

ΦΙΛΙΑ UND ΑΓΑΠΗ

Zur Terminologie der Freundschaft bei Basilios und Gregor von Nazianz

VON

KURT TREU

(Berlin)

Im gesamten griechisch-römischen Altertum erfreut sich die Freundschaft der höchsten Wertschätzung, und zwar in einem Maße, das in der Neuzeit kaum wieder erreicht, geschweige denn übertroffen worden ist. Die Freundschaft ist ebenso für das Leben des Einzelnen wie für das Verhalten ganzer Gruppen von Bedeutung, denken wir nur an das System der Proxenie, der Gastfreundschaft, oder an die römische politische *amicitia*. Bei allen Variationen im einzelnen stimmen hier die verschiedenen philosophischen Richtungen mit den allgemeinen Anschauungen, der öffentlichen Meinung und den praktischen Verhaltensweisen überein¹.

Eine Verlagerung der Werte tritt mit dem Christentum ein. An die Stelle der individuellen Freundschaft tritt als Ideal die allgemeine Nächsten- und Bruderliebe. Der Begriff der *ἀγάπη*, der geradezu zum Inbegriff christlicher Frömmigkeit wird, ersetzt die *φιλία*. In der Terminologie spiegelt sich diese Wandlung deutlich. *Φίλος* tritt im Neuen Testament² hinter *ἀδελφός*, *ὁ πλησίον* u.ä. zurück, *φιλία* gar erscheint nur ein einziges Mal, Jakobusbrief 4,4, und bezeichnenderweise in negativer Bedeutung *φιλία τοῦ κόσμου*, Liebe zur Welt, die identisch ist mit Feindschaft gegen Gott. Der Begriff *ἀγάπη* und das zugehörige *ἀγαπᾶν* und *ἀγαπητός* erhalten ihren eigentlichen Inhalt erst im jüdisch-christlichen Bereich.

¹ Zur antiken Freundschaft vgl. u.a.: L. Dugas, *L'amitié antique, d'après les mœurs populaires et les théories des philosophes*, Paris, 1894; J. P. A. Ernstmann, *Οἰκείος, Ἑταῖρος, Ἐπιτήδειος, Φίλος*, Diss. Utrecht, 1932; A. Heuß, *Amicitia. Untersuchungen über die rechtlichen Grundlagen der römischen Außenpolitik*, Diss. Leipzig, 1933 – Klio Beiheft 31, N. F. Heft 18; Erika Klein, geb. Maunz, *Studien zum Problem der „römischen“ und „griechischen“ Freundschaft*, Diss. Freiburg i. Br., 1957 (maschinenschriftl. vervielfältigt).

² Vgl. F. Hauck, *Die Freundschaft bei den Griechen und im Neuen Testament*, Festgabe Th. Zahn, Leipzig, 1928, 212–228; M. Paeslack, *Zur Bedeutungsgeschichte der Wörter philēin (lieben), philia (Freundschaft) und philos (Freund) in der Septuaginta und im Neuen Testament*, Theologia Viatorum, 5, Berlin, 1954, 51–142.

Vorher ist ἀγαπᾶν ein blasses und wenig charakteristisches Verbum von schwankender Bedeutung, das Vorkommen von ἀγάπη gar ist unsicher und auf jeden Fall sporadisch¹.

Die älteste christliche Literatur, die auf das Neue Testament folgt, steht zunächst ganz im Banne der biblischen Tradition. Die eschatologische Grundhaltung, die das Ende der Welt für die nahe Zukunft erwartet, läßt wenig Raum für innerweltliche, rein menschliche Werte, wie die Freundschaft es ist. Allmählich aber öffnet sich das Christentum den Einflüssen der zeitgenössischen Umwelt, und es beginnt das Bemühen um eine Stynthese verschiedener Traditionen, wie es uns in der Gestalt des Klemens von Alexandrien vor Augen tritt. Je mehr sich die Kirche für die Dauer in der Welt einrichtet, desto stärker kommen in ihr „weltliche“ Elemente zur Geltung. Im 4. Jahrhundert, nachdem das Christentum offizielle Anerkennung erlangt hat, ist ein gewisser Höhepunkt und Abschluß erreicht. Mehr oder weniger unumwunden wird der antiken Tradition in Gestalt ihrer Bildungsgüter, ihrer Literatur und Rhetorik das Existenzrecht zuerkannt. Die Führer der Kirche, die man zum großen Teil mit Recht als „Kirchenfürsten“ bezeichnen kann, stammen aus alten, reichen und angesehenen Familien, genießen die volle traditionell-griechische Schul- und Hochschulbildung und üben nicht selten zeitweilig einen weltlichen Beruf wie den des Anwalts oder des Lehrers der Beredsamkeit aus. Als Mitglieder der führenden Schichten wachsen sie hinein in die bestehenden gesellschaftlichen Bindungen und Verbindungen, zu denen nun auch die verschiedenen Arten der Freundschaft gehören. Als Bischöfen und Kirchenführern erwachsen ihnen aus dem Amt neue Beziehungen, die Rechte und Pflichten mit sich bringen. Nicht selten überschneiden sich beide Bereiche.

