

THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

82. Jahrgang 2026 Heft 2



Herausgegeben von der
Theologischen Fakultät der Universität Basel

Friedrich Reinhardt Verlag

Theologische Zeitschrift

herausgegeben von der
Theologischen Fakultät der
Universität Basel

Redaktoren:

Prof. Dr. Sonja Ammann / Prof. Dr. Miriam Rose

Redaktionsassistent:

Oskar Kaelin

Die 1945 begründete Theologische Zeitschrift Basel (ThZ) ist keiner bestimmten theologischen Richtung verpflichtet. Sie strebt danach, den inter- und intradisziplinären Dialog zu fördern und veröffentlicht daher wissenschaftliche Abhandlungen aus allen Gebieten der Theologie – insbesondere Aufsätze, die nicht nur für ein theologisches Fach von Interesse sind. Es werden Artikel in Deutsch, Französisch und Englisch angenommen.

Redaktionskommission:

Die hauptamtlichen Professoren der Basler Theologischen Fakultät als Fachvertreter:

Prof. Dr. Sonja Ammann (Altes Testament), Prof. Dr. Andrea Bieler (Praktische Theologie), Prof. Dr. Alfred Bodenheimer (Jüdische Studien), Prof. Dr. Andreas Heuser (Aussereuropäisches Christentum), Prof. Dr. Andrea Hofmann (Kirchengeschichte), Prof. Dr. Moisés Mayordomo (Neues Testament), Prof. Dr. Jürgen Mohn (Religionswissenschaft), Prof. Dr. Georg Pfeleiderer (Ethik), Prof. Dr. Miriam Rose (Dogmatik), ausserdem: Prof. em. Dr. Reinhold Bernhardt, Prof. em. Dr. Hans-Peter Mathys als ehemalige Redaktoren.

Die Zeitschrift wird unterstützt mit Mitteln der «Schweizerischen Akademie der Geisteswissenschaften» (SAGW) durch die «Schweizerische Theologische Gesellschaft» (SThG).

Manuskripte an Prof. Dr. Sonja Ammann, Theologisches Seminar, Nadelberg 10, 4051 Basel, Tel. 061 207 12 04, thz-theol@unibas.ch.

Rezensionsexemplare, Korrekturen und andere Zusendungen an: «Theologische Zeitschrift», Nadelberg 10, CH-4051 Basel, Tel. 061 207 28 99.

Korrespondenz auch über E-Mail: thz-theol@unibas.ch.

Richtlinien für die Ausarbeitung von Beiträgen und Rezensionen finden sich auf unserer Homepage. Eingehende Artikel werden von den Redaktoren, den Fachexperten der Redaktionskommission und ggf. von externen Gutachtern geprüft. Die Entscheidung über Annahme, Ablehnung oder Rückgabe zur Überarbeitung liegt bei den Redaktoren.

Für Besprechung oder Rücksendung unaufgefordert eingegangener Rezensionsexemplare übernimmt die Redaktion keine Verantwortung.

Homepage: theologie.unibas.ch/de/fakultaet/theologische-zeitschrift/

Online-Archiv: <https://www.e-periodica.ch/digbib/volumes?UID=thz-001>

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 82

2026

Heft 2

«Amicitia spiritualis»

Herausgegeben von
Andrea Hofmann

1603

26

Meinerus, J. Salomon

Vera amicitia immortalis & sempiterna



In perpetua memoria Nobili & eruditae
viri Henrici Hillebrandi ab Harsens Legati
Jure, Illustri & Magnifico ac Crisate Salomon
Meinertus Legatus

Abb. 1.
Stammbuch Menold Hillebrand
von Harsens, 1603.
Stuttgart, Württembergische
Landesbibliothek,
Cod. hist. fol. 889-26, Bl. 26r.

Einführung

Andrea Hofmann

Vera amicitia immortalis et sempiterna steht über einem Bild, das einen Eintrag im Stammbuch des Menold Hillebrand von Harsens aus dem Jahr 1603 ziert (Abb. 1). Stammbücher waren in der Frühen Neuzeit so etwas wie Poesiealben, die vor allem unter Studenten kursierten. In Stammbüchern konnten sich Weggefährten der Besitzer verewigen – mit selbstgedichteten Sprüchen oder selbstgemalten Bildern. Zwei Männer sind auf dem Bild aus dem Stammbuch aus dem 17. Jahrhundert zu sehen: Einer der Männer ergreift mit einer Hand ein Herz, das vom Himmel kommt, und schüttelt mit seiner anderen Hand die Hand des zweiten Mannes, seines Freundes. Der Künstler Salomon Meisner rekurrierte mit seinem Bild auf ältere emblematische Darstellungen zum Thema Freundschaft und bekundete dem Inhaber des Stammbuchs so seine «wahre unsterbliche und immerwährende Freundschaft».¹ Das Bild zeigt, dass Freundschaft Himmel und Erde verbinden kann. Man könnte auch sagen: Freundschaft hat eine spirituelle Dimension – Freundschaft kann *amicitia spiritualis* sein.

Unter dem Motto *amicitia spiritualis* fand am 6. und 7. Dezember 2024 an der Theologischen Fakultät Basel ein Kolloquium statt, das sich mit *Freundschaft und Spiritualität in interdisziplinärer Perspektive* befasste und von Andrea Hofmann und Delphine Conzelmann zum Abschied von Michael Bangert, dem langjährigen Honorarprofessor im Fach Kirchen- und Theologiegeschichte, veranstaltet wurde.² Wir freuen uns, dass wir in diesem Heft der *Theologischen Zeitschrift* Ergebnisse der Veranstaltung nun auch einer grösseren Leser:innenschaft präsentieren können.

Die Forschungen von Michael Bangert haben sich immer wieder mit den Themen Spiritualität und Freundschaft befasst. Im Zentrum standen und stehen dabei die Mystikerinnen, die im 13. Jahrhundert im Kloster Helfta gewirkt haben. Ein erster Meilenstein im Forscherleben von Michael Bangert war die bei Arnold Angenendt angefertigte Dissertation, die 1997 unter dem Titel *Demut in*

1 Vgl. Appuhn-Radtke/Wipfler 2011/2012.

2 Ich danke Delphine Conzelmann sehr herzlich für die hervorragende Zusammenarbeit bei der Planung und Durchführung des Kolloquiums und für zahlreiche inhaltliche Impulse, die auch in dieses Vorwort eingeflossen sind.

*Freiheit. Studien zur geistlichen Lehre im Werk Gertruds von Helfta*³ erschienen ist. Die Texte der Mystikerinnen von Helfta geben Zeugnis davon, dass sich die freundschaftliche Gemeinschaft im Kontext des Klosters für die Nonnen immer wieder als fruchtbar erwies. Gleichzeitig wird aber auch deutlich, dass die zwischenmenschlichen Beziehungen der Mystikerinnen und ihre Gottesbeziehung in starke Spannungen zueinander geraten konnten. Die Grenzen menschlicher spiritueller Freundschaft im Angesicht der intimen Beziehung zwischen den Nonnen und Christus selbst geraten immer wieder in den Blick:

«Auch wenn Gertrud von Helfta ‹menschliche Gefühle und freundschaftliche Zuneigung› spürt, hat sie für die Dynamik ihres allerinnersten Lebens nie eine adäquate Gesprächspartnerin unter ihren Mitschwestern gefunden. Lediglich zu Christus konnte sie rückhaltlose Freundschaft empfinden.»⁴ beschreibt Michael Bangert das ambivalente Bild, das sich ergibt, wenn man die Schriften der Mystikerinnen aus Helfta auf die Freundschaftsthematik hin untersucht.

In der Geschichte des Christentums wurde über das Konzept Freundschaft und die damit verbundenen spirituellen Dimensionen immer wieder reflektiert. Im vorliegenden Heft nähern sich drei Autor:innen der *amicitia spiritualis* aus unterschiedlichen Perspektiven.

Moisés Mayordomo befasst sich in seinem Aufsatz mit dem Satz «Ihr seid meine Freunde», den Jesus im Johannesevangelium an seine Jünger richtet (Joh 15,14). Nach einem Überblick über den antiken Freundschaftsdiskurs arbeitet der Beitrag heraus, dass es im Neuen Testament zwar «kein eigenständiges, terminologisch klar konturiertes Freundschaftsprofil» gibt, dass dort aber zahlreiche «Freundschaftstopoi» ermittelt werden können. Im Johannesevangelium erscheint beispielsweise die Gemeinschaft der Jünger Jesu als «Freundschaftsgemeinschaft», die «im Liebeskreislauf zwischen Vater und Sohn steht». Aus diesem Kontext ergibt sich, dass der Tod Jesu im Johannesevangelium nicht in erster Linie als Sühnopfer gedeutet werden kann, sondern als höchster Ausdruck von Freundschaft (vgl. Joh 15,13: «Niemand hat grössere Liebe als die, dass einer sein Leben hingibt für seine Freunde»). Das Evangeliumslied *What a Friend We Have in Jesus* aus dem 19. Jahrhundert und eine Szene aus Disneys

3 Vgl. Bangert 1997.

4 Bangert 2004: 6.

Film *Das Dschungelbuch* von 1967 stehen beispielhaft für das weitgefächerte Deutungspotenzial, das das johanneische Freundschaftskonzept ermöglicht.

Für die Zisterzienser des 12. Jahrhunderts war Freundschaft ein Quell der spirituellen Entwicklung und ein Abbild der Beziehung zu Gott. *Delphine Conzelmann* befasst sich in ihrem Beitrag mit der Schrift *De spiritali amicitia* des Zisterzienserabts Aelred von Rievaulx (1110-1167). Aelred rezipiert mit dieser Schrift Ciceros *Laelius de amicitia* und entwirft vor diesem Hintergrund ein christlich grundiertes Konzept von geistlicher Freundschaft, das eng mit dem Kontext des klösterlichen Lebens verbunden ist. Im Gespräch mit drei Mitbrüdern erörtert Aelred verschiedene Facetten des Begriffs «Freundschaft», die er als «geistlichen Erfahrungsraum» betrachtet. Freundschaft, so kann konstatiert werden, ist bei Aelred ein «Ort moralischer Bildung [und der] Selbsterkenntnis im Angesicht der *similitudo* Christi und der christlichen Heilserfahrung». Gerade in der Freundschaft zwischen Menschen erschliesst sich nach Aelred die Gottesfreundschaft.

An Michael Bangerts Arbeiten zu den Mystikerinnen von Helfta knüpft schliesslich der Aufsatz von *Anna Harrison* an. Im Zentrum ihres Beitrags stehen die Schriften von Mechthild von Hackeborn (1241-1298/9) und Gertrud von Helfta (1256-1301/02). Harrison analysiert, wie ambivalent Freundschaft in den Schriften dieser beiden Frauen geschildert wird. Die Nonnen von Helfta pflegen eine intellektuelle und geistliche Gemeinschaft, allerdings wird in den Schriften wenig über die persönlichen Beziehungen zwischen einzelnen Schwestern berichtet. Dafür steht die Liebe zu Christus im Zentrum der Visionen der beiden Autorinnen. Die intime Liebe zwischen den Frauen und Christus wird zum Vorbild für das Leben der Nonnen, verbunden mit allen Schwierigkeiten, die Liebesbeziehungen und freundschaftliche Verhältnisse mit sich bringen.

Dass das Thema *amicitia spiritualis* ein grosses Potenzial für weitere interdisziplinäre Diskussionen und Forschungen bietet, wurde beim Kolloquium im Winter 2024 deutlich.⁵ Freundschaft spielt jedoch nicht nur in Forschungsprojekten eine wichtige Rolle, sondern auch in unserem akademischen Alltag. Eine *amicitia spiritualis* verbindet Michael Bangert seit vielen Jahren mit der Theologischen Fakultät Basel. Nach seiner Habilitation in Bern im Jahr 2008 zu *Ästhetik und Spiritualität bei Ignaz Heinrich von Wessenberg*⁶ nahm er seit 2010 Lehraufträge in Basel wahr. 2018 erfolgte die Um-Habilitierung nach Basel und 2022 die Ernennung zum Titularprofessor. Neben seinem «anderen Leben» als Pfarrer an der Predigerkirche hat er seitdem die Kirchengeschichte in Basel entscheidend geprägt. Gemeinsam mit Delphine Conzelmann hat er während einer längeren Vakanz der Professur Kirchen- und Theologiegeschichte dafür gesorgt, dass Kirchengeschichte in Basel weiter studiert werden konnte und sich im Kontext der theologischen Disziplinen behauptet hat. Viele Studierende besuchten seine Vorlesungen und Seminare, die sich einer besonderen Beliebtheit erfreuten. Zu den Highlights gehörten in den letzten Jahren eine Exkursion nach Rom (organisiert gemeinsam mit Delphine Conzelmann) sowie zahlreiche Veranstaltungen zur Basler Kirchen- und Klostertopographie. Als Präsident der Frey-Grynaeischen Stiftung war Michael Bangert, gemeinsam mit Moisés Mayordomo, federführend an einer Vortragsreihe zu akademischen Freundschaften beteiligt – ein weiterer Beleg dafür, dass sich die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Thema «Freundschaft» lohnt. Nicht zuletzt mit diesem Heft wollen wir als Theologische Fakultät Michael Bangert von Herzen für seine *vera amicitia immortalis et sempiterna* danken.

5 Teil des Kolloquiums waren auch ein Vortrag von Hubertus Lutterbach zum Thema «Toxische Gemeinschaft – Im Namen Jesu und seiner Freunde», der nach toxischen Familienbildern im Kontext der katholischen Kirche im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert und deren Auswirkungen auf sexuellen Missbrauch fragte. Im Rahmen einer Podiumsdiskussion gaben Andreas Heuser, Nancy Rahn und Miriam Rose aus unterschiedlichen theologischen Disziplinen Impulse für die Weiterarbeit am Thema *amicitia spiritualis*. Das Kolloquium wurde zudem durch ein Gesprächskonzert in der Predigerkirche in Basel ergänzt, das von Jörg-Andreas Bötticher massgeblich gestaltet wurde und das Thema *amicitia spiritualis* auch klanglich erfahrbar machte. Allen, die einen Beitrag zum Kolloquium geleistet haben, sei an dieser Stelle noch einmal sehr herzlich gedankt. Vgl. ausführlicher den Tagungsbericht Kent/Brixius 2025.

6 Vgl. Bangert 2009.

Bibliographie

- Appuhn-Radtke, S./Wipfler, E. P., 2011/2012. Art. Freundschaft. RDK Labor. <https://www.rdklabor.de/wiki/freundschaft> (13.04.2026).
- Bangert, M., 1997. Demut in Freiheit. Studien zur geistlichen Lehre im Werk Gertruds von Helfta. Würzburg.
- 2004. Die Mystikerin Gertrud die Grosse und das Frauenkloster St. Maria in Helfta. M. Bangert, Freiheit des Herzens. Mystik bei Gertrud von Helfta. Mystik und Mediävistik 2. Münster, 5-22.
 - 2009. Bild und Glaube. Ästhetik und Spiritualität bei Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774-1860). Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 11. Freiburg/Schweiz.
- Kent, V./Brixius, T., 2025. Tagungsbericht: Amicitia spiritualis – Freundschaft und Spiritualität in interdisziplinärer Perspektive. H-Soz-Kult, 08.07.2025. <https://www.hsoz-kult.de/conferencereport/id/fdkn-156009> (13.04.2026).

«What a Friend We Have in Jesus»? Theologische Aspekte von Freundschaft im Anschluss an Joh 15,14

Moisés Mayordomo

Hinführung: Ambivalente «Freundschaft»¹

«Wozu gewinnst du dir einen Freund? Um einen zu haben, für den ich sterben kann.»² Der römische Stoiker Seneca bringt seine Überlegungen zur Freundschaft mit dieser Antwort auf den Punkt. Er geht von einem philosophischen Problem aus: Wenn der vollkommene Weise selbstgenügsam ist, wozu bedarf er überhaupt der Freundschaft? Lässt sich der hohe Wert der Selbstgenügsamkeit mit jenem der Freundschaft vereinbaren? Seneca begegnet diesem scheinbaren Widerspruch durch eine perspektivische Verschiebung. Der Weise benötigt keinen Freund, um «jemanden zu haben, der sich an sein Krankenbett setzt»³, sondern «um jemanden zu haben, *an dessen Krankenbett* er sich selbst setzen» kann.⁴ Freundschaften, die primär dem eigenen Nutzen dienen, sind nach dieser Auffassung nicht von Bestand. Vom Anderen aus betrachtet eröffnen sie hingegen die Möglichkeit, in der Welt als moralisch handelndes Subjekt zu agieren.

Der Begriff der Freundschaft war in der Antike ebenso konturenreich und zugleich unscharf wie heute. Grundsätzlich lassen sich darunter sehr unterschiedliche zwischenmenschliche Beziehungen fassen, sofern sie nicht eindeutig durch familiäre Bindungen definiert sind. Familie *hat* man, Freundschaften hingegen *wählt* man. Insofern ist Freundschaft wesentlich mit Selbstbestimmung und

1 Mit diesem Beitrag verbinde ich meinen tief empfundenen Dank an Michael Bangert, insbesondere für sein engagiertes Wirken als Vorsitzender des Kuratoriums der Frey-Grynaeischen Stiftung.

2 Seneca, Ep. Mor. 9,10: *In quid amicum paras? Ut habeam pro quo mori possim*. Der Text fährt fort: «... um einen zu haben, dem ich ins Exil folgen kann, dessen gewaltsamen Tod ich mit aller Kraft zu verhindern suche. Das, was Du beschreibst, ist keine Freundschaft, sondern ein Handel, bei dem man auf seinen Vorteil aus ist, bei dem man darauf schaut, was er einbringt». Der 9. Brief wird in Seneca/Fink 2007: 41 mit «Der Weise und die Freundschaft» überschrieben.

3 Hier nimmt Seneca eine Formulierung Epikurs auf (Ep. Mor. 9,8), mit dem er sich explizit auseinandersetzt.

4 Seneca, Ep. Mor. 9,8.

Freiheit verbunden. *Welche* Form von Nähe gegeben sein muss, damit sinnvoll von Freundschaft gesprochen werden kann, entzieht sich einer präzisen Festlegung. Zwischen flüchtigen Internetbekanntschaften aus gemeinsamen Schultagen und dem tiefsten Vertrauensverhältnis zu einem anderen Menschen lässt sich eine sehr weite «Freundschaftsgeographie» erkunden. Das macht die Beschäftigung mit einer Aussage aus dem Johannesevangelium, die für die hier anstehende Fragestellung von besonderer Bedeutung ist, besonders reizvoll. In einer längeren Abschiedsrede sagt Jesus zu seinen Jüngern: «Ihr seid meine Freunde.» (15,14a). Diesem Satz möchte ich mich im Folgenden in unterschiedlichen Anläufen annähern.

1. *Der antike Freundschaftsdiskurs: Eine Skizze*

Die antiken Philosophen – allen voran Aristoteles – haben versucht, den Freundschaftsbegriff durch Klassifikation, Abgrenzung und normative Zuspitzung analytisch zugänglich zu machen. Auch wenn sich Freundschaft solchen systematisierenden Zugriffen immer wieder entzieht, lassen sich für die Antike einige Grundlinien herausarbeiten, die über ihren Entstehungskontext hinauswirken und auch die Freundschaftskonzepte der frühen Neuzeit maßgeblich geprägt haben.⁵ Ohne eine erschöpfende «Freundschaftsenzyklopädie» ausbreiten zu wollen, beschränke ich mich im Folgenden auf drei zentrale Aspekte. Sie beanspruchen keine universale Geltung für sämtliche antiken Positionen, markieren jedoch charakteristische Denkfiguren, die für das Verständnis der Tradition von besonderer Bedeutung sind.⁶

1. Freundschaft ist eine Form von *Liebe*. Das griechische *φιλία* bringt diesen Zusammenhang von Zuneigung, Verbundenheit und wohlwollender Hinwendung prägnant zum Ausdruck. Freundschaft ist in der antiken

5 Eine ausführliche Liste antiker Texte zur Freundschaftsthematik bietet Fürst 1996: 244ff.

6 Zum antiken Freundschaftsdiskurs vgl. Konstan 1997; Fitzgerald 1997; Schmidt 2011: 6–27; Stern-Gillet/Gurtler 2014; Hess 2023: 45–111; Efstathiou et al. 2023. Die Arbeit von Fürst 1996 stellt Ideal und Realität der Freundschaft in einem weiten historischen Bogen einander gegenüber.

Konzeption keine bloß soziale Zweckgemeinschaft, sondern eine spezifische Ausprägung personaler Liebe.⁷

Die einflussreichsten Freundschaftsdiskurse der Antike – Aristoteles und Cicero – stimmen in diesem Grundzug überein. Freundschaft ist wesentlich durch wohlwollende Liebe und durch eine Form der Übereinstimmung bestimmt. Cicero formuliert programmatisch: «Es ist nämlich die Freundschaft nichts anderes als die Übereinstimmung in allen irdischen und göttlichen Dingen, verbunden mit Zuneigung und Liebe».⁸ Freundschaft erscheint hier als umfassende *consensio*, als durch *benevolentia* und *caritas* getragene Einmütigkeit, die das gesamte Wirklichkeitsverständnis – das Menschliche wie das Göttliche – einschließt. Sie ist damit mehr als emotionale Nähe; sie bezeichnet eine geteilte sittliche und geistige Grundorientierung. Auch Aristoteles bestimmt Freundschaft von der Struktur des Liebenswerten her: «Es gibt also drei Arten der Freundschaft, entsprechend den Arten des Liebenswerten. Und in jedem Falle gibt es eine Gegenseitigkeit, die nicht verborgen bleibt. Wer einander liebt, will also einander das Gute in dem Sinne, in dem sie einander lieben» (Nik. Eth. VIII, 1156a).⁹ Mit der berühmten Unterscheidung von Nutzen-, Lust- und Tugendfreundschaft differenziert Aristoteles zwar die Motivlagen, hält jedoch an einem gemeinsamen Kern fest: Freundschaft beruht auf reziproker Zuwendung und auf dem auf das Gute gerichteten Wohlwollen. Erst in der Tugendfreundschaft erreicht sie ihre eigentliche Vollgestalt, weil hier der andere um seiner selbst willen geliebt wird. Gegenseitigkeit und das Wollen des Guten konstituieren somit die innere Struktur jeder echten Freundschaft.

