

„...der Freiheit reinste That,
und auf das eigne Sein des Menschen allein gerichtet.“

Die Freundschaft in Geschichte und Gegenwart
Eine soziologisch-historische Untersuchung

Von der Gemeinsamen Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften
der Universität Hannover zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
(Dr. phil.) genehmigte

Dissertation

von Andreas Schinkel
geboren am 3.9.1969 in Hannover

Hannover 2002

Referentin:

Prof. Dr. Barbara Duden

Korreferent:

Prof. Dr. Oskar Negt

Prüfungsvorsitzende:

Prof. Dr. Irmgard Wilharm

Tag der mündlichen Doktorprüfung:

04.06.2002

Abstract (dt.)

Freundschaft gilt in der Soziologie gemeinhin als vernachlässigtes Thema. Dennoch ist gerade in jüngster Zeit ein zahlenmäßiger Anstieg der sozialwissenschaftlichen Studien zur Freundschaft zu verzeichnen. Von der Antike bis zur beginnenden Moderne ist die Freundschaft ebenfalls vielfach diskutiert und bedacht worden. Den sozialwissenschaftlichen Theorien steht also eine reiche Tradition des Nachdenkens über Freundschaft gegenüber. Mit den historisch verschiedenen Verständnisweisen von Freundschaft korrespondieren zudem bestimmte Freundschaftsauffassungen, die ich unter Verwendung eines wissenssoziologischen Begriffes als „soziale Ordnung“ bezeichne. Freundschaft bildet eine eigene soziale Ordnung, die sich geschichtlich verwandelt und damit verschiedene Freundschaftsauffassungen hervorbringt, so die Kernthese dieser Arbeit.

Zunächst weise ich auf, wie Freundschaft in Soziologie und Sozialpsychologie thematisiert wird. Von den Klassikern der Soziologie bis zur Systemtheorie läßt sich eine Tendenz zur Systemisierung und Veräußerlichung des Phänomens erkennen. Systemisierung meint, daß Freundschaft mittels formaler Kategorien in einzelne Elemente zergliedert wird, welche nicht aus dem freundschaftlichen Erfahrungs- und Sinnzusammenhang stammen. Freundschaft erscheint als ein individuell herzustellendes Produkt. Anstelle eines genuinen Verstehens von Freundschaft tritt in der modernen Sozialpsychologie und Soziologie die Operationalisierung des Phänomens für eine zumeist quantitative empirische Erfassung..

Wie der II. Teil dieser Arbeit zeigt, ist die systemische Verständnisweise bereits ansatzweise in einigen Freundschaftstheorien des 18. Jahrhunderts zu erkennen. Die sozialwissenschaftlichen Freundschaftsmodelle lassen sich daher als Fortführung des systemisch-analytischen Freundschaftsverständnisses der Aufklärung deuten. Meine Untersuchungen belegen weiterhin, daß sich in Antike und Mittelalter eine substantialistische Verständnisperspektive, in der frühen Neuzeit und parallel zum Systemdenken der Aufklärung eine synthetische Weise des Begreifens von Freundschaft herausgestaltet hat. Letztere findet sich insbesondere in den Freundschaftsvorstellungen der Frühromantik.

Wie der II. Teil dieser Arbeit ebenfalls zeigt, ist die Verständnisweise von Freundschaft nicht unabhängig von der jeweiligen sozialen Ordnung der Freundschaft. Dem substantialistischen, systemischen oder synthetischen Verstehen entspricht eine spezifische Freundschaftsauffassung. Somit wird es am Schluß dieser Arbeit ansatzweise möglich, eine den sozialwissenschaftlichen Freundschaftsmodellen entsprechende moderne Freundschaftsauffassung zu skizzieren.

Abstract (engl.)

In Sociology, the topic of friendship can be considered a neglected subject. However, since the early 80's of the 20th century there is a continual increase in studies of friendship. Yet, the discussion of friendship has a much longer tradition. Since ancient Greek times friendship has been discussed in various terms: From mutual support between ancient warriors to moral duty and universal ties between all human beings. The way of thinking about friendship corresponds with the historical and cultural model or script of this relationship. Ideal conceptions and actual relationships are not separated entities. In this study, I distinguish between the mode of appreciating friendship and the variable structure of its meanings. I refer to this structure as the "social order" of friendship, using a term of Berger/Luckmann. Friendship is a social order of its own and undergoes certain developments and transformations throughout history. This is the main hypothesis of this work.

I start with pointing out different ways of friendship-modelling in Sociology and Social Psychology. From classical Sociologists to modern System Theory there can be a strong tendency to systematization and alienation of the phenomenon noticed. Systematization means that all approaches and theories dissect friendship into single elements, which do not originate from the "social order" of the phenomenon. Personal Relationships researchers, for example, understand friendship as an exchange process in which the individuals evaluate the costs and rewards of interacting with a potential friend and then decide whether they should increase or decrease the level of involvement. In this perspective, friendship seems to be a material product that has to be developed by individuals. Therefore, I draw the conclusion that the Social Scientists do not want to understand and explain the phenomenon, moreover they make it operabel for further quantitative empirical studies.

The second part of this work shows how the systematic scientific approach emerges already in 18th century friendship theories. In the classical world and in the Middle Ages, friendship was discussed in terms of essence and appearance (substantialistic perspective), while in early modern times the discourse was divided into two main streams: the analytical approach (systematic perspective) and the holistic approach (synthetic perspective). Especially the early Romantic movement developed synthetical perspectives on friendship (e.g. Bettina von Arnim, F. Schleiermacher, F. Hölderlin).

At the end of this study I interpret the modern models and theories of friendship as historical documents which reflect the present condition of the phenomenon in western societies.

Schlagworte

Deutsch:

Freundschaftsidee
Wissenssoziologie
Wissenschaftskritik

Englisch:

Conception of Friendship
Sociology of Knowledge
Scientific Criticism

Inhalt

<u>Einleitung</u>	1
1.1 Aufbau und Methodik der Arbeit	6
<u>Teil I: Freundschaft in soziologischer und sozialpsychologischer Perspektive</u>	11
<u>1. Freundschaftskonzepte soziologischer Klassiker</u>	12
1.1 Ferdinand Tönnies: Freundschaft als „Gemeinschaft des Geistes“	13
1.2 Georg Simmel: Die „differenzierte Freundschaft“ der Individuen	19
1.3 Alfred Vierkandt: Freundschaft als „Grenzfall“ des Sozialen	27
1.4 Leopold von Wiese: Das intime Freundschafts-„Paar“	33
<u>2. Freundschaftskonzepte in den Personal Relationships</u>	40
2.1 Zur soziologischen Tradition der Personal Relationships	40
2.2 Zum wissenschaftlichen Selbstverständnis der Personal Relationships	43
2.3 Freundschaftskonzepte	50
2.3.1 Freundschaft als „Beziehungsmanagement“	51
2.3.2 Die Freiheit der Freundschaft	58
2.3.3 Reziprozität und Freundschaft	61
2.3.4 Selbstenthüllung und Vertrauen	65
2.4 Korrekturen und Ergänzungen des Beziehungsansatzes	72
2.4.1 Von der „Beziehung“ zur „sozialen Organisation“	73
2.4.2 Gesellschaftlicher Wandel, Individualisierung und Freundschaft: Die Freundschaftskonzeption Friedrich Tenbrucks	80

3.	<u>Freundschaft in systemtheoretischer Perspektive</u>	87
3.1	Systemtheoretische Grundlagen	88
3.1.1	Die Entstehung der Systemtheorie aus der Biologie	88
3.1.2	Fundamente der Theorie autopoietischer Systeme	90
3.1.3	Grundbegriffe der Theorie sozialer Systeme: Komplexität, Sinn, Kommunikation	93
3.2	Die Freundschaftskonzeption der Systemtheorie	99
3.3	Freundschaft und gesellschaftlicher Wandel in systemtheoretischer Perspektive	104
3.3.1	Semantik und gesellschaftliche Entwicklung	105
3.3.2	Freund und Feind: Freundschaft in „segmentären Gesellschaften“	108
3.3.3	Freundschaft in der Gemeinschaft: Freundschaft in „stratifikatorischen Gesellschaften“	110
3.3.4	Freundschaft versus Liebe: Freundschaft in „funktional differenzierter Gesellschaft“	112
4.	<u>Zusammenfassung des I. Teils</u>	116

Teil II: Historische Auffassungen und Verständnisweisen von Freundschaft	120
---	------------

1.	<u>Die Ordnung der Freundschaft in der griechisch-römischen Antike</u>	121
1.1	Der Ursprung in der archaischen Epoche	122
1.1.1	„philos“, „hetairos“, „xeinos“: Freundschaft in den Epen Homers	123
1.1.2	Nachbarliche Hilfe und rechte Gesinnung: Freundschaft in Hesiods „Werke und Tage“	130
1.2	Die Ausgestaltung in der klassischen Epoche	133
1.2.1	Geteiltes Schicksal und ethische Ambivalenz: Freundschaft in ausgewählten Tragödien des Euripides	134
1.2.2	Der Wert eines guten Freundes: Freundschaft in den „Memorabilien“ Xenophons	137
1.2.3	Das Begehren des Guten und Schönen: Freundschaft in Platons „Lysis“, „Symposion“ und „Politeia“	140
1.3	Die Vollendung durch Aristoteles im 4. Jh. v. Chr.	143
1.3.1	Die Selbstverwirklichung im tugendhaften Zusammenleben: Freundschaft in den ethischen Schriften des Aristoteles	145
1.4	Die Übersetzung der griechischen Freundschaftsauffassung ins Römische	151
1.4.1	Liebe, Vernunft und Staatstreue: Freundschaft in ausgewählten Schriften Ciceros	153
1.5	Zusammenfassung	160

<u>2.</u>	<u>Die Ordnung der Freundschaft im christlichen Mittelalter</u>	162
2.1	Der Ursprung im Zusammenbruch der antiken Welt	163
2.1.1	Die Umkehr zur Liebe in Gott: Freundschaft in den „Bekenntnissen“ und im „Gottesstaat“ Augustins	165
2.2	Die weitere Ausgestaltung im 12. und 13. Jahrhundert	172
2.2.1	Drei entelechische Aufstiege zu Gott: Freundschaft in Aelred von Rievals „De spiritali amicitia“	177
2.2.2	Die Gemeinsamkeit mit Gott und dem Nächsten: Freundschaft in der „Summa Theologiae“ des Thomas von Aquin	182
2.3	Zusammenfassung	186
<u>3.</u>	<u>Die Ordnung der Freundschaft im Renaissance-Humanismus</u>	188
3.1	Der Ursprung in der Wiederbelebung der Antike	190
3.1.1	Von der Kunst, die erwünschten Wirkungen zu erzielen: Freundschaft in Leon Battista Albertis „Buch über das Hauswesen“	193
3.1.2	Über Angemessenheit und Anmut im Umgang mit anderen: Freundschaft im „Buch vom Hofmann“ Baldassare Castigliones und im „Galateo“ Giovanni della Casas.....	201
3.2	Die Vollendung in der Krise des Humanismus	210
3.2.1	Gemeinschaftlichkeit, Selbstsein und Selbsthingabe: Freundschaft in Michel de Montaignes „Essais“	213
3.3	Zusammenfassung	221
<u>4.</u>	<u>Die Ordnung der Freundschaft in der europäischen Aufklärung</u>	223
4.1	Der Ursprung in der englischen Aufklärung	226
4.1.1	Das Ineinander von persönlicher Erfahrung und universalem Erleben: Freundschaft in Anthony Earl of Shaftesbury’s philosophischen Essays	227
4.2	Differenzierung der Verständnisweisen und weitere Ausgestaltung im Verlauf des 18.Jh.	234
4.2.1.	Die vernünftige Balance zwischen Vertrauen und Vorsicht: Freundschaft in der „Klugheitslehre“ Christian Thomasius’	236
4.2.2.	Soziale Gefühle, Tugenden und Nutzen: Freundschaft in David Humes „Untersuchungen über die Prinzipien der Moral“	243
4.2.3	Die Wirkung individueller und veränderlicher Bedürfnisse: Freundschaft in den Schriften Claude Adrien Helvétius’	248
4.2.4	Vertrauen und moralische Verbesserung: Freundschaft in der „24. Moralischen Vorlesung“ Christian Fürchtegott Gellerts	256
4.2.5	Das rechte Verhältnis zwischen Anziehung und Abstoßung: Freundschaft in der „Metaphysik der Sitten“ und in der „Vorlesung über Ethik“ Immanuel Kants	259
4.2.6	Gemeinschaftliches Leben, gegenseitiger Halt und Humanität: Freundschaft in ausgewählten Schriften Johann Gottfried Herders	266
4.3	Zusammenfassung	274

<u>5. Weitere Ausgestaltung des synthetischen Freundschaftsverstehens in der deutschen Frühromantik</u>	278
5.1 Sozial- und ideengeschichtlicher Hintergrund	279
5.1.1 Die freie Gemeinschaft der inneren Menschen: Freundschaft und Geselligkeit in Friedrich Schlegels „Monologen“ und dem „Versuch einer Theorie des geselligen Betragens“	283
5.1.2 Die beständige Erneuerung im liebenden Streit: Freundschaft in Friedrich Hölderlins „Hyperion“	292
5.1.3 Der gemeinsame Geist des innigen Zusammenspiels: Freundschaft in Bettina von Arnims „Die Gundersode“	307
5.2 Zusammenfassung	315
 <u>6. Zusammenfassung des II. Teils</u>	 318
 Ergebnisse	 321
 Literatur	 335

1. Einleitung

Die Freundschaft hat viele Gesichter. Wir kennen sie als intime Freundschaft zu zweien, als lockeren Freundeskreis, als stürmische Jugendfreundschaft, als bedächtige Freundschaft im Alter, als Frauenfreundschaft, Männerfreundschaft, gemischtgeschlechtliche Freundschaft und in vielen weiteren Gestalten¹. Eine jede Freundschaft erscheint uns anders, unterscheidet sich von vergangenen oder gegenwärtigen Freundschaften. Jedesmal, wenn wir Freundschaft schließen, entdecken wir etwas Neues - an uns, am Freund, an der Freundschaft selbst. In dieser Freundschaft ist vielleicht das Vertrauen umfassender und tiefer, in jener war das Gespräch leichtfüßiger, die Verabredungen unregelmäßiger, hier stimmt man nicht in allem überein, doch gerade darin liegt eine lebendige Gemeinsamkeit.

Dennoch wissen wir, daß es sich trotz aller Verschiedenheit jedesmal um Freundschaft handelt. Nur in wenigen Ausnahmefällen ist uns die Beziehung nicht ganz klar. So z.B., wenn sich Eros und Sexualität in den Vordergrund unseres Erlebens drängen. Wir werden unsicher - ist dies noch Freundschaft oder bereits (partnerschaftliche) Liebe? Diese Uneindeutigkeit empfinden wir anfangs vielleicht als spannend, ja sie verführt uns dazu, dem Geheimnis der Verbundenheit nachzugehen. Auf Dauer ist jedoch ein solcher Zustand der Uneindeutigkeit unhaltbar. Wir erleben uns geradezu als ‚beziehungslos‘.

Wir müssen also unser soziales Erleben strukturieren, das Miteinander als Liebe, Freundschaft, Kumpelei oder dergleichen herausleben. Dies geschieht in jeder Verbindung auf eigene Weise; ‚die‘ Beziehung als ein abstrakter sozialer Verbund gibt es im Erleben nicht.

Wie können wir aber trotz der Vielfalt der Freundschaften, die wir erleben und erlebt haben, in sozialen Begegnungen immer wieder ‚Freunde‘ erkennen? Oder anders formuliert: Was macht die Freundschaft zur Freundschaft?

Freundschaft ist immer anders und immer Freundschaft. Das Phänomen Freundschaft gliedert sich in ein aktuelles In-Freundschaft-sein und in eine Art Sinnhorizont Freundschaft. Der Sinnhorizont stellt die Verbindung zwischen den aktuellen und konkreten Freundschaften her. Im Sinnhorizont Freundschaft erkennen wir, daß es sich je um Freundschaft und nicht um Liebe, Kameradschaft oder Bekanntschaft handelt. Er verleiht unseren einzelnen sozialen Beziehungen ihren Sinn als Freundschaft. Doch zugleich, so läßt sich einwenden, sind auch unsere einzelnen Freundschaften für sich sinn-voll. Sie sind in unserem Erleben keine abstrakten Beziehungen, die gleichsam ‚von oben‘ ihre Bedeutung erhalten, sondern jeder einzelnen Freundschaft eignet ein unmittelbarer Sinn, der die Frauen- von der Männerfreundschaft unterscheidet, die Kinderfreundschaft von der Freundschaft im Alter und letztlich sogar meine individuelle Freundschaft mit Thomas von meiner individuellen

¹ Eine Aufzählung der vielen Gestalten der Freundschaft bietet Klaus-Dieter Eichler, Zu einer Philosophie der Freundschaft, in: ders. (Hg.), Philosophie der Freundschaft, Leipzig 1999, S.218.

Freundschaft mit Stefanie. Jede Freundschaft ist einzig.

Das Problem läßt sich folgendermaßen zuspitzen: Eine jede konkrete Freundschaft ist als eigene soziale Wirklichkeit zu verstehen, in der bestimmte Gewohnheiten gepflegt werden, bestimmte Berührungen erlaubt sind, die Gespräche eine gewisse Tiefe erreichen, eine innige Gemeinsamkeit erlebt wird usw.. Jede Freundschaft ist ein eigenständiges soziales Sinngebilde. Und doch gibt es etwas, das all diese eigenständigen Sinngebilde verbindet, denn sonst könnten wir nicht ein jedes Mal von Freundschaft sprechen. Ich bezeichne diesen Sinnhorizont Freundschaft als „Freundschaftsauffassung“, in die die Erfahrungen des unmittelbaren In-Freundschaft-seins einfließen und die zugleich diese Erfahrungen strukturiert. Freundschaftsauffassung und In-Freundschaft-sein bilden *einen* konstitutiven Zusammenhang, der die Freundschaft als soziales Phänomen wesentlich ausmacht.

Wenn nun die Freundschaft in dieser Weise gegliedert ist, so bekommt das Phänomen eine spannungsreiche innere Dynamik. Es sind Freundschaften vorstellbar, die auch gegen die herrschende Auffassung von Freundschaft ihren genuinen Sinn- und Erfahrungszusammenhang entfalten. So beispielsweise bestimmte Frauenfreundschaften in einer Zeit, in der die Auffassung vorherrschte, daß lediglich Männer zur Freundschaft befähigt seien². Doch können solche rebellischen Freundschaften wiederum die herrschende Freundschaftsauffassung beeinflussen und sogar verändern. Aufgrund dieser Dynamik kommt es zu historischen Verwandlungen des Phänomens, die ich in dieser Arbeit als Verwandlungen der „sozialen Ordnung“ der Freundschaft beschreiben werde. Den Begriff der Ordnung verstehe ich im Sinne der wissenssoziologischen Theorie Peter Bergers und Thomas Luckmanns.

Damit ist auch die leitende These dieser Arbeit bereits genannt. Freundschaft ist eine eigenständige soziale Ordnung, die nicht auf andere soziale Ordnungen ursächlich zurückgeführt werden kann. In einem historischen Durchgang zeige ich den Ursprung und die Verwandlungen dieser Ordnung innerhalb der europäischen Kulturgeschichte.

Wieso ist es sinnvoll, diese historischen Verwandlungen der Freundschaftsauffassungen sichtbar zu machen?

In jüngster Zeit wird die Freundschaft immer mehr zu einem Thema der öffentlichen Diskussion. Kaum eine Illustrierte oder Tageszeitung, eine Fernsehserie oder ein Kinofilm, wo nicht das Thema Freundschaft aufgegriffen wird. So betitelt die Illustrierte „Der Stern“ beispielsweise im April 2001 ihre Ausgabe mit folgender Überschrift: „Männer-Freunde. Das einzig Wahre! Was sie verbindet, worüber sie reden“³. Es werden verschiedene männliche Freundschaftspaare porträtiert und populärwissenschaftliche Weisheiten über die entscheidenden Merkmale und Voraussetzungen einer ‚echten‘ Freundschaft aufgezählt. „Wer Freunde hat, lebt länger und besser.“ „Mit einem Freund kann man sich beraten, wenn man mit der

² Vgl. z.B. die Freundschaft zwischen Bettina von Arnim und Karoline von Günderrode, Teil II, 5.1.3 dieser Arbeit.

³ Vgl. Der Stern, Heft Nr. 16, 11.4.2001.

Freundin Probleme hat.“ „Drei Viertel aller Selbstmörder in Deutschland sind männlich, und mancher wäre vielleicht am Leben geblieben, hätte er einen echten Freund gehabt.“. Freundschaft scheint also geradezu überlebenswichtig zu sein, so daß wir die gegenwärtig verstärkte Thematisierung von Freundschaft gewissermaßen als ‚Verfreundschaftlichungsdruck‘ interpretieren können. Dabei fällt jedoch auf, daß es nicht so sehr um die Suche nach Solidarität, Gemeinschaftlichkeit oder harmonischem Zusammenleben geht, sondern um individuelle Vorteile und praktischen Nutzen, den eine Freundschaft erbringen soll. Die gegenwärtig dominierende Freundschaftsauffassung, so eine weitere These dieser Arbeit, ist von einem individualistischen Denken in Kosten-Nutzen-Relationen geprägt. Ein solches Denken findet sich auch in sozialpsychologischen Erklärungsmodellen von Freundschaft. So ist der amerikanische Sozialpsychologe Steve Duck davon überzeugt, daß Freundschaften allein deswegen eingegangen werden, weil ein Freund psychologischen Halt gibt und zum individuellen Nutzen beiträgt⁴.

Die sozialwissenschaftliche Literatur zum Phänomen Freundschaft ist überschaubar. Erst in Ansätzen ist zu erkennen, daß die Freundschaft empirisch erforscht und theoretisch bedacht wird. Das Phänomen der Solidarität dagegen ist in den letzten Jahren vielfältig sozialwissenschaftlich beschrieben und bewertet worden⁵. Dieses Interesse ist vermutlich zum einen darauf zurückzuführen, daß Soziologen die Solidarität als einen öffentlich wirksamen und häufig kämpferisch auftretenden Gruppenzusammenhang definieren⁶, während die Freundschaft der Beschaulichkeit privater und intimer Zweierbeziehungen zugeordnet wird⁷. Zum anderen wird Solidarität als ein wesentlicher sozialer ‚Kitt‘ in demokratisch verfaßten Gesellschaften angesehen, der sich im Zuge eines entfesselten Kapitalismus aufzulösen droht⁸. Freundschaft erscheint dagegen als eine rein „persönliche Beziehung“, die für das soziale Kräftespiel in modernen Gesellschaften belanglos ist⁹. Dies mag einerseits zutreffen, doch andererseits gewinnt die Beziehungsform Freundschaft in einer enttraditionalisierten und pluralen sozialen Welt zunehmend an Bedeutung. Brechen traditionelle Bindungen, wie Ehe und Familie, allmählich weg, so müssen soziale Beziehungen aktiv und *um ihrer selbst willen* hervorgebracht werden. „Die Beziehung hängt nicht so sehr von einer bestimmten sozialen

⁴ Vgl. Steve Duck, *Friends, for Life. The Psychology of Close Relationships*, Brighton 1983.

⁵ Vgl. z.B. Kurt Bayertz (Hg.), *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankfurt am Main 1998; Gerd Iben/Peter Kemper/Michael Maschke (Hg.), *Ende der Solidarität? Gemeinsinn und Zivilgesellschaft*, Münster 1999.

⁶ Vgl. hierzu die Definition von Solidarität in Karl-Otto Hondrich/Claudia Koch-Arzberger, *Solidarität in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1994, S.16-20.

⁷ Diese Auffassung teilen die meisten sozialwissenschaftlichen Freundschaftsforscher, wie der erste Teil dieser Arbeit zeigt.

⁸ Vgl. Oskar Negt, *Solidarität und das Problem eines beschädigten Gemeinwesens*, in: Iben et al. (Hg.), *Ende der Solidarität?*, a.a.O., S.67-79.

⁹ Diese Wahrnehmung beklagt bereits Friedrich Tenbruck, *Freundschaft. Ein Beitrag zu einer Soziologie der persönlichen Beziehungen*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 16. Jg., 1964, S.S.434-436.

Rolle ab bzw. von dem, was die Einzelperson im Leben ‚tut‘, sondern sie beruht auf dem, was der andere als Person eigentlich ‚ist‘.“¹⁰. Da die Freundschaft, wie sich im Verlauf dieser Arbeit zeigen wird, als eine Verbindung verstanden werden kann, die sich *in Freiheit* konstituiert und auf dem *handelnd* hervorgebrachten *Selbst-sein* der Freunde basiert, scheint sie den Anforderungen einer enttraditionalisierten Gesellschaft besonders gerecht zu werden. „In einer Zeit, in der Verwandtschaftsverhältnisse in unserem Leben eine immer geringere Rolle spielen und es regelrechte Schlachten um die Bedeutung von Liebesbeziehungen gibt, mag sich Freundschaft in unserer Kultur als die unumstrittenste, beständigste und befriedigendste aller engen persönlichen Bindungen erweisen.“¹¹. Insofern ist es m.E. sinnvoll, sich kritisch-soziologisch mit der Freundschaft auseinanderzusetzen und sie nicht einem verdinglichten Verständnis preiszugeben. Die vorliegende Arbeit will hierzu einen Beitrag leisten.

Zur Zeit ist die Freundschaft noch eine „vernachlässigte soziologische Kategorie“, wie die Soziologin Ursula Nötzoldt-Linden sagt¹². In den einschlägigen soziologischen Hand- und Wörterbüchern ist die Freundschaft ebenfalls selten durch einen eigenen Eintrag präsent. Dem aktuellen ‚Verfreundschaftlichungsdruck‘ steht insofern eine recht magere sozialwissenschaftliche Erforschung des Phänomens entgegen. Im folgenden möchte ich auf einige der seltenen Artikel aus soziologischen Wörterbüchern eingehen und zeigen, wie Freundschaft in der Soziologie ansatzweise thematisiert wird. Daraus soll ersichtlich werden, mit welchen Begriffen das Phänomen soziologisch erfaßt wird, und welche Probleme die Freundschaft dem wissenschaftlichen Zugang bereitet.

Die „International Encyclopedia of the Social Science“ enthält einen umfangreichen Artikel zum Thema Freundschaft, der überwiegend empirische Studien rezipiert. Freundschaft wird definiert als „voluntary, close, and enduring relationship.“¹³. Freundschaft gilt weiterhin als wenig geordnete soziale „Institution“, die sich nicht in feste Rollen gliedert, wodurch die empirische Erforschung des Phänomens erschwert wird. Freundschaft könne nicht als „distinct, comprehensive segment of society“ verstanden werden (ibid., S.13). Vielmehr sei sie ein relationales und interaktives Phänomen (ibid., S.14). Ein ausführlicher und noch aktueller Artikel findet sich im „Wörterbuch der Soziologie“ von Bernsdorf. Dort wird Freundschaft der Soziologie der „persönlichen Beziehungen“ zugerechnet¹⁴. „Ihr Merkmal ist Intimität, die im allgemeinen verblaßt, wenn sie sich auf mehr als zwei Personen erstreckt. Inhalt, Ablauf, Stärke, Äußerungsform und Leistung einer Freundschaft sind zum großen Teil abhängig von

¹⁰ Anthony Giddens, *Jenseits von Links und Rechts. Die Zukunft radikaler Demokratie*, Frankfurt am Main 1994, S. 165f.

¹¹ Marilyn Friedman, *Freundschaft und moralisches Wachstum*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 45, Heft 2, 1997, S.235.

¹² Vgl. Nötzoldt-Linden, *Freundschaft. Zur Thematisierung einer vernachlässigten soziologischen Kategorie*, Opladen 1994.

¹³ *International Encyclopedia of the Social Science*, Bd. 6, hrsg. von David Sills, USA 1968, S.12.

¹⁴ *Wörterbuch der Soziologie*, hrsg. von Wilhelm Bernsdorf, Stuttgart 1969, S.309.

der Individualität der beiden verbundenen Menschen (...)" (ibd.). Es wird hinzugefügt, daß diese Individualität zugleich sozio-kulturell geformt ist. Angerissen werden in diesem Artikel ebenfalls einige geschichtliche und kulturelle „Freundschaftstypen“, wie die griechische „Jünglings- und Männer-Freundschaft“ oder die in vielen Naturvölkern institutionalisierte „Blutsbrüderschaft“. (ibd., S.310). Im „Wörterbuch der Soziologie“ von Enduweit/Trommsdorff wird Freundschaft definiert als „persönliche, freiwillige und dauerhafte Beziehung zwischen zwei oder mehreren Personen mit emotionaler, in der Regel aber ohne sexuelle Bindung und ohne soziale Kontrolle von außen.“¹⁵. Auch hier wird darauf hingewiesen, daß Freundschaft „sozialem Wandel“ und „interkulturellen Variationen“ unterliegt (ibd.). Die Soziologie habe sich aber noch wenig mit der Freundschaft befaßt. Auch in einem neueren „Wörterbuch der Soziologie“ (Hillmann) wird Freundschaft als „persönlich gefärbte Form sozialer Beziehungen“ verstanden, die „ohne spezifische Rollenverpflichtungen freiwillig und auf längere, nicht fixierte Dauer eingegangen wird.“¹⁶. In der Freundschaft stehen sich die Freunde und Freundinnen nicht als soziale Rollenspieler, sondern „als Persönlichkeiten, als ‚ganze Menschen‘ gegenüber.“ (ibd.). In Zeiten sich auflösender gesellschaftlicher „Strukturen“ erfülle die Freundschaft die Funktion, einzelne „Gesellschaftsmitglieder“ zu stabilisieren (ibd.). Im „Lexikon zur Soziologie“ gibt es lediglich einen Eintrag zum bekannten „Freund-Feind“-Schematismus Carl Schmitts¹⁷. Was wird aus diesen soziologisch-lexikalischen Aussagen über Freundschaft erkennbar?

Freundschaft scheint ein Problem für die empirische und theoretische Erfassung. Sie kann nicht auf fixierte soziale Rollen heruntergebrochen werden, sie kann nicht eindeutig als soziale Institution beschrieben werden, sie wird freiwillig und individuell eingegangen, d.h. im Grunde ohne Rücksicht auf Schicht- oder Geschlechterzugehörigkeit, auf Lebensstil, Alter oder Milieu. Freilich sind soziodemographische Ähnlichkeiten einer Freundschaft eher förderlich als tiefe Differenzen¹⁸. Doch wie in den zitierten Wörterbüchern immer wieder betont wird, ist die Freundschaft prinzipiell frei und darum wird sie für eine Soziologie, der es um die Untersuchung gesellschaftlicher Bedingungen und Abhängigkeiten geht, zum Problem. Man versucht sie als eine „persönliche Beziehung“ zu klassifizieren, die vor allem von den individuellen Merkmalen der Sich-beziehenden abhängt.

In meiner Arbeit beschreibe ich, was diese Klassifikation näherhin bedeutet. Freundschaft erscheint als ein Mittel zum Zweck der kalkulierten Nutzenmaximierung von autonomen Subjekten, die über bestimmte Sozialtechniken aufeinander einwirken. Freundschaft als „persön-

¹⁵ Wörterbuch der Soziologie, Bd. 1, hrsg. von Günter Enduweit/Gisela Trommsdorff, Stuttgart 1989, S. 216.

¹⁶ Wörterbuch der Soziologie, hrsg. von Karl-Heinz Hillmann, Stuttgart 1994, S.244.

¹⁷ Lexikon zur Soziologie, hrsg. von Werner Fuchs-Heimitz et. alt., Opladen 1994, S.215.

¹⁸ Vgl. Christof Wolf, Gleich und gleich gesellt sich gern. Individuelle und strukturelle Einflüsse auf die Entstehung von Freundschaften, Hamburg 1996.

liche Beziehung“ zu verstehen bedeutet, sie zu einem „Geschäft“ zu degradieren. Diese Veräußerlichung des Phänomens läßt sich bereits bei bestimmten Klassikern der Soziologie feststellen, die Freundschaft am Rande ihrer Sozialtheorien erwähnen. Besonders deutlich wird die Systemisierung und Veräußerlichung der Freundschaft aber im Forschungsbereich der Personal Relationships und in der Systemtheorie. Doch erst im Hinblick auf den Wandel der historischen Freundschaftsauffassungen können wir genauer erkennen, welcher geschichtlich herausgestalteten Verständnisweise die sozialwissenschaftliche Erfassung von Freundschaft folgt. Im Nachvollzug historischer Freundschaftsauffassungen gelingt eine Selbstvergewisserung über die gängigen soziologischen Systematisierungsversuche der Freundschaft.

1.1 Aufbau und Methodik der Arbeit

Diese Arbeit besteht aus zwei Teilen, die zugleich zwei ineinander verschränkte Wege darstellen, die Freundschaft als eigene soziale Ordnung zu verstehen. Im ersten Teil rezipiere ich die einschlägigen Theorien und Modelle zur Freundschaft, die in Soziologie und Sozialpsychologie bisher entwickelt wurden. Freundschaft wird beispielsweise als „Ergänzung einer inkompletten sozialen Struktur“ verstanden (Friedrich Tenbruck), als „Kommunikationsmedium“, das die „Autokatalyse“ intimer sozialer Systeme besorgt (Niklas Luhmann) oder als effizientes „Beziehungsmanagement“ definiert (Steve Duck). In diesen Konzepten erscheint Freundschaft zumeist wie ein herzustellender technischer oder ökonomischer Zusammenhang.

Ich möchte an dieser Stelle darauf hinweisen, daß ich die Konzepte Sigmund Freuds und der ihm nachfolgenden psychoanalytischen Theorien in dieser Arbeit nicht berücksichtigt habe. Dies ist sicher ein Mangel, doch hätte die Ausarbeitung psychoanalytischer Freundschaftsmodelle aufgrund des komplexen theoretischen und historischen Hintergrundes der Psychoanalyse den Rahmen dieser Arbeit gesprengt. Damit ist keinesfalls die Dringlichkeit negiert, für eine Untersuchung des Phänomens Freundschaft auch auf psychoanalytische Überlegungen zur zwischenmenschlichen Beziehung zurückzugreifen¹⁹. Diese Dringlichkeit wird insbesondere am Schluß der vorliegenden Arbeit deutlich (vgl Ergebnisse).

Die Äußerlichkeit der Betrachtungsweise der im ersten Teil dieser Arbeit dargestellten sozialwissenschaftlichen Freundschaftskonzepte fordert zu weiteren Fragestellungen auf. Welches ist dieses ‚Außen‘, von dem her die Freundschaft begriffen wird? Welches sind die *Standpunkte* der einzelnen Theorien zur Freundschaft? Je nach theoretischer Tradition lassen sich

¹⁹ Einen Ansatz zum psychoanalytischen Verständnis der Freundschaft bietet z.B. Angelika Ebrecht, *Jenseits des Spiegels – Das Verhältnis von Freundschaft, Geschlecht und Moral aus psychoanalytischer Sicht*, in: Sabine Eickenrodt/Cettina Rapisarda (Hg.), *Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung*. Bd. 3. *Freundschaft im Gespräch*, Stuttgart 1998, S.75-88.

verschiedene Außenpositionen unterscheiden. So nimmt der Forschungsbereich der Personal Relationships Freundschaft aus einer ökonomischen Perspektive wahr („Beziehungsmanagement“), die Theorie sozialer Systeme geht dagegen von einem technisch-naturwissenschaftlichen Standpunkt aus (Freundschaft als „Medium zur Autokatalyse“ von Systemen). Es verbindet diese Perspektiven eine gemeinsame Grundhaltung: Das Denken in System und Funktion, in Element und Relation. Von Leopold von Wiese bis Niklas Luhmann handelt es sich jeweils um *systemische* Modelle von Freundschaft. Diese Traditionslinie der Thematisierung von Freundschaft in Soziologie und Sozialpsychologie werde ich im ersten Teil dieser Arbeit genauer nachweisen.

Im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit wird das Phänomen Freundschaft in einer historischen Perspektive beschrieben. Auch hierbei analysiere ich Theorien zur Freundschaft - von der griechischen Antike bis zur deutschen Frühromantik. Auch diesen historischen Freundschaftstheorien liegt ein bestimmter Standpunkt zu Grunde. So versteht Aristoteles die Freundschaft von einer politischen und ethischen Warte, während Augustin Freundschaft von der christlichen Religion her begreift. Doch nicht nur diese Standpunkte ändern sich, sondern auch die historischen *Denkformen*, in denen Freundschaft verstanden wird. So denken Aristoteles und Augustin Freundschaft gleichermaßen in den Kategorien von Wesen und Erscheinung, wohingegen beispielsweise Leon Battista Alberti die Freundschaft in ihren Wirkungen begreift. Anhand der historischen Freundschaftsvorstellungen lassen sich also einerseits die Inhalte historisch verschiedener Freundschaftsauffassungen ablesen, zum anderen der Wandel fundamentaler Denkweisen von Freundschaft aufzeigen.

Die Begriffe *Freundschaftsauffassung*, *Freundschaftsverständnis* und *Freundschaftsvorstellung* bilden das begriffsanalytische Instrumentarium dieser Arbeit. Diese Begriffe werde ich im folgenden erklären.

Unter *Freundschaftsauffassung* verstehe ich die jeweilige historische „Ordnung“ der Freundschaft. Ordnung meint Freundschaft auf einer gesellschaftlichen Ebene, gleichsam als jeweiliger historischer Sinnhorizont der Freundschaft.

Der Begriff der sozialen Ordnung ist ein Grundbegriff der verstehenden Soziologie Max Webers²⁰. Ich gebrauche in dieser Arbeit den Ordnungsbegriff im Sinne Peter Bergers und Thomas Luckmanns. In ihrer mittlerweile klassischen Studie zur „gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit“ gehen sie von der These aus, daß sich das soziale Leben in eine Vielheit unterschiedlicher Welten gliedert²¹. Diese Welten beschreiben Berger/Luckmann als sinnhafte, „objektivierte“ „soziale“ oder „institutionale Ordnungen“ (ibid., S.66). Gesellschaftliche Ordnungen sind ein „Produkt“ des Handelns der Menschen. Über reziproke Habitualisierungen und Typisierungen entsteht im interaktiven Prozeß ein übergeordnetes

²⁰ Vgl. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1921, S.17.

²¹ Vgl. Peter Berger/Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main 1998, S.24.

Bezugssystem, das wiederum rückwirkend die Interaktionen der Menschen beeinflusst. „Mit anderen Worten: Institutionen sind nun etwas, das seine eigene Wirklichkeit hat, eine Wirklichkeit, die dem Menschen als äußeres, zwingendes Faktum gegenübersteht.“ (ibid., S.62). „Das Produkt wirkt zurück auf seinen Produzenten.“ (ibid., S.65).

Diesen dialektischen Zusammenhang aus Interaktionen und sinnhafter gesellschaftlicher Ordnung können wir uns mit Hannah Arendts Theorie des Handelns verdeutlichen. „Der Bereich, in dem die menschlichen Angelegenheiten vor sich gehen, besteht in einem Bezugssystem, das sich überall bildet, wo Menschen zusammenleben. Da Menschen nicht von ungefähr in die Welt geworfen werden, sondern von Menschen in eine schon bestehende Menschenwelt geboren werden, geht das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten allem einzelnen Handeln und Sprechen voraus, so daß sowohl die Enthüllung des Neuankömmlings durch das Sprechen wie der Neuanfang, den das Handeln setzt, wie Fäden sind, die in ein bereits vorgewebtes Muster geschlagen werden und das Gewebe so verändern, wie sie ihrerseits alle Lebensfäden, mit denen sie innerhalb des Gewebes in Berührung kommen, auf einmalige Weise affizieren.“²².

Das, was Berger/Luckmann als soziale Ordnung bezeichnen, erscheint bei Arendt als „Bezugsgewebe“, das dem Handeln und Sprechen vorausgeht, aber nicht unbeeinflusst von diesem bleibt. Insofern sind die Ordnungen nicht nur als abstrakte gesellschaftliche Sinnhorizonte zu verstehen, sondern in ihnen lagert sich auch die unmittelbare Erfahrung aus dem alltäglichen Zusammenleben der Menschen ab. Die Erfahrung ist „ein Teil des allgemeinen Wissensvorrates“, wie Berger/Luckmann sagen (Berger/Luckmann, a.a.O., S.73). Will man nun die Sinnhaftigkeit einer Ordnung verstehen, „so muß man die Geschichte ihrer Entstehung verfolgen (...).“ (ibid., S.104). Denn soziale Ordnungen sind gemäß Berger/Luckmann keine überzeitlich gültigen Systeme, sondern historisch variable Institutionen. In dieser Arbeit werde ich folglich die soziale Ordnung der Freundschaft zu verstehen suchen, indem ich ihren historischen Ursprung und ihre Tradierung in der europäischen Kulturgeschichte herausarbeite.

Mit dem Begriff *Freundschaftsverständnis* bezeichne ich die Art und Weise, wie Freundschaft in den einzelnen Epochen thematisiert wird. Es handelt sich gewissermaßen um spezifische, historische Denkformen von Freundschaft. Diese Denkformen hängen auch von den jeweiligen sozial- und ideengeschichtlichen Entwicklungen ab. Sie sind Teil der „symbolischen Sinnwelt“, um mit Berger/Luckmann zu sprechen. Symbolische Sinnwelten bilden das kosmologische und anthropologische Bezugssystem einer Gesellschaft (vgl. ibid., S.104). Sie integrieren alle isolierten institutionellen Prozesse und verleihen der Gesellschaft als ganzer ihren Sinn. „Institutionen und Rollen werden durch ihren Ort in einer umfassend sinnhaften Welt legitimiert.“ (ibid., S.111).

²² Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich 1994, S.174.

Solche Denkformen sind beispielsweise das „analytische“ und das „synthetische“ Verstehen, das Ernst Cassirer für die Epoche der Aufklärung nachgewiesen hat²³. Die Denkform der „Analysis“ führt Cassirer auf Descartes und weitergehend auf das naturwissenschaftliche Denken zurück, während die Denkform der „Synthesis“ ihren Ursprung in der Monadenlehre Leibniz' hat. Auf diese wichtige Unterscheidung der Denkformen im 18. Jahrhundert, die auch das Freundschaftsverständnis in der Aufklärung prägt, gehe ich in Teil II, Kapitel 4 genauer ein.

Der Begriff der *Freundschaftsvorstellung* bezeichnet schließlich diejenigen Texte, die Freundschaft auf einer theoretischen Ebene ansprechen. Freundschaftsvorstellungen können einerseits historische Quellen sein, wie das XIII. und IX. Buch der Nikomachischen Ethik, andererseits auch moderne soziologische oder sozialpsychologische Freundschaftstheorien, wie das Konzept der „differenzierten Freundschaft“ Georg Simmels. Es kommt mir hierbei auf das gemeinsame Kriterium an, daß diese Texte über Freundschaft ‚im allgemeinen‘ reflektieren und nicht eine individuelle Freundschaftserfahrung unmittelbar beschreiben (wie z.B. persönliche Briefe oder Tagebücher). Methodisch läßt sich dadurch die dritte „Legitimationsebene“ (Berger/Luckmann) einer sozialen Ordnung sichtbar machen. Was ist damit gemeint?

„Legitimation erklärt die institutionelle Ordnung dadurch, daß sie ihrem objektivierten Sinn kognitive Gültigkeit zuschreibt.“ (Berger/Luckmann, a.a.O., S.100). Mittels Legitimation wird der primären und vorthoretischen Objektivierung (durch Habitualisierung und Typisierung des Verhaltens) eine sekundäre Objektivierung (durch kognitive Reflexion) hinzugefügt, wodurch der sozialen Ordnung gleichsam die „Würde des Normativen“ zukommt (ebd.). Für ihre historische Tradierung benötigt die soziale Ordnung „ein ihr entsprechendes Dach aus Legitimationen“, „das sich in Form kognitiver und normativer Interpretationen schützend über sie breitet.“ (ibid., S.66).

Berger/Luckmann unterscheiden vier Ebenen der Legitimation. Auf der ersten Ebene werden sprachliche „Erklärungen“ für das jeweilige typisierte Verhalten von Generation zu Generation weitergegeben. Auf der zweiten Ebene finden sich bereits theoretische Postulate, „die objektive Sinngefüge miteinander verknüpfen.“ (ibid., S.101). Doch sind diese Theorien noch höchst pragmatisch und unmittelbar mit dem konkreten Tun verbunden. Es handelt sich um Maximen, Sinnsprüche, Alltagsweisheiten usw. Erst auf der dritten Legitimationsebene entstehen „explizite Legitimationstheorien“, die geschlossene Bezugssysteme liefern, welche die Typisierungen zu integrieren verstehen. Solche Theoriekonstrukte haben nach Berger/Luckmann „Stützfunktion“ für die jeweiligen Sinnwelten (vgl. ibid., S.113). Das bedeutet für unseren Zusammenhang, daß durch einschlägige Freundschaftstheorien von Homer bis Luhmann die historische Ordnung der Freundschaft nicht nur kognitiv reflektiert,

²³ Vgl. Ernst Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung, Hamburg 1998.

sondern zugleich gebündelt und normativ legitimiert wird. Die vierte Legitimationsebene bindet die Einzeltheorien in einen überwölbenden Zusammenhang ein. Damit ist nach Berger/Luckmann die bereits erwähnte symbolische Sinnwelt gemeint (s.o.).

Es sei darauf hingewiesen, daß auch die moderne sozialwissenschaftliche Freundschaftsforschung zwischen einem soziokulturellen Sinnhorizont ‚Freundschaft‘ und einer konkreten persönlichen Beziehung ‚Freundschaft‘ unterscheidet. Dies zeigt der I. Teil der Arbeit, in dem das begriffliche Instrumentarium zusätzlich geschärft wird.

Wir erschließen uns also in dieser Arbeit das Phänomen Freundschaft durch Interpretationen, genauer: durch Interpretationen von Interpretationen. Das bedeutet, daß ich sowohl die soziologischen Theorien und Modelle zur Freundschaft als auch die in der Geschichte vorfindlichen Freundschaftstheorien als Interpretationen von Freundschaft und damit zugleich als Zeugnisse einer jeweils vorgängigen Ordnung der Freundschaft („Freundschaftsauffassung“) deute. Die jeweilige historische Freundschaftsauffassung wird in der Interpretation verschiedener Interpretationen von Freundschaft sichtbar. Solche zu deutenden Interpretationen sind beispielsweise die „Nikomachische Ethik“ des Aristoteles, Montaignes „Essais“ oder Hölderlins „Hyperion“. Die Methodik besteht also darin, „auf die Schultern von Riesen“ (Robert Merton) zu klettern, um dadurch einen weiteren Blick zu eröffnen. Nicht allein die Plausibilität einzelner Freundschaftstheorien, sondern darüberhinaus deren übergreifender und sinnhafter Zusammenhang, den ich mit den analytischen Begriffen der Freundschaftsauffassung und des Freundschaftsverständnisses zu erfassen suche, steht im Fokus dieser Arbeit. Dabei ist zu berücksichtigen, daß den einzelnen Freundschaftstheorien immer eine entsprechende historische Erfahrung²⁴ von Freundschaft inhärent ist und auch die Theorien selbst, ihre Verbreitung und öffentliche Diskussion, beeinflussen umgekehrt die alltägliche Freundschaftserfahrung²⁵.

Es bleibt noch anzumerken, daß die hier gewählte Verständnisperspektive nicht beansprucht, begriffsgeschichtliche Studien im Sinne Reinhart Kosellecks zu ersetzen. Ich beabsichtige nicht, eine Ideen-, Sozial-, Diskurs-, Mentalitäts- oder sonst irgendeine Geschichte der Freundschaft zu schreiben. Dies können Historiker sicher besser leisten. Auch möchte ich betonen, daß in dieser Arbeit nicht *alle* vorfindlichen sozialwissenschaftlichen und historischen Freundschaftstheorien behandelt werden. Doch sind zumindest die wichtigsten Freundschaftsvorstellungen in Geschichte und Gegenwart herausgearbeitet, so daß sich bestimmte Tendenzen, also gewisse Freundschaftsauffassungen und Freundschaftsverständnisse erkennen lassen. Mir geht es in dieser Arbeit zum einen darum, die Eindimensionalität der herrschenden sozialwissenschaftlichen Freundschaftskonzeptionen zu verdeutlichen und

²⁴ Zur Geschichtlichkeit von Erfahrungen z.B. Claudia Benthien/Anne Fleig/Ingrid Kasten (Hg.), *Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle*, Köln 2000.

²⁵ Auf diese gegenseitige Durchdringung von sozialwissenschaftlichem und Alltagswissen werde ich am Schluß dieser Arbeit zurückkommen (vgl. Ergebnisse).

mit dem Reichtum historischer Auffassungen und Verständnisweisen zu kontrastieren. Die systemische Verengung des sozialwissenschaftlichen Denkens soll zugleich als geschichtlicher Prozeß nachvollziehbar werden. Zum anderen ist diese Arbeit der Versuch, die Freundschaft als eigenständige soziale Ordnung zu thematisieren.

Teil I: Freundschaft in soziologischer und sozialpsychologischer Perspektive

Der I. Teil dieser Arbeit zeigt, welche Verständnismodelle in Soziologie und Sozialpsychologie zum Thema Freundschaft bisher entwickelt wurden. Von den klassischen Soziologen bis zur Systemtheorie läßt sich eine Tendenz zur *Systemisierung* des Phänomens erkennen, die in den folgenden Kapiteln sichtbar gemacht wird. Wenn die Freundschaft überhaupt soziologisch thematisiert wird, dann zumeist unter Verwendung formaler, ökonomischer oder technisch-naturwissenschaftlicher Begrifflichkeiten. Durch diese Begriffe wird das Phänomen auf bestimmte Elemente reduziert, die außerhalb des freundschaftlichen Sinn- und Erfahrungszusammenhangs stehen. Freundschaft wird also in den systemischen Modellen veräußert. Besonders deutlich ist dies in der Systemtheorie erkennbar, die Freundschaft als „Kommunikationsmedium zur Autokatalyse intimer Systeme“ versteht.

Die Soziologie, so meine These, versucht Freundschaft nicht zu verstehen, d.h. ihren genuinen Sinn zu beschreiben, sondern sie ‚in den Griff zu bekommen‘. Es werden abstrakte Kategorien erfunden, deren Zweck vor allem darin besteht, die Freundschaft für eine quantitative empirische Forschung zu operationalisieren. Auf diese Weise verdeckt der empirische Faktenberg das Unverständnis der Freundschaft.

Freilich gibt es auch Ausnahmen von dieser extremen Systemisierung der Freundschaft. Hier ist beispielsweise Friedrich Tenbruck zu nennen, der die Freundschaft aus einer geistesgeschichtlichen Perspektive zu verstehen sucht, oder der Soziologe George McCall, der anders als seine Kollegen aus dem Forschungsbereich der Personal Relationships die Sozialität der Freundschaft begreifbar machen will. Trotz dieser Bemühungen scheitern beide Wissenschaftler an ihrem eigenen Systemdenken. Tenbruck geht es zuletzt nicht um die Geschichtlichkeit der Freundschaft, sondern um das Auffinden eines überzeitlichen Mechanismus, der die Freundschaft an den Zerfall gesellschaftlicher Institutionen koppelt. McCall beschreibt nicht die Momente freundschaftlicher Sozialität, sondern er überträgt die formale Kategorie der „sozialen Organisation“ auf die Freundschaft. In beiden Fällen wird also keine Innenperspektive des Phänomens eröffnet, sondern der Blick bleibt äußerlich.

Ich beginne die Untersuchung zunächst bei denjenigen soziologischen Klassikern, die sich mit dem Thema Freundschaft beschäftigten. Von den klassischen Freundschaftskonzepten führt eine soziologische Traditionslinie zu den Freundschaftsmodellen des interdisziplinären Forschungsbereichs der Personal Relationships. Die Systemtheorie schließlich liefert in naturwissenschaftlich-technischen Begriffen eine abstrakte Vorstellung von Freundschaft, die jedoch weitgehend auf den systemischen Grundlagen der ‚alten‘ Soziologie basiert.

1. Freundschaftskonzepte soziologischer Klassiker

Das folgende Kapitel beschäftigt sich mit Autoren, die die Soziologie in Deutschland theoretisch oder organisatorisch begründeten. Sie gelten deshalb im engsten Sinne als „Klassiker“ der Soziologie: Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, Alfred Vierkandt und Leopold von Wiese. Es ist der These Friedrich Tenbrucks zuzustimmen, der diesen Klassikern ein „gewisses Interesse“ an einer Soziologie der persönlichen Beziehungen und des weiteren an der Freundschaft zuspricht²⁶. Zudem finden sich insbesondere bei Leopold von Wiese die ersten Ansätze des für die Sozialwissenschaften typischen Verstehens von Freundschaft als einer „persönlichen Beziehung“ zwischen autonomen Subjekten. Auch auf Georg Simmels Konzept der „differenzierten Freundschaft“ greifen neuere soziologische Freundschaftsmodelle immer wieder zurück. Jedoch darf nicht übersehen werden, daß es den klassischen Soziologen nicht so sehr um die Durchdringung einzelner sozialer Phänomene, wie z.B. der Freundschaft, geht, sondern vielmehr um die Etablierung eines Denkens, das Soziologie als Wissenschaft ermöglichen soll²⁷. Die soziologischen Klassiker bemühen sich darum, in Analogie zu den Naturwissenschaften eine Wissenschaft vom Sozialen zu begründen²⁸. Freundschaft wird in den Werken dieser Autoren insofern nur am Rande thematisiert.

