen, darüber hat Ém. Bréhier, *Les idées philosoph. et relig. de Philon*, S. 233 ff. einiges gesagt.

3) Damit soll natürlich nicht gesagt sein, als wollten wir stilistische Verschiedenheiten zu historischen Kriterien machen. Über das höhere Alter der einen oder der andern Fassung wird durch die Konstatierung von Stilunterschieden nichts entschieden.

Stilveränderung bei Lukas es zusammenhängt, wenn dort in 12, 4 gesagt wird: λέγω δὲ ὑμῖν τοῖς φίλοις μου, μὴ φοβηθῆτε. Der ganze Tenor des Spruches in der Fassung bei Matthäus schließt aus, daß dort das Wort φίλος hätte auftreten können. Das männliche und starke Gefühl, das aus den in den Satzanfängen stehenden Worten μὴ φοβηθῆτε spricht, läßt den Gedanken an intime menschliche Beziehungen nicht aufkommen. Anders dagegen bei Lukas. Hier tragen die Sätze einen mehr lebhaften Charakter; der Redner und seine Zuhörer treten in Kontakt miteinander, und da stellt sich das Wort von den φίλοι ein. Man würde sich die Erklärung für das Auftauchen dieses Wortes an dieser Stelle sicher zu leicht machen, wenn man es aus dem Predigtstil der frühchristlichen Gemeinden ableitete. Ich glaube nicht, daß mit solchen unbeweisbaren Hypothesen viel gewonnen wird. Vielleicht ist es besser, man sucht zu zeigen, in welchen Gedankenkomplexen dieses Wort bei Lukas eingebettet ist. Luk. 12, 2f. handelt von der ἀποκάλυψις und γνῶσις des Verborgenen; V. 4 spricht dann vom Martyrium. Daß das Wort φίλος innerhalb dieser Zusammenhänge bei Lukas auftritt, ist nicht bedeutungslos, denn in denselben Zusammenhängen ist auch im Johannesevangelium von den φίλοι die Rede. In Joh. 15, 13 heißt es, daß niemand größere Liebe habe, als wer sein Leben ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ gibt, und in V. 15 die Jünger Jesu seien φίλοι und nicht δοῦλοι, denn es gilt von Jesus: πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρὸς μου ἐγνώρισα ὑμῖν. Tod und Offenbarung sind also auch hier mit der Vorstellung vom φίλος verknüpft. Dazwischen schiebt sich freilich ein Gedanke ein, der im Lukasevangelium nicht auftritt: ὑμεῖς φίλοι μου ἐστε, ἐὰν ποιῆτε ὃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν. Es ist aber immerhin möglich, diese ἐντολή mit der ἀγάπη, die ihr Leben läßt (V. 13), zu verknüpfen. An den Ausführungen in V. 14. 15 ist bemerkenswert, daß sie mit den früher von Philo angestellten Erwägungen z. T. wenigstens sich berühren. Wenn Philo das ἐντέλλειν dem κελεύειν gegenüberstellt und das ἐντέλλεσθαι zu den Merkmalen der Gottesfreundschaft rechnet, so entspricht dem die Formulierung von V. 14 ὑμεῖς φίλοι μου ἐστε ἐὰν ποιῆτε ὃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν. Wenn Philo dann weiter den φίλος θεοῦ dem δοῦλος gegenüberstellt, so entspricht dies dem V. 15. Aber man darf diese Analogien wiederum auch nicht überschätzen. Der Philonische Gegensatz von ἐντέλλειν und κελεύειν kehrt in Joh.

15, 14 nicht wieder, und wenn Philo — wenigstens in de sobriet. 11 — über den Gegensatz von φίλος und δοῦλος redet, so steht dahinter der Gegensatz des αἰσθητός und des νοητός κόσμος, während in Joh. 15, 15 dieser Gegensatz in die personale Sphäre verlegt ist. An eine Abhängigkeit des Johannesevangeliums von Philo ist natürlich nicht zu denken.

Dagegen möchten wir auf einen anderen Zusammenhang hinweisen. Reitzenstein hat in seiner Abhandlung über „Das Mandäische Buch des Herrn der Größe“ (Sitzungsber. Heidelb. Akad. Philol. Histor. Kl. 1919) auf die eigentümliche Übereinstimmung der mandäischen Literatur mit dem Johannesevangelium hingewiesen. Betrachten wir uns daraufhin die mandäische Literatur, so ist man erstaunt, welche große Rolle in ihr die Bezeichnung der „Freunde“ spielt.

In der Qolasta Lidzbarski, p. 14 (cf. p. 39. 63. 79. 128. 129. 132) ist von den „Freunden des Namens der Kušta“ die Rede. p. 42 heißt es: „Manda d'Haije! Richte deine Augen auf deine Freunde, deine Sprossen, deine Jünger!“ p. 75: „Kušta steht fest für ihre Freunde, Manda d'Haije für seine Auserwählten“. p. 93: „Das große Leben ruht unter seinen Freunden, und seine Freunde sind am großen Lichtort und der glänzenden Wohnung.“ p. 108: „Du Arzt, dessen Heilmittel das Wasser ist, komm sei deinen Freunden ein Arzt.“ p. 108: „Der für seine Freunde das Recht sucht und es zur Geltung bringt.“ p. 136: „Der auf den Pfaden der Wahrheit seine vollkommenen Freunde aufrichtet.“ Manda d'Haije ist es, der seinen Freunden „Ware bringt, wahrhafte Worte den Gläubigen“, der „seinen Freunden zum Siege verhalf“ p. 187. 193. 203. 212 u. ö.; der seine Freunde „nicht verdammt“ p. 189, der ihnen, seinen „Brüdern“ und „Freunden“ (p. 191), „verborgene Mysterien offenbarte und Glanz über sie legte“ p. 193; nach dem seine „Freunde“ verlangen p. 194, in deren „Herzen“ er wohnt p. 198 (cf. sonst noch p. 205. 217. 222 usw.). Aus dem Johannesbuch der Mandäer kommen noch folgende Stellen hinzu: „Ich werde meine Freunde erretten“ Lidzbarski p. 154, 11f. „Ich und meine Freunde der Kušta werden in der Skina des Lebens Platz finden“ p. 161, 3. „Die Stimme des Manda d'Haije ist es, der ruft und seine Freunde aufklärt“ p. 167, 23f. (cf. sonst noch p. 92, 3; 94, 1; 101 Anm. 2; 101, 19f.; 221, 17).

Überschaut man alle diese Aussagen, so ist einmal bemerkenswert, daß Manda d'Haije selbst anscheinend nicht als Freund bezeichnet wird. Auch im Johannes- und Lukasevangelium wird nur gesagt, daß die Jünger Jesu Freunde seien, nicht aber daß Jesus

der „Freund“ ist, wie er etwa die Wahrheit und das Leben ist. Sodann ist weiter beachtenswert, daß die Verknüpfung des Wortes Freund mit dem Martyrium in der mandäischen Literatur fehlt; dagegen ist die Verbindung der Ideen: Freund und *γνώσις* sowohl in den Evangelien wie in der mandäischen Literatur nachweisbar. Im mandäischen Schrifttum tritt nun aber noch ein anderer Komplex auf, mit dem die Bezeichnung „Freund“ eine Verbindung eingeht; man könnte ihn die eschatologische Gedankengruppe nennen. Wenn vom „Siegen“, vom „Aufrichten“, „Aufstellen“, vom „Nicht-Verdammen“, vom „Wohnen am Lichtort“ usw. die Rede ist, dann fällt in diesem Zusammenhang auch immer der Ausdruck „Freund“. Diese eschatologische Orientierung des Freundesbegriffs tritt im NT. ganz zurück. Wir haben eine eschatologische Orientierung früher nur im Buch der Jubiläen gefunden, und doch ist der Unterschied der Eschatologie auch hier wieder mit Händen zu greifen. In den Jubiläen eine rein futurische Einstellung, an der auch die Idee der Gottesfreundschaft Teil hat; in der mandäischen Literatur eine perfektivische Ausdrucksweise. Manda d'Hajje hat den Sieg erungen, und seine „Auserwählten“, seine „Brüder“, sind seine Freunde. Dadurch hat der Begriff im Mandäismus eine viel lebhaftere Farbe erhalten. Es ist nun sehr interessant, daß der Manichäismus, der mit dem Mandäismus doch in irgendwelchen historischen Zusammenhängen steht (ich drücke mich mit Absicht so vorsichtig aus), ebenfalls den religiösen Gebrauch des Wortes „Freund“ kennt. Es begegnen da freilich in den Originaltexten verschiedene Worte zur Bezeichnung des Begriffs Freund, und es ist nicht unmöglich, daß auch verschiedene Religionen ihre spezielle Fassung des Begriffs der Gottesfreundschaft dem Manichäismus übermitteln haben¹.

In einem Turfanbruchstück aus dem Evangelium des Mani heißt es: „Ich, Mani, der Abgesandte Jesu, des Freundes in der Liebe des Vaters, des Gottes des berühmten“ (M. 17. Müller, Handschriftenreste, Abhandlungen Berl. Akad. 1904, p. 26). Ein Hymnus M. 324 sagt: „Erleuchter bist Du, Kraft, Beistand (Held) und Freund“, das. p. 75.

1) Ich denke z. B. an den von Chavannes-Pelliot in Journ. asiat. 1911/12 edierten manichäischen Traktat in chines. Sprache, in dem es p. 510 heißt: vous voilà bien maintenant un grand „ami excellent“ de la foule des êtres vivants. Die Anmerkung fügt hinzu, daß „ami excellent“ ein buddhistischer Terminus sei.

