

Τελεία φιλία und amicitia spiritalis. Zwei Formen
rationaler Personenbeziehungen im Abendland

1. Personenbeziehungen kommt in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion große Bedeutung zu. Insbesondere Freundschaft gilt der ethischen Forschung, die moralische Normen ohne Rekurs auf metaphysische Konzepte zu begründen versucht, geradezu als Paradigma moralischen Verhaltens.¹ Die Vertreter einer "Ethik ohne Metaphysik" gehen dabei nicht mehr von der Freiheit des Menschen und seiner Fähigkeit zur Vernunftdetermination aus, sondern akzentuieren den Sachverhalt, daß es im Verhältnis zu sich und zu anderen die Möglichkeit einer Achtung des Menschen als Person gibt, nämlich in der Bejahung des eigenen Seins und in der Bejahung des anderen in der Freundschaft. Das Selbst, das zu achten ist, liegt nicht in der metaphysischen Bestimmung seiner Freiheitsfähigkeit, sondern in seiner Existenz, zu der jeder sich in gleicher Weise verhält. Wer in seiner Existenz von anderen bejaht werden möchte – was die Grundlage eines freundschaftlichen Verhältnisses ist –, muß seinerseits die anderen in ihrer Existenz bejahen und Verhaltensnormen beachten, die die Respektierung ihrer Existenz betreffen.

Sie nehmen also den kantischen Ansatz einer Ethik des wechselseitigen Respekts der Menschen als Selbstzweck auf, streichen aber seine Fundierung in einem metaphysischen Freiheitsbegriff.

Für den postmetaphysischen Versuch einer Begründung moralischer Normen ist die Freundschaft aus zwei Gründen wichtig: Erstens wird im freundschaftlichen Verhalten die Person des anderen als Person bejaht, zweitens hat der an Freundschaft Interessierte ein Motiv für moralisches Handeln.

1 Vgl. E. Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Stuttgart 1984, S. 156ff.

Der Freundschaft kommt also in einer Situation, in der die transzendentalphilosophische Begründung innerweltlicher Normen fragwürdig geworden ist, eine stabilisierende und Orientierung ermöglichende Funktion zu. Sie erscheint als Kristallisationspunkt neuer Normen.

2. Einen verwandten Aspekt dieses Vorgangs betont die moderne Soziologie der persönlichen Beziehungen. Im Anschluß an philologische Untersuchungen zeigte z.B. F.H. Tenbruck², daß Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung des 18. Jahrhunderts Ausdruck einer Situation der Differenzierung des gesellschaftlichen Systems darstellen – die berufliche Differenzierung und die soziale Mobilität nehmen zu, die sozialen Verkehrskreise dehnen sich aus, das Erziehungswesen wird verbessert und insgesamt werden mehr Menschen direkt und indirekt mit einer Mannigfaltigkeit von Lebensformen konfrontiert. In einer sozial heterogenen Welt dienen, nach Tenbruck, Freundschaftsbeziehungen zur Stabilisierung der einzelnen Person. Diesen Aspekt greift Luhmann³ auf. Er erörtert Freundschaft und Liebe in zwei Theoriesammenhängen, erstens im Kontext von Arbeiten zu "Gesellschaftsstruktur und Semantik", die von der These ausgehen, daß funktionale Systemdifferenzierungen Veränderungen der Semantik erzeugen; zweitens im Kontext der Untersuchung symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien, die Liebe und Freundschaft als symbolische Codes behandelt. Auch Luhmann nimmt an, daß bei funktionaler Differenzierung der Gesellschaft die Einzelperson nicht mehr nur in einem Subsystem angesiedelt ist, sondern sozial ortlos wird. Die Gesellschaft und die durch sie konstituierten Weltmöglichkeiten werden zu komplex, als daß die Selbstidentifikation durch allgemeine soziale Kategorien möglich

2 Vgl. F.H. Tenbruck, Freundschaft. Ein Beitrag zu einer Soziologie der persönlichen Beziehungen, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 16 (1964), S. 431-456.

3 Vgl. N. Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt/M. 1983.

wäre; vielmehr muß der einzelne auf der Ebene seines Persönlichkeitssystems Bestätigung finden. "Daraus ergibt sich der Bedarf für eine noch verständliche, heimische Nahwelt (übrigens annähernd der Sinn des altgriechischen *philos*), die man sich noch aneignen kann".⁴ Das bedeutet nicht, daß die Einzelperson sich von den Makromechanismen unpersönlicher Art einfach auf ihre Autonomie zurückziehen kann. Sie bedarf vielmehr der Differenz von Nahwelt und Fernwelt, um die Komplexität abzufangen. Für die individuelle Handhabung der eigenen Differenz zur Umwelt braucht sie Freundschaft und Liebe – die höchstpersönliche Kommunikation in der Nahwelt –, die gerade den Doppelaspekt von Selbstsein und Weltentwurf aufweist.

Im folgenden soll sich an zwei Freundschaftsabhandlungen zeigen, daß diese auf Veränderungen in der Gesellschaft reagieren und Probleme zu lösen, d.h. funktionale Notwendigkeiten des gesellschaftlichen Systems in eine tradierbare Form zu bringen versuchen.⁵ Im Mittelpunkt stehen dabei Aristoteles' Abhandlung über die *φιλία* in der Nikomachischen Ethik und Aelreds von Rievaulx *De spiritali amicitia*, die in ihrer Segmentierung des semantischen Feldes strukturelle Ähnlichkeiten aufweisen. Eine kontrastive Untersuchung soll Ähnlichkeit und Verschiedenheit des antiken und des christlichen Modells verdeutlichen.

I.

1. In der griechischen Welt ist die Freundschaft in vielfältiger Form präsent.⁶ Homer kennt die Freundschaft von Kriegern wie Achill und Patroklos, die Odyssee betont immer wieder die

4 N. Luhmann [wie Anm. 3], S. 17.

5 Vgl. ebd. S. 24.

6 Vgl. die Artikel 'Freundschaft' im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, Bd.2, Sp.1105ff.; im *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd.8, Sp.418ff. und in der *Theologischen Realenzyklopädie*, Bd.11, S. 590ff.

Gastfreundschaft. Innerhalb der archaischen Geschlechterstadt⁷ bildet die *φιλία* eine Möglichkeit, Verbindungen zwischen den adligen Herren zu stiften und ihre Ehre untereinander und gegenüber dem Demos zu stärken.

Eine alternative Segmentierung des semantischen Feldes der Freundschaft ergibt sich im Zuge der epochalen gesellschaftlichen Veränderungen, die in Athen seit dem 7. Jahrhundert einsetzen und in der Entmachtung des Areopags den dramatischen Höhepunkt finden. Dieser Vorgang griff in alte Rechte und die überkommene Ordnung tief ein und eröffnete die Möglichkeit einer Politik, die sich nur auf die Volksversammlung und den Rat der Fünfhundert stützte. In dieser Situation erhält die *φιλία* neue Bedeutung.⁸ Ihre Funktion wird in der Literatur und in der Philosophie reflektiert. Die Eumeniden des Aischylos z.B. thematisieren die neuen Normen und Maßstäbe, die in dieser nach Neuorientierung verlangenden Situation aufkamen, und diskutieren die nun erforderlichen Bürgertugenden: Gerechtigkeit der Polis soll an die Stelle adliger Wiedervergeltung treten, Versöhnung die Gegner zusammenbringen, *φρονησις* und *μεσοτης* das Leben regieren. Und insbesondere Freundschaft soll alle umschließen, damit kein Bürgerkrieg ausbreche und Blut fließe. In der Polis soll Freundschaft nach innen und Feindschaft nach außen herrschen. Durch die Scheidung von Freund und Feind wird die Polis ihre Einheit gewinnen. Mit dieser Akzentuierung tritt die *φιλία* aus ihrem bisherigen Bereich auf den *οικος* bezogener adliger Beziehungen heraus und wird zur politischen Tugend der Polisbürger.⁹ Sie stabilisiert nicht mehr die Ehre des einzelnen, sondern ist Mittel der Integration der Bürger.