Unsere Kenntnisse von den Verhältnissen erhalten wir am unmittelbarsten aus den Briefen der betreffenden Persönlichkeiten, die uns auf Grund der Bedeutung des Autors und ihres stilistischen und sachlichen Interesses für die Nachwelt erhalten geblieben sind². Da gibt es z.B. die große Gruppe der Empfehlungsbriefe. Es gilt als Pflicht eines angesehenen Mannes, seinen weniger bedeutenden Verwandten, Freunden, Klienten im Leben weiterzuhelfen, indem man sie an einflußreiche höhergestellte Personen empfiehlt. Man erbittet und erweist damit gleichzeitig einen Freundesdienst, und es ist verständlich, daß solche Briefe viele Freundschaftsbeteuerungen und -anrufungen enthalten, mag auch der zugrundeliegende Sachverhalt manchmal mehr von Nützlichkeits erwägungen zeugen.

Eine andere Gruppe bildet etwa die Korrespondenz der Bischöfe mit Amtskollegen aus der Nachbarschaft oder auch aus weiter entfernten Gebieten. In einer Zeit kirchlicher Richtungskämpfe und Parteibildungen war es von großer praktischer Bedeutung, sich der Übereinstimmung mit möglichst vielen Bischöfen oder ganzen Kirchenprovinzen zu versichern, besonders z.B. mit neugewählten Würdenträgern, und dabei spielte neben der dogmatischen Übereinstimmung auch die persönliche Sympathie eine Rolle.

Als repräsentative Vertreter der Kirche des 4. Jahrhunderts, deren umfangreiche Korrespondenz uns ein detailliertes Bild gewinnen läßt, lenken Basilius

¹ Vgl. G. Quell u. E. Stauffer, ἀγαπᾶω, ἀγάπη, ἀγαπητός, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, herausgeg. v. G. Kittel, I, Stuttgart, 1933, 20—65; A. Nygren, *Eros und Agape*, 2. Aufl., Berlin, 1955.

² Vgl. D. Gorce, *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IV^e et V^e siècles*, Paris, 1925.

von Caesarea und Gregor von Nazianz die Aufmerksamkeit auf sich.¹ Beide sind nach Herkunft, Bildungsgang und theologischen Anschauungen eng miteinander verknüpft, obendrein durch eine fast lebenslange persönliche Freundschaft verbunden². Andererseits sind sie nach Charakter und Temperament so verschieden wie nur möglich: Basilius ernst, nüchtern, sachlich, streng, Gregor gefühlvoll, poetisch überschwänglich, Stimmungen und Eindrücken hingegeben.

Vor diesem Hintergrund gewinnt ein Unterschied Bedeutung, der sich in der Terminologie der Freundschaft, in der Verwendung der Begriffe *φιλία* und *ἀγάπη* im Sprachgebrauch der beiden Autoren abzeichnet.