²⁶ Tenbruck, Freundschaft. Ein Beitrag zu einer Soziologie der persönlichen Beziehungen, a.a.O., S.435.

²⁷ Georg Simmel bildet hier jedoch eine Ausnahme. Ihm geht es nicht so sehr um die Formulierung eines allgemeinen soziologischen Begriffssystems, als vielmehr um die Beschreibung einzelner Phänomene (z.B. das Geld, der Schmuck, das Geheimnis u.a.). Dennoch entwickelt Simmel grundsätzliche Vorstellungen über den allgemeinen ‚Gegenstand‘ der Soziologie.

²⁸ Vgl. hierzu im Überblick: Hermann Korte, Einführung in die Geschichte der Soziologie, Stuttgart 1998.

1.1 Ferdinand Tönnies: Freundschaft als „Gemeinschaft des Geistes“

Ferdinand Tönnies thematisiert die Freundschaft in seinem Hauptwerk „Gemeinschaft und Gesellschaft“ (1887). Er rechnet die Freundschaft zum Bereich der „Gemeinschaft“ und kennzeichnet sie genauer als „Gemeinschaft des Geistes“²⁹. Trotz des verwirrenden Begriffsapparates³⁰, den Tönnies zur Beschreibung von Gemeinschaftsverhältnissen entwickelt, versuche ich im folgenden, die Freundschaftskonzeption Tönnies' in dessen Grundgedanken zu verdeutlichen.

Freundschaft, so Tönnies, kann in einem ersten Zugriff definiert werden als „Bedingung und Wirkung einmütiger Arbeit und Denkungsart; daher durch Gleichheit und Ähnlichkeit des Berufes oder der Kunst am ehesten gegeben.“ (ibid., S.13). Bloße Gleichheit oder Ähnlichkeit reicht jedoch nicht aus, um das „geistige Band“, das die Freundschaft wesentlich ist, zu errichten. Ein solches Band muß „durch leichte und häufige Vereinigung geknüpft und erhalten werden“ (ebd.). „Leicht“ ist die Vereinigung insofern, als die Freundschaft „leibliche Nähe“ nur bis zu einer „gewissen Grenze“ verträgt (ibid., S.14). Die Freundschaft bedarf des Gegengewichtes in der „individuellen Freiheit“, um sich entfalten zu können (ebd.).

Die Freundschaft im Tönniesschen Sinne ist grundlegend „mentaler Natur“. Sie konstituiert sich „im gegenseitigen Vertrauen und Glauben aneinander“ (ibid., S.14). Damit steht sie in ihrem Wesen, so Tönnies, den „geistigen Bruderschaften“ nahe. Diese sind für Tönnies vor allem „städtische Zünfte“ und „religiöse Gemeinschaften“. Aufgrund ihres rein geistigen Charakters scheint die Freundschaft weder an einen Ort gebunden zu sein, noch wird man in sie hineingeboren. Sie beruht allein auf „Zufall oder auf freier Wahl“ (ibid., S.14). Freundschaft basiert also nach Tönnies auf den befreundeten Personen, die, woher sie auch stammen und wo immer sie sich befinden, vom „Geist“ der Freundschaft durchdrungen sind. „Solcher guter Geist haftet darum auch nicht an seiner Stelle, sondern wohnt im Gewissen seiner Verehrer und begleitet ihre Wanderung in fremde Lande.“ (ibid., S.13).

Indes, ganz so freischwebend sieht Tönnies die Freundschaft letztlich doch nicht. Denn um eine Gemeinschaft zu sein, muß die Freundschaft mit anderen Gemeinschaften „organisch“ verbunden sein. Freundschaft ist zwar relativ selbständig gegenüber nachbarschaftlichen oder familiären Gemeinschaften, aber sie kann nicht allein in sich selbst, d.h. für Tönnies in den freundschaftlich verbundenen Individuen ihren Halt finden. Wäre sie eine bloße

²⁹ Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt 1979, S.12.

³⁰ Beispielsweise verwendet Tönnies die Begriffe „Gemeinschaft“ und „Gemeinschaftsart“ an vielen Stellen synonym, so daß häufig nicht deutlich wird, ob eine empirisch gegebene Sozietät gemeint ist oder eine soziologische Kategorie. Die Unschärfe dieser Begrifflichkeit zeigt auch folgendes Zitat: „Wo immer Menschen in organischer Weise durch ihre Willen miteinander verbunden sind und einander bejahen, da ist Gemeinschaft von der einen oder anderen Art vorhanden (...). Und so mögen als durchaus verständliche Namen dieser ihrer ursprünglichen Arten nebeneinander betrachtet werden 1. Verwandtschaft, 2. Nachbarschaft, 3. Freundschaft.“ (Tönnies, a.a.O., S.12).

Geistesgeburt von Einzelnen und ohne Bezug zum übrigen Gemeinwesen, so würde die Freundschaft eine gesellschaftliche Verfaßtheit annehmen - und wäre nach Tönnies nicht mehr Freundschaft. Diesen Gedanken gilt es näher auszuführen.

Tönnies entwickelt und beschreibt in seiner Theorie der Gemeinschaft drei „Gemeinschaftsarten“. Eine jede (empirische) Gemeinschaft kann mindestens einer dieser Arten zugeordnet werden. Nur dort, wo sich eine Gemeinschaftsart entdecken läßt, kann nach Tönnies von Gemeinschaft die Rede sein. Diese Gemeinschaftsarten bezeichnet Tönnies mit den Begriffen „Gemeinschaft des Blutes“, „Gemeinschaft des Ortes“ und „Gemeinschaft des Geistes“. „Alle drei Arten von Gemeinschaft hängen unter sich auf das engste zusammen.“ (ibid., S.12). Wie die Gemeinschaftsarten zusammenhängen, versucht Tönnies an der Familiengemeinschaft zu verdeutlichen.

In der gemeinschaftlichen Familie herrscht eine grundsätzliche „Eintracht“, ein gemeinsamer „Geist“, in dem die Menschen miteinander verbunden sind (vgl. ibid., S.18). Wurzel dieses Geistes ist der Geburtszusammenhang, der eine unmittelbare leibliche Gebundenheit und instinktive Zugehörigkeit nach sich zieht. Folglich erkennt Tönnies im Verhältnis von Mutter und Kind die Gemeinschaftsart „Gemeinschaft des Blutes“ (ibid., S.7). Die „Kräfte“ oder „Willen“, die in diesem Verhältnis aufeinander wirken, faßt Tönnies als „gegenseitige Bejahung“ der Tätigkeiten und der Personen (ibid., S.8). Die Mutter bejaht die Lust des Kindes und damit das Kind selbst, das Kind bejaht die Sorge der Mutter und damit die Mutter selbst. Aus dieser Bejahung entspringt eine gegenseitige Förderung. Das, was gefördert wird, ist das Verhältnis selbst, also die durch Geburt vorgängige leibliche Gemeinschaft zwischen Mutter und Kind.

Eine andere Gemeinschaftsart innerhalb der Familie erkennt Tönnies in der Bezogenheit von Mann und Frau. Diese ist weniger durch Instinkte bestimmt als das Verhältnis von Mutter und Kind. Zwar wirkt auch der Sexualinstinkt zwischen Mann und Frau, doch ist dieser gemäß Tönnies nicht fähig, ein dauerhaftes Verhältnis der gegenseitigen Bejahung und damit einer Gemeinschaftlichkeit zu errichten. Der bloße Sexualinstinkt führt lediglich zu „einseitiger Unterjochung des Weibes“ (ibid., S.8). Tönnies kommt es aber auf ein „Gleichgewicht der Kräfte“ an (ibid., S.11). Nur wo ein solches Gleichgewicht besteht, kann von Gemeinschaft gesprochen werden. Mann und Frau bilden dort ein Kräfte-Gleichgewicht aus, wo es um die Stabilität des „gemeinsamen Besitzes“ geht. Dies ist für Tönnies vornehmlich das bäuerliche Haus mit seinen angrenzenden Äckern und Wäldern. In Bezug auf das Haus wirken die unterschiedlichen körperlichen Kräfte von Mann und Frau in funktionaler Differenzierung. Die höhere „männliche Muskelkraft“ wirkt im Außenbereich des Hauses, d.h. sie dient dem Schutz des Hauses und der Arbeit auf den Feldern. Die von Natur aus schwächere körperliche Kraft der Frau erstreckt sich entsprechend auf die Ordnung der inneren Hausangelegenheiten, wie z.B. Erziehung und Leitung der Kinder. Der

Unterschied der natürlichen Kräfte macht sich also nach Tönnies in der „Teilung der Arbeit geltend“ (ibid., S.10). In Bezug auf das Haus aber „bejahen“ sich die unterschiedenen Einwirkungen von Mann und Frau. Die differenten Kräfte gelangen dadurch in ein Gleichgewicht, daß sie sich auf den Erhalt eines Ortes richten. Daher findet Tönnies im Verhältnis von Ehe-mann und Ehe-frau eine eigene Art von Gemeinschaft, die er folglich als „Gemeinschaft des Ortes“ bezeichnet.

In der Familie sind die „Gemeinschaft des Ortes“ und die „Gemeinschaft des Blutes“ miteinander verknüpft. Dies ist in der Weise vorstellbar, daß die elterliche Sorge um Haus und Hof der Familie immer zugleich die Sorge um Mutter und Kind einschließt. Umgekehrt gesprochen macht es wenig Sinn, ein familiäres Anwesen zu pflegen, wenn Mutter und Kind fehlen (so zumindest in der Logik Ferdinand Tönnies'). In der Familie sind demnach beide Gemeinschaftsarten abhängig voneinander, d.h. Familie kann nur dort aufrechterhalten werden, wo die „Gemeinschaft des Blutes“ und die „Gemeinschaft des Ortes“ „organisch“ zusammenstehen. Der „Organismus“, der die Gemeinschaftsarten in einer notwendigen Weise aufeinander bezieht, ist die Familiengemeinschaft selbst. In der Familie „als dem allgemeinsten Ausdruck für die Realität von Gemeinschaft sind alle diese mannigfachen Bildungen (die Gemeinschaftsarten, A.S.) enthalten und gehen daraus hervor.“ (ibid., S.20).

Tönnies beschreibt noch ein weiteres Gemeinschaftsverhältnis, das ebenfalls in die Familie eingefügt ist, das Geschwisterverhältnis. Im Geschwisterverhältnis erkennt Tönnies eine dritte Art von Gemeinschaft - die „Gemeinschaft des Geistes“. Die instinktive Zugehörigkeit zwischen den Geschwistern ist hier am schwächsten ausgeprägt, so daß „das Gedächtnis am stärksten zur Entstehung, Erhaltung, Befestigung des Bandes der Herzen mitzuwirken scheint.“ (ibid., S.8). Die Geschwister müssen sich immer wieder daran erinnern, daß sie Kinder derselben Mutter und an dasselbe Haus gebunden sind. Nur in diesem geistigen Rückbezug auf die „Gemeinschaft des Blutes“ und die „Gemeinschaft des Ortes“ entwickelt sich die „mentale Gemeinschaft“ zwischen den Geschwistern in eigener Qualität. „Gedächtnis wirkt als Dankbarkeit und Treue; und im gegenseitigen Vertrauen und Glauben aneinander muß sich die besondere Wahrheit solcher Beziehungen kundtun.“ (ibid., S.14). Die „Gemeinschaft des Geistes“ ist im Sinne Tönnies' keine reine Geistesgeburt von Individuen, sondern ein „geistiges Band“, das nur bestehen kann, indem es andere Gemeinschaftsarten umschlingt.

Am Gesamtzusammenhang „Familie“ lassen sich also mit Tönnies die drei maßgeblichen Gemeinschaftsarten ablesen. Diese finden sich auch in anderen sozialen Zusammenhängen wieder (z.B. „Stadt“ oder „Dorf“), ja es kann nur dort von einer Gemeinschaft gesprochen werden, wo sich die eine oder andere Gemeinschaftsart beobachten läßt. Eine Gemeinschaft ist gemäß Tönnies immer als „Organismus“ zu verstehen, der verschiedene Gemeinschaftsarten in sich birgt. „Wo immer Menschen in organischer Weise durch ihre Willen miteinan-

der verbunden sind und einander bejahen, da ist Gemeinschaft von der einen oder anderen Art vorhanden, indem die frühere Art die spätere involviert, oder diese zu einer relativen Unabhängigkeit von jener sich ausgebildet hat.“ (ibid., S.12).

Diese Wesenszüge des Gemeinschaftlichen gelten auch für die Freundschaft. Da die Freundschaft weder unmittelbar durch Geburt geschenkt noch durch einen Ort gestiftet ist, muß sie folglich als „Gemeinschaft im Geiste“ gelten (s.o.). Zugleich beruht ihre Gemeinschaftlichkeit nicht vollständig auf der bloßen Verstandestätigkeit der beteiligten Individuen. Die Freundschaft ist immer rückgebunden an andere Gemeinschaftsarten.

Die Freundschaft, so Tönnies, ist in der Stadt am wahrscheinlichsten, da hier die Voraussetzung zu „leichter und häufiger Vereinigung“ am ehesten gegeben ist (ibid., S.13). Die Stadt wiederum ordnet Tönnies vornehmlich der „Gemeinschaft des Ortes“ zu, so daß die geistige Freundschaft „eine Art von unsichtbarer Ortschaft, eine mystische Stadt und Versammlung“ bildet (ibid., S.13). Die Freundschaft muß sich, um gemeinschaftlich zu bestehen, an die städtische Gemeinschaft rückbinden. Daher sieht Tönnies die Möglichkeiten zu Freundschaft am ehesten innerhalb der städtischen Zünfte und Genossenschaften gegeben, die die Stadt als „Gemeinschaft des Ortes“ wesentlich ausmachen (vgl. ibid., S.31).

An einem Begriff wie dem der „städtischen Zunft“ kann bereits ein grundlegender Zug der Tönniesschen Soziologie abgelesen werden. Tönnies gewinnt seine „Gemeinschaftsarten“ aus der Anschauung des Mittelalters. „Überall aus der Geschichte des Mittelalters trete ihm (Tönnies, A.S.) entgegen, daß es einst Lebensformen gab, die ihren Grund allein in einem unmittelbaren, archaischen Gemeinschaftsglauben besaßen und die deshalb gedacht werden müßten als dem heute vorherrschenden, durch die Vernunft bestimmten Zusammenleben vollkommen entgegenstehend.“³¹ Den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit faßt Tönnies soziologisch als Übergang vom Primat der „Gemeinschaft“ zum Primat der „Gesellschaft“³².

Die Freundschaft darf gemäß Tönnies nicht vollständig in den vorgängigen städtischen Gemeinschaften aufgehen, da sie sonst nicht das ihr eigentümliche geistige Band zu entfalten vermag. Sie benötigt ein hohes Maß an „individueller Freiheit“, um sich von den städtischen Zünften und Gemeinden abheben zu können (ibid., S.13f). Die Stadt selbst versteht Tönnies als einen „gemeinschaftlich lebender Organismus“, in der alle drei Gemeinschaftsarten vorkommen und in Abhängigkeit voneinander stehen. „Wie auch immer ihre empirische Entstehung sein mag, ihrem Dasein nach muß sie als Ganzes betrachtet werden, in bezug worauf die einzelnen Genossenschaften und Familien, aus denen sie besteht, in notwendiger Abhängigkeit sich befinden.“ (ibid., S.31).

Die individuelle Basis der Freundschaft bedeutet für dieselbe - wie auch für andere

³¹ Peter-Ulrich Merz-Benz, Tiefsinn und Scharfsinn. Ferdinand Tönnies' begriffliche Konstruktion der Sozialwelt, Frankfurt am Main, 1995, S.48.

³² vgl. hierzu auch Tönnies' Vorrede zur zweiten Auflage von „Gemeinschaft und Gesellschaft“ in: Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, a.a.O., S.XXIX.

„Gemeinschaften des Geistes“ - eine gewisse Unbeständigkeit. „Weil aber der Grund derselben nicht mehr so naturwüchsig und von selbst verständlich ist und die Individuen ihr eigenes Wollen und Können bestimmter gegeneinander wissen und behaupten, so sind diese Verhältnisse am schwersten zu erhalten und können Störungen am wenigsten vertragen.“ (ibid., S.14). Die Freundschaft steht folglich in der Gefahr, bei mangelnder gemeinschaftlicher Rückbindung in individuelle Willkür umzuschlagen. Damit bewegt sich die Freundschaft an der Grenze zu gesellschaftlichen Verhältnissen im Tönniesschen Sinne.

In gesellschaftlichen Verhältnissen, so Tönnies, ist der Mensch nicht mehr „organisch“ eingebunden, sondern lebt wesentlich getrennt von seinen Mitmenschen. Dies deshalb, weil er sich nicht mehr auf die gegebenen Gemeinschaften zurückbesinnt, sondern sich nur noch auf sich selbst bezieht. Eine solche Selbst-abstraktion vom Gemeinwesen gelingt dem Menschen im „logischen Denken“ (ibid., S.121). Das heißt für Tönnies nicht, daß der gemeinschaftlich eingebundene Mensch lediglich seinen Instinkten und Neigungen gehorcht und gleichsam irrational handelte. Immerhin gibt es die „Gemeinschaften des Geistes“, in denen eine Art „praktische Vernunft“ herrscht, ein „Gewissen“ und „Pflichtgefühl“, das den Einen mit dem Anderen im Denken verknüpft (ibid., S.104). Eine kalte theoretische Vernunft dagegen reißt sich von dieser sozialen Rückbindung los. „Das Denken aber wirft sich zum Herrn auf; es wird der Gott, welcher von außen einer trägen Masse Bewegung mitteilt.“ (ibid., S.91). Ein solches Denken bedeutet Ablösung von allen gegebenen sozialen Zusammenhängen. Der Mensch mutiert, so Tönnies, zu einem freien aber abstrakten oder künstlichen Menschen (vgl. ibid., S.100).

Ist der Mensch einmal aus seinen organischen Verbindungen herausgelöst, so sind gemäß Tönnies der Willkür keine Grenzen mehr gesetzt. Jener „abstrakte oder künstliche Mensch“ kennt weder Freund noch Feind. Alle anderen sind ihm gleich-gültig, da sie ihm in gleicher Weise wichtig oder unwichtig sind in Bezug auf die Erreichung seiner persönlichen Ziele und hinsichtlich der Befriedigung seiner individuellen Neigungen. Der gesellschaftliche Mensch behandelt alle anderen Menschen „wie Dinge als seine Mittel und Werkzeuge“. (ibid., S.101).

Lediglich im „Tausch-Akte“, so Tönnies, kann von einer gegenseitigen Bejahung, also von einer ‚gemeinschaftlichen‘ Eintracht die Rede sein. Im Tausch-Akt kommen die Menschen zusammen, wenn sich ihre persönlichen Interessen überkreuzen: Der eine will die Ware des je anderen besitzen, um diese in Ausschließung aller übrigen Individuen genießen zu können. Der Vollzug des Tausches, das Geben und Nehmen, konstituiert einen - wenn auch vorübergehenden - sozialen Zusammenhang zwischen den gesellschaftlichen Menschen. Dieser Zusammenhang ist für Tönnies jedoch keine „natürliche Gemeinschaftsart“, sondern ein individuell berechnetes und geplantes Arrangement. Sozialität wird also individuell konstruiert, so daß Tönnies auch von einem „fingierten“ sozialen Gebilde spricht (ibid., S.35). In der Gesellschaft bestimmt das soziale Ganze nicht die Individuen (wie in der

Gemeinschaft), sondern soziale Ganzheit wird von Individuen hergestellt.

Abschließend läßt sich sagen, daß für Tönnies eine unabhängige Freundschaft, d.h. eine solche, die die gegebenen Gemeinschaften verließ, unmöglich wäre. Freundschaft würde sich in ein gesellschaftliches Verhältnis verwandeln. Sie kann daher nur in elastischer Abhebung von anderen Gemeinschaften bestehen. Immer bleibt Freundschaft ein Bestandteil eines übergreifenden sozialen „Organismus“.

Ich betrachte diese Freundschaftskonzeption Tönnies' zunächst als einen Hinweis darauf, daß Freundschaft als ein genuin soziales Phänomen zu verstehen ist, und daher soziologische Aufmerksamkeit erfordert. Freundschaft hat zwar auch im Individuellen „ihren Gehalt“, wie es Tönnies ausdrückt, doch ist sie vorgängig eine soziale Entität, eben eine „Gemeinschaft“. Des weiteren ist zumindest tendenziell der Auffassung Tönnies' zuzustimmen, wonach Freundschaft nicht freischwebend für sich existiert, sondern immer in einem Verhältnis zu anderen Sozietäten steht. Wie gezeigt erkennt Tönnies darin eine „organische Ordnung“ des Gemeinschaftlichen. Diese Vorstellung läßt jedoch die Freundschaft als eigenständiges Phänomen verschwinden, wie ich kurz verdeutlichen möchte.

Die Freundschaft gibt es in der Vorstellung Tönnies' nur insofern, als sie sich auf andere Gemeinschaften (Organe) bezieht. Die Art der Beziehung hängt davon ab, in welcher Weise alle Gemeinschaften zusammen ein größeres Ganzes (Organismus) bilden. Die Organe partizipieren am Organismus. Die Freundschaft besteht also nicht für sich, sondern sie ist Teil eines umfassenderen Zusammenhangs (die „Stadt“ bei Tönnies). Die Freundschaft ist in ihrem Bestand „abhängig“, wie es bei Tönnies heißt, von anderen Gemeinschaften. Die Frage stellt sich nun, worin die Eigenheit und Unverwechselbarkeit der Freundschaft besteht, wenn das „geistige Band“, das sie nach Tönnies im wesentlichen ist, vor allem dazu dient, die anderen Organe zu umschlingen. Es bleibt letztlich unklar, was die Freundschaft als sie selbst ausmacht.

Die organologische Weltansicht, die Tönnies vertritt, läßt sich in ihren Grundgedanken nachvollziehen anhand einer Schrift des Mediziners und Philosophen Oscar Feyerabend³³. Für Feyerabend ist das „organische System“ im wesentlichen dadurch gekennzeichnet, daß das Ganze - der „Organismus“ - die Teile beherrscht und gestaltet (ibid., S.52). Das „organische System“ besteht nach Feyerabend aus weiteren „organischen Systemen“, die wiederum aus „organischen Systemen“ bestehen und so fort. Daraus ergibt sich eine Gliederung des Organischen in gestufte Ordnungen. „Ein organisches System ist stets organischer Teil eines höheren organischen Systems.“ (ibid., S.50). Hierin sieht Feyerabend auch den Hauptunterschied zum sogenannten mechanischen System. Dieses gliedert sich nicht in weitere Organe und Organismen auf, sondern kann auf massive, nicht weiter

³³ Vgl. Oscar Feyerabend, *Das organologische Weltbild. Eine philosophisch-naturwissenschaftliche Theorie des Organischen*, Berlin 1939.

auf lösbare Letztelemente zurückgeführt werden, wie z.B. im Falle von Maschinen auf Schrauben, Drähte, Gewinde usw.. Entscheidend im organologischen Denkmodell ist die „sinnvolle“ und „harmonische“ Abhängigkeit der Organe vom übergreifenden Organismus. „Durch ihre harmonische Einordnung in ein höheres Ganzes sind die Teile eines organischen Systems und somit die Strukturen desselben sinnvoll. Aus demselben Grund wird aber erst dieses Ganze, der Organismus sinnvoll, wenn er organischer Teil einer höheren Ordnung ist. Würde ein Organismus diese Bedingung nicht erfüllen, so würde er in seine Umgebung nicht hineinpassen und lebensunfähig sein.“ (ibid., S.50).

Diese Gedanken entsprechen dem organologischen Verständnis vom Sozialen, wie wir es bei Tönnies finden. Das Einzelne ist nur sinnvoll und „lebensfähig“ in der Gemeinschaft. Dies bedeutet aber für das Einzelne Abhängigkeit vom ‚übergeordneten‘ Ganzen, kollektiver Zwang und Verpflichtung zum Gemeinschaftlichen. Eine Freundschaft, die anderen Gemeinschaften untergeordnet wird, kann aber keine Freundschaft sein, denn Freundschaft beruht immer auf Freiheit, wie sich im Verlauf dieser Arbeit deutlich zeigen wird.

1.2 Georg Simmel: Die „differenzierte Freundschaft“ der Individuen

Georg Simmel behandelt die Freundschaft in seinem umfangreichen Werk „Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung“, das viele Schriften Simmels in einem Band integriert. Er entwirft darin ein theoretisches Konzept - die „differenzierte Freundschaft“ -, das Freundschaft in der modernen Gesellschaft soziologisch zu beschreiben versucht. Im Gegensatz zu Tönnies schreibt Simmel nicht gegen die spezifischen Erfahrungen der Moderne an, sondern er macht sie zum zentralen Thema und zum methodischen Ausgangspunkt seines Denkens. Nicht organische Gemeinschaften, sondern ein endloses Spiel von „Wechselwirkungen“ konstituieren Sozialität, nicht die Gesellschaft als Ganzes, sondern die „soziale Differenzierung“ steht im Mittelpunkt. „Indem Simmel so die um 1900 in eine Vielzahl von heterogenen intellektuellen und künstlerischen Strömungen einmündende Moderne wie vor ihm kein anderer zur Grundlage seines eigenen intellektuellen Schaffens machte, versuchte er zugleich die spezifische Dynamik der ‚neuzeitlich bewegten Geschichte‘ in Gestalt eines ihr auch in formaler Hinsicht entsprechenden philosophischen, soziologischen und ästhetischen Denkens zum Ausdruck zu bringen.“³⁴

Simmels Konzept der „differenzierten Freundschaft“ wird später von Alfred Vierkandt und Leopold von Wiese aufgegriffen (vgl. Teil I, 1.3 und 1.4) und beeinflusst auch noch die

³⁴ Klaus Lichtblau, Georg Simmel, Frankfurt am Main/New York 1997, S.11f.

gegenwärtigen soziologischen Theorien zur Freundschaft³⁵. Zugleich ist es der grundlegende theoretische Ansatz Simmels, der zu einer soziologischen Richtung führt, in der die Freundschaft weitergehend beschrieben wird. „Simmel ist sicherlich der Klassiker, der für eine Soziologie persönlicher Beziehungen die meisten Anregungen geben kann.“³⁶. Abgesehen von der systemtheoretischen Freundschaftskonzeption bildet die Soziologie der persönlichen Beziehungen *den* theoretischen Rahmen, in dem eine Thematisierung der Freundschaft stattfindet, ja überhaupt als wissenschaftlich möglich erscheint. Freundschaft ‚ist‘ eben eine persönliche und intime Beziehung. Diese scheinbar selbstverständliche Sichtweise führt jedoch dazu, daß Freundschaft nicht als ein soziales Phänomen, sondern als Interdependenz von autonomen Subjekten verstanden wird. In welchem Licht die Freundschaft aufgrund dieses Ansatzes erscheint, wird später deutlich werden, wenn wir uns mit dem Forschungsbereich der Personal Relationships befassen (vgl. Teil I, Kapitel 2). Zunächst sei auf die Freundschaftskonzeption Georg Simmels eingegangen.

Die Freundschaft (wie auch die Liebe) hat ihr „Wesen“ nach Simmel zunächst in einem „Affekt, welcher in dem Subjekt selbst und immanent in ihm vor sich geht und beharrt (..)“³⁷. Dieser Affekt ist ein emotionaler Zustand des Individuums, er entbehrt noch jeglicher sozialer Qualität. Auch wenn dieser spezifische Affekt von außen, d.h. durch Einwirkung eines anderen Individuums oder einer Gruppe ausgelöst wird, richtet er sich nicht auf eine Beziehung, die das affizierte Subjekt mit jenen Affektauslösern bereits verbände. Der erste Affekt der Freundschaft wirkt allein im und auf das Individuum, es besteht noch keine soziale Beziehung. Dies unterscheidet den Freundschaftsaffekt z.B. von der Treue, die „auf die Erhaltung der Beziehung zum Anderen“ geht (ebd.). Die Treue „durchströmt die gestiftete (Beziehung), eines ihrer Elemente an dem andern festhaltend, als die Innenseite ihrer Selbsterhaltung.“ (ebd.) Der Freundschaftsaffekt dagegen ist noch gleichsam vor-sozial, weshalb ihn Simmel als „vor-soziologisch“ bestimmt (ebd.). Die Freundschaft wird „soziologisch“ bemerkenswert, wenn das Gefühl zu einer realen „Wechselwirkung“ führt und weitergehend diese Wechselwirkung eine „objektive“, d.h. von den Individuen unabhängige Einheit hervorbringt.

Wechselwirkung - ein zentraler Begriff der Simmelschen Soziologie - bedeutet, daß ein Individuum das andere beeinflusst, und diese Beeinflussung wiederum weitere gegenseitige Veränderungen der Individuen nach sich zieht. Abstrakter formuliert: „Wenn die Wirkung, die ein Element auf ein anderes ausübt, für dieses zur Ursache wird, auf jenes erste eine Wirkung zurückzustrahlen, die so wiedergegebene aber, ihrerseits wieder zur Ursache einer

³⁵ Vgl. z.B. Ursula Nötzoldt-Linden, Freundschaft. Zur Thematisierung einer vernachlässigten soziologischen Kategorie, Opladen 1994; Friedrich Tenbruck, Freundschaft, a.a.O.

³⁶ Karl Lenz, Soziologie der Zweierbeziehung, Opladen 1998, S.26

³⁷ Georg Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, in: ders., Gesamtausgabe, Bd. 11, hrsg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main 1992, S.658.

Rückwirkung werdend, das Spiel von neuem beginnen läßt: so ist hiermit das Schema einer wirklichen Unendlichkeit der Aktivität gegeben.“³⁸. Die Wechselwirkungen driften jedoch nicht in ein unendliches Spiel ab, sie bringen vielmehr eine „überpersönliche“ Einheit hervor: die „Gruppe“, den „Kreis“ oder die „Gesellschaft“. Die aus den Wechselwirkungen entstandene Einheit ist das eigentlich Soziale am Wechselwirkungsgeschehen, sie ist „die lebendige Objektivität der Gesellschaft, oft ungeschickt, hemmend, schematisch, aber immerhin eine transsubjektive Macht, die dem Einzelnen eine Norm gibt (..)“ (Simmel, Soziologie, a.a.O., S.237). Gesellschaft entsteht also gemäß Simmel überall da, wo mehrere Individuen in Wechselwirkung treten.

Freundschaft im Stadium des Affektes und Freundschaft als Wechselwirkung entsprechen dem Simmelschen Begriffspaar „Inhalt“ und „Form“ (ibid., S.18ff). Unter „Inhalt“ versteht Simmel alle im Individuum wirkenden Triebe und Neigungen um bestimmter Zwecke willen, die allgemein zu Wechselwirkungen führen könnten, so z.B. „erotische, religiöse oder bloß gesellige Triebe, Zwecke der Verteidigung wie des Angriffs, des Spiels wie des Erwerbs, der Hilfeleistung wie der Belehrung und unzählige andere“. (ibid., S.18). Diese Inhalte werden in bestimmte Formen gebracht. Die Formen sind die Wechselwirkungen selbst, das Miteinander und Füreinander der Individuen in seinen verschiedenartigen Gestaltungen. Typische Formen des Sozialen sind für Simmel „Über- und Unterordnung, Konkurrenz, Nachahmung, Arbeitsteilung, Parteibildung, Vertretung, Gleichzeitigkeit des Zusammenschlusses nach innen und des Abschlusses nach außen und unzähliges Ähnliches“³⁹. Jedes Sozialgebilde ist demgemäß bei Simmel eine Einheit von Inhalt und Form. Wie ist das zu verstehen?

Die soziale Einheit zeigt sich realiter im Bewußtsein der Individuen. Gesellschaft ist eine „Wissenstatsache“, wie Simmel sagt (Simmel, Soziologie, a.a.O., S.47). Jedoch ist dies nicht im wissenschaftlichen Sinne zu verstehen. Gesellschaft ist nicht etwas, was durch einen (unabhängigen) Beobachter denkerisch konstruiert würde. Vielmehr haben die Individuen ein *unmittelbares* Wissen um den Anderen, nämlich als einem, mit dem sie in einer bestimmten Weise schon verbunden sind. Dieses Schon-verbunden-sein ist ein soziales Apriori im Bewußtsein der Individuen, das deren Wahrnehmung und Handeln vorgängig beeinflusst. Eine soziale Einheit (Inhalt und Form) vollzieht sich somit nach Simmel in den Individuen als „das Bewußtsein, sich zu vergesellschaften oder vergesellschaftet zu sein.“ (ebd.)

Hinsichtlich der Freundschaft fällt es einigermaßen schwer, deren soziale Einheit als das Bewußtsein von Vergesellschaftung zu charakterisieren. Andererseits geht es auch in der

³⁸ Simmel, Philosophie des Geldes, in: ders., Gesamtausgabe, Bd.6, a.a.O., S.120f.

³⁹ Simmel, Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft), in: ders., Gesamtausgabe, a.a.O., S.83.

Freundschaft gemäß Simmel wesentlich um Wissen und Nicht-Wissen. Gewußt (oder nicht-gewußt) wird aber nicht eine vorgängige soziale Gruppe oder Gesellschaft, sondern eine einzelne Person in ihrer Individualität. Diesen Zusammenhang, auf dem die Freundschaftsvorstellung Simmels im wesentlichen fußt, möchte ich näher erörtern.

Die „ideale“ Freundschaft, Ausgangspunkt der Überlegungen Simmels zum Thema Freundschaft, bedeutet eine „absolute seelische Vertrautheit“ (ibid., S.400). Vertrauen definiert Simmel „als die Hypothese künftigen Verhaltens, die sicher genug ist, um praktisches Handeln darauf zu gründen (...)“ (ibid., S.393). Sind Menschen einander vertraut, so können sie ein bestimmtes Verhalten vom anderen erwarten. Diese Erwartung setzt jedoch voraus, daß sie sich gegenseitig kennen, d.h. ein Wissen von der je anderen Person haben. Demzufolge ist für Simmel Vertrauen zugleich „ein mittlerer Zustand zwischen Wissen und Nichtwissen um den Menschen.“ (ebd.). Weiß das eine Individuum um das andere, so können sie ihr Verhalten entsprechend vorhersehen und koordinieren; mit anderen Worten: Sie können in Wechselwirkung treten. Eine „absolute Vertrautheit“ wie sie für die ideale Freundschaft zu gelten scheint, bedeutet ein Wissen um den „ganzen Menschen“. Da gibt es nichts, was vom anderen nicht gewußt wird. Alles ist offen für den anderen, keine Geheimnisse sind möglich. Dem Ideal nach würde dies sogar ein Wissen um jeden einzelnen Gedanken und jede Stimmung bedeuten (vgl. ibid., S.384). Insofern wird in der idealen Freundschaft das Vertrauen „absolut“.

Im Grunde, so Simmel weiter, kann im Zustand des absoluten Kennens nicht mehr von Vertrauen in der oben vorgebrachten Definition die Rede sein, da das Vertrauen den Bereich des Nichtwissens braucht, um wirklich *Verhaltenserwartung* zu sein. Das hypothetische Moment des Vertrauens kann sich nur im Angesicht einer gewissen Verborgenheit des anderen entfalten. Das Vertrauen benötigt das Geheimnis, um sich wirklich als Vertrauen etablieren zu können. Kurz: „Der völlig Wissende braucht nicht zu vertrauen, der völlig Nichtwissende kann vernünftigerweise nicht einmal vertrauen.“ (ibid., S.393).

Ihrem Ideal nach umfaßt gemäß Simmel die Freundschaft die ganze Person der beteiligten Individuen. Sie ist absolutes Kennen des anderen. Infolgedessen kann auf dieser Ebene von Freundschaft nicht mehr von Vertrauen gesprochen werden, da die Freunde nichts voreinander verbergen. Das klingt zunächst paradox, da Vertrauen in zwischenmenschlichen Beziehungen „unerlässlich“ ist⁴⁰. Das Paradoxon vom Nicht-vertrauen in der „idealen“ Freundschaft hat jedoch einen tieferen Sinn, den Simmel anthropologisch begründet: In der „idealen“ Freundschaft fallen individuelles und soziales Sein des Menschen zusammen.

Der Mensch ist nicht bloß vergesellschaftet, sondern er besitzt nach Simmel zugleich ein

⁴⁰ Vgl. Niklas Luhmann, Vertrautheit, Zuversicht, Vertrauen: Probleme und Alternativen, in: Martin Hartmann/Claus Offe (Hg.), Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts, Frankfurt am Main/New York 2001, S.156.

„außersoziales Sein“. Dieses außersoziale Sein des Menschen, „sein Temperament und der Niederschlag seiner Schicksale, seine Interessiertheiten und der Wert seiner Persönlichkeit (...) gibt ihm doch für jeden ihm Gegenüberstehenden jedesmal eine bestimmte Nuance und durchflieht sein soziales Bild mit außersozialen Imponderabilien.“ (ibid., S.51). Der Mensch ist durch eine Doppelstellung gekennzeichnet: „ein Sein für die Gesellschaft; ein Sein für sich“ (ibid., S.56), und in der Synthese dieser Seinsbereiche erblickt Simmel das soziale Wesen des Menschen.

In der idealen Freundschaft fallen außersoziales und soziales Sein des Menschen zusammen. „Hier kann das, was das Individuum für sich reserviert, jenseits der dem anderen zugewendeten Entwicklungen und Betätigungen, sich quantitativ dem Grenzwert Null nähern, es ist ein einziges Leben vorhanden, das gleichsam von zwei Seiten her betrachtet werden kann oder gelebt wird.“ (ibid., S.52). Der ideale Freund kann sich in der Freundschaft ganz individuell fühlen, und er kann sich in seiner individuellen Sphäre gänzlich als ein verbundener Freund verstehen. Beide Bereiche - Sozialität und Individualität - , die in allen anderen sozialen Teilnehmerschaften mehr oder weniger getrennt sind, verschmelzen in der idealen Freundschaft zu einer Einheit.

Folgen wir also Simmel, so ist einerseits der affektive Unterbau der Freundschaft noch als unsozialer Zustand zu verstehen („vor-soziologisch“, s.o.). Zum anderen ist die Idealform der Freundschaft, in der Individualität und Sozialität zusammenfließen, gleichfalls unsozial, da das Soziale nach Simmel nur im Gehalt zum Individuellen bewußt werden kann. Wir können dies entsprechend als ‚nach-soziologischen‘ Zustand der Freundschaft bezeichnen.

Das Ideal der Freundschaft, so sieht es Simmel in historischer Perspektive, wurde in der Antike entworfen und durch die Romantik fortgeführt (vgl. ibid., S.400). Es lebt noch in der Gegenwart (eben als Ideal), doch läßt es sich in der „modernen“ Welt nicht mehr verwirklichen. Der Grund hierfür liegt im „Individualismus“ des „modernen“ Menschen.

Der „moderne Mensch“, von dem Simmel in seiner „Soziologie“ ausgeht, ist nicht mehr wie in Antike und Mittelalter in seiner ganzen Person „Korporationsmitglied“, d.h. eingefügt in Familie, Genossenschaft und Gilde (vgl. ibid., S.466). Er ist nicht mehr Teil einer „Einung“, die ihn in seinem ganzen Mensch-sein umfaßt und keinen unbestimmten Rest übrigläßt. Der moderne Mensch ist ein individualisierter Mensch, der sich als Einziger und Besonderer versteht. Er ist der Unverwechselbare, der auch und gerade außerhalb aller sozialer Bestimmungen nach dieser Unverwechselbarkeit sucht. „Alle Verhältnisse zu Andern sind so schließlich nur Stationen des Weges, auf dem das Ich zu sich selbst kommt.“ (Simmel, Grundfragen der Soziologie, a.a.O., S.144).

Der moderne, individualisierte Mensch ist, so Simmel, ein „fragmentarischer“ Mensch. In Gruppen oder Gesellschaften tritt er nie als ganzer Mensch auf, sondern nur Teile seines prinzipiell chaotischen Innenlebens werden den Anderen offenbart (vgl. Simmel, Soziologie,

a.a.O., S.387). Diese Teile sind so gewählt, daß sie von den anderen im sozialen Kontext verstanden werden können. Die Anderen nehmen folglich nur Fragmente des sich selbst gemäß der Anforderungen des sozialen Zusammenhangs selektierenden Menschen wahr. Zugleich ist diese Wahrnehmung durch die spezifische Gruppensituation präformiert. „In den Kreisen der Offiziere, der kirchlich Gläubigen, der Beamten, der Gelehrten, der Familienmitglieder sieht jeder den anderen unter der selbstverständlichen Voraussetzung: dieser ist Mitglied meines Kreises.“ (ibid., S.49). So bedingen sich Verhalten und Wahrnehmung in der Gruppe wechselseitig. Eigentlicher Träger dieser „Wechselwirkung“ ist aber die Gruppe selbst, das „übersinguläre“ Ganze („soziales Apriori“, s.o.). Was aber über die jeweilige soziale Bestimmtheit hinausgeht, der Rest des Menschen, bleibt verborgen, ist für die anderen Nichtwissen („außersoziales Sein“, s.o.).

Simmel nimmt einen „tiefsten Individualitätspunkt“ im Menschen an, in dem sich die Menschen unterscheiden und der in keiner Weise vom Anderen nachgeformt werden kann (vgl. ibid., S.48). Daraus folgt für Simmel, „daß das vollkommene Wissen um die Individualität des Andern uns versagt ist; und von den wechselnden Maßen dieses Mangels sind alle Verhältnisse der Menschen untereinander bedingt.“ (ibd.). Dies gilt auch für die moderne Freundschaft, wie ich unten zeigen werde.

Der moderne, individualisierte Mensch zeichnet sich gemäß Simmel dadurch aus, daß er vielen verschiedenen sozialen Kreisen und Gruppen angehört. Er ist Familienmitglied, Angehöriger eines beruflichen Standes, Vereinsmitglied, Freund, Geliebter und vieles mehr. Er ist insofern nicht einfach allgemein „vergesellschaftet“, sondern nimmt an vielen verschiedenen „Sachgebieten“ teil. Für Simmel ist es daher immer „ein Sachgehalt sinnlicher oder geistiger, technischer oder physiologischer Art, der gesellschaftlich getragen oder produziert wird und so das Gesamtgebilde des sozialen Lebens ergibt.“ (Simmel, Grundfragen der Soziologie, a.a.O., S.82). Die moderne Gesellschaft, die Simmel hier beschreibt, differenziert sich in eine Vielzahl sozialer „Sphären“ (ibid., S.76).

Der moderne Mensch kann sich in unterschiedliche Sphären einbringen, da er nicht mehr ganz in eine Vereinigung eintreten muß, sondern lediglich fragmentarisch an den Sozietäten teilnehmen kann. Der moderne Mensch hat so „die Möglichkeit, mit rein sachlichen Beiträgen zu rein sachlichen Zwecken mit Andern zusammenzuwirken und dabei die Totalität des Ich zu reservieren (...).“ (Simmel, Soziologie, a.a.O., S.474). Das bedeutet aber weiterhin, daß die einzelnen Gruppen und Kreise immer mehr zu Sachgruppen werden, d.h. zu reinen „Zweckverbänden“ tendieren (ibd.).

Das Bild des modernen Menschen erschließt zugleich das Bild der modernen Freundschaft. Diese kann gar nicht mehr auf dem Zusammenklang der ganzen Persönlichkeiten beruhen, sondern basiert auf Fragmenten. Die Freunde kennen sich nur noch in Teilen, erleben nur noch Ausschnitte vom anderen, und so erstreckt sich die Freundschaft auf bestimmte

Sachgebiete. Es sind dies „differenzierte Freundschaften“, „die uns mit einem Menschen von der Seite des Gemütes, mit anderen von der geistigen Gemeinsamkeit her, mit einem Dritten um religiöser Impulse willen, mit einem Vierten durch gemeinsame Erlebnisse verbinden (...)“ (ibid., S.401).

Differenzierte Freundschaften entsprechen einer differenzierten Gesellschaft und entsprechen einem differenzierten Menschen. Sie gliedern sich, wie auch die Gesellschaft, in Sachgebiete auf, die miteinander ‚gewußt‘ werden. Zugleich wissen die differenzierten Freunde nur dasjenige vom anderen, was in ihr gemeinsames Gebiet fällt. Der Rest der Persönlichkeiten bleibt Persönliches und unterliegt der „Diskretion“, wie Simmel meint. Differenzierte Freundschaften „fordern, daß die Freunde gegenseitig nicht in die Interessen- und Gefühlsgebiete hineinsehen, die nun einmal nicht in die Beziehung eingeschlossen sind und deren Berührung die Grenze des gegenseitigen Sich-Verstehens schmerzlich fühlbar machen würde.“ (ibid., S.401f). Dennoch ruht, wie Simmel an anderer Stelle sagt, der ganze zwischenmenschliche Verkehr „auf einem gewissen Recht auf Indiskretion“⁴¹. Das bedeutet, daß jeder vom anderen etwas mehr weiß, als dieser ihm willentlich offenbart. „Im allgemeinen spricht der Mensch sich das Recht zu, alles das zu wissen, was er ohne Anwendung äußerer illegaler Mittel, rein durch psychologische Beobachtung und Nachdenken ergründen kann.“ (ibid., S.110). Simmel erwähnt auch gewisse Techniken, die der Ergründung des anderen dienlich sind. „Das gierig, spionierende Auffangen jedes unbedachten Wortes; die bohrende Reflexion: was dieser Tonfall wohl zu bedeuten habe, wozu jene Äußerungen sich kombinieren ließen, was das Erröten bei der Nennung eines bestimmten Namens wohl verrate – alles dies überschreitet die Grenze der äußerlichen Diskretion nicht.“ (ebd.). Grundsätzlich gilt für Simmel, daß in der Freundschaft die „Verschlossenheiten der Seele“ gelöst werden (ibid., S.112).

Differenzierte Freundschaften erstrecken sich nur auf eine charakterliche Seite der Person, sie basieren aber zur Gänze auf diesen individuellen Teilnahmen. Die differenzierte Freundschaft ist „ein ganz und gar auf die Individualitäten der Elemente gestelltes Verhältnis.“ (Simmel, Soziologie, a.a.O., S.117). Diese Fokussierung der Freundschaft auf einzelne charakterliche Elemente kann nur dann gelingen, wenn die aneinander Teilnehmenden lediglich zu zweien sind. Die „Zweiergruppe“, so Simmel, ist in ihrem Bestand abhängig von der Teilnahme des einzelnen Gliedes. „Der Austritt jedes Einzelnen würde das Ganze zerstören, so daß es nicht zu einem überpersönlichen Leben desselben kommt, das der Einzelne als von sich unabhängig fühlt.“ (ibid., S.101). Dies ist für Simmel der „wesentlich soziologische Charakter“ der Freundschaft wie der „Zweiergruppe“ im allgemeinen: das „Ausbleiben der überpersönlichen Einheit.“⁴² Wie schon in der idealen

⁴¹ Simmel, Psychologie der Diskretion, in: ders., Gesamtausgabe, Bd. 8.II, a.a.O., S.110.

⁴² Vgl. Simmel, Die Gesellschaft zu zweien, in: ders., Gesamtausgabe, Bd.8.II, a.a.O., S.352.

Freundschaft, so gibt es auch in der differenzierten Freundschaft kein Bewußtsein eines „Vergesellschaftet-seins“. Vielmehr ist der Freund ganz auf den Anderen verwiesen, der Andere gilt ihm als ein „Alles oder Nichts“ der Freundschaft.

Die fehlende Sozialität der Freundschaft ist für Simmel zugleich die Grundlage der „Intimität“, die den „Zweiergruppen“ im allgemeinen eignet. „Daß das soziologische Geschehen so innerhalb des persönlichen Aufeinanderangewiesenseins verbleibt, ohne zur Bildung eines die Elemente überwachsenden Ganzen aus ihnen vorzuschreiten, ist weiterhin die Basis der Intimität.“ (Simmel, *Die Gesellschaft zu zweien*, a.a.O., S.351). Der Begriff Intimität bezeichnet für Simmel dasjenige einer Beziehung, „das ihre Teilnehmer nur miteinander, aber mit niemandem außerhalb dieser Gemeinschaft teilen (...). (Simmel, *Soziologie*, a.a.O., S.104). Dieses spezifisch Geteilte wird „zum Zentrum und zur Erfüllung dieser Gemeinschaft.“ (ibid., S.105).

Auch in der differenzierten Freundschaft wird, so können wir mit Simmel sagen, das antike Ideal der Verbindung ganzer Personen eingelöst; jedoch in der Weise, daß die Menschen nur mit einer Seite ihrer Persönlichkeit in die Freundschaft ‚hineingehen‘, diese Seite aber zu einem vollen, die Freundschaft tragenden Halt wird. Freundschaft entfaltet sich gemäß Simmel prinzipiell in der Wechselwirkung des diskreten und indiskreten Voneinanderwissens zweier Individuen.

Ich sehe in Simmels Ausführungen zur Freundschaft zunächst einen Hinweis darauf, daß es historisch verschiedene Auffassungen von Freundschaft gibt. Simmel unterscheidet zwischen Freundschaft im antiken Sinne und der differenzierten Freundschaft in der modernen Gesellschaft. Jedoch erkennt er darin nicht eine besondere Geschichtlichkeit der Freundschaft, sondern er versteht die Freundschaftsauffassungen von Antike und Moderne als ein Verhältnis von Idealität und Realität. Im weiteren Verlauf dieser Arbeit zeigt sich aber, daß auch die antike Freundschaftsauffassung als „soziale Ordnung“ zu verstehen ist, und damit auf konkreten Freundschaftserfahrungen beruht, die wiederum von jener Auffassung beeinflusst werden. Die antike Freundschaftsauffassung ist eine historische Wirklichkeit der Freundschaft (vgl. dazu auch Teil II, 1). Daß im modernen soziologischen Denken bestimmte Freundschaftsauffassungen als unwirkliche Ideale verstanden werden, hängt nicht mit jenen Freundschaftsauffassungen zusammen, sondern ist in der sozialwissenschaftlichen Verständnisweise von Freundschaft begründet. Darauf werde ich am Schluß dieser Arbeit noch zurückkommen.

Meine Darstellungen in diesem Abschnitt verdeutlichen weiterhin, daß Simmel die Freundschaft zunächst als „Affekt“ versteht, der zwei Menschen ergreift, sie aber noch nicht befreundet. Freundschaft etabliert sich für Simmel als Interaktionsprozeß zwischen modernen, fragmentarischen Individuen, die sich zwar unbekannt sind, aber jene Sympathie für den anderen fühlen. In diesem „wechselwirksamen“ Prozeß kommt es wesentlich auf die Erfor-

schung, Offenlegung und diskrete Verhüllung der persönlichen Seiten der Individuen an. Dieser Gedanke kehrt später in den Freundschaftskonzepten der Personal Relationships wieder und wird dort ökonomistisch als „Beziehungsmanagement“ begriffen (vgl. Teil I, 2).

In der Freundschaft kommt es gemäß Simmel zu keiner „überpersönlichen Einheit“, die der Einzelne als von sich unabhängig fühlt. Das bedeutet, daß der Freundschaft keine Sozialität eignet. Demgegenüber verstand Ferdinand Tönnies die Freundschaft als „Gemeinschaft im Geiste“, also als ein prinzipiell soziales Phänomen (vgl. Teil I, 1.1). Ob die Freundschaft als bloße Interaktion zwischen Individuen oder darüberhinaus als soziale Einheit zu begreifen ist, dieses Problem beschäftigt auch Alfred Vierkandt.

1.3 Alfred Vierkandt: Freundschaft als „Grenzfall“ des Sozialen

In seinem Werk „Gesellschaftslehre. Hauptprobleme der philosophischen Soziologie“ (ersch.1923) geht Alfred Vierkandt immer wieder auf die Freundschaft ein, ohne ihr jedoch eine umfangreichere Abhandlung zu widmen. Dies liegt zum einen daran, daß die Freundschaft sich für Vierkandt weder eindeutig einem Gemeinschafts- noch einem Gesellschaftsgebilde zuordnen läßt. Letztlich zweifelt Vierkandt sogar daran, ob die Freundschaft als „Gruppe“ gelten kann, d.h. ob sie überhaupt als eine soziale Entität anzusehen ist. Zum anderen geht es Vierkandt nicht um Einzelbetrachtungen zu sozialen Phänomenen, sondern um die Fundierung eines allgemeinen soziologischen Begriffsapparates. Auch wenn seine Ausführungen immer wieder mit Beispielen aus dem Alltag des sozialen Lebens angereichert sind, versteht Vierkandt sein Theoriegebäude als allgemeine Gesellschaftslehre, die die „Hauptprobleme der Philosophischen Soziologie“ (so der Untertitel) thematisiert. „Philosophisch“ ist die Vierkandtsche Gesellschaftslehre nach seinen Aussagen deshalb, weil sie ihre Grunderkenntnisse auf dem Wege der Wesensschau erhält, d.h. „zu einem großen Teile fällt demgemäß die formale Soziologie mit einer Phänomenologie der Gesellschaft zusammen.“⁴³

Alfred Vierkandt ordnet seine Lehre einem soziologischen Denken zu, das er selbst als „analysierend-formale Soziologie“ bezeichnet (Vierkandt, Gesellschaftslehre, a.a.O., S.1). Hierzu zählt er Autoren wie Ferdinand Tönnies, Emile Durkheim und vor allem Georg Simmel⁴⁴. „Simmel hat die Soziologie als Lehre von den Formen der Vergesellschaftung (z.B. Überordnung, Gemeinschaft, Geheimnis) definiert; und diese Definition kann (...) der ganzen

⁴³ Alfred Vierkandt, Gesellschaftslehre. Hauptprobleme der Philosophischen Soziologie, Stuttgart 1923, S.5. Zum Einfluß der phänomenologischen Methode im Sinne Husserls auf die Gesellschaftslehre Vierkandts vgl. Ulrich Hertzsch, Pädagogik und Soziologie im Werk Alfred Vierkandts: Eine Untersuchung seiner Gruppentheorie, Rheinfeld/Berlin 1991, S.34ff, 219ff.