7 Vgl. M.I. Finley, *The World of Odysseus*, Harmondsworth 1967; H. Strasburger, *Der Einzelne und die Gemeinschaft im Denken der Griechen*, in: F. Gschnitzer (Hg.), *Zur griechischen Staatskunde*, Darmstadt 1969, S. 97-122; P. Spahn, *Mittelschicht und Polisbildung*, Frankfurt-M./Bern/Las Vegas 1977, S. 29ff.

8 Vgl. Ch. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt/M. 1983, S. 208ff.

9 Vgl. Ch. Meier [Anm. 8], S. 209ff.

2. In der Philosophie behandelt Aristoteles in der Nikomachischen Ethik und in der Eudemischen Ethik das Thema der Freundschaft und vertieft ihren politischen Charakter.¹⁰ Auch für ihn ist der Ort der $\phi\iota\lambda\iota\alpha$ die Polis und in dieser kommt ihr eine wichtige Funktion zu: Als Inbegriff richtigen Verhaltens zu anderen fördert sie die Eintracht der Bürger, ohne die eine Gemeinschaft keine Dauer hat. Darum bemühen sich, Aristoteles zufolge, die Gesetzgeber vor allem um Freundschaft zwischen den Bürgern (vgl. 1234 b 23f.), mehr noch als um Gerechtigkeit; wo man nämlich gerecht zueinander ist, bedarf es noch eines freundschaftlichen Elements, wenn die Gemeinschaft ganz gelingen soll; wo man dagegen miteinander befreundet ist, verhält man sich auch gerecht (1155 a 26f.).

Freundschaft als πολιτική φιλία ist aber für Aristoteles nicht nur ein Mittel zur politischen Integration der Bürger, sondern grundsätzlich die Bedingung menschlicher Eudämonie. Diese besteht, wie er in einem Eliminationsverfahren in A 6 der Nikomachischen Ethik zeigt, in einer Tätigkeit der Seele im Sinne ihrer wesenhaften Tüchtigkeit, in der $\alpha\rho\epsilon\tau\eta\ \delta\iota\alpha\nu\omicron\eta\tau\iota\chi\eta$ der Weisheit, die wiederum praktische Tüchtigkeit voraussetzt.

Glück ist nach Aristoteles nur auf der Basis von Freundschaft realisierbar. Denn glücklich lebt der Mensch nur in einer optimalen menschlichen Gemeinschaft, im $\sigma\upsilon\zeta\eta\nu\ \tau\omega\nu\ \alpha\gamma\alpha\theta\omega\nu$, und zwar hinsichtlich seiner sittlichen wie seiner theoretischen Praxis: $\kappa\alpha\iota\ \gamma\alpha\rho\ \nu\omicron\eta\sigma\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \pi\rho\alpha\zeta\alpha\iota\ \delta\upsilon\nu\alpha\tau\omega\tau\epsilon\rho\iota$ (1155 a 15f.).

Mit seiner Darstellung der $\phi\iota\lambda\iota\alpha$ entwirft Aristoteles ein Modell gemeinschaftlichen Lebens, dessen Praxis es dem Menschen ermöglicht, kontinuierlich tätig zu sein. Darum ist der Mensch dem Menschen, der glücklich leben will, $\tau\eta\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\iota\ \alpha\iota\rho\epsilon\tau\omicron\varsigma$ (1170 a 14).

Methodisch setzt Aristoteles bei der Frage an, unter welchen Hinsichten man überhaupt etwas lieben könne. "Denn offenbar

¹⁰ Die Nikomachische Ethik und die Eudemische Ethik zitiere ich nach der Ausgabe von I. Bywater, Oxford 1962 bzw. I. Bekker, Berlin 1831. Deutsche Zitate entnehme ich der Übersetzung von F. Dirlmeier, Darmstadt 1967 bzw. 1984.

kann nicht alles Gegenstand der Liebe sein (φιλεισθαι), sondern nur das Liebens-werte und als solches gilt das, was wertvoll, lustvoll oder nützlich ist (αγαθον η ηδυ η χρησιμον)" (1155 b 18f.). Je nachdem, ob es uns um das Gute oder um Lust oder Nutzen geht, lieben wir, was gut, lustvoll oder nützlich zu sein verspricht (1155 b 26f.). Von diesen dreien wird jedoch nur das Gute und das Lustvolle um seiner selbst willen geliebt, das Nützliche dagegen, insofern es Mittel zu weiteren Zielen ist.

Den drei Motiven, unter denen wir eine Freundschaft eingehen können und die der Art nach (1156 a 6) voneinander differieren, entsprechen drei εἶδη von Freundschaft (1156 a 7). In den einzelnen Freundschaftsformen wünschen die Freunde einander das Gute und lieben einander jeweils um dessentwillen, warum sie die Verbindung eingegangen sind. Die um der Lust oder des Nutzens willen Befreundeten lieben sich nicht um ihrer selbst willen (1156 a 11), sondern um eines Vorteils oder der Lust willen. Aristoteles stuft diese Freundschaftsformen als κατὰ συμβεβηκος (...) φιλιαι (1156 a 16f.) ein, denen er als τελεια φιλια die Freundschaft gegenüber stellt, in der der Befreundete um seiner selbst willen geliebt wird, und das bedeutet nicht nur hinsichtlich eines Aspekts oder einer akzidentellen Eigenschaft, sondern in seinem Sein. Er qualifiziert sie als των αγαθων φιλια και κατ' αρετην ομοιων (1156 b 7f.). Diese Formulierung ist nicht in dem eingeschränkten Sinn von Freundschaft der sittlich Guten und an Sittlichkeit Gleichen zu verstehen, sondern meint eine Vorzüglichkeit, die sowohl ethische wie dianoetische Tugenden umfaßt. Die Gleichheit wiederum als wesentliches Merkmal der vollkommenen Freundschaft ist keine Gleichheit von Dingen, sondern beruht darauf, daß die Freunde das gleiche Prinzip zu leben haben: jeder der Freunde ist für den anderen αλλος αυτος und jeder liebt den anderen nicht wegen eines weiteren Zweckes als Mittel, sondern um seiner selbst willen (1156 b 10) als "gut in sich selbst" und gut für das ιδιον εργον, die spezifische Leistung des Menschen.

Das aristotelische Konzept schließt nicht nur aus, daß die Freunde sich um dinglicher Güter oder um der Lust willen

zugetan sind, sondern auch, daß sie sich um eines transzendenten Zieles willen lieben wie etwa bei Platon wegen eines *πρωτον φιλον*. Was in der vollkommenen Freundschaft geliebt wird, ist nach Aristoteles nicht das Gute oder "der Wert", sondern der andere, der gut und in richtiger Weise tätig ist. Das bedeutet freilich nicht, daß die Freunde in der *τελεια φιλια* nur selbstloses Wohlwollen oder interessenlose Liebe praktizieren, vielmehr daß ihr wohlverstandenes Interesse an ihrem eigenen Leben sie das Leben ihrer Freunde wie das eigene bejahen läßt. Der Selbstliebe kommt dabei keine Priorität gegenüber der Liebe zu anderen zu. Dies ergibt sich eindeutig aus Aristoteles' Verfahren, die Merkmale des Verhaltens des *αγαθος* zu sich selbst von den Merkmalen des Verhaltens zum Freund her zu verstehen. Er leitet also nicht das freundschaftliche Verhalten vom Verhalten zu sich ab, sondern erklärt vom zwischenmenschlichen Verhalten her die Kriterien richtiger Selbstliebe. Freundschaftliches Verhalten zu anderen ist das universalisierbare Modell richtigen Verhaltens zu sich selbst. Sich selbst und anderen Freund sein sind nur verschiedene Aspekte einer richtigen Verfassung. Daher setzt Aristoteles auch den *αγαθος* und den *φιλος* gleich. Das bedeutet aber, daß das freundschaftliche Verhalten die Beziehung des Menschen zu sich und zu anderen auf die beste Weise regelt und das menschliche Leben gelingen läßt.