Vielleicht beginnt man am besten mit dem Äußerlichen, mit einer statistischen Beobachtung. Von den 359 Briefen des Basilius³ enthalten etwa 140 direkte oder implizierte Äußerungen über Freundschaft, also 39%, von den 244 Briefen des Gregor etwa 100, also 41%. Die Zahlen hängen natürlich stark vom subjektiven Urteil des Betrachters ab, und ich gebe sie darum absichtlich abgerundet. Jedenfalls zeigen sie, daß die Freundschaft bei beiden Autoren einen bedeutenden Raum einnimmt⁴, und zwar einen annähernd gleich großen, wenn man die Belege erst einmal nur nach der Menge und nicht nach der Intensität beurteilt. Gegenüber dieser annähernden Gleichheit fällt nun um so stärker die Ungleichheit der Terminologie ins Auge: Basilius hat in 29 Briefen das Wort *φιλία*, in 40 aber *ἀγάπη*, wobei nur diejenigen Stellen gezählt sind, die ein persönliches Gefühl und eine Beziehung zu Menschen als Individuen oder überschaubaren Gruppen ausdrücken, nicht aber der ganze theologische Bereich wie *ἀγάπη θεοῦ* u. a. Gregor dagegen hat nicht weniger als 53 Briefe mit *φιλία*, aber nur 8 mit *ἀγάπη*.⁵ Schon diese Zahlen deuten an, daß bei Basilius beide Begriffe ihren eigenen Bereich haben, wobei der der *ἀγάπη* mehr hervortritt, während bei Gregor ganz eindeutig *φιλία* dominiert.

Wenden wir uns nun einigen einzelnen Belegstellen zu, um den allgemeinen Eindruck, den uns die Zahlen vermittelt haben, zu überprüfen und zu differenzieren, und untersuchen wir zunächst den Gebrauch von *φιλία* und *ἀγάπη* bei Basilius.

Ein Komplex für sich ist Basilius' Briefwechsel mit Libanius.⁶ Der berühmte Sophist und sein ehemaliger Schüler, der jetzige Bischof, verkehren miteinander in meist kurzen Billets, in denen sie sich gegenseitig Komplimente machen und jeder die guten Dienste des anderen in Anspruch nimmt. Man versichert einander wiederholt und nachdrücklich über die Unterschiede der Religion hinweg seiner Freundschaft, der *φιλία*. Daß im Verkehr zwischen Christen und Nichtchristen die speziell christliche *ἀγάπη* nicht am Platze ist, kann man verstehen. Zugleich wird klar, daß *φιλία* in diesem Fall trotzdem möglich ist. Der Begriff ist also einerseits schwächer, andererseits umfassender. Diese Folgerung können wir mit

¹ Die Briefe Gregors von Nyssa, des dritten großen Kappadokiens, sind an Zahl viel geringer und für unser Thema unergiebig.

² Vgl. dazu L. Vischer, *Das Problem der Freundschaft bei den Kirchenvätern*, Theologische Zeitschrift, 9, Basel, 1953, 173–200.

³ Ich zitiere nach Nummern und Kolumnen der *Patrologia Graeca* von Migne, Bd. 32 (Basilius) und 37 (Gregor).

⁴ Zur Sache vgl. M. M. Braniste, *Logiul prieteniei și păcii la Sfinții Părinți Capadocieni*, Studii teologice, 9, București, 1957, 453–478.

⁵ Ich beschränke mich auf die Substantive, denn das Verbum *ἀγαπᾶν* gehört ebenso zu *φιλία* wie zu *ἀγάπη*, während *φιλεῖν* in unserem Zusammenhang praktisch ausscheidet.

⁶ Ep. 335–359. Einige Briefe sind allerdings unecht.

Stellen untermauern, an denen Basilius den Unterschied zwischen *φιλία* und *ἀγάπη* ausdrücklich hervorhebt.

Im 133. Brief wendet sich Basilius an den neugewählten Bischof Petrus von Alexandrien, den Nachfolger des Athanasius, um mit ihm Verbindung aufzunehmen. Der Brief beginnt mit der Antithese: Die leibliche (*σωματική*) *φιλία* wird durch persönliche Bekanntschaft begründet, durch langen Umgang (*συνήθεια*) befestigt. Die wahre *ἀγάπη* ist eine Gabe des Geistes, die auch weit Entfernte verbindet und die *ἀγαπητοί* einander bekanntmacht, nicht durch ihre physischen, sondern durch ihre seelischen Vorzüge.¹ Ganz ähnlich beginnt der 154. Brief, mit dem Basilius das Anknüpfungsschreiben des Bischofs Ascholius von Thessalonike beantwortet: Die weltliche (*τοῦ κόσμου*) *φιλία* bedarf des persönlichen Zusammenseins, aus dem sich die Vertraulichkeit (*συνήθεια*) entwickelt. Die geistliche *ἀγάπη* bedarf nicht des Leibes als Vermittler der *φιλία*, sondern der Gemeinschaft des Glaubens.² Wir sehen also: *φιλία* ist, soweit sie weltlich ist, der *ἀγάπη* entgegengesetzt, soweit sie aber im Glauben gegründet ist, in der *ἀγάπη* mit eingeschlossen.