In der Totenmesse M. 4 heißt es: „vereinigt ist der Leuchtenden Freund mit Frieden“, das. p. 529. In M. 64 wird gesagt: „Dies antwortet der Gesang der Freunde“, das. p. 93. Aus der zuletzt genannten Stelle scheint mir hervorzugehen, daß „die Freunde“ eine Selbstbezeichnung für die Manichäer gewesen ist. Wenn es in dem Hymnenbruchstück heißt „Erleuchter bist Du, Kraft, Beistand und Freund“, so erklärt sich eine solche Apostrophierung wohl aus dem Charakter des Hymnenstils überhaupt; ich kenne wenigstens ein Beispiel auch aus der lateinischen Literatur: In einem hymnenartigen Stück seines elften Traktates sagt Priscillian u. a.: tu (Gott) frater filii, tu filius fratribus, tu electis amicus, ed. Schepß, p. 104, 10¹. Wenn in der Totenmesse von dem „Freund der Leuchtenden“ die Rede ist, so haben wir es mit einem Ausdruck zu tun, der sonst wohl auch mit „Freund der Lichter (Lichtwesen)“ wiedergegeben wird (s. Flügel, Mani, S. 54f.). Es ist ein Lichtwesen, das den Urmenschen aus der Finsternis errettet (s. Théodore bar Khoni ed. Pognon, p. 186 i.). Es ist das erste Glied einer ersten Triade, resp. einer Heptas, die zur Rettung des Urmenschen auszieht; hinter diesem Ausdruck wird sich eine vormanichäische Gottheit verbergen, die bisher aber noch nicht ermittelt worden ist (s. Cumont, Recherches sur le manichéisme I, S. 21). In den von Müller publizierten Handschriftenresten befindet sich auch ein Sendschreiben des Mesón (M. 731. Müller a. a. O. p. 33). Da heißt es: „Niemand möge euch verzagt machen, daß ihr in der Welt seid, denn Freund der Freunde seid ihr.“ Dieser merkwürdige Ausdruck „Freund der Freunde“ begegnet auch in der mandäischen Literatur: „Suchet und findet für euch selbst, für eure Freunde, für die Freunde eurer Freunde und für die Freunde des großen Stammes des Lebens“, Qolasta Lidzbarski, p. 66f., ähnlich p. 140 „und bitten Dich mit einer Bitte der Großen für uns, unsere Freunde, die Freunde unserer Freunde, die Freunde des großen Stammes des Lebens“. Wie eine Antwort auf dieses Suchen und Finden und auf dieses Bitten klingt es, wenn es bei Clemens Alex. Quis dives? 33,1 heißt: *διὰ τὴν τοῦ ἀνθρώπου τιμὴν καὶ εὐνοίαν καὶ οἰκείωσιν ὁ κύριος ταῦτα δίδωσι· δώσω γὰρ οὐ μόνον τοῖς φίλοις ἀλλὰ καὶ τοῖς φίλοις τῶν φίλων*. Harnack hat schon früher vermutet, daß es sich bei diesem letzten Satz um ein Agraphon handle; mir scheint, daß nach den von mir beigebrachten Parallelen eine Herkunft aus einem Apokryphon nicht mehr unwahrscheinlich ist².

1) Vgl. auch Acta Petri 39 *σύ μοι ἀδελφός, σύ φίλος, σύ δοῦλος*.

2) Bei Schahrastani, Religionsparteien, übers. von Haarbrücker I, S. 253, steht eine merkwürdige Notiz, mit der ich nichts anzufangen weiß: „Einige von ihnen (Anhänger des Anan Ibn Daūd) sind der Ansicht, Isa selbst habe nicht den Anspruch gemacht, daß er ein gesendeter Prophet und der Stifter eines Gesetzes sei, welches das Gesetz des Mûsa auflöse, sondern daß er zu den Freunden Gottes gehöre, welche ein gottesfürchtiges Leben führen und mit den Satzungen der Thora vertraut seien.“

Über die Bezeichnung der Christen als „die Freunde“ hat Adolf von Harnack (*Mission* ³, S. 404 ff.) wichtige Ausführungen gemacht; sie wären vielleicht nur dahin zu ergänzen, daß die Bezeichnung *φίλοι* in den heidnischen *θίασοι* durchaus üblich war ¹. In welcher Weise die Vorstellungen von *φίλος* und Mahl(Kult)genosse miteinander zusammenhängen, hat Dölger (*Der hl. Fisch*, S. 502—505) dargelegt; daß die *φίλοι* in der Aberciusinschrift einen seltsamen („gnostischen“) Klang haben, scheint er mir freilich zu Unrecht gegenüber Harnack zu bestreiten. Daß die Bezeichnung „die Freunde“ oder Freund Gottes u. ä. aber nur auf griechischem Sprachgebiet oder unter dem Einfluß griechischen Denkens möglich war ², scheint mir durch die entgegenstehenden Belege aus der mandäischen und manichäischen Literatur nicht gestützt zu werden ³. Auch gewisse aramäische Eigennamen scheinen mir für die Möglichkeit einer Entstehung des Ausdrucks „Freund Gottes“ auf semitischem Boden zu sprechen. Ich erinnere z. B. an den Namen *Ράμειλλος* (Inscription von Hierapolis), den Lidzbarski ⁴ als *רְהִקְיִי אֵל* „mein Freund ist Gott“ gedeutet hat, oder an *רְהִקְיִי גִדְרִי* in einer nabatäischen Inschrift ⁵. Auch im Iranischen gibt es, wie mich Herr Dr. von Selle gütigst belehrt hat, eine Reihe von Eigennamen, die auf die Vorstellung des Gottesfreundes schließen lassen. Z. B. *Srōš yār* Freund des *Srōš*, *Ormaz yār* Freund des Ormuzd, oder die späteren Namen *Xudayār* und *Yuzdjār*, die man direkt mit „Gottesfreund“ über-

1) Ich verweise z. B. auf die *Inscript. of the British Museum* IV, Nr. 946 und auf die Ausführungen von K. Buresch, *Aus Lydien*, S. 56. 131 und Poland, *Das griech. Vereinswesen*, S. 53.

2) Harnack, *Mission* ³, S. 406 spricht davon, daß in gnostischen Kreisen unter dem Einfluß der griech. Philosophie die Bezeichnung „die Freunde“ aufgekomen sei.

3) Vielleicht ist es bei der religionsgeschichtl. Stellung des clementinischen Schriftenkorpus kein Zufall, daß in ihm die „Gottesfreunde“ hervortreten. In IV, 28, p. 126 Gersd. ist von Zoroaster die Rede, *tamquam amicum Dei ac fulminis ad coelum vehiculo sublevatum*, heißt es; dann weiter: *etiam nunc multi eos qui fulmine obierint, sepulcris honoratos tamquam amicos dei colunt*. Das ist freilich nur Volksglaube. Aber *Recogn.* II, 14 ed. Gersd. p. 46 sagt Simon Magus zu seinen Jüngern: *vos primos assumi amicos ut in caelestibus et ineffabilibus locis meis vos colloceam*. Vgl. noch *Recogn.* I, 24; IV, 9.

4) *Ephemeris f. semit. Epigraphik* III, S. 302.

5) Littmann, *Semitic Inscr.*, S. 94; Lidzbarski, *Ephem.* I, S. 74. Anders Clermont-Ganneau in *Recueil d'archéol. orient.* II, S. 108 ff.; III, S. 75 ff.

setzen kann. Diese kurzen Hinweise sollen nur verhindern, daß man sich das Auftauchen des Terminus „Freund“ im religiösen Sinne im Urchristentum einseitig von griechischen Voraussetzungen aus erklärt. Nicht selten hat man den Gebrauch des Terminus *φίλος* resp. *φίλοι* im Johannesevangelium als Beweis für die rein griechische Herkunft dieses Evangeliums und seiner Zugehörigkeit zu einer späteren historischen Schicht genommen; mir scheint, daß die neuere Reitzensteinsche Problemstellung (Mandäismus und Johannesevangelium) eine berechtigte Reaktion gegenüber der älteren Auffassung darstellt.

4. Es scheint, daß die altchristliche Literatur vor dem Auftreten der großen Kirchenlehrer in Alexandria von einer religiösen Verwendung des Wortes *φίλος* wenig Gebrauch gemacht hat¹. Justin sagt in seinem Dialog c. 8 einmal: *ἔρωσ εἶχέ με τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων οἱ εἰσι Χριστοῦ φίλοι*. Dieser Satz steht in dem Bericht über die Bekehrung Justins und weist auf c. 7 zurück, wo davon die Rede ist, daß die Propheten von Jesus gezeugt haben. So erklärt es sich, daß die Propheten an dieser Stelle nicht *φίλοι θεοῦ*, sondern *φίλοι Χριστοῦ* genannt werden. In dial. 28, 11 heißt es, wenn einer auch Perser oder Skythe ist, *ἔχει δὲ τὴν τοῦ θεοῦ γνώσιν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ καὶ φυλάσσει τὰ αἰῶνια δίκαια, περιτέμνηται τὴν καλὴν καὶ ὠφέλιμον περιτομὴν (Herzensbeschneidung) καὶ φίλος ἐστὶ τῷ θεῷ καὶ ἐπὶ τοῖς δόροις αὐτοῦ καὶ ταῖς προσφοραῖς χαίρει*. Wie man sieht, spielt der Ausdruck *φίλος θεοῦ* bei Justin und den Apologeten keine irgendwie bedeutende Rolle. Von wirklich großer Wichtigkeit ist er erst bei Clemens Alexandrinus und bei Origenes, und hier nimmt der Terminus freilich einen solchen Platz ein, wie vielleicht sonst nirgends in der altchristlichen Literatur.