Von dieser Position aus entkräftet Aristoteles den geläufigen akademischen *λογος*, daß der *ευδαιμων* in seiner Autarkie, darin dem Gott vergleichbar, keiner Freunde bedarf, und er zeigt im Gegenzug, daß die beste Weise menschlichen Lebens, die *ενεργεια κατα σοφιαν* zwar vor anderen Weisen menschlicher Tätigkeit insofern einen Vorrang einnimmt, als in ihr, – etwa im Unterschied zum sittlichen Handeln - Werk und Tätigkeit, *εργον* und *ενεργεια* zusammenfallen, so daß diese Tätigkeit auch vom Einzelnen allein ausgeübt werden kann, daß diese *ενεργεια* aber beständiger und besser in der Gemeinschaft gelingt. Daher strebt gerade "der glücklichste und wertvollste Mensch seinem Wesen nach zum Zusammenleben" (1245 b 9f.) mit Seinesgleichen. Ein weiteres Argument gewinnt Aristoteles aus der in A 6 entwickelten Be-

stimmung des Glücks als *ενεργεια*, als Vollzug einer Tätigkeit, die sich ihres Tätigseins bewußt ist. Diese Transparenz der *ενεργεια*, die wiederum die Tätigkeit steigert, gelingt aber an den Handlungen der Freunde besser als an den eigenen. *εὐζην* bedeutet also *σὺζην* und *σὺζην συνενεργειν*. Glückliches menschliches Leben vollzieht sich im Zusammenleben mit Freunden, in der Gemeinschaft von Wort und Gedanke. "Und wir gewinnen als Ergebnis: der Mensch, der glücklich sein soll, braucht wertvolle Freunde" (1170 b 18f.). Im Vergleich zu dieser ganz innerweltlich konzipierten Freundschaftslehre des Aristoteles ist, wie sich im folgenden zeigen soll, Aelreds Abhandlung, die sich anderen funktionalen Notwendigkeiten des gesellschaftlichen Systems gegenüberübersieht, durch ein transzendentes Element wesentlich bestimmt.

II.

1. Die Idee der Freundschaft und die Idee der Liebe beherrschen, nach E. Gilson, das 12. Jahrhundert¹¹; sie bestimmen die Ausrichtung der höfischen Literatur und der führenden theologischen Schulen der Zeit: die Kartäuser, die Benediktiner und Zisterzienser und schließlich die Viktoriner diskutieren intensiv Probleme der Liebe und Freundschaft. Bereits um 1120 schreibt Wilhelm von St. Thierry *De natura et dignitate amoris*, es beginnt die Trobadorlyrik, wenig später folgen Bernhards von Clairvaux Auslegungen des Hohenliedes. In den vierziger Jahren entsteht

¹¹ Vgl. E. Gilson, *Die Mystik des Heiligen Bernhard von Clairvaux*, Wittlich 1936, S. 25ff.; R.R. Bezzola, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en occident (500-1200)* 5 Bd., Paris 1958 – 1963; U. Liebertz-Grün, *Zur Soziologie des "amour courtois". Umrisse der Forschung*, Heidelberg 1977; wichtige neue Perspektiven eröffnet der noch unveröffentlichte Vortrag von W. Haug, *Die Entdeckung der personalen Liebe und der Beginn der fiktionalen Literatur*.

Aelreds von Rievaulx *Speculum caritatis* und um 1164 *De spiritali amicitia*. Um die Jahrhundertmitte tritt der Tristanroman in die Literatur ein. Dies sind wenige Beispiele eines breiten Diskurses in einer Zeit hoher gesellschaftlicher Dynamik. Die "Aufbruchepoche"¹², die durch einen Rationalisierungsschub in allen gesellschaftlichen Subsystemen gekennzeichnet ist, beendet die archaischen, lokal und regional abgegrenzten Gesellschaftsformationen, in denen Herrschaft, Recht, Kultur und Religion eine Einheit bildeten. Rationalisierung meint in diesem Zusammenhang im Sinne von Max Weber nicht einen unilinear verlaufenden Prozeß der Ausbreitung zweckrationalen Handelns, auch keinen umgreifenden Vorgang, sondern jeweils qualitativ unterschiedliche Rationalisierungsprozesse, die in den verschiedensten Bereichen auf unterschiedlichen Ebenen stattfinden und nach eigenen Gesetzen ablaufen.¹³ Es sind heterogene, kurzfristige und langfristige Vorgänge in Lebensbereichen, die sich auf die äußere Organisation der Welt beziehen (Recht, Politik, Ökonomie, Herrschaft, Wissenschaft), und in Lebensbereichen, die die inneren Bezirke betreffen (Religion, Ethik). Daß Rationalisierung in einem doppelten Sinne differenziert: "Daß Ablehnung Energien freisetzt für den Aufbau einer eigenen Rationalität und daß zugleich die Rationalisierung anderer Lebensbereiche klarstellt, womit man sich nicht identifizieren kann"¹⁴, gilt auch für den im 12. Jahrhundert einsetzenden Rationalisierungsprozeß. Er führt

12 Vgl. K. Bosl, *Europa im Aufbruch. Herrschaft, Gesellschaft, Kultur vom 10. – 14. Jahrhundert*, München 1980 und ders., *Die Grundlagen der modernen Gesellschaft im Mittelalter. Eine deutsche Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters*, Stuttgart 1972; A. Haverkamp, *Aufbruch und Gestaltung. Deutschland 1056-1273*, München 1984.

13 Zu Max Webers Begriff der Rationalität vergleiche St. Kalberg, Max Webers Typen der Rationalität: Grundsteine für die Analyse von Rationalisierungs-Prozessen in der Geschichte, in: W.M. Sprondel und C. Seyfarth (Hgg.), *Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns*, Stuttgart 1981, S. 9-38; J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M. 1981, Bd.1, S. 239ff.

14 N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik, Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1989, S. 260.

in den einzelnen Lebensbereichen zur Entwicklung systemspezifischer Rationalität und Mediocodes und erhöht dadurch die Autonomie der Teilbereiche.

1.1 Die Religion gerät bei diesem Vorgang, nach Max Weber¹⁵, einerseits in Konflikt mit anderen Lebenssphären und deren Autonomieansprüchen – jede einzelne, z.B. Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, kollidiert mit der Religion, indem sie ihrer eigenen Logik folgt -, andererseits wird sie selbst in die Rationalisierung verwickelt und treibt eine genuine Brüderlichkeit voran, die sich nicht an Sippe, Familie und Verwandtschaft, sondern am Nächsten orientiert. Die seit dem Investiturstreit sich beschleunigende Rationalisierung drängt auf eine formale, auf allgemeine Prinzipien ausgerichtete Ethik, die traditionalistische Normen und Konventionen obsolet erscheinen läßt.

Seitdem das Reformpapsttum Ende des 11. Jahrhunderts die Ziele der monastischen Reformbewegungen, die von Cluny ausgegangen waren, aufnahm und eine Neuordnung des Verhältnisses von Kirche und Welt anstrebte, begann der religiöse Bereich sich immer stärker zu verändern. Im Zuge dieser "päpstlichen Revolution"¹⁶ wurden die Laieninvestitur und die Eigenkirchenherrschaft zurückgedrängt, Geistliches und Weltliches streng getrennt. Der König galt nun nicht mehr wie in der karolingischen Theokratie als gottunmittelbarer Lenker und Herrscher über die Kirche, der auch den Papst als obersten Reichsbischof behandelte¹⁷, und ihn gegebenenfalls absetzte, sondern rangierte lediglich als *rex terrenus* ohne sakralen Charakter weit unter dem Papst,

15 Vgl. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen (5. Aufl.) 1963, Bd. 1, S. 540ff. Zur Interpretation der "Zwischenbetrachtung" vgl. R. Münch, Max Webers "Anatomie des okzidentalen Rationalismus": eine systemtheoretische Lektüre, in: *Soziale Welt XXIX* (1978), S. 217-246; W. Schluchter, *Religion und Lebensführung*, Frankfurt/M. 1988, Bd. 1, S. 106f.