2. Freundschaft ist nach antikem Verständnis auf eine Form von *Gleichheit* oder *Entsprechung* angewiesen. Diese Gleichheit muss sich keineswegs auf sozialen Status, Herkunft oder äußere Lebensumstände beziehen. Entscheidend ist vielmehr eine strukturelle Gemeinsamkeit, die Beziehung auf Augenhöhe ermöglicht. In der aristotelischen Idealkonzeption findet diese Gleichheit ihren maßgeblichen

7 Am Rande sei angemerkt: Die in Teilen der christlichen Theologie unternommenen Versuche, ἀγάπη und φιλία terminologisch scharf voneinander zu scheiden, erweisen sich für die neutestamentlichen Texte als wenig tragfähig. Der Sprachgebrauch des Neuen Testaments kennt keine systematische Gegenüberstellung beider Begriffe; vielmehr überschneiden sich ihre Bedeutungsfelder und werden kontextuell profiliert. Eine zu strikte Differenzierung läuft daher Gefahr, nachträgliche begriffliche Ordnungsschemata in die Texte hineinzutragen.

8 Lael 20 (Cicero/Faltner 1980: 28f.): *omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio*.

9 Aristoteles/Gigon ²⁰⁰⁷: 328f.

Ausdruck in der gemeinsamen Ausrichtung auf die Tugend.¹⁰ Vollkommene Freundschaft entsteht dort, wo zwei sittlich gute Menschen einander um ihrer je eigenen Tugendhaftigkeit willen lieben. Die Gleichheit liegt somit nicht primär in äußeren Bedingungen, sondern im geteilten Ethos. Diese Konzeption impliziert, dass stabile Freundschaft eine gewisse Symmetrie voraussetzt: Wer in moralischer Hinsicht fundamental auseinanderliegt, kann zwar Nutzen- oder Lustgemeinschaften bilden, doch keine auf Dauer gestellte Tugendfreundschaft. Gleichheit ist daher keine soziologische, sondern eine ethische Kategorie.

3. Freundschaft lebt vom *Vertrauen*, vom offenen *Austausch* und von wechselseitiger *Unterstützung*. Freundschaft ist nach antikem Verständnis nicht allein eine innere Haltung, sondern eine gelebte Praxis. Sie gründet auf gegenseitigem Vertrauen, das Offenheit ermöglicht. Kritik gehört daher nicht an den Rand, sondern ins Zentrum der Freundschaft: Sie ist Ausdruck jener wohlwollenden Zuwendung, die das Gute des anderen im Blick behält. Mit dem Vertrauen verbindet sich die Bereitschaft zur konkreten Hilfeleistung. Freundschaft bewährt sich im Handeln, insbesondere in Situationen der Not. Das Ideal wechselseitiger Unterstützung reicht dabei bis in materielle Dimensionen hinein. In der antiken Vorstellung teilen Freunde, was sie haben; Besitz wird relativiert durch die personale Gemeinschaft. Die sprichwörtliche Formel, unter Freunden sei «alles gemeinsam», bringt diese Haltung prägnant zum Ausdruck.

Obwohl sich die Facetten antiker Freundschaftskonzeptionen damit keineswegs erschöpfen, macht bereits dieser knappe Überblick ihren gemeinschaftsstiftenden Charakter deutlich: Sie schafft einen Raum geteilter Lebensführung, in dem sich geistige Übereinstimmung, ethische Gleichheit und praktische Solidarität verbinden. Gerade in dieser Verschränkung von innerer Haltung und äußerer Praxis zeigt sich ihre hohe normative Bedeutung innerhalb der antiken Ethik. Von hier aus lässt sich ein Blick auf das Neue Testament gesamthaft werfen.

2. *Spurensuche im Neuen Testament*

Bedenkt man die herausragende Bedeutung der Freundschaftsthematik in der antiken Philosophie, so tritt im Neuen Testament zunächst kein eigenständiges, terminologisch klar konturiertes Freundschaftsprofil hervor. Insbesondere die Leitbegriffe *φιλία* und *φίλος* sind im Vergleich zur philosophischen Tradition

¹⁰ Aristoteles, Nik. Ethik VIII 4, 1156b.

nicht prominent vertreten und entfalten keine systematische Programmatik.¹¹ Auf der inhaltlichen Ebene hingegen lassen sich zahlreiche Freundschaftstopoi erkennen.¹² Motive wie wechselseitige Liebe, Treue, Vertrauen, gemeinsames Leben, Offenheit im Wort und solidarisches Einstehen füreinander durchziehen die neutestamentlichen Schriften in vielfältiger Weise. Sie erscheinen jedoch meist nicht unter dem Signum der *φιλία*, sondern sind in andere zentrale Beziehungskategorien eingebettet – etwa in die Rede von *ἀγάπη*, von Jüngerschaft, Bruder- bzw. Geschwistergemeinschaft oder vom Leib Christi. Das Neue Testament verzichtet somit weitgehend auf eine explizite Rezeption der philosophischen Freundschaftsterminologie, ohne die damit verbundenen Sachgehalte preiszugeben.

So begegnet das Freundschaftsmotiv in unterschiedlichen, teils ambivalenten Konstellationen. Lk 11,5–8 erzählt von einem Mann, der seinen Freund mitten in der Nacht aus dem Schlaf ruft, weil er auf Hilfe angewiesen ist. Die Erzählung setzt die Selbstverständlichkeit voraus, dass Freundschaft konkrete Unterstützung auch zu ungewöhnlicher Stunde legitimiert. Hier erscheint *φιλία* als Beziehung, die durch Verlässlichkeit und praktische Solidarität bestimmt ist. Demgegenüber trägt die in Lk 23,12 erwähnte Freundschaft zwischen Herodes und Pilatus ein deutlich politisches und zugleich bedrohliches Gepräge. Ihre neu gewonnene Verbundenheit entsteht im Kontext des Verhörs Jesu – Freundschaft wird hier zur machstrategischen Allianz. Dieser politische Freundschaftsdiskurs spiegelt sich auch in Joh 19,12 wider, wo der Titel «Freund des Kaisers» als Loyalitätskategorie fungiert: «Wenn du diesen freilässt, bist du kein Freund des Kaisers.» Freundschaft bezeichnet in diesem Zusammenhang keine persönliche Nähe, sondern eine öffentlich wirksame Zugehörigkeit mit klaren Machtsimplikationen. Paulus wiederum greift kaum explizit auf Freundschaftsvokabular zurück. Und doch lässt sich insbesondere der Philipperbrief mit guten Gründen als ein Freundschaftsbrief lesen. Die wiederholte Bezugnahme auf *κοινωνία* (1,5; 2,1; 3,10; 4,15), die dichte Sprache der Freude sowie der persönliche Ton des Schreibens verweisen auf eine Beziehung, die von Gegenseitigkeit, Dankbarkeit und gemeinsamem Engagement geprägt ist. Auch zentrale Aspekte paulinischer Ekklesiologie – *κοινωνία*, wechselseitige

11 Das Abstraktnomen *φιλία* nur 1x (Jak 4,4), *φίλος* 27x (Mt: 1x, Lk/Apg: 16x, Joh: 6x, Jak: 2x, 3Joh: 2x), das Verb *φιλέω* 26x (Mt: 5x, Mk: 1x, Lk/Apg: 2x, Joh: 14x, Pls: 2x, Apk: 2x).

12 Vgl. Johnson 2004; Stegemann 2006 und die Beiträge in Blauth et al. 2021.

Verantwortung, moralische Ermahnung in Offenheit, «eines Sinnes» sein sowie der «heilige Kuss» – lassen sich vor dem Hintergrund antiker Freundschaftsideale profilieren. Schließlich erinnern die in der Apostelgeschichte geschilderten Praxisformen der Jerusalemer Urgemeinde in bemerkenswerter Weise an antike Freundschaftstopoi. Dass die Glaubenden «alles gemeinsam hatten» (Apg 2,44f.; 4,32) und einander in materieller Not unterstützten (Apg 11,29f.; 12,25), entspricht dem Ideal geteilter Güter und solidarischer Lebensführung, wie es in philosophischen Freundschaftskonzeptionen begegnet.

Insgesamt lässt sich in negativer Hinsicht festhalten, dass Freundschaft im Neuen Testament kein eigenständig entfaltetes Themenfeld bildet. Die entsprechende Begrifflichkeit tritt weitgehend hinter der dominanten Kategorie der ἀγάπη zurück. Wo von Liebe die Rede ist, wird das Beziehungsgeschehen primär unter diesem theologischen Leitbegriff gefasst, nicht unter dem der φιλία. Vor diesem Hintergrund gewinnt der Satz «Ihr seid meine Freunde» (Joh 15,14: ὑμεῖς φίλοι μου ἐστε) besonderes Gewicht. Er ist im Neuen Testament nicht gänzlich singulär,¹³ hebt sich jedoch sowohl sprachlich als auch sachlich deutlich ab. Gerade weil die Freundschaftsterminologie ansonsten zurückhaltend verwendet wird, ist ihr explizites Auftreten im Johannesevangelium bedenkenswert. Bevor wir uns dieser Stelle im Kontext der johanneischen Abschiedsreden zuwenden, sei ein kurzer Umweg gestattet – ein Blick in das fromme Liedgut des 19. Jahrhunderts. Denn dort hat die Rede von der Freundschaft mit Jesus eine eigentümliche, wirkungsgeschichtlich bedeutsame Ausgestaltung erfahren.

3. «Welch ein Freund ist unser Jesus!»

Hinter dem Vortragstitel steht die erste Zeile eines der weltweit einflussreichsten Evangeliumslieder: *What a Friend We Have in Jesus*. Der Text stammt aus der Feder von Joseph Scriven (1819–1886) und die Melodie geht auf Charles C. Converse (1834–1918) zurück.¹⁴ Der aus Irland stammende Scriven gehörte zu den Plymouth-Brüdern und verfasste den Text in den 1850er Jahren in Ontario (Kanada). Erstmals erschien das Lied 1866 im Liederbuch *Songs of Pilgrimage*

13 Lk 12,4: «Und euch, meinen Freunden, sage ich (λέγω δὲ ὑμῖν τοῖς φίλοις μου): Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten ...»

14 Der deutsche Wikipedia-Eintrag https://de.wikipedia.org/wiki/What_a_Friend_We_Have_in_Jesus (12.04.2026) ist ausgesprochen gehaltreich. Zu Joseph Scriven vgl. MacPherson 1982: 803f.; Hofheinz 2015: 156f. nimmt dieses Lied zum Anlass einer christologischen Reflexion.

und trat von dort aus eine überkonfessionelle, globale Wirkungsgeschichte an. Nach Angaben von hymnary.org ist es gegenwärtig in 1709 Gesangbüchern weltweit nachgewiesen.¹⁵ Damit dürfte dieses Lied die Freundschaftssprache des Johannesevangeliums wesentlich stärker ins Bewusstsein gebracht haben als es etwa exegetische Kommentare zu tun vermögen.

Text (mit eigener Übersetzung):

1 What a friend we have in Jesus,
all our sins and griefs to bear!
What a privilege to carry
everything to God in prayer!
O what peace we often forfeit,
O what needless pain we bear,
all because we do not carry
everything to God in prayer!

2 Have we trials and temptations?
Is there trouble anywhere?
We should never be discouraged;
take it to the Lord in prayer!
Can we find a friend so faithful
who will all our sorrows share?
Jesus knows our every weakness;
take it to the Lord in prayer!

1 Welch einen Freund haben wir in Jesus,
der all unsere Sünden und Kummer trägt!
Welch ein Vorrecht zu bringen
alles im Gebet zu Gott!
Welch ein Frieden, den wir oft einbüßen,
O welch unnötigen Schmerz wir ertragen,
nur weil wir nicht tragen
alles im Gebet zu Gott!¹⁶

2 Haben wir Prüfungen und Anfechtungen?
Gibt es überall Schwierigkeiten?
Wir sollten niemals entmutigt sein;
bringt es im Gebet zum Herrn!
Können wir einen so treuen Freund finden,
der alle unsere Sorgen mit uns teilen wird?
Jesus kennt jede unserer Schwächen;
Bringt es im Gebet zum Herrn!

15 https://hymnary.org/text/what_a_friend_we_have_in_jesus_all_our_s (12.04.2026).

In Deutschland ist das Lied überkonfessionell vertreten: Evang. Gesangbuch (Württemberg) 642, «Feiern und Loben» 77 (BEFG), Feiert Jesus! Bd. 3, 177 (charismatisch), Gesangbuch der Ev.-meth. Kirche (2009) 336, Mennonit. Gesangbuch (1972) 341, Mennonit. Gesangbuch (2004) 106, Gemeinschaftsliederbuch (1948) 71, Glaubenslieder 333 (Brüderbewegung), Jesu Name nie verklinget Bd. I, 121 (pietistisch).

16 Die Übertragung von Ernst Gebhardt (1832-1899) weicht (wohl nicht nur aus musikalischen Gründen) an einigen Stellen vom Original ab. Die erste Strophe lautet: «Welch ein Freund ist unser Jesus, / o wie hoch ist Er erhöht! / Er hat uns mit Gott versöhnet / und vertritt uns im Gebet. / Wer mag sagen und ermessen, / wie viel Heil verloren geht, / wenn wir nicht zu Ihm uns wenden / und Ihn suchen im Gebet!»

3 Are we weak and heavy laden,
cumbered with a load of care?

Precious Savior, still our refuge--

take it to the Lord in prayer!

Do your friends despise, forsake you?

Take it to the Lord in prayer!

In his arms he'll take and shield you;
you will find a solace there.

3 Sind wir schwach und schwer beladen,
beladen mit einer Sorgenlast?

Kostbarer Heiland, weiterhin unsere Zuflucht.

bring es im Gebet zum Herrn!

Verachten und verlassen dich deine Freunde?

Bringt es im Gebet zum Herrn!

In seinen Armen wird er dich aufnehmen und
beschützen; du wirst dort Trost finden.

Der Text nimmt eine gemeinschaftliche Perspektive ein, die an Joh 15 erinnert. Es spricht nicht das fromme Individuum, das in eine Nahbeziehung zu Jesus tritt, sondern die Gemeinschaft. Doch die Blickrichtung ist verschoben: Nicht Jesus spricht seinen Jüngern den Freundestitel zu, sondern die Glaubenden bekennen sich zu Jesus als ihrem Freund. Seine Lebenshingabe bleibt dabei auffallend im Hintergrund. Schon die Anfangszeilen markieren den Schwerpunkt: «What a Friend we have in Jesus, / All our sins and griefs to bear! / What a privilege to carry / Everything to God in prayer!» Jesus erscheint als der mitfühlende und verlässliche Ansprechpartner im Gebet, als einer, in dessen Gegenwart Schuld, Sorge und Leid ausgesprochen werden dürfen. Nicht die Problemlösung steht im Vordergrund, sondern der Trost: Am Ende ist er es, in dessen Armen der müde und beladene Mensch Ruhe findet.¹⁷ In der zweiten Strophe wird der Freundestitel ausdrücklich mit der Treue Jesu verbunden; die dritte kontrastiert ihn mit menschlichen Freunden, die «dich verachten und verlassen».¹⁸

In schlichter, eindringlicher Weise stellt der Text zwei Wirklichkeiten einander gegenüber: eine menschliche, geprägt von Kummer, Schmerz, Prüfungen, Anfechtungen, Schwierigkeiten, Mutlosigkeit, Sorgen, Schwäche und Belastung, und eine göttliche, bestimmt durch die treue, tragende Nähe Jesu. Der Freund Jesus erträgt und versteht nicht nur diese menschliche Befindlichkeit, er teilt sie und nimmt den Menschen tröstend auf. Dazu gibt es in dem Lied nur eine Direktive: alles im Gebet zur Sprache bringen. Das hier entworfene Freundschaftsbild ist kulturell vertraut: Ein Freund ist jemand, dem man alles anvertrauen kann, der Schwächen bedingungslos trägt, der zuhört und aufrichtet.

17 Hier klingt deutlich Mt 11,28 an (in der King James Version): «Come unto me, all ye that labour and are heavy laden, and I will give you rest.»

18 In den letzten Zeilen geht der Text in die appellative Anrede der zweiten Person Singular über.

Diese Freundschaftsbeziehung ist allerdings komplett asymmetrisch; sie verläuft im Wesentlichen in eine Richtung.

4. *Johannes 15, Teil I*

Das Johannesevangelium besitzt innerhalb des neutestamentlichen Kanons ein unverwechselbares sprachliches und theologisches Profil. Mit ihm betreten wir eine narrative Welt eigener Prägung, die nach ganz eigenen Regeln strukturiert ist.¹⁹ Dies gilt in besonderer Weise für die sogenannten Abschiedsreden (Joh 13-17). Sie schaffen eine in der Evangelienüberlieferung singuläre Erzählsituation: Im Angesicht seines bevorstehenden Todes hinterlässt Jesus seinen Jüngern die zentralen Inhalte seiner Sendung. Man kann sie mit Recht als theologisches Vermächtnis an die werdende Kirche bezeichnen. Dieser Abschied setzt allerdings mit einer Szene ein, die dem Johannesevangelium eigentümlich ist und die synoptischen Einsetzungsworte beim letzten Mahl ersetzt: der Fußwaschung (Joh 13,1-20).²⁰ Der ewige Logos vollzieht einen radikalen Rollenwechsel – vom Herrn zum Diener.²¹ Was äußerlich als Waschungsritual erscheint, erweist sich bei näherem Hinsehen als symbolisch verdichtete Handlung. Auf die irritierte Frage des Petrus: «Herr, *du* wäschst mir die Füße?» (13,6), antwortet Jesus: «Was ich tue, weißt du jetzt nicht, du wirst es aber später verstehen.» (13,7). Die Zeichenhandlung verweist über sich hinaus.

Die Fußwaschung wird so zum Symbol einer Liebe, die «bis ans Ende» reicht (13,1). Sie ist eine vorweggenommene Passion, eine performative Deutung des bevorstehenden Sterbens Jesu.²² Allerdings wird dieses Sterben nicht kultisch oder blutig inszeniert, sondern im Horizont liebender Hingabe interpretiert. Pointiert formuliert: Statt Blut fließt Wasser. Damit ist ein Grundzug johanneischer Theologie angezeigt. Der Tod Jesu besitzt nicht nur soteriologische Bedeutung im Sinne der Befreiung von Sünde und Tod; er hat zugleich paradigmatischen Charakter. Jesu Lebenshingabe ist Offenbarung und Beispiel zugleich. «Ich habe euch ein Beispiel (ὑποδείγμα) gegeben, damit auch ihr tut, wie ich euch

19 Beutler 2013: 47: «Leserinnen und Leser der Evangelien betreten beim Johannesevangelium eine neue Welt. Von Anfang an hören sie eine neue Sprache.»

20 Zumstein 2016: 474.

21 Deutlich gekennzeichnet durch das Ausziehen und Anziehen in 13,4.

22 13,1b: εἰς τέλος hat eine zeitliche Dimension («bis zum Ende» im Sinne vom Tod Jesu) und eine qualitative («bis zur Zielvollendung»); vgl. Schnelle 2016: 277.

getan habe» (13,15). Das Heilsgeschehen bleibt nicht äußerlich, sondern zielt auf Nachvollzug. Die Liebe, die sich im Dienst konkretisiert, wird zur normativen Gestalt christlicher Existenz.

Mit dieser paradigmatischen Zeichenhandlung tritt in den Abschiedsreden das moralische Verhalten der Jünger erstmals in den Vordergrund. Gerade eine Abschiedsrede würde sich anbieten, um alle zentralen Verhaltensregeln eindringlich aufzulisten.²³ Doch der johanneische Jesus kennt im Prinzip nur *ein* Gebot: «einander lieben». Liebe ist die Lebenskraft, die zwischen Vater und Sohn und zwischen Sohn und Gemeinschaft zirkuliert. Die Formulierungen sind auffällig zirkulär: Wer die Gebote Jesu hält, bleibt in der Liebe (15,10). Was aber sind die Gebote? Einander zu lieben (15,12).²⁴ Gebot, Bleiben und Liebe verweisen wechselseitig aufeinander; sie bilden ein geschlossenes Beziehungsgefüge. Nur als einander Liebende bleibt die Gemeinschaft in der Liebe, die das Verhältnis zwischen Vater und Sohn auszeichnet. Diese Liebe hat einen Maßstab: Die Jünger und Jüngerinnen sollen einander lieben, «wie ich euch geliebt habe» (15,12b: *καθώς ἠγάπησα ὑμᾶς*). Die Vergleichspartikel *καθώς* verweist nicht auf ein bloßes Analogieverhältnis, sondern auf eine konkrete Gestalt der Liebe – auf die bis zur Hingabe reichende Zuwendung Jesu. Maß und Ursprung der Jüngerliebe fallen damit in eins.