Im Protr. des Clem. Alex. XII, 122, 10 Stählin liest man:

εἰ δὲ „κοινὰ τὰ φίλων“, θεοφιλῆς δὲ ὁ ἄνθρωπος (καὶ γὰρ οὖν φίλος τῷ θεῷ μεσιτεύοντος τοῦ λόγου), γίνεται οὖν τὰ πάντα τοῦ ἀνθρώπου ὅτι τὰ πάντα τοῦ θεοῦ καὶ κοινὰ ἀμφοῖν τῶν φίλων τὰ πάντα, τοῦ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου.

1) Einige der in diesem Abschnitt beigebrachten Stellen verdanke ich den Bemerkungen von Harnack, *Mission*³, S. 404 ff. und von Holl, *Enthusiasmus und Bußgewalt*, S. 129, Anm. 1. Vgl. auch Harnack, *Der kirchengesch. Ertrag der Homilien des Origenes*, S. 104 ff.

Hier haben wir eine Argumentation, die wir schon von Diogenes Laertius und von Philo her kennen¹. Die Verknüpfung der Gottesfreundschaft mit dem Spruch *κοινὰ τὰ φίλων*. Sehen wir uns aber einmal die Art, wie Clemens seine Argumentation vorträgt, genauer an. Wir befinden uns in dem begeisterten Schlußkapitel des Protrepikus. Die Herrlichkeit dessen, was die Christen unter der Leitung des Logos gewinnen, soll den heidnischen Lesern vor Augen geführt werden. Alles was griechische Philosophie den Menschen verheißen hat, kann der Logos der Christen mit viel mehr Recht den Menschen verheißen. Daher können die Christen sagen *κοινὰ τῶν φίλων*, weil sie die Gottesfreundschaft haben. Ja, man kann weitergehen und sagen: *μόνος Χριστιανὸς πλούσιος, σώφρων καὶ εὐγενής* (XII, 122, 4), um aber alles Mißverständnis zu vermeiden, fügt er noch hinzu *ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ*. Der Satz über die Gottesfreundschaft steht in einem stark rhetorischen Zusammenhang. Clemens will weniger sagen, daß die Christen alles haben — jener vom Ressentiment durchsetzte Gedanke der Stoiker, daß nur der Weise alles habe, tritt hier zurück —, als daß die Christen alles haben, weil sie Gott haben. Die Herrlichkeit ihrer Würde, die sich in dem Prophetenwort ausspricht: „Ich habe euch gesagt, daß ihr Götter seid und allesamt Söhne des Höchsten“ Ps. 81, 6, soll auch in dem Satz über die Gottesfreundschaft zum Ausdruck kommen. Damit ist schon gesagt, in welcher Weise die Fassung des Gedankens bei Clemens sich von der stoischen Fassung unterscheidet. Wenn Diogenes Laertius sagt: *φίλοι οἱ σοφοὶ τοῖς θεοῖς*, sagt Clemens: *θεοφιλῆς ὁ ἄνθρωπος*. Die stoische Einschränkung auf den *σοφὸς* wird abgelehnt; der Mensch ist *φίλος θεοῦ μεσιτεύοντος τοῦ λόγου*. Aber auch die philonische Einschränkung auf den *προφήτης* (der bei Philo sich doch enge mit dem *σοφὸς* be-

1) Nachträglich ersehe ich aus der Arbeit von Bohnenblust: „Zum Topos *περὶ φιλίας*. Diss. phil. Bern, 1905, daß auch Proclus in Platon. Alcib. pr. p. 453 b Cousin² den Satz hat: „alles gehört dem Guten, denn es gehört Zeus; Zeus Freund aber ist der Gute, und den Freunden ist alles gemein“.

Beachtenswert ist die Platonische Umbiegung (der „Gute“ wird statt des „Weisen“ genannt) bei Proclus. — In den Kynikerbriefen begegnet man folgender Formulierung: *πάντα τοῦ θεοῦ καὶ κοινὰ τὰ τῶν φίλων, ὥστε πάντα εἶναι τοῦ σπουδαίου*. Cratetis epist. 27 (p. 213f. Hercher), vgl. ep. 26 und Diogen. ep. 10 (Hercher p. 238.) Auch Cassiodor (?) de amicitia, ed. Paris 1600, p. 517a wäre hier noch anzuführen.

rührt) ist von Clemens fallen gelassen. Θεός und ἄνθρωπος stehen sich allein bei Clemens gegenüber. In Paed. I, 3, 7, 1 (Stählin p. 94) sagt Clemens, Gott erlasse die Sünden, und fährt dann fort: *εὐκότως ἄρα φίλος ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ ἐπεὶ καὶ πλάσμα αὐτοῦ ἐστίν.* Hier ist φίλος vielleicht nicht mit Freund, sondern mit „lieb“ zu übersetzen; jedenfalls wäre es übereilt, aus dieser Stelle den Gedanken einer rein geschöpflichen Gottesfreundschaft herauszulesen. — Interessant ist Paed. III, 2, 12, 4.

Dort ist von Abraham die Rede, der πατρίς, συγγενεῖς, κτήσις, πλοῦτος verachtet, um Gott nachzufolgen (ἐπεσθαι), Gott aber ποιήσας αὐτὸν ἔτηλυν καὶ διὰ τοῦτο καὶ φίλον αὐτὸν ὠνόμασεν τῆς οἴκοι καταφρονήσαντα περιουσίας.

Diese Verknüpfung des φίλος θεοῦ-Titels Abrahams mit dem Verlassen alles seines Besitzes und mit seiner Nachfolge Gottes scheint mir insofern bedeutsam zu sein, als die Deutung seines Lebens im Sinne einer beinahe mönchischen ξενιτεία dem Abraham nach Clemens denselben Ehrentitel eingetragen hat wie dem christlichen Asketen, nämlich φίλος θεοῦ. In Strom. IV, 4, 14, 2 (Stählin p. 254) ist von dem γνωστικός die Rede, der für Christus sein Leben hingibt:

εὐθαρσέσας τοίνυν πρὸς φίλον τὸν κύριον, ὑπὲρ οὗ καὶ τὸ σῶμα ἐκὼν ἐπιδέδωκεν, πρὸς δὲ καὶ τὴν ψυχὴν, ὡς οἱ δικασταὶ προσηδόκησαν, ἔρχεται; „φίλε κασίνετε“ ποιητικῶς [τε] ἀκούσας πρὸς τοῦ σωτήρος ἡμῶν διὰ τὴν τοῦ βίου ὁμοιότητα.

Dieser Gedanke, daß der Märtyrer „Freund Gottes“ sei, wird bei Clemens noch öfter ausgesprochen. So z. B. Strom. IV, 8, 57, 1: die Seele des Märtyrers *τῆς θείας ἀπαρωμένη φιλίας ἀδούλωτος ἄνω περιπολεῖ.* Eine spezifisch mystische Fassung des Ausdrucks Gottesfreund läßt sich bei Clemens an anderen Stellen belegen. In VII, 11, 68, 1 wird zunächst ausgeführt, daß die Liebe φίλον ὁμοῦ καὶ νῖον τὸν γνωστικὸν ἀπεργάζεται, die φιλία aber δι' ὁμοιότητος περαίνεται. Das ist ein platonischer Gedanke. ὁ ἄρα γνωστικός, heißt es dann weiter, *τοῦ ἐνὸς ὄντως θεοῦ ἀγαπητικὸς ὑπάρχων, τέλειος ὄντως ἀνὴρ καὶ φίλος τοῦ θεοῦ, ἐν νιοῦ καταλεγείς τάξει.* An dieser Stelle ist der Begriff des φίλος von dem des νίος nicht deutlich geschieden¹. Der an dieser Stelle berührte Gedanke einer

1) Vgl. auch Strom. VI, 114, 6: *ὁ εἰς νιοθεσίαν καὶ φιλίαν τοῦ θεοῦ καταταγείς.* Auch in den Excerpta e Theodoto 20, 2 ist die Unterscheidung von φίλος und νίος nicht vollzogen. Christus ἀγει οὖν εἰς ἐλευθερίαν τὴν τοῦ πατρὸς, συγκληρονόμους νίους καὶ φίλους.

ομοίωσις resp. *ομοιότης* klingt an einer anderen Stelle wieder. In Strom. VII, 10, 57, 4 sagt Clemens:

καί μοι δοκεῖ πρώτη τις εἶναι μεταβολή σωτήριος ἢ ἐξ ἐθνῶν εἰς πίστιν . . . δευτέρα δὲ ἢ ἐξ πίστεως εἰς γνῶσιν. ἢ δὲ, εἰς ἀγάπην περαιουμένη, ἐνθένδε ἤδη φίλον φίλω τὸ γινῶσκον τῷ γινωσκομένῳ παρίστησι.

Diese Aufgipfelung¹ der *ἀγάπη* auf die *γνῶσις* und die in dieser Überschattung der *γνῶσις* durch die *ἀγάπη* im Erkenntnisakt zur Erscheinung kommende *φιλία* scheint mir besonders beachtenswert zu sein. Von da aus scheint mir der merkwürdige Gedanke von Strom. VII, 7, 42, 3 deutlich zu werden:

οἷονεὶ γὰρ ἀντεπιστροφὴ τίς ἐστὶ τῆς προνοίας ἢ τοῦ γνωστικοῦ διοίτης καὶ ἀντίστοφος εὐνοια τοῦ φίλου τοῦ θεοῦ, und ähnlich wird auch VII, 21, 2 zu verstehen sein: Ὁ δὲ μετὰ τῶν δεόντων λογισμῶν παραδεξάμενος προθύμως καὶ φυλάξας τὰς ἐντολάς πιστὸς οὗτος, ὁ δὲ καὶ εἰς δύναμιν ἀμειβόμενος δι' ἀγάπης τὴν εὐποιαν ἤδη φίλος.