16 Vgl. W. Schluchter [Anm. 15], Bd. 2, S. 437ff.

17 Vgl. H. Mitteis, *Der Staat des hohen Mittelalters. Grundlinien einer vergleichenden Verfassungsgeschichte des Lehnzeitalters*, Köln/Wien (9. Aufl.) 1974, S. 185.

der ihn, wie es im *Dictatus Papae* heißt, absetzen kann.¹⁸ *Libertas ecclesiae* ist das Ziel der Reform, Kirche und Staat beginnen sich zu differenzieren.¹⁹

Auf der Ebene der monastischen Gemeinschaften kämpfen klösterliche Reformbewegungen für die *libertas monasterii*. Sie drängten das Eigenklosterwesen zurück und versuchten, insgesamt die klösterliche Lebensordnung von Herrschafts- und Familieninteressen des Adels freizuhalten, was vor allem eine Rechtsverfassung voraussetzte, die vor laikaler Herrschaft schützte.²⁰ Die folgenden Untersuchungen wollen den Nachweis führen, wie die im Zusammenhang der Systemdifferenzierung sich entwickelnde Autonomisierung des religiösen Bereichs sich in einem neuen Konzept der Personenbeziehungen manifestiert. Die bei Aelred von Rievaulx beobachtbare Herausbildung eines spezifisch christlichen Begriffs von Freundschaft als höchster Form zwischenmenschlicher Beziehungen läßt zwei Zielrichtungen erkennen. Erstens – negativ – die Umstellung des Verständnisses von Personenbeziehungen weg von einem adligen Sippen- und Verwandtschaftsdenken. Zweitens – positiv – die Entwicklung eines Konzepts von Personenbeziehungen, das auf genuin christlichen Grundsätzen und einem rationalen Regelwerk beruht.

1.2 Bis zum 11. Jahrhundert war die *consanguinitas* innerhalb mönchischer Gemeinschaften das beherrschende Prinzip²¹ – es hatte sich im Frühmittelalter unter Bedingungen niedriger Institutionalisierung als soziale Kraft bewährt, indem es Kontinuität

18 Vgl. G. Tellenbach, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, Stuttgart 1936, S. 181ff.

19 Vgl. H. Jakobs, *Kirchenreform und Hochmittelalter 1046-1215*. München (2. Aufl.) 1988, S. 130.

20 Vgl. K. Schreiner, *Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters. Klösterliche Gemeinschaftsbildung zwischen spiritueller Selbstbehauptung und sozialer Anpassung*, München 1989, S. 13ff.

21 Vgl. K. Schreiner, 'Consanguinitas'. 'Verwandtschaft' als Strukturprinzip religiöser Gemeinschafts- und Verfassungsbildung in Kirche und Mönchtum des Mittelalters, in: I. Crusius (Hg.), *Beiträge zu Geschichte und Struktur der mittelalterlichen Germania sacra*, Göttingen 1989, S. 195ff.

sicherte und eine überregionale Kirchenpolitik ermöglichte. In den Reformbewegungen geriet der *affectus carnalis* in die Kritik. Verwandtschaft erschien als Einschränkung klösterlicher Freiheit und unchristliche Verstrickung in die Welt. Gegen das adlige Verwandtschaftsdenken setzten die Reformer ethische Prinzipien, sie urgierten die Idoneität der Amtsträger und trieben die Institutionalisierung voran, um den Zugriff auf die Klöster zu erschweren.

Verfahrensregeln, nicht *consanguinitas* oder *pecunia* sollten Bischofs- und Abtsfragen bestimmen: Tugend statt Geburt, Bildung statt Sippe den Ausschlag geben. Die neue Leitfigur ist der Hohepriester Melchisedech, der "ohne Vater, ohne Mutter, ohne Stammbaum" (Hebr. 7,3) leben wollte, der *pauper, non opibus neque sanguine fretus*.²² "Ämtervergabe, die nach Tugend, Bildung und Verdienst vorgenommen wurde, verbürgte Unabhängigkeit. Kirchenfreiheit und Verwandtschaftsprinzip schlossen sich aus".²³ Persönliche Tüchtigkeit wurde der Nobilität der Herkunft übergeordnet.

Die durch die Reformer in Gang gesetzte Rationalisierung relativierte die traditionalistischen Assoziationsformen und konfrontierte den einzelnen mit der Notwendigkeit, sich nicht mehr über soziale Kategorien wie Herkunft und Status zu definieren, sondern neue Prinzipien und Formen der Vergemeinschaftung zu finden. In dieser Umbruchssituation erhalten Liebe und Freundschaft einen neuen Stellenwert. Die Freundschaftsabhandlung des Aelred von Rievaulx²⁴, die diese Probleme reflektiert, ist dafür ein

22 Zitiert nach K. Schreiner [Anm. 21], S. 198; vgl. auch W. Reinhard, Nepotismus. Der Funktionswandel einer papstgeschichtlichen Konstanten, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 86 (1975), S. 167.

23 K. Schreiner [Anm. 21], S. 212.

24 'De spiritali amicitia' zitiere ich in diesem Beitrag nach dem *Corpus Christianorum* (CC), *Continuatio Mediaevalis I*, Turnhout 1971. Deutsche Zitate entnehme ich der zweisprachigen Ausgabe von Rhaban Haacke, *Aelred von Rieval, Über die geistliche Freundschaft*, Trier 1978. Aus der neueren Forschung zu Aelreds Freundschaftsbegriff sind vor allem die Arbeiten von B.P. McGuire und J. Mc Evoy zu nennen; z.B. B.P. McGuire, *Friendship and Community. The Monastic Experience 350-1250*, Kala-

Exempel. Im folgenden werde ich anhand von *De spiritali amicitia* zuerst den Begriff der *consensio*, danach Zweck und Nutzen der Freundschaft und schließlich ihre Konstituierung durch rationale Verfahren erläutern.

2. Aelred stellt die Freundschaft von Anfang an auf ein radikal christliches Fundament und relativiert die Position der antiken Autorität. *Constat enim Tullium uerae amicitiae ignorasse uirtutem; cum eius principium finemque, Christum uidelicet, penitus ignorauerit* (290, 62ff.). Mit diesem Ansatz schafft er einen im weiteren Verlauf der Untersuchung nicht mehr hinterfragbaren christlich-normativen Rahmen, was freilich nicht ausschließt, daß Elemente aus dem antiken Modell übernommen und uminterpretiert werden.

2.1 Paradigmatisch zeigt sich die christliche Umdeutung zunächst am Begriff der *consensio*. In Ciceros Definition bedeutet sie die *rerum humanarum et diuinarum cum benevolentia et caritate consensio* (291, 80f.). Diese Begriffsbestimmung lehnt Aelred als unzureichend ab, da sie auf Juden, Heiden und schlechte Christen zuträfe, sowohl wenn man *consensio* lediglich als Übereinstimmung verstünde, die Dritten gegenüber keiner Abstimmungsprozeduren bedarf, als auch wenn sie die affektiv getönte Übereinstimmung in der gemeinsamen Produktion von Werken – als *affectus mentis et affectus operum* – meint.

mazoo 1988, S. 296ff.; ders., Looking Back on Friendship: Medieval Experience and Modern Context, in: *Cistercian Studies XXI* (1986), S. 134f.; ders., Monastic Friendship and Toleration in Twelfth-Century Cistercian Life, in: *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition*, ed. W.J. Sheils, Oxford 1985, S. 147-160; ders., The Cistercians and the Transformation of Monastic Friendship, in: *Analecta Cisterciensia XXXVII* (1981), S. 3-65; J. Mc Evoy, *philia* and *amicitia*: friendship from plato to aquinas, in: *Sewanee Medieval Colloquium, Occasional Papers 2* (1984), S. 1-23; ders., Notes on the Prologue of St. Aelred of Rievaulx's (Sic) 'De spiritali (Sic) amicitia', with a Translation, in: *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion XXXVII* (1981), S. 396-411. Für wertvolle Hinweise zur Forschungsdiskussion danke ich Josef Semmler.