Wie dieser Maßstab konkret Gestalt gewinnt, macht Jesus mit dem Hinweis auf den äußersten Ausdruck der Liebe deutlich: «Niemand hat größere Liebe als die, dass einer sein Leben hingibt für seine Freunde» (15,13).²⁵ Die Liebe, von der hier die Rede ist, erreicht ihre höchste Intensität in der freiwilligen Hingabe des eigenen Lebens. Damit wird der zuvor genannte Maßstab («wie ich euch geliebt habe») inhaltlich gefüllt und zugleich radikalisiert. Auffällig ist zudem, dass der johanneische Jesus zunächst nicht explizit von seinem eigenen Tod spricht. Er formuliert vielmehr einen allgemein anerkannten Höchstmaßstab von Freundschaft: Das Äußerste, was Liebe zu tun vermag, ist die Bereitschaft zur Selbsthingabe. Erst im Kontext des gesamten Evangeliums, das auf die «Stunde»

23 Vgl. zur Gattung der Abschiedsrede den Überblick in Zumstein 2016: 502ff.

24 Konradt 2022: 387f.

25 15,13: *μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ*; vgl. zur Wendung «sein Leben hingeben für» (10,11.15.17; 13,37f.; 15,13; 1Joh 3,16) oder «sterben für» (11,50–52; 18,14). Vgl. aus der reichhaltigen Literatur Scholtissek 2004; Frey 2007.

Jesu zuläuft, wird deutlich, dass dieser Maßstab in seiner eigenen Passion konkrete Gestalt gewinnen wird.

In der Theologiegeschichte haben sich Konzeptionen wie Opfer und Sühne als hegemoniale Interpretationskategorien für das Sterben Jesu durchgesetzt. Vereinfacht gesprochen erscheint der Tod Jesu darin als stellvertretendes Sühnopfer, das im Austausch für die sündigen Menschen dargebracht wird, so dass Gott von seinem Zorn ablassen und Vergebung stiften kann. Gegen eine solche Verengung hat die neutestamentliche Forschung seit Langem Einspruch erhoben und die Vielfalt frühchristlicher Deutungsansätze betont.²⁶ Der vorliegende Text bewegt sich jedenfalls auf einer anderen Deutungslinie, die von vornherein vom Sühnegedanken nicht berührt zu sein scheint. Im Zentrum steht nicht der Tod als Kompensationsleistung für eine zu bestrafende Sünde, sondern die Lebenshingabe als Akt höchster Freundesliebe.

5. *Sterben für Andere*

Die antike Literatur ist voll von heroischen Idealen der Lebenshingabe. Nicht alle Texte sind jedoch in gleicher Weise relevant für das Verständnis von Joh 15,14. Häufig belegt sind Erzählungen von Männern, die ihr Leben im Krieg hingeben, um dadurch dem Gegner Schaden zuzufügen und, wichtiger noch, sich Ehre und Ruhm über den Tod hinaus zu erwerben.²⁷ Näher an Joh 15 sind wir bei jenem tragischen Stoff, der etwa Euripides' *Alkestis* zugrunde liegt: Apollon hat dem Herrscher Admetos versprochen, seinen Tod aufzuschieben, sofern sich jemand bereiterklärt, stellvertretend für ihn zu sterben:

«Die Göttinnen [gemeint sind: die Moiren] gestanden mir zu,
Admet könne dem anstehenden Tod entgehen,
wenn er denen unten einen anderen Toten dafür eintausche
(ἄλλον διαλλάξαντα τοῖς κάτω νεκρόν).
Er ging prüfend alle ihm Nahestehenden durch,
seinen Vater und seine greise Mutter, die ihn gebar,

²⁶ Vgl. die autoritative Sammlung zum Thema von Frey/Schröter ²⁰¹².

²⁷ Diese Vorstellung klingt in Joh 11,50 an: «Auch bedenkt ihr nicht, dass es für euch von Vorteil wäre, wenn ein einzelner Mensch für das Volk stirbt und nicht das ganze Volk zugrunde geht.» Vgl. 1Makk 6,43–46 (Eleazar, ein Bruder des Judas Makkabäus, tötet den feindlichen Heerführer unter Einsatz seines Lebens). Das «Sterben für das Vaterland» ist ein häufiger Topos in der antiken Literatur (vgl. die Texte in Schnelle 2001: 592–598).

fand aber niemand außer seiner Frau, der bereit war,
für ihn zu sterben (ἤθελεν θανῶν πρὸ κείνου) und nicht mehr das Licht zu schauen.»²⁸

Hier begegnet das Motiv der freiwilligen Lebenshingabe für einen anderen als höchster Ausdruck liebender Verbundenheit – ein Gedanke, der auch in Joh 15 anklingt. Die Lebenshingabe aus Freundschaft ist bereits zu Beginn bei Seneca als Ideal zur Sprache gekommen. Lukian erzählt in seinem *Dialog über die Freundschaft Toxaris* die bewegende Geschichte von zwei skythischen Freunden: Dandamis und Amizok. Als Amizok den Gegnern in die Hände fällt, schwimmt sein Freund über den Fluss dem Feind entgegen. Dort bietet er sein eigenes Leben im Tausch für den Freund an. Der feindliche Heerführer, sichtlich davon beeindruckt, verlangt zum Tausch seine Augen.²⁹ Der Topos der Lebenshingabe für die Freunde ließe sich mit weiteren eindrucksvollen Erzählungen illustrieren. Er begegnet nicht erst bei Seneca, sondern bereits bei Platon und Aristoteles. Besonders das Motiv des «Sterbens im Kampf für die Freunde» gilt als Inbegriff höchster Tugend. So bezeichnet Philostratos, ein Sophist des 3. Jahrhunderts n. Chr., einen solchen Tod als einen, «der der Philosophie angemessen» sei.³⁰

6. Johannes, Teil II

Zurück zu Johannes: Indem die Lebenshingabe Jesu dieses höchste Freundschaftsideal erfüllt, ist sie zugleich ein Modell für die Qualität der Liebe. Durch diese Lebenshingabe konstituiert sich geradezu die Gemeinschaft der Jünger und Jüngerinnen als eine Freundschaftsgemeinschaft. Jetzt kann Jesus sagen: «Ihr seid meine Freunde» (15,14) und fügt eine Bedingung hinzu: «wenn ihr tut, was ich euch gebiete».³¹ Für gegenwärtiges Freundschaftsverständnis klingt das seltsam. Das Gebot jedoch, das zu befolgen gilt, ist die gegenseitige Liebe. Die Freundschaftsgemeinschaft besteht also nur in der ethischen Übereinstimmung

28 Alkestis 12–18 (Text und Übersetzung Euripides/Seeck 2008: 56–58). Alkestis dient als Modell etwa in einem literarischen Grabepigramm, das kaum datierbar ist: «Bin eine neue Alkestis; ich starb um des herrlichen Mannes/ Zenon willen (θάνων δ' ὑπὲρ ἀνέρος ἐσθλοῦ), den einzig in meinem Herzen ich hegte, / den meine Seele noch mehr als das Licht und die Kindlein geliebt hat, / Kallikrateia geheiß, ringsum von den Menschen bewundert.» (Anth. Graeca 7,691 [Beckby 1965: 402–3]).

29 Vgl. Lukian, Toxaris 39–41 (Text und Übersetzung in Bottenberg 2025: 103–105 mit Kommentar 275–288).

30 Philostrat, Vita Apoll. 7,12 (Philostratos/Mumprecht 1983: 738f.).

31 Joh 15,14: ὑμεῖς φίλοι μου ἐστε ἂν ποιῇτε ἃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν.

mit der Liebe des ewigen Logos. Die Lebenshingabe Jesu ist damit bestimmend für das Ethos der Gemeinschaft – und die Fußwaschung hat dies symbolisch bereits vorgeedeutet.

Die Abschiedsrede fügt noch ein wichtiges Element antiker Freundschaft hinzu (15,15): «Ich nenne euch nicht mehr Knechte, denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Euch aber habe ich Freunde genannt, weil ich euch alles kundgetan habe, was ich von meinem Vater gehört habe.» Hier wird in Bezug auf die gemeinsame Erkenntnis das hierarchische Gefälle aufgelöst. Freundschaft besteht in der offenen Mitteilung.

Wenn wir von diesem Text etwas weiter in das Evangelium schauen, sehen wir, dass es zwei paradigmatische Freundschaftsverhältnisse gibt. Eines dreht sich um die mysteriöse, vielleicht symbolhafte Gestalt des «Lieblingsjüngers». Der «Jünger, den Jesus liebte» wird in die Erzählung eingeführt in einer besonderen Nähe zu Jesus (13,23): «Einer von seinen Jüngern, *den Jesus liebte*, lag zu Tisch an der Brust Jesu (ἐν τῷ κόλπῳ).» Die Formulierung «an der Brust Jesu» nimmt sprachlich ganz deutlich Bezug zu 1,18: »Niemand hat Gott jemals gesehen; der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schoß ist (εἰς τὸν κόλπον), der hat [ihn] kundgemacht (ἐξηγήσατο).» Damit nimmt der Lieblingsjünger eine analoge Nähe und Funktion gegenüber Jesus ein, wie der eingeborene Sohn gegenüber Gott.³² Seine Rolle wird auch die eines besonders nahen und verständnisreichen Jüngers sein.

Die zweite paradigmatische Freundschaftsgruppe besteht aus dem Geschwister-Trio Maria, Martha und Lazarus (Joh 11). Lazarus wird explizit als «Freund» bezeichnet (11,11) und als «der, den du lieb hast» (11,3: ὃν φιλεῖς; vgl. 11,36). Maria hatte Jesus mit Öl gesalbt und seine Füße mit ihrem Haar getrocknet (11,2). Und von allen dreien heisst es, dass Jesus sie liebte (11,5). Sie bilden eine durch freundschaftliche Liebe über Jesus miteinander verbundene Gemeinschaft, die in dieser Verbindung lebendig ist.

7. Ein rezeptionsgeschichtlicher Ausblick

Ich möchte zum Ende noch einen Sprung in eine unerwartete Rezeption von Joh 15,14 machen. Am Ende von Walt Disneys *Das Dschungelbuch* (The Jungle Book, 1967) gibt es eine dramatische Szene: Der freundliche Bär Baloo liegt nach einem Kampf mit dem Tiger Shere Khan reglos auf dem Boden und

32 Vgl. Zumstein 2016: 499. In 21,20 heisst es dann in der Rückschau «an seine Brust» (ἐπὶ τὸ στήθος, s.a. 13,25).

wird vom Menschenkind Mowgli beweint. Der schwarze Panther Bagheera hält eine Rede. Diese Szene hat einige Besonderheiten. Sie kommt in dieser Form in den Originalerzählungen von Rudyard Kipling (1865-1936) nicht vor. Der Animationsfilm hat sich ohnehin sehr viele Freiheiten mit dem Stoff von Kipling genommen.³³ Walt Disney (1901–1966), der diesen Film als letzten vor seinem Tod begleitete, wünschte ausdrücklich eine bewegende Todesszene. Diese stellt im Film einen dramatischen Höhepunkt dar. Auffällig an der Rede Bagheeras ist die Erklärung des Geschehens durch ein direktes Zitat aus dem Johannes-Evangelium. Es wird als Zitat markiert, in King-James Englisch zitiert und von kirchlichen Orgeltönen unterlegt. Bedenkt man, dass Kipling sich vom Christentum weit entfernt hatte und mit seinen Dschungelgeschichten eine Welt geschaffen hatte, die vom christlichen Ethos unberührt war (das Gesetz des Dschungels), wird in der Disney-Version der Stoff gewissermaßen wieder in die christliche Rezeptionsgeschichte eingeordnet. Am erstaunlichsten bleibt aber die Tatsache, dass der Tod einer geliebten Figur auch im 20. Jahrhundert für Kinder in dieser Weise einsichtig gemacht werden kann. Es bleibt weiterhin nachvollziehbar, dass jemand sein Leben hingeben kann für einen Freund. Diese populärkulturelle Rezeption mag uns vielleicht irrelevant erscheinen, sie zeigt aber m. E., wie sich biblische Inhalte kulturell absetzen und welche Inhalte dadurch weitergegeben werden.

Die beiden rezeptionsgeschichtlichen Beispiele haben bestimmte Aspekte aus Joh 15 hervorgekehrt: Das herzensfromme Glaubenslied lotet die seelsorgerliche Dimension der Freundschaftsmetapher aus. Die Trostthematik ist in den Abschiedsreden sehr präsent, sie verbindet sich hier aber weniger mit dem «Freund» Jesus, sondern eher mit der Verheissung des Parakleten. Die Szene aus dem Disney-Film greift ein zentrales Element heraus: Das Sterben für den Freund als nachvollziehbare Figur, um dem sinnlosen Tod einen Sinn zu verleihen. Johannes 15 hat allerdings noch andere Dimensionen, die für das theologische Nachdenken über die Freundschaftsthematik bedeutsam sind. Die Lebenshingabe Jesu ist nicht einfach ein heroischer Freundschaftsakt, sondern ein «Sklavendienst», der die Gemeinschaft als Freunde bzw. Freundinnen mit Jesus *konstituiert*.³⁴ Sie werden durch die Liebe des ewigen Logos zu Freunden bzw. Freundinnen Jesu. In dieser Gemeinschaft herrscht eine materialethisch sehr

33 Zur Entstehung des Films s. Deja 2022.

34 Zimmermann/Zimmermann 2017: 176f.

unspezifische Liebes- und Freundschaftsmystik. Die egalitäre Gemeinschaft wird in den Liebeskreislauf zwischen Vater und Sohn hineingenommen und nimmt die Lebenshingabe Jesu als Paradigma für das gegenseitige Verhalten. «Diese Hingabe- und Dienstbereitschaft [...] wird als Lebensform der Freundschaft mit Jesus festgelegt.»³⁵

35 So zusammenfassend die schöne Studie von Hess 2023: 414.

Bibliographie

- Aristoteles/Gigon, 2007. Die Nikomachische Ethik. Übers. O. Gigon. Sammlung Tusculum. Düsseldorf.
- Beckby, H., 1965. Anthologia Graeca, Bd. 2. Buch VII-VIII. Tusculum-Bücherei, München.
- Beutler, J., 2013. Das Johannesevangelium. Kommentar. Freiburg i.Br.
- Blauth, D. et al. (Hg.), 2021. Freundschaft in den Texten und Kontexten des Neuen Testaments. FS Stefan Alkier. NET 30. Tübingen.
- Bottenberg, L., 2025. Friendship and Otherness in Lucian's ›Toxaris‹. A Literary Commentary. UALG 162. Berlin.
- Cicero/Faltner, 1980. Laelius de amicitia – Laelius über die Freundschaft. Hg. und übers. M. Faltner. Sammlung Tusculum. München.
- Deja, A., 2022. Walt Disney's The Jungle Book. Making a Masterpiece, San Francisco, CA.
- Efstathiou, A. et al. (Hg.), 2023. Friendship in Ancient Greek Thought and Literature. Essays in Honour of Chris Carey and Michael J. Edwards. Mnemosyne Suppl. 474. Leiden.
- Euripides/Seeck 2008. Alkestis, hg. G.A. Seeck. Griechische Dramen. Berlin.
- Fitzgerald, J.T. (Hg.), 1997. Graeco-Roman Perspectives on Friendship. SBL Resources for Biblical Studies 3. Atlanta.
- Frey, J., 2007. Edler Tod – wirksamer Tod – stellvertretender Tod – heilschaffender Tod. Zur narrativen und theologischen Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium. G. van Belle (Hg.), The Death of Jesus in the Fourth Gospel. BEThL 2000. Leuven, 65–94.
- Frey, J./Schröter, J. (Hg.), 2012. Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament. UTB 2953. Tübingen.
- Fürst, A., 1996. Streit unter Freunden. Ideal und Realität in der Freundschaftslehre der Antike. BzA 85. Stuttgart/Leipzig.
- Hess, K., 2023. Jüngerschaft als Freundschaft. Die Rezeption antiker Freundschaftstopik im Johannesevangelium. BU NF 3. Regensburg.
- Hofheinz, M., 2015. «Welch ein Freund ist unser Jesus.» Ein freundschaftstheologischer Zugang zur Lehre vom dreifachen Amt Christi. ThZ 71, 156–181.
- Johnson, L.T., 2004. Making Connections. The Material Expression of Friendship in the New Testament. Interpretation 58/2, 158–171.
- Konradt, M., 2022. Ethik im Neuen Testament. GNT. Göttingen.
- Konstan, D., 1997. Friendship in the Classical World. Key Themes in Ancient History. Cambridge.
- MacPherson, J., 1982. Art. Scriven, Joseph Medlicott. Dictionary of Canadian Biography 11, 803f.
- Philostratos/Mumprecht 1983. Das Leben des Apollonios von Tyana. Übers. V. Mumprecht. Sammlung Tusculum. München/Zürich.
- Schmidt, A., 2011. Jesus der Freund. Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 48, Würzburg.
- Schnelle, U., 2016. Das Evangelium nach Johannes. ThHK 4. Berlin.
- Schnelle, U. et al., 2001. Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus, Band I/2. Texte zum Johannesevangelium. Berlin.
- Scholtissek, K., 2004. «Eine größere Liebe als diese hat niemand, als wenn einer sein Leben hingibt für seine Freunde» (Joh 15,13): Die hellenistische Freundschaftsethik und das Johannesevangelium. J. Frey/U. Schnelle (Hg.), Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive. WUNT 175. Tübingen, 413–439.

- Seneca/Fink, 2007. *Epistulae Morales – Briefe an Lucilius*. Hg. und übers. G. Fink, Bd. 1. Sammlung Tusculum. Düsseldorf.
- Stegemann, E.W., 2006. Freundschaftstopik im Neuen Testament. S. Appuhn-Radtke/E.P. Wipfler (Hg.), *Freundschaft. Motive und Bedeutungen*. München, 9–24.
- Stern-Gillet, S./Gurtler, G.M. (Hg.), *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*. SUNY Series in Ancient Greek Philosophy. Albany, NY.
- Zimmermann, M./Zimmermann, R., 2017. Freundschaftsethik im Johannesevangelium. Zur öffentlichen und politischen Reichweite eines ethischen Konzepts. R. Zimmermann/S. Joubert (Hg.), *Biblical Ethics and Application. Purview, Validity, and Relevance of Biblical Texts in Ethical Discourse*. WUNT 384, 163–184.
- Zumstein, J., 2016. *Das Johannesevangelium*. KEK 2. Göttingen.

Abstracts

Der Beitrag untersucht theologische Aspekte von Freundschaft im Anschluss an Joh 15,14. Zunächst wird der antike philosophische Freundschaftsdiskurs skizziert, der Freundschaft als Form von Liebe versteht, die auf Gleichheit, Vertrauen und wechselseitiger Unterstützung beruht. Im Neuen Testament tritt die Freundschaftsterminologie zwar zurück, doch die damit verbundenen Sachgehalte begegnen vielfach in anderen Beziehungskategorien wie Geschwistergemeinschaft oder Liebe (*ἀγάπη*). Die johanneischen Abschiedsreden entfalten ein besonderes Freundschaftskonzept: Durch die Lebenshingabe Jesu – symbolisch in der Fußwaschung vorweggenommen – wird die Jüngergemeinschaft als Freundschaftsgemeinschaft konstituiert, die im Liebeskreislauf zwischen Vater und Sohn steht. Anders als in opfertheologischen Deutungen erscheint Jesu Tod hier nicht primär als Sühnopfer, sondern als höchster Ausdruck von Freundesliebe nach antikem Ideal. Die Rezeptionsgeschichte zeigt unterschiedliche Akzentuierungen: vom tröstenden Freund Jesus in der Frömmigkeit des 19. Jahrhunderts bis zur populärkulturellen Aufnahme des Motivs der Lebenshingabe für Freunde.

This article examines theological aspects of friendship in light of John 15:14. Ancient philosophical discourse understood friendship as a form of love based on equality, trust, and mutual support. While friendship terminology is sparse in the New Testament, its substance appears in other relational categories such as community and love (*ἀγάπη*). The Johannine farewell discourses develop a distinctive concept of friendship: through Jesus' self-giving – symbolically prefigured in the foot washing – the community is constituted as a community of friends included in the circle of love between Father and Son. Unlike cultic interpretations, Jesus' death appears here not primarily as atoning sacrifice but as the highest expression of friendship according to ancient ideals. Reception history shows varying emphases: from Jesus as consoling friend in nineteenth-century piety to popular-cultural appropriations of the self-sacrifice motif.

Moisés Mayordomo, Basel

Das Selbst gemeinsam ergründen. Aelred von Rievaulx und die Renaissance pädagogischer Freundschaft

Delphine Conzelmann

1. Freundschaft – ein heisses Eisen

Die Freundschaft, als menschliches Phänomen, ist ein für die christliche Ethik unerlässliches Denkmodell. Sie erlaubt es, das alltägliche Verhältnis zum «Nächsten» von anderen, spezialisierteren Formen der Liebe zu differenzieren. Mit Ruth und Naomi, mit David und Jonathan, kennt sie grosse biblische Vorbilder, die im Laufe der Kirchengeschichte als Ideal christlicher Zuneigung interpretiert wurden. Und dennoch schwingt mit jeder Äusserung zur Freundschaft auch ein skeptischer Impuls mit: Nur die edle, die absichtslose Freundschaft ist gemeint, die ohne Hintergedanken, ohne erotische Aspekte existiert – die es, auf den Punkt gebracht, mit der Intimität nicht übertreibt.