So ist es verständlich, daß Basilius Aussagen über *ἀγάπη* macht, die sonst von *φιλία* gelten. Hatte er den persönlichen Kontakt in den zitierten Briefen als für die *ἀγάπη* entbehrlich hingestellt, so ist das doch mehr ein durch die Umstände bedingter Sonderfall. Ein Beispiel für den normalen Zustand bietet Basilius im Brief an Bischof Theodot von Beroea, wo er persönliches Zusammentreffen wünscht, damit die *ἀγάπη* wachse³. Nur als Ersatz kann häufiger Briefwechsel dienen, der die *ἀγάπη* verstärken soll, wie er an Ambrosius von Mailand schreibt⁴. Ganz analog heißt es von der *φιλία* in Freundschaftsangeboten an weltliche Persönlichkeiten, sie könne auch aus der Entfernung angeknüpft und durch Briefe unterhalten werden⁵ doch sei das eigentliche Ziel die persönliche Bekanntschaft⁶. Ebenso wie bei der *ἀγάπη* kommt auch bei der *φιλία* der geistigen Verbindung (*λόγος*) große Bedeutung zu, doch haben in ihr auch schon die natürlichen Elemente *συνήθεια* und *ἔθος* begründende Kraft⁷. Die Verwandtschaft und zugleich die Rangordnung der Begriffe kommt klar darin zum Ausdruck, daß Basilius sich wiederholt auf das christliche *ἀγάπη*-Gebot als direkte Begründung der *φιλία* beruft⁸. Bei passender Gelegenheit führt er beides zusammen als Basis der *φιλία* an, das göttliche Gebot und die menschlichen Bindungen, und zwar in dieser Reihenfolge⁹. Die Verwandtschaft zwischen beiden Begriffen zeigt sich auch darin, daß *ἀγάπη* ebenso wie *φιλία* durch Willensentschluß begründet und angeknüpft wird¹⁰ und konkrete Rechte und Pflichten mit sich bringt¹¹. Das übernatürliche Element, das *ἀγάπη* von *φιλία* unterscheidet, bewirkt andererseits, daß *ἀγάπη* auch gegen menschliche Erfahrung schnell

¹ Ep. 133, 569B.

² Ep. 154, 609 C.

³ Ep. 185, 661 C.

⁴ Ep. 197, 712A. Vgl. Ep. 172, 645C; Ep. 258, 1, 948C.

⁵ Ep. 63, 420AB.

⁶ Ep. 64, 420C—421A.

⁷ Ep. 272, 1, 1005D.

⁸ Ep. 272, 3, 1008C. Vgl. Ep. 9, 1, 263C; Ep. 56, 405A; Ep. 65, 421B; Ep. 194, 708A.

⁹ Ep. 204, 1, 745A, ib. 2, 745BC.

¹⁰ Ep. 132, 569A; Ep. 153, 609B; Ep. 197, 1, 712A.

¹¹ Ep. 208, 768A; Ep. 206, 757C; Ep. 242, 2, 900C; Ep. 118, 538 A.

entstehen kann¹, als eine Gottesgabe,² durch Einwirkung des Heiligen Geistes-Φιλία als der menschliche Begriff nimmt natürlich einen breiten Raum ein in den Empfehlungsbriefen und Bittschreiben an Staatsbeamte³. Bei geringerer Vertraulichkeit oder zu hohem Rang des Empfängers wird eher an seine φιλανθρωπία appelliert⁴. Wenn Basilius sich aber auf die ἀγάπη des Adressaten zu ihm beruft, damit dieser seine φιλία zu einem Dritten einsetze⁵, so ist ἀγάπη deutlich der stärkere Begriff und weist auf glaubensmäßige Verbundenheit.