Den seiner Meinung nach tieferen christlichen Sinn der *consensio* präzisiert Aelred in zwei Argumentationsschritten. Zunächst zeigt er, ausgehend von der etymologischen Ableitung der Termini *amicitia* von *amor* bzw. von *animi custos*, daß *consensio* auf die Identifikation mit dem Freund zielt. *Omnia sua esse sentiat, quae amici sunt* (292, 120f.). Freundschaft ist daher eine *virtus*, deren Werk darin besteht, aus einer Vielheit von Personen eine Einheit von Freunden zu schaffen – *unum de pluribus* (292, 123) –, die sich ganz miteinander identifizieren, und zwar auf Dauer. *Vnde ipsam amicitiam non inter fortuita vel caduca, sed inter ipsas uirtutes quae aeternae sunt, etiam mundi huius philosophi collocarunt* (292, 123ff.). Die Freundschaft ist etwas Ewiges, eine Tugend, die nicht aufhört. Den christlichen Sinn von *consensio* erläutert Aelred an Beispielen aus der Geschichte des Urchristentums. Er weist auf die Urgemeinde hin, in der die Mitglieder *cor unum et anima una* waren, oder auf die Märtyrer, die ihr Leben für ihre Brüder gaben.

Die Beispiele sollen zeigen, daß in der Freundschaft der Freund dem Freunde ohne Selbstsucht zugetan und jeder Zeit für ihn da ist, ja sich sogar für ihn opfert. Freundschaft kommt im Handeln zum Ausdruck und muß am Handeln erkennbar sein, und zwar nicht nur punktuell, sondern als sich durchhaltende Einstellung. Trotz ihrer Nähe zur Liebe, wie sie die Bibel mehrfach andeutet, unterscheidet sich ihr Gesetz von dem der Liebe. Während diese befiehlt, auch Feinde zu lieben, nennen wir Freunde nur jene, denen wir unser Herz anvertrauen.

Im ersten Argumentationsschritt ergab sich also, daß die *consensio*, auf der die Freundschaft beruht, in einer Identifikation mit dem Freund besteht, die bis zum Opfer des eigenen Lebens geht. Das höchste Exempel einer solchen Freundesliebe ist, wie sich vor allem im zweiten und dritten Buch zeigt, Christus. Er ist zugleich Ursprung und Ziel. An der Freundschaft Anteil bekommen heißt daher an Gott Anteil bekommen und dadurch Bestand gewinnen.

2.2 Im zweiten Argumentationsschritt präzisiert Aelred den Sinn von *consensio* weiter. Er untersucht die drei Freundschafts-

formen, wie sie die Tradition seit Aristoteles unterscheidet, und zeichnet die in der *amicitia spiritalis* wirkende *consensio* als die wahre aus.

Die erste Form, die *amicitia carnalis*, nimmt von Affekten ihren Ausgang. Jeder, der ihr verfällt, hält es für das höchste Glück, zusammen mit dem Freund *ad libitum frui* (295, 225). *Idem velle et idem nolle* heißt in dieser Freundschaft jedem Trieb nachgeben, maßlos sich in alles stürzen, was Vergnügen verspricht. Sie ist weder mit Überlegung geschlossen, noch von einem rationalen Urteil gebilligt, noch von der *ratio* bestimmt. Das *unum fieri de pluribus* verkommt zum *foedus miserabile* (vgl. 296, 229); die *consensio* wird zum *consensus uitiorum* (295, 218), und daher ist eine solche Freundschaft auch keine Tugend. Sie vergeht ebenso schnell wie sie geschlossen wurde.

Auch die *amicitia mundialis*, die aus *cupido* nach vergänglichen Gütern dieser Welt entsteht, ist ohne Bestand und trügerisch. Sie kommt und geht mit dem äußeren Glück. Der Freund ist ein *amicus secundum tempus, et non permanebit in die tribulationis* (296, 244f.). Nur die Aussicht auf Gewinn hält diese Freundschaft zusammen, ihr *consensus* entspringt der Hoffnung auf gemeinsamen Gewinn und ist transitorisch. Auf den äußeren Zweck vergänglichen Guts gerichtet, besteht sie nur solange wie dieser Zweck. Sie muß unter die *fortuita et caduca* (292, 124) gerechnet werden.

Die *amicitia spiritalis* ist die einzige wahre Freundschaft. Sie wird nicht aus einem äußeren Grund erstrebt, sondern wegen der Dignität ihres Wesens. Frucht und Lohn ist sie selbst und nicht etwas außerhalb ihrer. Als solcher Selbstzweck kann diese Freundschaft nur unter Guten sich entfalten, die sich in ihrer ganzen Lebensform, in praktischen und theoretischen Belangen gleichen. Die *similitudo vitae, morum, studiorum* erzeugt eine wahre *consensio*, schließt die Menschen in vollkommener Liebe zusammen und macht sie dadurch in ihrem Handeln unfehlbar. *Ubi sic amantes nihil possunt uelle quod dedeceat, nihil quod expediat nolle* (297, 273ff.). Denn in der *amicitia spiritalis* dominieren die vier Kardinaltugenden, formierte Vermögen, in kon-

kreten Handlungssituationen aufgrund rationaler Erwägungen das Richtige zu wählen.

In der zweistufigen Präzisierung der Freundschaft als *consensio* erwies sich die *amicitia spiritalis* aufgrund dreier Merkmale als im Vergleich zu anderen überlegene Form von freundschaftlichen Personenbeziehungen:

Erstens: *Consensio* im genuin christlichen Verständnis bedeutet Einheit. Sie impliziert als Abbild der Einheit Gottes, wie sich ergeben wird, die alles umfassende Identifikation. Wahre Freundschaft totalisiert in analoger Weise wie passionierte Geschlechterliebe.

Zweitens: *Consensio* beruht auf Rationalität. Als rationaler Akt bedeutet sie die Abkehr von sinnlich-affektiven Formen interpersonaler Beziehungen. Zu ihnen gehört auch die *consanguinitas* als *affectus carnalis*.

Drittens: *Consensio*, wie Aelred sie versteht, ist nicht auf weltliche Güter gerichtet. Sie transzendiert die Welt insgesamt.

Die von Aelred vorgenommene Abgrenzung der *amicitia spiritalis* von anderen Freundschaftsformen ist im Unterschied zu Aristoteles' Unterscheidung der drei εἶδη der φιλία dadurch gekennzeichnet, daß das jeweils Ausgegrenzte – sinnliche Lust und weltliche Güter – in keiner Hinsicht Bestandteil der wahren Freundschaft ist. Für Aristoteles, einen "Mann von Welt" (Weischedel), gehören sinnliches Glück und Reichtum zur Freundschaft, ohne daß sie deren Essenz ausmachen. Der Mönch Aelred dagegen desensualisiert und enteignet den Freund und läßt ihn in der Freundschaft die Welt überwinden.

3. Zweck und Nutzen der Freundschaft diskutiert Aelred an verschiedenen Stellen seiner Abhandlung unter jeweils anderen Aspekten: Als Möglichkeit höchstpersönlicher Kommunikation erscheint sie in der einleitenden Passage des ersten Buches; als Möglichkeit, Selbstsein und Weltbezug trotz des christlichen Vorbehalts gegen die Welt zu verbinden, figuriert sie im zweiten

Buch. Schließlich erweist sie Aelred durch ein ontologisches Argument als konstitutiv für die vollkommene Menschwerdung.