Diese Zurückhaltung engen Freundschaften gegenüber ist bereits in frühen Phasen der Kirchengeschichte angelegt. Monastische Traditionen, bereits in Form der frühen Wüstengemeinschaften, wussten beispielsweise konkret um die Gefahren enger Bindungen. Ihr Überleben, sowohl ihr gemeinschaftliches als auch ihr physisches, war abhängig von klar geregelten sozialen Verhaltensweisen wie Gehorsam, Demut und einer gewissen Form von Neutralität. Persönliche Freundschaften drohten dieses fragile Gefüge aus dem Gleichgewicht zu bringen, bargen sie doch das Potential für Parteilichkeit, Eifersucht oder auch unzulässiges, körperliches Begehren.¹

Aber auch frühe christliche Autoren, die sich dem Prinzip der Freundschaft aus philosophischer Perspektive näherten, erkannten mögliche problematische Aspekte. So hat selbst Augustinus, der die spätere positive Haltung des Christentums zur Freundschaft mit seinen Schriften durchaus prägte (wie wir noch sehen werden), davor gewarnt, dass allzu grosse Freude an einem Geschöpf

1 Hyatte 1994: 61.

die Freude am Schöpfer selbst mindern oder hindern könne.² In primär platonischer Tradition stellte er den Aufstieg hin zur göttlichen Liebe als reines Ideal über menschliche, real erlebbare Formen der Liebe, zu welchen die Freundschaft neben erotischer, romantischer oder familiärer Liebe zu zählen ist.³

In der Spätantike und dem westeuropäischen Frühmittelalter wurde die Vorsicht im Umgang mit Freundschaften durch eine sich etablierende Skepsis gegenüber klassisch-paganen Werten noch verstärkt.⁴ Freundschaft wurde entsprechend weniger als individuelle Zuneigung denn als allgemeine Handlungsethik aufgefasst: Wer sich freundschaftlich verbunden sah, hatte dies in gegenseitigem Gebet und Taten der Nächstenliebe zu zeigen.⁵

Umso bahnbrechender ist Aelred von Rievaulx (1110–1167) Konzept der Freundschaft zu werten, das er im 12. Jahrhundert mitunter in seiner Schrift *De spiritali amicitia* entworfen hat. Dem englischen Zisterzienser-Abt und Autoren Aelred war dabei die Kernproblematik der Freundschaft bewusst. Vielmehr: er wertet sie, in monastischer Tradition, als einen der gefährlichsten Affekte. Seine Entfaltung der Freundschaft fordert von seiner Leserschaft dementsprechend sowohl vernünftige Selbsteinschätzung, ernste Vorsicht und eine Prise Risikobereitschaft. Ein solches Risiko – besonders wenn das Heil der Seele dabei aufs Spiel gesetzt wird – muss sich lohnen. Und gerade in dieser Hinsicht ist Aelreds Entwurf nahezu einzigartig. Denn er sieht in der Freundschaft ein unvergleichliches spirituelles Potential. Richtig verstandene Freundschaft ist bei ihm nicht nur ein ethisches Prinzip, sondern eine Quelle direkter, religiöser Erfahrung und theologischer Einsicht. Freundschaft erscheint bei Aelred als Ausdruck der göttlichen Schöpfungsordnung selbst.⁶ In dieser Hinsicht hat Bernard McGinn Aelreds Freundschaftstheologie zurecht auf eine Ebene mit der Brautmystik seines Zeit- und Ordensgenossen Bernhard von Clairvaux (1090–1153) gestellt.⁷

Im vorliegenden Aufsatz werde ich mich mit der Aelredschen Neukonzeption der Freundschaft gegenüber einer bestehenden christlichen Tradition, insbesondere

2 Stern-Gillet/Gurtler 2014: xiii.

3 Suzanne Stern-Gillet und Gary M. Gurtler (2014: xv) vertreten die These, dass erst mit Thomas von Aquin ein aristotelisches Gegengewicht zu dieser Überhöhung platonischer Liebe Einzug in das christliche Denken hielt.

4 Classen 2010: 19.

5 Classen 2010: 19.

6 Sommerfelt 2014: 237.

7 McGinn 1994: 323.

aber gegenüber der klassischen Antike, befassen, die mit den Schriften Ciceros den primären literarischen Bezugspunkt Aelreds bildete. Im Rahmen der sogenannten *Renaissance des 12. Jahrhunderts*⁸ war eines der Anliegen christlicher Autoren und Autorinnen die theologische Neudeutung philosophischer Werke der griechischen und lateinischen Antike. Entsprechend steht nicht lediglich die Frage im Vordergrund, wie Aelred Freundschaft als Konzept für sich und seine Gemeinschaft fruchtbar machte, sondern auch, wie er es gegenüber seinen antiken Vorbildern differenzierte, und wie er mit möglicherweise konfligierenden Autoritäten umging.

2. *Aelreds De spiritali amicitia – in Ciceros Fussstapfen*

Ein erster Hinweis auf Aelreds komplexes Verhältnis mit seinem klassischen Erbe liegt, möchte man der Theorie von Gaetano Raciti folgen, bereits im Titel seines Werks zur Freundschaft verborgen: *De spiritali amicitia* (im Folgenden *DsA*) – und nicht etwa, wie man meinen könnte, und wie oft zitiert wird – *De spirituali amicitia*. Die Differenzierung, die geringfügig erscheinen mag, zeigt laut Raciti eine Vorsicht Aelreds in der Verwendung des Adjektivs *spiritualis*, welches gerade in der zisterziensischen Theologie des 12. Jahrhunderts vornehmlich mit Bezug auf Pneumatologie verwendet wurde. *Spiritalis*, im Gegenzug, war ein Begriff, der die philosophische und spekulative Seite dessen, was wir verallgemeinernd als Geistlichkeit bezeichnen, konnotierte.⁹ Ein Blick auf den zeitgleich auf dem europäischen Festland tobenden Nominalismusstreit zeigt, dass die Bedeutung semantischer Präzision für die Theologie des 12. Jahrhunderts kaum überschätzt werden kann. Wenn also der Entscheid Aelreds als bewusster Akt zu verstehen ist, was sagt er uns über seine literarische Intention?

Raciti spekuliert, dass Aelred mit der Verwendung eines eher klassisch-philosophischen Leitbegriffs seinen Rückbezug auf Cicero auch sprachlich verdeutlichen wollte.¹⁰ Genauso denkbar ist, aus meiner Sicht, ein Versuch, sich gegen Kritiker zu wappnen, die in Aelreds Würdigung der Freundschaft als «spirituellem Phänomen» einen theologischen Affront oder mindestens ein Gefahrenpotential witterten. Eine *spiritali amicitia* wäre demnach eine sich von Cicero abgrenzende,

8 Siehe zum Begriff und Konzept der Renaissance des 12. Jahrhunderts: Benson et al. 1991.

9 Raciti 2005: xiii.

10 Raciti 2005: xiii.

auf christliche Geistlichkeit bezogene Freundschaft, nicht aber eine direkt dem Heiligen Geist als Wirkung zugeschriebene.

Unbestritten bleibt, dass sich Aelred mit *DsA* in die Tradition Ciceros und seines einflussreichen Werks *Laelius de amicitia* – Laelius über die Freundschaft – stellte, insbesondere in seiner literarischen Dreiteilung.¹¹ Wie viele seiner Zeitgenossen empfand er es als eine Aufgabe christlicher Literatur, die Werke der klassischen lateinischen Antike christlich neu zu interpretieren. Dies mit zweifacher Intention: Einerseits die als rein empfundene rhetorische Kunst der Antike mit ihren Gattungen und ihrem Stil wiederaufleben zu lassen, und andererseits die in den originalen Werken enthaltene Weisheit durch eine christliche Re-Interpretation mit den eigenen Haltungen kompatibel zu machen. Wenn also, nicht unkontrovers, von der Renaissance des 12. Jahrhunderts die Rede ist, kann deshalb Aelred als plausibler Vertreter einer solchen verstanden werden. Sein Umgang mit dem ciceronischen Original zeigt exemplarisch, welche Anliegen einen monastischen Autor des 12. Jahrhunderts in der Relektüre klassischer Literatur angetrieben haben. Dies aufzuzeigen bedingt wiederum eine kurze Untersuchung der Überschneidungen zwischen den beiden Werken *Laelius de amicitia* und *De spiritali amicitia*.

Aelreds *imitatio* des Werks ist explizit, und von ihm als lang gehegtes Vorhaben benannt. In seinem Prolog erinnert er sich an ein prägendes Erlebnis aus seiner Jugend: «Zwischen verschiedenen Lieben und Freundschaften schwankend, wurde mein Geist auf diese Weise hin- und her geworfen, und weil er das Gesetz wahrer Freundschaft nicht kannte, wurde er oft durch ihre Trugbilder getäuscht. Endlich fiel mir eines Tages das Buch, das Tullius [Cicero] über die Freundschaft geschrieben hatte, in die Hände, welches mir sofort durch die Bedeutsamkeit seiner Aussagen und die Süsse seiner Beredsamkeit nützlich erschien. Obwohl ich mich solcher Freundschaft unwürdig gefühlt habe, war ich dankbar, ein Vorbild gefunden zu haben, an dem ich mich in meiner Suche nach Liebe und Zuneigung orientieren konnte.»¹²

Dieser Rückblick erinnert stilistisch stark an den in der christlichen Literatur spätestens seit Augustinus allgegenwärtigen Konversions-Topos. Die

11 Dutton 2010: 26.

12 *Itaque inter diversos amores et amicitias fluctuans, rapiebatur animus huc atque illuc: et verae amicitiae legem ignorans, eius saepe similitudine fallebatur. Tandem aliquando mihi venit in manus, liber ille quem de amicitia tullius scripsit; qui statim mihi et sententiarum gravitate utilis, et eloquentiae suavitae dulcis apparebat. Et licet nex ad illud amicitiae genus me viderem*

augenfälligen Parallelen zum Augustinischen *tolle, lege!* sind kaum dem Zufall geschuldet: Dem verirrtten, auf sündhaften Pfaden wandernden jungen Mann fällt ein Buch in die Hände, welches seine Weltsicht, sein Selbstverständnis und seinen Umgang grundsätzlich verändert. Aelred verweist im Prolog und später indirekt aus der Perspektive der auftretenden Figuren darauf, dass er sich in hohem Mass mit den Erfahrungen des jungen, nach Wahrheit strebenden Augustinus identifizieren kann. Dies auch ganz explizit im inhaltlichen Zusammenhang mit dem Thema der Freundschaft, hatte Augustinus doch in seinen *Confessiones* in ganz ähnlicher Weise auf seine jugendliche Naivität zurückgeblickt.¹³

Vor diesem Hintergrund ist die Lektüre des *Laelius* für Aelred ein quasi-spiritueller Erlebnis. Erst mit dieser Erfahrung beginnt für ihn ein Verständnis der wahren Freundschaft (*vera amicitia*) – noch nicht in vollkommener Form, jedoch auf richtungsweisende Art. Die Tatsache, dass das Werk der Feder eines *paganen* Autoren entstammt, scheint sich nicht negativ auf seine Strahlkraft auszuwirken. Im Gegenteil: Das Werk verlangt geradezu nach einer Weiterentwicklung im christlichen Sinne, gerade weil es in seinen Anlagen dem christlichen Wertes-Raster, wie Aelred es versteht und vertritt, prinzipiell entspricht. In gewisser Weise ist diese Intention sogar als eine Weiterführung nicht des Ciceronischen sondern des Augustinischen Vorhabens zu verstehen, der selbst bereits eine Definition wahrer Freundschaft als Wirken des christlichen Gottes vorgenommen hat,¹⁴ und Aelreds Auseinandersetzung mit dem klassischen Stoff gewissermaßen legitimiert. Obwohl Augustinus die Freundschaft nicht wie Aelred als Quelle spiritueller Erfahrung idealisiert, hat er sie doch in einen christlichen Wertekanon integriert.¹⁵

Dennoch ist nicht nur Augustinus' Cicero, sondern auch das ciceronische Original für Aelred wegweisend, nicht zuletzt aufgrund seiner rhetorischen Brillanz. Durch seine stilistische Klarheit und praktische Verständlichkeit wird das Buch zu einer nützlichen (*utile*) Orientierungshilfe. Entsprechend folgt Aelred in seiner Adaption nicht nur inhaltlichen Ideen, sondern auch eng der

idoneum, gratulabar tamen quamdam me amicitiae formulam reperisse, ad quam amorum meorum et affectionum valerem revocare discursus (DsA: prol. 8–14).

13 *Et quid erat, quod me delectabat, nisi amare et amari?* (Confessiones: 2.2). Diese Formulierung verwendet Aelred auch einleitend in DsA, wo er feststellt: *ita ut nihil mihi dulcius, nihil iucundus, nihil utilius quam amari et amare videretur* (DsA: prol. 4).

14 Rosenwein 2015: 24.

15 Classen 2014: 17.

vorgegeben Erzählstruktur. Während in Ciceros Werk der titelgebende Laelius als Gastgeber seiner zwei Schwiegersöhne auftritt und anhand eines Gesprächs über den Tod seines engen Freundes philosophische Grundsatzfragen verhandelt,¹⁶ tritt Aelred selbst in analoger Rolle in *DsA* auf. Sein Gegenüber sind die drei jüngeren Mönche Ivo, Gratian und Walter Daniel. Das ist nicht nur ein Entscheid für literarische Kongruenz, sondern auch biographische Authentizität: Als Abt war es Aelred untersagt, sich von persönlichen Präferenzen leiten zu lassen.¹⁷ Dieser Sonderrolle im gemeinschaftlichen Gefüge trägt er auch in seinem Werk Rechnung, und nimmt sich als Lehrer aus dem Gefüge freundschaftlicher Befindlichkeiten heraus.

Ciceros Protagonisten tragen die Namen real existierender Personen aus dem Umfeld Ciceros. Bei Aelred ist eine konkrete biographische Identifikation hingegen lediglich in Bezug auf die Figur von Walter Daniel möglich. Dieser entspricht mit grösster Wahrscheinlichkeit dem engen Weggefährten und späteren Biographen Aelreds.¹⁸ Ebendieser Walter Daniel jedoch nimmt in der *Vita Aelredi* eine Identifikation des im ersten Buch von *DsA* auftretenden Ivo mit dem in Rievaulx lebenden Mönch Wardon vor.¹⁹ Und auch wenn für die Figur des Gratian keine biographische Identifikation vorliegt, ist wahrscheinlich, dass Aelred auch in der Entwicklung seines Charakters ein ihm bekanntes Vorbild vor Augen hatte. Die konkrete Ausgestaltung der jeweiligen Persönlichkeiten seiner Protagonisten, deren Eigenarten, Unterschiede und Anliegen, ist im Vergleich zu den Figuren im *Laelius* ein besonderes Merkmal von *DsA*.²⁰ Wie Barbara Rosenwein beschreibt, ermöglicht diese Eigenart zisterziensischer Literatur, die bei Aelred besonders ausgeprägt ist, der Leserschaft, sich die monastische Gemeinschaft als «emotional community» zu erschliessen.²¹

16 Das dialogische Setting ist rein rhetorisch zu verstehen, oder wie es Marsha Dutton (2010: 26) formuliert: «Except for this beginning, which establishes the occasion for and the context of what follows, and a few parting words to the sons-in-law at the end of the work, Cicero uses the dialogue as a formal device».

17 «An abbot, or a manager, as we would say today, «should always be guided by reason and not by affection» (Classen 2014: 35).

18 Walter Daniel lebte 17 Jahre lang in Rievaulx, und war einer von Aelreds engsten Weggefährten. Nach Aelreds Tod, 1167, verfasste er als Biograph die *Vita Aelredii* (Rosenwein 2015: 94).

19 Dutton 2010: 35.

20 Freeman 2002: 57.

21 Rosenwein 2015: 93.

DsA ist insofern nicht ein klassisches Traktat über die Freundschaft. Vielmehr beleuchtet Aelred darin, vor dem Hintergrund der realen freundschaftlichen Gefühle, die im monastischen Alltag Rievaulxs präsent sind, welchen Wert, welche Risiken, und welches spirituelle Potential ebendiese Gefühle im Leben eines Mönches entfalten können.²²

3. Freundschaft als Ort moralischer Erziehung

Das ciceronische Anliegen, seine Leserschaft tugendethisch zu erziehen und zu beraten, findet gerade so in *DsA* eine christlich-monastische Neuinterpretation. Während sich allerdings in Ciceros Werk dieses quasi pädagogische Anliegen in einer hierarchischen Struktur widerspiegelt – dem erfahrenen Lehrer begegnen seine Gegenüber stets als schablonenhafte Personifizierung einer unausgereiften Tugend – ist das Gespräch zwischen Aelreds Charakteren deutlich reziproker ausgestaltet. Marsha Dutton führt diese Entwicklung mitunter auf den Einfluss des patristischen Werks *De officiis ministrorum* von Ambrosius von Mailand (339–397) zurück: «Ambrose's insistence on the importance of equality in friendship and his thrice-repeated explanation that friends may open their hearts to one another and share their deepest thoughts helped Aelred turn Cicero's flat characters into living and individually characterized monks, friends of their teacher and of one another.»²³

Allerdings entspricht diese Haltung auch dem zisterziensischen Gemeinschaftsverständnis, wie es in der *Charta Caritatis* und der frühen Ordensliteratur deutlich zutage tritt. Zwar erhielt der Orden die benediktinischen Klosterfunktionen und damit verbundenen Hierarchien, jedoch war ihre Vorstellung autoritativer Rollen von einem prinzipiellen Demutsgedanken geleitet.²⁴

In *DsA* beschreibt Aelred dieses Verständnis auch für seine Theorie der Freundschaft als grundlegend: «So mögen in der Freundschaft also, die das schönste Geschenk der Natur und der Gnade zusammen ist, die Erhabenen hinab-, und die Demütigen hinuntersteigen; der Reiche verarmen und der Arme

22 Aufgrund dieses starken biographischen und klösterlich-gemeinschaftlichen Bezugs habe ich mich entschieden, im Folgenden exemplarisch vom «Freund an sich» zu sprechen, und das für Aelred im Vordergrund stehende Maskulinum zu verwenden, statt von Freunden und Freundinnen zu sprechen.

23 Dutton 2010: 27f.

24 In meiner Dissertationsschrift habe ich dieses Autoritätsverständnis als *horizontal authority* beschrieben und dem Konzept ein eigenes Unterkapitel gewidmet (Conzelmann 2025: 302–314).

reich werden. So teilen sie ihren eigenen Stand miteinander, so dass Gleichheit entsteht.»²⁵ Wer sich in Freundschaft begegnet, kann den eigenen Status unmöglich wahren – weder den erhöhten, noch den niederen. Freundschaft ist gewissermaßen der Ort, an dem jeder zu gleichen Teilen zum Lehrer und Schüler wird. Genau deshalb ist Freundschaft als soziales Bindeglied für die klösterliche, insbesondere die zisterziensische Gemeinschaft unerlässlich.

Aufgrund ihrer Eigenschaft, soziale, intellektuelle und spirituelle Unterschiede zu überwinden, wird die Freundschaft bei Aelred zum Ort gegenseitiger Erziehung und Bildung schlechthin. Dabei ist Aelred besonders darauf bedacht, die Möglichkeiten und Grenzen konstruktiver Kritik innerhalb freundschaftlicher Beziehungen auszuloten. So warnt Aelred auch vor Massregelungen, die die freundschaftliche Beziehung gefährden, und leitet seine Gesprächspartner an, wie sie möglichst umsichtig mit ihren Freunden ins Gericht gehen sollen: «Er soll seinen Freund mit Demut und Mitgefühl tadeln. Sein Gesicht und seine Stimme sollen Trauer und Enttäuschung zeigen, und viele Tränen sollen seine Worte unterbrechen. Sein Freund soll nicht nur sehen, sondern spüren, dass dieser Tadel nicht aus Groll, sondern aus Liebe erfolgt», schreibt er im dritten Buch.²⁶

Eindrücklich an dieser Passage ist, dass Aelred den gezielten Einsatz von Emotionen empfiehlt. Das Weinen, welches eine lange Geschichte spiritueller Signifikanz kennt, wird an dieser Stelle zu einem Mittel freundschaftlicher Vertrauensbildung.²⁷ Die Tränen eines Freundes sollen offenbaren, dass sich

25 *Itaque in amicitia quae naturae simul et gratiae optimum donum est, sublimis descendat, humilis ascendat; dives egeat, pauper ditescat; et ita unusquisque alteri suam conditionem communicet ut fiat aequalitas [...]* (DsA: 3.675).

26 *Debet enim amicus amico compati, condescendere, vitium eius suum putare; corripere humiliter, compatienter. Corripiat eum vultus tristior, sermo deiectionis; intercipiant verba lacrimae; ut non solum videat, sed etiam sentiat correptionem ex amore et non ex rancore procedere* (DsA: 3.847–849).