An dieser Stelle ist dem *φίλος* eine bestimmte Stelle in der inneren Entwicklung angewiesen, von der *ἐντολή* zur *ἀγάπη*, vom *πιστός* sein zum *φίλος* sein. Eine solche Einordnung des *φίλος* in einen Entwicklungsprozeß finden wir bei Clemens öfter.

Man vgl. z. B. Strom. VII. 11, 62, 7: *ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ πιστοῦ δούλου μεταβαίνων δι' ἀγάπης εἰς „φίλον“ διὰ τὸ τέλειον τῆς ἕξεως.* In VII, 3, 19, 2 sagt Clemens: *οὗτος γὰρ ἐστὶν „ὁ θεράπων τοῦ θεοῦ“ ὁ ἐκὼν ταῖς ἐντολαῖς ὑπαγόμενος. ὁ δὲ ἤδη μὴ διὰ τὰς ἐντολάς, δι' αὐτὴν δὲ τὴν γνῶσιν „καθαρὸς τῇ καρδίᾳ“ φίλος οὗτος τοῦ θεοῦ.* Man würde m. E. den Sinn dieses Satzes nicht konform wiedergeben, wenn man einfach den Gegensatz von *ἐντολή* und *γνῶσις* hier konstatieren würde. *Γνῶσις* ist lebendige Erkenntnis, und das bedeutet nach Clemens, daß in ihr die *ἀγάπη* in Erscheinung tritt. In VII, 12, 79, 1 ist der Gegensatz etwas anders formuliert: *ἀντίκα ἀποχὴν κακῶν ἐργάζεται ὁ φόβος, ἀγαθοποιεῖν δὲ προτρέπει ἐποικοδομοῦσα εἰς τὸ ἐκούσιον ἢ ἀγάπη, ἵνα τις ἀκούσῃ παρὰ τοῦ κυρίου „οὐκέτι ὑμᾶς δούλους ἀλλὰ φίλους λέγω“ καὶ πεπειθῶς ἤδη προσή ταῖς ἐνχαῖς.* In Strom. VII, 5, 6 (Stählin p. 6) sagt Clemens: *δι' ὃν (= Christus) καὶ πάντες αὐτοῦ οἱ ἄνθρωποι, ἀλλ' οἱ μὲν „κατ' ἐπίγνωσιν“, οἱ δὲ οὐδέπω, καὶ οἱ μὲν ὡς φίλοι, οἱ δὲ ὡς οἰκέται πιστοὶ, οἱ δὲ ὡς ἀπλῶς οἰκέται.* Daß der *φίλος* das dritte Glied einer Stufenreihe ist, ist uns bisher bei Clemens noch nicht begegnet². Der Gedanke berührt sich

1) Clemens spricht nicht selten vom *ἐποικοδομεῖν* der Liebe.

2) Ambrosius Expos. in Evgl. sec. Lucam, ed. Ballerini Maild. 1872, t. III, p. 245f. unterscheidet filii, amici, mercenarii und servi. Filius per lavacrum,

mit den Ausführungen in Strom. I, 173, 6: *θεοῦ δοῦλον μὲν τὰ πρῶτα, ἔπειτα δὲ πιστὸν γενέσθαι θεράποντα, . . . εἰ δὲ τις ἐπαναβαίῃ, τοῖς νίοις ἐγκαταλέγεσθαι*. Damit ist die dritte Stufe bezeichnet. Es ist die *νίοθεσία ἢ φίλη κεκλημένη τοῦ θεοῦ*. Aber statt des *φίλος* finden wir hier den *νίος*, ein neuer Beweis dafür, daß für Clemens diese beiden Begriffe ineinander übergehen. In den *Excerpta ex Theodoto* 27, 5 (Stählin p. 116) ist von dem Gnostiker die Rede, der *ἤδη λόγος γενόμενος καὶ παρὰ τῶν νυμφίω καταλύων μετὰ τῶν πρωτοκλήτων καὶ πρωτοκτίστων, φίλων μὲν δι' ἀγάπην, νίων δὲ διὰ τὴν διδασκαλίαν καὶ ὑπακοήν, ἀδελφῶν δὲ διὰ τῆς γενέσεως κοινόν*. Die hier auftauchende Verknüpfung von *φίλος* und *ἀδελφός*¹ kommt auch *Eclog.* 33, 2 vor: *φίλους γὰρ εἶπεν καὶ ἀδελφούς τοὺς ἐχομένους τῆς πρὸς τὸ θεῖον ἀφομοιώσεως ἐπιθυμίαν καὶ δίωξιν*. Man erkennt aber gleich, daß *Eclog.* 33, 2 nur eine äußerliche Parallele zu *Exc.* 27, 5 ist; denn in den *Eclog.* ist sowohl *φίλος* wie *ἀδελφός* mit der *ἀφομοίωσις* in Verbindung gebracht, während in den *Excerpta* 27, 5 *φίλος* mit der *ἀγάπη* und *ἀδελφός* mit der *γένεσις* verknüpft erscheint. Wenn ich recht sehe, ist der in *Exc.* 27, 5 ausgesprochene Gedankengang singulär. Er ist aber insofern von Bedeutung, als er auch für die *πρωτόκτιστοι*, für eine gewisse Engelkategorie, den Ausdruck *φίλοι* verwendet. Das berührt sich mit der früher von uns besprochenen Ausdrucksweise des Maximus Tyrius, der die Sterngeister *παῖδες* und *φίλοι* Gottes nennt². Wenn nun *Exc.* 27, 5 von den *ἀδελφοί* die Rede ist, so steht ganz deutlich der Begriff der *παῖδες* (oder darf man sagen der *νιοί*) dahinter; denn es wird gesagt, sie seien *ἀδελφοί διὰ τῆς γενέσεως*. Vielleicht darf man die Bezeichnung der Geister als *νιοί διὰ τὴν διδασκαλίαν καὶ ὑπακοήν* für eine nachträglich aufgefüllte Reflexion betrachten, denn *νίος* und *διδασκαλία* gehören zusammen (der Lehrer zeugt Söhne); aber die *ὑπακοή* könnte ebenso gut mit einem andern Begriff verknüpft sein. Maximus Tyrius kennt in Rede VIII, 8 b und XI, 12, 5 Geister, für die er die Bezeichnung *ὑπηρέται* hat. Plutarch def. 417a sagt: *λειτουργοῖς θεῶν ὡσπερ ὑπηρέταις*. Es wäre also möglich, daß hinter den *νιοί* eine Kombination zweier Engelklassen stünde. Aber das bleibt unsicher.

Überschaut man die bei Clemens vorliegenden Aussagen über den *φίλος θεοῦ*, so fällt ihre große Mannigfaltigkeit auf. Die Ver-

amicus per virtutem, mercenarius per laborem, servus per timorem. Sed etiam ex servis et mercenariis fiunt amici.

1) Die Verknüpfung von *νίος* und *φίλος* zeigt *Strom.* V, 40, 1. Bei Hieronymus in Hierem. II, 99, p. 141, 9sq. ist der *amicus* dem *filius* untergeordnet.

2) Diese selbe Vorstellung wird wohl auch, wie schon Bousset gesehen hat, *Past. Herm. Sim.* V, 5, 3 vorausgesetzt, wo es heißt: *οἱ δὲ φίλοι καὶ σύμβουλοι οἱ ἄγιοι ἄγγελοι οἱ πρῶτοι κτισθέντες*. Daß die *φίλοι τοῦ νυμφίου* im Hohenlied *ἄγγελοι καὶ ἄγιοι* seien, wird in Katenenhandschriften gelegentlich bemerkt; s. Faulhaber, *Hohenlied-, Proverbien- und Predigerkatenen*, 1902, S. 44.

knüpfung mit dem Spruch *κοινὰ τὰ φίλων* ist für Clemens nicht eigentlich charakteristisch. Wichtig für uns ist, daß Clemens die Anwendung des Wortes *φίλος θεοῦ* auf den Märtyrer kennt, nicht weniger wichtig, daß er auch die asketische Leistung des Abraham mit diesem Titel belohnt weiß. Das eigentümlich Neue bei Clemens scheint mir aber darin zu liegen, daß er den Begriff des *φίλος* mit der *ἀγάπη* in Verbindung bringt. Wenn ich recht sehe, läßt sich diese Verknüpfung bei Philo noch nicht nachweisen. Wie es aber im Sinne des Clemens zu dieser Verknüpfung gekommen ist, wird daraus ersichtlich, daß die *ἀγάπη* im Sinne des Clemens durch die *γνώσις* hindurchbricht. Die *ἀγάπη* ist die eigentliche Vollendung der *γνώσις*. Wenn auch die Gegenüberstellung von *δοῦλος* und *φίλος* dem Clemens mit Philo gemeinsam ist, so ist doch die Einstufung des *φίλος* in eine dreistufige Entwicklung dem Clemens anscheinend wieder eigentümlich. Es ist möglich, daß gewisse Ausführungen von ihm auf Pantainos zurückgehen. Ein abschließendes Urteil möchte ich mir nicht erlauben¹; die ganze Frage könnte nur im Zusammenhang mit einer geschichtlichen Behandlung der Dämonenlehre von Poseidonius bis Clemens beantwortet werden. Der Begriff des Gottesfreundes ist trotz allem, was man dafür anführen kann, nicht gänzlich in ein spezifisch mystisches Verständnis bei Clemens aufgelöst. Die *γνώσις* ist doch stets durch die mit ihr ontologisch verknüpfte *ἀγάπη* modifiziert. Nur in Strom. V, 40, 1 ist eine rein mystische Fassung unverkennbar, wo es vom Gnostiker heißt: *νῖδος καὶ φίλος γενόμενος „πρόσωπον“ ἤδη „πρὸς πρόσωπον“ ἐμπύμπλαται τῆς ἀγορέστου θεωρίας.*

Wenn man die Aussagen des Origenes über die Gottesfreundschaft betrachtet, so fällt auf, daß sie mehr mit exegetischen als mit spekulativen Erörterungen zusammenzuhängen scheinen. Sel. in Ps. 22 (p. 94 Lomm.) sagt Origenes:

πρότερον μὲν ὡς ποιμὴν ὁ Χριστὸς ποιμαίνει τὰ πρόβατα, νῦν δὲ λοιπὸν ὡς φίλος καλεῖ τοὺς φίλους ἐπὶ τὴν τροπέζαν. „Οὐκέτι γὰρ φησὶν ὑμᾶς καλῶ δούλους ἀλλὰ φίλους“. Καὶ δούλους μὲν ποιεῖ φόβος θεοῦ, φίλους δὲ γνώσις μυστηρίων θεοῦ.