3.1 Aelred führt das Phänomen der Freundschaft nicht abstrakt, sondern am Beispiel des freundschaftlichen Umgangs der Dialogpartner miteinander ein. Am Verhalten seines jungen Freundes Ivo wird deutlich, daß in der monastischen Gemeinschaft ein Bedarf an Nahwelt entsteht und daß Freundschaft eine Sphäre der Intimität und der höchstpersönlichen Kommunikation ermöglicht.

Ivo entzieht sich der Kommunikation innerhalb der monastischen Gemeinschaft, die als *turba* (289, 10) bezeichnet wird, und sucht die ungestörte Intimität einer Zweierbeziehung, in der er dem Freund, *caeteris remotis* (289, 24f.), seine *aestus pectoris* (ebd.) offenbaren kann.

Die *Maxime Ivos*, – die Aelred an seinem Verhalten erkennt; *horrere multitudinem, et optare secretum* (289, 19) – impliziert, wie vor allem die Parallele in der Einleitung zum zweiten Buch zeigt, Kollisionsmöglichkeiten mit den Regeln der Gemeinschaft. Der affektiv besetzten Verweigerung gegenüber der alltäglichen Kommunikation mit den Brüdern begegnet Aelred mit der Forderung, daß die *inquietudo* der Tagesgeschäfte, der Umgang z.B. mit Verwaltungsbeamten, und die intime *solitudo* nebeneinander bestehen müssen, und er lebt ihm diese Verbindung vor.

3.2 Während Aelred in der Einleitung also die gemeinschaftsprengenden Tendenzen intimer Personenbeziehungen am Beispiel seines Freundes vorführt und ihnen zunächst nur pädagogisch – mit Imperativen und beispielhaftem Verhalten – begegnet, entfaltet er in einer anderen Passage argumentativ die Bedeutung von Freundschaft für ein geglücktes Leben im öffentlichen Bereich. Wer ohne Freund lebt, dem fehlt nicht nur die Möglichkeit intimer Kommunikation, sondern vor allem die subsidiäre Stabilisierung in der Fernwelt, die für seine Selbstverwirklichung ausschlaggebend ist.

Die *solitudo* des freundlosen Menschen, dessen Los die Bibel beklagt, bildet die Negativfolie, vor der Aelred den Wert der Freundschaft erläutert. *Amicitia* erscheint auf diesem Hinter-

grund als das höchste Gut, als heiligstes, nützlichstes und erfreulichstes Ziel des Menschen. Sie konsolidiert die Tugenden, hält die Laster nieder, verschönt die Freude, mildert das Leid. Im praktischen wie im theoretischen Bereich, zu Hause und in der Öffentlichkeit, *in omni actu, in omni studio (...), in secreto et publico, (...) domi forisque* (304, 92ff.), ist die Freundschaft das Energiezentrum, das das Werk des Menschen gerade auch im öffentlichen Bereich gelingen läßt. Sie erschöpft sich also nicht, wie die Einleitung des zweiten Buches nahelegen schien, in höchstpersönlicher Kommunikation, sondern erweist sich in der Nah- und Fernwelt des einzelnen am Werk. Intimität und Öffentlichkeit schließen sich nicht aus. Freundschaft zeichnet sich durch den Doppelaspekt von Selbstsein und Weltbezug aus und macht die Einzelperson in beiden Bereichen, der Nahwelt und der Fernwelt, stärker.

3.3 Die konstitutive Bedeutung der Freundschaft für die Hominisation begründet Aelred schließlich mit seinem die griechische Ontologie und christliche Schöpfungslehre verbindenden Argument, an das er eine heilsgeschichtliche Reflexion anschließt. In einer weitausholenden Erklärung demonstriert er die ontologische Notwendigkeit der Freundschaft. Gott als vollkommene, autarke Einheit, als sich selbst genügendes Gut, das außerhalb seiner nichts bedarf, schuf alle Geschöpfe als ihm ähnlich. Alle weisen in unterschiedlicher Abstufung die Spur seiner Einheit auf, die in verschiedenen Formen eines *amor societatis* zum Ausdruck kommt. Durch diesen suchen sie ihre mangelnde Selbstsuffizienz zu kompensieren. Die leblosen Wesen finden *unitas* und *sufficiencia* in der Gattung, die die einzelnen zusammenschließt. Daher bezieht sich ihr *amor societatis* auf das *genus*.

Höher steht die *species amicitiae* bei den Sinnenwesen. Obwohl sie ohne *ratio* sind, ahmen sie menschliches Gemeinschaftsverhalten nach und bilden Freundschaft aus. Dieses Gesetz der Vergesellschaftung gilt auch für die oberen Schöpfungsbereiche: Es gibt keine einsamen Engel. Sie sind zu mehreren geschaffen und freundschaftliche Liebe verbindet sie: *ut [...] et ita solitudinem excluderet multitudo, iucunditatem auget in pluribus*

caritatis communio (298, 323f.). Daß der Schöpfer kein Geschöpf einsam gelassen, sondern jeweils aus vielen eine Einheit schuf (vgl. 298, 303ff.), zeigt sich insbesondere beim Menschen. Gott weist selbst auf das *bonum societatis* hin und erschafft deswegen den Mann und, aus seiner Substanz, die Frau. Weil der zweite Mensch aus der Seite des ersten genommen wurde, sind alle Menschen gleich. Und dieses Faktum der Gleichheit ist der Ursprung der Freundschaft. So hat die Natur dem Menschen die Neigung zu Freundschaft und Liebe eingesenkt und die Erfahrung ihrer Süßigkeit sie verstärkt (299, 334ff.).

Dieser ontologisch bedingte Bedarf an Nahwelt komplizierte sich nach dem Sündenfall. Die Naturanlage zur Freundschaft, die die konstitutionelle Insuffizienz der Geschöpfe kompensierte und als *unitas de pluribus* die autarke Einheit Gottes nachahmte, wurde beschädigt und an die Stelle der alle Geschöpfe umschließenden *caritas* trat die *cupiditas* mit einem Schwarm von Lastern. In der Folge müssen *caritas* und *amicitia* unterschieden werden. Allen Menschen gegenüber gilt zwar weiter das Gebot der Liebe, Freundschaft aber ist als *caritas mutua* nur mit wenigen möglich.

Freundschaft ist also, nach Aelred, für das Geschöpf ein naturgegebener, von Gott gewollter Weg, in analoger Weise wie Gott eins und dadurch glücklich zu sein. Sie hat, anders als bei Aristoteles, eine welttranszendierende Dimension. Der *amor societatis* entsteht aus der Erfahrung des natürlichen Mangels; das *unum esse de pluribus* in der Freundschaft ist aufgrund ontologischer Gesetzmäßigkeit die für den Menschen ursprünglichste und effizienteste Möglichkeit, seinen Mangel an Autarkie zu überwinden. Nicht Verwandtschaft und Familie sichern das gute Leben, sondern die Freundschaft. Sie ist als ontologisch gestützte Intimbeziehung dem Menschen innerlicher und vertrauter als blutsmäßige Bindung. Ein Verwandtschaftsbewußtsein tritt bei Aelred nirgends in Erscheinung.

4. Der Kontrast von Aelreds neuem Konzept von Personenbeziehungen gegenüber dem traditional-adligen Sippen- und Ver-

wandtschaftsdenken manifestiert sich besonders deutlich bei der Frage der Konstituierung von Freundschaft. Die minutiös reglementierten Verfahren, die er dafür entwickelt, – *electio, probatio* und *admissio* – sind ein klarer Index für seine durchgängige Tendenz zur Rationalisierung der Personenbeziehungen.

Bei der Frage nach dem Prinzip, auf dem die *amicitia spiritalis* sich gründet, scheidet Aelred zunächst den *amor ex natura, ex officio, ex ratione sola* und *ex solo affectu* als unzureichend aus. Es bleibt der *amor ex ratione simul et affectu* (317, 27), wobei der Affekt lediglich Begleitphänomen der richtigen rationalen Wahl ist. Freundschaft im Sinne der *amicitia spiritalis* entsteht also nicht naturwüchsig oder aus öffentlichen oder verwandtschaftlichen Zusammenhängen, sondern, wie im folgenden gezeigt werden soll, auf dem Weg über verschiedene rationale Akte.