⁴⁴ Zur soziologiegeschichtlichen Einordnung Vierkandts vgl. Helmut Klages, Geschichte der Soziologie, München 1972, S.124, 132f; sowie Friedrich Jonas, Geschichte der Soziologie, Bd. 2, Opladen 1980, S.172.

Richtung zugrunde gelegt werden.“ (ebd.). „Vergesellschaftung“ bedeutet für Vierkandt zunächst ganz im Sinne Simmels, daß Gesellschaft als Prozeß zu verstehen ist, in dem sich Individuen zu Gruppen zusammenfinden. Es sind jedoch diese „Gruppen“, die Vierkandt anders begreift als Simmel oder auch Leopold von Wiese (vgl. Teil I, 1.4). Wir wenden uns daher zunächst dem Gruppenbegriff bei Vierkandt zu, um danach zu untersuchen, wie die Freundschaft in der „Gesellschaftslehre“ Vierkandts erscheint.

„Gruppe“ ist für Vierkandt ein Begriff, der eine Sozietät als ein „objektives Sozialgebilde“ (ibid., S.347), als eine „funktionelle Einheit“ (ibid., S.346), d.h. als ein „System“ beschreibt. „Die Gruppe bildet ein in sich ruhendes System von Kräften und Beziehungen, das die Einzelnen in sich hineinzieht.“ (ibid., S.348). Eine Gruppe im Vierkandtschen Sinne ist demnach eine Einheit, die die Individuen durchdringt und die zugleich über ihnen steht. Die Gruppe ist mehr als der additive Zusammenhang von Einzelnen.

Eine Gruppe setzt sich, so Vierkandt, aus „Elementen“ zusammen. Diese Elemente sind die menschlichen Mitglieder der Gruppe. Das Zusammensetzen zu einer Gruppe beschreibt Vierkandt als „Spiel der Wechselwirkungen zwischen den Individuen“ (ibid., S.347). „Wechselwirkungen“ versteht Vierkandt als gegenseitige Beeinflussungen des Verhaltens, Denkens und Fühlens der Gruppenmitglieder. Vierkandt übernimmt hier den Wechselwirkungsbegriff Georg Simmels. Des weiteren konstruiert Vierkandt ein System von „sozialen Trieben“, welches er als Ursache für die Wechselwirkungen ansieht (vgl. ibid., S.58ff). Soziale Triebe, wie z.B. der „Hilfstrieb“, der „Kampfstrieb“ oder der „Geselligkeitstrieb“ gehören, so Vierkandt, zur „sozialen Grundausstattung“ des Menschen (ebd.).

Eine Gruppe bildet sich aus den Wechselwirkungen ihrer Mitglieder. Die Wechselwirkungen müssen - um eine Gruppe entstehen zu lassen - eine gewisse Dauer aufweisen, und sie müssen schließen, d.h. sie dürfen „niemals und nirgends innerhalb der Vereinigung völlig abbrechen.“ (ibid., S.31). Unter diesen Voraussetzungen konstituiert sich, so Vierkandt, die Gruppe als ein „überpersönliches“ Gebilde, das als eine selbständige Ganzheit zu verstehen ist, da diese von der Eigenart eines einzelnen Gruppenindividuums unabhängig ist. Das Wesen der Gruppe besteht nach Vierkandt in dieser überindividuellen Ganzheit, die er den „Geist“ der Gruppe nennt. „Überall, wo sich irgend eine neue, wenn auch ganz zwanglose Gruppe bildet, bildet sich bald ein objektiver Gruppengeist mit gewissen charakteristischen Formen und Tendenzen des Verhaltens heraus.“ (ibid., S.346f). Hierin liegt nun die Differenz zu Georg Simmel, für den soziale Ganzheit lediglich als individuelle Vorstellung, als Bewußtsein der Vergesellschaftung existiert. Vierkandt dagegen betont die Eigenmächtigkeit und Selbstbewußtheit der Gruppe, die sich über deren Mitglieder stellt.

Der Geist einer Gruppe wirkt zurück auf die Mitglieder der Gruppe. Einmal etabliert bestimmt er fortwährend die Wechselwirkungen zwischen den Mitgliedern. Dies in der Weise, daß alle Wechselwirkungen der Förderung des Ganzen der Gruppe, also der

Aufrechterhaltung des Geistes selbst dienen. Daher wird, so Vierkandt, der Geist der Gruppe zum eigentlichen Träger der Wechselwirkungen zwischen den Gruppenmitgliedern (ibid., S.28). Wollen sich Individuen in eine Gruppe einfügen, so müssen sie sich dem Geist der Gruppe unterordnen, d.h. nur solche Wechselwirkungen werden ‚zugelassen‘, die den Bestand des Gruppengeistes verwirklichen. Mittels dieser Selbstkontrolle hält sich das System stabil. Gruppen, die einen Geist ausbilden, besitzen daher „die Eigentümlichkeit der Selbsterhaltung und Selbstregulierung.“ (ibid., S.355).

Da Vierkandt die Gruppe als eine Ganzheit auffaßt, die über den Individuen steht und ein Eigenleben führt, kommt der Gruppe auch ein entsprechendes Selbstbewußtsein zu. Bedingung dieses Selbstbewußtseins ist, „daß eine Gruppe sich wirklich als Gruppe fühlt oder erlebt, daß sie in sich selbst mehr als eine Summe von einzelnen Individuen erblickt.“ (ibid., S.367). Vierkandt betont in diesem Zusammenhang das Gefühl der Vertrautheit, welches synonym für ein Bewußtsein der Zugehörigkeit steht (vgl. ibid., S.233). Das Erleben in einer „vollentwickelten Gruppe“, also einer Gruppe, in der ein Geist herrscht, bezeichnet Vierkandt mit dem Wort „Gemeinschaft“.

Gemeinschaft charakterisiert Vierkandt weiterhin als ein „besonders enges und warmes Verhältnis, das unter den Menschen herrscht, wenn sie gemeinsam gewissen sozialen Gebilden wie Familie, Bund, Stamm usw. (anders ausgedrückt: einer Gruppe) angehören.“⁴⁵. Für ein solches Erleben können, so Vierkandt, keine zergliedernden Begriffe gefunden werden, die das Gemeinschaftsverhältnis in seinen Wechselwirkungen analysierten. Nur durch „eigenes Nacherleben in der Phantasie (oder durch Erinnerung an eigene Erlebnisse)“ ist es möglich, das Gemeinschaftsverhältnis zu verstehen (Vierkandt, Kleine Gesellschaftslehre, a.a.O., S.9). Vierkandt unternimmt es jedoch, verschiedene Typen von Gemeinschaft „nach ihren äußeren Eigentümlichkeiten zu kennzeichnen.“ (Vierkandt, Gesellschaftslehre, a.a.O., S.180). So z.B. die „Lebensgemeinschaft“, die ein tägliches Zusammenleben der Mitglieder zur Voraussetzung hat (ibid., S.181). Vierkandt versucht auch immer wieder, die Erlebensqualität der Gemeinschaft begrifflich auszudifferenzieren, so daß er beispielsweise zu Unterscheidungen wie „Gefühlsgemeinschaft“ und „Erhebungsgemeinschaft“ kommt (s.u.). Trotz gegenteiliger Beteuerungen zergliedert und kategorisiert Vierkandt also das soziale Erleben.

Prinzipiell bedeutet ein jedes Gemeinschaftserlebnis für Vierkandt „eine Bereicherung, Ausweitung, Erhebung des Ich.“ (ibid., S.208). In der Ich-Erweiterung tritt das Bewußtsein eines Für-sich-sein-Wollens zurück oder erlischt sogar ganz. „Es besteht gleichsam ein einiger Strom von Bewußtsein, dem jeder angehört, ohne sich abzugrenzen oder hervorzuheben.“ (ibid., S.216). Der Einzelne erlebt und handelt dann nicht mehr als Einzelner, sondern als Gemeinschaft, d.h. ein soziales Subjekt erwacht in ihm - ein „Wir“. Es ist dieses Wir, das die Angelegenheiten der Gruppe besorgt und das durch die Gruppenmitglieder ‚hindurch‘

⁴⁵ Vierkandt, Kleine Gesellschaftslehre, Stuttgart 1961 (3. Auflage), S.9.

agiert. Vierkandt betont, daß die Ich-Erweiterung in der Gruppe nicht als ein nachträglicher Vorgang vorzustellen ist, so als sei ursprünglich ein Ich vorhanden, das sich mit anderen Ichen zusammenschließt und ein Wir hervorbringt. „Vielmehr ist beides gleich ursprünglich (...): das Ichbewußtsein und das Wirbewußtsein, das persönliche und das Gruppenselbstgefühl.“ (Vierkandt, Kleine Gesellschaftslehre, a.a.O., S.11). Wie jedoch diese Gleichursprünglichkeit von Ich und Wir genauer zu verstehen ist, läßt Vierkandt offen.

Die Personen, die einer Gemeinschaft angehören, sind nach Vierkandt nicht als Teile, sondern als „Glieder“ zu verstehen. „Glieder stehen in einem organischen Verhältnis zu ihrem übergeordneten Ganzen; alles Geschehen in ihnen wird vom Ganzen her beeinflußt, ebenso wie sie auf dieses zurückwirken.“ (ibid., S.54). Die Beziehung von Einzelfem und Gemeinschaft ist, so räumt Vierkandt ein, nicht notwendig harmonisch. Die Tatsache, daß der Mensch neben seiner „Gruppenatur“ auch mit individueller Selbstheit ausgestattet ist, bewirkt eine grundsätzliche „Spannung“ im Gemeinschaftsleben (vgl. ibid., S.60). Kollektive Interessen und persönliche Neigungen liegen beständig im Widerstreit. Allerdings, so Vierkandt grundsätzlich, muß den Gruppenangelegenheiten „ihr Raum gewahrt werden gegebenenfalls auf Kosten der persönlichen.“ (ebd.).

Bevor ich auf die Freundschaftskonzeption Vierkandts eingehe, ist es notwendig, kurz das „gesellschaftliche Verhältnis“ zu erwähnen, das Vierkandt von der gemeinschaftlichen Gruppe abgrenzt.

„Gesellschaft“ bezeichnet nach Vierkandt ein distanzierendes und kühles Verhältnis zwischen Individuen. Das Wesen dieses Verhältnisses besteht nach Vierkandt darin, daß das einzelne persönliche Erleben im Vordergrund steht. Die Individuen, die in solchen gesellschaftlichen Verhältnissen stehen, erleben diese „innerlich verschieden“ (Vierkandt, Gesellschaftslehre, a.a.O., S.233). Da herrscht kein Gefühl der Zugehörigkeit zu einem Gruppengebilde (Gemeinschaft), sondern es dominiert das Bedürfnis nach Befriedigung der persönlichen Neigungen. Umgekehrt gesprochen: Sobald nur noch das persönliche Erleben, die individuellen Neigungen und Interessen dominieren, treten die Individuen ein in gesellschaftliche Verhältnisse.

Vierkandt erkennt jedoch in den gesellschaftlichen Verhältnissen eine „Neigung zur Regelung, d.h. zur Unterordnung unter gewisse Normen, deren Hauptformen Sitte und Recht bilden.“ (Ibid., S.248). Diese Tatsache der Geregeltheit der gesellschaftlichen Verhältnisse weist für Vierkandt auf eine Zugehörigkeit zu einer umfassenden „Moralgemeinschaft“ hin (ibid., S.261). Indem die Normen von Sitte und Recht tendenziell auch in individualisierten Beziehungen anerkannt werden, wird dem gemeinsamen Geist einer übergeordneten moralischen Gemeinschaft entsprochen. Insofern ist gemäß Vierkandt eine jede Beziehung, in der das individuelle Erleben dominiert, immer auch in eine vorgängige Gemeinschaft eingelassen.

Folgt man nun den verstreuten Ausführungen Vierkandts zur Freundschaft, so zeichnet sich

diese vor allem durch Uneindeutigkeit aus. Sie läßt sich weder präzise dem Gemeinschaftsverhältnis zuordnen, noch ist sie eine rein gesellschaftliche Beziehung. Freundschaft gilt Vierkandt als „Grenzfall“ des Sozialen (vgl. *ibid.*, S.33).

In den Darstellungen Vierkandts tritt die Freundschaft zuallererst dort auf, wo es um das „Wesen“ der Gruppe, also das, was Vierkandt „Geist“ nennt, geht. Der Geist, der die Gruppe als selbständige, d.h. in Vierkandts Terminologie „objektive“ Entität konstituiert, scheint in der „rein persönlichen Freundschaft“ (Vierkandt) zu fehlen. Diese Einschätzung leitet Vierkandt aus den äußeren Verhältnissen dieser Freundschaft ab. Es fehlen „alle festen Formen der Lebensführung, wie eine gewisse wirtschaftliche oder gesellschaftliche Gemeinsamkeit oder eine objektive ideelle Grundlage etwa in Form bestimmter Bildungsinteressen, die eine solche Objektivität aus sich hervorbringen könnten.“ (*ibid.*, S.33). Doch sind die Beteiligten einer solchen persönlichen Freundschaft in ihrem Handeln und Erleben nicht ausschließlich persönlich gebunden. Sie müssen sich zugleich den Erfordernissen der Freundschaft selbst beugen. Das bedeutet, daß jeder gewisse Seiten seines Wesens zurückhalten wird, um die Freundschaft in ihrem Bestand zu erhalten. Insofern schließt Vierkandt, daß auch in der „rein persönlichen“ Freundschaft eine „gewisse objektive Macht über beiden Personen“ waltet (*ebd.*). Ob ein solches Gebilde jedoch als „sozial“, d.h. als „Gruppe“ angesehen werden kann, läßt Vierkandt zunächst offen.

Deutlicher wird das Freundschaftsverständnis Vierkandts in seinen Ausführungen zur „Solidarität“ (*ibid.*, S.184ff). Solidarität bedeutet für ihn eine „gegenseitige Förderung“. Diese „solidarische Hilfsbereitschaft“ ist weitergehend zu unterscheiden von der „rein individuellen Betätigung des Hilfstriebes“ (*ibid.*, S.194). Besonders deutlich wird diese Grenze der Solidarität an dem für Vierkandt beispielhaften Unterschied von Kameradschaft und Freundschaft. In der Kameradschaft ist die gegenseitige Förderung solidarisch, weil hier die Hilfe nicht den einzelnen Personen gilt, sondern dem Gedeihen der Gruppe. Anders gesagt: In der Solidarität wird der einzelnen Person nur insoweit geholfen, als in ihr der Gruppenzusammenhang empfunden wird. Die solidarische Hilfe ist „gegenseitig“, weil sich die Gruppenmitglieder gegenseitig fördern. Der Träger dieser Wechselwirkungen ist aber die Gruppe selbst.

Auch in der Freundschaft wird einander geholfen. Diese Hilfe ist jedoch nicht solidarisch im Vierkandtschen Sinne, sondern „persönlich“ (vgl. *ibid.*, S.196). In der Freundschaft geht es nicht um die Aufrechterhaltung des Gruppengeistes, sondern um eine „gegenseitige Förderung innerer Art“ (*ebd.*). Das heißt für Vierkandt, daß hier lediglich ein sozialer Trieb befriedigt wird („Hilfstrieb“). Die Freunde nehmen und geben einander aufgrund persönlich-psychischer Antriebe, und nicht weil sie von einem Gruppengeist ‚beseelt‘ sind. Die Freundschaft muß daher nach der Vierkandtschen Logik als unsolidarisch gelten.

Des weiteren thematisiert Vierkandt die Freundschaft im Zusammenhang seiner Darlegung über „Wesen und Arten der Gemeinschaft“ (*ibid.*, S.201ff). In diesem Abschnitt rechnet er die

Freundschaft zur „Gefühlsgemeinschaft“. Gefühlsgemeinschaften entstehen dadurch, daß eine Stimmung oder ein Gefühl kollektiv erlebt wird, so z.B. in einer gemeinsamen Andacht oder bei einer Festlichkeit. Entsprechend charakterisiert Vierkandt die persönliche Freundschaft als „Gemeinschaft der Stimmungen und Meinungen, der Eindrücke und Erlebnisse.“ (ibid., S.222). Wieder betont Vierkandt, daß auch in den „wärmsten Beziehungen“ der Freundschaft nur ein geringes „kollektives Selbstgefühl“ auftritt (ebd.). Von einem tragenden Geist kann in der Freundschaft also endgültig nicht die Rede sein.

Für die an der Freundschaft Beteiligten bedeutet dies weiterhin, daß sie keine wirkliche Erweiterung des Ichs erfahren, wie es den Mitgliedern einer „vollentwickelten Gruppe“ eigen ist, und auch ein „Wirbewußtsein“ kann nach Vierkandt in Freundschaften nur in geringem Maße entstehen. Der Freundschaft eignet zwar ein gewisses soziales Erleben („Gefühlsgemeinschaft“), aber sie bringt kein überpersönliches Sozialgebilde hervor. Somit bleiben die Menschen in der Freundschaft „für sich lebende Wesen“ (Vierkandt), so daß die Freundschaft an der Grenze zu den gesellschaftlichen Verhältnissen liegt. Da für Vierkandt das Wesen des Sozialen in der gemeinschaftlichen Verfaßtheit der Gruppe besteht, kann er die Freundschaft nur als eine schwache Sozialform werten. Die „Schwäche“ der Freundschaft liegt darin, „daß das Verhältnis auf rein persönliche Beziehungen beschränkt ist und im Gegensatz z.B. zur Ehe keinerlei Kraft aus überpersönlichen Beziehungen schöpfen kann (...)“ (ibid., S.222). Kurz gesagt: Die Freundschaft hat mit einem „wesenhaft“ sozialen Leben nicht viel zu tun, sie ist ein „individuelles Erlebnis“ (vgl. ibid., S.368).

Das Freundschaftskonzept Vierkandts ist mit den differenzierten Freundschaften Simmels vergleichbar. Hier wie dort wird die Freundschaft als eine individuelle Beziehung angesehen, die mit erlebter Sozialität nicht mehr viel zu tun hat. Diese Abkehr vom Sozialen bewertet Vierkandt jedoch anders als Simmel. In Vierkandts Soziologie nimmt das Soziale - also in seiner Terminologie der „Geist“ der Gruppe, die „Gemeinschaft“, die „Solidarität“ - einen hohen Stellenwert ein. Alle Textstellen in der „Gesellschaftslehre“, die das Gemeinschaftliche behandeln, sind gleichsam vom Erleben her geschrieben. Insofern bedeutet für Vierkandt eine Abkehr der allzu persönlichen Freundschaft vom Sozialen zugleich deren Niveauverlust. Da Vierkandt der Freundschaft letztlich jegliche Gemeinschaftlichkeit abspricht, erscheint sie als eine seltsam ‚unsolidarische‘ und ‚egoistische‘ Beziehung. Sie ist nicht mehr zu den sozialen Phänomenen zu rechnen und damit für Vierkandt auch kein soziologisches Thema mehr, wie sich in der später veröffentlichten „Kleinen Gesellschaftslehre“ zeigt, in der die Freundschaft nicht mehr behandelt wird.

Bemerkenswert ist der Ansatz Vierkandts, einem sozialen Zusammenhang eine plurale Subjektivität, ein „Wirbewußtsein“ zuzusprechen. Dies deshalb, da in der neueren Beziehungsforschung (Personal Relationships) das Gemeinschaftliche gänzlich negiert wird und soziale Phänomene wie die Freundschaft ausschließlich als Interaktionsprozesse

zwischen Individuen begriffen werden (vgl. Teil I, 2). Vierkandt allerdings geht so weit, daß er das Gemeinschaftliche über das Individuelle hebt. Obwohl er zunächst feststellt, daß Ich und Wir „gleichursprünglich“ sind, scheint er dennoch eine Hierarchie aufzustellen. Das Wir gilt ihm mehr als das Ich, der Einzelne muß sich letztlich der Gruppe unterwerfen. Hier zeigt sich bereits in Ansätzen ein systemtheoretisches Verständnis vom Sozialen. Die Mitglieder einer Gruppe müssen sich gemäß Vierkandt so verhalten, daß das soziale System der Gruppe beständig aufrechterhalten wird. Die Bestandserhaltung der Gruppe erzwingt bestimmte Handlungen der Mitglieder. Später werden wir sehen, daß es auch in der Theorie sozialer Systeme im wesentlichen um die Selektion von Handlungen zwecks Bestandserhaltung geht (vgl. Teil I, 3.1.3).

1.4 Leopold von Wiese: das intime Freundschafts-„Paar“

Leopold von Wiese wird 1919 zum Direktor der soziologischen Abteilung des Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften in Köln ernannt. Dieses außeruniversitäre und von der Stadt finanzierte Institut soll die durch den I. Weltkrieg aufgeworfenen „sozialen Fragen“ wissenschaftlich untersuchen⁴⁶. „Ein solches sozialwissenschaftliches Forschungsinstitut wurde durchaus nach dem Vorbild des naturwissenschaftlichen Kaiser-Wilhelm-Instituts bzw. der Physikalisch-Technischen Reichsanstalt gestaltet.“ (ibid., S.353). Vor allem die empirische Materialsammlung und Sortierung sowie die nutzbringende Verwertung der Forschungstätigkeit zählen zu den vordringlichen Aufgaben des Instituts. Dementsprechend entwickelt von Wiese eine soziologische Theorie und eine Methodenlehre, die auf die empirische Datengewinnung zugeschnitten ist. Seine Hauptaufgabe sieht von Wiese darin, die Soziologie als eine klar umrissene Einzelwissenschaft zu begründen (ibid., S.359). Von Wieses Soziallehre bleibt allerdings zumeist in Formalismen stecken, so daß sie als „eine Art periodisches System menschlichen Verhaltens“ erscheint (ibid., S.364). Dies macht sich auch in seiner Freundschaftsvorstellung bemerkbar.

Leopold von Wiese sieht die Freundschaft in erster Linie als ein „Gebilde“, in dem „Individuelles auf Individuelles“ wirkt⁴⁷. Die „Funktion“ der Freundschaft ist es, „das Allgemein-Menschliche, das ja zugleich immer das Intime ist, zur Geltung zu bringen.“ (ibd.).

Mit dem Begriff „Gebilde“ versucht von Wiese, das Soziale als Einheit zu fassen. Wie schon

⁴⁶ Vgl. Heine von Alemann, Leopold von Wiese und das Forschungsinstitut für Sozialwissenschaften in Köln 1919 bis 1934, in: Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin, Bd. 2, hrsg. von Wolf Lepenies, Frankfurt am Main 1981, S.352.

⁴⁷ Leopold von Wiese, System der Allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen (Beziehungslehre), Berlin 1955 (ersch. 1924), S.466.

Simmel, so geht auch von Wiese davon aus, daß soziale Einheiten nur Einheiten des menschlichen Verstandes sind. Soziale Gebilde existieren demnach lediglich in der Vorstellung des Einzelnen. In Wirklichkeit, d.h. für von Wiese: *wissenschaftlich* betrachtet, lösen sich die sozialen Gebilde in „Vorgangskomplexe“ auf (ibid., S.115). Die Vorgänge, die ein soziales Gebilde in der Vorstellung verursachen, sind „soziale Prozesse“. Damit meint von Wiese das beständige Verbinden und Lösen zwischen den Menschen. Entsprechend bestehen die Gebilde aus der „Wiederholung ähnlich verlaufender Prozesse“ (ibid., S.114). Die Elemente der sozialen Gebilde sind also für von Wiese nicht Menschen sondern soziale Prozesse.

Intimität ist das Schlüsselwort zum Verständnis der Freundschaftskonzeption von Wiese. Von Intimität kann immer dann gesprochen werden, wenn die Verbindung zwischen Menschen nicht nur auf einen Zweck gerichtet ist (z.B. im kollegialen Arbeitsverhältnis), sondern von der Individualität des anderen abhängt. Intimität ist die „Möglichkeit, sich ganz im Verkehr miteinander auszuschöpfen (...)“ (ibid., S.472). Insofern tendiert die Freundschaft dazu, daß der eine Mensch den anderen „möglichst ganz“ erfaßt (vgl. ibid., S.469).

Das Wesen der Freundschaft ist also nach von Wiese die Intimität. Diese stellt sich aber nur in der besonderen Gebildeformation der „Zweiergruppe“ oder des „Paares“ ein (von Wiese verwendet die Begriffe synonym). Im Gegensatz zu sozialen Gebilden mit mehr als zwei Mitgliedern gewährt das Paar „am meisten (im guten und schlechten Sinn, zu Gedeih und Verderb) der Individualität Spielraum“ (ibid., S.466). Das ist nach von Wiese darauf zurückzuführen, daß sich in größeren Kreisen die Menschen lediglich als Mitglieder dieser Kreise begegnen. Sie sind durch eine gemeinsame Sache miteinander verbunden, ihre zwischenmenschlichen Beziehungen gehorchen allein den Zwecken des sozialen Gebildes. Bilden die Menschen - auch innerhalb größerer sozialer Gebilde - aber ein Paar, so wird die „Fülle des Persönlichen“ zwischen ihnen wirksam (vgl. ebd.). Sie begegnen sich nicht allein als soziale Rollenträger (von Wiese benutzt diesen Begriff nicht), sondern als Menschen. „Sonst verborgene oder absichtlich verhüllte Eigenschaften, Gefühle und Neigungen strömen in dieses ausgesprochene Mensch-Mensch-Verhältnis ein. Die Vermenschlichung des Sozialverkehrs ist das eigentlich Wesentliche der Paarung.“ (ibid., S.468f).

Für von Wiese ist die Freundschaft nicht das einzig mögliche Paar. In seiner Begriffssystematik unterscheidet er des weiteren zwischen „Geschlechtspaares“ (Liebes- und Ehepaare) und „Generationspaaren“ (Vater-Tochter, Mutter-Sohn usw.) (vgl. ibid., S.464). Intimität ist für von Wiese kein Spezifikum der Freundschaft, sondern Intimität hängt ab von der Paarbildung.

Wie schon Georg Simmel so trennt auch von Wiese zwischen Form und Inhalt, zwischen Gebilde und Zweck, zwischen Sachgehalt und Sachgestalt. Diese Trennung macht im Verständnis von Wiese die Soziologie zu einer exakten Wissenschaft, und insofern

beschreibt von Wiese die Freundschaft nicht in ihrem genuinen Sinn und Erleben (das wäre unwissenschaftlich), sondern er betrachtet sie als reine Form („Paar“). Das der Form eigentümliche Merkmal der Intimität erkennt von Wiese dadurch, „daß man das, was allen Paarverhältnissen (...) gemeinsam ist, heraushebt und feststellt, was Liebes-, Ehe-, Generations-, Freundschaftspaare an bei allen wiederkehrenden Grundzügen aufweisen (...)“ (ibid., S.467).

Die Intimität des Paares beruht auf der Beziehung von Mensch zu Mensch. Um die Freundschaftsvorstellung von Wieses tiefer verstehen zu können, müssen wir daher sein Menschenbild nachvollziehen.

Gemäß von Wiese zeichnet sich der Mensch durch eine „Doppelstellung“ aus: Zum einen wird er ganz von den sozialen Beziehungen bestimmt, in denen er steht. Zum anderen bleibt ihm ein unbestimmbarer Rest, der von den sozialen Einordnungen nicht umgriffen wird. Diese seine eigenste Individualität nennt von Wiese das „persönliche Ich“⁴⁸. Das persönliche Ich ist für von Wiese der „unveränderliche Wesenskern des homo, der nicht ‚von den anderen her‘ bestimmt ist, die Einzigartigkeit der Person, die trotz den beständig auf sie eindringenden Einwirkungen der anderen Menschen und der Sozialgebilde unableitbar und undefinierbar ist.“ (ibid., S.30). Im Innersten ist dieses persönliche Ich unbestimmbar, ja für von Wiese geradezu abgründig (ibid., S. 52). Alle sozialen Verortungen treffen nicht diesen tiefen und dunklen Kern des Menschen.

Entsprechend bezeichnet von Wiese denjenigen Teil des Menschen, der in soziale Beziehungen zergliedert wird, als „soziales Ich“. Dieses „formt sich nach gesellschaftlichen Erfordernissen, ist den Zwängen der Gesellschaft ausgesetzt, unterliegt den Einflüssen von Vorbildern, bedient sich der Maske, erstarrt zum Typus, ist unabhängig von kategorischen Beziehungen und ist Umweltprodukt.“ (von Wiese, Beziehungslehre, a.a.O., S.142)⁴⁹.

Die Soziologie, so wie sie von Wiese versteht, hat nur mit dem sozialen Ich zu tun. „Unser Studium kann sich nur dem sozialen Ich widmen; unsere Liebe gehört dem persönlichen Ich, das allein wahres Subjekt ist, das allein leidet und genießt, wünscht und fürchtet.“ (ibid., S.142). Entsprechend ist für von Wiese das soziale Ich kein Subjekt, da es kein „selbstbewußtes Innenleben“ führt. Das soziale Ich ist lediglich in soziale Prozesse verspannt, ist mit anderen verbunden oder von ihnen gelöst, aber es leidet nicht. Es gehorcht den unpersönlichen Mechanismen der sozialen Prozesse⁵⁰. Wahre Gefühle und tiefe Empfindungen hat nur das

⁴⁸ Von Wiese, Das Soziale im Leben und Denken, Opladen 1956, S.30.

⁴⁹ Von Wieses Einteilung in soziales und persönliches Ich erinnert an die Identitätskonzeption G.H. Meads. Vgl. George Herbert Mead, Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt am Main 1993 (9. Auflage).

⁵⁰ Von Wiese versteht die „sozialen Prozesse“ gleichsam als physikalische Vorgänge. Häufig verwendet er die Metapher des „sozialen Kraftfeldes“, das sich aus verbindenden und lösenden Kräften ergibt (vgl. von Wiese, Beziehungslehre, a.a.O., S.109). Innerhalb eines solchen Feldes wird das soziale Ich positional bestimmt als der „Abstand“, den es zu einem anderen sozialen Ich aufweist. „Der Abstand (die Distanz) ist neben dem sozialen Prozesse, mit dem er innerlich zusammenhängt, der

persönliche Ich. Ebenso „gibt es kein soziales Gebilde, das leidet und genießt. Auch das Volk als Ganzes kann nicht jubeln und nicht trauern. Sein Leid und seine Freude stellt der Mensch - nur der Mensch - der ganzen übrigen Welt entgegen.“ (ebd.).

Zum Wesen des persönlichen Ich gehört seine Einsamkeit. Nur in Konzentration auf das persönliche Ich kann der Mensch ‚er selbst‘ sein. Einsamkeit aber erfüllt den Menschen zugleich mit Schrecken, sie kann ihm zur Verlassenheit werden. So beispielsweise, wenn das Ich erkennt, „daß Eindrücke, Ahnungen und Wünsche und vor allem Befürchtungen, die es in bestimmten Augenblicken durchdringen, von der menschlichen Umgebung nicht geteilt werden, daß es wahrhaft mutterseelenallein in einer daran unbeteiligten Welt steht (...)“ (von Wiese, *Das Soziale*, a.a.O., S.16). Der Hauptantrieb, überhaupt soziale Beziehungen einzugehen, liegt für von Wiese folglich darin, nicht allein zu bleiben. Doch begibt sich der Mensch damit zugleich in die Gefahr der leidenschaftslosen Normierung seiner selbst. Es kann ihm passieren, daß er nur noch im Strudel der sozialen Relationen dahintaumelt, und ihm der Einzelne, den er ja ursprünglich als einen Mit-leidenden suchte, nurmehr als Exponent des jeweiligen sozialen Gebildes gilt. Hier nun hilft die Paarbeziehung. Sie vermindert die Einsamkeit und dringt zugleich vor in die „Seelentiefen“ des persönlichen Ichs (vgl. *ibid.*, S.18).

In der Paarbeziehung stehen die Menschen nicht nur auf einem Gebiete zusammen, sondern sie begegnen sich als ganze Menschen. „Jedes Paargebilde beruht auf Abhängigkeit, bei der, wie gesagt, entweder die Gesamtpersönlichkeit oder starke Wesenszüge beider Partner wirksam sind.“ (von Wiese, *Beziehungslehre*, a.a.O., S.465). Insofern ist jedes Paarverhältnis auf das Persönliche der Menschen gestellt. Allein in Form des Paargebildes ist es dem Einzelnen möglich, einen anderen in dessen Person, d.h. überhaupt als Menschen anzusprechen. Von hier aus wird auch die Aussage von Wieses klar, daß die Paargebilde zur „Vermenschlichung des Sozialverkehrs“ beitragen (s.o.).

Auch die Freundschaft ist, wenn sie sich zum Paar formt, eine Kraft, die die Einsamkeit des persönlichen Ich schwächt und zugleich Raum für seelische Tiefe gewährt (vgl. von Wiese, *Das Soziale*, a.a.O., S.18). Dennoch, so räumt von Wiese ein, gelingt es selbst der Freundschaft nicht, die Einsamkeit gänzlich auszuschalten, denn „in den Tiefen des Gefühlslebens wird die Verlassenheit bisweilen um so spürbarer, weil man erlebt, daß die tröstende Bruder- oder Schwesterhand nur mildern, nicht befreien kann.“ (*ibid.*, S.19).

Wie schon Georg Simmel, so zweifelt auch von Wiese an der Realisierbarkeit dieses Freundschaftskonzeptes. Zum einen räumt er ein, daß eine solche Freundschaft „nur für die Übernormalen“ gelte (ebd.). Der „normale“ oder gegenwärtige Mensch ist eher dem Trubel des Alltags hingegen. Er „frönt“ seinem sozialen Ich, taucht mal in diese Beziehung ein,

eigentliche Grundbegriff aller Soziologie. Die Tatsachen des Menschenlebens auf den Abstand zwischen Menschen ansehen, heißt: sie soziologisch betrachten.“ (*ibid.*, S.110).

bestimmt sich mal von jener Gruppe her. Dieser „Normale“ spürt auch die „bedrängende und beglückende Gewalt der Einsamkeit“ (von Wiese) in nur geringem Maße. So entwickelt sich das persönliche Ich nur unvollkommen. Ein solcher Mensch entbehrt jeglicher Eigenart und Selbständigkeit. Die Individualität verzerrt sich zu einer „Reflexgestalt des gesellschaftlichen Seins“ (ebd.). Um die Freundschaft in ihrer wesenhaften Intimität leben zu können, muß, so von Wiese, schon „ein Grad von Kraft des Herzens vorhanden sein, den die meisten nicht aufweisen können.“ (ebd.).

An anderer Stelle behauptet von Wiese, daß „je einfacher, undifferenzierter und als Individualitäten unentwickelter die Menschen sind, desto selbstverständlicher und reibungsloser ist das Leben zu Paaren.“ (von Wiese, Beziehungslehre, a.a.O., S.471). In einer komplexer und differenzierter werdenden Welt wachsen, so von Wiese, auch die Unterschiede von Mensch zu Mensch. In der Folge wird das Zusammenleben in einer Zweiergruppe immer problematischer. Gerade „Gebildete“, „Großstädter“ und „Ästheten“ entfalten eine tiefgründige und facettenreiche Individualität, die kaum noch mit einem anderen geteilt werden kann. Eine persönliche Beziehung, wie sie zu Paaren besteht, wird damit immer seltener. Vielmehr treten die Menschen „mit zunehmender Kulturzersplitterung“ in den quälenden Zustand des „Antipaars“ (ebd.).

Dies steht zweifellos im Widerspruch zu der obigen Aussage, wonach nur feinsinnige Menschen, die auf ihre tiefsten persönlichen Wünsche und Befürchtungen achtgeben („Kraft des Herzens“), zu einer intimen Freundschaft fähig sind. Unter Verwendung des bereits dargestellten Simmelschen Konzeptes der „differenzierten Freundschaft“ ließe sich dieser Widerspruch bei von Wiese auflösen. Eine Freundschaft, die ‚auf’s Ganze‘ geht, kann besser zwischen weniger individuierten Gemütern funktionieren, bei denen dieses Ganze des Persönlichen nicht allzu komplex ist. In einer ausdifferenzierten modernen Gesellschaft mit hochindividualisierten Einzelnen wird das komplette Umfassen der Persönlichkeit in der Freundschaft schwieriger. Es sind lediglich differenzierte Freundschaften möglich, die nur Teilbereiche der Person erfassen (vgl. Teil I, 1.2). Jedoch können auch jene Teil-Freundschaften die Wesenstiefe ganzer Freundschaften erreichen, wenn in den Partnern eine „Kraft des Herzens“ (von Wiese) vorhanden ist, die trotz partiell verborgener Persönlichkeitsbereiche den anderen in seiner ganzen Menschlichkeit durchmessen kann. Ein Teil der Persönlichkeit gilt dem Freund als Exponent des ganzen Individuums.

Ein Paar kann sich, so von Wiese, in ein „Antipaar“ verwandeln. Die Partner sind dann nicht mehr im Prozesse des Verbindens, d.h. im Zustand der Bindung, sondern sie lösen sich voneinander. Wodurch die Verbindung in eine Ablösung gekehrt wird, kann aus den Bemerkungen von Wieses nicht genau entziffert werden. Da sich die Paarbeziehung, und vor allem die Freundschaft, einem gesellschaftlichen Einfluß prinzipiell entzieht, kann der Anlaß zur Auflösung der Verbindung nicht von außen kommen. Beim Antipaar wird die Intimität,

ansonsten „beste Kraft der Zweiergruppe“, zum Fluche. „Eine Versteinerung der Beziehungen, ein Überdruß, ja Ekel tritt ein; die Reserven an erst reich strömenden, dann kärglicher sickern den persönlichen Mitteilungskräften sind erschöpft. Was übriggeblieben ist das abschreckend häßliche Gespenst der Langeweile.“ (ibid., S.472). Von hier aus kann es passieren, daß ein Partner aus der gegenseitigen Abhängigkeit ausbricht. Er erfährt seine Individualität nunmehr gerade in Absetzung vom Paargebilde. Der Andere, so das Empfinden, habe diese persönliche Eigenheit ‚immer schon‘ abgelenkt und vermindert. „Der alte Freund etwa mit seiner ‚ewigen Kritik‘ und Besserwisserei, wird als ein Hemmnis zu selbstbewußtem Schaffen empfunden.“ (ibid., S.473). Nach diesem Bruch verlangen die nun freigesetzten Personen meist nach einer weiteren Paarung, jedoch mit anderen, ihnen im gegenwärtigen Zustand entsprechenderen Partnern. Ohne Paarbildung, konkret gesprochen ohne Freundschaft, Liebe oder Ehe, gäbe es nach von Wiese kein intimes Zusammenleben von Menschen. Ohne ein Paarleben wäre der Mensch - trotz vielfältiger aber im Grunde leidenschaftsloser sozialer Beziehungen - in seine tiefste Einsamkeit geworfen.

Von Wieses Freundschaftskonzeption steht den „differenzierten Freundschaften“ Simmels nahe. Auch von Wiese sieht Freundschaft als eine Verbindung zweier Individuen, die zwar grundsätzlich auf völlige Offenlegung der Persönlichkeit gerichtet ist, sich aber in der modernen Welt mit weniger zufrieden geben muß. Noch klarer als Simmel sieht von Wiese den modernen Menschen als einen individuellen Menschen, der wirklich menschlich nur in persönlichen Beziehungen leben kann. Menschlichkeit setzt von Wiese mit Individualität gleich. Meines Erachtens vernachlässigt von Wiese damit den ebenso menschlichen Bereich des sozialen Miteinanders oder „Gruppenlebens“, wie Alfred Vierkandt sagte. Insofern findet sich bei von Wiese nur eine Vorstellung zur Individualität und nicht zur Sozialität der Freundschaft.

Intimität ist für von Wiese das Wesen der Freundschaft, so sich diese zu einem Paar formiert. Die Paarform bildet eine konstitutive Voraussetzung für Intimität. Intimität bedeutet gemäß von Wiese, daß sich die Menschen nicht als soziale Rollenträger begegnen, sondern die „Fülle des Persönlichen“ zwischen ihnen wirksam wird: Das „persönliche Ich“ trifft auf ein anderes „persönliches Ich“, ein „Wesenskern“ berührt einen anderen „Wesenskern“. Diese Vorstellung von Intimität wird uns in den Freundschaftskonzepten der Personal Relationships wiederbegegnen (vgl. Teil I, 2).

Ein Beispiel des Schriftstellers und Philosophen C.S. Lewis zeigt allerdings, daß die Intimität der Freundschaft nicht unbedingt auf die Form des Paares angewiesen ist, wie von Wiese meint: „In jedem meiner Freunde steckt etwas, was nur irgendein anderer Freund voll zur Geltung bringen kann. Ich allein bin nicht umfassend genug, um den ganzen Mann in Bewegung zu setzen. Ich brauche noch andere Lichter als nur mein eigenes, damit alle seine Facetten aufleuchten. Jetzt, da Karl tot ist, werde ich nie wieder Rolands Reaktion auf einen

typisch Karl'schen Witz erleben. Jetzt, da Karl nicht mehr unter uns ist, habe ich Roland ‚für mich allein‘; aber ich habe nicht mehr von ihm, sondern weniger.“⁵¹.

Des weiteren finden wir bei von Wiese einen Hinweis darauf, daß Freundschaft nicht nur einfach besteht und beharrt, sondern auch endet. Der Einbruch, den eine Freundschaft erleiden kann, wird bei von Wiese als Ausbruch eines der beteiligten Individuen gefaßt. Auch hier fällt Freundschaft unter eine allgemeine Kategorie, nämlich die des „Antipaars“.

Von Wiese, so wird deutlich, geht es nicht so sehr um ein Verstehen sozialer Phänomene, sondern um deren formale Einordnung in ein Kategoriensystem. Intimität ist das Charakteristikum von Paaren, Paare sind Zweiergruppen, Zweiergruppen gehören zu den Gebilden, Gebilde bestehen aus sozialen Prozessen usw.. Dieser Formalismus bildet für von Wiese die Grundlage der Wissenschaftlichkeit seines Theorieansatzes. Der Soziologie im Sinne von Wieses darf es nur um die Formen des sozialen Lebens gehen. Solche Formen sind für von Wiese quantifizierbare Abstrakta wie die „sozialen Prozesse“ oder die „sozialen Gebilde“. Aufgabe der Soziologie ist es folglich, das „Bloß-Soziale“ freizulegen, indem es von „sachlichen Lebensbereichen“ abgelöst wird (von Wiese, Beziehungslehre, a.a.O., S.108). Die verschiedenen Phänomene des sozialen Lebens betrachtet eine solche Soziologie als „das stoffliche Material für allgemeine Aussagen über den zwischenmenschlichen Zusammenhang, der in einem begrifflich, nicht nach der Zeitfolge geordneten System erfaßt wird.“ (ibid., S.102).

Die Methodik dieser formalen Soziologie beschreibt von Wiese wie folgt: „Erstens müssen alle sozialen Einzelprozesse nach einem und demselben Verfahren analysiert werden; zweitens müssen sie sich sämtlich in einem Gesamtsystem einordnen lassen, so daß jeder einzelne Prozeß zu jedem anderen in einem geordneten Verhältnis steht.“ (ibid., S.165). Hierdurch bringt von Wiese die verschiedenen Phänomene zwar in eine einheitliche Betrachtungsweise und kann sie somit vergleichen, doch ist ein kategoriales Einordnen der Sachverhalte noch nicht gleichbedeutend mit einem Verstehen derselben. Die Freundschaft als Paar zu erfassen, das sich wie alle Paare durch Intimität auszeichnet, sagt zwar etwas über die Freundschaft aus, doch bleibt diese Feststellung eigenartig äußerlich. Die Freundschaft wird zwar irgendwie mit anderen Phänomenen verklammert, aber nicht als eigenständiger Erfahrungs- und Sinnzusammenhang verstanden. Von Wiese geht es also allein um die Systematisierung sozialer Phänomene. Von den sozialen Phänomenen bleibt dabei jedoch nur ein formales Skelett übrig. Von Wieses „Beziehungslehre“ ist der Prototyp eines streng durchsystematisierten und zugleich inhaltsleeren soziologischen Theorieansatzes.

Mit gewissen Abänderungen dominiert dieser Ansatz die sozialwissenschaftliche Beschäftigung mit dem Thema Freundschaft bis heute. Dies zeigt das folgende Kapitel.

⁵¹ C.S. Lewis, Was man Liebe nennt. Zuneigung, Freundschaft, Eros, Agape, Basel 1979, S.65.

2. Freundschaftskonzepte in den Personal Relationships

Unter dem Titel „Personal Relationships“ entsteht in den 80er Jahre ein eigenständiger, prinzipiell interdisziplinär ausgerichteter Forschungsbereich. Vor allem in den USA etabliert sich dieser Forschungsbereich und tritt mit dem Anspruch auf, die Sphäre der „persönlichen Beziehungen“ wissenschaftlich zu analysieren und zugleich Ratschläge für die „alltäglichen Beziehungen“ geben zu können. Auch zur Freundschaft entstehen in den Personal Relationships zahlreiche Studien und theoretische Konzepte, die das Phänomen insgesamt als „persönliche Beziehung“ begreifen. Das grundlegende Paradigma der persönlichen Beziehung sowie einzelne Freundschaftskonzepte der Personal Relationships werden in den folgenden Abschnitten dargestellt und kritisch reflektiert.

Zuvor gehe ich kurz auf die soziologische Tradition ein, in der die Personal Relationships stehen. Es läßt sich eine Linie erkennen, die diesen Forschungsbereich mit der Soziologie Simmels und von Wieses verbindet. Dies ist nicht nur wissenschaftsgeschichtlich nachweisbar, sondern auch in theoretischer Perspektive plausibel.

Ein weiteres vorbereitendes Kapitel thematisiert das dominierende wissenschaftliche Selbstverständnis der Personal Relationships. Es zeigt sich, daß die ‚Beziehungswissenschaften‘ zwar zu keiner gültigen Theorie der „Beziehung“ gelangen, doch eine rege, zumeist quantitativ orientierte empirische Forschungstätigkeit entfalten.

Den Abschluß dieses Kapitels über die Freundschaftskonzepte der Personal Relationships bilden die soziologischen Korrekturen am Beziehungsansatz. Insbesondere die Soziologen George McCall und Friedrich Tenbruck gehen über das gängige Paradigma der „persönlichen Beziehung“ hinaus und versuchen, neue Perspektiven auf die Sozialität und Geschichtlichkeit der Freundschaft zu eröffnen.

2.1. Zur soziologischen Tradition der Personal Relationships

Simmel und von Wiese beeinflussen in den zwanziger und dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts maßgeblich die Chicagoer Schule. In theoretischer Hinsicht weist beispielsweise die Identitätstheorie George H. Meads Parallelen zu den Konzeptionen „persönliches Ich“ und „soziales Ich“ auf, die von Wiese in seiner „Beziehungslehre“ entwickelt (vgl. Teil I,1.4). Auch aus von Wieses persönlicher Sicht besteht eine Ähnlichkeit zwischen dem „Sozialbehaviorismus“ von Robert Park und seiner eigenen soziologischen Theorie (vgl. von Wiese, Beziehungslehre, a.a.O., S.147f). Park selbst verwendet den Begriff der „sozialen Distanz“ für seine Gemeindestudien, den von Wiese in der „Beziehungslehre“ entwickelt⁵². Zudem veröf-

⁵² Vgl. Robert Hinkle/Gisela Hinkle, Die Entwicklung der amerikanischen Soziologie, München 1960, S.74.

fentlich Howard Becker, der in den zwanziger Jahren an von Wieses Kölner Institut arbeitet, 1932 in Chicago eine Monographie mit dem Titel „Systematic Sociology“. Dieses Werk stellt eine erweiterte und übersetzte Fassung der „Beziehungslehre“ von Wieses dar.

Es ist aber der soziologische Ansatz Georg Simmels, der die Chicagoer Schule entscheidend beeinflusst. Dieser Ansatz, dem auch die „Beziehungslehre“ von Wieses verpflichtet ist, wird insbesondere von Park aufgenommen, aber auch von anderen amerikanischen Soziologen der zwanziger und dreißiger Jahre diskutiert⁵³. Ähnlich wie Georg Simmel setzt auch Parks Soziologie „mit einer Erörterung der Isoliertheit (des Menschen, A.S.) ein, um dann zu einer Klassifikation der Interaktionsmuster zu kommen.“ (ibid., S.49). Den Simmelschen Begriff der „Wechselwirkung“ ersetzt Park durch den Begriff der „Interaktion“. Die Konzeption von Gesellschaft als einer Vielzahl von Interaktionsprozessen wird in der Chicagoer Tradition als Fundament soziologischer Forschung aufgefaßt. (ibid., S. 51).

Die Chicagoer Schule wendet sich unter den genannten Einflüssen einer „Mikrosoziologie“ zu, die die Alltagswelt der Menschen in den Mittelpunkt der Untersuchungen rückt⁵⁴. „Nach und nach wurden in dieser Tradition Interaktionen zu einem wichtigen Forschungsgegenstand, und diese verstärkte Hinwendung hat dann im Werk von Erving Goffman eine konsequente Steigerung erfahren.“⁵⁵. Auch Goffman selbst ist noch direkt von Simmels Soziologie beeinflusst⁵⁶. Demgemäß geht es Goffman um eine „Soziologie der Gelegenheiten“, d.h. „um die syntaktischen Beziehungen zwischen den Handlungen verschiedener gleichzeitig anwesender Personen.“⁵⁷. Goffman arbeitet in seinen Studien und theoretischen Schriften die Formen von alltäglichen Interaktionen heraus. Er beschreibt, was geschieht, wenn sich Menschen direkt („face-to-face“) begegnen. Direkte Interaktionen, so die Vorstellung Goffmans, geschehen nicht ‚einfach so‘, sondern werden durch die Interaktionssituation geordnet. Diese Situation bestimmt Goffman genauer mit dem Begriff des Rahmens („frame“). „Soziale Rahmen (...) liefern einen Verständnishintergrund für Ereignisse, an denen Wille, Ziel und steuerndes Eingreifen einer Intelligenz, eines Lebewesens, in erster Linie des Menschen, beteiligt sind.“⁵⁸. Interaktionen werden durch Rahmen geordnet.

⁵³ Vgl. Donald Levine, Ellwood Carter, Eleanor Miller Gorman, Simmels Einfluß auf die amerikanische Soziologie, in: Wolf Lepenies (Hg.), Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin, Band 4, Frankfurt am Main 1981, S.32-81.

⁵⁴ Ein weiterer Wissenschaftler, der die Soziologie Simmels mit der Alltagswelt-Forschung verbindet, ist der 1939 in die USA emigrierte Alfred Schütz. Zusammen mit Albert Salomon hält er in den vierziger und fünfziger Jahren Vorlesungen über Simmels Soziologie an der New School for Social Research in New York (Levine, Simmels Einfluß auf die amerikanische Soziologie, a.a.O., 41, 55).

⁵⁵ Karl Lenz, Soziologie der Zweierbeziehung, Opladen, 1998, S.26.

⁵⁶ Vgl. Karl Lenz, Erving Goffman - Werk und Rezeption, in: Robert Hettlage/Karl Lenz (Hg.), Erving Goffman - ein soziologischer Klassiker der zweiten Generation, Bern 1991, S.67.

⁵⁷ Erving Goffman, Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation, Frankfurt am Main 1971, Vorwort S.8

⁵⁸ Erving Goffman, Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisations von Alltagserfahrungen, Frankfurt am Main 1977, S.32.

An den Forschungsgegenstand der geordneten unmittelbaren Interaktionen von Individuen schließen auch die Personal Relationships an. Jedoch wird „Interaktion“ kaum mehr soziologisch, sondern überwiegend sozialpsychologisch betrachtet. In Umkehrung des Goffmanschen Ausdrucks geht es in den Personal Relationships nicht mehr um „Situationen und ihre Menschen“ (Goffman, Interaktionsrituale, a.a.O., S.9), sondern um Menschen und ihre Situationen, oder genauer: um Menschen und ihre „Beziehungen“. Die Personal Relationships setzen mit der psychischen Verfassung des Individuums an, um dann auf dessen „Beziehung“ zu schließen (vgl. Teil I, 2.2). Sie übernehmen und verändern somit den soziologischen Ansatz Simmels und auch Parks, indem sie die „Isoliertheit“ des Menschen als Ausgangspunkt von „Beziehung“ betrachten, und diese „Isoliertheit“ psychologisch thematisieren. Die Folge dieses Ansatzes ist, daß das Individuum zunächst als autonome Entität verstanden wird, mit bestimmten gegebenen Eigenschaften wie z.B. festen „Bedürfnissen“. Das autonome aber „bedürftige“ Individuum wendet sich gleichsam a posteriori anderen ‚Objekten‘, so z.B. anderen Individuen, zu.