27 Das Motiv der Tränen erscheint wiederum in einer *Lamentatio*, die Walter Daniel, Aelreds Biograph, nach Aelreds Tod verfasst hat. Beide Autoren grenzen sich mit ihrer Würdigung des Weinens als verbindendem und liebevollen Akt vom zeitgenössischen Diskurs ab, welcher Tränen tendenziell schambehaftet wahrnahm (Rosenwein 2015: 98).

dieser ernsthaft und aufrichtig für das Wohl seines Gegenübers interessiert; dass er nicht aus Überheblichkeit kritisiert, sondern aus Fürsorge.

Die beiden Prinzipien, die Aelred an dieser Stelle anführt – Demut (*humilitas*) und Mitgefühl (*compassio*) – sind wesentlich für viele klösterliche Traditionen, in hohem Mass aber für die zisterziensische.

In der *Vita Prima Sancti Bernardii* beispielsweise, in der Wilhelm von Saint-Thierry (ca. 1075–1148) Bernhard von Clairvaux als den zisterziensischen Abt schlechthin entwirft, ist gerade seine Demut im Umgang mit seinen Untergebenen als eine seiner grössten Stärken beschrieben.²⁸ Gerade die Bereitschaft, sich gegenüber jüngeren – oder weniger fortgeschrittenen – Brüdern verletzlich und demütig zu zeigen, ist Teil seiner Autorität. Diese ist nicht darauf ausgerichtet, den eigenen autoritativen Status zu wahren, sondern alle Mitglieder der klösterlichen Gemeinschaft auf ihrem spirituellen Weg zu begleiten. Wird das Kloster als ein Ort individueller Weiterentwicklung hin zur Christuskonformität verstanden, wie dies in der Zisterziensischen Theologie der Fall ist, so folgt, dass auch der Freundschaft als Ort gegenseitiger Unterstützung in diesem Prozess ein wesentlicher Platz zukommt.

Dieser Bedeutungsgewinn der Freundschaft, der in der Klostergeschichte im 12. Jahrhundert verortet werden kann, wirft gleichsam eine neue Frage auf: Wie kann destruktive von konstruktiver Freundschaft unterschieden werden? Wie kann sichergestellt werden, dass enge Freundschaften im Klosterverbund nicht etwa aus eigennützigen, sündhaften Gründen geknüpft werden, sondern spirituell förderlich sind? Gerade der Zisterzienserorden, der die Liebe als sein oberstes Gebot verstand, war täglich mit dem Problem konfrontiert, dass auch die Liebe, als *caritas* und als *cupiditas*, ein zweischneidiges Schwert sein konnte. Wer andere intensiv liebt, riskiert damit auch, aus falschen Motiven heraus zu fühlen.²⁹ Wollte Freundschaft also in den klösterlichen Alltag integriert werden, musste auch geklärt werden, wie man sich vor falscher, schädlicher Freundschaft schützen konnte.

28 *Sed et ipse omnem inuidiam aut mortificat exemplo humilitatis, aut mutat in melius prouocatione caritatis, aut si nequior aut durior est, obruitur pondere auctoritatis* (Vita Prima Sancti Bernardi: 1.71.).

29 Barbara Rosenwein (2015: 113) formuliert das Dilemma folgendermassen: «Nor was it easy for a person to know if he or she was practicing charity for certain, since every virtue could also be a vice, every vice a virtue. How could you know if you loved the right person and in the right way?».

Aelred löst diese Frage definitorisch. Für ihn ist wahre, oder vielmehr sinnstiftende Freundschaft nur eine, die die spirituelle Entwicklung aller Beteiligten fördert. Eine Freundschaft, in der Sünden und Verfehlungen eines Freundes geduldet, oder im schlimmsten Fall gar unterstützt werden, ist deshalb keine Freundschaft im eigentlichen Sinne.³⁰ Während in einer guten Freundschaft «Tadel nicht aus Groll, sondern aus Liebe» erfolgen soll, ist auch im umgekehrten Sinn festzuhalten: Freunde, die einander lieben, haben einander auch zu tadeln.

Diesem Gedanken zugrunde liegt Aelreds Vorstellung der Christus-Ähnlichkeit als Telos der klösterlichen Gemeinschaft und ihrer Mitglieder. Ziel – letztlich der gesamten Christenheit, aber spezifischer eines Klosterbruders oder einer Klosterschwester – ist es, in Willen, Verhalten und Seelenregungen zunehmend Christus, dem göttlichen *imago*, zu entsprechen. Dieses Konzept der *similitudo* ist nicht der zisterziensischen Theologie eigen, dort aber, wo die spirituelle Entwicklung der eigenen Seele sozusagen im Vordergrund steht, in hohem Mass vertreten.

Bei Aelred ist entsprechend auch die Freundschaft ein Instrument dieser *similitudo*. Sie soll den Brüdern von Rievaulx dabei helfen, ihrem Christusbild kontinuierlich näher zu kommen – sei es, weil sie von ihren Freunden in Tugenden bestärkt oder eben in ihren Unzulänglichkeiten getadelt werden. Vor diesem Hintergrund schreibt Aelred auch folgendes über das Wesen der Freundschaft: «Spirituelle Freundschaft entsteht zwischen den Rechtschaffenen durch Ähnlichkeit ihres Lebensstils, ihrer Gewohnheiten und ihrer Interessen. Das heisst, im Einklang menschlicher und göttlicher Angelegenheiten, mit Wohlwollen und Liebe.»³¹

Sagt Aelred also letztlich nichts anderes als «gleich und gleich gesellt sich gern»? Nicht ganz. Die Gleichgesinnten, wie Aelred sie sich vorstellt, sind es nicht aufgrund ähnlicher Persönlichkeitszüge, in einem moderneren Sinne, sondern aufgrund ihrer gemeinsamen Ausrichtung auf den göttlichen Willen. Nur *Rechtschaffene* können miteinander eine wahrlich spirituelle Freundschaft eingehen, weil ihre Rechtschaffenheit bedingt, dass sie sich selbst auf dem Weg hin zur Christusähnlichkeit befinden und einander auf diesem Weg begleiten.

30 *Falso sibi praeclarum amicitiae nomen assumunt, inter quos est coniventia vitiorum* (DsA: 1.201).

31 *Amicitia itaque spiritalis inter bonos, uitae, morum, studiorum que similitudine parturitur, quae est in rebus humanis atque diuinis cum beneuolentia et caritate consensio* (DsA: 1.264).

4. Freundschaft als Ort der Selbsterkenntnis

Dieser Weg hin zur Christusähnlichkeit ist kein theoretischer Vorsatz, keine abstrakte Vorstellung. Vielmehr wird in den Schriften der Zisterzienser deutlich, dass es sich hier um ein tägliches Unterfangen handelt, welches radikale Ehrlichkeit mit sich selbst und den Mitbrüdern fordert. Christus ähnlich werden kann nur, wer sich selbst – seine Defizite und Talente, seine Versuchungen und Geistesgaben – offenlegt. *Gnothi seauthon*, das delphische ‹Erkenne dich selbst!›, ist deshalb, ganz in Augustinischer Tradition, auch bei den Zisterziensern die Grundvoraussetzung jeder spirituellen Entwicklung.

Gerade deshalb ist Aelreds Darstellung der Freundschaft in *DsA* kein geschöntes, romantisierendes Abbild. Die Protagonisten seines Werks sind mit ebendieser notwendigen radikalen Ehrlichkeit in den Blick genommen. Ihre Schwächen sind nicht nur angedeutet oder wie bei Cicero aus ihrer literarischen Funktion abgeleitet, sondern scheinen einer präzisen Analyse der realen Personen – Ivo, Walter und Gratian – zu entspringen. Konfrontiert mit diesen realistisch gezeichneten Figuren, wird auch die Leserschaft von *DsA* zur Selbsterkenntnis bewogen.

Jeder der drei Protagonisten hat besondere Stärken und Schwächen, die teils in starkem Kontrast zueinanderstehen. Aelred, als Wortführer der Dialoge, spricht diese Persönlichkeitsaspekte feinfühlig, aber direkt an, und fungiert somit als Spiegel seiner Gesprächspartner. Er repräsentiert daher genau das, was er für die primäre Rolle eines Freundes hält: Er regt zur Selbsterkenntnis an und bietet Hand zur Besserung. Dies tut er für jeden seiner Gesprächspartner auf einfühlsame, beinahe individuelle Art und Weise. Das wird bereits zu Beginn des ersten Buches deutlich, wo Aelred mit dem jungen Mönch Ivo ins Gespräch kommt, und erläutert, wie und weshalb es überhaupt zu diesem Dialog gekommen sei:

«Plötzlich hast du deinen Kopf aufgerichtet, als wolltest du dich äussern, aber deine Stimme schien in deiner Kehle festzustecken. Dann hast du deinen Kopf wieder gesenkt und wurdest still. Du sahst geknickt aus, wie du dich immer wieder abwechselnd zurückgezogen und zu uns gesellt hat. Daraus habe ich entnommen, dass du Menschenmengen hasst und, Ungestörtheit bevorzugend, gezögert hast, mit uns zu teilen, was du auf dem Herzen hattest.»³²

In dieser Passage ist auffällig, dass Aelred sich nicht einfach eines Topos bedient, um die Schüchternheit oder Introvertiertheit Ivos als Charaktermerkmal

32 *Et nunc caput erigens, parabas aliquid proferre in medium; sed quasi uox in ipsis interciperetur faucibus, iterum demisso capite tacebas; nunc paruo interuallo secedens a nobis, et iterum rediens,*

hervorzuheben. Stattdessen nimmt er Bezug auf eine, möglicherweise aber nicht zwingend fiktive, Beobachtung. Nicht unwesentlich ist hierbei Aelreds Rolle als Abt von Rievaulx. Diese Stelle lässt stark vermuten, dass Aelred als *Mutter des Klosters* die Gefühle und Bedürfnisse der einzelnen Brüder achtsam in den Blick genommen hat.

Darüber hinaus gibt sie Einblick in den zisterziensischen Alltag, der im Gegensatz zur cluniazensischen Tagesstruktur, die primär durch Liturgie geprägt war, Raum für die individuelle Weiterentwicklung der Mönche bot. Bildung, in einem umfassenden Sinne, erlangte einen neuen Stellenwert. Eine Interaktion, wie sie der Abt Aelred mit dem jungen Ivo in *DsA* schildert, ist deshalb durchaus repräsentativ für das zisterziensische Verständnis spiritueller Erziehung: persönlich, an den eigenen Bedürfnissen orientiert und freundschaftlich begleitet.

Dafür sind die Konzepte der Selbsterkenntnis und der Kenntnis des Anderen entscheidend. Der Freund, wie er bei Aelred konzipiert wird, ist jemand, der nicht lediglich eine christliche Perspektive auf Sünde und Tugend einnimmt, sondern die spezifischen Sünden und Tugenden seines Freundes kennt. Während diese Art der Kenntnis des Anderen im klösterlichen Umfeld primär dem Kontext der Beichte zugeordnet werden kann, findet sie sich ebenfalls in Aelreds Freundschaftsverständnis. Aelred entfaltet dafür den Begriff des *custos animi*, des Hüters der Seele:

«So wird ein Freund auch Hüter der Liebe, oder wie manche überliefern, Hüter der Seele selbst genannt. Weshalb? Weil es recht ist, dass mein Freund der Hüter unserer gemeinsamen Liebe und meiner Seele ist, so dass er in treuer Stille alle Geheimnisse meines Geistes hüten und, seinen Möglichkeiten entsprechend, alles ertragen mag, was er an Schlechtem in meiner Seele vorfindet.»³³

Dem *custos* kann also einiges zugemutet werden. Er ist ein inoffizieller Beichtvater, dessen primärer Fokus nicht das Auferlegen bestimmter Busshandlungen, sondern das Ertragen seines Freundes in seiner defizitären Menschlichkeit ist. Darüber hinaus ist eine Freundschaft, anders als ein Beichtverhältnis, zwingend reziprok: Ein Freund ist stets Hüter und Behüteter zugleich. Eine Freundschaft

tristem uultum praeferebas; quibus omnibus mihi dumtaxat dabatur intellegi te ad proferendum tuae mentis conceptum, et horrere multitudinem, et optare secretum (DsA: 1.9).

- 33 *Porro amicus quasi amoris, uel ut quibusdam placuit ipsius animi custos dicitur; quoniam amicum meum amoris mutui, uel ipsius animi mei oportet esse custodem, ut omnia eius secreta fidei silentio seruet, quidquid in ea uitiosum uiderit pro uiribus curet et toleret; cui et gaudenti congau-deat, et dolenti condoleat, et omnia sua esse sentiat, quae amici sunt (DsA: 1.115).*

ist eine Freundschaft zwischen zwei unvollkommenen Menschen, die einander ihre jeweilige Unvollkommenheit anvertrauen.

Deshalb ist es in *DsA* auch nicht so sehr die Freundschaft zwischen Aelred – dem Abt und Lehrer – und seinen jüngeren Gesprächspartnern, sondern zwischen den Gesprächspartnern selbst, die illustriert wird. Besonders einfühlsam wird dies ab dem zweiten Buch im Verhältnis zwischen Walter Daniel und Gratian aufgezeigt.

Walter Daniels wesentliche Persönlichkeitszüge sind seine Wissbegierde, sein Zynismus und seine Voreingenommenheit. Wie auch im Gespräch mit Ivo beginnt Aelred den Dialog mit einer scharfen Beobachtung über Walters Verhalten. Anders als Ivo zog er sich in der Gegenwart anderer nicht zurück, sondern rollte mit den Augen, schnitt irritierte Gesichter und fuhr sich genervt durch sein Haar. Während Ivo zu schüchtern war, um sich in der Gruppe zu Wort zu melden, war Walter an anderer Stelle darüber erzürnt, dass er Aelreds Aufmerksamkeit mit anderen teilen musste.³⁴ Walter Daniel ist nicht als sympathischer Zeitgenosse gezeichnet, und doch ist es seine besondere Wesensart, die das Gespräch produktiv vorantreibt. Immerhin ist es die Figur Walters, die mit seiner klaren Forderung, Aelred möge die Ausführungen, die er im ersten Buch mit Ivo begonnen hatte, nun mit ihm weiterführen, das zweite Buch von *DsA* überhaupt anstösst.³⁵ Im Kontext des Buches ist ihm die Rolle des Skeptikers übertragen, der die Aussagen Aelreds und diverser Autoritäten infrage stellt und so die Diskussion am Laufen hält.

Gratian, auf der anderen Seite, verkörpert die Haltung, die Augustin in Bezug auf seine eigene jugendliche Naivität geschrieben hat. Walter Daniel beschreibt ihn scharfzüngig als «das Kind der Freundschaft, denn all sein Streben bezieht sich darauf, geliebt zu werden und zu lieben.»³⁶ In der Tat scheint Gratian stets darum

34 *Quis enim patienter sustineat tota die nescio quos exavtores pharaonis tui habere copiam; nos autem quibus specialiter debitor es, nex rarum te cum habere posse colloquium?* (*DsA*: 2.9).

35 *S. DsA*: 2.23–25.

36 *Et opportune nunc hic Noster Gratianus intravit, quem ipsius amicitiae alumnum iure dixerim, cuius totum studium est amari et amare; ne forte amicitiae nimium avidus, eius que similitudine deceptus, falsam pro vera, fictam pro solida, pro spiritali carnalem recipiat* (*DsA*: 2.16).

bemüht, höflich und zuvorkommend aufzutreten, und könnte sich dadurch nicht deutlicher von seinem Gegenpol, Walter, unterscheiden.

Ein wesentlicher Teil des zweiten Buchs von *DsA* besteht deshalb aus der Interaktion dieser beiden verschiedenen Charaktere, wie dies in folgendem Austausch deutlich wird:

«*Gratian*: Ich muss mich [auf Walter] verlassen. Ich brauche seine Gesellschaft, denn ich denke, sein Geist ist schärfer, seine Zunge im Fragen gelehrter und sein Gedächtnis verlässlicher.

Aelred: Hörst du das, Walter? Gratian ist dir ein besserer Freund, als du geglaubt hattest.

Walter: Wenn er ein Jedermannsfreund ist, wie könnte er da nicht auch mein Freund sein?»³⁷

In dieser Stelle werden verschiedene Aspekte wahrer Freundschaft, wie Aelred sie theoretisch entfaltet, konkret. Weder Gratian – trotz seiner Offenheit und Wertschätzung anderen gegenüber –, noch Walter – trotz seiner Beobachtungsgabe und intellektueller Brillanz – haben das Wesen wahrer Freundschaft verstanden. Gratian, weil er, wie Walter mit seiner Bemerkung *Jedermannsfreund* pointiert feststellt, nicht zwischen losen Bekannten und wahren Freunden unterscheidet. Und Walter, weil ihm, wie Aelred im Anschluss an diesen Schlagabtausch bemerkt, das Element der Liebe in der Freundschaft entgeht. Denn Liebe definiert Aelred hier, wie auch in anderen Werken, als unerlässliches Fundament der Freundschaft.³⁸

Verstand und Zuneigung, diese zentralen Bestandteile einer Freundschaft, werden literarisch von Walter und Gratian repräsentiert. Gleichzeitig funktionieren sie als Spiegel füreinander. Im Angesicht des jeweils Anderen werden ihnen die eigenen Defizite, aber auch die eigenen Stärken deutlich. Auch Aelred selbst lässt sich an diversen Stellen in *DsA* auf diese Art und Weise in die Karten blicken. So konfrontiert Gratian ihn im dritten Buch beispielsweise mit einer eigenen Beobachtung: Ein besonders enger Freund Aelreds habe sich vor wenigen Tagen aus Wut auf eine Art verhalten, die Aelred missfallen habe. Dennoch, so Gratian, «glauben wir nicht zu sehen, dass er in seinem Ansehen bei dir gesunken ist. Wir

37 *Gratianus: habeo ei fidem. nam et praesentiam eius mihi reor necessariam, cui et sensus est acutior ad intellegendum, et lingua eruditior ad interrogandum, et memoria tenacior ad retinendum. Aelredus: audisti, galtere? amicitior tibi est gratianus quam putabas. Galterus: quomodo mihi amicus non esset, qui nullius non est?* (*DsA*: 3,1).

38 Dutton 2010: 46.

sind deshalb darob nicht wenig überrascht, dass du nichts auch noch so Triviales unterlässt, um ihn zu erfreuen, während er deinetwegen noch nicht einmal Bagatellen ertragen kann.»³⁹

In seinem eigenen Freundschaftsverhalten infrage gestellt, gibt Aelred zu, dass er dem Willen seines Freundes nachgebe, weil er sich selbst für den Stärkeren der beiden halte.⁴⁰ Auch in diesem Beispiel wird deutlich, dass Freundschaft sowohl Selbsterkenntnis als auch Erkenntnis des Anderen erfordert. Nur, wer sich selbst ehrlich in Relation zu seinem Freund setzen kann, für den wird Freundschaft ein Boden persönlichen Wachstums.

Diese Beobachtung lässt sich bei Aelred auch theoretisch untermauern, und zwar in einer wesentlichen Erweiterung der traditionellen Anthropologie. Diese besteht, zunächst bei Augustinus und später bei unzähligen Autoren des westeuropäischen Mittelalters, aus der Dreiteilung von Intellekt (*intellectus*), Willen (*voluntas*), und Erinnerungsvermögen (*memoria*). Bei Aelred wird sie mit dem Begriff des *affectus* ergänzt, also der Kategorie, die ich bisher als *Zuneigung* übersetzt habe.⁴¹ Sie meint ein Vermögen, emotional (von einem Gegenüber) angerührt zu werden; die menschliche Begabung des Fühlens. Ich würde dafür plädieren, dies nicht nur als den notwendigen Unterbau von Aelreds Freundschaftsverständnis zu verstehen, sondern umgekehrt anzuerkennen, dass Aelreds Auseinandersetzung mit der Freundschaft grundlegende Folgen für die christliche Anthropologie beziehungsweise die christliche Konzeption der Gott-Mensch-Beziehung hatte.

5. Freundschaft als Ort der Heilserfahrung

Wo Selbsterkenntnis in der Freundschaft geschieht, bleibt sie bei Aelred nicht Selbstzweck. Sie zielt auf eine Transformation des Menschen, die letztlich heilsgeschichtlich verstanden wird. In *DsA* entwirft Aelred Freundschaft nicht nur als Ort der Selbstentwicklung, sondern auch als Instrument spiritueller Vervollkommenung. Gegenüber früheren christlichen Autoritäten schenkt er der Freundschaft einen neuen theologischen Stellenwert, einen christlichen Telos:

39 *Unde non parum obstupuimus, quod cum tu, ut nos mutuo loquimur, nihil velis vel modicum praeterire, quod velit ipse; ipse modicum quid, tui causa, non potuerit sustinere (DsA: 3.121).*

40 *Unde si forte in hac parte fortior illo fui; et ubi utriusque voluntas non concurrebat in unum, meam mihi facilius fuit, quam illi suam frangere voluntatem [...] (DsA: 3.130).*

41 Sommerfelt 2014: 229.

Sie ist nicht mehr bloss tugendfördernd, sondern, richtig verstanden, heilsfördernd. So kann menschliche Freundschaft, sofern sie sich selbst richtig versteht, als Modell der Gottesfreundschaft verstanden werden: «Eine Wahrheit nämlich steht allen voran: Der Perfektion nahe ist die Freundschaft, die in der Liebe und der Erkenntnis Gottes besteht, wenn einer, der eines andern Freund ist, auch zum Freund Gottes wird.»⁴²

Dieses spirituelle Potential schreibt Aelred der Freundschaft aufgrund einer angenommenen Ähnlichkeit zwischen menschlicher und göttlicher Freundschaft zu. Diese Ähnlichkeit besteht im Wesentlichen in der Haltung, die sie den jeweiligen Freunden abverlangt. Wahre Freundschaft erlaubt nämlich keine selbstbezogenen Erwartungen, keine Hintergedanken und Beweggründe, die über das Erleben der Freundschaft selbst hinausgehen.⁴³ Die spirituelle Definition von Freundschaft lässt solche *eigennützigen* Motive genauso wenig zu wie die Definition der Gottesliebe: Wer Gott um etwas anderes liebt als Seiner selbst, liebt Ihn in Wirklichkeit gar nicht.