Diese Orientierung der *φιλία* am Gegensatz zum φόβος ist uns schon öfter begegnet. In seiner Schrift über das Gebet c. 1 (p. 298, 7f.)

1) Siehe zur ganzen Frage: Bousset, Jüd.-christl. Schulbetrieb in Alexandria.

drückt Origenes diesen Gedanken so aus, daß er sagt, (Gott) *εἰς φίλον μεταβάλλοντος τούτοις ὧν κύριος ἦν πρότερον*. In seinem Kommentar zum Johannesevangelium heißt es, Gott sei anfangs der *κύριος δούλων*, dann aber *προκοπιόντων <δὲ> καὶ ἐπὶ τὴν σοφίαν σπευδόντων καὶ ταύτης ἀξιουμένων . . . οὐ μένει κύριος, γινόμενος αὐτῶν φίλος*; c. XXIX, 31 (p. 36 Preuschen). Vielleicht hat Origenes selbst die Frage aufgeworfen, wenn der *φίλος* wirklich so viel mehr ist als der *δοῦλος*, warum bezeichnen sich denn die Apostel als *δοῦλοι*? In dem von Diobouniotis und Harnack herausgegebenen angeblichen Scholienkommentar des Origenes zur Apokalypse (Texte und Unters. Bd. 38, 3) p. 21 wird zu Apok. 1, 1 bemerkt:

οὐ μάχεται τῷ λεχθέντι ὑπὸ τοῦ σωτήρος πρὸς τοὺς γνωρίζουσ' οὐκέτι καλῶ ὑμᾶς δοῦλους ἀλλὰ φίλους, τὸ ὑπ' αὐτῶν ὁμολογούμενον περὶ αὐτῶν ὡς εἶναι δοῦλοι τοῦ κυρίου. κἂν γὰρ αὐτὸς τιμὴν καὶ ὑπεροχὴν αὐτοῖς δωροῦμενος φίλους καὶ τέκνα καὶ ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖ, ἀλλ' οὖν αὐτοὶ εὐγνώμονες ὄντες ὁμολογοῦσιν ὡς τυγχάνουσι δοῦλοι, ἄξιον καὶ μέγιστον ἡγούμενοι θεὸν δεσπότην ἔχειν¹.

Besonders zahlreich sind die Erörterungen des Origenes über die Gottesfreundschaft in der von Mai veröffentlichten Katene zu den Proverbien.

Natürlich bin ich mir der Mangelhaftigkeit der Veröffentlichung Mais bewußt, ich weiß auch von der Unsicherheit der Lemmata und habe aus Faulhabers Schrift über die Hohelied-, Proverbien- und Predigerkatene, 1902, S. 82 gelernt, daß dieser Katenenkompilator den Text seiner Quellen mit großer Freiheit behandelt hat. Aber alle diese Fragen sind für unsere Ausführungen hier ja nicht von entscheidendem Belang. Ich führe daher einige Stellen an. *Πᾶς ὁ τὸν φίλον τὸν Χριστὸν ἐγγνώμενος, ὡς δικαιοσύνην καὶ ἀλήθειαν, παραδίδωσι τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν τοῖς ἐχθροῖς, τοῖς εἰσθόσι πολεμεῖν τοῖς ἀνθρώποις διὰ τὴν πρὸς τὸν σωτήρα φιλίαν. Φιλία γὰρ ἐστὶ πνευματικὴ γνῶσις θεοῦ καθ' ἣν καὶ οἱ ἅγιοι φίλοι θεοῦ χρηματίζουσιν, ὡς ὁ Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς φίλος ἦν τοῦ νυμφίου, Μωϋσῆς τε καὶ ἀπόστολοι. Nova Biblioth. patr. VII, p. 10. Zu Prov. 19, 4 scheint Origenes speziell Ausführungen über die Freundschaft mit Engeln gemacht zu haben. Ich teile den Text wegen der merkwürdigen Darlegungen hier mit. *Πλοῦτος γνώσεως καὶ σοφίας προστίθησιν ἡμῖν ἀγγέλους πολλούς· ὁ δὲ ἀκάθαρτος, ὃν καὶ πένητα φησί, καὶ ἀπὸ τοῦ δοθέντος αὐτῷ ἐκ παιδὸς ἀγγέλου χωρίζεται. ἡ γὰρ πνευματικὴ φιλία ἀρετὴ ἐστὶ καὶ γνῶσις θεοῦ, δι' ὧν συναπιτόμεθα πρὸς φιλίαν ταῖς ἁγίαις δυνάμεσιν εἶ γε**

1) Vgl. zu dieser Stelle noch Zöpfl, Didymi Alexandrini in epist. canon. enarratio, 1914, S. 34, der Didymus vergleicht.

οἱ μετανοοῦντες ἄνθρωποι χαρᾶς αἵτιοι γίνονται τοῖς ἀγγέλοις. οὕτω καὶ ὁ σωτὴρ φίλους καλεῖ τοὺς δούλους ποτέ, τῆς μείζονος αὐτοῦ θεωρίας καταξιώσας. Οὕτω καὶ Ἀβραάμ πλουτίσας ἐν γνώσει τὴν μουσικὴν ἐκείνην παρατίθησι τράπεζαν τοῖς κατὰ τὴν μεσημβρίαν φανεῖσι φίλοις αὐτοῦ. Σαουλ δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος φίλου διὰ τὴν κακίαν χωρίζεται. Nova Bibl. patr. VII, p. 28.

An dieser Stelle ist der auch bei Clemens erkennbare Zusammenhang von *φιλία* und *γνώσις* besonders klar ausgesprochen: Die *γνώσις* ist keine leere Erkenntnis; sie verknüpft uns mit heiligen *δυνάμεις*, und diese Verknüpfung führt das Erkennen (*γνώσις*) über sich selber hinaus zu einer *φιλία*. Was bei Clemens gewöhnlich *ἀγάπη* genannt wird, heißt hier *φιλία*, und was bei Clemens stärker auf Christus konzentriert erscheint, verteilt sich hier auf eine Reihe von *δυνάμεις*. Dieses Katenenstück macht einen altertümlicheren Eindruck als manche Ausführungen bei Clemens. Ob es von Origenes stammt, mag hier unerörtert bleiben. In seiner Schrift gegen Celsus gebraucht er die Wendung: *τοὺς ἐκείνου φίλους ἀγγέλους καὶ ψυχὰς καὶ πνεύματα VIII, 64* (Koetschau II, p. 280).

Zu Prov. 25, 9 und 27, 10 bemerkt die Katene jedesmal *φίλος ἡμῶν ἔστιν ὁ θεός* (a. a. O. p. 46. 49. 50). In der Stelle p. 46 wird die Menschwerdung als Beweis dafür angezogen, daß Gott unser *φίλος* sei, und zugleich der Ausdruck *ὁ φίλος ὁ Χριστός* gebraucht. Zu 25, 10 steht der merkwürdige Satz: *Χριστὸς δὲ ἔστιν ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ φιλία. ὄθεν καὶ πάντες οἱ ἔχοντες γνῶσιν Χριστοῦ, φίλοι ἀλλήλων εἰσιν. Οὕτω καὶ ἐπὶ ταύτης μόνον τῆς φιλίας οἱ τοῦ αὐτοῦ φίλοι καὶ ἄλλων εἰσιν φίλοι.* Der Gebrauch des Wortes *φίλος* für den Märtyrer läßt sich auch Exhort. c. 37, p. 35, 24f. bei Origenes nachweisen und liegt auch in Homil. in Genes. III, 4 (p. 43, 15 sq. Bährens) zugrunde¹.

Es entspricht den geschichtlichen Zusammenhängen, wenn wir nach Origenes noch wenigstens Didymus sich über die Freundschaft mit Gott äußern lassen. Didymus sagt in einem Katenenfragment²:

Ὁ διὰ τοῦ ἁμαρτάνειν φίλων τὸν κόσμον ἐχθρὸς ἀποδεικνύεται τοῦ θεοῦ. ὡσαύτως καὶ ὁ τὴν πρὸς θεὸν φιλίαν δι' εὐσεβείας βεβαιῶν

1) In de principiis I, 6, 4, p. 85, 22f. erklärt Origenes, er wisse nicht, wie in der Vollendung das Einzelne sein werde. Certius tamen qualiter se habitura sit res, scit solus Deus et si qui eius per Christum et spiritum sanctum „amici“ sunt. Der gnostische Begriff des Gottesfreundes ist hier noch ziemlich deutlich ausgesprochen.

2) Bei Cramer, Catena ad Jacob 4, 6; s. auch den lat. Text in Didymi in ep. canonicus ed. Zöpfl, S. 8.