Dieser Ansatz, von gegebenen Eigenschaften eines Menschen auf seine „Beziehungen“ zu schließen, korrespondiert auch mit den Grundsätzen, die zu Beginn der amerikanischen Soziologie programmatisch aufgestellt wurden. Bei der ersten Zusammenkunft der amerikanischen soziologischen Gesellschaft im Jahre 1906 hält Albion Small einen Vortrag, der vier „Points of Agreement among Sociologists“ aufstellt⁵⁹. Demzufolge ist es Aufgabe der Soziologie, wissenschaftliche „Gesetze“ über das menschliche Verhalten aufzustellen (1. Grundsatz) und zur Verbesserung der sozialen Verhältnisse beizutragen (2. Grundsatz). Die Soziologie hat davon auszugehen, daß der soziale Wandel ein „Fortschritt“ zu einer besseren Gesellschaftsordnung ist (3. Grundsatz). Zuletzt ist einzusehen, daß die Gesellschaft und ihr Wandel auf dem „individuellen Verhalten“ beruht und von diesem abzuleiten ist (4. Grundsatz). Diese Grundsätze werden in den Anfängen der amerikanischen Soziologie „von niemandem in Zweifel gezogen.“ (Hinkle/Hinkle, Die Entwicklung der amerikanischen Soziologie, a.a.O., S.36). Insbesondere der vierte Punkt verbindet die Ursprünge der amerikanischen Soziologie direkt mit den Grundannahmen der Personal Relationships. „Diese Auffassung von der letztlich psychologischen Natur des Sozialen führte die damaligen Soziologen dazu, übereinstimmend die menschliche Persönlichkeit zum eigentlichen Gegenstand ihrer Aufmerksamkeit und zum ‚Prinzip der Synthese‘ zu erklären. Daher suchten sie den Aufbau der Persönlichkeit und deren Entwicklung zu erforschen, um so zu einem Verständnis der menschlichen Gesellschaften der Vergangenheit und der Zukunft zu gelangen.“ (ibid., S.38).

⁵⁹ Vgl. Albion W. Small, Points of Agreement among Sociologists, Publications of the American Sociological Society I, S.55-71 (1907).

2.2. Zum wissenschaftlichen Selbstverständnis der Personal Relationships

Aus der Tradition amerikanischer Soziologie, die von Georg Simmel und Leopold von Wiese beeinflusst wurde, entwickelt sich der Forschungsbereich der Personal Relationships. Es gibt seit 1984 eine Zeitschrift zur „Beziehungsforschung“ - das „Journal of Social and Personal Relationships“ - und es ist 1988 ein „Handbook“ herausgegeben worden, das immer wieder aktualisiert wird und umfassende Bestandsaufnahmen der bisherigen Forschung zur „persönlichen Beziehung“ bietet⁶⁰. Dies wird flankiert von der SSCR, der „Sage Series on Close Relationships“, die von Clyde und Susan Hendrick herausgegeben wird. In dieser Publikationsserie finden sich Arbeiten zu Themen wie „Romantic Love“, „Courtship“, „Friendship“, „Self-disclosure“, „Intimacy“ u.a.. Auch einzelne Studien ordnen sich explizit dem Forschungsbereich der Personal Relationships zu. „Our research not only has a home, it has an extended family as well, and the family is composed of relationship researchers.“⁶¹.

Dennoch ist im Forschungsbereich der Personal Relationships keine kohärente Theorie zu finden, die den Forschungsgegenstand - die „persönlichen Beziehungen“ - klar absteckte. Es gibt eine Vielzahl von Konzepten und Modellen für unterschiedliche „Beziehungsarten“ (z.B. Freundschaft, Ehe, Partnerschaft), die alle im Anschluß an empirische Untersuchungen entstanden sind. Hingegen findet sich keine Theorie der „Beziehung“, die Gegenstand und Methodologie der Personal Relationships umfassend beschrieb. Robert Hinde drückt diesen Mangel an einer übergreifenden Theorie folgendermaßen aus: „Chemistry has its Periodic Table of Elements, Biology its Theory of Evolution by Natural Selection, Physics its Theory of Relativity, Genetic its Double Helix, but the study of relationships has as yet no overarching theory.“⁶². Diese Spannung zwischen theoretischem Defizit und empirischem Forschungseifer soll im folgenden genauer erläutert werden.

Robert Hinde veröffentlichte 1979 eine Schrift mit dem Titel „Towards Understanding Relationships“, die als ‚Startschuß‘ für den Forschungsbereich der Personal Relationships gilt⁶³. Darin unternimmt er den Versuch, ein allgemein gültiges Schema für die wissenschaftliche Erforschung von „Beziehungen“ aufzustellen. An Hindes Schrift ist ablesbar, welche Unklarheiten das Konzept der „Beziehung“ birgt. Ich gehe hier auf eine von Hinde aktualisierte Kurzfassung dieser einschlägigen Schrift ein, die 1993 in einem Sammelband erschien⁶⁴. In zwei kompakten Sätzen umreißt Hinde zunächst Anspruch und Ziel einer Wissenschaft

⁶⁰ Vgl. Steve Duck (Hg.), Handbook of Personal Relationships. Theory, Research and Interventions, Chichester 1988; 2. aktualisierte Auflage 1997; 3. aktualisierte Ausgabe unter dem Titel: William Ickes/Steve Duck (Hg.), The Psychology of Personal Relationships, Chichester 2000.

⁶¹ Rosemary Blieszner/Rebecca Adams, Adult Friendship, Newbury Park 1992, Vorwort S.IX.

⁶² Robert Hinde, Relationships. A Dialectical Perspective, Erlbaum 1997, Vorwort VIII.

⁶³ Vgl. Lenz, Soziologie der Zweierbeziehung, a.a.O., S.27.

⁶⁴ Vgl. Robert Hinde, Auf dem Wege zu einer Wissenschaft zwischenmenschlicher Beziehungen, in: Ann Elisabeth Auhagen/Maria von Salisch, Zwischenmenschliche Beziehungen, Göttingen 1993, S.7ff.

von den „zwischenmenschlichen Beziehungen“:

„Wir brauchen eine Wissenschaft, die es uns nicht nur erlaubt, eine Gesellschaft aufzubauen, in der kreative Beziehungen gedeihen können, sondern uns auch in die Lage versetzt, unsere eigenen Beziehungen zu gestalten und anderen Ratschläge zu geben. Das bedeutet, daß wir nicht, oder nicht nur, nach allgemein anwendbaren Generalisierungen suchen müssen, sondern nach Generalisierungen, deren Gültigkeitsbereich exakt angegeben werden kann, so daß wir sagen können, ob sie auf eine bestimmte Beziehung anwendbar sind oder nicht.“ (ibid., S.8).

An dieser Kurzbeschreibung fällt zum einen das anwendungsorientierte Selbstverständnis der Personal Relationships auf. Die Wissenschaft, um die es Hinde geht, soll zu Ergebnissen gelangen, die eine Hilfe im Alltag bieten können. Diese Ratgeberfunktion korreliert mit dem Anspruch auf Verbesserung der sozialen Welt, von dem die amerikanische Soziologie seit ihren Ursprüngen ausgeht (vgl. Teil I,2.2). Zum anderen wird deutlich, daß die Wissenschaft von den „persönlichen Beziehungen“ zu allgemeinen Aussagen über Beziehungen kommen will. Es geht darum, die allgemeinen Merkmale einer empirisch gegebenen Beziehung zu entdecken. Diese Merkmale ordnen die jeweilige Beziehung einer bestimmten Art von Beziehungen zu. Jede Beziehungsart weist typische Merkmale auf; die Freundschaft andere als die Ehe, die Ehe andere als die Partnerschaft. Dennoch handelt es sich immer um „Beziehungen“. Anhand der im Alltag vorfindlichen Freundschaften, Ehen oder Partnerschaften können deren typische Merkmale ermittelt werden. Die Forscher der Personal Relationships wollen also induktiv vorgehen, um zu gültigen Aussagen zu gelangen. Was aber meinen die Beziehungswissenschaftler mit dem Begriff der „Beziehung“?

Eine Beziehung ist gemäß Hinde abzugrenzen von kurzfristigen und unmittelbaren Interaktionen. Beziehungen sind wie „Gruppe“ oder „Gesellschaft“ eine *eigene* „Stufe sozialer Komplexität“, wie Hinde betont (ibid., S.10). Beeinflusst werden Beziehungen von der „sozio-kulturellen Struktur“ und von einer „physikalischen Umgebung“. „Die sozio-kulturelle Struktur ist in den Köpfen der beteiligten Individuen angesiedelt. Sie steht in Wechselwirkung mit jeder Interaktion, jeder Beziehung, und überhaupt jeder Ebene sozialer Komplexität.“ (ibid., S.11).

Unter „sozio-kultureller Struktur“ versteht Hinde „gültige kulturelle Konventionen und Wertvorstellungen“ über den Umgang der Beziehungspartner miteinander (ebd.). Michael Argyle und Monika Henderson fassen dies genauer als „Regeln“ oder „Spielregeln“ für eine Beziehung auf⁶⁵. Solche Regeln sind gemeinsame Überzeugungen oder Ansichten bezüglich dessen, was in einer Beziehung getan oder unterlassen werden sollte (ibid., S.62). Regeln werden nicht vom Individuum erfunden, sondern kulturell und gesellschaftlich konstruiert

⁶⁵ Vgl. Michael Argyle/Monika Henderson, Die Anatomie menschlicher Beziehungen. Spielregeln des Zusammenlebens, Paderborn 1986.

(ibid., S.68ff). Auf das Regelkonzept Argyle/Hendersons werde ich in Abschnitt 2.4.1 dieses Teils der Arbeit noch einmal zurückkommen, denn mit diesem Konzept läßt sich der Rombachsche Begriff der „sozialen Ordnung“ empirisch untermauern.

Beziehungen, so Hinde weiter, sind für den Menschen unerläßlich. „Ein funktionierendes Netz persönlicher Beziehungen bietet einen grundlegenden Schutz gegen Gefährdungen der psychischen und physischen Gesundheit.“ (Hinde, Auf dem Wege zu einer Wissenschaft der zwischenmenschlichen Beziehungen, a.a.O., S.7). Diesen Ansatz teilen die meisten Studien der Personal Relationships. So heißt es beispielsweise bei Argyle/Henderson: „Mit geeigneten sozialen Bindungen haben wir gute Aussichten, länger zu leben, uns besserer körperlicher wie psychischer Gesundheit zu erfreuen und glücklicher zu sein.“ (Argyle/Henderson, Die Anatomie menschlicher Beziehungen, a.a.O., S.23). Ein maßgeblicher Autor der Personal Relationships - Steve Duck - entwickelt sein Freundschaftskonzept im Ausgang von dieser Vorstellung (vgl. Teil I, 2.3.1).

Aufgabe der Beziehungsforschung ist es nun gemäß Hinde, „jede dyadische Beziehung für sich zu beschreiben und dann auf Beziehungen allgemein zu generalisieren.“ (Hinde, Auf dem Wege zu einer Wissenschaft der zwischenmenschlichen Beziehungen, a.a.O., S.12). Wie ist das zu verstehen?

Obwohl Beziehungen von Interaktionen zu unterscheiden sind, spielen Interaktionen für die Beziehung eine maßgebliche Rolle. Hinde geht grundsätzlich von einer dyadischen Interaktion aus, also der Wechselwirkung zwischen zwei Individuen (entsprechend werden in den Personal Relationships Beziehungen zumeist als Zweierbeziehungen verstanden). Eine solche Interaktion besteht darin, daß eine Person A ein Verhalten X gegenüber einer Person B zeigt. B reagiert darauf mit Verhalten Y (ibid.,9). „Eine Beziehung beinhaltet eine Reihe solcher Interaktionen zwischen einander bekannten Personen, so daß jede Interaktion sowohl von den vorausgehenden als auch von der Erwartung zukünftiger Interaktionen beeinflusst wird.“ (ibd.). Interaktionen, so Hinde weiter, werden ausgelöst durch Affekte, während Beziehungen „unter Rückgriff auf familiäre Faktoren (z.B. Geschwisterrivalität) oder längerfristige Eigenschaften der Beteiligten zu verstehen sind.“ (ibd.). Der Gegensatz zwischen interaktions- und beziehungstheoretischem Ansatz liegt also nach Hinde darin, nicht nur das wechselwirksame Verhalten von Personen in einer Situation zu studieren (Interaktionsansatz), sondern auch durch „personinterne Generalisierungen über Interaktionen zur Spezifizierung der Art der Beziehung“ zu gelangen (ibid., S.13). Die „persönliche Beziehung“, so läßt sich schließen, wird vor allem aus der Persönlichkeit der interagierenden Beziehungspartner verstehbar.

Dieser Ansatz führt notwendig dazu, Beziehungen psychologisch zu erklären. Psychologische Konzepte bilden daher auch den dominierenden Erklärungsansatz in den

Personal Relationships⁶⁶. Obwohl Hinde „Beziehung“ als eigene Stufe sozialer Komplexität wahrgenommen haben will, löst sein Ansatz diese Forderung nicht ein. Wenn er „Beziehung“ aus den Eigenschaften der Sich-beziehenden herleitet, so ist Hinde's Ansatz bestenfalls als ‚interpersonal‘ zu bezeichnen. Über die Ebene der Interaktion gelangt er theoretisch nicht hinaus, und dies gilt fast für den gesamten Forschungsbereich der Personal Relationships⁶⁷. Obwohl in den Studien der Personal Relationships fortwährend und selbstverständlich der Begriff der „Beziehung“ verwendet wird, gibt es doch nur „terrible vague conceptualizations of what relationships are“, wie George McCall, ein Vertreter der Personal Relationships, kritisiert⁶⁸.

In seinem Aufsatz schlägt Hinde des weiteren ein Kategorienschema vor, mit Hilfe dessen Beziehungen analysiert werden können. Die zehn Kategorien, aus denen das Schema besteht, sollen nach Hinde dazu dienen, typische Merkmale von Beziehungen festzustellen. Im folgenden seien diese Kategorien genannt:

1. Inhalt von Interaktionen in einer gegebenen Beziehung

Die Inhalte von Interaktionen sind gemäß Hinde nach dem zu klassifizieren, was die Individuen „gemeinsam tun.“ (Hinde, a.a.O., S.13). „Was Personen in Beziehungen miteinander tun, spiegelt ihre Motivation wider, so daß eine Klassifikation von Beziehungen im Sinne gemeinsamer Aktivitäten in gewisser Weise auch eine Klassifikation im Sinne der Bedürfnisse ist, die die Beziehung befriedigt oder zu befriedigen versucht.“ (ibid.,S.14).

2. Vielfältigkeit von Interaktionen in einer gegebenen Beziehung

Gemäß dieser Kategorie gilt es zu unterscheiden, ob die Personen in einer Beziehung eine oder mehrere gemeinsame Aktivitäten pflegen („uniplexe Beziehungen“ vs. „multiplexe Beziehungen“ (ibid., S.15)).

3. Qualität von Interaktionen

Diese Kategorie bleibt bei Hinde unklar. Er diskutiert lediglich das noch ungelöste Problem der Meßbarkeit von Interaktionsqualität und leitet daraus ab, daß diese Kategorie zwar wichtig ist, aber noch nicht spezifiziert werden kann (ibid., S.16). Es läßt sich darin ein nicht zu lösendes Grundproblem empirischer Sozialforschung erkennen: Wie ist Qualität quantifizierbar?

⁶⁶ Zu diesem Urteil gelangt auch Karl Lenz, der den Forschungsbereich der Personal Relationships im Hinblick auf eine „Soziologie der Zweierbeziehung“ resümiert (vgl. Lenz, a.a.O., S.30).

⁶⁷ Ein Ansatz innerhalb der Personal Relationships, der die Interaktionsebene verläßt und die soziale Dimension von Freundschaften, Partnerschaften, Ehen und anderer „persönlicher Beziehungen“ berücksichtigt, wird in Abschnitt 2.3.5 beschrieben.

⁶⁸ George McCall, The Organizational Life Cycle of Relationships, in: Duck (Hg.), Handbook 1988, a.a.O., S.477.

4. Relative Häufigkeit von Interaktionen und Interaktionsmustern

Die spezifischen Merkmale der Interaktionen in einer Beziehung (gemäß der Kategorien 1, 2 und 3) sind im Hinblick auf ihre Häufigkeit und in ihrem Verhältnis zueinander zu betrachten (ebd.).

5. Reziprozität vs. Komplementarität von Interaktionen

„Reziproke (...) Interaktionen sind solche, in denen die Partner entweder gleichzeitig oder nacheinander das gleiche tun, während sie in einer komplementären Interaktion unterschiedliche, aber aufeinander bezogene Dinge tun.“ (ibid., S.19). Reziprozität ist abhängig von der „Ähnlichkeit der Partnermerkmale“ (ebd.). Sind sich die Personen unähnlich und stehen dennoch in einer Beziehung, so gehen sie ein komplementäres Verhältnis ein. Reziprozität spielt im Blick der Personal Relationships eine wichtige Rolle für die Freundschaft (vgl. Abschnitt Teil I, 2.3.3).

6. Macht in einer gegebenen Beziehung

Die Verteilung von Macht in einer Beziehung hängt mit Kategorie 5 zusammen. Macht versteht Hinde - offensichtlich im Sinne Max Webers - als das „Ausmaß, in dem eine Person die Qualität der Erträge und Ergebnisse eines anderen bestimmen kann.“ (ibid., S.20). Des weiteren nimmt Hinde ein grundsätzliches „Bedürfnis nach Macht“ an (ebd.).

7. Intimität in einer gegebenen Beziehung

Intimität ist eng verknüpft mit Selbstenthüllung („self-disclosure“) (ibid., S.22f). Selbstenthüllung ist ein wichtiges Element in persönlichen Beziehungen, zu denen in den Personal Relationships auch die Freundschaft gerechnet wird (vgl. Abschnitt 2.3.4).

8. Interpersonale Wahrnehmung der Beziehungspartner

Diese ist eine notwendige Voraussetzung für jeden Interaktionsprozeß. „Ohne eine hinreichende Wahrnehmungsfähigkeit der Partner füreinander ist eine angemessene Verknüpfung ihrer Interaktionen unmöglich. Ihre Gefühle über den anderen (und über sich selbst) werden davon beeinflusst, wie sie sich wechselseitig sehen, wie sie glauben, daß sie der andere sieht, und wie sie die Übereinstimmung des Partners oder der Partnerin mit der eigenen Weltsicht einschätzen.“ (ibid., S.24).

9. Engagement („Commitment“) in einer gegebenen Beziehung

Commitment bedeutet, daß die Beziehungspartner sich bemühen, „die Dauerhaftigkeit der Beziehung zu sichern und ihre Merkmale zu optimieren.“ (ibid., S.25). Der Begriff des Commitments verweist unmittelbar auf den Gedanken des „Relationship Managements“ (Steve

Duck), auf den in Abschnitt 2.3.1 näher eingegangen wird.

10. Beziehungszufriedenheit

Gemäß Hinde richtet sich die Beziehungszufriedenheit danach, inwieweit individuelle Bedürfnisse in der gegebenen Beziehung befriedigt werden. „Was jeder Partner für angemessen hält, wird beeinflusst von Geschlecht, persönlichen Eigenschaften sowie Werten und Normen darüber, was zu der jeweiligen Art der Beziehung gehört.“ (ibid., S.27). An dieser Kategorie wird deutlich, daß Hinde Beziehungen letztlich als Funktion der Bedürfnisbefriedigung des Einzelnen betrachtet. Ein solch bedürfnisorientierter Ansatz findet sich in vielen Studien und Konzepten der Personal Relationships⁶⁹.

Hinde versteht seine Kategorien als „Sortierfächer, in die man wichtige Aspekte zwischenmenschlicher Beziehungen einordnen kann.“ (Hinde, a.a.O., S.28). Eine im Alltag gegebene Beziehung kann, so die Vorstellung Hindes, im Hinblick auf „Intimität“ (Kategorie 7), auf „Vielfältigkeit der Interaktionen“ (Kategorie 2) oder auf welches Sortierfach auch immer untersucht werden. Je nachdem, ob im Hinblick auf eine Kategorie eine meßbare Signifikanz festzustellen ist, kann die Beziehung dieser Kategorie zugeordnet werden. Auf diese Weise können für eine gegebene Beziehung die ihr entsprechenden Sortierfächer zusammengestellt werden. Dadurch lassen sich, so Hinde, typische Beziehungsmerkmale ermitteln. „So könnte man Beziehungen mit hoher Intimität, interpersonaler Wahrnehmung und hohem Engagement als ‚vertrauensvoll‘ bezeichnen; Beziehungen komplementärer Natur mit angemessenem Inhalt, angemessener Qualität und hoher interpersoneller Wahrnehmung könnten als unterstützend und fürsorglich gekennzeichnet werden.“ (ebd.).

Es wird deutlich, daß der Prozeß der Zuordnung von Beziehungsmerkmalen vor allem auf die quantitative Meßbarkeit der Kategorien angewiesen ist. So gibt es beispielsweise für die Kategorie der Intimität zwei gängige Meßwerkzeuge: Zum einen den „Personal Assessment of Intimacy in Relationships questionnaire (PAIR)“, der die formalen, d.h. von den „gegebenen Beziehungen“ losgelösten Konzepte von Intimität erfaßt, die die Individuen ‚im Kopf haben‘⁷⁰. Zum anderen entwickelte McAdams einen experimentalpsychologischen „Thematic Apperception Test (TAT)“, der die „intimacy motivation“ eines Individuums erfassen soll. „The intimacy motive is defined as a recurrent reference or readiness for experiences of warm, close, and communicative interaction with others (...).“⁷¹. Über die Ausprägung der „intimacy motivation“ einer Person, so McAdams, können Voraussagen über die Beziehung

⁶⁹ Vgl. im Überblick: Dan McAdams, Personal Needs and Personal Relationships, in: Steve Duck (Hg.), Handbook, 1988, a.a.O., S.7ff.

⁷⁰ Vgl. Harry Reis/Phillip Shaver, Intimacy as an Interpersonal Process, in: Steve Duck (Hg.), Handbook 1988, a.a.O., S.374.

⁷¹ McAdams, Personal Needs, a.a.O., S.19.

getroffen werden, die die Person eingeht. „Persons high in intimacy motivation tend to display a communal style of friendship emphasizing dyadic, as opposed to large groups, interaction and high levels of self-disclosure and listening.“ (ibid., S.20).

Auf eine ausführlichere Methodendarstellung werde ich hier verzichten⁷². Festzuhalten ist aber, daß in den Personal Relationships vor allem standardisierte Forschungsmethoden - fragebogenunterstützte Interviews und Labortests - verwendet werden. Diese Methoden entstammen zumeist der empirischen Psychologie und untersuchen die Motivationen und Einstellungen des Einzelnen zu seinen Beziehungen. Dies entspricht dem von Hinde vorgeschlagenen Weg der Generalisierung, der in den „langfristigen Eigenschaften“ des Einzelnen seinen Ausgang nimmt und über die Interaktionen auf die Beziehung schließt (s.o.).

Die standardisierten Forschungsmethoden finden innerhalb der Personal Relationships nicht ungeteilten Zuspruch. So wendet beispielsweise Elisabeth Ann Auhagen ein, daß die Daten „häufig an für die Gesamtbevölkerung wenig repräsentativen Stichproben erhoben (wurden) - zumeist an Studierenden englischsprachiger Länder.“⁷³. Es liegt in der Natur der quantitativen Erhebungsverfahren, so Auhagen weiter, daß diese in etwa die generellen Beziehungskonzepte von Menschen erfassen (ebd.). Um aber das individuelle Erleben in einer vorgängigen Beziehung beschreiben zu können, muß nach Auhagen eine andere Methodik gewählt werden. Entsprechend fußt ihre eigene Studie zur Freundschaft, die die „Erlebnis- und Verhaltensströme“ der Freunde zu messen versucht, auf dem qualitativen Ansatz des „Doppeltagebuchs“⁷⁴.

Robert Hinde bietet mit seinem Aufsatz zur Begründung einer „Wissenschaft von den zwischenmenschlichen Beziehungen“ einen ersten theoretisch fundierten Forschungsansatz für die Personal Relationships. Wie gezeigt kann dieser Ansatz nicht klären, was Beziehung als „eigene Stufe sozialer Komplexität“ bedeutet. Hinde schließt auf dem von ihm angegebenen Erkenntnisgang gleichsam ‚von außen‘ auf die Beziehung. Äußere Bedingungen wie die „Bedürfnisse“ des Einzelnen oder die „soziokulturelle Struktur“ sollen die Beziehung in ihrem Wesen bestimmen. Dabei gerät jedoch das, was mit dem Begriff „Beziehung“ gemeint sein könnte, aus dem Fokus der Betrachtung.

Unter dem Begriff „Beziehung“ werden von Hinde unterschiedliche soziale Phänomene abgehandelt. Dies suggeriert, daß diese Phänomene prinzipiell gleich seien, d.h. denselben erkennbaren Gesetzen gehorchten. Anders gesagt: Ehe und Freundschaft, Liebe und Partnerschaft werden vom gleichen Kategorienschema erfaßt. Diese Einordnung mag

⁷² Eine aktuelle Übersicht der in den Personal Relationships gebräuchlichen Forschungsmethoden bietet William, Ickes, *Methods of Studying Close Relationships*, in: Ickes/Duck, *The Social Psychology of Personal Relationships*, a.a.O., S.157-180.

⁷³ Ann Elisabeth Auhagen, *Freundschaft unter Erwachsenen*, in: Auhagen/Salisch, a.a.O., S.229.

⁷⁴Vgl. Ann Elisabeth Auhagen, *Freundschaft im Alltag. Eine Untersuchung mit dem Doppeltagebuch*, Bern 1991.

gewisse Strukturmomente der Freundschaft oder der Ehe oder der Partnerschaft erhellen, doch bleiben die gewonnenen Aussagen äußerlich. Sie treffen die Phänomene nicht in ihrem jeweiligen Inneren. Wie schon der vergleichbare Ansatz von Wieses bleiben auch die Systematisierungsversuche Hindes in Formalismen stecken.

Hinzu kommt, daß die von Hinde ausgewählten Kategorien mehr oder weniger beliebig sind. Gerold Mikula weist daraufhin, daß Beziehungen „ebenso gut nach formalen Merkmalen wie dem Alter oder Geschlecht der Person und der diesbezüglichen Zusammensetzung, nach der Phase des Lebenszyklus, in der sie lokalisiert sind, nach ihrer (primären) Zielsetzung und Funktion, nach dem Grad der Freiwilligkeit, den Status- und Machtverhältnissen und vielem anderen mehr eingeteilt werden (könnten).“⁷⁵. Entsprechend fordert Mikula eine „akzeptierte deskriptive Terminologie“ für den Forschungsbereich der Personal Relationships (ibid., S.304). In den nachfolgend aufgeführten Freundschaftskonzepten tauchen einige der Hineschen Kategorien wieder auf, doch werden auch andere Kategorien an die Freundschaft herangetragen (z.B. Freiwilligkeit).

Die Darstellungen in diesem Abschnitt haben gezeigt, daß ein wie auch immer gearteter Kategorienkatalog zur Beschreibung von „Beziehungen“ der Versuch ist, unterschiedliche soziale Phänomene einheitlich zu erfassen. Dabei geht es vor allem um die Operationalisierung der Phänomene für eine quantitative empirische Sozialforschung. Eine theoretische Ausleuchtung dessen, was mit „Beziehung“ als einer „eigenen Stufe sozialer Komplexität“ gemeint sein könnte, bleibt dann bereits im Ansatz stecken. Dies verdeutlichen weiterhin die einschlägigen beziehungswissenschaftlichen Freundschaftsmodelle, die ich in den folgenden Abschnitten darstellen werde. Überspitzt gesagt: Man weiß zwar nicht genau, was „Beziehungen“ sind, will sie aber empirisch ‚in den Griff bekommen‘. Nicht das Verstehen ist Ziel der Personal Relationships, sondern die Kontrolle. In Bezug auf die Freundschaft gilt daher die beziehungswissenschaftliche Zielvorgabe: „Predicting most of the friends much of the time.“⁷⁶.

2.3. Freundschaftskonzepte

In diesem Abschnitt werden die wichtigsten Konzepte und Modelle zur Freundschaft, die im Horizont der Personal Relationships entwickelt wurden, dargestellt. Eingerahmt wird die Darstellung von zwei Ansätzen - Freundschaft als Beziehungsmanagement und Freundschaft als zirkulärer Prozeß von Selbstenthüllung und Vertrauen - die beide zugleich den Rahmen der Beziehungsforschung zur Freundschaft bilden. Innerhalb dieses Rahmens spreche ich

⁷⁵ Gerold Mikula, Ausgewählte Anmerkungen zur Beziehungsforschung, in: Auhagen/Salisch, a.a.O., S.305.

⁷⁶ Auhagen, Freundschaft im Alltag, a.a.O., S.111.

zwei Merkmale an - Freiwilligkeit und Reziprozität -, die die freundschaftliche Beziehung besonders auszeichnen. Der gesamte Abschnitt gibt einen Einblick in die Art und Weise, wie Freundschaft in den Personal Relationships thematisiert wird und zu welchen Ergebnissen die Forschung gelangt. Einblick heißt hier jedoch nicht Überblick. Zu Gunsten einer tieferen Behandlung einzelner Konzepte, die den Ansatz der Freundschaftsforschung in den Personal Relationships verdeutlichen, habe ich auf eine Zusammenschau der *gesamten* Studien zur Freundschaft in diesem Forschungsbereich verzichtet.

2.3.1 Freundschaft als „Beziehungsmanagement“

Steve Duck, einer der maßgeblichen Förderer und Forscher in den Personal Relationships, legt 1983 ein Freundschaftskonzept vor, das vom Grundgedanken des „Beziehungsmanagements“ ausgeht. Dieses soll im folgenden umrissen werden.

Dem Selbstverständnis der Personal Relationships gemäß sieht Steve Duck seine Arbeit zur Freundschaft als „direct and useful form of practical advice for people who are unhappy with one or more of their relationships, or who are lonely or frustrated.“⁷⁷. Phänomene wie Ehe, Freundschaft, Familie und Bekanntschaft sind für Duck zwar „ein wenig“ einmalig, doch können sie einheitlich - eben als „Beziehung“ - betrachtet werden (ibid., S.29).

Wie der Titel seiner Studie („Friends, for Life“) bereits vermuten läßt, hält Duck die Freundschaft für „lebensnotwendig“. Lebensnotwendig meint, daß die Freundschaft zur Aufrechterhaltung der physischen und psychischen Gesundheit des Einzelnen dient. Die Funktion der Freundschaft, so Duck, liegt darin, der Persönlichkeit des Freundes Halt zu geben („personality support“). „Our personalities are composed not only of our behavioural style (for example, our introversion or extroversion) but also of our thoughts, doubts and beliefs. Our personality would fall apart if all these opinions were not, by and large, supported.“ (ibid., S.27). Zum Beweis dieser These führt Duck an, wie „krank“ sich das Individuum fühlt, wenn es einen Freund verliert. „Loss or absence of particular friends deprives us of some measure of support for our personality (...). Losing a friend not only makes us die a little, it leaves bits of our personality floating in the air, and can make people fall apart psychologically.“ (ibid., S.28). Freundschaft, so die Schlußfolgerung Ducks, bewahrt das Individuum vor Einsamkeit („loneliness“). Einsamkeit, so versucht Duck nachzuweisen, verursacht Depressionen, Krankheiten oder gar den Tod. „Yet it is conclusively and repeatedly shown that lonely people die younger, and more often risk death through serious illness.“ (ibid., S.15).

Dieser Zusammenhang von Einsamkeit und Freundschaft wurde bereits bei Leopold von

⁷⁷ Steve Duck, Friends, for Life, a.a.O., S.11.

Wiese in ähnlicher Weise verstanden (vgl. Teil I, 1.4). Auch für von Wiese bestand die Funktion der Freundschaft darin, die vorgängige Einsamkeit des Individuums zu vermindern. Steve Duck führt diesen traditionellen Gedanken der Soziologie weiter und zeigt, welche Fähigkeiten („skills“) erlernt und ausgeformt werden müssen, um Freundschaften aufzubauen, und so der Einsamkeit zu entgehen. Von daher betrachtet Duck die Freundschaft als einen Prozeß, der maßgeblich von den beteiligten Individuen initiiert und aufrechterhalten wird. „Friendships do not just happen; they have to be made - made to start, made to work, made to develop, kept in good working order, and preserved from going sour. To do all this we need to be active and we need to be skilful.“ (ibid., S.9).

Freundschaft erscheint in dieser Sichtweise als Beziehungs-„Management“ (Duck) von Individuen. Das Erfordernis des Managements ergibt sich daraus, daß das eine Individuum prinzipiell keinen Zugang zum anderen Individuum hat. Duck betont, „that we never know what is really going on in other's minds, and we need clues from their actions.“ (ibid., S.87). Eine Freundschaft autonomer Individuen, die füreinander ‚black boxes‘ sind, kann nur als „Beziehung“ verstanden werden. Beziehung heißt im Verständnis Ducks, daß Informationen über die eigene Person ausgetauscht werden. Merkmale wie Intimität, Vertrauen, Hilfe und „Beziehungszufriedenheit“ hängen mit diesem Austausch zusammen (vgl. genauer Abschnitt Teil I, 2.3.4). Es liegt allein an den Fähigkeiten der Individuen, diesen Austausch zu errichten und in seinem Bestand zu erhalten. Störungen können hierbei auftreten, doch selbst ein Konflikt „can actually help maintain or even develop a relationship if it is managed right.“ (ibid., S.111). Deshalb beschreibt Duck in seinem Buch vor allem die Fähigkeiten, die nötig sind, um Freundschaft zu ‚machen‘.

Die grundlegenden Fähigkeiten zur Freundschaft werden, so Duck, in Kindheit und Adoleszenz erworben. Im Umgang mit Gleichaltrigen („peers“) lernen Kinder die entscheidenden Verhaltensmuster, die sie zur Freundschaft befähigen. Unter Verwendung einer Studie von La Gaipa unterscheidet Duck verschiedene Phasen der Entwicklung von frühkindlichen zu adoleszenten Freundschaften (vgl. Duck, a.a.O., S.120-123). In früher Kindheit ist der Freund lediglich ein Spielkamerad, der „Freund“ ist, weil er z.B. ein begehrenswertes Spielzeug besitzt. „The friend is valued and appreciated for what he or she can do for the individual.“ (ibid., S.121). Später, zwischen vier und neun Jahren, löst sich dieses utilitäre Freundschaftsverhalten des Kindes langsam auf. Die Freundschaft wird nicht mehr allein mit persönlichen Vorteilen verbunden, sondern an die charakterlichen Eigenschaften des Freundes geknüpft. Die Kinder lernen, den Standpunkt des Freundes von ihren eigenen Wünschen und Interessen zu trennen und somit die Gegenseitigkeit der Freundschaft zu erkennen. „The child begins to understand that co-operation, reciprocity or ‚turn-and-turn-about‘ is important for friendship.“ (ebd.). In der Adoleszenz, ab etwa 12 Jahren, wird der Charakter des Freundes für den Heranwachsenden immer wichtiger. In

dieser Phase, so Duck, kommt es auf differenziertere Fähigkeiten an, die auch später in der Erwachsenenfreundschaft eine Rolle spielen. „Adolescents begin to develop the adult concern over finding support for their personality and have to nourish the skills of detecting it (...)“ (ibid., S.132).

Es ist an dieser Stelle auf die Forschungsarbeiten von James Youniss hinzuweisen, der die Entwicklung von Kinderfreundschaften zu Erwachsenenfreundschaften genauer als Duck beschreibt⁷⁸. Youniss teilt die Freundschaftsentwicklung in ähnliche Phasen ein wie Steve Duck, doch steht im Mittelpunkt seiner Untersuchungen die Reziprozität. Im Wandel von Kinderfreundschaften zu adoleszenten Freundschaften verändert sich Reziprozität von einem beziehungsunabhängigen zu einem freundschaftlichen Prinzip. Im Abschnitt „Reziprozität“ werden wir auf Youniss zurückkommen (vgl. Teil I, 2.3.3).

Die Fähigkeiten zur Freundschaft können, so Duck, trainiert werden, „rather like learning to drive a car.“ (Duck, *Friends, for Life*, a.a.O., S.10). Wie oben schon erwähnt, werden in Kindheit und Adoleszenz zwar die grundlegenden Fähigkeiten zur Freundschaft erlernt, doch heißt das für Duck nicht, daß damit das Vermögen des Einzelnen ein für alle Mal festgelegt sei. Auch Erwachsene können ihre Fähigkeiten zur Freundschaft optimieren, wenn sie wissen, worauf es im Prozeß der Freundschaft ankommt. Dies zu zeigen ist, so Duck, die Aufgabe der Wissenschaft von den „Personal Relationships“⁷⁹.

Ein entscheidendes Merkmal der Freundschaft und damit nach Duck eine Fähigkeit, die Freunde besitzen müssen, ist das Gewähren von Hilfe („support“, ibid., S.22ff). Diese Hilfe kann eine alltägliche, tatkräftige Unterstützung bedeuten, so z.B. bei Umzügen, Hausarbeiten oder Autopannen. Zum anderen ist ein großer Teil der freundschaftlichen Hilfe psychologischer Art. „So one reason that we appreciate friends is because of their contribution to our self-evaluation and esteem.“ (ibid., S.25). Ein Freund, so die Vorstellung Ducks, gibt dem anderen Komplimente, stimmt ihm in seinen Meinungen zu, bestärkt ihn in seinen Interessen und verteidigt ihn vor Dritten. Er trägt somit zum Selbstwertgefühl („self-esteem“) des anderen positiv bei. Zudem bietet ein Freund in persönlichen Lebenskrisen (z.B. Scheidung oder Kündigung) Trost und emotionalen Rückhalt. Ein Freund zeigt aber auch an, wo der andere persönliche Fehler begeht und kann ihn entsprechend verbessern, ohne daß dies als Beleidigung oder Nörgelei aufgefaßt wird. Eine solche Hilfe kann aber nur gelingen, wenn die Freunde in ihren grundlegenden Charakterzügen einander ähnlich sind (vgl. ibid., S.27).

Das Erfordernis der Ähnlichkeit variiert qualitativ mit der Phase, in der sich die Freundschaft

⁷⁸ Vgl. James Youniss, *Soziale Konstruktion und psychische Entwicklung*, Frankfurt am Main 1994

⁷⁹ Auf der Annahme, daß man Freundschaft individuell ‚herstellen‘ muß und dieses Herstellen auch erlernen kann, beruht die umfangreiche Ratgeberliteratur zum Thema Freundschaft. Prominentestes und kommerziell erfolgreichstes Beispiel: Dale Carnegie, *Wie man Freunde gewinnt. Die Kunst, beliebt und einflußreich zu werden*, Bern/München/Wien 2000 (ersch. 1936 (!)).

gerade befindet. Zu Beginn der Freundschaft - wo sie noch ein Kennenlernen ist - reicht gemäß Duck eine grobe soziodemographische Ähnlichkeit aus, so z.B. ein ähnlicher religiöser, bildungs- und/oder ökonomischer Hintergrund der Personen (vgl. *ibid.*, S.58). Angemerkt sei an dieser Stelle, daß neueste evolutionspsychologisch orientierte Ansätze in den Personal Relationships von einer molekulargenetischen Ähnlichkeit („genetic similarity“) sprechen, die Freunde bevorzugen⁸⁰. Wird die Freundschaft enger, so intensiviert sich auch das Erfordernis der Ähnlichkeit. „Very close friends must share the same sorts of framework for understanding the actions, dispositions and characters of other people in general, and in specific instances of mutual acquaintance.“ (Duck, a.a.O., S.28). Solche Ähnlichkeit ist allerdings selten, wie Duck einräumt, und daher ist es umso schmerzhafter, „close friends“ zu verlieren (*ibid.*).

Ein weiteres Merkmal der freundschaftlichen Hilfe ist ihre Wechselseitigkeit („Reziprozität“). Der Einzelne ist nicht nur Empfänger von Hilfe, sondern er übernimmt in der Freundschaft auch die Verpflichtung, eine entsprechende Hilfe zurückzugeben. Duck sieht diese Verpflichtung zur wechselseitigen Hilfe als Chance für den Einzelnen: „Because friends trust us and depend on us they give us the chance to help them. That give us the chance to take responsibility for them, to see ourselves helping them with their lives, to give them our measured advice, and consequently to feel good.“ (*ibid.*, S.25f).

Freundschaft, so Duck, passiert nicht von selbst, sondern muß von den Individuen angestrengt und kontrolliert werden. Freundschaft erfordert „Management“. Es kommt dabei auf ein Verhalten an, das Freundschaft initiieren, entwickeln und aufrechterhalten kann. „This involves knowledge of how to pace a relationship so that it progresses at a rate that is satisfactory to both partners; having a set of skills that help to maintain and repair relationships.“ (*ibid.*, S.30).

Um Freundschaft zu initiieren, reicht bloße physische Attraktivität nicht aus. Es ist, so Duck, vielmehr das attraktive Verhalten („behavior of attraction“), das eine Person für einen potentiellen Freund attraktiv werden läßt (*ibid.*, S.58). Zum anderen ist die Situation entscheidend, in der zuallererst eine Freundschaft angestrengt werden soll. Situation und freundschaftsförderndes Verhalten beeinflussen sich wechselseitig. Da es in der Freundschaft, wie schon erwähnt, auch auf die personale Ähnlichkeit ankommt, müssen solche Situationen aufgesucht werden, in der sich Personen befinden, die dem Freundschaftssuchenden ähnlich sind. „The ability to recognise such persons is an important skill, and so is the ability to work out or deduce their likely ability to provide personality support for oneself.“ (*ibid.*).

Ist ersteinmal ein Zielobjekt entdeckt, so kann nun über non-verbales Verhalten eine gewisse Attraktivität aufgebaut werden. So z.B. durch Blickkontakt, entspannte Körperhaltung oder

⁸⁰ Vgl. Douglas Kenrick/Melanie Trost, An Evolutionary Perspective on Human Relationships, in: Ickes/Duck, The Social Psychology of Personal Relationships, a.a.O., S.28f.

ein einladendes Lächeln⁸¹. Des weiteren muß eine verbale Interaktion initiiert werden, in der die Kontaktsuchenden einander näher kommen können. Näherkommen bedeutet, daß sie Informationen über sich selbst austauschen. „The main need of partners who are beginning acquaintance is for information about each other.“ (Duck, a.a.O., S.61).

Ziel dieser Maßnahmen ist es, Interesse für den anderen zu bekunden und sich gleichzeitig selbst als interessante Person zu präsentieren („self-presentation“, Duck). Zum anderen ist die charakterliche Ähnlichkeit der Person zu überprüfen. „Final skills at this initial stage stem from one’s ability to present oneself in a friendly and inviting manner, and also to read the other person’s wishes and desires from the minute, non-verbal ways in which they communicate these feelings. The skills of developing, changing and maintaining relationships build on these basic foundations.“(ibid., S.58).

Nach dieser ersten Phase der Attraktion und Interaktion müssen weitere Interaktionen folgen, so daß sich schließlich eine enge Beziehung („close relationship“) aufbauen kann. Diese ist, so Duck, vor allem durch Festigkeit, Vertrauen und Intimität gekennzeichnet. Eine enge Beziehung wie die Freundschaft kann sich aber nur etablieren, wenn in der Interaktion gegenseitige Selbst-enthüllung („self-disclosure“) stattfindet. Selbstenthüllung ist ein notwendiger Prozeß, um den anderen näher kennenzulernen, d.h. Informationen über dessen Persönlichkeit zu beziehen. „The main feature that stabilizes, establishes and develops relationships of all types is proper and dexterous control of self-disclosure; that is, the revelation of personal layers of one's self, personal thoughts, or even one's body.“ (ibid., S.67). Je umfassender die gegenseitige Selbstenthüllung, desto ‚enger‘ rücken die Freunde zusammen, so daß schließlich von „close friends“ gesprochen werden kann. „The development of friendship occurs through the skills of partners in revealing or disclosing their attitudes first and later their personalities, inner character and true selves. This must be done in a reciprocal manner, turn-by-turn, and in a way that keeps pace with the revelations and disclosures by the partner.“ (ebd.).

Der von den Individuen zu ‚managende‘ Prozeß der Selbstenthüllung bildet also den Kern der beziehungstheoretischen Freundschaftskonzeption. Dies zeigen auch neueste Forschungsbeiträge in den Personal Relationships. „In light of this, people can regulate the intimacy of their relationships through tactical self-presentation involving intentional self-

⁸¹Solche Techniken der Kontaktaufnahme und des Aufbaus einer Beziehung beschreibt Raimon Gaja Jaumeandreu unter dem Leitbegriff der „sozialen Kompetenz“ (vgl. Jaumeandreu, Freundschaft, Liebe, Sympathie. Soziale Kompetenz im Alltag, Bern 1999). Soziale Kompetenz meint im Grunde nichts anderes, als ein Bündel von Fähigkeiten, die zum Aufbau einer Freundschaft oder einer anderen Beziehung nötig sind. „Der Begriff der sozialen Fähigkeiten umfaßt das breite Spektrum an Verhaltensweisen, die wir einsetzen, um unsere sozialen Ziele zu erreichen.“ (Jaumeandreu, a.a.O., S.17). Diese Position stimmt zum einen mit dem Ansatz Ducks überein und ähnelt zugleich den „Regeln“ Carnegies zur Gewinnung von Freunden (vgl. Carnegie, Wie man Freunde gewinnt, a.a.O., S.79, 147, 242, 289). Allen drei Ansätzen liegt die Vorstellung zu Grunde, daß Sozialität vom Individuum *hergestellt* wird.

disclosure.“⁸². Um diesen Prozeß besser verstehen zu können, müssen wir über Steve Duck hinausgehen und theoretisch grundlegendere Texte innerhalb der „Personal Relationships“ heranziehen. Dies wird in Abschnitt 2.3.4 dieses Teils der Arbeit geleistet.

Diese frühe Arbeit Ducks zur Freundschaft spricht allerdings die zentralen Merkmale von Freundschaft, wie sie im Zugriff der Personal Relationships erscheinen, bereits an. Spätere Ergänzungen und Modifizierungen durch andere Autoren werden in den folgenden Abschnitten angesprochen. Abschließend sei noch einmal der Grundgedanke des Beziehungsmanagements in der Duckschen Konzeption hervorgehoben:

Freundschaft gibt es nur, weil sie lohnt, d.h. dem Individuum zur Aufrechterhaltung seiner Gesundheit gereicht. Freundschaft ist zugleich eine stete Aufgabe des Individuums. Sie muß zuallererst ‚gemacht‘, und nachfolgend ständig kontrolliert und ausgehandelt werden, weshalb Duck von einem „management of relationships“ spricht (Duck, a.a.O., S.139). Beziehungsmanagement und betriebswirtschaftliches Management sind semantisch analog, wie die folgende Gegenüberstellung verdeutlicht.

Sowohl im Management ökonomischer Organisationen als auch in Freundschaften geht es um Kontrolle und Beeinflussung zum Zwecke der Erreichung persönlicher oder organisatorischer Ziele. In einem Handbuch zum betrieblichen Management heißt es: Management „bezieht sich auf die Gesamtheit der Entscheidungen, die zur Erreichung der Ziele einer sozio-technischen Organisation notwendig sind.“⁸³. Die Entscheidungen, so das Handbuch weiter, gliedern sich in drei Teile.

Erstens Festlegung der Ziele, die es zu erreichen gilt. Dies ist im Falle des Wirtschaftsmanagements beispielsweise ein höherer Profit. Im Beziehungsmanagement ist das Ziel die Reduktion von Einsamkeit, die einhergeht mit Unterstützung und Bestätigung der eigenen Persönlichkeit. Die Organisation, innerhalb derer dieses Ziel erreicht werden könnte, wäre im Beziehungsmanagement beispielsweise die Freundschaft.

Zweitens, so das betriebswirtschaftliche Handbuch weiter, sind Entscheidungen zu treffen, die das Verhalten der beteiligten Personen beeinflussen. Das Arbeitsverhalten von Angestellten und Arbeitern ist so zu dirigieren, daß die gesteckten Ziele erreicht werden können. Übertragen auf das Beziehungsmanagement ist der potentielle Freundschaftspartner durch Komplimente, einladende nonverbale Gesten, Hilfeleistungen und persönliche Offenheit zu beeinflussen („self-presentation“). Zweck dieser Beeinflussung ist die Erreichung der anvisierten Ziele (Einsamkeitsreduktion, persönliche Bestätigung).

Drittens sind im ökonomischen Management Entscheidungen über den Einsatz der Ressourcen zu treffen, also Produktionsmittel, Kapital und Wissen zu distribuieren. Analog dazu muß im Beziehungsmanagement entschieden werden, wieviel Zeit, Geld und Energie

⁸² Mark Leary/Rowland Miller, Self-presentational Perspectives on Personal Relationships, in: Ickes/Duck, The Social Psychology of Personal Relationships, a.a.O., S.134.

⁸³ Dieter Koreimann, Management, München/Wien 1995, S.14.

für die Erreichung der Ziele „Einsamkeitsreduktion“ und „persönliche Bestätigung“ erübrigt werden soll⁸⁴. Diese Entscheidungen trifft immer das autonome Subjekt, der Manager des Unternehmens „Freundschaft“.

Ist das Individuum des Managements nicht fähig, so zerbricht die Freundschaft und das Individuum fällt in eine gesundheitsschädigende Einsamkeit zurück. Insofern ist es auch nicht verwunderlich, wenn Duck in seinem Abschlußkapitel die Vision einer Art Management-Schule für Beziehungen vorschwebt: „Once people can be encouraged to bring their relationship problems to legitimate resource centres, as they now take physical problems to a doctor, then they can turn to counselling programmes that can begin to play an effective role in reducing social problems.“ (Duck, a.a.O., S.162).

Die notwendige Kritik an dieser ökonomistischen Freundschaftskonzeption sei an dieser Stelle noch zurückgehalten, da in Auseinandersetzung mit weiteren Freundschaftskonzepten im Verlauf dieses Kapitels die theoretischen Schwächen und Unzulänglichkeiten des Duckschen Ansatzes deutlich sichtbar werden. Doch etwas Grundsätzliches sei hier bereits angemerkt: Mit dieser „Unterwerfung des Lebens unter den Produktionsprozeß“⁸⁵ tritt eine spezifische „Verarmung im Verhältnis zu anderen Menschen ein: die Fähigkeit, den andern als solchen und nicht als Funktion des eigenen Willens wahrzunehmen.“ (Adorno, *Minima Moralia*, a.a.O., S.171). Dies gilt auch für das Phänomen der Freundschaft. Freundschaft verliert in der ökonomistischen Freundschaftskonzeption Ducks ihren eigenständigen Wert. Sie gerinnt zu einem bloßen Mittel zur Erreichung individueller Ziele. Insofern kann die Theorie des „Beziehungsmanagements“ als der Versuch gelten, „Freundschaft unter Voraussetzung und Beibehaltung des härtesten Individualismus zu realisieren. In ihr verwirklicht sich kein Wir, weil trotz aller reziproker Gegenseitigkeit nicht die Gemeinschaft, sondern die Symmetrie der Nutzenmaximierung das Ich motiviert.“⁸⁶. Im Grunde geht es Duck also nicht um ein Verstehen der Freundschaft, sondern um die effektive Nutzbarmachung des Phänomens für die Selbst-befriedigung des autonomen Subjektes.

⁸⁴ Vgl. hierzu Graham Allan, *Friendship. Developing a sociological perspective*, Boulder 1989, S.35ff. Allan sieht Zeit, Geld und Energie als individuelle Ressourcen an. Eine Freundschaft richtet sich danach, inwieweit diese Ressourcen zur Verfügung stehen. Beispielsweise bedeutet dies in Bezug auf die Ressource Geld: „Even what appear to be relatively mundane things, like going for a drink with friends or playing sport, may in practice be limited by financial considerations.“ (ibid., S.35).

⁸⁵ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main 1951, S.24.

⁸⁶ Maria Fasching, *Vom Nutzen und Nachteil wahrer Freundschaft*, in: *Ethik und Sozialwissenschaften*, Bd. 8 (1997), Heft 1, S.23.

2.3.2 Die Freiheit der Freundschaft

Freiheit ist im Blick der Personal Relationships ein die Freundschaft auszeichnendes Merkmal. Da dieses Merkmal in der Freundschaftskonzeption Steve Ducks nicht vorkommt, aber in anderen Studien zur Freundschaft als wichtig erachtet wird, soll in diesem Abschnitt eigens auf die Freiheit eingegangen werden.