Selbstverständlich geht Aelred nicht von einer Reinheit menschlicher Interessen aus. Vielmehr ist Freundschaft ein Übungsfeld, das es unvollständigen und fehlbaren Menschen ermöglicht, ihre Intentionen zunehmend zu hinterfragen und zu überwinden. So ist die Vereinigung zweier Freunde bei Aelred auch eng mit der Erfahrung spiritueller *unio* verknüpft. Im Eintauchen in göttliche Kontemplation findet recht verstandene Freundschaft ihre eigentliche Erfüllung.⁴⁴

Diese Analogie erlaubt es Aelred, die spirituelle und die menschliche Erfahrung der Freundschaft gleichermaßen als höchst sinnlich zu beschreiben:

«Also erbeten wir von Christus einen Freund und begehren, von Christus um einen Freund erhört zu werden, konzentrieren wir uns auf Christus mit Liebe und Sehnsucht. Und plötzlich, unmerklich, verschmilzt Zuneigung mit Zuneigung, und die Süsse Christi berührend, beginnt man zu schmecken wie lieb und süß er ist. So kann man, von der heiligen Liebe zwischen sich umarmenden Freunden zur Liebe mit der ein

42 *Et quod his omnibus excellit, quidam gradus est amicitia vicinus perfectioni, quae in dei dilectione et cognitione consistit; ut homo ex amico hominis dei efficiatur amicus, [...].* (DsA: 2.104).

43 *Necdum enim quid sit amicitia didicit, qui aliam eius vult esse Mercedem quam ipsam* (DsA: 2.393).

44 *Quae tunc plena Merces erit coletibus eam, cum tota translata in deum, in eius contemplatione sepelit quos univit* (DsA: 2.398).

Freund Christus umarmt, aufsteigen, und die spirituelle Frucht der Freundschaft ganz und freudvoll in den Mund nehmen [...].»⁴⁵

Die Sprachwelt des Schmeckens und Essens lässt auch einen eucharistischen Aspekt der Freundschaftstheorie Aelreds anklingen.

Gleichzeitig beeindruckt die Hemmungslosigkeit, mit der er die Freundschaft zweier Menschen – im klösterlichen Kontext zweier Männer – umschreibt. Freundschaft ist nicht allein ein platonisches und durch einen ciceronischen Rahmen vermitteltes Ideal, sondern ein Erlebnis, das die Seele und Sinne gleichermaßen in Schwingung bringt. Die liturgische, aber auch die architektonische Dimension zisterziensischer Kultur im 12. Jahrhundert bleibt dabei nicht unerheblich. Das wird besonders deutlich in einer Passage, in der Aelred seine eigene *ruminatio* in den Klostergärten (einem wesentlichen Merkmal der Grundbesitze früher Zisterzienser) beschreibt:

«Vorgestern, als ich um das Kloster spazierte und mit den Brüdern in einem liebevollen Kreis sass, staunte ich ob der Blätter und Blüten und Früchte eines jeden Baums, als sässe ich in den wohlriechenden Lauben des Paradieses. Nicht eine Seele konnte ich finden, die ich nicht liebte, und ich war mir sicher, auch keine Seele, von der ich nicht selbst geliebt wurde. Ich war erfüllt von der Freude, die alle Freuden der Welt übersteigt.»⁴⁶

Das reale Klostersetting als Vorahnung des Paradieses? Eine solche theologische Deutung wäre ohne das Aelredsche Verständnis spiritueller Freundschaft kaum denkbar. Umgekehrt lässt sich fragen: Wie würde Aelreds Vorstellung des Paradieses aussehen, wäre sie nicht von seiner Erfahrung als Abt und Bruder geprägt? Wäre ein Paradies ohne gelebte Freundschaften wirklich ein ‚himmlischer‘

45 *Ito pro amico orans Christum, et pro amico volens exaudari a Christo, ipsum diligenter et desideranter intendit; cum subito et insensibiliter aliquando affectus in affectum transiens, et quasi e vicino ipsius christi dulcedinem tangens, incipit gustare quam dulcis est, et sentire quam suavis est (DsA: 3.1102).*

46 *Nudiusterius cum claustra monasterii circuirem, consedente fratrum amantissima corona, et quasi inter paradisiacas amoenitates singularum arborum folia, flores Fructus que mirarer; nulum inueniens in illa multitudine quem non diligerem, et a quo me diligere non confiderem, tanto gaudio perfusus sum ut omnes mundiui huius delicias superaret (DsA: 3.604).*

Ort, oder ist es gerade das Erlebnis des Liebens und Geliebt Werdens, die einem Zusammensein paradiesische Züge verleiht?

6. Fazit

In seiner Darstellung der antiken, primär stoischen Konzeptionen von Freundschaft beobachtet Albrecht Classen treffend: «Only when an individual can share virtue, knowledge, and any other ethical good with a friend, does this translate into public joy.»⁴⁷ Diese Maxime eignet sich hervorragend als Ausgangspunkt, Aelreds christliche Neudeutung dieses klassischen Erbes herauszuarbeiten. Die grundsätzliche Idee, dass individuelle Erfahrung ihre Erfüllung und ihren intendierten Wert erst dort findet, wo sie geteilt wird, spitzt sich bei Aelred nämlich als Ausdruck des göttlichen Heilsplans für seine Schöpfung zu, wie folgende Passage besonders schön aufzeigt:

«Gott selbst erwirkt Freundschaft und Liebe zwischen sich und den Kreaturen, die er nährt, und zwischen den Klassen und Rängen, die er unterscheidet, und zwischen allen, die er erwählt, so dass ein jeder einen anderen lieben kann wie sich selbst. So kann ein jeder sich auch über sein eigenes wie über das Glück seines Nächsten erfreuen. Daher ist die Seligkeit jedes einzelnen die Seligkeit aller gemeinsam, und die Summe aller einzelnen Seligsprechungen ist die Seligsprechung aller.»⁴⁸

Freundschaft wird an dieser Stelle gewissermassen als zentrales Zahnrad im Uhrwerk der zum Heil hin geordneten Schöpfung gefasst. In der Erfahrung freundschaftlicher Zuneigung wird empathische Freude – also die Freude am Glück anderer – überhaupt erst möglich; empathische Freude, die wiederum das Fundament christlicher oder, eschatologisch gesehen, *heiliger* Gemeinschaft bietet.

In dieser Beobachtung wird sowohl die Methodik als auch Zielsetzung Aelreds noch einmal besonders deutlich. Eingebettet in ein klassisch-literarisches Gerüst, orientiert an patristischen Autoritäten, und inspiriert von empirischen Erfahrungen suchte er die Freundschaft als theologisch sinnstiftendes Phänomen zu fassen. Sich auf die Erfahrung der Freundschaft einzulassen

47 Classen 2014: 7.

48 *Deo ipso operante, et diffundente inter se et creaturam suam quam sustulerit, inter ipsos gradus et ordines quos distinxerit, inter singulos quosque quos elegerit, tantam amicitiam et caritatem, ut sic quisque diligit alium sicut seipsum; ac per hoc sicut unusquisque de propria, sic et de alterius felicitate laetetur; et ita singulorum beatitudo omnium sit, et omnium beatitudinum uniuersitas singulorum* (DsA: 3.570).

bleibt für den menschlichen *affectus* risikobehaftet: Enttäuschungen, Eifersucht, Bevorzugungen und Begierde können der individuellen Seele wie der klösterlichen Gemeinschaft schaden. Doch, so die Hauptthese von *DsA*: die Risikobereitschaft zahlt sich aus, besonders für jene, die sich von den Gefahren freundschaftlicher Zuneigung angehalten sehen, sich selbst zu reflektieren und spirituell daran zu wachsen. In diesem Sinne handelt es sich bei der Freundschaft um einen Erfahrungs- und Lernraum; ein Ort an dem Selbsterkenntnis und Gottesnähe gleichermassen, jedoch immer in reziproker Weise, wachsen können.

Die gemeinschaftliche bleibt daher eine zentrale Dimension der Freundschaft bei Aelred. Nicht nur die persönliche Erfahrung, sondern auch die spirituelle Verantwortung den jeweiligen Mitbrüdern und -schwestern gegenüber will stets mitgedacht sein. Einfach formuliert: Niemand kann Freundschaft alleine. Genau deshalb eignet sie sich als Abbild des göttlichen Willens zur Gemeinschaft wie kaum eine andere Analogie des menschlichen Lebens.

Bibliographie

1. Quellen

- Aelred von Rievaulx, 1971. *De spiritali amicitia*.
Hg. A. Hoste. CCCM 1. Turnhout.
- Augustinus von Hippo, 1896. *Confessiones*.
Hg. P. Knöll. CSEL 33. Prag.
- Wilhelm von Saint-Thierry, 2011. *Vita Prima Sancti Bernardi Claraevallis abbatis*.
Hg. P. Verdeyen. CCCM 89/B. Turnhout.

2. Literatur

- Benson u.a. (Hrsg.), 1991. *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Medieval Academy Reprints for Teaching 26. Toronto.
- Classen, A., 2014. Introduction: Friendship – The Quest for a Human Ideal and Value: From Antiquity to Early Modern Time. A. Classen/M. Sandige, *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age, Explorations of a Fundamental Ethical Discourse. Fundamentals of Medieval and Early Modern Culture* 6. Göttingen, 1–182.
- Conzelmann, D., 2025. *Bird of Many Plumes. Conceptions and Applications of Authority in the Thought of William of Saint-Thierry*. STGMA 130. Leiden.
- Dutton, M., 2010. Introduction. Aelred of Rievaulx, *Spiritual Friendship*. Hg. M. Dutton. Collegeville, Minnesota, 13–50.
- Freeman, E., 2002. *Narratives of a New Order: Cistercian Historical Writing in England, 1150–1220*. Medieval Church Studies 2. Turnhout.
- Hyatte, R., 1994. *The Arts of Friendship: The Idealization of Friendship in Medieval and Renaissance Literature*. BSIH 50. Leiden.
- McGinn, B., 1994. *The Growth of Mysticism. The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism II*. London.
- Raciti, G., 2005. Introduction. Aelred von Rievaulx. Hg. G. Raciti, *Aelredi Rievallensis Homiliae de Oneribus Prophetis Isaiae*. Turnhout, v–xxi.
- Rosenwein, B.H., 2015. *Generations of Feeling: A History of Emotions, 600–1700*. Cambridge.
- Sommerfelt, J.R., 2014. Aelred of Rievaulx on Friendship. S. Stern-Gillet/G.M. Gurtler, *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*. New York, 227–244.
- Stern-Gillet, S./Gurtler, G.M., 2014. Preface. S. Stern-Gillet/G.M. Gurtler, *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*. SUNY Series in Ancient Greek Philosophy. New York, ix–xvi.

Abstracts

Der Beitrag untersucht, wie die sogenannte *spiritalis amicitia* beim englischen Mönch Aelred von Rievaulx als eigenständige theologische Neukonzeption der Freundschaft im 12. Jahrhundert erscheint. Der Aufsatz zeigt, wie Aelred Freundschaft als geistlichen Erfahrungsraum herausarbeitet und dadurch weit über das Freundschaftsverständnis hinausgeht, das er bei seinem antiken Vorbild Cicero vorfindet. Die *spiritalis amicitia* ist demnach nicht nur ein Übungsfeld sozialer Tugenden, sondern auch ein Ort moralischer Bildung, der Selbsterkenntnis im Angesicht der *similitudo Christi* und der christlichen Heilserfahrung an sich: In der zwischenmenschlichen Freundschaft erschliesst sich auch die Gottesfreundschaft. Der Beitrag arbeitet heraus, dass Aelred in seiner Freundschaftslehre die praktische Dimension der Klostergemeinschaft, emotionale Affektivität und zisterziensische Gotteslehre auf neuartige Weise miteinander verband. Sein Werk *De spiritali amicitia* wird entsprechend als wichtiger Beitrag zur theologischen Anthropologie und zur monastischen Denkgeschichte des 12. Jahrhunderts verständlich.

This article examines how the term *spiritalis amicitia* emerges in the work of the English monk Aelred of Rievaulx as an independent theological reconceptualization of friendship in the 12th century. The essay demonstrates how Aelred develops friendship as a space for spiritual experience, and in doing so goes far beyond the understanding of friendship he discovers in his ancient model, Cicero. Accordingly, *spiritalis amicitia* is not only a field for the practice of social virtues, but also a place of moral formation, of self-knowledge in the face of *similitudo Christi*, and of Christian salvation itself: it is within interpersonal friendships that friendship with God is revealed. This article demonstrates that in his doctrine of friendship, Aelred combined the practical dimension of monastic community, emotional affectivity, and Cistercian theology in a novel way. His work *De spiritali amicitia* can thus be understood as an important contribution to theological anthropology and to the history of monastic thought in the 12th century.

Delphine Conzelmann, Basel

Friendship at the Thirteenth-Century Monastery of Helfta

Anna Harrison

On the feast of Saint Peter and Saint Paul, 1229, Countess Elizabeth of Schwarzburg (d. 1240) and her husband, Count Burchard (d. 1229), founded a monastery dedicated to Mary, Mother of God, in the vicinity of their castle at Mansfeld, in Saxony. Later the same year, the monastery's first inhabitants, seven nuns led by Cunegund – the woman who would become their abbess – arrived at the foundation from the Cistercian monastery of Saint John and Saint Burchard in the city of Halberstadt, approximately forty-five kilometers northwest of Mansfeld.¹ Elizabeth and Burchard donated several additional possessions, including land and buildings. It was their expectation that the nuns might thus engage undisturbed in «pious leisure» and «knock on the door of divine mercy, for us and for our progenitors and successors, without intermission.»² The monastery remained at its original foundation for five years. It was transferred to Rodarsdorf (today Rossdorf), only a few kilometers from Mansfeld, in about 1234, and in 1258 or 1259, the house was translated to Helfta, two or three kilometers southeast of the village of Eisleben, where it remained for close to a hundred years.³ The convent, in its various locations, was a center of sustained engagement for its founders' family over the course of several generations.⁴

The thirteenth-century monastery of Helfta declared itself Cistercian from its foundation.⁵ It was one of many unincorporated women's houses that followed some Cistercian customs, tailoring them to their particular needs and circumstances. Where we can identify their social background, it is likely that the

1 On the monastery of Saint John and Saint Burchard, see Schrader 1970: 271; Schmidt 1978: 13f, 18f. For the circumstances surrounding the foundation of the monastery and its institutional history, see, in addition to the medieval documents, Preger 1874: 113–116, and Krüne 1888: xv–xviii.

2 «ut per temporale subsidium a nobis collatum temporaliter sustentate ocio sancto libere vacantes pro nobis et progenitoribus nostris et successoribus sine intermissione precibus pulsant divine ianuam pietatis»; Krüne 1888, no. 1:129; see also Krüne 1888, no. 148: 224.

3 Krüne 1888, no. 148: 225.

4 For a general introduction to the Helfta monastery, see Harrison 2013: 297–310.

5 See the charters originating with the founders and a charter associated with Abbess Gertrude of Hackeborn, in Krüne 1888, no. 1, no. 2, no. 5, no. 17, no. 20, no. 45: 39, 130, 132, 138, 140, 152f. It is not clear, however, what exactly «being Cistercian» might have meant to the nuns.

majority of Helfta's nuns came from Saxon and Thuringian families of wealth and nobility.⁶ Under the leadership of its most well-known abbess, Gertrude of Hackeborn (c. 1232–1291), the monastery fostered intellectual inquiry, with the understanding that the knowledge acquired through the disciplined study of the liberal arts was a prerequisite for the full flourishing of devotion.

During Abbess Gertrude's tenure, Helfta was home to three women renowned during their lifetime for their sharp intellect, spiritual acumen, and literature ventures: Mechtild of Magdeburg (c. 1208–c. 1282), Mechtild of Hackeborn (1241–c. 1298/9), and Gertrude of Helfta (1256–c. 1301/2). Mechtild of Magdeburg, the persecuted and celebrated beguine, retired to Helfta late in her life. Mechtild of Hackeborn and Gertrude of Helfta were little girls when they entered the convent. Mechtild of Hackeborn's parents were patrons of the house and helped to shape its history; her older sister, Gertrude of Hackeborn, was abbess when Mechtild came to Helfta. The circumstances surrounding Gertrude of Helfta's arrival are unknown. As adults, both Mechtild of Hackeborn and Gertrude of Helfta were revered not only by the nuns of their monastery but also by clergy and laity for their role as intercessors and spiritual counselors, and they were commended as interpreters of the religious life, which they were perceived to embody in their devoted observance of monastic rule and custom, their extravagant love of Christ, and their reverent obedience to his biddings. The Helfta writings celebrate Gertrude and Mechtild as visionaries.

The last decades of the thirteenth century through the first years of the fourteenth century were busy with literary activity at Helfta, and the monastery's writings attest to numerous individuals who participated in this burst of literary creativity. We can identify only a few by name. With aid from the nuns, Mechtild of Magdeburg composed a portion of her *Flowing Light of the Divinity* at the monastery. Through her person and her writing, she seems to have exerted a stimulus on two other surviving works produced at Helfta – the *Book of Special Grace*, associated with Mechtild of Hackeborn, and the *Herald of Divine Love*, associated with Gertrude of Helfta. Whereas Mechtild of Magdeburg probably composed the bulk of the *Flowing Light of the Divinity* before she arrived at Helfta, with the

6 Though restrictions began to ease in the twelfth century, taking full vows was still largely confined, in the thirteenth century, to members of the nobility, and noblewomen monopolized places in the more prestigious convents; women's houses in Germany were especially restrictive with regard to their entrants' social status. For the social background of nuns, see, for example, Grundmann 1995: 82–85, and Kuhn-Rehfus 1980:131.

assistance of male advisors and in the German vernacular, the *Herald* and *Book of Special Grace* were composed entirely at Helfta, with almost no discernable male involvement and in Latin. Both works are exceptional for their all-female collaborative composition and for what they can tell us about the religiosity of the whole of the Helfta household. A final surviving Helfta work is Gertrude's *Spiritual Exercises*, a series of prayers, chants, and litanies based largely on the liturgy.

This essay will focus exclusively on the Latin-language visionary works associated with Gertrude and Mechtilde of Hackeborn. Running close to 1,250 printed pages, the *Book of Special Grace*, the *Herald*, and the *Spiritual Exercises* are the thirteenth-century's largest body of women's writings. The *Book of Special Grace* and the *Herald of Divine Love*⁷ is each comprised of a jumble of genres, containing treatises on Mary and John the Evangelist, accounts of visions and ecstasies, discourses on the religious life and related instructions, liturgical commentary, spiritual confessions, deathbed narratives, prayers, and hagiographical accounts of contemporary nuns. They are thick with imagery that is sumptuous and sensual, regal and homey, and much of which is based on the liturgy and inserted into the hundreds of visions attributed to individual nuns – and to Gertrude and Mechtilde especially – in which the women claim to smell, touch, see, and speak with Christ, Mary, and the saints, and which liberally incorporate individual and groups of Helfta nuns. The *Herald* and the *Book of Special Grace* are about the whole of the community in which they were written, even as they lead with sharp attention on Gertrude and Mechtilde, the monastery's spiritual luminaries, who occupied a place of distinction among their sisters. The writings are an exceptionally valuable resource for late medieval piety, offering insight into a remarkable company of women – and a glimpse into the place of friendship in the life of their community.

No section of the Helfta literature, however, takes up friendship as a discrete topic, and only rarely does it address the topic explicitly. To probe the nuns' sense of friendship, we are largely reliant on interpreting the many visions the literature records, which, moreover, are packed with complex and sometimes ambiguous imagery. I begin, therefore, by introducing the two visionaries at the center of the Helfta writings.

7 Gertrude of Helfta, *Le Héraut*. Mechtilde of Hackeborn. *Liber*. Gertrude is probably the sole author of *The Exercises*.

Mechtild and Gertrude in Relation to Christ

When their attention alights on Mechtild and Gertrude, the *Herald* and *The Book of Special Grace* convey the wildly preferential love with which the two visionaries experienced Christ loved them, a love expressed in images that evoke astonishing intimacy along with Gertrude's and Mechtild's sense of their singularity in God's sight. Thus, for example, we read that Christ said about Gertrude

«From her infancy, I have carried her and held her in my arms, keeping her unstained for myself, until the hours when she united herself with me with her entire will, and then I, in turn, gave my whole self, with all my divine power, into her arms. For this reason, her heart's burning love for me continuously caused my inmost being to liquefy into her, so much as that as fat liquifies in the fire, so the sweetness of my divine heart, liquified by the heat of her heart, is continuously in her soul.»⁸

In a revelation that draws on the language of the Song of Songs, Christ asserted to Gertrude that the heat of her heart melted him, and he poured into her, honey and milk dripping from his mouth into hers.⁹ In one of many visions that tell of the mutual incorporation of Christ and Mechtild, Christ showed Mechtild a beautiful house, which she recognized as his heart. Within this house, Mechtild saw another, little, house, and she recognized this house as her own soul. Christ sat in the middle of this little house, on whose door hung a chain that held God's heart. And when the door to the little house opened, the chain holding God's heart swayed with the door's movement.¹⁰ In this vision, Christ's heart is enclosed in Mechtild's soul, and soul and heart are chained together so that when Mechtild's soul moves, so moves the divine heart.