εὐθέως εὐρίσκεται τοῦ κόσμου ... ὁ δὲ κύριος εἰρήνην παρέχων φίλους θεοῦ παρασκευάζει.

Der in dem ersten Satz bei Didymus ausgesprochene Gedanke kehrt auch bei Origenes Jerem. Hom. p. 188, 16 Klosterm. wieder: πῶς ὁ θεὸς ἔχθραν ποιεῖ τὴν πρὸς τόνδε, ἵνα φιλίαν ποιήσῃ τὴν πρὸς τὸν Χριστόν.

Alle diese aus Clemens und Origenes angeführten Äußerungen lassen erkennen, daß sich die Reflexion über Gottesfreunde und Gottesfreundschaft in einigen typischen Linien ausgeprägt hat. Und zwar verlaufen diese Linien so, daß die Apostel, die Heiligen und die Gläubigen als Freunde Gottes bezeichnet werden können, und daß bei der Fassung des Glaubensbegriffes, mit dem der Begriff der Gottesfreundschaft verbunden ist, bald mehr die ethische und bald mehr die mystische Seite hervorgehoben wird.

Bei Ps. Melito Clavis (s. Pitra Spicileg. Solesm. III, p. 135) wird gesagt: amici, apostoli vel omnes sancti. (Die amica Christi ist die ecclesia vel anima sancta; Pitra Anal. nov. II, 414.) Daß die Apostel Gottes Freunde seien, tritt in den Erörterungen, die sich nicht gerade an Joh. 15, 14f. anschließen, wie z. B. Filastrius 159, 6, im allgemeinen nicht viel hervor. So nennt wohl einmal gelegentlich Christus den Petrus seinen φίλος (Acta Nerei et Achillei, ed. Achelis, p. 12, 17f.), und die Jünger heißen Knechte, Freunde und Erben (s. das äthiop. Buch Arde'et, in Journ. Amer. of Or. Society 25, 1904, p. 27); aber im allgemeinen haben doch die Heiligen, die Märtyrer, die Mönche und die Kirchenlehrer diese Ehrenbezeichnung erhalten.

Die Märtyrer als Freunde Gottes zu bezeichnen, war alter Brauch, der wohl in Joh. 15, 13 seine Grundlage hat. Johs. Chrysostomus sagt¹ in seiner Rede über die heiligen Märtyrer:

οὐ γὰρ ὡς δούλους αὐτοὺς δέχεται (Gott) (καίτοι τοῦτο μέγιστη τιμὴ καὶ ἡς ἴσον οὐκ ἔστιν εὐρεῖν) ἀλλ' ὡς φίλους αὐτοῦ (ed. Gaume II, 853).

In seiner 8. Rede gegen die Juden erwähnt er τοὺς φίλους αὐτοῦ (Gottes) τοὺς μάρτυρας καὶ ἀγίους (Migne P. G. 48, Sp. 937). Theodoret sagt in seiner Curatio:

τοὺς γὰρ ἐν εὐσεβείᾳ λάμπαντας καὶ ὑπὲρ ταύτης τὴν σφαγὴν δεξαμένους, ἀλεξικάκους ἡμεῖς καὶ ἱατροὺς ὀνομάζομεν, οὐ δαίμονας

1) Über Christus als φίλος redet Johs. Chrysostomus Hom. ad ep. ad Rom. XXIV, Gaume p. 763.

καλοῦντες, (μὴ οὕτω λυττήσασθαι) ἀλλὰ θεῶ (andere Hdschr. θεοῦ) φίλους καὶ εὐνοῦς θεράποντας (ed. Gaisford p. 324).

Eznik spricht in seiner Schrift wider die Sekten p. 170 f. (Schmid) „von den Freunden Gottes, welche aus Liebe zu ihm auch das Leben der Welt verachtet haben“. Besonders beachtenswert scheint mir das ziemlich zahlreiche Vorkommen dieses Ausdrucks in der lateinischen Literatur zu sein. Cyprian ad Fortunatum praef. c. 4, ed. Hartel I, p. 319 sagt: ut qui servi Dei fuimus, simus et amici (nämlich im Martyrium). Auch die Konfessoren erhalten diesen Ehrentitel (Cyprian ep. 15, 3, Hartel II, 515, 10 und ep. Celerini Hartel II, p. 531). Aus späterer Zeit wähle ich als Beispiel Maximus Taurinens., der in sermo XIII ausführt: „Valde honorificati sunt amici tui Deus.“ Honorare debemus servos Dei quanto magis amicos Dei (Märtyrer) (Opera p. 626 f., vgl. die Predigt p. 635 sq.). Augustin sagt in einer Homilie auf die Märtyrer: Quando honorem martyribus exhibemus, Christi amicos honoramus. Quaeritis quae causa eos amicos Christi fecerit? Christus ostendit: ait enim: Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem (Mauriner Ausgb. Paris, 1683, V, p. 1292). In der Passio Saturnini heißt es: amicos Dei (Märtyrer) ac dilectos Deo non negligamus ut mortuos, sed honoremus ut vivos (Ruinart I, p. 307). Besonders beachtenswert ist, daß auch die liturgische Sprache diese Bezeichnung für die Märtyrer kennt. Im Brevieroffizium zum Gedächtnis mehrerer Märtyrer finden sich Antiphonien, deren Herkunft aus dem 5. Buch Esra (christliche Zusätze zum Esrabuch) de Bruyne sehr wahrscheinlich gemacht hat.

Da heißt es: Adstiterunt justi ante dominum et ab invicem non sunt separati. Gloriam Dei viderunt et amici Dei appellati sunt. Rev. bénédict. 1921, p. 98, II, 9: Vidi coniunctos viros habentes splendidas vestes et angelus domini locutus est ad me: Isti sunt viri sancti, facti amici Dei. Isti sunt triumphatores et amici Dei, qui contemnentes iussa principum meruerunt praemia aeterna, das. I, 7 (vgl. I, 5: calicem domini biberunt et amici dei facti sunt).

In der mozarabischen Liturgie ist in der Liturgia de translatione corp. S. Saturnini ep. in der Inlatio davon die Rede ut amicorum tuorum patrocinia haberet in celis quorum pignera teneat in sepulchris¹.

1) Liturgia Mozarabica, ed. Férotin, p. 463; vgl. auch p. 481 dum amicitiam impertiris in sanctis. — Als Beispiele für den Gebrauch des Wortes Gottesfreund

Neben den Märtyrern sind die Asketen, Mönche und Jungfrauen, als Freunde Gottes anzusprechen. Von dem Asketen heißt es bei Rufin:

quanto purior in eo fuerit mens, tanto plura ei revelat Deus et ostendit ei secreta sua. Amicus enim jam efficitur Dei . . . et omne quiddid petierit ab eo, tamquam amico caro praestat ei Deus. Ipsae quoque virtutes angelicae et cuncta mysteria divina, tamquam amicum Dei diligunt eum et obsequuntur eius petitionibus. (Vitae patrum, ed. Rosweyde p. 453).

Die hier ausgesprochenen Vorstellungen hängen wohl mit den Ausführungen des Origenes oder seiner Schüler (Euagrius Pontikus) zusammen. Aber auch Ephraem kann von den Mönchen sagen, daß sie sich durch ihren rechtschaffenen Wandel zu „Freunden Gottes und der Engel“ gemacht hätten (Übers. Zingerle II, p. 321). Von den orientalischen Kirchenschriftstellern kennt auch Johannes von Ephesus de beatis orientalib. c. 6, p. 41, 3 (Übers.) diese Bezeichnung für den Mönch. In der griechischen Kirche¹ führt Johannes Climacus zu Beginn seiner Schrift aus: Eigentlich seien nur die Engel φίλοι θεοῦ, die Mönche seien es nur in einem abgeleiteten Sinne (P. G. 88, p. 633f.). Die Rolle, die der Mönch, der φίλος θεοῦ, als Beichtvater spielt, hat Holl in seinem Buch über „Enthusiasmus und Bußgewalt“ herausgestellt (das. p. 115, 9. 20, die Stellen, an denen Symeon vom φίλος θεοῦ redet). Ganz merkwürdig ist die verkürzte Redeweise bei Augustin Confessiones VIII, 15: amicus autem Dei si voluero esse, ecce nunc fio; damit ist nämlich der Entschluß, Mönch zu werden, umschrieben. Auch die lateinische Hymnodik hat sich des Ausdrucks amicus Dei bemächtigt; während Venantius Fortunatus von den Märtyrern singt: Gloria celsa Domini circumdat amicos (s. Carmina I, 3, 1 Leo), heißt es in einem Hymnus, der sich in dem Book of Cerne be-

zur Bezeichnung des Märtyrers verweise ich noch auf Johannes Mandakuni p. 179, (Schmid). Passio S. Felicitatis Ruinart I, 57: poenas et verbera contemnescentes, Christi amici sunt in regno coelorum. Arnobius jr. in Ps. 38 P. L. sagt: Nos autem cum propheta gaudeamus in sanctis Dei et cum Apostolo dignis honoribus amicos Domini recordemur.

1) Hippolyt bemerkt zu Cantica 4, 7, daß die, welche ihren Leib ertöten, die unschuldigen Freunde des himmlischen Bräutigams seien, p. 371, 17 ff. Bonwetsch. Sulpicius Severus dial. I (II) 4, 6 p. 185, 16 Halm nennt den hl. Martin einen amicus dei.

findet, im Hinblick auf die gottgeweihten Jungfrauen: *Amici nobiles Christi sunt virgines | regnant perpetuo cum ipso domino* (ed. Kuypers p. 173, 16).