Robert Hays, der 1988 im „Handbook of Personal Relationships“ eine Zusammenschau der theoretischen Konzepte und empirischen Studien zur Freundschaft vorlegt, erkennt in der *Freiwilligkeit* das entscheidende Merkmal der Freundschaft. „In contrast to kin or work relationships, the interdependence between friends is voluntary.“⁸⁷. Diese Freiwilligkeit versteht Hays als einen rationalen Entscheidungsprozeß von autonomen Individuen. „An individual samples the rewards and costs of interacting with a potential friend and then decides whether to increase or decrease the level of involvement based on perceptions of the probable rewardingness of future interactions.“ (ibid., S.398). Hays greift hier auf die sogenannte Austauschtheorie zurück, wonach ein Individuum eine Beziehung eingehen wird, wenn das Verhältnis von Aufwand („costs“) und Ertrag („rewards“) günstig ausfällt. Das bedeutet, daß das Individuum mehr Vorteile erlangt, wenn es die Beziehung eingeht, als wenn es die Beziehung nicht eingeht. Die Vorteile bemessen sich daran, inwieweit die individuellen Ziele durch die Beziehung erreicht werden. „The critical determinants of attraction for any friendship will depend on the goals the individuals have for the friendship.“ (ibid., S.397).

Auf die Austauschtheorie wird in den Personal Relationships häufig zurückgegriffen, und sie läßt sich „einigermaßen gut auf Freundschaften anwenden“, wie Argyle/Henderson behaupten⁸⁸. So geht beispielsweise Birgit Lambertz in ihrer Analyse der „Stimmungsverläufe in Freundschaften unter Erwachsenen“ von der Grundthese aus, daß der Austausch von Emotionen das zentrale Merkmal der Freundschaft darstellt⁸⁹. „Da eine Freundschaft nur bei freiwilligem Engagement beider Partner fortbestehen kann, hängt es allein von der emotionalen Zufriedenheit in der Beziehung ab, ob diese aufrechterhalten wird.“ (ibid., S.80f). Emotionen sind nach Lambertz das „spezifische Gut, das in der Freundschaft ausgetauscht wird, wenn Freunde einander emotionale Unterstützung bieten und positive Gefühle vermitteln.“ (ibid., S.81). In der Freundschaft muß daher die „emotionale Bilanz“ stimmen, wie Lambertz sagt; d.h. die individuell erlebten positiven Gefühle (Belohnungen) müssen die negativen Emotionen (Kosten) überwiegen (ebd.).

⁸⁷ Robert Hays, Friendship, in: Duck (Hg.), Handbook 1988, a.a.O., S.392.

⁸⁸ Argyle/Henderson, Anatomie, a.a.O., S.21

⁸⁹ Birgit Lambertz, Stimmungsverläufe in Freundschaften unter Erwachsenen. Zusammenhänge und Veränderungen im Erleben von freundschaftsbezogenen Stimmungen bei erwachsenen Freundespaaren, Frankfurt am Main, 1999, S.79ff.

Freiwilligkeit bedeutet also gemäß Hays und der Austauschtheorie, daß sich das Individuum zur Freundschaft entschließen kann, nachdem es den erwartbaren Aufwand und Ertrag der Beziehung durchgerechnet hat. Diese Kalkulation begleitet die gesamte Beziehung. Freundschaft löst sich auf, wenn die „Bilanz“ nicht mehr stimmt.

Wie schon Steve Ducks Managementtheorie, so überträgt auch die Austauschtheorie betriebswirtschaftliche Prinzipien auf außerökonomische Lebensbereiche. Freundschaft erscheint als ein ‚Unternehmen‘, das den einzigen Zweck verfolgt, die persönliche Befriedigung von autonomen Individuen zu realisieren. Die Austauschtheorie geht vom Menschenbild des „homo oeconomicus“ aus, der sämtliche Handlungen und Gefühle dem Kriterium der Nutzenmaximierung unterwirft. Damit wird die wirtschaftliche Facette des sozialen Lebens zur allgemeinemenschlichen Richtlinie erklärt. Anders gesagt: Andere soziale Ordnungen werden allein aus der Ordnung des Ökonomischen heraus verstanden. Damit werden soziale Phänomene wie Freundschaft, Liebe, Solidarität usw. nicht mehr in ihrer eigenen Wertigkeit begriffen, sondern in Kosten-Nutzen Relationen erfaßt. Die Phänomene erscheinen dadurch eigentümlich verzerrt.

Weniger ökonomistisch ist das Merkmal der Freiwilligkeit bei Elisabeth Auhagen gefaßt. Auch für sie grenzt sich die Freundschaft von anderen Beziehungen vor allem durch Freiwilligkeit ab. „Kontakte und Interaktionen in Freundschaften verlaufen auf freiwilliger Basis, und ebenso steht es den Beteiligten frei, eine Freundschaftsbeziehung aufzulösen.“⁹⁰. Zudem gibt es keine „offiziellen Verpflichtungen oder Regeln“ für die Freundschaft, so z.B. in Form von Gesetzen, wie sie für Ehe, Partnerschaft oder Familie gelten (ibid., S.218). Darüberhinaus ist für die Freundschaft, so Auhagen, kein „fester Rahmen an Kontakten oder Interaktionen wie z.B. in beruflichen Beziehungen“ vorgegeben (ibid., S.219). Die Kontrolle von außen ist also im Hinblick auf die Freundschaft gering. „Wenn sich Freundinnen oder Freunde gegenseitig verpflichtet fühlen, dann aufgrund innerer Motive und Beweggründe oder impliziter sozialer Normen oder Regeln.“ (ibid., S.218).

Die gesellschaftliche Nicht-geregeltheit der Freundschaft macht diese zu einem fragilen Gebilde. So spricht Robert Hinde treffend von einer „fragility of friendship“: „Friendship (...) has no role or task around which it can reform itself if stressed, and no societal mechanism to encourage reconciliation. And it contains the seeds for its own potential destruction (...).“⁹¹.

Auhagen bringt dies auf folgende Formel, die sie als das „Paradox der Freundschaft“ bezeichnet: „Ein Merkmal der Freundschaft ist also gerade jenes, daß sie so wenige Merkmale besitzt.“ (Auhagen, Freundschaft unter Erwachsenen, a.a.O., S.215). Für die Freundschaft gibt es offensichtlich keine vorgegebenen Muster des Verhaltens, an denen sich die Freunde

⁹⁰ Auhagen, Freundschaft unter Erwachsenen, in: Auhagen/Salisch, Zwischenmenschliche Beziehungen, a.a.O., S.219.

⁹¹ Hinde, Relationships, a.a.O., S.421.

orientieren könnten. Daher muß sich die Freundschaft selbst regeln, was aber im Paradigma der Personal Relationships bedeutet, daß die Individuen ihre Freundschaft initiieren, entwickeln und aufrechterhalten - also managen - müssen. Dies ist der Gedanken des „relationship managements“, von dem Steve Duck ausgeht (vgl. Teil I, 2.3.1). Auhagen vermeidet den Begriff des Managements, erkennt aber, daß die Freundschaft von den Individuen einen aktiven Einsatz fordert. „Der Gestaltungsfreiraum der Beziehung fordert von den Beteiligten verstärkt die Wahrnehmung der Beziehungssituation und auch einen ständigen Einsatz, Aktivitäten beizusteuern.“ (ibid., S.219).

Folgt man der Perspektive Auhagens, so erweitert sich die Freiwilligkeit der Freundschaft zur Freiheit in der Freundschaft. Das bedeutet, daß sich für die Freundschaft nicht nur frei entschieden werden kann, sondern daß auch das „Beziehungsleben“ selbst weitgehend äußeren Zwängen entsagt bleibt. Demzufolge ist die Freiheit in der Freundschaft gleichzusetzen mit einem Mangel an gesellschaftlich vorgegebenen Regeln, die das Verhalten der Freunde stützen und leiten könnten. In der Freundschaft ist prinzipiell ‚alles möglich‘. Da aber die Verwirklichung aller Möglichkeiten unmöglich ist, muß die Freundschaft eine von den Individuen herzustellende feste Gestalt bekommen. Die Systemtheorie, die in Kapitel 3 dieses Teils behandelt wird, bezeichnet diesen Vorgang als „Reduktion sozialer Komplexität“. Die Freiheit der Freundschaft, so läßt sich schließen, bedeutet im Horizont der Personal Relationships zum einen *Freiwilligkeit* des freundschaftlichen Zusammenschlusses, zum anderen eine prinzipielle Regel- und Normenlosigkeit dieser „Beziehung“.

Ursula Nötzoldt-Linden, die 1994 eine Übersicht über sozialwissenschaftliche Konzepte zur Freundschaft vorlegt, sieht die Freiheit der Freundschaft ebenfalls als wichtiges Merkmal dieses „Beziehungstyps“ an⁹². Doch zugleich ist ihres Erachtens die Freiheit eingeschränkt durch „soziale Felder“, in denen sich die Individuen bewegen. „Das konkrete Maß der Freiwilligkeit erweist sich also nicht nur als persönliche Entscheidungsfreiheit, sondern ist auch gesellschaftlich determiniert. In Theorie und Forschung wird dieser Zusammenhang oft außerachtgelassen, was die Gefahr impliziert, daß Freundschaften schwerpunktmäßig als Funktion rein subjektiver Wahl bzw. Kontrolle gedacht werden, losgelöst vom komplexen Einflußbereich sozialer und ökologischer Felder.“ (ibid., S.154).

Freundschaft als soziologische Kategorie, so die These Nötzoldt-Lindens, ist „auch abhängig vom Differenzierungsgrad der Gesellschaft.“ (ibid., S.32). Mit diesem Ansatz bezieht sich Nötzoldt-Linden auf Friedrich Tenbruck, der die These vertritt, daß immer dort, wo sich eine Gesellschaft destabilisiert, der Mensch aus traditionellen sozialen Bindungen freigesetzt wird und infolgedessen nach individuellen oder persönlichen „Beziehungen“ wie der Freundschaft sucht. Wir kommen auf Tenbrucks Überlegungen in Abschnitt 2.4.2 (Teil I) zurück.

⁹² Ursula Nötzoldt-Linden, a.a.O., S.154ff.

An dieser Stelle kann festgehalten werden, daß im Blick der Personal Relationships das Merkmal der Freiheit durch gesellschaftlichen Einfluß eingeschränkt wird. Diese Ansicht vertritt auch Graham Allan⁹³. Er entwirft ein Modell, das Freiheit und gesellschaftliche Determiniertheit zu integrieren versucht. Freundschaft, so Allan, ist grundsätzlich eine freiwillige und persönliche Beziehung (ibid., S.17). Freundschaften spielen sich im persönlichen Raum der Individuen ab. Alles, was in diesem persönlichen Raum geschieht, ist unabhängig von gesellschaftlichen Einflüssen. „The idea of personal space is intended to convey an image of a bounded area of relative freedom within people's lives.“ (ibid., S.35). Der persönliche Raum, der jedem Individuum zu Verfügung steht, kann als Möglichkeitsraum für Freundschaften und allgemein persönliche Beziehungen verstanden werden. Innerhalb dieses Raumes haben die Individuen, so Allan, „a good deal of control over how their friendships operate.“ (ibid., S.47). Nun hat der persönliche Raum keine festgelegte Ausdehnung, vielmehr verändert er sich je nach sozialer Umgebung des Individuums. Beispiele für soziale Umgebungen wären gemäß Allan die Schichtzugehörigkeit oder das soziale Geschlecht („gender“) eines Individuums. „The space people have for friendship itself alters with the circumstances that pattern their life.“ (ibid., S.45).

Nach diesem Modell ist Freundschaft also grundsätzlich frei, da sie sich aus dem persönlichen Möglichkeitsraum speist. Dieser Frei-raum hat jedoch Grenzen, die durch Einflüsse von außen gezogen werden. „The intention here is not to deny that friendship is a voluntary, informal and personal relationship, but rather to argue for a degree of relativism within the definition.“ (ibid., S.14).

2.3.3 Reziprozität und Freundschaft

Reziprozität ist im Verständnis der Personal Relationships ein wichtiges Merkmal der freundschaftlichen Beziehung. Steve Duck versteht Reziprozität vor allem als gegenseitige persönliche Hilfe („personality support“, vgl. Teil I, 2.3.1). Gemäß Duck ist Reziprozität eine Fähigkeit, die in Kinder- und adoleszenten Freundschaften erlernt wird. Ein gelungenes „Management“ von freundschaftlichen Beziehungen ist insbesondere auf die Fähigkeit zu gegenseitiger Hilfe zurückzuführen. Im folgenden soll eine Perspektive von Reziprozität und Freundschaft aufgezeigt werden, die sich vom Managementkonzept entfernt.

Der Entwicklungspsychologe James Youniss führte in den frühen achtziger Jahren Studien zu Kinderfreundschaften durch. „Wir baten Kinder, uns ihre Interaktionen mit Freunden zu beschreiben. Diese Beschreibungen haben wir uns im Hinblick auf das darin deutlich

⁹³ Graham Allan, *Friendship. Developing a sociological perspective*, Boulder 1989

werdende Verständnis von Beziehung angesehen."⁹⁴. Es wurden, so Youniss, 130 Kinder zwischen 6 und 14 Jahren interviewt. Folgende Fragen wurden gestellt: „Was ist ein Freund?“ und „Wodurch kann dir jemand zeigen, daß er dein Freund ist?“ (ebd.). Auf der Grundlage dieser Studie zeichnet Youniss eine Entwicklungslogik von frühen Kinderfreundschaften zu adoleszenten Freundschaften. Diese Entwicklung ist dadurch gekennzeichnet, daß Reziprozität von einer allgemeinen Norm zu einem Beziehungsmerkmal heranreift. Reziprozität bedeutet nach Youniss „mehr als der blinde Austausch ähnlicher Handlungen. Für Kinder kann Reziprozität auch die tiefere Bedeutung von gemeinsamer Konstruktion sozialer Wirklichkeit haben.“ (ibid., S.48).

Zunächst geht Youniss davon aus, daß es Reziprozität als eine Norm gibt, d.h. als einen Mechanismus „mit universeller und nicht mit kulturell beschränkter Gültigkeit.“ (ibid., S.40). Hierbei beruft er sich auf Alvin Gouldner, der behauptet, „daß die Reziprozitätsnorm ein ebenso universelles und nicht minder bedeutsames Element einer Kultur ist wie das Inzest-Tabu, obwohl seine konkreten Formulierungen in ähnlicher Weise zeitlich und örtlich variieren können.“⁹⁵. Youniss nimmt die These Gouldners auf, wonach Reziprozität dann auftritt, wenn zwei Mindestvoraussetzungen gegeben sind: „1. Menschen sollten denen helfen, die ihnen geholfen haben, und 2. Menschen sollten diejenigen, die ihnen geholfen haben, nicht verletzen“ (Youniss, Soziale Konstruktion und psychische Entwicklung, a.a.O., S.40). Modellhaft gesprochen heißt das, daß zwei Personen (A und B) ein Verhältnis von wechselseitiger Pflicht und Schuld eingehen (ibid., S.41). Wenn Person A Person B hilft, so entsteht daraus für B eine Verpflichtung und eine Schuld. Die Schuld besteht darin, A ebenfalls zu helfen; die Verpflichtung darin, A keinen Schaden zuzufügen, solange die Schuld gegenüber A besteht. Wenn B Schuld und Verpflichtung einlöst, überträgt sich die Erwartung des Revanchierens wieder auf A, und A steht in der Pflicht, B keinen Schaden zuzufügen, solange diese Erwartung besteht. Zwischen A und B ergibt sich daraus ein wechselseitiges Verhältnis - eben Reziprozität.

„Gouldner hebt hervor, daß die Anwendung dieser Norm den Kitt liefert, der die Gesellschaft zusammenhält.“ (ibid., S.41). So verstanden besteht Reziprozität unabhängig von sozialen Gebilden und ist daher wirksam, noch bevor sich formale Organisationen, Regeln und Pflichten herausgebildet haben. Gouldner selbst spricht von der Reziprozitätsnorm als einem „Auslösemechanismus“ für die Gruppenbildung (vgl. Gouldner, Reziprozität und Autonomie, a.a.O., S.107ff).

James Youniss geht nun einen Schritt weiter und beschreibt, wie sich die allgemeine Reziprozitätsnorm in eine Beziehungsvariable verwandelt. Die Beziehung, in der sich Reziprozität in sichtbarster Weise konkretisiert, ist für ihn die Freundschaft. Der Vorgang der

⁹⁴ Vgl. James Youniss, Soziale Konstruktion und psychische Entwicklung, a.a.O., S.21.

⁹⁵ Alvin Gouldner, Reziprozität und Autonomie, Frankfurt am Main 1984, S.97.

Veränderung der Reziprozität kann an der Entwicklung von Kinderfreundschaften zu adoleszenten Freundschaften abgelesen werden. Aufgrund seiner empirischen Studien teilt Youniss diese Entwicklung in drei Stadien ein, die im folgenden umrissen werden.

Kinder im Alter von 6-7 Jahren, die mit Gleichaltrigen umgehen, haben ein „praktisches“ oder „wörtliches“ Verständnis von Reziprozität (Youniss, a.a.O., S.51). Das heißt, der andere wird dann zu einem ‚Freund‘, wenn eine symmetrische Handlungsabfolge mit positiver Absicht geschieht, so z.B. in der Weise: „Er läßt mich mit seinem Fahrrad fahren; dann laß ich ihn mit meinem Fahrrad fahren.“ Oder: „Sie sagt: ‚Sollen wir mit Puppen spielen?‘, und dann sage ich: ‚Gut, können wir machen‘.“ (ebd.).

Umgekehrt bedeuten symmetrische Handlungsabfolgen mit negativer Absicht eine Abwesenheit von ‚Freundschaft‘. „Er schlug mich, also schlug ich ihn.“ „Sie hat mich beschimpft, also hab ich sie beschimpft. Dann hab ich ihr gesagt, daß ich sie nicht leiden kann, und sie hat gesagt, daß sie mich auch nicht leiden kann.“ (ebd.). Kinder dieses Alters, so schlußfolgert Youniss, stimmen darin überein, daß ihre Interaktionen einem reziproken Muster folgen. Das bedeutet, daß ein Kind eine Handlung setzt, die vom anderen Kind in gleicher Weise beantwortet wird. Im Ergebnis finden sich kaum Unterschiede, d.h. für beide Partner entsteht im Endeffekt derselbe Gewinn oder Verlust. Die Handlungen schließen kettenartig aneinander. Bedeutsam ist für Youniss, daß die Reziprozität im Verhalten der Kinder dieses Alters eine „personenunabhängige Regel“ ist (ibid., S.22). Reziprozität ist in diesem Alter noch kein Element einer persönlichen Beziehung, sondern allgemeine Regel oder Norm (s.o.). Handeln die Kinder in positiver Absicht gemäß dieser Norm, so wird die Handlungsabfolge als ‚Freundschaft‘ angesehen. „In diesem Alter scheint Freundschaft eine an- und abstellbare Beziehung zu sein, die völlig von der praktizierten Reziprozität abhängt. Dies mag erklären, warum kleine Kinder glauben, daß man leicht Freundschaften schließen kann und daß Gleichaltrige, die sich ihnen gegenüber gemein verhalten, nicht mehr Freunde sind.“ (ibid., S.52).

Kinder im Alter von neun bis zehn Jahren haben die Reziprozitätsregel in eine Vorstellung von Beziehung integriert, so Youniss (ibid., S.26). In diesem Alter verwandelt sich Reziprozität von einer personenunabhängigen Variablen in eine personenabhängige. Symmetrische Handlungen werden mit einer bestimmten Person und deren Individualität verknüpft. Beispiele aus Youniss' Studien: „Wenn ich Probleme hatte, hat er mir geholfen, wenn er Probleme hatte, half ich ihm.“; „Sie lädt mich zu sich nach Hause ein und umgekehrt.“ (ibid., S.24). Die genannten Interaktionen sind, so Youniss, „Bestätigungen“ der Beziehung und nicht mehr, wie noch bei den Kleinkindern, die Beziehung selbst (ibid., S.26).

Freunde werden in diesem Alter willentlich gewählt, d.h. nicht alle „peers“ sind automatisch Freunde, sondern nur solche, die als „Gleiche“ empfunden werden. Das setzt aber voraus, daß andere Kinder überhaupt als mit bestimmten Stärken und Schwächen ausgestattete

Individuen wahrgenommen werden. „Freunde sind nicht nur peers im üblichen Sinne, sondern besondere Personen, die Gedanken, Gefühle und Interessen teilen. Zwei Freunde sind einander gleich, sie unterscheiden sich deshalb in ähnlicher Weise von anderen peers, mit denen sie nicht befreundet sind.“ (ebd.). Reziprozität und das Empfinden von Gleichheit gehen in den Kinderfreundschaften dieses Alters eine Verbindung ein. Wichtig ist für Youniss, „daß die Beziehung zwischen Personen besteht, die individuelle Persönlichkeiten sind.“ (ebd.).

Im Alter von zwölf bis dreizehn Jahren erweitern die Kinder diese Freundschaftsvorstellung. Die Beziehung wird als eine länger andauernde verstanden, so daß auch unterlassene oder negative Reziprozität, wie unterlassene Hilfe oder offene Konflikte, nicht zum Bruch der Beziehung führen müssen. „Ein Riß in der Freundschaft wurde (von den Kindern dieses Alters, A.S.) als vorübergehend angesehen und ließ sich reparieren, sofern die Freunde sich auf entsprechende Verhaltensweisen besannen wie z.B. Entschuldigung vorbringen, Entschädigung anbieten, den Fehler zugeben und gleichzeitig für die Zukunft ein besseres Verhalten versprechen.“ (ibid., S.54).

Eine weitere Ergänzung der Freundschaftsvorstellung bezieht sich auf die Konsequenzen der Reziprozität, „nämlich auf die Gemeinsamkeit, die dadurch entsteht.“ (ebd.). So entwickeln Freunde einen gemeinsamen Austausch ihrer Gedanken und Gefühle. Sie sprechen offen aus, was sie bewegt und unterbreiten dem Freund ihre innersten Wünsche und Ängste, in der Hoffnung, voneinander Interpretationen, Kritik, Vergleich oder Zustimmung zu bekommen. „Beispielsweise sagten die Kinder in unseren Untersuchungen, daß offene Aussprache über Gedanken und Gefühle ein Beweis für das Vorhandensein einer besten Freundschaft sei.“ (ibid., S.54f).

Diese „reziproke Selbstenthüllung“, wie Youniss sagt, ist Kern einer reifen, d.h. in der Individualität der Freunde gründenden Freundschaft. Gleichzeitig, so Youniss weiter, „handelt es sich um kooperative Konstruktion der Wirklichkeit.“ (ibid., S.55). Youniss betont, daß durch reziproke Selbstenthüllung eine freundschaftliche Gemeinsamkeit entsteht, und nicht nur ein geschäftiges Hin und Her von Gefühlsausdrücken. Insofern spricht Youniss von einer „Ko-Konstruktion sozialer Wirklichkeit“ in der Freundschaft (ebd.). Wie aber diese soziale Wirklichkeit der Freundschaft zu verstehen ist, wie sie entsteht und wie das Verhältnis von Individualität und Gemeinsamkeit in der Freundschaft zu begreifen ist, läßt Youniss offen.

Die skizzierten Entwicklungsstadien von Kinderfreundschaften zeigen, so Youniss, wie sich Reziprozität von einer personenunabhängigen Norm in ein Beziehungsmerkmal verwandelt. In adoleszenten Freundschaften konstituiert reziproke Selbstenthüllung die gemeinsame Wirklichkeit der Freundschaft. Dies gilt auch in umgekehrter Richtung: Reziproke Selbstenthüllung „entsteht nicht von selbst, sondern entwickelt sich aus der

hochkomplizierten Dynamik echter Freundschaften.“ (ibid., S.58).

Youniss entfernt sich mit dieser Sichtweise von der Vorstellung eines „Beziehungsmanagements“ in der Freundschaft. „Beziehung“, so kann im Anschluß an Youniss gesagt werden, bezeichnet die wörtliche Reziprozität früher Kinderfreundschaften. Handlungen schließen sich zu Ketten aneinander, Gleiches wird mit Gleichem vergolten. Hier herrscht keine Gemeinsamkeit, sondern ein Verhältnis gegenseitiger Schuld und Verpflichtung. Die ‚Freunde‘ sind in diesem Verhältnis wesentlich getrennt voneinander. Sie beziehen sich nur auf sich selbst (auf ihre Bedürfnisse, Interessen und Nöte). Die Menschen in einer solchen „Beziehung“ sind im Grunde füreinander „black boxes“ (Steve Duck). Tritt aber in reiferen Freundschaften eine Gemeinsamkeit auf, so kann nicht mehr von „Beziehung“ die Rede sein. Deshalb gebraucht Youniss den etwas umständlichen Begriff der „Ko-konstruktion gemeinsamer Wirklichkeit“. Der Begriff verdeutlicht, daß die Freunde nicht mehr getrennt voneinander sind. Sie beziehen sich nicht mehr allein auf sich selbst, sondern nehmen schöpferisch teil an einer gemeinsamen ‚Freundschaftskultur‘. Demzufolge gilt das Theorem des „Beziehungsmanagements“ allenfalls für Kinderfreundschaften bis zu einem Alter von neun Jahren. Für reifere Freundschaften ab neun Jahren verliert das Beziehungsmodell seine Gültigkeit.

2.3.4. Selbstenthüllung und Vertrauen

Reziproke Selbstenthüllung bildet den zentralen Mechanismus der Freundschaft. Dies ist in den Personal Relationships herrschender Konsens. Selten jedoch wird reziproke Selbstenthüllung mit freundschaftlicher Gemeinsamkeit in Verbindung gebracht, wie dies bei James Youniss zu finden ist (Teil I, 2.3.3). Vielmehr ist Selbstenthüllung im engen beziehungstheoretischen Sinne als zirkulärer Interaktionsprozeß zu verstehen. In diesem zirkulären Prozeß geht es nicht nur um Selbstenthüllung, sondern auch um Intimität und vor allem um Vertrauen. Vertrauen und Selbstenthüllung verweisen wechselseitig aufeinander. Im folgenden soll die Systematik dieses Prozesses sichtbar gemacht werden.

Ausgangspunkt unserer Betrachtung ist ein Modell von Harry Reis und Phillip Shaver zur Intimität als „interpersonalem Prozeß“⁹⁶. Das Modell verdeutlicht die gegenseitige Selbstenthüllung in einer Interaktion zwischen zwei Personen. Intimität, so Reis/Shaver „is an interpersonal process that involves communication of personal feelings and information to another person who responds warmly and sympathetically.“ (ibid., S.375). Intimität beruht auf gegenseitiger Selbstenthüllung der Interaktionspartner.

⁹⁶ Vgl. Harry Reis/Phillip Shaver, Intimacy as an Interpersonal Process, in: Duck, Handbook, 1988, S.368ff. Ergänzen läßt sich dieses Modell durch eine aktuellere Arbeit zum Thema „Selbstenthüllung“ von Kathryn Dindia, Self-disclosure, Self-identity and Relationship Development: a Transactional/Dialectic Perspective, in: Duck, Handbook, 1997, S.411-426.

Wollen die Interaktionspartner (Person A und Person B im Modell Reis/Shavers) die Intimität einer Interaktion steigern oder überhaupt erst aufbauen, so muß ein Partner - im Modell Person A - die Initiative ergreifen und Person B eine „intime Information“ übermitteln. Intime Information bedeutet nach Reis/Shaver, daß A etwas von seinem „inner self“ enthüllt (ibid., S.376). Dieses „inner self“ ist nach der Vorstellung Reis/Shavers „an affective core that persists, with increasing complexity and depth, across the lifespan, despite substantial roles, relationships, appearance, and settings.“ (ibid., S.376f). Enthüllungen dieses „inner self“ geben den Blick auf das wesentlich Individuelle einer Person frei. „The key aspect of disclosure, then, is the expression of feelings and experiences that characterize the discloser's inner self.“ (ibid., S.378).

Die initiale Selbstöffnung gegenüber dem anderen birgt Gefahren. A macht sich dadurch im höchsten Maße angreifbar. Er hat keine Gewißheit darüber, daß B die intime Information nicht zu A's Nachteil ausnutzt. Entsprechend bemerkt Robert Hinde: „Self-disclosure involves risk and increases the discloser's vulnerability, and may bring a loss of individuality. Secret desires might hurt if shared, and lay the discloser open to ridicule or exploitation.“⁹⁷. Dieses Risiko kann durch Vertrauen minimiert werden. Darüber später mehr (s.u.).

Nachdem A also eine intime Information über sein „inner self“ übermittelt hat, kommt es nun darauf an, wie B diese Information wahrnimmt und damit umgeht. Nach der Modellvorstellung von Reis/Shaver muß A's Handlung eine Art Wahrnehmungsfilter („interpretive filter“) von Person B passieren. Dieser Wahrnehmungsfilter setzt sich zusammen aus B's Erfahrungen mit anderen, vergleichbaren Interaktionen, seiner aktuellen psychischen Lage und den Umständen der gegebenen Interaktionssituation. Person B muß demnach die Handlung von A nicht unbedingt so verstehen, wie dieser sie verstanden wissen will. „For example, A's touch might be construed as spontaneous or manipulative, affectionate or sexist, depending on B's proclivities.“ (ibid., S.378).

Die Antwort auf den initialen Akt der Selbstenthüllung ist für die weitere Interaktion ebenso entscheidend, wie jene anfängliche Initiative. Das bedeutet: „Appropriate responses enhance feelings of connectedness, whereas inappropriate responses or deliberate nonresponsiveness keep interactants at a distance.“ (ibid., S.379). Sobald B's Antwort auf A's Selbstenthüllung wohlwollend ausfällt, ist A wiederum in der Lage, etwas mehr von seinem „inner self“ zu offenbaren. Ob jedoch B's Antwort tatsächlich als wohlwollend aufgefaßt wird, hängt nicht zuletzt von A's Wahrnehmungsfilter („interpretive filter“) ab. A muß, so Reis/Shaver, drei Qualitäten in B's Antwort auf seine Selbstenthüllung wahrnehmen können: „understanding, validation, and caring.“ (ibid., S.380).

Zunächst muß A in der Antwort B's erkennen können, daß B ihn versteht („understanding“). B sollte also A's intime Information (Information über das „inner self“) tatsächlich als Inti-

⁹⁷ Robert Hinde, Relationships, a.a.O., S.207.

mität verstanden haben, d.h. als etwas, das mit A's tiefsten Bedürfnissen, Gefühlen, Gedanken, Wünschen etc. zu tun hat. Mit anderen Worten: B muß begriffen haben - und dies muß für A sichtbar werden - , daß A in seinem anfänglichen Akt der Selbstenthüllung auf eine andere, nämlich intime oder „private“⁹⁸ Ebene der Interaktion hinauswill.

Im Anschluß an Kathryn Dindia kann gesagt werden, daß mit Beginn des Prozesses der Selbstenthüllung zugleich eine neue Definition der Interaktion aufgestellt wird. „For example, by disclosing intimate information about myself to you I propose a definition of our relationship as intimate. If you respond to my self-disclosure with acceptance and support, you accept my definition of our relationship. If you respond to my self-disclosure with rejection, you are rejecting my definition of the relationship and countering with a definition of the relationship as unintimate.“⁹⁹. Im Modell Reis/Shavers muß A in der Antwort B's nicht nur erkennen, daß der Sprung auf eine intime Interaktionsebene verstanden wurde, sondern A sollte B's Antwort zugleich als Zustimmung und Bejahung seiner Initiative auffassen („validation“). Zustimmung und Bejahung beeinflussen den weiteren Verlauf der Interaktion in der Weise, daß A zu einer weiteren Selbstenthüllung bereit ist, und somit das Intimitätsniveau gehalten werden kann. „B's understanding and validation of A's expression may help A become somewhat less defensive and fearful, and may incline A to like and trust B.“ (Reis/Shaver, *Intimacy as an Interpersonal Process*, a.a.O., S.383). Ist sich A sicher, daß seine Selbstenthüllung „belohnt“ wird, so erfüllt sich auch die dritte Anforderung an B's Antwort auf A's intime Information: A kann erkennen, daß B auf ihn, d.h. auf sein „inner self“ sorgsam achtet („caring“).

Der Kreis schließt sich. Nimmt A wahr, daß B ihm wohlgesonnen ist und auf die intime Information zustimmend reagiert, so ermuntert dies A, ‚mehr von demselben‘ zu geben, also zusätzliche Informationen über sein „inner self“ zu übermitteln. Worauf B wiederum zustimmend reagiert und nun seinerseits zu einer Selbstenthüllung veranlaßt wird. B's Selbstenthüllung signalisiert A, die Intimität der Interaktion zu wahren, und weitere intime Informationen zu übermitteln. Damit wäre - so zumindest in der Modellvorstellung von Reis/Shaver - eine intime Interaktion etabliert.

Es ergeben sich an dieser Stelle zwei Unklarheiten. Zum einen wird im besprochenen Modell

⁹⁸ Privatheit und Selbstenthüllung werden in den *Personal Relationships* häufig in einem Atemzug genannt (z.B.: Hinde, *Relationships*, a.a.O., Kapitel „Self-Disclosure and Privacy“).

Demgemäß wird die Interaktion deshalb ‚privat‘, weil hier nicht mehr Informationen zwischen sozialen Rollenträgern getauscht werden, sondern ein Austausch zwischen individuellen Wesen stattfindet. Man denke dabei auch an die Ethymologie des Wortes „privat“, das sich von lat. „privare“ herleitet, und sowohl „berauben“ als auch „befreien“ bedeutet. Der „privatus“ ist der „vom Amt befreite“ oder der „dem Amt beraubte“. Die private Interaktion ist analog dazu eine, in der „Ämter“ oder soziale Rollen kein Gewicht mehr haben und jeder nur ‚er selbst‘ ist. Dies trifft im beziehungstheoretischen Blick auch auf die Freundschaft zu.

Das Konzept der Privatheit der Freundschaft läßt sich mit dem Modell des „persönlichen Raumes“ verbinden, das Graham Allan entwirft (vgl. Teil I, 2.3.2).

⁹⁹ Kathryn Dindia, *Self-disclosure*, a.a.O., S.416f.

nicht deutlich, wie es überhaupt zum anfänglichen Akt der Selbstenthüllung kommen kann, da dieser doch mit einem hohen Risiko für den Sich-enthüllenden verbunden ist. Zum anderen ist unklar, wie aus der beschriebenen intimen Interaktion eine intime Beziehung entstehen kann. Letzteres ist das grundlegende Problem für die Personal Relationships. Diesen Schwierigkeiten wird im folgenden nachgegangen.

„Because self-disclosure involves an increase in vulnerability, it requires trust (..).“¹⁰⁰. Vertrauen („trust“) ist nach dieser Aussage Robert Hinde ein Mittel, welches anfängliche Selbstenthüllung befördern könnte. Die Vertrauensforschung trennt zwischen „interpersonalem“ und „generalisiertem“ Vertrauen¹⁰¹. Das interpersonale Vertrauen ist ein Vertrauen, das in eine Person gesetzt wird, während generalisiertes Vertrauen ein Vertrauen in abstrakte Systeme bedeutet (so z.B. in das politische System, das Verkehrssystem, das System der Rechtsprechung usw.)¹⁰². Das für intime Interaktionen entscheidende Vertrauen ist folglich das interpersonale Vertrauen. Was jedoch ist Vertrauen?

Innerhalb der Personal Relationships wird gemeinhin auf eine Definition von Holmes/Rempel zurückgegriffen: „the development of trust concerns the partner’s behavioral predictability. People build their trust from the fabric of the interactions they experience.“¹⁰³. Vertrauen heißt weiterhin, daß das vom anderen zu erwartende Verhalten ein positives ist, also dem eigenen Verhalten wohlwollend zustimmt. Hier schließt sich das austauschtheoretische Konzept des gegenseitigen Belohnens an. Das Problem besteht nun darin, daß dort, wo es um einen initialen Akt der Selbstenthüllung geht, auf keine vergleichbaren, vorherigen Interaktionen zurückgegriffen werden kann. Ziel ist ja gerade, in eine neue, noch unbekannt Dimension des Interagierens mit diesem Partner vorzustoßen. Doch gehen wir im Alltag davon aus, „daß sich unsere Erfahrungen mit bestimmten Personen in bestimmten Situationen auf entsprechende Situationen mit anderen Personen zumindest im Prinzip übertragen lassen.“¹⁰⁴. Durch Vergleiche mit den Handlungen, Haltungen und Habitualitäten von Interaktionspartnern in ähnlichen ‚intimen Situationen‘ können Vorhersagen über das zukünftige Verhalten des gegenwärtigen Partners getroffen werden. Dennoch bleibt ein Risiko bestehen, denn jeder Interaktionspartner ist ein autonomes Individuum, wie die Personal Relationships betonen, das für den anderen prinzipiell eine black box darstellt. Aus Erfahrungen anderer intimer Interaktionen kann also im Hinblick auf die vorliegende Interaktion keine *sichere* Verhaltenserwartung gewonnen

¹⁰⁰ Hinde, Relationships, a.a.O., S.211.

¹⁰¹ Vgl. Michael Koller, Psychologie interpersonalen Vertrauens: Eine Einführung in theoretische Ansätze, in: Martin Schweer (Hg.), Interpersonales Vertrauen. Theorien und empirische Befunde, Opladen 1997, S.13-26.

¹⁰² Vgl. Anthony Giddens, Konsequenzen der Moderne, Frankfurt am Main 1995.

¹⁰³ John Holmes/John Rempel, Trust in Close Relationships, in: Clyde Hendrick (Hg.), Close Relationships, Newbury Park 1989, S.191.

¹⁰⁴ Martin Endreß, Vertrauen und Vertrautheit – Phänomenologisch-anthropologische Grundlegung, in: Hartmann/Offe (Hg.), Vertrauen, a.a.O., S.166.

werden.

Im Modell von Reis/Shaver heißt das: A muß etwas von sich enthüllen, um auf eine intime Interaktionsebene zu gelangen. Doch damit dies erfolgen kann, muß A eine persönliche Kenntnis von B haben. A muß vorhersehen können, daß B mit der Information angemessen, d.h. möglichst wohlwollend umgeht. Wie aber kann A der Person B vertrauen, wenn er im Grunde keine Kenntnis von B hat, also B zuvor nichts von seinem „inneren Selbst“ enthüllt hat? Wie ist das Dilemma der Wechselbedingtheit von Vertrauen und Selbstenthüllung zu lösen?

Eine Möglichkeit, Vertrauen anders zu begreifen und infolgedessen als Erleichterung von Selbstenthüllung in Interaktionen zu verstehen, ist die, Vertrauen als „Vorleistung“ zu denken¹⁰⁵. Das vorgeleistete Vertrauen ist ein Vertrauen in die Zukunft einer Interaktion und weniger ein Vertrauen, das sich aus vorherigen oder vergleichbaren Interaktionen entwickelt. Vertrauen im Vorhinein zu schenken ist eine besondere Fähigkeit des Individuums.

Die Fähigkeit, Vertrauen zu schenken, wird gemäß der Bindungstheorie John Bowlbys in Kindheit und Adoleszenz erworben. „Bowlby stellte die Hypothese auf, daß eine Person, die mit Eltern oder auch anderen Personen aufgewachsen ist, bei denen sie Hilfe, Trost und Schutz finden konnte, eine Zuversicht entwickelt, stets Unterstützung von anderen zu finden.“¹⁰⁶. In der Folge wird eine solche Person auch in risikoreichen Situationen eher dazu bereit sein, Vertrauen zu schenken. Eine Person, die ein stabiles „Bindungsmodell“ (Bowlby) erfahren hat, steht auf einer sicheren persönlichen Basis, d.h. sie besitzt auch Vertrauen in sich selbst. Feste Vertrauensbeziehungen in Kindheit und Adoleszenz, Vertrauen in die eigene Person und Vertrauen in andere bedingen sich wechselseitig. Dazu Bowlby selbst: „Ein gut fundiertes Selbstvertrauen (...) ist gewöhnlich das Produkt eines allmählichen und ungehinderten Wachstums von der Kindheit zur Reife, in dessen Verlauf ein Mensch im Umgang mit anderen Menschen, denen er vertraut und die ihm helfen, lernt, Vertrauen in andere und Vertrauen in sich selbst zu entwickeln.“¹⁰⁷.

Für den Zusammenhang von Selbstenthüllung und Vertrauen bedeuten diese Erkenntnisse aus der Bindungstheorie folgendes: Selbstenthüllung wird von A trotz hohen Risikos angestrengt, wenn A fähig ist, Vertrauen vorzuleisten. A ist dann dazu fähig, wenn A im Verlaufe seines Lebens stabile Bindungen erlebt und folglich genügend Selbstvertrauen entwickelt hat.

Auch wenn ein selbstsicherer Interaktionspartner Vertrauen vorschießt und etwas von sich enthüllt, so *weiß* er dennoch nicht um die wohlwollende Reaktion des anderen. Ein hohes Selbstvertrauen kann lediglich die Bereitschaft erhöhen, Vertrauen zu schenken, doch das

¹⁰⁵ Vgl. Koller, Psychologie interpersonalen Vertrauens, a.a.O., S.21ff.

¹⁰⁶ Hermann Scheuerer-Englisch/Peter Zimmermann, Vertrauensentwicklung in Kindheit und Jugend, in: Martin Schweer (Hg.), Interpersonales Vertrauen, a.a.O., S.45.

¹⁰⁷ John Bowlby, Selbstvertrauen und wodurch es gefördert wird, in: ders., Das Glück und die Trauer. Herstellung und Lösung affektiver Bindungen, Stuttgart 1980, S.155.

Vertrauen selbst bleibt ein risikoreicher Akt.

Eine weitere Überlegung, die Vertrauen und Selbstenthüllung aufeinander bezieht, ist die „Ähnlichkeitshypothese“. Diese besagt, daß demjenigen eher Vertrauen entgegengebracht wird, der charakterliche Ähnlichkeiten mit der vertrauenschenkenden Person aufweist. Erkennt also Person A im Laufe von (noch nicht intimen) Interaktionen, daß Person B ihr ähnlich ist, so ist A bereit, B zu vertrauen und infolgedessen sich selbst zu öffnen, um eine intime Interaktion zu initiieren. Die Hypothese, daß Vertrauen und Ähnlichkeit der Vertrauenden positiv korrelieren, wird durch eine empirische Studie von Bierhoff/Buck bestätigt¹⁰⁸. Unter Verwendung der Kategorien Geschlecht, Alter und soziale Schicht versuchen Bierhoff/Buck, „den soziodemographischen Bezugsrahmen interpersonellen Vertrauens aufzuzeigen.“ (ibid., S.101). Die auf einem Fragebogen basierende Erhebung ergibt, daß „tatsächlich ein genereller Trend festzustellen (ist), der sich auf die Formel bringen läßt ‚Gleiches gesellt sich zu Gleichem‘. (...) Dieses Ergebnismuster deutet darauf hin, daß die soziale Interaktion im Alltag zur Selektion tendiert: Jüngere interagieren eher mit Jüngeren, Ältere eher mit Älteren, Oberschicht eher mit Oberschicht usw.“ (ibid., S.108).

Die Ähnlichkeitshypothese bestätigen auch Studien, die sich nicht mit Vertrauen, sondern mit Freundschaft beschäftigen. So stellt beispielsweise Christof Wolf die Hypothese auf, daß die Ähnlichkeit der Freunde „ein wesentliches Merkmal dieser Beziehungsart (ist).“¹⁰⁹. Weitere Merkmale der Freundschaft sind nach Wolf die Freiwilligkeit, die Intimität, das Vertrauen und das Fehlen von Sexualität (ibid., S.21). Durch eine Computersimulation verschiedener Modelle zur Freundschaftsformation gelangt er zu dem Ergebnis, daß Freunde eine hohe soziostrukturelle Ähnlichkeit aufweisen (also in Bezug auf die soziodemographischen Kategorien Alter, Geschlecht, Bildung und politische Orientierung). „Wie die empirischen Analysen und die Ergebnisse der Simulationsstudie allerdings ebenso deutlich zeigen, können die untersuchten Eigenschaften der Freundschaften nicht durch Merkmale der Sozialstruktur allein erklärt werden.“ (ibid., S.197).

Auch zur Ähnlichkeitshypothese sollte angemerkt werden, daß aus soziodemographischen Ähnlichkeiten nicht - wie Wolf richtig sagt - die aktuelle Beziehung *ursächlich* hergeleitet werden kann. Auch hier ist richtiger von *günstigen Bedingungen* zu sprechen, die den Sprung in eine intime Interaktion ermöglichen können. Dies gilt ebenso für die Hypothese der molekulargenetischen Ähnlichkeit, die ich in Teil I, 2.3.1 erwähnt habe. Ob aber allein die Ähnlichkeit der Interaktionspartner dazu beiträgt, Vertrauen zu bilden, ist m.E. nicht sicher zu entscheiden. Es wäre auch vorstellbar, daß gerade die Unähnlichkeit der Interaktionspartner

¹⁰⁸ Vgl. Hans Bierhoff/ErnstBuck, Wer vertraut wem? Soziodemographische Merkmale des Vertrauens, in: Martin Schweer (Hg.), Vertrauen und soziales Handeln. Facetten eines alltäglichen Phänomens, Neuwied 1997, S.99-114.

¹⁰⁹ Christof Wolf, Gleich und gleich gesellt sich. Individuelle und strukturelle Einflüsse auf die Entstehung von Freundschaften, Hamburg 1996, S.21.

gegenseitige Neugier weckt und zur Vertiefung der Interaktion anregt.

Interpersonales Vertrauen etabliert sich demzufolge niemals ohne Risiko, ja Vertrauen „setzt eine Risikosituation voraus“, wie Niklas Luhmann treffend sagt¹¹⁰. Vertrauen ist weiterhin, so Luhmann, auf bestimmte „gesellschaftliche Institutionen“ angewiesen, beispielsweise auf Freundschaften oder Klientelbeziehungen (vgl. *ibid.*, S.143). Erst im Verlauf von Interaktionsprozessen kann sich interpersonales Vertrauen etablieren. Vertrauen ist somit ein „Interaktionsprodukt“ und keine vorgängige Leistung¹¹¹. Das Vorschießen von Vertrauen *ist* bereits der Sprung in den interaktiven Zirkel von Selbstenthüllung und Vertrauen. Dieser Sprung ist ein Wagnis. Es gibt letztlich keine Möglichkeit, die Risiken und Unsicherheiten, die mit dem Eintritt in eine neue Dimension des Interagierens und Erlebens verbunden sind, zu eliminieren. Vertrauen braucht das „Nichtwissen“, wie Simmel sagte, sonst wäre es kein Vertrauen (vgl. Teil I, 1.2).

Wie in diesem Abschnitt gezeigt, verweisen Selbstenthüllung und Vertrauen wechselseitig aufeinander. Selbstenthüllung ist eine reziproke Übermittlung von intimen Informationen (Informationen über das „inner self“). Vertrauen als Erwartung einer wohlwollenden, d.h. zustimmenden und belohnenden Reaktion auf die Übermittlung dieser Information ist Voraussetzung von Selbstenthüllung. Selbstenthüllung wiederum stiftet Vertrauen. Springen die Partner in den Zirkel von Selbstenthüllung und Vertrauen, so gelangen sie auf eine andere Interaktionsebene. Die Interaktion wird als intime oder auch „private“ definiert.

Damit ist beziehungstheoretisch geklärt, wie der Prozeß reziproker Selbstenthüllung zu verstehen ist. Im Zuge dessen wird auch die Subjektvorstellung deutlich, die in den Personal Relationships vorherrscht. Danach besitzt der Mensch einen inneren Wesenskern („inner self“), der seine tiefsten Wünsche, Bedürfnisse, Gedanken und Gefühle beinhaltet. Dieses innere Selbst bleibt durch alle Lebensläufe und sozialen Rollen hindurch bestehen und unterscheidet den einen Menschen vom anderen. Das innere Selbst macht die Individualität des Einzelnen aus. Es ist seine „Persönlichkeit“.

Diese Subjektvorstellung rührt daher, daß der Mensch als autonomes Wesen konzipiert wird. Da er jegliche Individualität zunächst ‚in sich‘ hat und erst darüberhinaus noch soziale Rollen annimmt, wird ein solcher Mensch zum „Manager“ seiner Welt. Er wählt die Rollen, die er für geeignet hält, um seine Ziele zu erreichen. Andererseits ist dieses Subjekt für andere Subjekte prinzipiell unzugänglich. Das autonome Subjekt ist ein einsames Subjekt, das diese Einsamkeit auch nie verliert, da sie Teil seiner Selbstkonstitution ist. Nur der einsame Mensch ist ganz bei sich und kann seine Individualität voll entfalten. „Zum Wesen des Ich gehört seine Einsamkeit,“ wie Leopold von Wiese sagte (von Wiese, *Das Soziale*, a.a.O., S.16, vgl. auch Teil I, 1.4).

¹¹⁰ Luhmann, *Vertrautheit, Zuversicht, Vertrauen*, a.a.O., S.148.

¹¹¹ Endreß, *Vertrauen und Vertrautheit*, a.a.O., S.185

Will dieses autonome Subjekt seine Einsamkeit verlassen, kann es in soziale Rollen schlüpfen, an dieser oder jener Gruppe teilnehmen, diesen oder jenen Beruf ausüben. Doch treffen solche sozialen Teilnahmen das Subjekt nicht in seinem inneren Selbst. Im Innern bleibt auch das in soziale Rollen verspannte Subjekt einsam. Um dieser tiefen und, wie die Personal Relationships nachweisen, sogar schädigenden Einsamkeit zu entrinnen, bedarf es der „persönlichen Beziehung“, so z.B. der Freundschaft. Nun liegt aber ein Problem darin, wie das eine autonome Subjekt so mit dem anderen autonomen Subjekt in Verbindung treten kann, daß sowohl die jeweilige Autonomie gewahrt bleibt, als auch das innere Selbst kontaktiert wird. An dieser Stelle greift der beschriebene Mechanismus von Selbstenthüllung und Vertrauen. Nur in einem vorsichtigen Lavieren und Taktieren ist es möglich, daß die Subjekte in einen Austausch über ihre inneren Selbst, d.h. in eine „persönliche Beziehung“ treten. Mit anderen Worten: Reziproke Selbstenthüllung erfordert ein behutsames „Beziehungsmanagement“ (Duck).

Zudem wurde in diesem Abschnitt erkennbar, daß der Mechanismus der Selbstenthüllung auf einer Interaktionsebene abläuft. In der Beziehungsforschung soll es aber um mehr als Interaktionen gehen, nämlich um eine „eigene Stufe sozialer Komplexität“ wie Robert Hinde zu Beginn der Beziehungsforschung forderte (vgl. Teil I, 2.2). Das Beziehungskonzept bleibt jedoch notwendig auf die Interaktionsebene beschränkt. Dies deshalb, da die *soziale Dimension* von Freundschaft, Liebe, Ehe usw. völlig übersehen wird. Unter „Beziehung“ verstehen die Personal Relationships allein den reziproken Austausch zwischen autonomen Subjekten¹¹². James Youniss, der bezüglich reiferer Freundschaften von „Ko-konstruktion gemeinsamer Wirklichkeit“ spricht, kommt der Hindschen Forderung insofern näher (vgl. Teil I, 2.3.3). Selbstenthüllung und Vertrauen, Interaktion und Gemeinsamkeit, Individualität und Sozialität sind im Hinblick auf das Phänomen Freundschaft in einen Zusammenhang zu bringen. Dies kann im Paradigma der „persönlichen Beziehung“ nicht geleistet werden, wie die bisherigen Abschnitte zeigten.

2.4 Korrekturen und Ergänzungen des Beziehungsansatzes

Freundschaft als „persönliche Beziehung“ zu begreifen, bedeutet, sie als wechselwirksamen Austausch von intimen Informationen zwischen autonomen Subjekten zu verstehen. Der Austausch muß von den Beteiligten initiiert und aufrechterhalten werden, wozu bestimmte Fähigkeiten nötig sind. Als Fähigkeiten können beispielsweise die Vorleistung von Vertrauen

¹¹² Dies hat sich bisher nicht geändert. Vgl. Linda Acitelli/Steve Duck/Lee West, Embracing the Social in Personal Relationships and Research, in: Ickes/Duck, The Social Psychology of Personal Relationships, a.a.O., S.215-227

und das Gewähren- und Empfangenkönnen von Hilfe angesehen werden. Freundschaft ist in ihrem Gelingen abhängig von den Fähigkeiten der Subjekte. Da die Freundschaft nicht nur eine persönliche, sondern auch eine freie Beziehung ist, sind die Individuen allein auf ihr „Beziehungsmanagement“ verwiesen. Für die Freundschaft existieren keine gesellschaftlich vorgegebenen Verhaltensmuster. Trotz dieser Schwierigkeiten ist es für die Individuen notwendig, Freundschaften zu errichten, da sie sonst mit einer für sie schädigenden Einsamkeit konfrontiert werden.

Grob zusammengefaßt ist dies die Freundschaftskonzeption im Horizont der Personal Relationships. Einerseits reduziert diese Freundschaftsvorstellung die Freunde auf pure Narzißten, die so etwas wie Mitgefühl, Güte oder Zurückhaltung nicht kennen. Der beziehungsweise wissenschaftlichen Freundschaftsvorstellung liegt insofern ein individualistisches und utilitaristisches Menschenbild zu Grunde. Andererseits wird die Freundschaft auf ein Konstrukt zurückgeführt, in dem weder die Gemeinschaftlichkeit noch das persönliche Erleben der Freunde Platz finden. Ökonomistische Konzepte wie die Austauschtheorie und das Beziehungsmanagement zeigen, daß die Personal Relationships von einem genuinen Verstehen der freundschaftlichen Erfahrung weit entfernt sind. Es gibt jedoch innerhalb der Beziehungsforschung Ansätze, die sich von dieser Konzeption entfernen. Im folgenden werden zwei dieser Ansätze eingehender besprochen.