The *Book of Special Grace* and the *Herald* broadcast visions such as these to rouse admiration among the sisters for Mechtild's and Gertrude's intimacy with Christ and for their visionary gifts, and they do so to stimulate the readers' desire to make such experiences her own. They also acknowledge such visions as the basis for the distinctive roles Mechtild and Gertrude played in their community. When, for example, on the Feast for All Saints, Christ came to Mechtild

8 Le Héraut 1.3.6 (SCH 139:140). Translations are my own. I have benefited from the English and French translations of the Helfta books by Barratt 1991, 1999, 2018; Doyère et al. 1968–1986; Hourlier/Schmitt 1967; Lewis/Lewis 1989; Newman 2017; the nuns of Dordogne 1920; and Winkworth 1993.

9 Les Exercices 5.72–73 (SCH 127:162).

10 Liber 1.19 (61f). On the mutual incorporation of Mechtild's and Christ's hearts, see Voaden 2010: 438.

and pressed his mouth to the mouth of her soul, his kisses were more than a mark of love, desire, or union. The kisses granted Mechtild the power to preach.¹¹ Gertrude felt the Holy Spirit breathe on her and received the power to bind and loose, conferring on her a quasi-sacerdotal role that confirmed her responsibility to shepherd her sisters toward salvation as well as to serve as their confessor.¹² Based on the authority that accrued to them through the visions they received, therefore, Mechtild and Gertrude counseled and served as preachers to their sisters. The *Herald* attributes to Gertrude, in addition, the authority to hear confession, absolve, and assign penance. Moreover, both women acted as mediators, drawing for the benefit their sisters on the access to the riches of the divinity that their intimate relationship with Christ provided them. Thus, for example, we read in the *Herald*, Christ said to Gertrude,

«I have given myself most graciously into your power, just as I wholly surrendered on the cross to the command of the Father. Just as I then could not descend from the cross against his wish, so now I can will to do nothing other than what is pleasing to your love. Distribute liberally to whomever you wish, therefore, whatever you desire from the power of my divinity.»¹³

Closeness with Christ and Sociability with one's sisters

The monastery's writings insist on the necessary connection between closeness with Christ, on the one hand, and sociability and intimate relatedness with others, on the other. Mechtild's visionary life and her more everyday dealings with her sisters were of a piece. Once, when she prayed for those who had commended themselves to her, «she saw a cord pass from the heart of God into her soul, through which she drew to God all who stood in her presence.... the cord designated love, which God infused abundantly into ... [her] soul, through which she drew all by good example and teaching.»¹⁴ The visions Mechtild and Gertrude receive often feature their sisters as principal players around whom the visions

11 Liber 1.1 (9). On this passage, see Holsinger 2001: 243.

12 Le Héraut 4.32 (Sch 255:27–37).

13 Le Héraut 4.35.3 (Sch 255:292).

14 Liber 1.10 (33–34).

revolve.¹⁵ Theirs was a visionary spirituality characterized by a relentless preoccupation with their sisters; it appears frequently to have been dominated by them.

«Tell her,»¹⁶ Christ directed the visionary, with reference to one or another of the sisters who populates the revelations that come to Gertrude and Mechtild or who figures as the principal subject about whom God and the visionary confer. Discrete needs, fears, and questions that bubbled up in the lives of the women with whom they lived captured Gertrude's and Mechtild's attention and sped them into action. The sisters frequently addressed their spiritually adroit companions with queries, communicated their anxieties to them, and sought their counsel. Gertrude and Mechtild were accustomed to identifying spiritual maladies of specific women with whom they lived and to responding to their varied emotions. Page after page in the *Book of Special Grace* and the *Herald* brim with accounts of the two women as problem-solvers, comforters, and instructors, often harnessing their familiarity with Christ to bring before him the troubles of a particular sister and convey his messages to one woman or another. Both texts are replete with examples of the efficacy of their petitions on behalf of their sisters. After she prayed or a certain nun, Mechtild saw Christ take the women's hand and lead her into a flower-filled meadow.¹⁷ When another nun was afraid to receive, Mechtild prayed and carried back to the unsettled sister Christ's assurance of his nearness and commitment to her. Mechtild repeated Christ's soothing words to this sister:

«Why is she disturbed? I created her for myself, and I have given myself to her in everything she desires from me. I am her father in creation. I am her mother in redemption. I am her brother in sharing my kingdom, and I am her sister in my sweet companionship.»¹⁸

The visionaries' attitude toward their sisters was evident in other ways in their mediating interactions with Christ. Gertrude and Mechtild frequently engaged with him in a sometimes-challenging to-and-fro that highlights their advocacy on behalf of their sisters. When Gertrude asked about a sister with whom (she perceived) Christ was displeased, he responded that the woman did not have sufficient trust in him. Gertrude, however, offered him an alternate and salutary

15 See, for example: Liber 4.1 (257), 4.8 (264f); Le Héraut 3.17.4 (SCH 143:80).

16 Liber 4.51 (304).

17 Liber 4.35 (293f).

18 Liber 4.50 (304).

interpretation: the woman's humility, and not a lack of trust, animated her. Gertrude's words had the desired effect: Christ subsequently assured Gertrude that he would, after all, impart his gifts to the woman.¹⁹ This visionary vignette reveals Gertrude's sensitivity to her sister's predicament and Gertrude's confidence in her own ability to discern the woman's spiritual condition. And, as they conceived of themselves, Gertrude and Mechtild were more than just conduits to Christ. Confident in their attunement to their sisters, they advocated for them, even when they risked contradicting their divine partner.

*Conversation and Intellectual Relationships
between and among Sisters and with God*

A sense of interrelatedness among the Helfta women is not restricted to relationships connected with the specialized roles that immerse Mechtild and Gertrude in their community, and while the literature has as its primary focus Mechtild and Gertrude, it is frankly about the monastery's inhabitants considered collectively. Thus, for example, we read that not only Gertrude and Mechtild, but also a host of unnamed nuns shared with one another the many visionary encounters that broadly characterize the Helfta spirituality. The nuns, who knew that trading confidences with Christ was of invaluable benefit to themselves, were also aware that sharing with one another aspects of their spirituality, including their relationship with him, might also be beneficial.

The Helfta writings provide a glimpse of the wide range of spiritually-animated, profound as well as workaday conversations the women – most of whom remain anonymous – took up with one another. They spoke about the Trinity, the saints who accompanied them in choir, and their drowsiness during mass, of the mutual love and longing between themselves and their God, and the experience of growing cool in love of God. They discussed with one another their guilt, irritations, sadnesses, and fears, including their fear of death and of dying without sisterly companionship. Their literature depicts relationships among theologically engaged women, who together pursued such topics as atonement theory, the pains and gratifications of purgatory, why God answers some prayers and not others, the contribution of manual labor to spiritual progress, and the relationship between faith and works.

19 Le Héraut 3.17.2 (Sch 143:217ff).

This was a monastery whose inhabitants appear slow to clamp down on discussion and in which vigorous intellectual camaraderie sometimes turned contentious. When Gertrude was preoccupied about a disagreement between two sisters who were debating the relative strength of God's judgment and his mercy, she prayed and Christ responded, saying that when a father sees children squabbling, he holds back if their quarrel is playful; if they become rough with each other, the father will intervene. Just so, Christ explained, he would intercede with the sisters should this become necessary. In this case, Christ stayed his involvement, his reserve a tacit endorsement of the sisters' spirited discussion.²⁰

The women seem to have talked with God about one another almost incessantly.²¹ Sometimes, in the context of inquiring about one or another of their sisters, they raised theological questions, such as does soothing another's suffering get in the way of her salvation, and how precisely does prayer benefit the one for whom one prays – when she experiences no change in her person and none is observable?²² Verbal exchange between and among women and with Christ about one another was valued for its power to feed spiritual engagement and to guide and sustain the nuns in their everyday life, contributing to the monastery's intellectual vitality. It was a fertile foundation for friendships at Helfta. However much Christ dominated Gertrude's and Mechtild's consciousness, focused their attention, and captured their emotions, their engagement with him was not compensation for absence of fellow feeling, attentive concentration on, or intellectual and spiritual encounter with their sisters. If one mark of friendship is intellectual sharing and divulging to another the stuff of one's interior life, then the Helfta writings suggest friendship may have been widespread at the monastery, and vital to its spirituality, especially to its spirituality of literary creativity,²³ which gave birth to the *Book of Special Grace* and the *Herald*, which are woven of snatches of perhaps hundreds of conversations.

20 Le Héraut 3.78.2 (Sch 143:328). And see Liber 3.39 (243). For the role of conversation in the Helfta religiosity, see Grimes 2009.

21 For this observation and for tensions in the Helfta household, see Voaden 1997: 79.

22 Liber 3.79.1 (328ff).

23 See Harrison 2022: 3–55.

Friendships and the Composition of the Helfta Literature

Throughout the Helfta writings, there are occasional references to friends and friendship. We can suppose, furthermore, that the collaborative, communal process of composing the *Herald* and the *Book of Special Grace* may have drawn on friendships already established and fed them, and it may have given rise to others. Talking about revelations, sharing prayers and instructions with one another, contributing observations about Mechtild as well as about Gertrude of Helfta and Abbess Gertrude of Hackeborn, whose *Lives* are tucked into the *Herald* and the *Book of Special Grace* respectively, and otherwise contributing to the varied texts that comprise the two books suggest that numerous conversations among the sisters were sources for the composite works. The process of the literary production was surely a means of threading listeners into the life of the speaker, sometimes simply by hearing out the speaker and sometimes by offering observations on the experiences recounted. Details about friendships that may have flourished in this context are, however, lacking. We do read that one of the principal authors of the *Book of Special Grace* was Mechtild's «good friend.»²⁴ But the literature makes little of Mechtild's possible affinity with this sister. And while we learn elsewhere that everyone wanted to be Mechtild's friend, what we learn of Mechtild's response is telling: she bore her sisters' desires for friendship with difficulty.²⁵

With few exceptions, the sisters do not emerge as individuals, one woman different from another woman, and cherished particularly or for at this or that reason. The texts provide scant evidence about prized friendships, and no teacher-student dynamic receives extended treatment or even skeletal outline. For the most part, the authors of the *Book of Special Grace* and the *Herald* deemed the intricacies of specific relationships unimportant to unfold.

Friendship between Mechtild and Gertrude

At least since the nineteenth century, however, scholars have claimed an abiding friendship between Gertrude and Mechtild.²⁶ This is an especially attractive assertion in part because there are far fewer medieval texts surveying and hailing women's friendships with one another than there are considerations and celebrations of

²⁴ Liber 5.24 (356f).

²⁵ Liber caput praeivium (6).

²⁶ Paquelin 1875: iii. Among the many scholars who have claimed a special friendship existed between Gertrude and Mechtild, see von Balthasar 1955:12; Goyau 1914: 99; Halligan 1979: 36.

male friendships.²⁷ And although the evidence for this friendship and Gertrude's spiritual apprenticeship to Mechtilde are less conclusive than is often supposed, the two women do seem to have had a relationship chockfull of emotional investment, curiosity, and respect for each other as well as the willingness to lob criticism – at least on Mechtilde's part.

The literature provides evidence of the two women confirming each other's intimacy with Christ and intercessory powers.²⁸ Their relationship seems to have been characterized by mutual respect, even if it was, perhaps, asymmetrical, with Gertrude greatly esteeming Mechtilde (perhaps as her teacher), and Mechtilde leveling accusations of severity against Gertrude. Gertrude's visions of Mechtilde began while the older nun was alive and continued after Mechtilde died.²⁹ When Gertrude saw Mechtilde in glory, Mechtilde's soul is pictured offering the Host with Christ on behalf of all souls on earth, in purgatory, and in heaven, one in a series of testimonials to Mechtilde's holiness.³⁰ What neither this vision nor any other reveals is equally significant. Nowhere do we find that Mechtilde's arrival in heaven benefited Gertrude in any particular way, nor do the authors relate any other intimacies shared by the two after Mechtilde's death – and this in texts that are crowded with encounters between individual living people and souls.³¹ Neither is there the suggestion that sorrow overcame Gertrude when the older woman died. The relationship between Gertrude and Mechtilde is among the most finely drawn in the whole of the *Helfta* literature and presents some of the strongest evidence for the value and experience of engagement and support between any two women at the monastery. But notwithstanding Gertrude's declaration that Mechtilde is her special friend and Mechtilde's visions heralding Gertrude's sanctity, their relationship remains largely out of view.

No Sharp Divide Between Workings of God and of Friends

Friendships emerge as of obvious importance to Gertrude. Gertrude gauged her relative affection for her friends – some were dearer to her than others, some were

27 There is, in part for this reason, significantly less scholarship on female friendship in the Middle Ages than on male friendship (Lochrie 2003: 74).

28 For example, *Le Héraut* 1.11.9 (SCH 139:178), 1.14.6 (SCH 139:202), 5.5.1 (SCH 331:178).

29 *Le Héraut* 1.11.9 (SCH 139:178).

30 *Le Héraut* 5.4.20 (SCH 331:102).

31 See Harrison 2022: 301–352 and 353–431.

her «special friends,»³² and we read, too, that Mechtild had close friends, although in Mechtild's case, the texts do not elaborate.³³ Gertrude's concern to safeguard individual one-on-one relationships is evident in several ways. We read, for example, of a conversation in which Gertrude tried to ensure that a specific sister for whom she prayed would share in a special way the benefits that Gertrude was sure God would distribute on account of Gertrude's prayer. The larger context of Gertrude's preoccupation is the conviction – which reverberates throughout the Helfta writings – that however isolated and discrete a person's good work may be, if performed in union with Christ, it redounds to the benefit of all who will be saved. Exactly on this account, Gertrude wondered about the *distinctive* advantage that might accrue to this *specific* sister, how, that is, the sister's gain from Gertrude's prayer would differ from that which the whole church amassed. When Gertrude queried Christ about the matter, he responded with an analogy: a young woman makes jewelry with which she adorns herself and her sisters – and for which she acquires renown for her entire household. Yet, Christ continued, the woman who made the jewelry and the sisters who wear it stand apart from the others, enjoying celebrity that does not attach to those family members who are not likewise adorned.³⁴ The message to the reader is clear: Christ will take preferential concerns among the nuns into account when dispensing gifts. Gertrude was invested in working out individual, special relationships between the sisters within the context of a fierce – but not overwhelming – concern with community.

And unlike Mechtild, Gertrude seems to have regularly sought and received counsel from her sisters and rejoiced in their company.³⁵ The *Herald* relates three occasions on which she turned to a sister for advice about experiences that seem to have been especially consequential to her. In one account, Gertrude spoke about her desire for Christ's wounds with a fellow nun. About this, Gertrude writes

«After vespers, I was sitting... in the refectory next to a certain person to whom I had disclosed ... my secret [desire]. I put this here for the salvation of the reader because I often felt the fervor of my devotion increase on such an occasion, and whether your spirit, Lord, incited this, or human affection, is not clear to me, although I have heard from someone accomplished in such matters that a secret like this one may be ... usefully revealed to someone who is not only a faithful friend on account of her goodness

32 Le Héraut 5.4.20 (SCH 331:102). For special friends, see also Le Héraut 4.7.2 (SCH 255:100).

33 Liber 1.1; 2.26 (11, 169).

34 Le Héraut 3.75.1 (SCH 143:318ff).

35 Le Héraut 1.3.1; 1.11.12 (SCH 139:132ff, 182).

but also a superior by reason of the respect due to greater age.»³⁶

We learn, furthermore, that Gertrude was *accustomed* to look to those whom she regarded as her spiritual superiors among her sisters for Christ's testimony concerning her own gifts, indicating a pattern of behavior into which this encounter fit.³⁷ About her disclosures to her sister in the refectory, Gertrude expressed curiosity about whether Christ or her affection for her interlocutor was responsible for the increased devotion Gertrude felt after speaking with the sister. Her literary musing suggests that to her mind, there was no sharp divide between the workings of friendship and that of God but rather an easy congruence between the two, but this is not something about which Gertrude elaborates.³⁸ Moreover, we do not learn what effect the refectory conversation might have had on Gertrude's confidante. In describing her talk with her friend and its consequences, Gertrude's attention remained squarely on herself; *she* revealed *her* secrets to her sister; *her* devotion was increased in consequence of the interchange. We may suppose that to Gertrude treasured friendship might flourish with only one party as obvious beneficiary. On the other hand, perhaps the passages about the refectory disclosure are snapshots of moments in a relationship in which now one party to the friendship, now the other, might offer a disclosure, the other offer counsel. We cannot know.

Several years after the exchange I relate above, Gertrude asked a sister to include in her prayers a petition to Christ to piece Gertrude's heart with his love. Gertrude subsequently saw a ray of light coming out of the righthand side of an image of the crucified Christ on the page of a book she held open during mass.³⁹ The ray pierced Gertrude's heart, wounding her. Some days later, Christ expressed to Gertrude his hope that she would anchor in his love all her emotions, including her pleasures, hopes, joys, pains, and fears.⁴⁰ The *Herald* recounts a related conversation Gertrude had with a fellow nun that took place after the piercing occurred, a conversation in which Gertrude asked this sister for help in tending

36 Le Héraut 2.4.2 (SCH 139:244).

37 Le Héraut 13.1 (SCH 139:132, 134).

38 Le Héraut 1.3.1 (SCH 139:132–34).

39 Le Héraut 2.5.1–2 (SCH 139:248, 250). Much has been written about medieval people's awareness of an image's capacity to provoke imaginative reflections and visions; see, for example, Hamburger 2000: 48.

40 Le Héraut 1.5.1 (SCH 139–250).

to her (Gertrude's) heart's wound. Gertrude's description of this conversation underscores her confidence in this sister's spiritual abilities.⁴¹

The conversations I relate above suggest that in moments of yearning and delight as well as when in need of guidance, Gertrude turned to women who could help her to secure that for which she longed and who could help her to calibrate a fitting response to the gifts God gave her. In the case of the wounding, this was a response that called on Gertrude to gather the whole complex of her emotional life and fix it in God. Consultation with her sisters implicated them in the part of herself where Gertrude received gifts from God and gave herself to him. Gertrude did not indicate whether the women who figure in the scenarios I recount were the same or different women. Perhaps this is because her point was not to celebrate a specific friend or even friendship per se, or to champion one or several of her fellow sisters as companionable or spiritually astute. What Gertrude seemed to want to point out instead was her own need for her sisters and the advantages that she enjoyed through individual relationships with them. The *Herald* does not distinguish between offering counsel and serving as a faithful friend. But if the giving of advice to the one who confides is an act of reciprocity that complements the confidence perhaps we can call this sort of sisterly intimacy friendship. And it may be beside the point to try to categorize the relationships Gertrude enjoyed with her sisters as expressions of friendship *or* of spiritual guardianship.

The literature insists on the meaningfulness of the sisters' relationships with one another in such a way as to imply a quintessentially coenobitic message: the nuns are urged to rely on one another.⁴² Anchored in the monastic virtue of humility, they teach one another, by word and example, not to attempt to go it alone. For example, the *Herald's* book one, which is something like a *Life* of Gertrude of Helfta, credited Gertrude's consulting with her sisters (she frequently relied on their guidance in determining what course of action to take) to her humility and offered this practice as evidence of Gertrude's holiness.⁴³ Similarly, the monastery's Abbess Gertrude of Hackeborn is described as driven by humility to seek advice and comfort from one of her charges when she was troubled.⁴⁴ It

41 Le Héraut 2.3 (SCH 139:250).

42 As Caroline Bynum has observed, the coenobitic Rule of Benedict does not, however, direct its readers to support the edification of others; Bynum 1982: 76f.

43 The author of book one of the *Herald* attributes Gertrude's consulting with her sisters to Gertrude's humility; see, for example, Le Héraut 1.11.12 (SCH 139:182).

44 Le Héraut 5.1.7 (SCH 331:24).

seems reasonable that Gertrude and her Abbess nurtured a dependency on fellow nuns exactly in part because they were aware of the dangers of pride, because they trusted in God's presence among their sisters, and because mutually depending on one another was an essential means by which the sisters acknowledged and praised the power of prayer.⁴⁵ This was important in a community whose primary every-day commitment was to chant the divine office and which also prized private prayer.

Christ's Investment in and Support of Friendship

Additional evidence for the value of one-on-one sisterly relationships comes to the fore if we notice Christ's investment them. We read repeatedly that Mechtild and Gertrude approached Christ hungry to speak with him about a variety of matters having to do with individual sisters, matters that excited their wonder and worry, giving free rein to their curiosities about the women with whom they lived.