Hatten wir bisher Fälle betrachtet, wo φιλία parallel oder nur relativ nachgeordnet zu ἀγάπη verwendet war, so müssen jetzt die Beispiele kritischer Bewertung erwähnt werden. Oben sahen wir, daß Basilius unter Berufung auf ἀγάπη Beziehungen mit kirchlichen Persönlichkeiten anknüpft, die auf Übereinstimmung im Glauben beruhen. Der offene Brief Ep. 223 an Eustathius von Sebaste zeigt uns, wie solche Beziehungen zerbrechen, wenn diese Übereinstimmung nicht mehr besteht. Basilius akzeptiert den Bruch als unumgängliche Tatsache, er warnt nur vor übereilem, unbedachtem Abbruch der Freundschaft (§6). In diesem Zusammenhang gebraucht er dreimal φιλία, nicht aber ἀγάπη. Offenbar will er ausdrücken, daß ein Verhältnis, das zerbrechen kann, allenfalls φιλία⁶ und keineswegs ἀγάπη gewesen sein könne, die ja „nie aufhört“ (1. Korintherbrief 13,8). Gerade über Eustathius, für dessen φιλία er so viele Gründe zu haben glaubte, war seine Enttäuschung so stark, daß ihm sogar Zweifel kamen, ob der Mensch überhaupt zu wahrer ἀγάπη fähig sei,—doch bezeichnet er das ausdrücklich als vorübergehende Stimmung⁷, und auch sonst wäre nicht die ἀγάπη selbst, sondern nur die menschliche Befähigung zu ihr in Frage gestellt. Auch die älteste und beste φιλία aber kann Basilius nicht hindern, die Beziehungen abzubrechen wenn der Freund Häretiker wird⁸.

Merkwürdig ist der Gebrauch von φιλία in einem Brief an Papst Damasus, in dem Basilius dessen Vermittlung erbittet, damit die φιλία zwischen den Kirchen wiederhergestellt werde⁹. Nach seinem sonstigen Sprachgebrauch sollte man ἀγάπη erwarten. Bezeichnet φιλία vielleicht den geringeren Grad von Eintracht, einen mehr äußerlichen *modus uiuendi* im Unterschied zu der kaum erreichbaren völligen dogmatischen Übereinstimmung?

Abschließend seien die Fälle erwähnt, wo φιλία eine offen negative Bewertung erfährt, weil sie mit höheren christlichen Pflichten kollidiert. Basilius verurteilt es, daß kirchliche Ämter mit Rücksicht auf φιλία an Unwürdige vergeben werden.¹⁰ Speziell für den Asketen, der ja der vollkommene Christ sein soll, wird die Bindung an Freunde als weltliche Fessel abgelehnt.¹¹

Wir sahen, daß für Basilius φιλία ein immanenter, „menschlicher“ Begriff ist, der in verschiedener Hinsicht Einschränkungen erfährt und vom Religiösen

¹ Ep. 220, 813C.

² Ep. 274, 1009B.

³ Ep. 83, 461B; Ep. 84, 461D; Ep. 86, 465C; Ep. 109, 517C; Ep. 313, 1061AB.

⁴ So z.B. in den Briefen an den Präfekten Modestos.

⁵ Ep. 72, 440AB.

⁶ Vgl. auch Ep. 122, 544A.

⁷ Ep. 244, 4, 916D—917A.

⁸ Ep. 128, 556D.

⁹ Ep. 70, 433D.

¹⁰ Ep. 54, 400C; ebenso Ep. 290, 1029A.

¹¹ Ep. 291, 1032B.

her teils positiv, teils neutral, manchmal aber auch negativ eingeschätzt wird. Ἀγάπη berührt sich in Vielem mit dem positiven Teil der φιλία. Sie unterscheidet sich durch ihren transzendenten, übernatürlichen Charakter, der alle negativen Möglichkeiten, wie etwa die Vergänglichkeit, ausschließt.

Wenden wir uns nun Gregor, zu, so können wir uns kürzer fassen. Bei ihm ist der Sprachgebrauch, wie wir schon andeuteten, wesentlich weniger differenziert, das Bild daher leichter nachzuzeichnen. Gregor kennt die Bedenken und Unterscheidungen des Basilius nicht und gebraucht φιλία ohne dessen Einschränkungen und Vorbehalte. Daher kann φιλία ohne weiteres auch den Platz ausfüllen, den bei Basilius ἀγάπη einnimmt. Gregors kirchliche Korrespondenz z. B. steht nach Umfang und Gewicht hinter der des Basilius zurück, aber in vergleichbaren Fällen, wie in einem Brief an Nektarius von Konstantinopel, benutzt er φιλία, wo Basilius sicher ἀγάπη genommen hätte¹. Im Bemühen, zwei entzweite Kleriker zu versöhnen, spricht er von φιλία, auch hier würde Basilius eher ἀγάπη gebrauchen². Die Empfehlungsbriefe, die bei ihm stark hervortreten, verwenden natürlich erst recht φιλία, auch bei hochgestelltem Empfänger³.