George McCall versucht, die soziale Dimension von „Beziehungen“ zu thematisieren. Friedrich Tenbruck eröffnet eine geschichtliche Perspektive auf die Freundschaft. Obwohl Tenbruck im Gegensatz zu den Personal Relationships ein emphatisches Freundschaftsverständnis entwickelt, das nicht auf individueller Nutzenmaximierung basiert, so sitzt er doch dem analytischen Begriff der „persönlichen Beziehung“ auf. Auf diese Weise schleicht sich auch in Tenbrucks Ansatz eine systemische Grundkonzeption ein, die seinen lebendigen Blick auf die Geschichtlichkeit der Freundschaft gleichsam erstarren läßt. Daher habe ich Tenbrucks Freundschaftsmodell trotz vieler Abweichungen von den Personal Relationships diesem Kapitel zugeordnet.

2.4.1 Von der „Beziehung“ zur „sozialen Organisation“

Der Soziologe George McCall trägt im „Handbook of Personal Relationships“ von 1988 die These vor, daß „persönliche Beziehungen“ als „soziale Organisationen“ zu verstehen sind¹¹³. Mit dem Konzept der „sozialen Organisation“ ist es möglich, so McCall, die *soziale Dimension* von Beziehungen zu thematisieren. Diese These wird im folgenden näher ausgeführt.

¹¹³ George McCall, The Organizational Life Cycle of Relationships, in: Duck (Hg.), Handbook (1988), a.a.O., S.467ff.

McCall sieht sich in der Tradition des Symbolischen Interaktionismus, und zwar „in der allgemeinen Form, wie er von Georg Simmel und Robert E. Park begründet worden ist.“¹¹⁴. In seinem Beziehungskonzept weicht McCall jedoch von der Lehre Simmels ab, da er eine Paarbeziehung wie die Freundschaft nicht als „Wechselwirkung“ zwischen Individuen, sondern als soziale Einheit begreift (ibid., S.468). Eine dyadische Beziehung, und um diese geht es McCall, ist seiner Ansicht nach eine Form von sozialer Organisation („social organization“). „That is to say, a marriage, a friendship, or a partnership is - in essence - quite like the local banking firm, the church on the corner, or the neighborhood school. Like these larger cousins (...) a relationship is a social unit over and above the two individuals.“ (ibid., S.468).

Deutlich stellt McCall heraus, daß sich diese Sichtweise vom „interpersonalen“ Ansatz unterscheidet: „In the interpersonal depiction, the two individuals see only one another; in the organizational depiction, the two individuals see not only one another but also their relationship, as a social unit over and above themselves, to which they belong and of which they are members.“ (ibid., S.469).

Mit dieser Betrachtungsweise von „Beziehung“ löst McCall das ein, was Robert Hinde für eine Wissenschaft von den Beziehungen forderte: Beziehungen sollten als eigene „Stufe sozialer Komplexität“ betrachtet und behandelt werden (vgl. Teil I, 2.2). McCall entwickelt vier Merkmale, die eine „Beziehung“ - verstanden als soziale Organisation - wesentlich ausmachen¹¹⁵:

1. Bewußtsein einer objektivierten, institutionalisierten Form

Eine dyadische Organisation folgt kulturell etablierten Mustern, sogenannten „cultural blueprints“, wie McCall sagt (ibid., S.470). Die Partner haben ein Bewußtsein von diesen Mustern und orientieren sich in ihren Handlungen an diesen. Als ein Beispiel für dieses Merkmal einer dyadischen Organisation erwähnt McCall die Freundschaft. „Friendship, for example, is an objectified social form - an institutionalized mode of social organisation.“ (ibid., S.469). Das bedeutet, daß sich die Freunde von Vorstellungen leiten lassen, die unabhängig von ihnen existieren, so z.B. gesellschaftlich vorgegebene Verhaltensregeln in Freundschaften (Freundschaftspflichten) oder kulturell geprägte Vorbilder von Freundschaft (Freundschaftsideale). Die Freunde müssen diese Freundschaftspflichten und Freundschaftsideale mit ihren individuellen Bedürfnissen in Einklang bringen. McCall räumt daher ein: „The con-

¹¹⁴ George McCall/Jerry Simmons, Identität und Interaktion. Untersuchungen über zwischenmenschliche Beziehungen im Alltagsleben, Düsseldorf 1974, S.39.

¹¹⁵ Leider ist McCall in der Verwendung seiner Begrifflichkeiten nicht konsequent. Auch wenn er die „persönliche Beziehung“ als soziale Organisation begreift, so gebraucht er dennoch immer wieder den Begriff der Beziehung („relationship“). Um den konzeptuellen Ansatz McCalls in seiner Differenz zum Beziehungskonzept hervorzuheben, gebrauchen wir in diesem Abschnitt durchgängig McCalls Begriff der „dyadischen Organisation“.

flict between established forms and vital needs produces a perpetual tension.“ (ibid., S.470). Zugrunde liegt dieser Überlegung, so McCall, das Simmelsche Konzept von Inhalt und Form, wonach „Inhalt“ die individuellen Antriebe und Neigungen meint, und „Form“ das soziale Verhältnis bezeichnet, in das die Inhalte kanalisiert werden (ibid., S.470, sowie Teil I, 1.2).

Zur Ergänzung dieses Gedankens sei an dieser Stelle *exkurshaft* auf das Freundschaftskonzept von Michael Argyle und Monika Henderson eingegangen¹¹⁶. Argyle/Henderson gehen davon aus, daß die Freundschaft - wie im übrigen auch andere „Beziehungstypen“ - von bestimmten „Regeln“ beherrscht wird (ibid., S.120ff). Diese Regeln sind keine formalen Normen (wie z.B. Gesetze), sondern informelle Richtlinien, die offensichtlich jeder Freundschaft zu Grunde liegen. „Fragt man (...) Leute, was Freunde ihrer Meinung nach im Umgang miteinander tun oder lassen sollten, so ergibt sich ein hohes Maß an Übereinstimmung.“ (ibid., S.120). Obwohl Freundschaft ‚von außen‘ wenig determiniert ist („Freiheit“, vgl. Teil I, 2.3.2), scheinen die Menschen, so Argyle/Henderson, eine klare Vorstellung davon zu haben, was Freundschaft ist. „In etlichen Untersuchungen wurden ausgewählte Personen gefragt, was sie unter einem Freund verstehen. Bei verschiedenen Gruppen von Befragten in unterschiedlichen Ländern erhielt man weitgehend gleichartige Antworten.“ (ibid., S.84). Argyle/Henderson stellen daraufhin einen Katalog von 17 Regeln für Freunde und Freundinnen zusammen (ibid., S.121):

1. Freiwillig Hilfe anbieten, wenn sie benötigt wird
2. Die Privatsphäre des Freundes/der Freundin respektieren
3. Geheimnisse wahren
4. Einander vertrauen, sich aufeinander verlassen
5. Sich für den anderen in dessen Abwesenheit einsetzen
6. Einander nicht öffentlich kritisieren
7. Emotionalen Rückhalt gewähren
8. Während der Unterhaltung dem anderen in die Augen sehen
9. Sich beim Zusammensein bemühen, daß der andere glücklich ist
10. Keine Eifersucht auf oder Kritik an den Beziehungen des anderen
11. Tolerant gegenüber den Freunden des anderen sein
12. Einander Erfolgsneuigkeiten mitteilen
13. In persönlichen Dingen um Rat fragen
14. Nicht nörgeln
15. Mit dem Freund/der Freundin scherzen und frotzeln
16. Versuchen, Schulden zurückzuzahlen und sich für Gefälligkeiten und Komplimente erkenntlich zu zeigen

¹¹⁶ Argyle/Henderson, Die Anatomie menschlicher Beziehungen, Paderborn 1986

17. Dem Freund/der Freundin persönliche Gefühle und Probleme offenbaren

Es ist erkennbar, daß die meisten der aufgelisteten 17 Regeln direkt auf jene Merkmale der freundschaftlichen „Beziehung“ verweisen, die in den vorhergehenden Abschnitten dieser Arbeit sichtbar wurden. So die Regeln 1,5,6,7 und 9, die das von Steve Duck hervorgehobene Merkmal des „personality support“ beschreiben. Oder die Regeln 2,3 und 4, die das „Vertrauen“ in der Freundschaft ansprechen. Ebenso Regel 16, die sich auf das Merkmal „Reziprozität“ bezieht. Die Regeln 13 und 17 entsprechen der sogenannten „Selbstenthüllung“. Andere Regeln, wie beispielweise Nummer 15, beziehen sich auf die gemeinsamen Aktivitäten der Freunde. Den Rest bilden allgemeine Benimmregeln, wie die Regeln 8 oder 14, die m.E. für jede unmittelbare Interaktion in unserer Kultur gelten.

Die Freundschaftsregeln erfüllen, so Argyle/Henderson, zwei grundsätzliche Funktionen. Zum einen regulieren sie das Verhalten der Freunde, „um mögliche Konfliktursachen, an denen die Beziehung zerbrechen könnte, auf ein Minimum zu beschränken.“ (ibid., S.82). Zum anderen gewährleisten sie den „Austausch von Belohnungen“, der die Individuen dazu motiviert, die Freundschaft aufrechtzuerhalten (ebd.). Beziehungsregeln sind grundsätzlich dazu da, „damit Menschen in verschiedenen Beziehungen oder Situationen ihre Ziele erreichen können.“ (ibid., S.52). Wie aber diese Regeln entstehen, bleibt bei Argyle/Henderson weitgehend unklar. Es deutet sich jedoch an, daß Regeln nicht von einzelnen erfunden werden, sondern aus einem Gruppenprozeß hervorgehen (vgl. ibid., S.52).

Für Argyle/Henderson stellt die Kenntnis der jeweiligen Beziehungsregeln den „Schlüssel“ zur Fähigkeit dar, „mit Beziehungen erfolgreich umzugehen.“ (ibid., S.51). Kennt man also die Regeln der Freundschaft, so weiß man, wie die Beziehung funktioniert, und man kann die Beziehung demzufolge optimal steuern. Dies zeigt, daß Argyle/Henderson grundsätzlich dem „Beziehungsansatz“ zuzuordnen sind, der Freundschaft als „Beziehungsmanagement“ versteht.

Argyle/Henderson berücksichtigen nicht den Unterschied zwischen institutioneller Ordnung und interaktivem Handeln, wie ich ihn im Anschluß an Berger/Luckmann und Hannah Arendt verstehe (vgl. Einleitung, 1.1). Auch wenn den Menschen die gegenwärtige soziokulturelle Ordnung der Freundschaft bekannt ist, sie also die „Regeln“ für das angemessene Verhalten in Freundschaften ‚im Kopf‘ haben, so bedeutet dies nicht zugleich, daß alle ihre konkreten Freundschaften notwendig gelingen. Immer gilt es, kommunikativ eine gemeinsame und je konkrete Freundschaftskultur zu finden, denn jede einzelne Freundschaft ergibt ihren eigenen Sinn. Diesen jeweiligen Sinn können wir wiederum im Rückgriff auf Berger/Luckmann als einen „Horizont“ fassen, den die Interagierenden mittels

reziproker Typisierungen ihres Verhaltens herstellen¹¹⁷. Das bedeutet, daß beide Freunde genau beobachten, was der andere tut. Der eine unterstellt dem anderen gewisse Beweggründe für dessen Handeln und typisiert diese, sobald er sieht, daß die Handlung wiederkehrt. Auf diese Weise bauen zwei Personen einen Horizont auf, „vor dem sich sowohl ihre getrennten als auch die gemeinsamen und wechselseitigen Handlungen stabilisieren können.“ (ibid., S.61).

Wir haben es also in Bezug auf das Phänomen Freundschaft mit *zwei* Sinnhorizonten zu tun. Zum einen der reziprok konstruierte Horizont in einer vorgängigen Beziehung, zum anderen die soziale Ordnung der Freundschaft auf einer soziokulturellen Ebene. Der Sinnhorizont auf der Beziehungsebene läßt sich mit den Untersuchungen von James Youniss empirisch bestätigen (vgl. Teil I, 2.3.3), während die These der sozialen Ordnung durch die Studien Argyle/Hendersons unterstützt wird.

Zurück zu McCalls Merkmalen einer dyadischen Organisation.

2. Vorstellung einer Kollektivität (Mitgliedschaft, Zugehörigkeit)

McCall vertritt die Ansicht, daß in einer Beziehung - verstanden als soziale Organisation - die Partner nicht aneinander gebunden sind („interpersonal bounding“), sondern vielmehr als „Mitglieder“ an der sozialen Einheit teilnehmen (McCall, *The Organizational Life Cycle of Relationships*, a.a.O., S.471). Soziale Organisationen bilden unter ihren Mitgliedern ein Gefühl der Zugehörigkeit zu einer übergreifenden sozialen Einheit aus. Die soziale Organisation verlangt von ihren Mitgliedern „identification, loyalty, morale, and esprit de corps.“ (ibd.). Nun fällt es schwer, für ein Phänomen wie die Freundschaft von „Mitgliedschaft“, „Korpsgeist“ und „Loyalität“ zu sprechen. Die für dyadische Organisationen angemessenere Begrifflichkeit ist nach McCall die des „geteilten Schicksals“ („shared fate“). „In any relationship, a sense of ‚shared fate‘ tends to arise as members discover that the surrounding world treats them not so much as separate individuals but rather as a couple, or a unit.“ (ibid., S.471). Dies kann zu einem „Wirgefühl“ gesteigert werden. „In important ways, then, members' awareness of the relationship is enhanced by external impingements that evoke a ‚we-feeling‘.“ (ibd.).

3. Schaffung einer gemeinsamen Kultur

In einer dyadischen Organisation kommt es nach McCall zu einer eigenen Kultur. Es wird ein gemeinsam konstruiertes Wissen über „uns“ geschaffen (ibd.). Gemeinsam konstruiert wird diese Kultur in intimen Interaktionen, „in which two individuals progressively permit one another access to ever deeper and more intimate spheres of their personalities“ (ibd.). Deutlich läßt sich hier erkennen, daß McCall auf den Prozeß der Selbstenthüllung bezug

¹¹⁷ Vgl. Berger/Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, a.a.O., S.60f.

nimmt (vgl. Teil I, 2.3.4). Aus intimen Interaktionen erwächst, so McCall, eine gemeinsame Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit - oder Organisationskultur - manifestiert sich in bestimmten Gewohnheiten, Ritualen, Redewendungen, Legenden und Vorbildern. Diese wirken wiederum zurück auf die intimen Interaktionen der Partner. „Culture is not something that an organization has so much as it is part of what an organization is.“ (ibid., S.471f).

4. Rollendifferenzierung (Arbeitsteilung)

Innerhalb der gemeinsamen Organisationskultur differenzieren sich bestimmte Rollen heraus (ibid., S.473). Diese beziehungsinterne Rollendifferenzierung bewirkt, daß die Individuen als „Mitglieder“, d.h. in sozial bestimmten Verhaltensweisen aufeinander bezogen sind.

Skizzenhaft entwirft McCall des weiteren eine Entwicklungsperspektive von dyadischen Organisationen. In Analogie zu lebenden Organismen wählt McCall folgende Begrifflichkeiten: „birth, growth, death“ (ibid., S.477). Dem liegt die Überlegung zu Grunde, daß soziale Einheiten ebenso wie organische Einheiten einem Lebenslauf unterworfen sind.

„Geburt“, so McCall, bezeichnet die Emergenz einer dyadischen Organisation (ebd.). Es ist aber schwierig, ein genaues Geburtsdatum anzugeben. „How can we date the birth of a friendship?“ (ebd.). Insgesamt bleibt bei McCall unklar, wie das Hervorgehen einer sozialen Einheit verstanden werden kann.

„Wachstum“ meint in einer dyadischen Organisation nicht eine steigende Zahl von Mitgliedern, da diese auf zwei Personen festgeschrieben ist. „After all, dyads have a fixed membership size!“ (ebd.). Das Wachstum einer solchen Organisation ist vielmehr in einem qualitativen Sinne zu verstehen und bezieht sich gemäß McCall auf Aspekte wie den Grad der Anteilnahme der Partner an der gemeinsamen Kultur, die Anzahl der unterschiedenen Rollen oder die Stärke der Zugehörigkeit der Mitglieder (ibid., S.478). Nach McCall zeigt ein Rückgang in diesen Bereichen, daß die Organisation ihrem „Tod“ entgegengeht.

Ähnlich wie die Geburt so ist auch der „Tod“ einer dyadischen Organisation gemäß McCall nicht eindeutig feststellbar. Jahrelang getrennte Freunde können ihre Freundschaft für tot halten, doch ob dies auch dann zutrifft, wenn sie sich wiederbegegnen, kann nicht sicher entschieden werden (ibid., S.477). Umgekehrt können andauernde „Beziehungen“ noch funktionieren, obwohl sie bereits abgestorben sind. „Often, for example, the ‚heart‘ of a relationship may have died but the relationship itself is kept ‚alive‘ by means of artificial support systems, maintaining only the highly attenuated husk of a relationship.“ (ebd.).

In McCalls Korrekturen am Beziehungsansatz finden wir also die Vorstellung einer Genese der Freundschaft. Freundschaft wird ‚geboren‘, ‚wächst‘ und ‚stirbt‘. Diese Begrifflichkeiten kennzeichnen die Freundschaft als einen *einheitlichen sozialen Zusammenhang*

Freundschaft als sozialer Zusammenhang zeichnet sich, wie McCall und auch Youniss

bestätigen, durch eine spezifische *Sozialität* aus. Die Freunde interagieren nicht nur miteinander, sie nehmen teil an einer Gemeinsamkeit. Diese Gemeinsamkeit, die McCall mit dem Begriff der „Organisationskultur“ faßt, beeinflußt wiederum das Verhalten der Teilnehmer an dieser Gemeinsamkeit. McCall spricht in diesem Sinne von einer internen „Rollendifferenzierung“. Diese Begriffe sind freilich allzu formal und können die Erfahrungsqualitäten in einer Freundschaft nicht wiedergeben. Außerdem läßt sich m.E. die organisatorische Kohärenz einer Bank oder einer Kirche nicht auf die spezifische Sozialität der Freundschaft übertragen. Von einer solchen Isomorphie im Sozialen geht McCall aber mit dem einheitlichen Begriff der „sozialen Organisation“ aus. Dennoch ist McCalls Ansatz bemerkenswert, da er - wie sonst nur wenige Soziologen - das Soziale als eigene Entität anzusprechen versucht.

Eine weitere Bestätigung findet der heuristische Begriff der sozialen Ordnung. McCall verweist auf kulturelle „Verhaltensmuster“, die das Handeln der Freunde in den einzelnen und konkreten Freundschaften leiten. Argyle/Henderson liefern hierfür einen empirischen Beleg. Sie interpretieren diese Muster als „Regeln“, die sich gesellschaftlich herausbilden und nach denen sich die Individuen zu richten haben, so sie eine freundschaftliche „Beziehung“ eingehen und aufrechterhalten wollen. Gemäß der Modelle McCalls und Argyle/Hendersons gibt es also nicht nur eine Vielzahl einzelner Freundschaften, sondern auch einen allgemeinen Sinnhorizont Freundschaft, in dem die einzelnen Freundschaften entstehen und gelebt werden können. Einen solchen Sinnhorizont meint auch der Begriff der sozialen Ordnung. Die soziale Ordnung ist aber nicht im Sinne von „Regeln“ oder „Verhaltensmustern“, sondern als eine veränderliche Sinnstruktur zu verstehen. Freundschaft hat eine Geschichte, die sich aus den Verwandlungen der sozialen Ordnung ergibt. Begriffe wie „Verhaltensmuster“ oder „Regeln“ sind m.E. zu starr, um dieser Wandelbarkeit gerecht zu werden. Sie schreiben die soziale Ordnung auf eine bestimmte, invariante Gestalt fest.

Wenn man den Sinn der Freundschaft auf soziokultureller Ebene verstehen will, ist es demnach unumgänglich, eine geschichtliche Perspektive zu eröffnen. Diese Position teilt auch der Soziologe Friedrich Tenbruck. Dazu mehr im folgenden Abschnitt.

2.4.2 Gesellschaftlicher Wandel, Individualisierung und Freundschaft.

Die Freundschaftskonzeption Friedrich Tenbrucks

In seinem Aufsatz „Freundschaft. Ein Beitrag zu einer Soziologie der persönlichen Beziehungen“¹¹⁸ formuliert Friedrich Tenbruck den Ansatz zu einer „soziologische(n) Theorie der Freundschaft“ (ibid., S.436). Die Freundschaft muß „zur Struktur der Gesellschaft gerechnet werden“. (ibd.). Gesellschaftliche „Strukturen“ versteht Tenbruck als Zusammenhang von „sozialen Institutionen“. „Wesentlich sind die sozialen Institutionen, die als ein Netz von aufeinander abgestimmten sozialen Rollen ein geregeltes Zusammenleben erst ermöglichen. Sie machen die wirkliche Struktur der Gesellschaft aus und setzen dem Handeln des einzelnen den beherrschenden Rahmen.“ (ibid., S.435). Ein solcher Strukturbegriff findet sich auch in anderen Konzepten der Personal Relationships, die Freundschaft soziologisch thematisieren¹¹⁹.

Tenbruck geht von der These aus, daß Freundschaft, Individualität und sozialer Wandel einen Zusammenhang bilden. In der Freundschaft wird das Individuum stabilisiert. Das Individuum muß durch Freundschaft stabilisiert werden, weil andere gesellschaftliche Strukturen keine Orientierung mehr geben. „In der persönlichen Beziehung entgeht der Mensch der Desorganisation, mit welcher ihn die Heterogenität seiner sozialen Welt bedroht.“ (Tenbruck, Freundschaft, a.a.O., S.441). Tenbruck spricht deshalb von einem „Bedürfnis nach Freundschaft“ oder einem „Druck zur Freundschaft“ (ibid., S.443 u. 446). Freundschaften sind also im Sinne Tenbrucks soziologisch zu verstehen als „Ergänzung einer inkompletten sozialen Struktur.“ (ibid., S.453). Immer dann, wenn sich eine Gesellschaft destabilisiert - tradierte Lebensmuster und „Daseinsmöglichkeiten“ (Tenbruck) fragwürdig werden - erlebt sich der Mensch als einzelnes und einsames Wesen. „Die Entdeckung des Ichs im Sinne der Individualität setzt eine Differenzierung der sozialen Struktur voraus“, wie Tenbruck im Anschluß an Georg Simmel sagt (ibid., S.439). Im Zuge einer so verstandenen „Individualisierung“ erscheint die Freundschaft - und allgemein die persönlichen Beziehungen - als stabilisierender Faktor. Diese These Tenbrucks gilt es im folgenden näher zu untersuchen.

Der Mensch ist nach Tenbruck geprägt von seinen „Daseinsformen“. „Daseinsformen meint dabei nicht nur die äußeren Verhaltensweisen als solche, sondern auch die Vorstellungen, Gefühle, Werte, welche sich mit den äußeren Verhaltensweisen wechselweise durchdringen.“ (ibid., S.439). Solange der Mensch in solchen Gesellschaften lebt, in denen sich die Daseinsformen wenig voneinander unterscheiden und von Generation zu Generation fast

¹¹⁸ Vgl. Tenbruck, Freundschaft. Ein Beitrag zu einer Soziologie der persönlichen Beziehungen, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 16. Jg., 1964, S.431-456

¹¹⁹ Vgl. Graham Allan, Friendship. Developing a sociological Perspective, Boulder 1989; Blieszner/Adams, Adult Friendship, Newbury Park, S.24ff.

unverändert übertragen werden, ist der Mensch nahezu vollständig ein kollektives Wesen. „Hier hat der einzelne keine Distanz zu seinen eigenen Lebensformen. Er braucht sie sich nicht erst als Individuum anzueignen.“ (ebd.). Kommt der Mensch aber mit verschiedenartigen Daseinsformen in Berührung - z.B. durch Kontakt mit Fremden - , so wird er sich der Besonderheit seiner eigenen Daseinsform bewußt. Er sieht und erlebt die Unterschiede der Daseinsformen und gelangt so zu einer inneren Distanz zu seiner eigenen Daseinsform. „Er beginnt sich als Individuum zu erleben.“ (ebd.). In gesellschaftlicher Perspektive bedeutet das, so Tenbruck, daß die soziale Welt „bunter und heterogener“ wird (ebd.). Zugleich werden die alten, tradierten Daseinsformen nicht mehr ungefragt und selbstverständlich übernommen. Der Mensch ist somit „freigestellt“ (Tenbruck) von überkommenen sozialen Strukturen und kann nun seine Daseinsform *selbst* bestimmen.

Diese Freistellung birgt nicht nur Chancen. Der Mensch ist zugleich konfrontiert mit Unsicherheit und Einsamkeit. Da er seine Daseinsform nunmehr individuell bestimmen muß, kann er auf keinen letztgültigen Bezugsrahmen, in den Begriffen Tenbrucks: keine „Institution“ oder vorgegebene „Rolle“, zurückgreifen. Ganz im Sinne Leopold von Wieses, so kann geschlossen werden, versteht Tenbruck den individuellen Menschen als einsamen Menschen, der in einer sich zersplitternden Gesellschaft aus seiner kollektiven Einbettung entlassen wird. „In dieser Situation nun, in der die gegebenen sozialen Beziehungen und Rollen nicht mehr zur Orientierung des Individuums in der ganzen Breite seines Handelns ausreichen, werden die persönlichen Beziehungen wichtig und wird unter ihnen insbesondere die Freundschaft wichtig.“ (ibid., S.440). Im Freunde findet der Mensch, so Tenbruck, Ergänzung und Bestätigung. In der Freundschaft wird der unsichere und orientierungslose Mensch stabilisiert.

Nun ist es aber nicht so, daß der Freund ein gegebenes Ich nur bestätigt oder ergänzt. Denn das gegebene Ich ist ja in Zeiten sozialer Destabilisierung ein entsprechend verwirrtes und orientierungsloses Ich. In der Freundschaft wird das Ich überhaupt erst gefunden. „In der Konzentration der Freunde aufeinander finden beide sich auf doppelte Weise auf ein Ich festgelegt.“ (ibid., S.441).

Stabilisierung bedeutet nach Tenbruck also nicht Bestätigung einer bereits bestehenden Individualität. In der Freundschaft wird ein bestimmtes Ich erst er-funden, wie wir zugespitzt sagen können. Leider verfolgt Tenbruck diesen Gedanken nicht weiter. Es ist aber deutlich, daß er hier das gängige Beziehungsparadigma der Personal Relationships verläßt. Dort wurde die Freundschaft im wesentlichen als gegenseitiger Informationsaustausch über *gegebene* Identitäten („inner self“) verstanden (vgl. Teil I, 2.3.4).

In Zeiten sozialer Unsicherheit entsteht also nach Tenbruck notwendig die Beziehungsform Freundschaft. Sie erfüllt eine Funktion, die üblicherweise „intakte“ soziale Strukturen übernehmen. Dem Menschen wird in der Freundschaft dadurch Orientierung und Festigkeit

gegeben, daß sich ein stabiles Ich etablieren kann. Funktional gesehen ist die Freundschaft also eine soziale Struktur im Sinne Tenbrucks.

Eine Individualisierung tritt für Tenbruck immer dann auf, wenn tradierte soziale Strukturen zerbrechen. Das bedeutet weiterhin, daß Freundschaft nur in bestimmten, nämlich durch soziale „Destabilisierung“ gekennzeichnete Epochen auftaucht. Genau dies versucht Tenbruck im weiteren Verlauf seines Essays zu zeigen.

Tenbruck wirft einen Blick in die Geistesgeschichte, um seine These zu erhärten. Er betont, daß sich eine soziologische Theorie der Freundschaft und der persönlichen Beziehungen im allgemeinen nicht formulieren ließe, würde man lediglich mit dem Material der empirischen Sozialforschung arbeiten (ibid., S.433). Gerade der Soziologie geht es ja, so Tenbruck, um allgemeingültige Gesetzmäßigkeiten der sozialen Welt, so daß eine alleinige Betrachtung der Gegenwartsgesellschaft zu Verzerrungen führte (ibid., S.432). Das Material der Geistesgeschichte kann zeigen, wie gesellschaftlicher Wandel und Freundschaft systematisch zusammenhängen.

Anzumerken ist, daß sich Tenbruck auch an dieser Stelle vom Ansatz der Personal Relationships entfernt. Die Freundschaftskonzepte der Personal Relationships blenden eine historische Perspektive auf die Freundschaft aus. Die Überlegungen zur Konzeptualisierung der Freundschaft beziehen sich in den Personal Relationships ausschließlich auf Ergebnisse der (zumeist quantifizierenden) empirischen Sozialforschung. Dies deshalb, weil von gegebenen Eigenschaften des Einzelnen auf die Beziehung geschlossen wird. Diese Eigenschaften sind, so die Logik des Ansatzes, nur über Laborstudien oder Befragungen ermittelbar. Sieht man aber, wie Tenbruck, die Freundschaft in Abhängigkeit von gesellschaftlichem Wandel, so wird eine historische Perspektive unerlässlich.

Ausgangspunkt der Überlegungen Tenbrucks bildet die „große Epoche der Freundschaft in der deutschen Geschichte“, das Jahrhundert von 1750 bis 1850 (ibid., S.436). Das soziale, geistige und politische Gewebe dieser Epoche ist, so Tenbruck, von Freundschaften und Freundschaftskreisen durchsetzt gewesen, und ohne diese „gar nicht zu denken“ (ibid., S.437)¹²⁰. In jener Epoche entstanden Werke aus Dichtung und Philosophie, die die damalige „Freundschaftsidee“ (Tenbruck) zu fassen suchten. Diese Werke „liefern damit zugleich eine Antwort auf diejenigen Fragen, welche diese Situation lebensmäßig an die Menschen jener Zeit stellte.“ (ibid., S.438).

Das besondere an der Epoche der Freundschaft in Deutschland war, so Tenbruck, daß sie eine neue Freundschaftsidee hervorbrachte. „In jenen hundert Jahren hat sich eigentlich das verwirklicht, was wir noch heute meinen, wenn wir emphatisch von Freundschaft reden: die aus eigenständigen Gefühlen emporwachsende und im anderen die Erfüllung der eigenen

¹²⁰ Vgl. hierzu auch: Albert Salomon, Der Freundschaftskult des 18. Jahrhunderts in Deutschland: Versuch zur Soziologie einer Lebensform, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 8, Heft 3, Juli 1979, S.279-308.

Individualität suchende und findende und deshalb auch dem anderen wiederum die Erfüllung seiner Individualität schenkende persönliche Beziehung." (ibid., S.437).

Tenbruck fragt nun weiter nach den Ursachen dieser neuen Freundschaftsidee zu jener Zeit. Dabei bezieht er sich zunächst auf eine Arbeit des Germanisten Wolfdietrich Rasch¹²¹. Rasch hat, so interpretiert ihn Tenbruck, den Ursprung des Freundschaftskultes „in dem Abbau der gesellschaftlichen Ordnungen und Formen des Barock bloßgelegt." (Tenbruck, a.a.O., S.438). Der Mensch des 18. Jahrhunderts verliert die vormals selbstverständliche Zugehörigkeit zu seiner Gemeinschaft. Rasch selbst formuliert dies folgendermaßen: „Die tiefgreifende Umgestaltung der menschlichen Beziehungen, die dem Freundschaftskult des 18. Jahrhunderts zugrunde liegt, vollzieht sich durch die Verlagerung der Daseinsmitte aus den großen überpersönlichen, bindungsstarken Gemeinschaftsformen in das Erlebnis des Einzelmenschen, die in der pietistischen Wendung zur Innerlichkeit und in der aufklärerischen Wendung zur Autonomie des aus sich selbst tugendhaften, durch Vernunft souveränen Individuums sichtbar wird." (Rasch, Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung, a.a.O., S.81).

Tenbruck stimmt dieser ideengeschichtlichen Einschätzung Raschs grundsätzlich zu, will sie aber soziologisch reformuliert wissen. Die Veränderungen jener Zeit sind als „Differenzierung der gesellschaftlichen Struktur zu beschreiben." (Tenbruck, a.a.O., S.438). „Hier wäre dann zu erwähnen, daß die berufliche Differenzierung größer wird; daß mehr Menschen in städtischen Berufen unterkommen; daß weniger Menschen fraglos in die Fußstapfen des väterlichen Berufes treten; daß die geographische und soziale Mobilität zunimmt; daß die sozialen Verkehrskreise sich ausdehnen; daß sich mit wachsendem Handel und Austausch auch der staatliche Einfluß in der Form des Rechts und der Verwaltung ausdehnt; daß sich mit der Verbreiterung des Erziehungswesens, der Kunst des Lesens, der Zeitschriften und Bücher, des geistigen Austausches eine beweglichere Bildung im Bürgertum ausbreitet; daß nun auch eine Schicht freier geistiger Berufe entsteht; daß insgesamt mehr Menschen die bisherige Geschlossenheit ihrer sozialen Horizonte und Gruppen durchbrechen, mit anderen Menschen jenseits ihrer nächsten nachbarschaftlichen, beruflichen, standesmäßigen, gemeindlichen Gruppen in Verbindung kommen und damit nun direkt mit einer Mannigfaltigkeit von differenzierten Lebensformen und Daseinsmöglichkeiten konfrontiert werden und so auch der sozialen Kontrolle ihrer althergebrachten, engen und einheitlichen Gruppen ent wachsen." (ibid., S.438f).

Tenbruck findet also seine These bestätigt. Freundschaft hat in der Zeit zwischen 1750 und 1850 in Deutschland deshalb an Bedeutung gewonnen, ja ist überhaupt neu gelebt und verstanden worden, weil sich die gesellschaftlichen Strukturen verwandelten. Freundschaft ist auf die „Freistellung" des Menschen im Zuge dieses Wandels angewiesen.

¹²¹ Vgl. Wolfdietrich Rasch, Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung im deutschen Schrifttum des 18. Jahrhunderts, Halle/Saale 1936

Der Zusammenhang ist für Tenbruck nicht allein am Jahrhundert der Freundschaft in Deutschland ablesbar, sondern auch in anderen Epochen zu beobachten, die eine profilierte „Freundschaftsidee“ hervorbrachten. Einen weiteren Beweis für seine These findet Tenbruck daher in der griechisch-römischen Antike.

In den einschlägigen Schriften der Antike lassen sich nach Tenbruck die entscheidenden Gedanken herauslesen, die für die abendländische Geschichte „feste Topoi, Formeln und Vorlagen für das Reden und Denken über die Freundschaft abgegeben haben.“ (ibid., S.441). Zu diesen Schriften zählt Tenbruck die „Nikomachische Ethik“ des Aristoteles, Xenophons „Erinnerungen an Sokrates“, Lukians Dialog „Toxaris“, Ciceros „Laelius“, einige Briefe Senecas sowie verschiedene Oden des Horaz (ebd.). Den zentralen Stellenwert in dieser Liste nehmen für Tenbruck zweifelsohne Aristoteles und Cicero ein. Anhand der Freundschaftsideen dieser beiden Autoren gelangt Tenbruck zu der Einsicht, daß in der Freundschaft nicht ein vorhandenes Ich bestätigt, sondern überhaupt erst ein Ich gefunden wird (s.o.).

Tenbruck geht es nicht um die inhaltliche Beschreibung dieser antiken Freundschaftsideen, genausowenig wie er auf die Freundschaftsidee der Epoche des sogenannten deutschen Freundschaftskultes eingegangen ist. Tenbruck fragt vielmehr nach der gesellschaftlichen Situation in den angesprochenen Epochen, da er vom Zustand der „sozialen Strukturen“ auf die Freundschaft schließen will. Läßt sich also in diesem Sinne für Antike und Freundschaftskult eine ähnliche Situation sozialer Erosion feststellen?

Tenbruck bejaht diese Frage. Sowohl zu Zeiten des Aristoteles als auch in der späten römischen Republik destabilisieren sich die gesellschaftlichen Verhältnisse, so stellt Tenbruck fest, ohne dies genauer darzulegen. Freundschaft wird in der griechischen wie in der römischen Antike als „persönliche Beziehung“ konzipiert, die die Destabilisierung kompensieren soll. Dies veranlaßt Tenbruck zu der These, „daß sich in beiden Kulturen in Umrissen eine klassische Phase der Freundschaftsbildung herauschälen ließe, welche, weniger ausgeprägt, doch im Grundzug der genannten deutschen Epoche vergleichbar wäre, also durch höhere Individualisierung hervorsticht.“ (ibid., S.443). Freilich, so räumt Tenbruck ein, unterscheiden sich die gesellschaftlichen Veränderungen in der Antike von denen des 18. Jahrhunderts, aber der soziologisch erkennbare Mechanismus ist für Tenbruck derselbe: „größere soziale Differenzierung und Heterogenität und damit, wenn auch begrenzter und schwächer, Freistellung der Individualität.“ (ebd.).

Abschließend überträgt Tenbruck diesen Mechanismus auch auf die Zeit des Renaissance-Humanismus. In dieser Epoche wurde, so Tenbruck, die antike Freundschaftsidee wiederbelebt, jedoch lediglich von einem kleinen Kreise Gelehrter. „Die Freistellung des kleinen Häufleins der Humanisten blieb die vor allem geistige Freistellung in einer ansonsten festgefügt Gesellschaft.“ (ibid., S.447). Dem entspricht die Freundschaftsidee jener Zeit, wonach Freundschaft als geistige Beziehung nach antikem Vorbild verstanden und gelebt wurde.

Die Freundschaft in heutiger Zeit, so Tenbruck weiter, stößt an natürliche Grenzen. Sie kann nicht mehr, wie noch in Antike, Humanismus und im 18. Jahrhundert, zur umfassenden Ichfindung dienen. Im Anschluß an Simmel stellt Tenbruck fest, daß in der modernen Gesellschaft die Menschen derart freigestellt sind, daß sie „kaum noch der einen oder wenigen Freundschaften fähig sind, in denen sich unser ganzes Dasein stabilisieren läßt, sondern Freunde für die verschiedenen Daseinsbereiche besitzen, den einen für die geistigen Interessen, den anderen für das geistliche Dasein, den dritten für den politischen Austausch und so weiter.“ (ibid., S.454). Freundschaft ist also in heutiger Zeit eine „differenzierte Freundschaft“ (Simmel). Ursula Nötzoldt-Linden verpackt dieses klassische Theorem in neuere soziologische Begriffe: „Flexible Beziehungen eines mittleren Bindungs- und Intensitätsgrades aber werden den steigenden Anforderungen einer räumlich und sozial mobilen Gesellschaft eher gerecht als exklusive Busenfreundschaften.“¹²².

Tenbruck eröffnet mit dem hier rezipierten Freundschaftsaufsatz eine Perspektive, die Freundschaft geschichtlich zu verstehen sucht. Damit löst sich Tenbruck von einer ahistorischen Sichtweise, wie sie in den Personal Relationships vorherrscht. Zugleich vermeidet Tenbruck, die Geschichtlichkeit der Freundschaft in Begriffen von Idealität und Realität zu diskutieren, wie das bei Georg Simmel zu finden war (vgl. Teil I, 1.2). Die Schriften über Freundschaft, wie sie in Antike, im Renaissance-Humanismus und im 18. Jahrhundert verfaßt wurden, beschreiben keine fernen Ideale, sondern wirkliche „Daseinsformen“, wie Tenbruck sagt, die als solche in der jeweiligen gesellschaftlichen Situation wirksam waren.

Das, was Tenbruck hier mit „Freundschaftsidee“ oder „Daseinsform“ der Freundschaft anzusprechen sucht, interpretiere ich als soziale Ordnung der Freundschaft. Diese Ordnung ist nicht als abstraktes Ideal, sondern als Sinnhorizont jeder Freundschaft zu verstehen. Es läßt sich also mit Tenbrucks Aufsatz meine These untermauern, daß die soziale Ordnung einer eigenen Dynamik folgt und fortwährend neue epochale Freundschaftsauffassungen ausgestaltet. Diese Auffassungen sind freilich keine Meinungen von einzelnen, wie sich ebenfalls mit Tenbruck verdeutlichen läßt: „Die Männer, die die neue Freundschaftsidee in ihrer Weise geistig zu fassen suchen oder auch einfach in ihrem Leben vorbildlich zur Wirklichkeit werden lassen, halten nur diese Situation des Menschen in der Gesellschaft schöpferisch fest (...).“ (ibid., S.438).

In den einschlägigen Werken der Geistesgeschichte zum Thema Freundschaft wird, wie wir nun in Anlehnung an Tenbruck sagen können, die soziale Ordnung Freundschaft angesprochen. Solche Werke verstehe ich daher als Zeugnisse oder „Legitimationstheorien“ (Berger/Luckmann) der sich entfaltenden historischen Freundschaftsauffassungen (vgl. Einleitung, 1.1). Auf die Verwandlungen der sozialen Ordnung der Freundschaft, wie sie sich

¹²² Nötzoldt-Linden, Freundschaftsmuster. Studien zur Soziologie weiblicher Solidarität, in: Eickenrodt/Rapisarda, Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung 1998. Band 3, a.a.O., S. 113.

anhand verschiedener Zeugnisse zeigt, gehe ich im II. Teil dieser Arbeit ausführlich ein.

Tenbruck beansprucht in seinem Aufsatz, eine Soziologie der Freundschaft umrissen zu haben. Dies versteht Tenbruck so, daß er eine allgemeine Gesetzlichkeit formulieren kann, die auf Ereignisse der Zeitgeschichte anzuwenden ist, und sowohl die Ereignisse als auch die geschichtliche Situation verstehbar macht (vgl. *ibid.*, S.442). Dieses soziologische Gesetz¹²³ ist der beschriebene Zusammenhang von sozialer Differenzierung, Individualisierung und Freundschaft.

Da aber das Gesetz allgemeingültig sein muß - sonst wäre es kein Gesetz im wissenschaftlichen Sinne - , werden die Freundschaftsvorstellungen der einzelnen Epochen nicht mehr in *eigener* Ordnung begriffen, sondern als unterschiedliche Realisierungen des einen Gesetzes verstanden. Die Folge ist, daß nicht mehr in die historischen Freundschaftsauffassungen Einblick genommen wird, sondern der Schwerpunkt der Betrachtung auf dem überhistorisch wirksamen Mechanismus liegt. Tenbruck scheint diese Betrachtungsweise einzunehmen, da er nur wenig auf die einzelnen Freundschaftsvorstellungen der Epochen eingeht, sondern vornehmlich die gesellschaftlichen Verhältnisse absucht. Das beschriebene soziologische Gesetz ist also Ausgangspunkt und Zielort von Tenbrucks Untersuchungen. Es geht ihm nur um dieses, so daß die historisch verschiedenen Freundschaftsauffassungen - die jeweiligen Ordnungsgestalten der Freundschaft - aus dem Forschungsinteresse herausfallen. Damit verwandelt sich aber die ursprünglich anvisierte historische Perspektive von Freundschaft in eine ahistorische.

Tenbrucks Ansatz ist für den weiteren Verlauf dieser Arbeit von eminenter Bedeutung. Der variable Sinnhorizont der Freundschaft erschließt sich nur über eine historische Betrachtungsweise. Im Nachvollzug verschiedener geistesgeschichtlicher Zeugnisse („Freundschaftsvorstellungen“) eröffnen sich die Momente einer jeweiligen historischen Freundschaftsauffassung (vgl. Einleitung, 1.1).

Die systemtheoretische Freundschaftskonzeption, die im nächsten Kapitel behandelt wird, weist den höchsten Abstraktionsgrad innerhalb der sozialwissenschaftlichen Freundschaftskonzeptionen auf. Auch sie versucht, eine Perspektive zur Geschichtlichkeit der Freundschaft zu entwickeln.

¹²³ Es ist jedoch das Gesetz selbst, welches das Ereignis, die zeitgeschichtliche Situation und deren Zusammenhang erst herstellt. Diese Einsicht in den wissenschaftlichen Erkenntnisgang findet sich schon bei Kant und wird von der Systemtheorie heutzutage erneut formuliert. Wissenschaftliche Erklärungen sind demnach nicht reduktiv, sondern in einem radikalen Sinne konstruktiv (vgl. Humberto Maturana, Was ist Erkennen?, München 1994).

3. Freundschaft in systemtheoretischer Perspektive

Die systemtheoretisch orientierte Soziologie hat bisher nur wenige Arbeiten zum Thema Freundschaft vorgelegt¹²⁴. Der systemtheoretische Ansatz ist aber insofern interessant, als er sich zum einen vom Paradigma der Beziehung löst, und zum anderen eine Perspektive zur Geschichtlichkeit von Freundschaft entwickelt. Das Modell der „persönlichen Beziehung“, mit dem die Personal Relationships das Phänomen Freundschaft zu beschreiben suchen (vgl. Teil I, 2), wird in der Systemtheorie durch das Konzept des „intimen Systems“ ersetzt. Auf dieses Konzept werde ich in diesem Kapitel detailliert eingehen.

Systemtheoretisch gesehen ist Freundschaft keine selbständige persönliche Verbindung, sondern ein *Mittel*, um persönliche Verbindungen („intime Systeme“) herzustellen. Freundschaft ist für die Systemtheorie ein Zeichenvorrat, der es erlaubt, intim zu kommunizieren. Dieser Zeichenvorrat reagiert auf gesellschaftliche Veränderungen, die die Systemtheorie als Umbruch der Differenzierungsarten des umfassenden gesellschaftlichen Sozialsystems begreift. Hieraus ergibt sich für die Systemtheorie die Geschichtlichkeit des Phänomens Freundschaft. Die Systemtheorie beschreibt also nicht verschiedene historische Freundschaftsauffassungen in ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Einbettung, sondern sie faßt Freundschaft als semantische Reaktion auf gesellschaftliche Umbrüche. Damit wird die Freundschaft jedoch nicht in ihrem eigenen historischen Sinnzusammenhang, d.h. in ihrer eigenen Ordnung begriffen, sondern an eine konstruierte Vorstellung von gesellschaftlicher Evolution gekoppelt.

Zuvor verdeutliche ich die wissenschaftstheoretischen und wissenschaftsgeschichtlichen Grundlagen der Systemtheorie. Es zeigt sich, daß das Denken der Systemtheorie mit dem Anspruch auftritt, ein jegliches Wissensgebiet einheitlich beschreiben zu können. Auch Luhmanns Theorie sozialer Systeme ist von diesem Universalismus infiziert. Zudem erweist sich diese soziologische Fassung der Systemtheorie als radikale Verkürzung sozialer Wirklichkeit, ja das systemtheoretische Denken beginnt mit der Annahme einer „Reduktion von Komplexität“. Hier setzt meine Kritik an, die ich im Verlauf dieses Kapitels parallel zu den Darstellungen der systemtheoretischen Grundgedanken entwickeln werde. Die systemtheoretische Freundschaftskonzeption verstehe ich zudem als Höhepunkt der soziologischen Systematisierungsversuche des Phänomens.

¹²⁴ Z.B. Niklas Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt am Main 1982; ders., *Wie ist soziale Ordnung möglich?*, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Bd.2, Frankfurt am Main 1981, S.195-285; Claus-Heinrich Daub, *Intime Systeme*, Basel 1996; Holger Schwinn, *Kommunikationsmedium Freundschaft. Der Briefwechsel zwischen Achim von Arnim und Clemens Brentano in den Jahren 1801 bis 1816*, Frankfurt am Main 1997.

3.1 Systemtheoretische Grundlagen

Die folgenden Abschnitte geben zunächst einen Überblick über die Entstehung und die Grundgedanken der Systemtheorie. Dabei wird deutlich, daß die neuere Systemtheorie ihre wesentlichsten Anregungen aus der Biologie erhält.

Darüberhinaus wird in diesem Kapitel die „Theorie sozialer Systeme“, also die soziologische Fassung der Systemtheorie, in ihren Grundbegriffen dargestellt. Die entscheidende Neuerung der soziologischen Systemtheorie gegenüber älteren systemischen Vorstellungen in der Soziologie ist darin zu sehen, daß nicht mehr das Individuum als Letztelement für „Wechselwirkungen“, „soziale Prozesse“, „Interaktionen“ oder dergleichen angesehen wird, sondern *Kommunikationen*. Kommunikationen sind die Bausteine aller sozialen Systeme und so auch in intimen Sozialsystemen, d.h. in Freundschaften.

3.1.1 Die Entstehung der Systemtheorie aus der Biologie

Die Systemtheorie ist ein Produkt der Wissenschaftsentwicklung seit den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts¹²⁵. Ihre wichtigsten Theoriebausteine entstammen der Biologie. Die Biologie entwickelt den systemtheoretischen Systembegriff, um sowohl die Einheit des lebenden Organismus als auch dessen Gesetzmäßigkeiten verstehen zu können. Dies geschieht in bewußter Absetzung von mechanistischen Vorstellungen, die den lebenden Organismus in physikalisch-chemische Einzelprozesse zergliedern. Diese Prozesse, so die biologische Kritik, machen die lebende Einheit des Organismus nicht aus, da ihre Gesetzmäßigkeiten auch für die unbelebte Materie gelten. Die Biologie sucht folglich nach einer eigenen wissenschaftstheoretischen Perspektive, die ihren Gegenstandsbereich klar absteckt.

Eine solche Perspektive bietet die Systemtheorie, die maßgeblich von dem Biologen Ludwig von Bertalanffy entwickelt wird. „Das grundlegende Problem des organischen Stoffwechsels ist seine Selbstregulation. Es ist der prinzipielle Gegensatz zwischen den Reaktionen in einem lebendigen Organismus und jenen in der sich zersetzenden Leiche, daß im ersteren alle Reaktionen so verlaufen, daß ihr Ergebnis die Erhaltung des Systems ist.“¹²⁶ „Ein System“, so von Bertalanffy weiter, „können wir als einen Komplex von in Wechselwirkung stehenden Elementen definieren.“ (ibid., S.185f).

Von Bertalanffy beschreibt die Einheit des lebenden Organismus mit dem Begriff des

¹²⁵ Einen Überblick über die Entwicklung der Systemtheorie gibt Klaus Müller, *Allgemeine Systemtheorie. Geschichte, Methodologie und sozialwissenschaftliche Heuristik eines Wissenschaftsprogramms*, Opladen 1996.

¹²⁶ Ludwig von Bertalanffy, *Das biologische Weltbild. Die Stellung des Lebens in Natur und Wissenschaft*, Wien 1990 (ersch. Bern 1949), S.127.

„offenen Systems“. Das offene System, so von Bertalanffy, ist ein solches, „das fortwährend Bestandteile nach außen abgibt und solche von außen aufnimmt, das sich aber in diesem ständigen Wechsel in einem stationären Zustand oder *Fließgleichgewicht* erhält bzw. in ein solches übergeht.“ (ibid., S.120). Dieser beständige Fluß zwischen Innen und Außen zeichnet die Einheit des lebenden Organismus wesentlich aus. „Dauer im Wechsel“ ist daher die ‚Formel‘ der „Allgemeinen Systemlehre“ von Bertalanffys. Die unbelebte Materie wird dagegen statisch verstanden. Sie kann, wie beispielsweise ein Kristall, als „geschlossenes System“ beschrieben werden, das aus stets den gleichen Bestandteilen aufgebaut ist und mit ihnen vielleicht durch Jahrtausende beharrt (ebd.).

Überall, wo es um lebende oder unbelebte Entitäten geht, muß die Wissenschaft gemäß von Bertalanffy die Beschreibungsweise des Systems wählen, um sowohl Einheit als auch Gesetzmäßigkeiten der Entitäten feststellen zu können. „Es gibt allgemeine Prinzipien für Systeme schlechthin, gleichgültig, welcher Art die sie zusammensetzenden Elemente und die zwischen diesen bestehenden Beziehungen oder ‚Kräfte‘ sind.“ (ibid., S.186). Ein solches Prinzip ist beispielsweise das „Fließgleichgewicht“ (s.o.), das aber nur für alle „offenen Systeme“ gilt.

Die „Allgemeine Systemlehre“, wie von Bertalanffy seine Theorie nennt, ist folglich eine die wissenschaftlichen Einzeldisziplinen übergreifende Wirklichkeitssicht. Sie ermöglicht die „Einheit der Wissenschaften“, wie von Bertalanffy sagt. „In Wissenschaften, die sich, wie die Bevölkerungslehre, die Soziologie, aber auch weite Teile der Biologie, nicht dem Rahmen der physikalisch-chemischen Gesetzmäßigkeit einordnen, treten dennoch exakte Gesetzmäßigkeiten auf, die durch passend gewählte Modellvorstellungen erreicht werden können. Es sind logische Homologien, die sich aus dem Systemcharakter ergeben, und aus diesem Grunde gelten formal gleichartige Beziehungen auf verschiedenen Erscheinungsbereichen und bedingen die Parallelentwicklung in verschiedenen Wissenschaften.“ (ibid., S.186f).