When Gertrude prayed for a person who felt guilty because she was annoyed with a sister for having provided a bad example of religious discipline, Christ communicated through Gertrude that the irritated sister ought not to allow herself to become upset by another's faults.⁴⁶ When there was acrimony in the cloister, Christ swept in to cheer a dispirited nun.⁴⁷ When Mechtild related to God the woman's complaints about a fellow nun, Christ interposed himself, saying, «Tell her to give me her enemies, and I will give her myself and all my saints.»⁴⁸ There is no indication that the nuns regarded one sister's reaction to another as too trite or too petty to bring before Christ or that he on any account distanced himself from the sisters' preoccupations with one another. On the contrary, he implicated himself in the nitty-gritty details of their affairs, in this way announcing their worth to him. Moreover, Christ championed talk between and among the nuns as well as between individual sisters and himself about other women. As they depicted him, Christ's investment in working with the women's relationships with each other was extraordinary. He consoled, energized, adjudicated disputes, reminded the sisters of the motivating role of their engagement with one another, and chastised one and confirmed another's point of view. And he helped them

45 See Harrison 2022: esp. 161–211.

46 Le Héraut 3.78.1 (SCh 143:22–28).

47 Liber 4.51 (304).

48 Liber 4.51 (304).

work through grievances with one another. Burrowing into the particulars of the women's relationships, Christ corrected misapprehensions, confirmed laudatory evaluations, and elaborated on his relationship with one or another nun to one or another of her sisters, thereby providing the women with insights into what was at play in one another's life, including in her interior life, perhaps in this way helping the sisters to prize and have patience with one another.

While the *Book of Special Grace* focuses less attention on women's one-on-one relationships than does the *Herald*, it may perhaps picture Christ as implicitly commending relationships between the sisters by using friendship as an analogy to talk about Christ's own association with the women. Christ told Mechtild that just as the souls of Jonathan and David – those friends famous in the monastic literature of the twelfth century – were glued to each other, so did his and her soul adhere, perhaps raising up by human friendship through the comparison.⁴⁹ Moreover, in the context of discussing Christ as friend and family member, the *Book of Special Grace* tells us that we turn to such people in times of need, danger, and fear as well as for companionship, elevating the human relationships by enumerating their worth, and by comparison with Christ as friend.⁵⁰ In addition, Christ acknowledged to Mechtild the need of friend for friend and the pleasure of affectionate companionship when he responded to her complaint about nuns whom she had accused of being sleepy during mass. When Mechtild suggested that thinking about the pains of hell might invigorate her slothful sisters, Christ proposed a different sort of meditation. Her sisters should think about the offer of friendship he extends to them. Christ explained: «Whoever has a beloved friend would suffer at being deprived of his intimacy.»⁵¹ And he recognized the emotional hold of friendship by acknowledging the significance of its loss, promising to compensate the sister whom death deprived of a friend.⁵²

49 Liber 1.23 (82). It is the case that the language of bride and bridegroom also appears in the Helfta writings, and it is not, on this account, evident that the nuns valued the spousal relationship between two human beings.

50 Liber 1.19 (68).

51 Liber 3.20 (223).

52 Le Héraut 3.85.1; 5.2.1 (SCH 14:338ff; SCH 331:64).

Friendship's Limitations

The Christ of the Helfta literature also spoke of the limitations of human friendship and human love, and the nuns did not confuse the love that might flourish in the context of their relationships with one another, on the one hand, with, on the other, loving God. When Mechtild compared love between human beings with the love with which God loves human beings, it was not a question of human affection assimilated to divine love or even of human emotion exalted by the comparison. Instead, Mechtild contrasted the meagerness of human love with divine love. Human relationships were also risky.⁵³

Even as the sisters were confident that sisterly relationships also held out the possibility of augmenting devotion toward Christ, the nuns were apprehensive about such relationships, afraid that they might siphon off love for Christ, whom they perceived as jealous of those whom he loved.⁵⁴ «I'm asking you; answer me,» he said to Mechtild, «Is there anything in the world so dear to you that... you would not give up for me?» demanding that Mechtild confide only in him, just as a spouse confides only in her husband.⁵⁵ Carving out a private space between the soul and God, Gertrude disclosed to Christ what she would dare not tell a human friend.⁵⁶ She longed to enter a contract of friendship with Christ, the one and only friend of her intimate thoughts,⁵⁷ a friendship that cannot be dissolved.⁵⁸ He alone is «the one true friend.»⁵⁹

Moreover, Christ seemed sometimes to almost want to wipe away the nuns' attachments to one another. Gertrude compared Christ with a mother who so wished to keep her little son close to her that when the child prepared to play with his young friends, his mother put a mask or other frightening object before him so that he became afraid and ran away from his friends – and into his mother's arms.⁶⁰ Elsewhere we read that wishing Gertrude never to be absent from his side, Christ sometimes thwarted her friendships so that she would see there was

53 Liber 7.12 (407).

54 See Liber 4.59; 6.2 (114f, 378), for anxiety that affection for people can stifle one's growth in loving God and otherwise impede the soul's closeness to him.

55 Liber 4.60 (315).

56 Le Héraut 2.23.10 (Sch 139–340).

57 Le Héraut 1.7.3 (Sch 139:156).

58 Les Exercices 5 (Sch 139:156).

59 Le Héraut 3.68.3 (Sch 143:278).

60 Le Héraut 3.63.1 (Sch 143:250).

complete faithfulness in no creature and run to him when a friend injured her. Christ from time to time inflicted the pain associated with death in order to have an occasion to make the mourner's need for him known to her, causing the sorrowful soul to seek succor in him, who alone will never abandon her.⁶¹ The Christ of Helfta both vehemently encouraged friendship among the nuns and was compensation for the limitations of friendship that he helped the nuns to recognize and to which he contributed.

Models of Right Relationships between the Sisters

In the persons of the visionary Gertrude of Helfta and Abbess Gertrude of Hackeborn, the literature offers models of exemplary individual relationships between sisters, one which praises indifference and detachment. According to the *Herald*, Gertrude of Helfta gave what she did not need to those in need, not privileging her best friends in the distribution, not even over her worst enemies.⁶² She is, the larger context suggests, exemplary in her dispassionate behavior. (And we learn, too, from this account that she did indeed have preferences among her sisters.) The lessons the Helfta writings here transmit are familiar from the history of Christian thought: benevolence must not be predicated on fellow feeling and emotional sobriety must train unbridled sentiment.

Driving home the importance of indifferent action that refuses to bend under the pressure of personal preference, the *Book of Special Grace* tells us that Abbess Gertrude's exemplary orientation toward the women in her care was rooted in a love for Christ so satisfying that it wiped away her emotional need for anyone else. The dispassionate stance she assumed toward her charges allowed their needs and not her own to guide her in relationship with them. This is the message the *Book of Special Grace* seems to want to convey in recounting an exchange between Mechtild and Christ, who approached Mechtild during Abbess Gertrude's last illness. Christ pronounced that he had given himself to the Abbess at her as she lay dying «as her bridegroom, her most faithful friend, and her sole consolation,»⁶³ a declaration that prompted Mechtild to object: how could he be her *only* consolation? Mechtild recalled the smiles and other joyful gestures with which the Abbess had greeted her daughters' ministrations, evidence of the pleasure she

61 Le Héraut 3.31.1 (SCH 143:166).

62 Le Héraut 1.11.8 (SCH 139:178).

63 Liber 6.3 (380).

experienced in their presence at her deathbed. But Christ set Mechtild straight. «The Abbess smiles,» Christ conceded, «as kindly as though you were doing her a great favor,» but Mechtild was wrong to suppose that she and her sisters might be the source of their Abbess' happiness. Christ explained: the Abbess is «so firmly grounded in me that she accepts whatever happens to her, happy or sad, in exactly the same way.»⁶⁴ Abbess Gertrude's detachment to them spoke to her fundamental invulnerability to her daughters' presence on account of the fullness of satisfaction she found in her relationship with Christ and her openness to his plans.

What may be unexpected is the literature's claim that thus detached, the Abbess' love for her daughters results, paradoxically, in sense of favoritism on the part of the nuns so that in relation to Abbess Gertrude, each of her daughters believed that *she* was «the most beloved of all.»⁶⁵ The ascription to her daughters of the sense that each of them experienced the Abbess' love for them as a singular, privileging love recalls the sort of love experience that the two visionaries, Mechtild and that other Gertrude, Gertrude of Helfta, relate belongs to them in relation to Christ. The Abbess' manner of loving is a form of *imitatio Christi* that, however difficult to achieve in the here-and-now because it required subjugating one's own emotional desires and taming one's emotional needs, is offered as exemplary, both superior and accessible to the reader. This may have been a welcome message to those nuns who – in a monastery abuzz with reports of visions and ecstasy – were not themselves recipients of such remarkable gifts but who might aspire to imitate Christ by learning to love her sisters well.

Conclusion

Friendship plays an ambiguous role at Helfta, and it is tough to isolate, to identify as a category of relationality different from spiritual guardianship. The Helfta literature lacks extended considerations of what friendship meant to the sisters, along with sustained reflection on the place of friendship in their lives. And high-pitched expressions of yearning for the other who is friend and expressions of the joys of companionship are largely foreign to the Helfta sensibility, where friendship was not expressed primarily as a warm bond between two women, capable of bringing intense happiness and satisfaction that solidifies person-to-person connection. Relationships between the Helfta women emphasize instead intellectual

64 Liber 6.3 (380).

65 Liber 6.1 (374).

and spiritual comradery, including consultation and advice-giving that may or may not call forth feelings of affection and tender consideration for the other. The texts provide relatively few details about prized one-on-one relationships of any sort. The authors deemed their intricacies unimportant to unfold.

But the other-who-is-sister never leaves the consciousness of the two visionaries for long. And sociability between and among sisters was conceived of as concomitant with intimacy with Christ, an intimacy attributed to Mechthild and Gertrude most especially. Both visionaries are restless with a tremendous desire to respond to what they perceive as the needs and desires of not just their community considered collectively but of the individual women with whom they lived. And this is the case for their Abbess as well. And yet, in highlighting the Abbess' responsiveness to her charges, the literature urges a cultivation of emotional independence from the other, and this in some tension with the message that rings throughout the literature to foster a reliance on others, as way to cultivate humility and in recognition of others' access to God and spiritual insight – as well as of the efficacy of prayer. This tension may speak to the need for introspection about the ground and consequence of one-on-one relationships, about whether they are rooted in humility and a relationship with Christ that satisfies or whether they purloin attention from him, a source of anxiety for the Christ of Helfta.

Although they never actually say so, the nuns' goal seems clear: within an overriding concern with community, they try to carve out a sense in each sister of her very-specialness and to do so by trying to convert sisterly relationships into an experience of preferential love such as that which belonged to the visionary superstars in being loved by Christ. Related to this is the implicit instruction to cultivate a form of *imitatio Christi* modeled by the Abbess. But this is *imitatio Christi* with a twist. For while it involves the other whom one loves experiencing a sense of her very-specialness, it is different from the way Christ loves in that it does not crave reciprocity. A concern for fostering relationships thus characterized, more than talk of friendship, is prominent in the Helfta literature consideration of one-on-one relationships between the sisters.

Love between human beings stimulated and formed love of God, and reflection on it was sometimes an illustration of the way in which God loves. But the Christ of Helfta – that champion of friendship – is also wary of the love-response that he craves for its potential to be diverted into a love for others.

Bibliography

1. Primary Sources

- Le Héraut* Gertrude d'Helfta: Oeuvres spirituelles, edited and translated by Pierre Doyère, Jean-Marie Clément, the nuns of Wisques, and Bernard de Vregille. SCH 39, 143, 255, 331. Série des texts monastiques d'occident, nos. 25, 27, 48. Paris: Éditions du Cerf, 1968–1986.
- Les Exercices* Gertrude d'Helfta: Oeuvres spirituelles, edited and translated by Jacques Hourlier and Albert Schmitt. SCH 127. Série des texts monastiques d'occident, no. 19. Paris: Éditions du Cerf, 1967.
- Liber Mechtild* of Hackeborn, *Liber specialis gratiae*. Sanctae Mechtildis, virginis ordinis sancti Benedicti: Liber specialis gratiae accedit sororis Mechtildis ejusdem ordinis Lux divinitatis, edited by the monks of Solesmes [Louis Paquelin]. Vol. 2 of *Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae*. Paris: H. Oudin, 1877.

2. Translations

- Barratt, Alexandra. Gertrud the Great of Helfta, The Herald of God's Loving Kindness: Books One and Two. Cistercian Fathers Series 35. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1991.
- Gertrud the Great of Helfta, The Herald of God's Loving Kindness: Book Three. Cistercian Fathers Series 63. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1999.
- Gertrud the Great of Helfta, The Herald of God's Loving Kindness: Book Four. Cistercian Fathers Series 85. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 2018.
- Doyère, Pierre, Jean-Marie Clément, the nuns of Wisques, and Bernard de Vregille. *Le Héraut*, in Gertrude d'Helfta: Oeuvres spirituelles. Sources chrétiennes, vols. 39, 143, 255, 331. Série des texts monastiques d'occident, nos. 25, 27, 48. Paris: Éditions du Cerf, 1968–1986.

Hourlier, Jacques and Albert Schmitt. *Les Exercices*, Gertrude d'Helfta: Oeuvres spirituelles. Sources chrétiennes 127. Série des texts monastiques d'occident, no. 19. Paris: Éditions du Cerf, 1967.

Lewis, G.J./Lewis, J., Gertrud the Great of Helfta: Spiritual Exercises. Cistercian Fathers Series 49. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1989.

Newman, Barbara. Mechthild of Hackeborn and the Nuns of Helfta: The Book of Special Grace. Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press, 2017.

Nuns of Dordogne. *Livre de la grace spéciale: Révelations de sainte Mechtilde, Vierge de l'Ordre de Saint-Benoit*. Paris: Maison Mame, 1920.

Winkworth, Margaret. Gertrude of Helfta: The Herald of Divine Love. Classics of Western Spirituality. New York, NY: Paulist Press, 1993.

3. Secondary Sources

- Balthasar, H. U. von, 1955. «Einführung.» *Das Buch vom störenden Lob*. Ed. H. U. von Bathasar. Einsiedeln, 7–18.
- Bynum, C. W. 1982. The Cistercian Conception of Community. *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley, 51–81.
- Dieker, A., 1996. Mechtild of Hackeborn: Song of Love. M. Schmitt/L. Kulzer (ed.), *Medieval Women Monastics: Wisdom's Wellsprings*. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 231–242.
- Goyau, L. F.-F., 1914. *Christianisme et culture féminine*. Paris: Librairie Académique.
- Grimes, L. M., 2009. *Wisdom's Friends: Gertrude of Helfta's Conversational Theology*. Saarbrücken.

- Kuhn-Rehfuß, M., 1980. Zisterzienserinnen in Deutschland. K. Elm et al., Die Zisterzienser: Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Bonn.
- Krüne, M. (ed.), 1888. Urkundenbuch der Klöster der Grafschaft Mansfeld. Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete, vol. 20. Halle: Otto Hendel.
- Grundmann, H., 1995. Religious Movements in the Middle Ages: The Historical Link Between Heresy, the Mendicant Orders, and the Women's Religious Movement in the Thirteenth Century, with the Historical Foundations of German Mysticism. Transl. by Steven Rowan. Notre Dame, IN.
- Halligan, Theresa A., 1979. (trans.) The Booke of Gostlye Grace of Mechtilde of Hackeborn. Studies and Texts 46. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Hamburger, J. F., 2000. Seeing and Believing: The Suspicion of Sight and Authentication of Vision in Late Medieval Art and Devotion. K. Krüger/A. Nova, Imagination und Wirklichkeit: zum Verhältnis von mentalen und realen Bildern in der Kunst der frühen Neuzeit. Mainz, 47–69.
- Harrison, A., 2013. «The Nuns of Helfta.» J. A. Lamm (ed.), The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism. Mulden, Mass., 297–310.
- 2022. Thousands and Thousands of Lovers: Sense of Community Among the Nuns of Helfta. Cistercian Studies Series, Number Two Hundred Eighty-Nine. Cistercian Publications. Collegeville, MN.
- Hart, C., 1956. Introduction to The Exercises of Saint Gertrude. Trans. a Benedictine nun of Regina Laudis [Columba Hart]. Westminster, MD, vii–xvii.
- Holsinger, B. W., 2001. Music, Body, and Desire in Medieval Culture: Hildegard of Bingen to Chaucer. Reading Medieval Culture. Stanford, CA.
- Lochrie, K., 2003. «Between Women.» C. Dinshaw/D. Wallace, The Cambridge Companion to Medieval Women's Writings. Cambridge, UK, 70–88.
- Paquelin, Louis, 1875. Praefatio to Sanctae Gertrudis Magnae, virginis ordinis sancti Benedicti: Legatus divinae pietatis accedunt ejusdem Exercitia spiritualia. Ed. the monks of Solesmes [Louis Paquelin]. Vol. 1 of Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae. Paris: H. Oudin, i–lxii.
- Preger, Wilhelm, 1874. Geschichte der deutschen Mystik bis zum Tode Meister Eckharts. Geschichte der deutschen Mystik nach den Quellen untersucht und dargestellt, Vol. 1. Leipzig: Dörffling und Franke.
- Robinson, A. Mary F., 1886. «The Convent of Helfta,» Fortnightly Review 40: 641–658.
- Schrader, F., 1970. Die Zisterzienserklöster in den mittelalterlichen Diözesen Magdeburg und Halberstadt. Cîteaux: commentarii cistercienses 21, 271
- Urkundenbuch der Stadt Halberstadt, 1978. G. Schmidt (ed.), Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete 7.1. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.
- Voaden, R. J., 1997. All Girls Together: Community, Gender, and Vision at Helfta.» D. Watt, Medieval Women in Their Communities. Buffalo, NY: University of Toronto Press, 72–91.
- 2010. Mechtilde of Hackeborn. A. Minnis/R. Voaden, Medieval Holy Women in the Christian Tradition, c. 1100–c. 1500. Turnhout, 431–451.

Abstracts

Friendship plays an ambiguous role at the monastery of Helfta. Relationships between the nuns emphasize intellectual and spiritual comradery, including consultation and advice-giving that may or may not call forth feelings of affection, and the Helfta literature urges the nuns to cultivate emotional independence. It also instructs them to rely on one another and to convert sisterly relationships into an experience of preferential love such as that which the Helfta's visionary superstars experience in being loved by Christ; their Abbess Gertrude is a model of this way of loving. Both a champion of friendship and wary of friendship's potential to divert love from him, the Christ of Helfta was securely invested in the sisters' relationships and undermining of them.

Freundschaft wurde im Kloster Helfta ambivalent gesehen. Zwischen den Nonnen bestand eine intellektuelle und spirituelle Verbundenheit, die von gegenseitigem Austausch geprägt war. Dies konnte Gefühle der Zuneigung hervorrufen – oder auch nicht. Die Schriften aus dem Kloster Helfta forderten die Nonnen dazu auf, emotionale Unabhängigkeit zu pflegen. Ausserdem wiesen sie die Schwestern an, sich aufeinander zu verlassen und ihre schwesterlichen Beziehungen in Liebeserfahrungen zu verwandeln, wie sie die Visionärinnen von Helfta erfuhren, wenn sie von Christus geliebt wurden; die Äbtissin Gertrud war ein Vorbild für diese Art des Liebens. Der Christus von Helfta, der ein Verfechter der Freundschaft war und sich zugleich sorgte, dass Freundschaft die Liebe von ihm ablenken könnte, war ein fester Teil in den Beziehungen der Schwestern und untergrub diese zugleich.

Anna Harrison, Los Angeles

Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen dieses Heftes

Dr. theol. Delphine Conzelmann, Krachenrain 12, CH-4059 Basel – **Prof. Dr. Anna Harrison**, Loyola Marymount University, 1 LMU Drive, Los Angeles, CA 90043, USA – **Prof. Dr. Andrea Hofmann**, Theologische Fakultät, Universität Basel, Nadelberg 10, CH-4051 Basel – **Prof. Dr. Moisés Mayordomo**, Theologische Fakultät, Universität Basel, Nadelberg 10, CH-4051 Basel

Abonnement

Erscheinungsweise: alle 3 Monate. Umfang: je Heft in der Regel 96 Seiten.
Abonnements-Bestellungen: Friedrich Reinhardt Verlag, Rheinsprung 1, Postfach 1427, CH-4001 Basel, Tel. +41 61 264 64 64, verlag@reinhardt.ch.
Abonnementspreise (jährlich): Schweiz: CHF 106.– (für Studierende CHF 72.–);
CEPT-Länder: CHF 112.–; übrige Länder: CHF 116.–; Einzelheft CHF 32.–.
Anzeigenpreise: ganze Seite CHF 460.–; halbe Seite CHF 260.–.

Impressum

Publiziert mit Unterstützung der Schweizerischen Theologischen Gesellschaft, <https://sagw.ch/sthg/> (Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, SAGW, www.sagw.ch).
Printed in Switzerland. Imprimé en Suisse. In der Schweiz gedruckt 2026.
ISSN 0040–570 1.
Layout und Satz: Redaktion; Druck: Friedrich Reinhardt AG, Basel.
Nachdruck verboten. Übersetzungs- und sämtliche andere Nebenrechte vorbehalten.

© 2026 by Friedrich Reinhardt Verlag, Basel.

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 82, Heft 2

2026

Inhalt

ANDREA HOFMANN: Einführung	75
MOISÉS MAYORDOMO: «What a Friend We Have in Jesus»? Theologische Aspekte von Freundschaft im Anschluss an Joh 15,14	81
DELPHINE CONZELMANN: Das Selbst gemeinsam ergründen. Aelred von Rievaulx und die Renaissance pädagogischer Freundschaft	99
ANNA HARRISON: Friendship at the Thirteenth-Century Monastery of Helfta	121