4.1 Die erste Stufe der Konstituierung der Freundschaft ist die *electio* (319, 89f.). Ihr Kriterium sind weder äußere Güter noch *consanguinitas*, sondern ausschließlich die Tugend, verstanden als innere Formation der *nobilitas mentis*. Die darin begründete Idoneität des andern ist der einzige Maßstab für die Wahl. Nur unter Menschen, die dieses Kriterium erfüllen, ist nach Aelred wahre Freundschaft möglich: *vera amicitia [...], quae non potest esse nisi inter bonos* (328, 405f.).

Aelreds Bestimmung des Auswahlkriteriums enthält verschiedene Implikationen, die in ihrem Zusammenspiel den Modernitätsvorsprung dieses Konzepts von Personenbeziehungen gegenüber dem adligen begründen. Erstens geht Aelred bei seiner Definition der *virtus* als Ausdruck der *nobilitas mentis*, die nicht mehr kausal mit der *nobilitas carnis* zusammenhängt, von der Trennbarkeit von Innen und Außen und von der Möglichkeit aus, daß der andere in seinem Wesen ohne Rekurs auf äußere Kriterien erkannt werden kann. Im Gegensatz zum laikal-adligen Bereich ist die Erkennbarkeit des anderen also nicht an die äußere Erscheinung gebunden, und es gilt auch nicht mehr uneingeschränkt, daß, wie Ingrid Hahn formuliert, das Mittelalter den Menschen "von seiner äußeren Hülle, den natürlichen und sozi-

alen Attributen seiner Erscheinung, weniger verdeckt als offenbart"²⁵ sehe. Den für ihn möglichen Gegensatz von Innen und Außen verknüpft Aelred weder mit der Problematik von Schein und Sein noch mit der von bewußter Täuschung. Auch der andere Fall, daß in interpersonaler Kommunikation zuerst die Identität bzw. der Sippenkontext erschlossen wird, wie dies, nach W. Delabar²⁶, im *Parzival* geschieht, und erst später ethische Qualitäten und die göttliche Dimension in den Blick geraten, wäre für Aelred schwerlich denkbar.

Aelred expliziert zweitens den Satz: Freundschaft ist nur unter Guten möglich, in einer für seinen religiösen Rationalismus bezeichnenden Weise. Das Gutsein des Freundes meint nämlich, wie er ausdrücklich betont, nicht dessen sittliche Perfektion im Sinne einer abgeschlossenen, vollendeten Qualität, sondern seine Disposition zur *virtus*, seine Perfektibilität. Als Freund zu wählen ist gerade derjenige, der sich ständig bemüht, seine Untugenden zu überwinden. Die Arbeit an der eigenen Perfektionierung macht seine *qualitas* aus, die also nicht als ein für allemal erworbene Eigenschaft in sich ruht, sondern sich durch ständige Tugendakte formiert. Zur Freundschaft disponiert eine methodische Lebensführung. Nicht äußerer Status, sondern innere Leistung entscheiden über den Wert eines Menschen. *Digni autem sunt amicitia, quibus in ipsis causa est, cur diligentur* (324, 276f.). Die Komplementarität des Gedankens der Perfektionierung des einzelnen durch innere Tugendleistung mit einem neuen Konzept von Personenbeziehungen wird drittens an der Funktion deutlich, die Aelred der Freundschaft in diesem Prozeß der Perfektionierung des einzelnen zuschreibt.

Das Beispiel des jähzornigen Freundes, das Aelred anführt, beweist, daß die Vervollkommnung des Freundes sich nicht solip-

25 I. Hahn, Zur Theorie der Personenerkenntnis in der deutschen Literatur des 12. bis 14. Jahrhunderts, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 99 (1977), S. 395.

26 Vgl. W. Delabar, *Erkantiu sippe unt hoch geselleschaft. Studien zur Funktion des Verwandtschaftsverbandes in Wolframs von Eschenbach Parzival*, Göttingen 1990, S. 139.

sistisch vollzieht, sondern erst eigentlich in der Freundschaft an Kraft und Zielstrebigkeit gewinnt. Die Zuneigung des Freundes bringt den anderen dazu, seinen Zorn zu beherrschen. Keine andere Tugend vermag dies. "Wenn er [...] herausplatzen will, genügt ein einziger Blick, ihn zu beruhigen [...]. Aus Freundschaft bezwingt er sich. Wäre es nur aus glücklicher Veranlagung (*natura*), würde ich das nicht so hoch schätzen und loben" (S. 67). Die Freundschaft ist also geradezu eine Institution, in der die Menschen sich ethisch verbessern; sie schafft die Rahmenbedingungen für eine methodische Lebensführung, die sich an christlichen Prinzipien orientiert.

4.2 Auf die *electio* folgt die *probatio*. Bei diesem Verfahren soll der Freund auf vier Eigenschaften geprüft werden: *fides*, *intentio*, *discretio*, *patientia* (329, 419). Der bereits bei Aelreds Definition der *virtus* festgestellte Aspekt der Verinnerlichung und Rationalisierung zeigt sich insbesondere bei der *fides* und der *intentio*.

Die wichtigste Eigenschaft des Freundes ist die *fides*, *nutrix* und *custos* der Freundschaft. Diese Tugend bleibt sich gleich in Freud und Leid, sie kennt keinen Unterschied zwischen einfach und vornehm, stark und schwach, arm und reich, gesund und krank; sie überspringt alle natürlichen und sozialen Unterschiede (329, 435f.). Mit diesem Ansatz der *fides*, verstanden als Bereitschaft zu rückhaltloser Identifikation mit dem Freund aufgrund von dessen *virtus*, unterscheidet sich Aelred nachdrücklich von der nur wenig jüngeren *triuwe*-Konzeption der höfischen Dichter, insbesondere Wolframs. Denn seinem *fides*-Begriff fehlt die Bedeutungsnuance affektiver Bindung zwischen Verwandten ganz und gar. *Triuwe-fides*, verstanden als Sippenbindung²⁷, wäre für ihn bloß ein *affectus carnalis* und daher wertlos.

²⁷ Zur Bedeutung von Sippe und Verwandtschaft im 'Parzival' vergleiche E. Schmid, *Familiengeschichten und Heilsmythologie. Die Verwandtschaftsstrukturen in den französischen und deutschen Galdromanen des 12. und 13. Jahrhunderts*. Tübingen 1986; dies., Über Verwandtschaft und Blutsverwandtschaft im Mittelalter, in: *Acta Germanica* 13 (1980), S. 31-46; W. Delabar [Anm. 26].

Die zweite Eigenschaft, auf die der Freund geprüft werden muß, ist die *intentio*. Mit seiner Akzentuierung der Intention reiht sich Aelred in die zeitgenössische Entwicklung der Ethik zur Gesinnungsethik ein. Seine Position kommt in diesem Punkt der Abaelards²⁸ nahe. Dieser hatte in der Intention den eigentlichen Wert einer Handlung gesehen und den moralischen Objektivismus, für den nur das tatsächlich ausgeführte Werk zählt, verworfen. *Si intentio recta fuerit, tota massa operum inde provenientium [...] erit [...] bona* (PL 178, 653). Ob eine *intentio recta* vorliegt, läßt sich, nach Aelred, daran entscheiden, ob der andere wegen eines äußeren Zwecks oder als Selbstzweck gewählt wird. Wer seinen Freund wie einen Ochsen liebt, bzw. Gewinn und Vorteil von ihm erhofft, ist zur *amicitia spiritalis* nicht fähig. Die Formel wirklicher Freundschaft enthält das biblische Gebot: *Diliges proximum sicut te ipsum*. Aelreds Verbindung der Forderung, den Freund als Selbstzweck zu lieben, mit dem biblischen Gebot, den anderen zu lieben wie sich selbst, ist unter zwei Aspekten von Bedeutung. Erstens wird das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, die Selbstliebe (331, 484), in Anknüpfung an das griechische Modell als selbstzweckhafte Beziehung verstanden. Aelred unterscheidet dabei zumindest implizit wahre und falsche Selbstliebe, indem er jene in eine Beziehung zur Gottesliebe setzt. Zweitens wird diese elementare affirmative Beziehung des Menschen zu sich selbst als Muster des Verhältnisses zum anderen auf den Freund übertragen.