Die sachlichen Einschränkungen hat Gregor ähnlich wie Basilius. Feste φιλία, kann nur zwischen Christen bestehen⁴, im Konfliktfall hat die religiöse Pflicht den Vorrang vor φιλία⁵, die verschiedenen Grade menschlicher und religiös fundierter Freundschaft werden unterschieden⁶. Aber all das berührt die Terminologie nicht, auf die es uns ankommt, überall herrscht φιλία vor.

Demgegenüber sind die Stellen mit ἀγάπη so wenig zahlreich, daß wir sie der Reihe nach vorführen können. Wir haben zunächst eine etwas kühl wirkende Versicherung der pflichtgemäßen Hochschätzung der ἀγάπη zu Basilius⁷; die Verbindung ἀγάπη φιλία wohl als bloße Variation des Ausdrucks⁸; einen ironischen Ausruf über die ἀγάπη der Bischöfe⁹; ἀγάπη parallel mit πόθος in einem warmen Brief an Gregor von Nyssa¹⁰; parallel mit φιλία und οικειώσις in religiösem Zusammenhang¹¹; Freude über ein Geschenk als Zeichen der ἀγάπη¹²; endlich ἀγάπη in zwei Verbindungen, in denen sonst φιλία üblich ist: durch ἀγάπη ist alles gemeinsam, parallel zur herkömmlichen Versicherung, daß Freunden alles gemeinsam gehört¹³; ἀπολαύειν ἀγάπης wie sonst ἀπολαύειν φιλίας¹⁴. Ἀγάπη steht also teils ohne klaren Unterschied zu φιλία, teils mit etwas stärker religiösem Klang, aber ohne große Wärme. Bemerken wir noch, daß auch die bei Basilius so häufige Höflichkeitsformel der Anrede ἡ ὑμετέρα ἀγάπη bei Gregor ganz zurücktritt, so rundet sich das Bild: Gregor vermeidet zwar den Begriff ἀγάπη nicht gerade, aber er hat doch zu ihm bei weitem kein so lebendiges, intensives Verhältnis wie zu φιλία. (Nur beiläufig

¹ Ep. 88, 161C.

² Ep. 218, 356C.

³ Φιλανθρωπία ist selten, Ep. 146, 249A.

⁴ Ep. 100, 173B.

⁵ Ep. 145, 248C.

⁶ Ep. 230, 373A; vgl. Ep. 204, 337A.

⁷ Ep. 16, 52A.

⁸ Ep. 28, 61D.

⁹ Ep. 43, 89A.

¹⁰ Ep. 74, 137C.

¹¹ Ep. 100, 173AB.

¹² Ep. 121, 216B.

¹³ Ep. 168, 227C; vgl. Ep. 15, 48C, Ep. 31, 68B u.a.

¹⁴ Ep. 227, 369C; vgl. Ep. 210, 348A.

sei erwähnt, daß sich dieses aus den Briefen gewonnene Urteil durch Belege aus den Gedichten und Reden weiter erhärten ließe, doch würde das hier zu weit führen.)

Fassen wir zusammen. Während Basilius für „Freundschaft“ zwischen *φιλία* und *ἀγάπη* klar unterscheidet und *φιλία* mit verschiedenen Vorbehalten, nur *ἀγάπη* eindeutig positiv verwendet, benutzt Gregor von Nazianz fast ausschließlich *φιλία* für den gleichen inhaltlichen Gesamtbereich. Es ist wohl nicht zu kühn, darin einen Ausdruck der tieferen Verschiedenheit der beiden Freunde zu sehen, der oben ange-deuteten Verschiedenheit des Charakters wie der Verschiedenheit der Neigungen. Basilius ist stärker durch die kirchliche Überlieferung gebunden, aus der *ἀγάπη* kommt, Gregor bleibt unbefangener der antik-griechischen Tradition verpflichtet, in der *φιλία* lebt.