Neben dieser durch systemische Modelle erschließbaren Realität gibt es aber noch eine andere Wirklichkeit, die der „objektiven“, d.h. systemischen Untersuchung verschlossen bleibt. „Wir sind nicht nur Wissenschaftler, wir sind auch Menschen; uns deutend den eigentlichen Kern der Wirklichkeit näherzubringen, versuchen Mythos, Dichtung, Philosophie.“ (ibid., S.190). Daraus ist zu schließen, das der „eigentliche Kern der Wirklichkeit“, wie von Bertalanffy sagt, der systemischen Zugriffsweise verborgen bleibt. Dies ist bedenkenswert und wird uns im Verlauf des Kapitels noch weiter beschäftigen.

Im Laufe der fünfziger und sechziger Jahre entwickelt sich die Systemtheorie immer mehr zu einem interdisziplinären Paradigma, das auch die sozialwissenschaftliche Theoriebildung zu beschäftigen beginnt. „Mit Kenneth Boulding, Karl Deutsch und Talcott Parsons nahmen Sozialwissenschaftler unmittelbar an der Ausformulierung der systemtheoretischen Programmatik teil.“ (Müller, Allgemeine Systemtheorie, a.a.O., S.5). Die für die Soziologie

aktuell maßgebliche Variante der Systemtheorie stammt von dem Bielefelder Soziologen Niklas Luhmann. Luhmanns Werk kann als eine Weiterentwicklung der soziologischen Systemtheorie Talcott Parsons angesehen werden, bei dem Luhmann von 1960 bis 61 studierte¹²⁷.

Luhmanns „Theorie sozialer Systeme“ baut auf den allgemeinen systemtheoretischen Grundbegriffen auf, spezialisiert sich aber auf *soziale* Entitäten (in Abgrenzung von psychischen oder organischen Einheiten). Die Luhmannsche Systemtheorie tritt mit dem Anspruch auf, sämtliche soziale Phänomene einer einheitlichen Betrachtung unterziehen zu können. Die Theorie sozialer Systeme ist daher als eine „universale Theorie“ oder „Supertheorie“ anzusehen, wie Luhmann behauptet. „Systemtheorie ist eine besonders eindrucksvolle Supertheorie. So umstritten sie ist: einen gewissen Reifungsgrad kann man ihr nicht absprechen, und dies führen wir darauf zurück, daß sie auf eine Geschichte zurückblicken kann, die durch supertheoretische Ambitionen, Differenz-Zentralisierungen und Paradigmenwechsel gekennzeichnet ist.“¹²⁸.

Der entscheidende Paradigmenwechsel in der Systemtheorie ist die Umstellung von „offenen Systemen als Voraussetzung des Lebensgeschehens“ (von Bertalanffy) auf „geschlossene Systeme“. Diese Umstellung basiert wesentlich auf dem Begriff der „Autopoiesis“. Dieser Wechsel wird auch als Umbruch von „Allgemeiner Systemlehre“ zu einer „Neuen Systemtheorie“ angesehen (vgl. Müller, Allgemeine Systemtheorie, a.a.O., S.326ff). Niklas Luhmann rechnet seine „Theorie sozialer Systeme“ zu dieser „Neuen Systemtheorie“, und sieht infolgedessen soziale Systeme als autopoietisch-geschlossene Systeme an. Im folgenden gebe ich einen groben Überblick über die ebenfalls in der Biologie erstmalig formulierten Fundamente der Theorie autopoietisch-geschlossener Systeme. Die Ausführungen orientieren sich vorrangig an den Schriften Humberto Maturanas.

3.1.2 Fundamente der Theorie autopoietischer Systeme

Die Neue Systemtheorie betrachtet alle Lebewesen als geschlossene Systeme. Geschlossenheit erlangen die Systeme dadurch, daß sie sich beständig und aus sich selbst heraus reproduzieren. „Lebende Systeme sind demnach dynamische Systeme, die als autonome Einheiten konstituiert werden, weil sie aus den geschlossenen zirkulären Verkettungen (geschlossenen Netzwerken) molekularer Produktionsprozesse bestehen, in denen die verschiedenen Arten der beteiligten Moleküle an ihrer wechselseitigen Produktion

¹²⁷ Vgl. Rudolf Stichweh, Niklas Luhmann, in: Dirk Kaesler (Hg.), Klassiker der Soziologie. Bd 2, München 1999, S.206.

¹²⁸ Niklas Luhmann, Soziale Systeme, a.a.O., S.19.

mitwirken.“¹²⁹.

Solche „lebenden Systeme“ existieren immer in einer Umwelt. Das, was das System maßgeblich definiert, ist seine Grenze zu dieser Umwelt. Die Grenze wird etabliert durch die Einheit des Systems. Diese Einheit ist nicht als ein massiver Körper zu denken, sondern als etwas Zusammengesetztes (gr. *systema* = das Zusammengesetzte). Ein System setzt sich aus bestimmten Bausteinen, den Elementen zusammen. Die Elemente stehen miteinander in Beziehung, sie sind relationiert. Folgt die Art und Weise der Relationierung einem einheitlichen Prinzip, so entsteht ein einheitlicher Zusammenhang, eben ein System. Das System gewinnt seine Einheit also nicht durch bloße Summierung von Elementen, sondern durch eine bestimmte „Organisation“. „Mit anderen Worten, die Organisation einer zusammengesetzten Einheit besteht in der Konfiguration der statischen und dynamischen Relationen zwischen ihren Bestandteilen (...).“ (Maturana, *Ontologie des Beobachtens*, a.a.O., S.161).

Daraus folgt, daß ein lebendes System seine Organisation aufrechterhalten muß, um seine Einheit, also sich selbst erhalten zu können.

Die Organisation eines lebenden Systems ist von dessen „Struktur“ zu unterscheiden. Mit dem systemtheoretischen Strukturbegriff werden die aktuellen Relationen zwischen den Elementen bezeichnet, die eine Organisation verwirklichen. „In einer zusammengesetzten Einheit (...) konstituieren die tatsächlichen Bestandteile und die tatsächlichen Relationen zwischen diesen, die diese Einheit als eine bestimmte, zusammengesetzte Einheit mit einer bestimmten Organisation verwirklichen, deren Struktur.“ (ibid., S.160). Die Struktur eines Systems kann sich ändern, ohne daß das System seine Einheit, d.h. seine Organisation verliert. Die Organisation eines Systems muß notwendig invariant bleiben, damit das System seine Einheit, also sich selbst erhalten kann. Die Struktur des Systems kann dagegen variieren. Die Variationen der Struktur dürfen aber nicht dazu führen, daß sich die Organisation auflöst. Alle Strukturänderungen müssen sich im Rahmen der Verwirklichung der Organisation bewegen. Wird die Organisation nicht mehr gewahrt, so zerfällt das System. „Organisation besteht oder besteht nicht, erscheint und löst sich plötzlich wieder in Nichts auf. Sie ist ‚digital‘ und nicht ‚analog‘ gestaltet: Zwischen Ja und Nein tritt, wenn man so will, ein ‚Quantensprung‘, völlig übergangslos, ohne ein vermittelndes ‚kaum‘ oder ‚ein bißchen‘.“¹³⁰.

Geschlossene Systeme unterliegen demnach nicht einem Prozeß des Selbstaufbaus. Sie bestehen oder bestehen nicht. Entwicklung kann deshalb nur *innerhalb* eines Systems stattfinden, nämlich als Variationen seiner Struktur.

¹²⁹ Humberto Maturana, *Ontologie des Beobachtens. Die biologischen Grundlagen des Selbst-Bewußtseins und des physikalischen Bereichs der Existenz*, in: ders., *Biologie der Realität*, Frankfurt am Main 1998, S.181.

¹³⁰ Humberto Maturana, *Was ist erkennen?*, a.a.O., S.78.

Besteht ein System, so muß es sich in seinem Bestand erhalten, d.h. seine Einheit beständig verwirklichen. Diesen Prozeß der Selbst-verwirklichung eines Systems bezeichnet Humberto Maturana mit dem Begriff „Autopoiesis“ (gr. Auto-poiesis = Selber-machen). „Die autopoietische Organisation wird als eine Einheit definiert durch ein Netzwerk der Produktion von Bestandteilen, die 1. rekursiv an demselben Netzwerk der Produktion von Bestandteilen mitwirken, das auch diese Bestandteile produziert, und 2. das Netzwerk als eine Einheit in dem Raum verwirklichen, in dem die Bestandteile sich befinden.“¹³¹.

Maturana stieß auf diesen Gedanken der Autopoiesis in den sechziger Jahren durch Beobachtung von Vorgängen in organischen Zellen. Eines Tages ging ihm auf, so in einem Selbstbericht, „daß die DNS an der Proteinsynthese, die Proteine wiederum an der DNS-Synthese teilnahmen und daß diese Dynamik die Einheit der Zelle begründete: Aus dem molekularen Wechselspiel gingen neue Moleküle hervor, und diese wirkten zusammen, um ihre Eigenproduktion in Gang zu halten und einzugrenzen.“ (Maturana, Was ist erkennen?, a.a.O., S76).

Autopoiesis bedeutet demnach, daß sich eine Organisation selbst verwirklicht. Es wird eine Ganzheit vorausgesetzt, die sich sodann fortlaufend produziert. Autopoiesis meint folglich Re-produktion eines Vor-gegebenen.

Wir kommen auf den Anfang unserer Erläuterungen zur Theorie autopoietischer Systeme zurück. Ein autopoietisches System ist von seiner Umwelt zu unterscheiden. Autopoietische Systeme sind zudem streng „struktur determiniert“, wie Maturana sagt, und deshalb ist es ausgeschlossen, daß Umweltgegebenheiten das, was im System passiert, bestimmen können. Nur systemeigene Strukturen bestimmen die Operationen des Systems. Daher sind autopoietische Systeme notwendig geschlossene Systeme.

Dennoch gibt es eine Verbindung zwischen dem System und seiner Umwelt, die Maturana mit dem Begriff der „strukturellen Kopplung“ bezeichnet (Maturana, Ontologie des Beobachtens, a.a.O., S.165). Die Umwelt eines Systems wirkt auf dieses in der Weise ein, daß sie Irritationen (Störungen, Perturbationen) produziert, die systemintern verarbeitet werden. Die Irritationen sind jedoch Konstruktionen des Systems, also niemals Ereignisse, die der Umwelt zugehören. „Es gibt für zusammengesetzte Einheiten keine instruktiven Interaktionen.“ (ibid., S.162).

Die strukturelle Kopplung von System und Umwelt bewirkt Anpassung und Nischenbildung. Indem das System mit Strukturänderungen auf äußere Ereignisse reagiert, paßt es sich den Verhältnissen der Umwelt an. Ebenso verändert sich die Umwelt unter den Einwirkungen des Systems. Dieses muß, um seine Autopoiesis aufrechtzuerhalten, bestimmte Umweltelemente zu Elementen der eigenen Struktur machen (Beispiel: Nahrungsaufnahme).

¹³¹Humberto Maturana, Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit, Braunschweig 1985, S.158.

„Die‘ Umwelt des Systems wird somit zu *seiner* Umwelt, d.h. zur „Nische“ des Systems (ibid., S.169). System und Umwelt stehen in einem Zusammenhang der „Ko-evolution“ (Maturana). Abschließend sei darauf hingewiesen, daß die Unterscheidung von System und Umwelt eine solche des „Beobachters“ ist. Ein Beobachter ist „generell jedes Lebewesen, das in Sprache operiert, oder im besonderen jeder Mensch, wenn wir verstehen, daß Sprache Menschsein definiert.“ (ibid., S.158). Beobachten ist für Maturana eine Operation der Unterscheidung, die sich aus der Lebenspraxis des Beobachters ergibt. Unterschieden werden Systeme von ihren Umwelten. „In dieser Operation der Unterscheidung bringt der Beobachter eine Einheit (eine Entität, eine Ganzheit) hervor, gleichzeitig aber auch das Medium (Milieu), in dem die Einheit unterschieden wird (...).“ (ibd.).

Maturanas Theorie autopoietischer Systeme folgt einem radikal konstruktivistischen Ansatz, der die alte Trennung von Subjekt und Objekt aufhebt. Dadurch, daß die Unterscheidungen des Beobachters Einheiten und Umwelten erst hervorbringen, kann nicht mehr von einer objektiven Realität die Rede sein. Zumindest dann nicht, wenn mit ‚objektiv‘ eine Wirklichkeit gemeint ist, die unabhängig vom Beobachter existiert. „Existenz ist konstitutiv vom Beobachter abhängig; es gibt ebenso viele Bereiche der Wahrheit wie Bereiche der Existenz, die der Beobachter durch seine Unterscheidungen hervorbringt.“ (ibid., S.157). Maturana gibt die Vorstellung der *einen* objektiv feststellbaren Realität zu Gunsten einer *Vielzahl* von Wirklichkeiten auf.

Nachdem in diesem Abschnitt die Fundamente der Neuen Systemtheorie angesprochen wurden, gehe ich im folgenden auf die soziologische Fassung der Theorie autopoietisch-geschlossener Systeme ein. Hierbei halte ich mich an die Schriften Niklas Luhmanns. Es wird sich zeigen, daß Luhmann die konstruktivistische Perspektive Maturanas verläßt und autopoietische Systeme für reale Gegebenheiten hält. Damit fällt er wieder zurück in den Dualismus Bertalanffys, der eine eindeutig bestimmbare objektive Realität von einer ‚eigentlichen‘ Wirklichkeit unterscheidet, die wissenschaftlich nicht erfaßbar ist, aber das Dasein des Menschen wesentlich ausmacht (vgl. Teil I, 3.1.1).

3.1.3 Grundbegriffe der Theorie sozialer Systeme: Komplexität, Sinn, Kommunikation

Niklas Luhmann entwickelt eine soziologische Systemtheorie, die in seinen Hauptwerken „Soziale Systeme“ (Frankfurt am Main 1984) und „Die Gesellschaft der Gesellschaft. 2 Bd.“ (Frankfurt am Main 1997) dargelegt ist. Entscheidend beeinflußt wird Luhmann von Talcott Parsons, der Ende der 30er Jahre eine strukturell-funktionale Handlungstheorie entwirft. Parsons versteht Handlungen als Elemente von verschiedenen Systemen (Persönlichkeitssystem,

kulturelles System, Verhaltenssystem, Interaktionssystem)¹³². Parsons Ansatz beschäftigt sich mit der „Struktur“ dieser sozialen Systeme, um von dort aus auf die Handlungen zu schließen, die das jeweilige System in seinem Bestand erhalten. „Die strukturell-funktionale Theorie gibt den strukturellen Rahmen an, der den Handlungsprozeß steuert, und kann in funktionalen Analysen entscheiden, welche Handlungen funktional oder dysfunktional für die Systemerhaltung sind.“¹³³. Die Bestandserhaltung ist somit oberstes Bezugsproblem der strukturell-funktionalen Analyse Talcott Parsons’.

Luhmann löst sich Ende der sechziger Jahren von der Theorie Parsons und verfolgt seine eigenen Ansätze. Luhmann stellt die Begriffe „Struktur“ und „Funktion“ um und spricht fortan von einer „funktional-strukturellen Systemtheorie“. „Mit dem Übergang von der strukturell-funktionalen zur funktional-strukturellen Systemtheorie geht es nicht länger um die Frage, welche konkreten Beiträge den Bestand des Systems kausal bewirken und damit in Zukunft sicherstellen. An diese Stelle tritt die Frage, welche Funktion bestimmte Systemleistungen erfüllen und durch welche *funktional-äquivalenten* Möglichkeiten diese ersetzt werden können.“ (Kneer/Nassehi, Luhmanns Theorie sozialer Systeme, a.a.O., S.38f). Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß es auch dieser gewandelten Systemtheorie prinzipiell um die *Aufrechterhaltung* von Systemen geht. Die Bestandserhaltung wird in der „funktional-strukturellen“ Sichtweise nur flexibler, nämlich von den Funktionen her begriffen. Am Grundsatz des Systems als einer sich fortwährend stabilisierenden Einheit hält Luhmann auch nach diesen Korrekturen an Parsons fest.

In den achtziger Jahren vollzieht Luhmann einen weiteren entscheidenden „Paradigmenwechsel“, der seiner Theorie sozialer Systeme die bis heute gültige Fassung gibt (vgl. Kneer/Nassehi, a.a.O., S.47ff). Dieser Paradigmenwechsel ist zum einen durch Umstellung von offenen auf geschlossene, d.h. autopoietische Systeme gekennzeichnet. Zum anderen betrachtet Luhmann ab Mitte der achtziger Jahre nicht mehr Handlungen, sondern Kommunikationen als Letztelemente von sozialen Systemen. Soziale Systeme sind demnach Kommunikationssysteme, die sich dadurch reproduzieren, daß sie fortlaufend Kommunikationen an Kommunikationen anschließen. Grundzüge dieser aktuellen Fassung von Luhmanns Theorie sozialer Systeme werden im folgenden umrissen, ohne freilich Vollständigkeit beanspruchen zu wollen. Die Ausführungen dienen lediglich dazu, diejenigen Grundbegriffe zu klären, die für ein Verständnis des Freundschaftskonzepts der Systemtheorie unerlässlich sind.

Soziale Systeme bestehen aus Kommunikationen. Gemäß des Paradigmas autopoietischer Systeme stellen soziale Systeme ihre Kommunikationselemente selbst her. Das bedeutet für Luhmann: „Der Mensch kann nicht kommunizieren; nur die Kommunikation kann kommunizieren.“¹³⁴.

¹³² Vgl. Talcott Parsons, Das System moderner Gesellschaften, München 1972, S.13.

¹³³ Georg Kneer/Armin Nassehi, Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, München 1993, S.30

¹³⁴ Niklas Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1990, S.31.

Systemtheoretisch gedacht gibt es ‚den‘ Menschen nicht. Die Einheit des Individuums trennt Luhmann auf in mehrere autonom operierende Systeme, wie beispielsweise das psychische System, das motorische System oder das organische System. Gemäß Luhmann kann ein soziales System nicht aus Individuen und deren Beziehungen bestehen, sondern eben aus Kommunikationen. ‚Der‘ Mensch gehört für Luhmann zur Umwelt des sozialen Systems. Das heißt für Luhmann nicht, daß der Mensch als weniger wichtig eingeschätzt würde. Ein System ist immer auf seine Umwelt angewiesen, ohne seine Umwelt könnte es seine Autopoiesis nicht aufrechterhalten. „Gewonnen wird mit der Unterscheidung von System und Umwelt aber die Möglichkeit, den Menschen als Teil der gesellschaftlichen Umwelt zugleich komplexer und ungebundener zu begreifen, als dies möglich wäre, wenn er als Teil der Gesellschaft aufgefaßt werden müßte; denn Umwelt ist im Vergleich zum System eben derjenige Bereich der Unterscheidung, der höhere Komplexität und geringeres Geordnetsein aufweist.“ (Luhmann, Soziale Systeme, a.a.O., S.289).

„Komplexität“ bedeutet im Rahmen der Theorie sozialer Systeme, daß in einer zusammenhängenden Menge von Elementen nicht mehr jedes Element jederzeit mit jedem anderen verknüpft sein kann (ibid., S.46). Komplexität zwingt daher zur Selektion, d.h. es können von der gegebenen Menge an Elementen nur bestimmte ausgewählt und relationiert werden. Komplexität, so Luhmanns Sicht, reduziert sich selbst (ibid., S.47).

Komplexitätsreduktion heißt nichts anderes als Systembildung. Ein System grenzt sich von seiner Umwelt ab, indem es autopoietisch einen Bereich geringerer Komplexität errichtet. Die Umwelt eines Systems ist also immer durch höhere Komplexität gekennzeichnet. Zwischen System und Umwelt besteht ein „Komplexitätsgefälle“, wie Luhmann sagt (ibid., S.48).

Systeme sind demnach als Inseln der Einfachheit in einem Ozean aus Unübersichtlichkeit zu verstehen. Mit Recht weist der Phänomenologe Heinrich Rombach darauf hin, daß Luhmann hier offensichtlich die Begriffe Komplexität und Kompliziertheit verwechselt. „‚Kompliziert‘ ist etwas, das so vielfältig und verworren ist, daß es für einen bestimmten Rezipienten nicht mehr durchschaubar ist. ‚Komplex‘ dagegen ist etwas, das so sehr durch einen Einheitsbezug organisiert ist, daß es nur als ‚ein einziger Komplex‘ zu reagieren oder aufgefaßt zu werden vermag.“¹³⁵ Luhmann meint im Grunde Kompliziertheit, wenn er von der Reduktion von „Komplexität“ spricht.

Rombach aber sieht hierin mehr als nur eine fehlerhafte Begriffswahl. Komplexität, so Rombach, ist eine Einheit, die als solche – ohne Reduktionen – erfaßt wird. Gerade im sozialen Leben geht es, so Rombach, um die Erfassung und nicht um die Reduktion von Komplexitäten. „Menschliche Gesellschaft ist primär eine geistige Leistung, eine Form der Welterkenntnis und Weltauslegung, und liefert einen Durchblick, der dem Menschen nicht

¹³⁵ Heinrich Rombach, Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie, Freiburg/München 1994., S.263.

nur ein sachangemessenes Verhalten, sondern auch eine durchreichende Weltinterpretation und damit eine durchreichende Selbstartikulation ermöglicht.“ (Rombach, Phänomenologie des sozialen Lebens, a.a.O., S.264).

Zurück zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Wie ist nun systemtheoretisch die „Komplexitätsreduktion“, also die Bildung von sozialen Systemen zu verstehen?

Ein soziales System reagiert auf eine hochkomplexe (besser: hochkomplizierte) Situation, die Luhmann als Situation der „doppelten Kontingenz“ bezeichnet. Dieser Begriff, den Luhmann aus der Theorie Talcott Parsons entlehnt, bezeichnet die Tatsache, daß zwei Systeme aufeinandertreffen und ihre wechselseitigen Selektionen weder als notwendig noch als unmöglich ansehen (Luhmann, Soziale Systeme, a.a.O., S.152). Dadurch entsteht für die beiden Systeme eine nicht handhabbare Menge von Handlungsmöglichkeiten.

In der Situation doppelter Kontingenz begegnen sich, so Luhmann, psychische Systeme. Die psychischen Systeme sind ebenfalls als geschlossene autopoietische Systeme aufzufassen. Das bedeutet für die Situation des Aufeinandertreffens, daß beide Systeme keine direkten Einsichten in die internen Operationen des jeweils anderen Systems nehmen können. Sie erfahren sich also gegenseitig als „black boxes“. Jede Seite kann aber unterscheiden zwischen bloßer Umwelt und System-mit-Umwelt in der eigenen Umwelt. „Dadurch wird über das Handeln hinaus das umweltbezogene Erleben relevant – schon weil man auf den anderen hin nur handeln kann, wenn man weiß, wie man selbst in der Umwelt des anderen durch diesen erlebt wird.“ (ibid., S.161). Da man dies aber nicht weiß, weil ja die Operationen des anderen psychischen Systems unzugänglich sind, ist eine jede Handlungsinitiative weder notwendig noch unmöglich. Es entsteht eine unabsehbare Menge an Handlungsmöglichkeiten, die aber, so betont Luhmann, nicht als Möglichkeiten überhaupt auftreten, sondern als das, „was von der Realität aus gesehen anders möglich ist.“ (ibid., S.152). Diese Erfahrung machen *beide* Systeme, weshalb Luhmann auch von *doppelter* Kontingenz spricht.

Diese überkomplexe Situation doppelter Kontingenz wird gemäß Luhmann reduziert durch Kommunikationen. Kommunikation beschreibt Luhmann als einen dreistelligen Selektionsprozeß, der Information, Mitteilung und Verstehen zur Synthese bringt (ibid., S.196). Jede Information ist eine Selektion aus einem Horizont von kontingenten Möglichkeiten anderer Informationen. Auch die Mitteilung sieht Luhmann als Selektion an, die aus einem Horizont weiterer Möglichkeiten des Mitteilens ausgewählt wird. Abgeschlossen wird die Kommunikation durch die Annahme oder Ablehnung von Information und Mitteilung. Dies nennt Luhmann „Verstehen“. Im Verstehen kommt die Kommunikation auf sich selbst zurück, d.h. sie rekuriert auf ihre eigenen Selektionen. „Daß Verstehen ein unerläßliches Moment des Zustandekommens von Kommunikation ist, hat für das Gesamtverständnis von Kommunikation eine weittragende Bedeutung: daraus folgt nämlich, daß Kommunikation nur als selbstreferentieller Prozeß möglich ist.“ (ibid., S.198).

Es ist zu beachten, daß Verstehen gemäß Luhmann nicht auf die innere Zustimmung eines psychischen Systems angewiesen ist. Kommunikation ist ein „völlig eigenständiger, autonomer, selbstreferentiell-geschlossener Vorgang des Prozessierens von Selektionen“ (ibid., S.205). Psychische Systeme bilden lediglich die hochkomplexe Umwelt der Kommunikation. Vereinfacht gesagt: Psychische Systeme denken, Kommunikationen kommunizieren. Beide Systeme operieren für sich selbst, benötigen aber für ihre eigene Autopoiesis eine spezifische Umwelt. Für Kommunikationen ist das die beschriebene Situation doppelter Kontingenz.

In dieser strikten Trennung zwischen sozialem und psychischen System erkennt Jürgen Habermas die Wiedereinführung der alten subjektphilosophischen Unterscheidung zwischen Erkennendem und Erkannten, zwischen Subjekt und Objekt¹³⁶. Als Leitvorstellungen für diese Differenzierung mögen Luhmann, so Habermas, der „Aktenfluß zwischen Ministerialbehörden“ auf der einen Seite und das „monadisch eingekapselte Bewußtsein eines Robinson“ auf der anderen Seite gedient haben (ibid., S.437). Das Problem dieser abstrakten Trennung, die Maturana mit seiner radikal-konstruktivistischen Perspektive zu überwinden versuchte (vgl. Teil I, 3.1.2), sieht Habermas zu Recht in der mangelnden Konsensmöglichkeit zwischen den Interaktionspartnern: „die Subjekt-Objekt-Beziehung bietet ebensowenig wie die System-Umwelt-Beziehung konzeptuelle Anschlüsse an die genuin sprachliche Intersubjektivität von Einverständnis und kommunikativ geteiltem Sinn.“ (ebd.). Kultur, Gesellschaft und Person sind nicht mehr in einer Lebenswelt oder in einer sozialen Ordnung *intern* miteinander verklammern, sondern stehen sich gleichsam unbezüglich gegenüber.

Zurück zu Luhmanns Systemtheorie. Soziale Systeme bestehen also aus Kommunikationen. Sie erhalten sich in ihrem Bestand durch Kommunikationen. Daraus ergibt sich systemtheoretisch das Problem, daß soziale Systeme unaufhörlich Kommunikationen erzeugen müssen, oder aber sie hören auf zu existieren. Dieses Problem spricht Luhmann mit dem Begriff der „Anschlußfähigkeit“ von Kommunikationen an. Innerhalb des Kommunikationsprozesses entscheidet das Verstehen, also die Annahme oder Ablehnung von Information und Mitteilung, darüber, ob eine Kommunikation „anschlußfähig“ ist. „Anschlußfähigkeit“ besagt nach Luhmann, daß eine Kommunikation über sich hinaus auf weitere Möglichkeiten des Kommunizierens verweist (ibid., S.123). Dies ist nur insofern möglich, als die Kommunikation Sinn macht.

Sinn ist eine weitere zentrale Begrifflichkeit in der Theorie sozialer Systeme. Ohne Sinn könnte sich kein soziales System etablieren und in seinem Bestand erhalten. Soziale und auch psychische Systeme versteht Luhmann als „Sinn konstituierende Systeme“ (ibid., S.64). „Das Phänomen Sinn erscheint in der Form eines Überschusses von Verweisungen auf weitere

¹³⁶ Jürgen Habermas, Exkurs zu Luhmanns systemtheoretischer Aneignung der subjektphilosophischen Erbmasse, in: Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt am Main 1985, S.426-445.

Möglichkeiten des Erlebens und Handelns. Etwas steht im Blickpunkt, im Zentrum der Intention, und anderes wird marginal angedeutet als Horizont für ein Und-so-weiter des Erlebens und Handelns.“ (ibid., S.93).

Diesen Sinnbegriff übernimmt Luhmann von der Transzendentalphänomenologie Edmund Husserls, die nach Parsons wohl den größten Einfluß auf die Theorie sozialer Systeme ausgeübt hat¹³⁷. Sinn im systemtheoretischen Verständnis ist selektierend. Er greift etwas heraus, und läßt anderes beiseite. Dieses andere wird aber nicht fallengelassen, sondern als Möglichkeit zu weiteren Selektionen bereitgehalten. Sinn bietet auf diese Weise Anschlüsse für weitere Kommunikationen. Luhmann unterscheidet drei Dimensionen, in denen Sinn operiert: Die Sozialdimension, die Sachdimension und die Zeitdimension (ibid., S.112).

In der Sachdimension wird der Verweisungshorizont nach der Differenz ‚dies und nicht jenes‘ strukturiert. Für soziale Systeme werden dadurch die Themen sinnhafter Kommunikation ausgewählt (ibid., S.114). Die Sozialdimension des Sinnes „betrifft das, was man jeweils als seinesgleichen, als ‚alter ego‘ annimmt, und artikuliert die Relevanz dieser Annahme für jede Welterfahrung und Sinnfixierung.“ (ibid., S.119). In der Sozialdimension entscheidet sich, so Luhmann, die Zurechnung von Erleben oder Handeln. Wird die Sinselektion der Umwelt, also im Falle sozialer Systeme den psychischen Systemen zugerechnet, so gilt gemäß Luhmann die Charakterisierung Erleben, und die Anknüpfung für weitere Selektionen wird in der Umwelt des sozialen Systems gesucht. Wird dagegen die Sinselektion dem sozialen System selbst zugerechnet, dann gilt die Charakterisierung Handeln (vgl. ibid., S.124). Diese Schematismen spielen, wie sich in Abschnitt 3.1.3 dieses Teils der Arbeit zeigen wird, für „interpersonale Interpenetrationsverhältnisse“, also z.B. für Freundschaften, eine entscheidende Rolle. Die Zeitdimension schematisiert die Abfolge der Ereignisse. Sie artikuliert sich in den Horizonten von Vergangenheit und Zukunft.

Auch das Sinnkonzept der Systemtheorie ist nicht so plausibel, wie es auf den ersten Blick scheint. Luhmann beschreibt das Phänomen Sinn funktional, nämlich als Verweisung auf weitere Möglichkeiten der Kommunikation. Sinn soll demnach etwas sein, was weitere Kommunikationen produziert und folglich ein System in seinem Bestand erhalten kann. Es fragt sich aber, ob Luhmann das Phänomen Sinn nicht zu eng faßt. Wird hier nicht Sinn auf Zweckhaftes reduziert?

Sinn ist nicht dasselbe wie Zweck. Der Zweck ist ein organisierendes Prinzip in einem bereits vorhandenen und strukturierten Verbund von Elementen. Der Zweck ordnet die Elemente auf etwas hin. Im sozialen System wird alles auf die Erhaltung des Systems hin geordnet. Zweck aller systeminternen Ereignisse (Kommunikationen) ist das Weitermachen (Anschlußfähigkeit). Ein System ist also reiner Selbstzweck. Anders der Sinn. Sinn verstehe ich mit Rombach als einen Gesamtduktus, „der die Bedingung des Aufscheinens aller

¹³⁷ Vgl. Rudolf Stichweh, Niklas Luhmann, a.a.O., S.210

einzelnen Gegebenheiten als einzelner ist.“¹³⁸. Sinn läßt sich kaum für sich definieren, es gibt ihn immer nur im Hinblick auf anderes. Der Sinn gewinnt sich aus der Konsequenz einer „Zuordnung“, und zwar in der Weise, „daß das Ganze der Zuordnung in jedem Einzelmoment der Zuordnung enthalten ist.“¹³⁹. Das Ganze einer Freundschaft zeigt sich beispielsweise in jedem Moment, im Vertrauen, in der Offenheit, in der Gemeinsamkeit usw.. Der Sinn macht sich dann als das Passen und Stimmen oder als das Unpassende und Unstimmige in einem wachsenden Zusammenhang bemerkbar. „Sinn ist immer *dieser* Sinn, gewachsener Sinn, neuerstandener, bewegter. (...) Sinn kann man nicht haben und nicht halten, nur leben.“ (Rombach, Strukturontologie, a.a.O., S.245). Sinn ist also immer schon präsent noch bevor irgendwelche Elemente nach Zwecken sortiert werden. Noch bevor sich ein selbstzweckhaftes System etabliert, gibt es bereits eine sinnvolle Realität, die in systemtheoretischer Perspektive jedoch als überschießende und daher angeblich zu reduzierende Komplexität verstanden wird.

Luhmann verkennt also den prozeßhaften Charakter von Sinn und reduziert ihn auf einen bestimmten funktionalen Zweck. Zudem läßt sich anhand des systemtheoretischen Sinnkonzeptes erkennen, daß die Systemtheorie nicht die unmittelbare Wirklichkeit betrachtet, sondern immer Konstrukte („Systeme“) *innerhalb* dieser Wirklichkeit. In einem verworrenen Chaos, so die systemtheoretische Vorstellung von Realität, ist es nötig, die Dinge zweckmäßig zu ordnen, d.h. Systeme zu ‚bauen‘. Wer da ordnet und baut, das bleibt in der Systemtheorie im Dunkeln. Da die Systemtheorie kein herstellendes autonomes Subjekt annimmt, erscheint die Errichtung eines Systems wie ein „Wunder“. Daher bleibt die Systemtheorie in einer für sie konstitutiven Dichotomie verfangen, nämlich in der „Differenz von Ordnung und Störung, von Information und Rauschen. Beides ist, beides bleibt erforderlich.“ (Luhmann, Soziale Systeme, a.a.O., S.122).

So weit die Grundbegriffe der Theorie sozialer Systeme. Nach dieser Darstellung und ersten Kritik systemtheoretischen Denkens werde ich im nächsten Abschnitt auf die Freundschaftskonzeption der Systemtheorie eingehen.

3.2 Die Freundschaftskonzeption der Systemtheorie

Die Theorie sozialer Systeme versucht das Phänomen Freundschaft mittels zweier Konzepte zu fassen. Dem Konzept der „interpersonalen Interpenetration“ und dem des „symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums“. Beide Konzepte sind aufeinander bezogen. Das Konzept der interpersonalen Interpenetration ist vergleichbar mit dem in den Personal

¹³⁸ Rombach, Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg/München 1988, S.158.

¹³⁹ Rombach, Strukturanthropologie. „Der menschliche Mensch, Freiburg/München 1993, S.189.

Relationships entstandenen Paradigma der „persönlichen Beziehung“ (vgl. Teil I, 2). Wie auch die „persönliche Beziehung“ ist „interpersonale Interpenetration“ ein begrifflicher ‚Generalnenner‘, auf den Luhmann die Phänomene Liebe und Freundschaft bringt¹⁴⁰. Dennoch lassen sich Unterschiede zwischen „interpersonaler Interpenetration“ und „persönlicher Beziehung“ ausmachen (s.u.).

Das, was Liebe und Freundschaft auf einen gemeinsamen Nenner bringt, ist gemäß Luhmann ihre Funktion zur „Codierung von Intimität“ (Luhmann). Nur wenn Intimität codiert werden kann, kommt es zu einem Interpenetrationsverhältnis. Das bedeutet in der systemtheoretischen Logik nichts anderes, als daß die Situation „doppelter Kontingenz“ durch bestimmte „sinnhafte“ (besser: zweckorientierte¹⁴¹) Kommunikationen reduziert wird. Systemtheoretisch weitergedacht führt dieser Vorgang zur Etablierung eines „intimen System“¹⁴². Die „Codierung von Intimität“ besorgt, so Luhmann, ein sogenanntes symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium „und zwar unter Benutzung des semantischen Feldes von Freundschaft und Liebe.“ (Luhmann, *Liebe als Passion*, a.a.O., S.18). Systemtheoretisch gesehen ist Freundschaft daher eine bestimmte „Semantik“, ein Komplex von Begriffen, Bildern, Zeichen, Redewendungen usw., die es erlaubt, intime Systeme herzustellen und stabil zu halten. Dieser Zusammenhang von Intimität, Interpenetration und Freundschaft wird im folgenden genauer beschrieben.

Mit interpersonaler Interpenetration bezeichnet Luhmann die „Beziehung von Mensch zu Mensch“ (Luhmann, *Soziale Systeme*, S.303). In systemtheoretischer Terminologie heißt das: Zwei psychische Systeme stellen sich wechselseitig ihre Eigenkomplexität zur Verfügung, um eine strukturelle Kopplung einzugehen. Dies ist nur über Kommunikationen, also durch ein soziales System möglich (vgl. *ibid.*, S.290). Ein solches Verhältnis, in dem die Komplexität eines Menschen für einen anderen bedeutsam wird, kann nach Luhmann ebensogut als „intimes Verhältnis“ bezeichnet werden. Intimität versteht Luhmann als „steigerungsfähigen Sachverhalt“, der sich dann einstellt, „wenn immer mehr und mehr Bereiche des persönlichen Erlebens und des Körperverhaltens eines Menschen für einen anderen zugänglich und relevant werden und dieser Sachverhalt sich gegenseitig einspielt.“ (*ibid.*, S.304). Statt des umständlichen Begriffes der interpersonalen Interpenetration läßt sich daher der präzisere Begriff des „intimen Systems“ (Daub) verwenden. Es darf aber nicht übersehen werden, daß mit „intimem System“ keine psychische Konstellation, sondern ein *soziales*

¹⁴⁰ Vgl. hierzu Niklas Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt am Main 1982.

¹⁴¹ Zur Kritik des systemtheoretischen Sinnbegriffes vgl. Teil I, 3.1.3.. Um mich von dem systemtheoretischen Sinnkonzept zu distanzieren, aber zugleich das weitere Verständnis der systemtheoretischen Konzepte nicht zu behindern, setze ich das Wort Sinn in Anführungszeichen.

¹⁴² Claus-Heinrich Daub schlägt anstelle des Begriffes der interpersonalen Interpenetration den sehr viel treffenderen Begriff des intimen Systems vor (vgl. *ders.*, *Intime Systeme*, Basel/Frankfurt am Main 1996). Ich schließe mich dem an.

System gemeint ist.

In der Intimität geht es also um die Idiosynkrasien des Einzelnen, die für das Ganze des Verhältnisses wichtig werden. Das Besondere, das Partikulare wird demzufolge „mit universaler Relevanz ausgestattet.“¹⁴³. Dies ist nach Luhmann nur in Form einer Zweierbeziehung möglich.

Der systemtheoretische Intimitätsbegriff scheint auf den ersten Blick identisch zu sein mit der Intimitätsvorstellung innerhalb der Personal Relationships (vgl. Teil I, 2.3.4). Auch im Horizont der Personal Relationships wird Intimität als eine sich steigernde wechselseitige Selbstenthüllung verstanden, durch die immer größere Teile der „inneren Selbste“ der Individuen sichtbar werden. Auf den zweiten Blick sind jedoch deutliche Unterschiede der Intimitätsbegriffe erkennbar, die auf die Verschiedenheit der Konzepte „persönliche Beziehung“ und „intimes System“ zurückzuführen sind.

Luhmann teilt nicht die Vorstellung eines „inneren Selbst“, d.h. eines konstanten personalen Wesenskernes, der den Menschen als ein autonomes Subjekt konstituiert. Systemtheoretisch gesehen gibt es kein einheitliches Subjekt, es werden vielmehr verschiedene autopoietisch operierende Systeme unterschieden. Subjektivität ersetzt Luhmann durch Selbstreferentialität, die dadurch zu Stande kommt, daß eine System-Umwelt Unterscheidung getätigt und diese Unterscheidung fortlaufend reproduziert wird (vgl. Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Bd.2, a.a.O., S.868ff). Da es im systemtheoretischen Verständnis also kein einheitliches Subjekt gibt, weicht das, was mit „intimem System“ gemeint ist, auch ab von dem, was in den Personal Relationships unter „persönlicher Beziehung“ verstanden wird. Systemtheoretisch gesehen kommt es in intimen Verhältnissen nicht auf die ausbalancierte Selbstenthüllung von autonomen Subjekten an, sondern auf die Aufrechterhaltung von bestimmten Kommunikationen.

Der Unterschied der theoretischen Konzepte ist also folgender: Das Konzept der „persönlichen Beziehung“ geht von autonomen Subjekten aus, die ihre intimen Interaktionen aus sich selbst heraus herstellen. Demgegenüber errichten im Konzept des „intimen Systems“ nicht Subjekte, sondern Kommunikationen den zwischenmenschlichen Zusammenhang. In *beiden* Konzepten geht es aber um die Etablierung und Aufrechterhaltung einer *systemischen Kohärenz*. Im Falle der „persönlichen Beziehung“ bilden die „inneren Selbste“ der Subjekte die Letztelemente der Beziehung, im Falle des „intimen Systems“ sind es Kommunikationen, aus denen das System besteht.

Wie ist nun die Intimität des intimen Systems zu verstehen?

Intime Verhältnisse sind nur über Kommunikationen möglich, d.h. „nur durch die Bildung eines sozialen Systems“ (Luhmann, Soziale Systeme, a.a.O., S.304). In der Intimität geht es

¹⁴³ Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Bd.1, Frankfurt am Main 1997, S.345.

aber um ein zunehmendes Bedeutsam-werden *ganzer Personen* füreinander. Die Kommunikation muß folglich in ihrem Selektionsprozess auch auf ‚ganze Personen‘ rekurrieren. Ein intimes Verhältnis kommt also nur dann zustande, „wenn doppelte Kontingenz durch persönliche Zurechnung operationalisiert wird.“ (ebd.). Demzufolge wird Intimität systemtheoretisch vom Sozialen her begriffen, d.h. aus den spezifischen Selektionen der Kommunikation heraus verstanden.

Im Anschluß an diese systemtheoretische Überlegung läßt sich noch einmal der Unterschied zwischen dem Konzept der „persönlichen Beziehung“ und dem des „intimen Systems“ zeigen. In der „persönlichen Beziehung“ *sind* es Subjekte, die sich einander wechselseitig enthüllen und somit intim interagieren. Im „intimen System“ *rechnet* die Kommunikation auf autonome Subjekte *zu*, d.h. das autonome Subjekt ist kein Ontologicum, sondern ein soziales Konstrukt. Hier ist an die Freundschaftskonzeption Friedrich Tenbrucks zu erinnern, derzufolge Individualität etwas ist, das erst in der Freundschaft erschaffen wird (vgl. Teil I, 2.4.2). Um Individualität in der Freundschaft zu konstituieren, müssen die Menschen, so Tenbruck, im vorhinein aus institutionalisierten Bindungen entlassen werden. Anders gesagt: Es muß die Möglichkeit zur „Ichfindung“ gesellschaftlich gegeben sein. Eine ähnliche Perspektive nimmt auch Luhmann ein, wie sich in Teil I, 3.3 zeigt.

Systemtheoretisch gesehen liegt also die Besonderheit von intimen Systemen in der Weise der Zurechnung oder „Attribution“ (Luhmann). Attribution sorgt dafür, so Luhmann, daß die Kompliziertheit der Ausgangssituation („doppelte Kontingenz“) reduziert wird (vgl. Luhmann, *Soziale Systeme*, S.124ff). Die Attribution spielt sich in den drei Dimensionen von „Sinn“ ab, in denen soziale und psychische Systeme operieren. In der Sozialdimension werden die psychischen Systeme personalisiert, werden zu „Ego“ und „Alter“, wie Luhmann modellhaft sagt (ibid., S.125). In der Sachdimension wird die Zurechnung am Erleben und Handeln orientiert. Für intime Verhältnisse gilt, daß sich Egos Handeln auf Alters Erleben bezieht (Luhmann, *Liebe als Passion*, a.a.O., S.26f). Intimität stellt sich so gesehen dann ein, wenn das gesamte persönliche Erleben Alters für das Handeln Egos bedeutsam wird. In der Zeitdimension, die Luhmann im Zusammenhang mit intimen Systemen nur andeutungsweise erwähnt, geht es darum, Anschlüsse für weitere Zurechnungen bereit zu halten (Luhmann, *Soziale Systeme*, a.a.O., S.125).

Über Attributionen wird eine Kommunikation aufgebaut. Daß es aber zu intimen Kommunikationen kommt, ist für Luhmann höchst unwahrscheinlich (Luhmann, *Liebe als Passion*, a.a.O., S.26). Dies deshalb, da in der Sozialdimension das jeweils andere psychische System als „weltkonstituierende Individualität“ angesehen wird (ebd.). Dadurch ist es nicht mehr möglich, „sich als Kommunikationspartner auf die Anerkennung eines erfreulichen, nützlichen, noch akzeptablen oder sonstwie bewerteten Faktums zurückzuziehen, das in der Person des anderen gegeben ist.“ (ibid., S.24f). Immer wird in intimen Verhältnissen auf die

ganze Person, d.h. auf ein „individualisiertes Weltverhältnis“ (Luhmann) zugerechnet.

Um die Unwahrscheinlichkeit einer intimen Kommunikation zu reduzieren, muß die Annahme der selektierten Differenz von Information und Mitteilung wahrscheinlicher werden. Die Transformation von Unwahrscheinlichkeit in Wahrscheinlichkeit ist, so Luhmann, die Aufgabe eines besonderen „symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums“¹⁴⁴, das sich des „semantischen Feldes von Freundschaft und Liebe“ bedient (Luhmann, *Liebe als Passion*, a.a.O., S.18). „Generalisiert“ ist das Medium ‚Freundschaft/Liebe‘ deshalb, weil es für mehr als nur eine Interaktionssituation gelten soll. Mit „symbolisch“ meint Luhmann, daß das Medium „eine Differenz überbrücken und Kommunikation mit Annahmehancen ausstatten“ kann (Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd.1, a.a.O., S.319). Die „Differenz“, die überbrückt werden soll, ist die kommunikative Differenz von mitgeteilter Information und Verstehen.

Unter „Semantik“ versteht Luhmann einen „typisierten“ Sinn, d.h. „einen höherstufig generalisierten, relativ situationsunabhängig verfügbaren Sinn.“¹⁴⁵ Die Semantik ermöglicht die „Strukturbildung“ von sozialen Systemen. Das bedeutet, es werden Anschlußmöglichkeiten für Kommunikationen etabliert, aufgrund derer sich die sozialen Systeme stabilisieren können. Als Semantik manifestieren sich solche Sinnselektionen, die sich für die Aufrechterhaltung von Kommunikationen bewährt haben.

Ein Kommunikationsmedium, das sich der Semantik von Freundschaft und Liebe „bedient“, wie Luhmann sagt, ist in der Lage, eine intime Kommunikation aufzubauen und damit ein soziales System zu etablieren. Das bedeutet weiterhin, daß das Medium ‚Freundschaft/Liebe‘ nicht das intime Verhältnis selbst ist, vielmehr handelt es sich um „Kommunikationsanweisungen, die relativ unabhängig davon gehandhabt werden können, ob solche Sachverhalte (intime Verhältnisse, A.S.) vorliegen oder nicht.“ (Luhmann, *Liebe als Passion*, a.a.O., S.22f). Insofern ist für Luhmann Freundschaft oder Liebe kein Gefühl, keine Stimmung oder dergleichen, sondern „ein Kommunikationscode, nach dessen Regeln man Gefühle ausdrücken, bilden, simulieren, anderen unterstellen, leugnen und sich mit all dem auf Konsequenzen einstellen kann, die es hat, wenn entsprechende Kommunikation realisiert wird.“ (ibid., S.23).

Etwas überspitzt gesagt sind also Freundschaft und Liebe systemtheoretisch gesehen lediglich ein ‚kommunikativer Trick‘, um intime Systeme zu ermöglichen. Dabei sind

¹⁴⁴ Luhmann unterscheidet neben Freundschaft/Liebe noch weitere Kommunikationsmedien: Die Wahrheit, das Geld, die Kunst und die Moral (vgl. Luhmann, *Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien*, in: ders., *Soziologische Aufklärung Bd.2*, S.170-192). Alle Medien bedienen sich einer „realitätsgebundenen Semantik“, wie Luhmann sagt (Luhmann, *Liebe als Passion*, a.a.O., S.22), und alle Medien haben die Funktion, „reduzierte Komplexität übertragbar zu machen und für Anschlußselektivität auch in hochkontingenten Situationen zu sorgen.“ (Luhmann, *Einführende Bemerkungen*, a.a.O., S.174).

¹⁴⁵ Niklas Luhmann, *Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition*, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd.1, Frankfurt am Main 1980, S.19.

Freundschaft und Liebe nicht das intime Verhältnis selbst, sondern sie sind der „Katalysator“ dieses Verhältnisses¹⁴⁶. Intimität wird damit nicht als ein Moment des Phänomens Freundschaft begriffen, sondern als eine selbständige ‚Systemintimität‘, wie man sagen könnte. Ähnlich wie Leopold von Wiese bindet Luhmann Intimität an eine formale soziologische Kategorie und nicht an ein lebendiges Phänomen. Bei von Wiese war dies die selbständige „Paarintimität“, „die stets vorhanden ist, gleich, ob es sich um Liebes-, Freundschafts, Familien- oder Interessenintimität handelt.“ (von Wiese, Beziehungslehre, a.a.O., S.467, vgl. auch Teil I, 1.4). Die Systemtheorie ersetzt die Vorstellung des „Paares“ durch das Konstrukt des „intimen Systems“.

Hinsichtlich des Zusammenhangs von freundschaftlicher Semantik und intmem System müssen wir Luhmann mangelnde begriffliche Präzision vorwerfen. Freundschaft versteht Luhmann als „Semantik“, d.h. als „typisierten Sinn“, der dafür sorgt, daß eine ‚komplizierte Realität‘ reduziert wird, so daß ein intimes System entstehen kann. Luhmann verwechselt hier jedoch „Sinn“ mit „Mittel“. Streng systemtheoretisch gedacht ist Freundschaft ein *Mittel* zu einem bestimmten Zweck. Der Zweck besteht in Aufbau und Reproduktion von intimen Systemen. Das Mittel ist die Semantik der Freundschaft. Für Zweck und Mittel verwendet Luhmann aber unterschiedslos denselben Begriff, nämlich den des „Sinns“¹⁴⁷.

3.3 Freundschaft und gesellschaftlicher Wandel in systemtheoretischer Perspektive

Wie bisher deutlich wurde, versteht die Theorie sozialer Systeme Freundschaft als ein semantisches Mittel zur „Codierung von Intimität“. Dieses Mittel, so Luhmanns weitere These, wird im Verlauf gesellschaftlicher Evolution von der Liebe verdrängt (vgl. Luhmann, Liebe als Passion, a.a.O., S. 105f u.S.149). Das bedeutet, daß nach Luhmann in der modernen, „funktional differenzierten“ Gesellschaft nicht mehr Freundschaft, sondern allein die Liebe für die Entstehung intimer Sozialverhältnisse sorgt.

Die folgenden Abschnitte zeigen, wie das „Kommunikationsmedium“ Freundschaft auf den Umbruch der „Differenzierungsarten“ von Gesellschaft „reagiert“. Mit diesem Ansatz versucht die Systemtheorie, einen Blick auf die Geschichtlichkeit des Phänomens zu eröffnen und eine Art „historische Soziologie“¹⁴⁸ zu betreiben. Es wird sich erweisen, wie weit dieser

¹⁴⁶ Diesen Begriff gebraucht Luhmann selbst. Seiner Ansicht nach leiten „Kommunikationsmedien“ die „Autokatalyse von Funktionssystemen“ ein (vgl. ders., Die Gesellschaft der Gesellschaft, Bd.1, a.a.O., S.331).

¹⁴⁷ Vgl. hierzu auch meine Kritik des Sinnbegriffes in Teil I, 3.1.3.

¹⁴⁸ Walter Reese-Schäfer sieht in Luhmanns Studie „Liebe als Passion“ eine „Art Kabinettstück einer historischen Soziologie“, wodurch, so Reese-Schäfer, das Vorurteil widerlegt wäre, daß Luhmanns Theorie sozialer Systeme zu einer „historischen Akzentuierung nicht fähig“ sei (vgl. Reese-Schäfer, Luhmann zur Einführung, Hamburg 1999, 46.).

systemtheoretische Zugang trägt. Zuvor ist zu klären, wie Luhmann gesellschaftlichen Wandel versteht.

3.3.1 Semantik und gesellschaftliche Entwicklung

Freundschaft, so die These Luhmanns, ist an eine bestimmte „Semantik“ gebunden, die funktional in ein Gesellschaftssystem eingebunden ist. Ändert sich die „Differenzierungsart“ des gesellschaftlichen Systems, so reagiert auch die gesellschaftliche Semantik. Dieser Ansatz sei im folgenden genauer erläutert.