Wer die richtige Intention hat, ist daran erkennbar, daß er zum Sein des anderen sich ebenso verhält wie zum eigenen, also die gleiche affirmative Beziehung zu ihm hat wie zu sich selbst, was nach Aelred nur auf christlicher Basis möglich ist. *Tunc enim erit ipse quem diligis tamquam alter tu, si tuam tui in ipsum transfuderis caritatem* (331, 487f.).

28 Zum Zusammenhang von Rationalisierung und Verinnerlichung vgl. G. Wieland, Rationalisierung und Verinnerlichung. Aspekte der geistigen Physiognomie des 12. Jahrhunderts, in: J.P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schrimpf und G. Wieland (Hgg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg 1987, S. 61-79.

Aelred geht also bei seinem Konzept der Freundschaft von der Priorität der Selbstbeziehung als einer von Gott garantierten Norm der Richtigkeit aus und nimmt sie als metaphysisch begründeten Ausgangspunkt für die Konstitution von intersubjektiven Beziehungen. Er steht mit diesem Ansatz in einer alten, im wesentlichen von Aristoteles begründeten Tradition.

Im Unterschied zu Aelred ist jedoch bei Aristoteles, wie sich ergab, die Selbstliebe, die *οικειωσις*, eine naturale Gegebenheit, der die Funktion einer Norm nicht zukommt. Daß Aelred der Selbstbeziehung Normcharakter zuspricht, resultiert daraus, daß in seinem christlichen Horizont die natürliche Ordnung als Schöpfungsordnung und damit als Norm gilt.

Dem Verhältnis zu sich in der Selbstliebe und dem Verhältnis zu anderen in der Freundschaft kommt also eine paradigmatische Funktion für die Normenbildung zu. Sie erweisen sich als Strukturelemente richtigen Lebens bis in die Gegenwart, wie sich in der Einleitung am Beispiel der "Ethik ohne Metaphysik" zeigte.

5. Im Verlauf der im 12. Jahrhundert einsetzenden gesellschaftlichen Differenzierungsprozesse, welche die soziale Situierung der Einzelperson lockerten und einen erhöhten Bedarf an Nahwelt entstehen ließen, sind neben der *amicitia spiritalis* in der höfischen und in der religiösen Literatur auch andere Kommunikationscodes – z.B. leidenschaftliche Geschlechterliebe und mystische Gottesliebe – entwickelt worden.

5.1 Leidenschaftliche Liebe, wie sie der Tristan-Roman darstellt²⁹, nimmt eine ganz andere Selektion unter Personen vor als die Freundschaft. *Amicitia spiritalis* ist, wie sich ergab, keine streng dyadische Beziehung und kennt daher nicht die unbedingte Präferenz einer einzigen Person. Ihre Nicht-Fixierung auf eine Zweierbeziehung bedeutet einerseits, daß sie eine höhere Komplexität zu bewältigen hat, andererseits, daß sie nicht

²⁹ Vgl. W. Haug, [Anm. 11]; Ch. Huber, *Gottfried von Straßburg, Tristan und Isolde*, München/Zürich 1986; T. Tomasek, *Die Utopie im "Tristan"* Gotfrids von Straßburg, Tübingen 1985.

so singulär ist, daß sie unersetzlich wäre – Aelred bewahrt das Gedächtnis an seinen verstorbenen jungen Freund, schließt aber neue Freundschaften, die ein ganzes Netz von intimen Personenbeziehungen bilden.

Die dyadische Struktur³⁰ der passionierten Liebe dagegen ruht auf der Geschlechterdualität. Die Liebe von Mann und Frau beansprucht Ausschließlichkeit und löst die Liebenden aus ihrer Umwelt. Diese Separierung von der Welt aufgrund der unbedingten Präferenz einer Person kann bis zur Illoyalität führen. Die Leidenschaft, die Tristan und Isolde ergriffen hat, entrückt sie der Gesellschaft und läßt das durch sie gefügte Doppelindividuum die Einheit als Glück der Sättigung und Autarkie erfahren. Die Liebesgemeinschaft zu zweit befriedigt das Bedürfnis nach Gesellschaft besser als jeder Hof. Das Gesellschaftswunder der Liebe eröffnet eine neue Möglichkeit intimer Kommunikation mit einem höheren Grad an Freude und Glück als die gängigen höfischen Formen.

Streng dyadisch ist auch die mystische Liebe strukturiert. Und sie entfremdet in analoger Weise die Seele ihren natürlichen Beziehungen. Gemeinschaftsfeindliche Tendenzen zeigen sich insbesondere in der Frauenmystik.³¹ Eine individualistische religiöse Praxis kollidiert dort wiederholt mit der klösterlichen Ordnung, indem das eudämonistische Streben der Einzelperson den eigenen Glückszustand verabsolutiert und unter Hintansetzung der sozialen Pflichten einsam die Ekstase genießt.

5.2 Freundschaft, passionierte Geschlechterliebe und mystische Liebe basieren, was ihre Konstituierung betrifft, allerdings alle drei, wenn auch in je verschiedener Weise, auf Rationalität, Verinnerlichung und persönlicher Leistung, Grundelementen einer Virtuosenethik. Mystische Einheitserfahrung setzt Askese in

30 Vgl. H. Tyrell, *Romantische Liebe – Überlegungen zu ihrer "quantitativen Bestimmtheit"*, in: D. Baecker u.a. (Hgg.), *Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag*, Frankfurt/M. 1987, S. 573.

31 Vgl. Verf., *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, München/Zürich 1987, S. 146ff.

ihrem doppelten Sinn als asketische Praktik der Einschränkung weltzugewandter Antriebe und als Formierung der Innerlichkeit voraus.

Das prekäre Gleichgewicht von ethischer und ästhetischer Perfektion, das im *Tristan* die beiden Protagonisten auszeichnet, zerbricht im Minnetrank. Von da an dominiert eine erotisch-musikalische Virtuosität, die ihnen Autarkie und Glück vermittelt.

Aelred setzt auf eine prinzipiengeleitete Ethik der Freundschaft. Er unterscheidet streng zwischen Außen und Innen, prüft die Idoneität des Freundes mit rationalen Verfahren und ordnet die persönliche Leistung, die *nobilitas mentis*, der *nobilitas carnis* über.

Dem Ansatz Aelreds kommt etwa im Vergleich zu Versuchen, dem infolge der Rationalisierungsvorgänge gestiegenen Bedarf an Nahwelt durch eine universale Verwandtschaftlichung zu steuern, ein Modernitätsvorsprung zu. Adliges Sippendenken sieht sich im Gegensatz zu Konzepten, die auf rational konstituierte Personenbeziehungen setzen, mit dem immer aktuellen Argument des Erasmus konfrontiert, daß Verwandtschaft zwar den Frieden zwischen den Menschen begünstigen, aber nicht wahrhaft gewährleisten kann. "Würde man aber den Frieden mit Vernunftgründen sichern, dann wäre er beständig und dauerhaft".³²

³² Erasmus von Rotterdam, *Fürstenerziehung. Institutio Principis Christiani. Die Erziehung eines christlichen Fürsten*. Einführung, Übersetzung und Bearbeitung von A.J. Gail, Paderborn 1968, S. 197. Die deutsche Übersetzung habe ich geringfügig verändert.