An die Märtyrer und Asketen reihen sich als weitere Freunde Gottes nun die Kirchenlehrer an. Von dem *θεοῦ φίλος καὶ μέγας ὄντως Βασίλειος* spricht der Palästinenser Abt Dorotheus in einem Brief (bei Migne P. G. 88, p. 1616), und Johannes von Nikiu bezeichnet in seiner Chronik (Übers. Zotenberg p. 459) den Johannes Chrysostomus als Gottesfreund. Besonders merkwürdig aber ist auch, daß die Bischöfe der katholischen Kirche sich als *amici Dei* bezeichnet zu haben scheinen. In dem Protokoll der Synode von Carthago vom Jahre 256 heißt es in der *Sententia* des Bischofs Secundinus:

censeo eos qui de insidiis haereticorum confugiunt ad ecclesiam, baptizandos esse a nobis qui amici appellati sumus de eius dignatione (Ausg. von Sodens in Nachr. Götting. Ges. d. Wissensch. Phil. hist. Kl. 1909, S. 256, 15; s. dazu Augustinus, de baptismo VI, 18, 31: si ergo propterea baptizandi sunt ad ecclesiam venientes haeretici, ut ab amicis Dei baptizentur).

Freilich, daß *amici Dei* hier speziell die Bischöfe sind, läßt sich nicht mit Sicherheit erweisen. Vielleicht ist *amicus Dei* hier nur im Sinne von *catholicus* und im Gegensatz zu *haereticus* gebraucht worden. Eine spätere Zeit hat freilich keinen Anstoß genommen zu sagen: *amicus vero, cui* (von Christus) *pecunia commodatur* (Exod. 22), *praelatos ecclesiae doctoresque significat, quoniam pecuniam suam, fidem et doctrinam et populum suum istis ad custodiendum Deum tradidit* (s. Bruno *episcop. Astensis* zu Exod. 22, Opera Rom 1779, p. 78f.). Aber mir scheint, daß es keinen technischen Sprachgebrauch in dem Sinne gegeben hat, daß *amicus Dei* den Kleriker bezeichnete. (In Damasus *epigr. XI, 6* [Ihm] charakterisiert *amicus Christi* weniger den *pontifex* als den Christen.)

Neben einer eingeschränkten Bedeutung des Wortes Gottesfreund ist immer eine weitere Bedeutung, wonach die Christen überhaupt Gottes Freunde seien, einhergegangen¹. Irenaeus sagt von

1) Der Alchemist Zosimus sagt in einem Brieffragment: *ἐξήλωσθε φίλοι καὶ δούλοι Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν*; s. Berthelot, *Collect. des anc. Alch. grecs* I, S. 285, 3. In einer Grabinschrift von Isaura Nova heißt es: *Φίλιππος ὁ μακάριος πάντας ὁ θεοῦ φίλος*, *Journ. of Hell. Stud.* 1904, p. 264ff. Eine Grabinschrift

den Christen: *domestici Dei quoniam et amici* (adv. Haer. IV, 13, 4, vgl. auch IV, 13, 4; V, 27, 2); Hippolyt Refut. X, 31, 6 fordert die Heiden auf: *μάθετε . . . παρ' ἡμῶν τῶν φίλων τοῦ θεοῦ*. Euseb sagt in der Theophanie II, 83 (p. 119, 10 ff. Greßmann), daß „der Logos den als seinen vertrauten (Freund) sehe, der durch sich selbst die Ursache des Untergangs sich zugezogen hatte“. Aphraates führt in Hom. XVII, 3 (p. 280 Bert.) aus, daß Gott die Menschen, an denen er Wohlgefallen und Freude hat, Kinder und Freunde nenne (vgl. auch XVII, 8, p. 288f.). In der 20. Rede legt er Luk. 16, 9 aus¹ und fragt: wer sind die Freunde, denen die ewigen Hütten gehören? . . . Die Freunde sind Gott und sein Gesalbter, so lautet die Antwort (p. 324 Bert.). In der 22. Rede endlich versichert Aphraat, er habe seine Ermahnungen für unsere Brüder und Freunde geschrieben (p. 365 Bert.).

Nicht selten wird der Gedanke, daß der Mensch Gottes Freund sei, mit einem Hinweis auf seine Erschaffung durch Gott begründet.

So führt Hippolyt zu Cantica 1, 15 aus, es sei darum der Ausdruck „mein Freund“ an dieser Stelle gebraucht, weil der Mensch nach dem Bilde Gottes sei (p. 362, 17 Bonwetsch); damit berührt sich p. 365, 9 zu 2, 10: „Der Freund ist die Menschheit, welche durch die Hände Gottes geschaffen wurde.“ Tertullian de patientia c. 5 führt aus, der Mensch vor dem Fall *innocens erat et Deo de proximo amicus et paradisi colonus*. Im Mittelalter freilich hat man die Frage erörtert, ob es zulässig sei, Adam vor seiner Versuchung als Freund Gottes zu bezeichnen. Bonaventura bemerkt hierüber: *Ad illud quod obiicitur quod prius debet homo tentari quam in amicum assumi, dicendum, quod illud intelligitur de illa amicitia quae facit hominem Deo privatum et familiarem . . . de amicitia autem large dicta hoc non potest intelligi apud Deum, licet posset intelligi de amicitia apud homines, pro eo quod, nisi Deus gratiam daret in probando potius reprobareret quam approbaret* (Bonaventura, Sentent. lib. II, Bd. II der Ausgabe von Quaracchi, p. 701, § 5).

Eine solche Verknüpfung des Gedankens der Gottesfreundschaft mit der göttlichen Schöpfung bildet den entgegengesetzten Pol zu jener Anschauung, die die Gottesfreundschaft in erster Linie durch die Erlösung begründet sein läßt, eine Anschauung die z. B. Nicetas

von Kreta erwähnt einen *σοφὸν ἄνδρα καὶ Χριστοῦ φίλον* (Amer. Journ. of Archaeol. 1895, S. 606). Ferner Athanasius Festbriefe, Larsow, S. 99; Eustathius in Lazarum 16, p. 40, 15 Cavallera.

1) Ähnliche Ausführungen über die Gottesfreundschaft in Verbindung mit Luk. 16, 9 gibt Paulinus Nolanus epist. 34, 6 (Wien. Ausg.) I, p. 307.

in seinen Libelli instructionis vertritt, wenn er sagt: Quid autem potest esse melius hoc consilio, cum homo de infideli efficitur fidelis, de peccatore fit justus, de servo liber, de extraneo domesticus, de inimico amicus Dei constituitur ¹.

Diese Ausführungen greifen weiter und führen uns zu der Frage, wie wird der Mensch zu einem Freunde Gottes? Bei der Reflexion über diese Frage hat der Satz: *ὑμεῖς φίλοι μου ἔστε, ἐὰν ποιήτε ἃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν* eine besondere Bedeutung gewonnen.

Methodius sagt in seinem Symposion VIII, 16, p. 107, 4f.: *οἱ δὲ τῆς κρείσσοτος ἐγγύς εἰσι καὶ φίλοι θεοῦ, οἱ δὲ τῆς χειρόνος μακρὰν καὶ ἐχθροί*. Chrysostomus führt in Hom. 24 zu Hebr. 11 aus: *οὐδὲν γὰρ οὕτως εὐφραίνει τὸν θεὸν ὡς πολιτεία ἀρίστη*. Wenn es von Christus heißt *φίλους ὑμᾶς λέγω, οὐχ ὅτιν δαιμόνια ἐκβάλητε ἀλλ' ἐὰν τηρήσατε τοὺς λόγους τοὺς ἐμούς . . . σπουδάσωμεν γενέσθαι φίλους τοῦ θεοῦ καὶ μὴ μένωμεν ἐχθροί* (ed. Gaume p. 321). Auch in Hom. 23 das. p. 307 erscheint die Gottesfreundschaft in der Verknüpfung mit der Erfüllung der Gebote. Basilius hat zwar wie Origenes die Gottesfreundschaft mit der *ἀγάπη* verknüpft, aber der ganze Ton ist doch ein anderer. In einer Homilie zu Ps. 144 führt er aus, das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe lasse keine Einschränkung zu. *Διὰ τοῦτο ὀλίγοι ἐκ πάντων φίλοι θεοῦ προσηγορεύθησαν*. Als einzige Beispiele werden Moses und Johannes der Täufer angeführt. Es folgen dann Ausführungen über die *φιλία*, an deren Schluß es heißt: *Οὐδεὶς δὲ τῶν πονηρῶν καὶ ἀμαθῶν φίλος*. *Οὐδὲ γὰρ πίπτει τὸ τῆς φιλίας καλὸν εἰς μοχθηρὰν διάθεσιν. διότι οὐδὲν αἰσχρὸν καὶ ἀνάσματος εἰς συμφωνίαν δύναται χωρῆσαι φιλίας* (Basilius opera I, p. 392 Migne). In den Constit. apost. ist wiederholt davon die Rede, wie man zum *φίλος θεοῦ* wird. *σπουδάξε ἀφιέναι τῶ πλησίον „ὅπως γένη υἱὸς τοῦ πατρὸς σου τοῦ ἐν οὐρανοῖς“ καὶ προσευχόμενος ὑπακούη ὡς φίλος θεοῦ* II, 53, 9. In III, 18, 1 wird gesagt, daß der *ἀνέρογητος πρὸς ἁμαρτίαν φίλος θεοῦ, ἐχθρὸς διαβόλου* sei (vgl. noch V, 1, 3). In den sogenannten Gnomen von Nicaea wird verkündigt, daß der, welcher Gottes Wort liebt, Gott liebt; wer aber dementsprechend handele, sei ein Freund Gottes (s. F. Haase, Kopt. Quellen zum Konzil von Nicäa, S. 57). Ambrosius führt in seiner Auslegung von Ps. 118 aus, in der willigen Erfüllung der Gebote solle zum Ausdruck kommen, daß wir nicht mehr Knechte, sondern Freunde sind (Wien. Ausg. p. 126, vgl. auch V, 46, p. 108). Augustin, de Genesi contra Manichaeos I, 4 legt dar: *si voluntatem Dei nosse quisque desiderat, fiat amicus Deo . . . Non autem quisquam efficitur amicus Dei nisi purgatissimis moribus* (Mauriner Ausg., Paris 1679, I, p. 647). In der merkwürdigen (donatistischen?) Schrift vom dreifachen Lohn steht die Aufforderung: *hos*

1) Siehe Burn, Nicetas, S. 6f.

imitemur qui ob sanctitatem suam Christo placuerunt... haec est concordatio amicorum Dei, haec est victrix expugnationis in Christo usw. (s. Reitzenstein, Zeitschr. f. neutest. Wissensch. 1914, S. 88, Z. 393, die amici entsprechen den electi, einige Zeilen später, wie Heer, Röm. Quartalschr. 1914, S. 103 beobachtet hat).

Aus diesen starken ethischen Imperativen könnte die Meinung entstehen, daß der Mensch sich selber zum Freunde Gottes machen könne. Aber diese Anschauung wird dadurch zurückgewiesen, daß die *caritas de corde* das Ende der *praecepta* ist, daß die *opera* Werke Gottes in uns sind, von denen der Satz des Maximus gilt: in quocumque igitur plus operum suorum (= Gott) inesse perspexerit, ipsi magis familiaris et amicus est (Maximus opera, Rom 1784, p. 470). Bonaventura endlich führt aus: *Observatio mandatorum Dei facit hominem Dei amicum* (folgt Joh. 15, 14), *sed nullus potest effici Dei amicus absque dono caritatis et gratiae gratum facientis. ergo impossibile est absque huius modi dono mandata Dei servare* (Sententiar. liber II, dist. 28, art. 1, quaestio III, ed. Quaracchi II, p. 679 f.)¹.

Alle diese Ausführungen können den Anschein erwecken, als ob die eigentümliche stärker mystisch empfundene Idee der Gottesfreundschaft, wie wir sie von Clemens und Origines vertreten fanden, der Kirche in späterer Zeit verloren gegangen sei. Und doch ist das nicht der Fall gewesen. Ich greife ein Beispiel heraus. Theophylakt der Bulgare hat in seinem Kommentar zu Luk. 11, 5—8 eine mystische Ausdeutung gegeben: Die Mitternacht bedeutet das Lebensende, wo die Menschen zu Gott eilen. Er aber ist der *φίλος ὁ πάντας φιλῶν καὶ σωθῆναι ἐθέλων*. Zu ihm kommen die Menschen *ὡς φίλω καὶ λέγουσι ὁδὸς τρεῖς ἄρτους, τὴν εἰς τριάδα πιστῖν. φίλος γὰρ παρεγένετο, τουτέστιν ὁ τὴν ψυχὴν παραλαβὼν, φίλος δὲ καὶ πᾶς ἄγγελος*, was dann weiter ausgeführt wird. Hier haben sich also die alten Gedanken, daß Gott und die Engel *φίλοι* seien, erhalten (Theophyl. Bulg. opera, Vened. 1754, p. 354). Eine ganz ähnliche Deutung von Luk. 11 trägt z. B. auch Beda vor (Opera,

1) Eine mehr ethisch als mystisch fundierte Auffassung der Gottesfreundschaft spricht auch Isidor Pelus. ep. I, 290 aus. Ferner Theodor von Studion Parva Catechesis XX, ed. Auvray p. 75. Sehr schöne Ausführungen über die *amicitia Dei* stehen in Hom. 27 Gregors des Großen, ed. Venetiens. 1769, V, p. 273 ff., Antwerpener Ausg. 1615, p. 86f.

Cöln 1688, t. V, p. 336). Man ersieht daraus, daß diese mystischen Gedanken sich sowohl in der westlichen wie in der östlichen Kirche erhalten haben, daß jene Erkenntnis lebendig geblieben ist, die Hieronymus in die Worte kleidet: Si vis vera amicitia delectari, esto amicus Dei (in Micheam c. 7), und von der Augustin Enarat. in Ps. 131 Zeugnis ablegt, wenn er sagt: Securus opta amicitiam Christi. Hospitari apud te vult, fac illi locum. Quid est, fac illi locum? Noli amare te ipsum, illum ama.

Wir sind mit unseren Ausführungen bis zum Ausgang des christlichen Altertums gelangt¹. Über die weitere Geschichte des Wortes und des Begriffs erlaube ich mir kein Urteil, da ich mit der mittelalterlichen Literatur nicht hinreichend vertraut bin. Ich weiß nicht, ob meine Beobachtung richtig ist, wonach im frühen Mittelalter dieser Begriff etwas zurückgedrängt ist. Ich weiß auch nicht, ob ich richtig vermute, daß ungefähr in der Zeit des heiligen Bernhard Wort und Begriff wieder stärker sich bemerkbar machen². Sicherer scheint mir zu sein, daß mit der franziskanischen Bewegung Wort und Begriff verknüpft ist. Ich erinnere z. B. an das Speculum perfectionis II, 14, wo Franziskus als verus amicus et imitator Christi bezeichnet ist³. Auch die heilige Agnes wird in Predigten Bonaventuras wiederholt als amica bezeichnet (Opera IX, p. 503. 504. 509). Doch das sind alles nur mehr oder weniger vage Vermutungen. Eine solche Untersuchung, die sich speziell die Geschichte dieses Begriffes im Mittelalter vorgenommen hätte,

1) Wir haben absichtlich nicht über den Unterschied von *φίλος θεοῦ* und *φίλος θεῶν* gehandelt und auch die Beziehungen zwischen *φίλος θεοῦ* und *θεοφιλής* (resp. *φιλόθεος*) nicht besprochen. Die Grenzen sind hier in den meisten Fällen gar nicht erkennbar (so auch Deißmann, Bibelstudien, S. 160f.). Speziell das Wort *θεοφιλής* wird mit *φίλος θεοῦ* synonym gebraucht. Das zeigen nicht nur einige von uns im Text gebrachte Beispiele, sondern das beweist auch Isidor von Pelusium, wenn er Abraham regelmäßig als *θεοφιλής* bezeichnet (ep. III, 160. 188). Trotz mancher entgegenstehender Aussagen muß das Adjektiv *θεοφιλής* gegenüber der feierlichen Bildung *φίλος θεοῦ* als etwas Geringeres empfunden sein; denn so wie *θεοφιλής* ist *φίλος θεοῦ* niemals zu einer technischen Bezeichnung geworden.

2) Ich verweise als auf ein Beispiel auf eine Predigt des Abts Guerricus, eines Schülers des heiligen Bernhard (in der Ausgabe der Opera Bernhardi, ed. Mabillon, Paris 1719, p. 994).

3) Freilich wird schon bei Eadmer, Vita Anselmi II, c. 3 § 41 von Anselm als *ille Dei et omnium bonorum amicus* gesprochen.

dürfte natürlich an den Äußerungen des Thomas von Aquino, Summa II, II, 23, 5c, und Summa contra gentiles IV, 54 nicht vorübergehen¹. Wir haben es in diesem Aufsatz nur mit der älteren Vorgeschichte zu tun gehabt. Auch die für die systematische Theologie bedeutsamen Fragen, die sich aus einer solchen Geschichte der sprachlichen Ausdrucksformen des Glaubens ergeben, können hier nicht berührt werden. Aus diesen verwirrenden Stoffmengen kann nur etwas von dem herausklingen, was die *Imitatio Christi* in die Worte kleidet: *Tu solus mihi loquaris et ego tibi, sicut solet dilectus ad dilectum loqui et amicus cum amico convivari* (IV, 13, 1). Denn *sine amico non potes bene vivere: et si Jesus non fuerit tibi prae omnibus amicus, eris nimis tristis et desolatus* (das. II, 8, 18).

Marcions Evangelientext

Von August Pott, Königsberg i. Pr.

v. Harnacks „Marcion“, dies Werk so überreich an neuen Erkenntnissen und Fragestellungen, hat aufs neue das Interesse auf die Bedeutung Marcions für den Evangelientext gelenkt².

Hermann v. Soden hatte (Die Schriften des NT. I, 2, 1907, S. 1624 f.) Zahns Rekonstruktion des Marciontextes zur Grundlage seiner Untersuchungen über Marcion gemacht mit folgendem Ergebnis: Marcion ist als ältester auf uns gekommener Zeuge, abgesehen von seiner Tendenz, zunächst vorurteilslos zu betrachten; er hat dem Matthäus starke Konzession gemacht; er trifft dabei mit Tatian selten zusammen, da beide verschiedene Wege gehen; viele andere Abweichungen von JHK tragen nur den Charakter der üblichen Varianten; mehrere der Tendenz verdächtige Lesarten berühren

1) Bei Thomas liegen, wie mir scheint, die Wurzeln für die Auffassung der Gottesfreundschaft im Mittelalter. Übrigens pflegen neuere kathol. Dogmatiker der Idee der Gottesfreundschaft längere Ausführungen zu widmen, vgl. z. B. Kirschkamp, *Der Geist des Katholizismus*, Paderborn 1895, p. 262 sq.; Scheeben, *Natur und Gnade*, Neudruck, München 1922, p. 249.

2) Vgl. dazu aus dem Forschungsbericht Hans v. Sodens über v. Harnacks „Marcion“ im vorigen Band die Seiten 196—198. Marcions „Evangelium“ ist bekanntlich (im wesentlichen) das des Lukas.