Die Semantik ist an Sprache gebunden, also an einen relativ fixierten Zeichengebrauch, für den bestimmte Regeln gelten. „Die Sprache benutzt akustische und optische Zeichen für Sinn.“ (Luhmann, Soziale Systeme, a.a.O., S.220). Hier zählt „jeder Fluch der Ruderer in den Galeeren“, wie Luhmann die sprachliche Semantik illustriert (Luhmann, Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition, a.a.O., S.19). Darüberhinaus unterscheidet Luhmann eine „gepflegte Semantik“, die vor allem an Schrift gebunden ist (ebd.). Die gepflegte Semantik entwickelt sich für eine „ernste, bewahrenswerte Kommunikation“ (ebd.). „Sie übernimmt zugleich auch die Funktion, die Grenzen des sprachlichen Ausdrucks und die Risiken der Formulierung zu kontrollieren.“ (ebd.). Gepflegte Semantik kommt gemäß Luhmann dem nahe, was üblicherweise „Begriff“ genannt wird. Luhmann verweist in diesem Zusammenhang auf das von Reinhart Koselleck und anderen herausgegebene Werk zu „Geschichtlichen Grundbegriffen“¹⁴⁹ (ibid., S.14, Fußnote 8). Luhmann wirft dem Ansatz Kosellecks jedoch vor, daß er Begriffe nur unter den Gesichtspunkten der Demokratisierung, der Verzeitlichung, der Ideologisierung und der Politisierung erfaßt. „Aber ein gesellschaftsstruktureller Bedingungs Zusammenhang von so tiefgreifenden und ihrerseits zusammenhängenden Umformungen überlieferten Ideengutes läßt sich nur vermuten. Er bleibt unterbelichtet.“ (ibid., S.14).

Dementsprechend geht es Luhmann nicht um eine „Begriffsgeschichte“, sondern um die Korrelationen von „gesellschaftsstrukturellem Wandel“ und „Semantik“. Unter „gesellschaftsstrukturellem Wandel“ begreift Luhmann die Veränderung der „Differenzierungsart“ von Gesellschaft. Mit anderen Worten: Ein altes System zerfällt und wird durch ein neues System ersetzt.

Luhmann unterscheidet drei Differenzierungsarten von Gesellschaft: „segmentäre“ Differenzierung, „stratifikatorische“ Differenzierung und „funktionale“ Differenzierung (vgl. Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Bd. 2, a.a.O., S.613). Mit dem Begriff der

¹⁴⁹ Reinhart Koselleck/Otto Brunner/Werner Conze, Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart 1972ff.

„Differenzierung“ faßt Luhmann die Art und Weise, wie ein System Sub- oder Teilsysteme bildet. „Systemdifferenzierung ist nichts weiter als Wiederholung der Systembildung in Systemen. Innerhalb von Systemen kann es zur Ausdifferenzierung weiterer System/Umwelt-Differenzen kommen. Das Gesamtsystem gewinnt damit die Funktion einer ‚internen Umwelt‘ für die Teilsysteme, und zwar für jedes Teilsystem in spezifischer Weise.“ (Luhmann, Soziale Systeme, a.a.O., S.37). Je nach Art der Differenzierung legt das umfassende Sozialsystem ‚Gesellschaft‘ bestimmte Subsysteme an. Für stratifikatorisch differenzierte Gesellschaften heißt das beispielsweise, daß in allen sozialen Bereichen das Prinzip der „Rangunterschiede“ regiert, sei dies im Verhältnis der Geschlechter, in welchem der Mann als prinzipiell „höher stehend“ angesehen wird, oder sei dies in der Politik, die auf Patron-Klient-Verhältnisse baut (vgl. Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Bd.2, a.a.O. S.679ff).

Die Veränderung der Systemdifferenzierung ist kein linearer, sondern ein abrupter, oder besser „katastrophaler“ Vorgang. „In systemtheoretischer Terminologie nennt man den relativ raschen Übergang eines Systems zu einem anderen Prinzip der Stabilität eine Katastrophe. In genau diesem Sinne führt Evolution, wenn sie die Form der Differenzierung tangiert, zu einer gesellschaftlichen Katastrophe.“ (ibid., S.655).

Dies führt uns wieder zurück zu den Grundannahmen der Theorie autopoietisch-geschlossener Systeme (vgl. Teil I, 3.1.2). Ein System besteht oder besteht nicht. Seine Organisation ist bereits vollständig ausdifferenziert und bedarf demzufolge keiner *Genese*. Ein System ist „digital“ geschaltet, wie Humberto Maturana sagt. Veränderungen können entweder nur innerhalb des schon bestehenden Systems geschehen („Strukturveränderungen“, Maturana), oder es muß ein völlig neues System errichtet werden. In gesellschaftlicher Dimension hat der Vorgang des Zerfalls eines alten Systems und der Aufbau eines neuen Systems in der Tat etwas „Katastrophales“. Man könnte in dieser Perspektive den geschichtlichen Verlauf als regelmäßiges Auftreten von gewaltsamen Revolutionen beschreiben, in denen ein gesellschaftliches System umgestürzt und ein anderes errichtet wird. Es stellt sich dann die Frage, auf welche Weise ein neues gesellschaftliches System entsteht?

Diese Frage ist systemtheoretisch nicht zu beantworten. Ein autopoietisches System kann nur intern evolvieren, sich aber nicht zu einem neuen System umbilden. Um ein neues autopoietisches System zu errichten, bedarf es offensichtlich eines äußeren Agens, dessen Bestimmung aber systemtheoretisch im Dunkeln bleibt. Die Theorie autopoietischer Systeme kann nur die Veränderungen *innerhalb* eines bestehenden Systems erklären. „Evolution ist daher immer nur Modifikation bestehender Zustände.“ (Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Bd.1, a.a.O., S.455). Damit wird es allerdings fraglich, ob eine Theorie, die die soziale Wirklichkeit in zwei verschiedene Zustände teilt (System/Nicht-System, Ordnung/Chaos), ein adäquates Verständnis für die historische Bewegtheit gesellschaftlicher

Verhältnisse entwickeln kann. Hier schließe ich mich der Kritik von Norbert Elias an, die er gegen die Systemtheorie Parsonscher Prägung vorbringt und die m.E. ebenso auf die Theorie sozialer Systeme Luhmanns zutrifft: „Die Zerlegung gesellschaftlicher Phänomene, die sich tatsächlich nur als werdend und geworden beobachten lassen, mit Hilfe von Begriffspaaren, die die Analyse auf zwei entgegengesetzte Zustände beschränken, bedeutet eine für die empirische wie für die theoretische Arbeit unnötige Verarmung der soziologischen Wahrnehmung.“¹⁵⁰ Luhmanns sogenannte „historische Soziologie“ reduziert das Wandelbare begrifflich auf Unwandelbarkeiten und zerlegt die historischen Bewegungen in fixierte Komponenten (Differenzierungstypen), die nur interne Wandlungen zulassen.

Diese interne Evolution von gesellschaftlichen Systemen beschreibt Luhmann mit den Begriffen „Variation“, „Selektion“ und „Restabilisierung“ (ibid., S. 454). Darauf möchte ich kurz eingehen.

Durch Variation werden die Elemente eines Systems verändert, im Falle sozialer Systeme also die Kommunikationen. „Variation besteht in einer abweichenden Reproduktion der Elemente durch die Elemente des Systems, mit anderen Worten: in unerwarteter, überraschender Kommunikation.“ (ibd.).

Selektion betrifft, so Luhmann, die „Strukturen“ eines Systems. Die Selektion „wählt an Hand abweichender Kommunikation solche Sinnbezüge aus, die Strukturaufbauwert versprechen, die sich für wiederholte Verwendung eignen, die erwartungsbildend und –kondensierend wirken können; und sie verwirft, indem sie die Abweichung der Situation zurechnet, sie dem Vergessen überläßt oder sie sogar explizit ablehnt, diejenigen Neuerungen, die sich nicht als Struktur, also nicht als Richtlinie für weitere Kommunikationen zu eignen scheinen.“ (ibd.). Mit Selektion meint Luhmann also das Auffinden und Testen von „Sinn“-selektionen, die Anschlußmöglichkeiten für weitere Kommunikationen bieten und von daher ein soziales System in seinem Bestand erhalten können.

Hat sich eine „Sinnselektion“ bewährt, ist sie also „strukturbildend“ gewesen, wie Luhmann sagt, so kann das System fortan diese Selektion als Bestandteil seiner Selbstreproduktion verwenden. Dies meint Luhmann mit dem Begriff der „Restabilisierung“ (ibd.).

Über Variation, Selektion und Restabilisierung kommt dementsprechend ein „typisierter Sinn“ zu Stande, der über die aktuelle Interaktionssituation hinaus gültig ist, und infolgedessen einem sozialen System Bestand verleiht. Ein solcher „Sinn“ ist - systemtheoretisch verstanden - nichts anderes als eine bestimmte Semantik (s.o.).

Die „gepflegte Semantik“ von Liebe und Freundschaft versteht Luhmann im Zusammenhang ihrer *funktionalen Einbettung* in das umfassende Sozialsystem Gesellschaft. Er geht von der

¹⁵⁰ Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. I, Frankfurt am Main 1997, S.18f.

These aus, „daß literarische, idealisierende, mythisierende Darstellungen der Liebe ihre Themen und Leitgedanken nicht zufällig wählen, sondern daß sie damit auf ihre jeweilige Gesellschaft und auf deren Veränderungstrends reagieren; daß sie, auch wenn in deskriptiver Form gehalten, nicht unbedingt die Realsachverhalte des Lebens wiedergeben, wohl aber angebbare Probleme lösen, nämlich funktionale Notwendigkeiten des Gesellschaftssystems in eine tradierbare Form bringen.“ (Luhmann, *Liebe als Passion*, a.a.O., S.24). Die gepflegte Semantik der Freundschaft hat gemäß Luhmann in segmentären Gesellschaften eine andere Funktion als in stratifizierten Gesellschaften. In funktionalen Gesellschaften wird Freundschaft vollständig durch die Semantik der Liebe als „Code für Intimität“ verdrängt. Wie sich die Semantik der Freundschaft je nach Differenzierungstyp der Gesellschaft verändert, verdeutlichen die folgenden Abschnitte.

3.3.2 Freund und Feind: Freundschaft in „segmentären Gesellschaften“

Zu den segmentär differenzierten Gesellschaften zählt Luhmann alle tribalen Gesellschaften. In geschichtlicher Perspektive sind dies für Luhmann die archaisch-antiken Gesellschaften, die sich in Familien und Clans aufteilen. „Segmentäre Differenzierung entsteht dadurch, daß die Gesellschaft in prinzipiell gleiche Teilsysteme gegliedert wird, die wechselseitig füreinander Umwelten bilden.“ (Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd.2, a.a.O., S.634). Für segmentär differenzierte Gesellschaften gibt es gemäß Luhmann zwei Ebenen der Systembildung: Die getrennt wohnenden Familien und die Gesellschaft, „die man in diesem Fall auch als Horde bezeichnen kann.“ (ibid., S.635).

Die Selbstreproduktion segmentärer Gesellschaft funktioniert, so Luhmann, über einfache demographische Prozesse. „Wenn die Bevölkerungsvermehrung zu viele Menschen produziert, kann das System sich durch Teilung und Aussiedlung reproduzieren.“ (ibid.). Dies gelingt deshalb, weil die Segmente einer segmentär differenzierten Gesellschaft (Familien) autonom sind. Extrahiert man ein Segment aus dem gesellschaftlichen System, so kann das System dennoch überleben. Aus dem extrahierten Segment können sich nun weitere Segmente herausdifferenzieren (durch Familiengründungen der Kinder und Enkel), die wiederum eine einheitliche Horde bilden.

Segmentäre Differenzierung setzt voraus, „daß die Position von Individuen in der sozialen Ordnung fest zugeschrieben ist und nicht durch Leistung verändert werden kann.“ (ibid., S.636). Keiner kann seine Position in einer solchen Gesellschaft frei wählen, vielmehr entscheidet die Gesellschaft im vorhinein, welche Stellung der Einzelne erhält. Im Grunde, so Luhmann, kann hier noch nicht einmal vom Einzelnen oder Individuum gesprochen werden. „Personalität entsteht, wo immer das Verhalten anderer als gewählt vorgestellt und durch

eigenes Verhalten kommunikativ zu beeinflussen ist.“ (ibid., S.634). In segmentär differenzierten Gesellschaften wird der Mensch dagegen als Glied eines sozialen Segmentes wahrgenommen.

Die Nichtzugehörigkeit zum eigenen Segment wird als etwas Bedrohliches empfunden. Der Fremde ist zugleich ein Feind. Durch diese strikte Trennung von innen und außen, zugehörig und nicht-zugehörig bleibt die segmentär differenzierte Gesellschaft unveränderlich. „Eine andere Ordnung ist für sie undenkbar, und Ansätze dazu müssen ihnen als Unrecht, als Abweichungen, als gefährlich, als zu vermeiden und zu bekämpfen erscheinen.“ (ibid., S.654). Luhmann spricht daher von einer „Selbstverständlichkeit“ des Lebens in segmentären Gesellschaften (ibid., S.648).

Von diesen „gesellschaftsstrukturellen Bedingungen“ ausgehend ergibt sich für Luhmann eine bestimmte, funktional notwendige Semantik der Freundschaft. Segmentäre Gesellschaften sind zwar schriftlose Gesellschaften, doch verfügen sie über Sprache. Die Differenzierung von Zugehörigkeit/Nichtzugehörigkeit zum eigenen Segment wird durch die Semantik von Freund/Feind typisiert. „Philos, Philein und davon abgeleitete Worte bezeichnen einen in dieser Differenz liegenden eigenen Sicherheitsbereich, nämlich die Zugehörigkeit zum eigenen Segment, das eine gesellschaftsbezogene Lebensführung ermöglicht.“¹⁵¹ Freundschaft bewirkt damit in segmentär differenzierten Gesellschaften noch kein intimes Verhältnis zwischen individuierten Personen, sondern die Semantik der Freundschaft steckt einen sozialen Nahbereich ab. „Das archaische Ethos hatte verlangt, daß man Sympathie und Engagement für das aufbringt, was einem nahesteht: Waffen, Tiere, Frauen, Götter eingeschlossen (und Philos hatte ursprünglich genau dies bedeutet), während Fernerstehende eher indifferent und willkürlich behandelt werden konnten. Dazu kam die stadtpolitische Regel, daß man Freunde seiner Freunde als Freunde und Feinde seiner Feinde als Feinde zu behandeln habe (...).“ (Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Bd.1, a.a.O., S.327).

Wie sich jedoch in Teil II, Abschnitt 1.1.1 zeigen wird, trifft diese Einschätzung Luhmanns nicht ganz zu. Die Institution der Gastfreundschaft sorgt dafür, daß auch in der archaischen Gesellschaft Beziehungen mit Fremden, d.h. solchen, die nicht dem eigenen Anwesen (oikos) angehören, aufgenommen werden können. Freundschaft erscheint in dieser Perspektive geradezu als Medium der Vergesellschaftung.

¹⁵¹ Niklas Luhmann, Wie ist soziale Ordnung möglich?, in: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik, a.a.O., S.213.

3.3.3 Freundschaft in der Gemeinschaft:

Freundschaft in „stratifikatorischen Gesellschaften“

Eine stratifizierte Gesellschaft ist für Luhmann eine Gesellschaft, die sich über „Ränge“ differenziert. „Von Stratifikation wollen wir dann sprechen, wenn die Gesellschaft als Rangordnung repräsentiert wird und Ordnung ohne Rangdifferenzen unvorstellbar geworden ist.“ (Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd.2, a.a.O., S.679). Eine stratifizierte Gesellschaft entsteht gemäß Luhmann dadurch, daß sich eine Oberschicht von einer Unterschicht abschließt. Diese Schließung erfolgt vor allem durch Endogamie, aber auch „semantisch“ trennt sich die Oberschicht von der Unterschicht (ibid., S.686). Die Trennung geht von der Oberschicht aus, so daß die Unterschicht „gar nicht weiß, daß sie eine solche ist oder wird.“ (ibd.). Nur die Oberschicht benötigt deshalb eine „elaborierte Sondersemantik“ für ihre eigene Reproduktion (ibd.).

In die Schließung der Oberschicht einbezogen werden nicht einzelne Individuen, sondern Familien. Es besteht also eine „soziale Prämiierung von Herkunft und Anhang“, wie Luhmann sagt (ibid., S.679). Stratifizierte Gesellschaften sind folglich Adelsgesellschaften, die über eine „gepflegte Semantik“ verfügen, durch welche sie die Rangdifferenzen zwischen Ober- und Unterschicht ständig reproduzieren können. Eine solche Semantik steckt beispielsweise im Begriff der „natürlichen Wohlgeborenen“. „Das Erkennen der Natur als Adliger wird durch die Geburt in einer adligen Familie ermöglicht, die ihrerseits an der Geburt ihrer Vorfahren zu erkennen ist. Kein Plebejer kann, allein durch moralische Virtuosität, adlig werden. Das würde nun wirklich die Ordnung durcheinanderbringen.“ (ibid., S.689).

Zeitlich erstreckt sich die Phase der stratifizierten Gesellschaften von den antiken Hochkulturen bis hin zur Frührenaissance. Erst ab der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts wird, so Luhmann, die stratifikatorische Differenzierung von der funktionalen Differenzierung abgelöst (vgl. ibid., S.707ff).

Adelsgesellschaften sind gemäß Luhmann zugleich städtische Gesellschaften (vgl. ibid., S.663). Das bedeutet, daß sich stratifizierte Gesellschaften in ein „Zentrum“ und eine „Peripherie“ differenzieren. Diese Differenzierung geht vom Zentrum aus. „Das Zentrum begründet sich mit einer kosmologischen Konstruktion als Zentrum. So entsteht mit Hilfe schriftlicher Fixierung maßgebender Texte eine unbeirrbar stabile Stabilität.“ (ibid., S.673). Bestes Beispiel hierfür ist das antike Rom. „Noch während der Kriegswirren der Völkerwanderungszeit sprach man in Rom von der pax romana und stellte die eindringenden Barbaren kurzerhand als Söldner ein.“ (ibd.). Die Peripherie dagegen entwickelt keine besondere Semantik, um sich als „Peripherie“ zu erhalten. „Die Peripherie behält die segmentäre Differenzierung von Familienhaushalten bei und könnte daher auch ohne Zentrum überleben.“ (ibid., S.663).

Eine Gesellschaft, die in Ober- und Unterschicht, in Zentrum und Peripherie gegliedert ist, und diese Gliederung ständig reproduzieren muß, entwickelt eine andere Semantik der Freundschaft als segmentär differenzierte Gesellschaften.

Freundschaft bezeichnet in stratifizierten Gesellschaften nicht mehr den eigenen Sozialbereich schlechthin, sondern sie wird zu etwas Besonderem *innerhalb* des Sozialbereiches. „Die allgemeine gesellschaftliche Sozialität bleibt vorausgesetzt, aber in sie wird Freundschaft als Intensivform eingebaut. Dann kann der Begriff auf Tiere, aber auch auf Götter nicht mehr angewandt werden.“ (Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd.1, a.a.O., S.327). Freundschaft wird folglich auf ein Verhältnis zwischen Personen bezogen, die einer vorgängigen Gemeinschaft angehören. Diese gewandelte Semantik der Freundschaft verdeutlicht Luhmann anhand der Schriften des Aristoteles (Luhmann, *Wie ist soziale Ordnung möglich?*, a.a.O., S.214ff).

Nach Aristoteles, so die Interpretation Luhmanns, gibt es viele unterschiedliche Gemeinschaften (*koinonai*), aber nur eine, die ein wahrhaft menschliches Leben ermöglicht. „Das ist die Stadt und (...) die politische Gemeinschaft.“ (ibid., S.214). Die Stadt bildet, so Luhmann, das Zentrum in der griechisch-antiken Gesellschaft. Beschreibungen von wahrhaft menschlicher Sozialität sind daher zugleich „Selbstbeschreibungen“ (Luhmann) des Zentrums und der Oberschicht. In der „Politik“ des Aristoteles erscheint daher, so Luhmann, „dieser Grundbegriff des Gemeinsamen oder der Gemeinschaft (*koinon*, *koinonia*) als ein nicht weiter auflösbarer Grundbegriff. Die Theorie prozediert, indem sie eine von vielen Gemeinschaften, die umfassende, für die ausgezeichnete erklärt *und nur noch dies begründet*.“ (ibid., S.215).

In diese Vorstellung von Sozialität baut Aristoteles, so Luhmann, die Freundschaft (*philia*) als Perfektionsform der städtischen Gemeinschaft ein. Die Freundschaft bleibt dadurch mit der politischen Gemeinschaft verbunden, doch begründet sie zugleich einen eigenen sozialen Zusammenhang. Wird Freundschaft gewissermaßen zu einem Ideal der vorgängigen Gemeinschaft stilisiert, so kann sie nicht ohne weiteres und selbstverständlich gegeben sein. Freundschaft muß angestrengt werden, und es bedarf einer detaillierten „Ethik“, um die besondere Verfaßtheit der „richtigen“ Freundschaft und der „richtigen“ Freunde zeigen zu können. Aristoteles beschreibt dieses Ideal in der „Nikomachischen Ethik“ unter dem Leitbegriff der „Tugendfreundschaft“, die von Verfallsformen der Freundschaft, wie Nutzen- oder Lustfreundschaft, abzugrenzen ist. Wichtigstes Merkmal des aristotelischen Konzeptes der Tugendfreundschaft ist für Luhmann, „daß man sich zum anderen wie zu einem anderen Selbst verhalten kann.“ (ibid., S.216).

Damit spricht Aristoteles, so interpretiert ihn Luhmann, das Problem der doppelten Kontingenz an, d.h. jedes psychische System nimmt das jeweils andere psychische System in seiner Umwelt als Alter ego, als ein anderes Ich wahr. Diese ‚hochkomplizierte‘ Situation

kann nur durch interpersonale Interpenetration reduziert werden. „Sozialität konzediert auf diese Weise einen Überschuß an Handlungsmöglichkeiten und reduziert diesen Überschuß in der ganzen Breite der Möglichkeiten durch einen zugeordneten Einschränkungsbegriff – eben *Philia* im Sinne eines ‚freundschaftlichen‘ Interpenetrierens der Personen, wofür ihre Unterschiedenheit (Individualisierung), ihre Gleichheit (Artgleichheit) und ihre Selbstreferenz gleichermaßen unerläßliche Voraussetzungen bilden.“ (ibid., S.216f).

Für Luhmann treten demnach in der stratifizierten Gesellschaft persönliche Verhältnisse und allgemeine soziale Beziehungen auseinander. Systemtheoretischer formuliert heißt das: Innerhalb des stratifizierten Sozialsystems Gesellschaft differenzieren sich mittels einer besonderen Semantik („*philia*“) eigenständige intime Systeme heraus. Da aber in der stratifizierten Gesellschaft Freundschaft als Perfektionsform von Sozialität verstanden wird, bleibt eine Verbindung der intimen Systeme zur vorgängigen städtischen Gemeinschaft bestehen. Darauf weist vor allem die „Eudemische Ethik“ des Aristoteles hin, so Luhmann. „In der Eudemischen Ethik findet sich noch die Vorstellung, daß das Stiften von Freundschaften (befriedigenden Sozialbeziehungen) das Hauptziel der Politik sei.“ (ibid., S.217). Jedoch tritt diese Vorstellung in der nachfolgenden „Nikomachischen Ethik“ in den Hintergrund, wie Luhmann meint.

Noch in der römischen Antike, so Luhmann weiter, wird Freundschaft in dieser Weise als Freundschaft *in* der städtischen Gemeinschaft verstanden. „Die perfekte Freundschaft wird in der stoischen Ethik und bei Cicero als ‚Mitte‘ der Gesellschaft begriffen, als ‚Zentrum‘, auf das hin man sich zu orientieren habe.“ (ibid., S.220). Dem entspricht eine gesellschaftliche Differenzierung, die sich auf Rangdifferenzen gründet, in der das Zentrum und die Oberschicht die „Selbstbeschreibung“ (Luhmann) des Ganzen der Gesellschaft anfertigen. Freundschaft in stratifizierten Gesellschaften kann systemtheoretisch als das Zentrum des Zentrums verstanden werden.

Obwohl Freundschaft und Gemeinschaft in der stratifizierten Gesellschaft ineinander stehen, bleiben „aber die persönlichen Beziehungen und das Verhältnis zur Stadt (...) seitdem unterschieden.“ (ibid., S.214). Diese Unterscheidung radikalisiert sich in der funktional differenzierten Gesellschaft.

3.3.4 Freundschaft versus Liebe: Freundschaft in funktional differenzierter Gesellschaft.

Mit dem Beginn der Neuzeit stürzt das Gesellschaftssystem von stratifikatorischer Differenzierung um in eine funktionale Differenzierung. Die Dramatik dieses Umsturzes reicht bis weit in das 18. Jahrhundert hinein (Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd.2, a.a.O., S.710). Die Veränderungen betreffen vor allem die Oberschicht, da die sich

bildenden Funktionssysteme in ihrer Selbstreproduktion nicht mehr auf eine Oberschicht angewiesen sind (vgl. *ibid.*, 712). Die Funktionssysteme sind nur noch auf sich selbst angewiesen, d.h. eine funktional differenzierte Gesellschaft hat kein *gemeinsames* Differenzschema mehr. Jedes Funktionssystem bestimmt die Art seiner inneren Differenzierung selbst. Dem entspricht eine „elaborierte Semantik der Selbstsinnggebung, der Reflexion, der Autonomie.“ (*ibid.*, S.745). Funktionale Differenzierung besagt weiterhin, „daß der Gesichtspunkt der Einheit, unter dem eine Differenz von System und Umwelt ausdifferenziert ist, die Funktion ist, die das ausdifferenzierte System (also nicht dessen Umwelt) für das Gesamtsystem erfüllt.“ (*ibid.*, S.745f).

Als Gesamtsystem versteht Luhmann das umfassende Sozialsystem „Gesellschaft“, in dem sich zwar eigenständige, aber funktional auf die Gesellschaft reagierende Teilsysteme ausbilden. So entsteht eine „Wissenschaft der Gesellschaft“, eine „Kunst der Gesellschaft“ oder ein „Recht der Gesellschaft“¹⁵². Jedes dieser Funktionssysteme operiert als selbstreferentielles, geschlossenes System, für das alle anderen Systeme Umwelt sind. Für die Wissenschaft beispielsweise ist die Kunst oder das Recht Umwelt, d.h. wissenschaftliche Wahrheiten erstrecken sich nicht unmittelbar und instruktiv auf diese Funktionssysteme. Die Wissenschaft benutzt zur Aufrechterhaltung ihrer Autopoiesis einen „binären Code“ - wahr/falsch - , „der nur in diesem und in keinem anderen System benutzt wird.“ (*ibid.*, S.748). Eine spezifische Codierung weisen alle Funktionssysteme auf.

Luhmann versteht auch die intimen Systeme als Funktionssysteme. Die Freundschaft selbst ist aber kein Funktionssystem, sondern ein semantisches Mittel zur Herstellung von intimen Systemen (vgl. Teil I, 3.2). Der „binäre Code“, der den Bestand intimer Systeme sichert, ist die Differenz von geliebt/nicht geliebt (vgl. Luhmann, *Liebe als Passion*, a.a.O., S.25). Das bedeutet, daß in funktional differenzierten Gesellschaften die Semantik der Freundschaft durch die Semantik der Liebe ersetzt wird, um Intimität zu „codieren“. Zudem löst sich das Intimverhältnis vollständig von seiner Einbindung in eine vorgängige Gemeinschaft. Diese ‚Selbstreferentialisierung‘ intimer Verhältnisse, wie man sagen könnte, hängt wiederum mit der Umstellung der Codierung von Freundschaft auf Liebe zusammen. Diesen Zirkel gilt es im folgenden näher zu erläutern.

Eine entscheidende Voraussetzung für funktionale Differenzierung bildet gemäß Luhmann die Autonomisierung von Subjektivität. Die Einzelperson muß als „sozial ortlos vorausgesetzt werden.“ (*ibid.*, S.16). Sie darf weder einem sozialen „Segment“ noch einer „städtischen Gemeinschaft“ im vorhinein angehören, um prinzipiell an jedem Funktionssystem teilnehmen zu können. Die Autonomisierung der Subjektivität zeigt sich für Luhmann beispiel-

¹⁵² Die Aufzählung bezieht sich auf Titel von veröffentlichten Monographien Luhmanns: „Die Wissenschaft der Gesellschaft“, Frankfurt am Main 1988, „Die Kunst der Gesellschaft“, Frankfurt am Main 1995, „Das Recht der Gesellschaft“, Frankfurt am Main 1993.

haft in der Philosophie René Descartes'. Gemäß Descartes, so Luhmann, „wird die Subjektivität der Subjekte ins Bewußtsein verlagert, und das Bewußtsein wird zum Subjekt schlechthin.“ (Luhmann, *Wie ist soziale Ordnung möglich?*, a.a.O., S.235). Systemtheoretisch reformuliert bedeutet dies, daß Subjektivität mit der operativen Einheit des Bewußtseins identifiziert wird.

Somit bedarf es nicht mehr einer vorgängigen Sozialität, um Subjektivität zu konstituieren. Das Subjekt wird dadurch „sozial autonom“ gesetzt, wie Luhmann sagt (ibid., S.236). „Das bedeutet aber, daß die Wiedereinbindung in soziale Zusammenhänge nicht mehr über das alte, weite Konzept der Sozialfreundschaft laufen kann, sondern aus der Subjektivität des Subjektes selbst begründet werden muß (...).“ (ibd.). Die Freundschaft, wie sie in stratifizierten Gesellschaften als Perfektionsform des Sozialen verstanden wurde, und damit noch eine Brücke zwischen „intimer“ und „gemeinschaftlicher Bindung“ schlug, ist aufgrund der Autonomisierung der Subjektivität nicht mehr möglich.

Für das autonome, nicht mehr einer vorgängigen Sozialität angehörige Subjekt werden die Möglichkeiten, soziale Bindungen einzugehen, sehr viel komplexer und undurchschaubarer. „Daraus ergibt sich der Bedarf für eine noch verständliche, vertraute, heimische Nahwelt (...), die man sich noch aneignen kann.“ (Luhmann, *Liebe als Passion*, a.a.O., S.17). Sozialität wird infolgedessen vom interpersonalen Verhältnis her gedacht. Das heißt weiterhin, daß ein jedes Subjekt nach einer „persönlichen Beziehung“ sucht, die auf dem gesamten individuellen Welterleben basiert. „Nahweltbedarf“ und „Individualisierung“ des Erlebens kennzeichnen die „hochkomplexe“ Situation, der das autonome Subjekt ausgesetzt ist. Diese Komplexität kann gemäß Luhmann nur durch ein intimes Sozialsystem reduziert werden (vgl. Teil I, 3.1.3). Um ein solches System zu katalysieren, bedarf es einer neuen Semantik, die sich ausschließlich auf Intimität bezieht und nicht mehr die Anbindung an eine vorgängige Gemeinschaft impliziert. Dies ist für Luhmann die Semantik der Liebe.

In seiner Studie „*Liebe als Passion*“ (Frankfurt am Main 1982) beschreibt Luhmann die Evolution der Liebessemantik innerhalb funktionaler Differenzierung. Dies soll nicht mehr Thema dieses Abschnittes sein. Es bleibt aber zu erwähnen, daß Luhmann im deutschen „Freundschaftskult“ des 18. Jahrhundert eine „Bemühung“ sieht, „den Code für Intimität von Liebe auf ‚innige‘ Freundschaft umzustellen.“ (ibid., S.102). Dabei bezieht sich Luhmann auf die einschlägige soziologische Literatur zu diesem Thema, die ich in diesem Teil der Arbeit bereits erwähnt habe (vgl. Teil I, 2.4.2). Daß die Liebe schließlich „das Rennen gemacht hat“, steht für Luhmann aber fest (vgl. ibid., S.105). Luhmann sucht nach unmittelbaren Begründungen für diese Entwicklung. So erklärt er das ‚Versagen‘ der Freundschaft mit deren „Tugendbesessenheit“, deren „Nicht-ausdifferenzierbarkeit“ und nicht zuletzt deren Mangel an Sexualität (ibd.). Plausibel wird der Wechsel des Codes für intime Verhältnisse aber nur innerhalb der systemtheoretischen Vorstellung von gesellschaftlicher Evolution. Da

das antike Konzept der „Tugendfreundschaft“, das für Luhmann im übrigen auch noch in der Renaissance galt¹⁵³, sich nicht von seiner politisch-sozialen Einbindung befreien konnte, muß es in der funktional differenzierten Gesellschaft, in der sich intime Systeme von anderen sozialen Funktionssystemen lösen, notwendig untergehen.

Denkt man diese ‚Untergangsthese‘ Luhmanns konsequent weiter, so hieße dies, daß Freundschaft heutzutage nicht mehr existierte. Wie jedoch zahlreiche empirische Studien zur *heutigen* Freundschaft belegen, entspricht die These Luhmanns nicht unserer Wirklichkeit. Wäre Freundschaft in heutiger Zeit nicht mehr wichtig oder gar nicht mehr vorhanden, so gäbe es nicht vielfache Bestrebungen in Soziologie, Sozialpsychologie und Philosophie, sich intensiv mit dem Thema Freundschaft auseinanderzusetzen und die Bedeutsamkeit des Phänomens in der modernen Gesellschaft hervorzuheben¹⁵⁴. Auch zahlreiche Beiträge zum Thema Freundschaft in den Massenmedien zeugen geradezu von einem ‚Verfreundschaftungsdruck‘, der sich in heutiger Zeit aufbaut (vgl. Einleitung). „Auf der Suche nach neuen Formen des Zusammenlebens auf Grundlage von freiwilligen und gleichberechtigten Beziehungen und einer veränderten Lebenspraxis scheint das Interesse an Freundschaft allgemein zu wachsen.“ (Lemke, Freundschaft, a.a.O., S.11). „Freundschaftsbeziehungen“, so Lemke weiter, „scheinen demnach eine vielversprechende Antwort auf die erforderliche Erfindung und Entfaltung des Selbst im Sozialen zu sein: der Neugründung eines Soziallebens, das auf wechselseitiger Selbstbefreiung, Selbstgestaltung und Selbstlebenkönnen beruht.“ (ibid., S.13). Da Luhmann aber weder einen Begriff von Freiheit noch von Selbstheit hat, und Freundschaft lediglich kommunikationstheoretisch als „Codierung“ einer seltsam abstrakten Intimität versteht, bleibt ihm das gesamte Phänomen letztlich fremd und unverstehbar. Nicht in der Wirklichkeit des sozialen Lebens, sondern allein im ‚begrifflichen Sumpf‘ der Systemtheorie geht Freundschaft unter.

An meinen Ausführungen zum Freundschaftskonzept der Systemtheorie wird erkennbar, daß Luhmanns Auffassung von Individualisierung und gesellschaftlicher Differenzierung im Grunde ein altes und gängiges Konzept der Soziologie ist. Wir finden das, was Luhmann als „funktionale Differenzierung“ thematisiert, bei den soziologischen Klassikern unter dem Begriff der „modernen Gesellschaft“ wieder. So spricht Georg Simmel hinsichtlich der

¹⁵³ „Wenn man einem Einzelzeugnis, Montaignes Essai de l’amitié trauen darf, gibt es selbst gegen Ende des 16. Jahrhunderts noch eine Freundschaft und Politik übergreifende und verbindende Einheitsvorstellung.“ (Luhmann, Wie ist soziale Ordnung möglich?, a.a.O., S.224f).

¹⁵⁴ Soziologische und sozialpsychologische Arbeiten zur Freundschaft in unserer Zeit sind in Teil I, 2 besprochen worden. Es sei an dieser Stelle auf aktuelle philosophische Schriften zur moralischen Bedeutung der Freundschaft in der Moderne hingewiesen: Klaus-Dieter Eichler, Zu einer ‚Philosophie der Freundschaft‘, in: ders. (Hg.), Philosophie der Freundschaft, Leipzig 1999; sowie Harald Lemke, Freundschaft. Ein philosophischer Essay, Darmstadt 2000; Marilyn Friedman, Freundschaft und moralisches Wachstum, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 45, 1997, Heft 2, S.235-248; Lawrence Blum, Freundschaft als moralisches Phänomen, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, a.a.O., S.217-233.

„modernen Gesellschaft“ von unterschiedlichen „sozialen Kreisen“, die „parallel“ geordnet sind, und immer um einen sachlichen „Zweck“ zirkulieren (Simmel, Soziologie, a.a.O., S.474). Der moderne Mensch, so Simmel weiter, kann vielen unterschiedlichen Kreisen zugleich angehören, da seine Persönlichkeit nicht im vorhinein sozial fixiert ist. Daraus folgt für Simmel: „Daß der Einzelne mit gewissen Seiten nicht Element der Gesellschaft ist, bildet die positive Bedingung dafür, daß er es mit andern Seiten seines Wesens ist.“ (ibid., S.51). Noch präziser formuliert finden wir dieses Konzept bei Leopold von Wiese. Dieser unterscheidet zwischen einem „persönlichen Ich“ und einem „sozialen Ich“ des modernen Menschen (vgl. von Wiese, Beziehungslehre, a.a.O., S.142). Nur das soziale Ich ist in „soziale Prozesse“ verspannt, während das „persönliche Ich“, das die Subjektivität des Menschen wesentlich ausmacht, in Einsamkeit verharrt (vgl. von Wiese, Das Soziale, a.a.O., S.16). Diese Einsamkeit kann nur durch intime „Paarverhältnisse“ reduziert werden, worunter für von Wiese hauptsächlich Liebe, Ehe und Freundschaft fallen (ibid., S.18).

Es wird damit ersichtlich, daß von Wiese wie Luhmann demselben Konzept anhängen, auch wenn sie unterschiedliche Begriffe verwenden. Beide Soziologen verstehen intime Verhältnisse als adäquate Sozialität für das moderne autonome Subjekt. Der Unterschied besteht jedoch darin, daß für Luhmann Subjektivität kein Ontologicum, also keine letzte unhintergehbare Substanz darstellt, sondern eine Weise der „Zurechnung“ in der „Sozialdimension“ von „Kommunikation“ ist. Dennoch ist die Analogie der Konzepte „Paarintimität“ und „intimes System“ derart signifikant, daß sich meine These einer durchgehenden Linie der sozialwissenschaftlichen Systematisierungsversuche des Phänomens Freundschaft erhärtet. Dazu mehr in der folgenden Zusammenfassung des I. Teils dieser Arbeit.

4. Zusammenfassung des I. Teils

In diesem Teil der Arbeit habe ich gezeigt, daß Freundschaft in den Sozialwissenschaften überwiegend *systemisch* verstanden wird: Das Phänomen wird zergliedert, auf bestimmte austauschbare Grundelemente heruntergebrochen und schließlich aus diesen Grundelementen einheitlich rekonstruiert. So führt von Wiese die Freundschaft auf das Grundelement der „Paarintimität“ zurück, das wie ein variabler Wirklichkeitsbaustein nicht nur grundlegendes Element der Freundschaft, sondern auch der Ehe oder der Familie ist. Von Wiese will die Freundschaft dadurch erfassen, daß er das Phänomen in ein formales Kategoriensystem einordnet. Deutlich nachweisbar ist dieser systemische Ansatz auch in den Freundschaftskonzepten der Personal Relationships. Freundschaft fällt unter den Begriff der „persönlichen Beziehungen“, wodurch sie als Austauschprozeß zwischen autonomen Subjekten erscheint. Grundelemente bilden hier die inneren Selbste der Subjekte, die sich mittels bestimmter

Techniken aufeinander beziehen (self-presentation, self-disclosure, trust). Der Begriff der „persönlichen Beziehung“ soll die Freundschaft einem bloß interaktionistischen Zugang entheben und die Sozialität des Phänomens verdeutlichen. Wie ich aber gezeigt habe, bleibt das theoretische Grundverständnis dessen, was „Beziehung“ meint, auf einer individualpsychologischen und interaktionistischen Ebene stecken. Trotz dieser theoretischen Defizite versucht man in den Personal Relationships, mit Hilfe formaler Kategorien die Freundschaft für eine zumeist quantifizierende empirische Erforschung zu operationalisieren.

Die Höchstform des systemischen Zugriffs zeigt sich in der Systemtheorie. Hier verschwindet die Freundschaft gänzlich, da sie bis zur Unkenntlichkeit in einzelne Komponenten zerlegt wird, und diese Komponenten mit abstrakten, technizistischen Begriffen belegt werden. Freundschaft zerfällt in ein „intimes System“, das aus „Kommunikationen“ besteht, und in ein „Kommunikationsmedium“, das sich einer bestimmten „Semantik“ bedient, um die „Kommunikationen“ des „intimen Systems“ zu „katalysieren“.

Den sozialwissenschaftlichen Konzepten von Freundschaft geht es also offensichtlich nicht um den *genuinen Sinn* in der Freundschaft, sondern um die Reduktion der Freundschaft auf abstrakte und austauschbare Begriffe, die nicht aus den freundschaftlichen Erfahrungs- und Sinnzusammenhängen entwickelt werden. Diese Abhängigkeit von Gegebenheiten, die außerhalb des Phänomens liegen, zeigt sich schon bei Ferdinand Tönnies. Freundschaft ist für Tönnies in ihrem Bestand „abhängig“ von anderen vorgängigen Gemeinschaften. Sinn bekommt die Freundschaft gemäß Tönnies nur als funktionierendes Teilstück innerhalb eines größeren sozialen „Organismus“. Diese Reduktion auf äußerliche Letztbedingungen finden wir nicht nur bei Tönnies. In den Personal Relationships wird Freundschaft in Abhängigkeit von den Nützlichkeitskalkulationen der Individuen verstanden. Für die Systemtheorie ist das „Kommunikationsmedium“ Freundschaft in seinem Bestand abhängig von gesellschaftlichen „Differenzierungsarten“. Freundschaft wird also in den behandelten sozialwissenschaftlichen Konzepten nicht ‚von innen‘ verstanden, sondern ‚von außen‘ in den Griff genommen.

Diese Äußerlichkeit des Zugangs beruht auf gewissen Standorten der Betrachtung, die sich in den Freundschaftskonzepten nachweisen lassen. In den Personal Relationships herrscht ein ökonomischer Standpunkt vor, wie das Modell des „Beziehungsmanagements“ oder die austauschtheoretischen Kosten-Nutzen-Vorstellungen belegen. Dies ist im Zusammenhang der „Ökonomisierung der Sozialwissenschaften“ in den achtziger Jahren zu verstehen¹⁵⁵. Zu dieser Zeit breiten sich die theoretischen Leitbegriffe des „homo oeconomicus“ – Rationalität, Nutzenmaximierung und Individualismus¹⁵⁶ – zunehmend auf Psychologie, Soziologie und Rechtswissenschaften aus. „Bei der ‚ökonomischen Sicht der Welt‘ wird der gleiche

¹⁵⁵ Vgl. Hans-Bernd Schäfer/Klaus Wehrt (Hg.), Die Ökonomisierung der Sozialwissenschaften. Sechs Wortmeldungen, Frankfurt am Main/New York 1989.

¹⁵⁶ Vgl. Richard McKenzie/Gordon Tullock, Homo oeconomicus. Ökonomische Dimensionen des Alltags, Frankfurt am Main/New York 1984.

theoretische Ansatz auf die unterschiedlichsten Gebiete angewandt. Interdisziplinarität bezieht sich nicht auf die wissenschaftlichen, sondern auf die inhaltlichen Gebiete. Die Verwendung eines einheitlichen Ansatzes erlaubt es, unterschiedliche Bereiche der Gesellschaft aus einer Sicht zu betrachten und damit nahtlos miteinander zu verknüpfen. (...) Damit erfüllt sich das Streben nach ‚Einheit der Sozialwissenschaft‘.“¹⁵⁷. Die Sachgebiete, die mit dem ökonomischen Denken begriffen werden, sind nach Bruno Frey die „natürliche Umwelt“, „Politik“, „Gesundheit“, „Sport“, „Ehe und Familie“, „Kunst“, „Konflikt“ und „abweichendes Verhalten“ (ibid., S.80f). Diese Liste kann um das Sachgebiet ‚Freundschaft‘ ergänzt werden, wenn man den genannten Konzepten der Personal Relationships folgen möchte.

Eine Freundschaft jedoch, in der individuelle Nutzenmaximierung und wirtschaftliche Rationalität regieren, ist m.E. geradezu unmenschlich und kann nicht mehr als Freundschaft, sondern allenfalls als „Geschäft“ bezeichnet werden. Hier schließe ich mich der Kritik Theodor W. Adornos an: „Der Blick auf mögliche Vorteile ist der Todfeind der Bildung menschenwürdiger Beziehungen überhaupt.“ (Adorno, *Minima Moralia*, a.a.O., S.33). Adorno sieht in der Reduktion auf das bloße „Geschäft“ eine Verkümmern der entscheidenden Momente des zwischenmenschlichen Umgangs. Ein Moment wie beispielsweise die „Zartheit“ ist für Adorno „nichts anderes als das Bewußtsein von der Möglichkeit zweckfreier Beziehungen“ (ibid., S.44). Die genuinen Momente einer Freundschaft werden demgemäß erst sichtbar, wenn Freundschaft nicht als Mittel zur Nutzenmaximierung autonomer Subjekte verstanden wird. Um eine solche Innensicht des freundschaftlichen Phänomens bemühe ich mich im II. Teil dieser Arbeit. Durch den Einblick in verschiedene historische Freundschaftsvorstellungen zeigen sich zum einen die Momente eines jeweiligen geschichtlichen Sinnhorizonts der Freundschaft, zum anderen treten verschiedene Verständnisperspektiven hervor, in denen Freundschaft thematisiert wird.

Einen anderen Standpunkt nimmt das systemtheoretische Freundschaftsmodell ein. Freundschaft wird hier nicht ökonomisch gedacht, sondern technisch-naturwissenschaftlich verstanden. Dies beweist nicht nur die wissenschaftsgeschichtliche Herkunft der Systemtheorie aus der Biologie, sondern auch die Begrifflichkeit der Theorie sozialer Systeme. Wo von „Autokatalyse“ und „Funktionsanalyse“, von „Systemkomplexität“ und „binärem Code“ die Rede ist, scheint eher eine Maschinenwelt beschrieben zu werden als die menschliche Wirklichkeit. „Luhmanns Systemtheorie vollzieht eine Denkbewegung von der Metaphysik zur Metabiologie.“¹⁵⁸. Um so verwunderlicher ist die Selbstgewißheit Luhmanns, mit der Systemtheorie die „wirkliche Welt“ abbilden zu können. „Der

¹⁵⁷ Bruno Frey, *Möglichkeiten und Grenzen des ökonomischen Denkansatzes*, in: Schäfer/Wehr, *Die Ökonomisierung der Sozialwissenschaften*, a.a.O., S.81.

¹⁵⁸ Habermas, *Exkurs zu Luhmanns systemtheoretischer Aneignung der subjektphilosophischen Erbmasse*, a.a.O., S.430.

Systembegriff bezeichnet also etwas, was wirklich ein System ist, und läßt sich damit auf eine Verantwortung für Bewährung seiner Aussagen an der Wirklichkeit ein.“ (Luhmann, Soziale Systeme, a.a.O., S.30). Es ist m.E. fraglich, ob ein wirklicher Mensch Freundschaft jemals als „symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium zur Autokatalyse interpersonaler Interpenetration“ tatsächlich erlebt hat. Die Systemtheorie scheitert daher an der erfahrbaren Wirklichkeit.

Es bleibt noch hinzuzufügen, daß sich seit neuestem auch in den Personal Relationships ein naturwissenschaftlich-technischer Standpunkt einschleicht. Im Sog des aktuellen Wahns, alle menschlichen Phänomene im Rückgang auf einen molekulargenetischen Code erklären zu wollen, zeichnen sich auch erste Versuche ab, Freundschaft auf die ‚Programmierungen‘ in der menschlichen DNA zurückzuführen. Wie ich in diesem Teil der Arbeit kurz erwähnt habe (vgl. Teil I, 2.3.1), gehen neuere Ansätze in den Personal Relationships davon aus, daß Freunde aufgrund „genetischer Ähnlichkeit“ gewählt werden. „Finally, there is evidence that people choose friends who are genetically similar to them, and that the similarity cannot be fully explained as due to the tendency to choose friends who look like oneself.“¹⁵⁹ Dies ist freilich der Gipfel der Absurdität. Das vielschichtige Erleben am Beginn einer Freundschaft, wie es durch Worte wie Sympathie, Anziehung, Zuneigung, Interesse, Scham, Bewunderung u.a. ausgedrückt wird, reduziert ein solcher Ansatz auf eine nicht erfahrbare biologische Konstruktion. Im Rückgang auf die genetische Disposition der Individuen wird Freundschaft zu einem naturhaften, notwendigen, unvermeidlichen und letztlich unfreien Vorgang erklärt. Nicht die Freiheit, sondern die Gene führen die Menschen zusammen und bestimmen, wer Freund wird und wer nicht. Damit entzieht man dem Phänomen seine fundamentalste Grundlage. Wie sich schon in einigen soziologischen Freundschaftskonzepten angedeutet hat und sich in den historischen Freundschaftsauffassungen noch viel deutlicher zeigen wird, ist Freiheit ein Konstituens der Freundschaft. Negiert man die Freiheit, so entschwindet auch die Freundschaft. Die biologisch-genetische Verortung des Phänomens führt damit zur Destruktion desselben.

Auch wenn die Freundschaft infolge der beschriebenen Systemisierung und Veräußerlichung eigentümlich verzerrt erscheint, so lassen sich nach den bisherigen Darstellungen doch verschiedene Strukturmomente des Phänomens unterscheiden: Freundschaft entsteht und vergeht, sie ist ein lebendiger sozialer Zusammenhang, der einer eigenen *Genese* folgt (vgl. Teil I, 2.4.1). Freundschaft geschieht ‚in‘ *Freiheit*, es gibt nichts, was die Freundschaft ‚von außen‘ vorstrukturiert, wie z.B. gesetzliche Normen (vgl. Teil I, 2.3.2). In der Freundschaft entsteht eine genuine *Sozialität*, die die reziproke Interaktion der Freunde stabilisiert (vgl. Teil I, 2.3.3). *Vertrauen* und die *gegenseitige persönliche Öffnung, Diskretion* und *taktvolle Erforschung*

¹⁵⁹ Kenrick/Trost, An Evolutionary Perspective on Human Relationships, in: Ickes/Duck, The Social Psychology of Personal Relationships, a.a.O., S.29.

des anderen sind offensichtlich entscheidende Momente freundschaftlicher Interaktion (vgl. Teil I, 1.2 u. 2.3.4). Der Sinn von Freundschaft verändert sich im Zuge geistesgeschichtlicher und gesellschaftlicher Wandlungen. Freundschaft weist eine eigene *Geschichtlichkeit* auf, die zwar von ideen- und sozialgeschichtlichen Bedingungen beeinflusst, aber nicht von diesen abhängig ist (vgl. Teil I, 2.4.2 u. 3.3.2, 3.3.3, 3.3.4).

Deutlich geworden ist zudem, daß Freundschaft nicht nur eine konkrete „Beziehung“, sondern auch ein soziokultureller Sinnhorizont ist (vgl. Teil I, 2.4.1). Dieser Sinnhorizont ist aber kein semantisches Mittel zur Herstellung intimer Systeme, wie die Systemtheorie meint, sondern eine historische Grundauffassung von Freundschaft, die einen Möglichkeitsraum eröffnet, in den hinein sich einzelne Freundschaften entfalten können. Präziser gesagt: Freundschaft ist eine soziale Ordnung, die sich aus der Erfahrung einzelner Freundschaften konstituiert und zugleich konstituierendes Moment einer jeden konkreten Freundschaft ist (vgl. Einleitung, 1.1). In diesem Konstitutionszusammenhang, oder besser: *als* ein solcher, generiert sich der jeweilige historische Sinn der Freundschaft. Dieser Sinn taucht nicht plötzlich auf, sondern entsteht in der Konsequenz bestimmter Momente. Diese Konsequenz kann anhand geistesgeschichtlicher Zeugnisse nachvollzogen werden, die die Freundschaft in ihrer jeweiligen Zeit zu verstehen suchen.

Teil II: Historische Auffassungen und Verständnisweisen von Freundschaft

In diesem Teil der Arbeit zeige ich, wie sich im Verlauf der Geschichte unterschiedliche Freundschaftsauffassungen und Freundschaftsverständnisse herausgestaltet haben. Dem methodischen Ansatz gemäß werde ich einzelne historische Texte, in denen über Freundschaft reflektiert wird, als „Zeugnisse“ für die Ausgestaltung der Ordnung der Freundschaft interpretieren (vgl. hierzu Einleitung, 1.1). Dabei sollen zum einen die entscheidenden Momente der jeweiligen Freundschaftsauffassung deutlich werden, zum anderen zeigt sich, in welcher Weise Freundschaft in den jeweiligen Epochen verstanden wird. Die Verständnisweise beeinflusst wiederum die inhaltlichen Momente der historischen Freundschaftsauffassung. Damit läßt sich aufweisen, welche Verständnisweise von Freundschaft in der Antike entwickelt wurde, wie sich dieses Verständnis im christlichen Mittelalter fortsetzt und wie sich die Denkweise von Freundschaft zu Beginn der Neuzeit fundamental verwandelt. Im Verlauf der Aufklärung setzt sich eine analytisch-systemische Betrachtung durch, die bereits paradigmatisch auf die im ersten Teil dieser Arbeit behandelten soziologischen Freundschaftskonzepte verweist. Darüberhinaus weise ich nach,

daß sich an der Schwelle zur Moderne neben der dominierenden analytisch-systemischen Verständnisweise eine synthetische Betrachtung der Freundschaft herausbildet, die vor allem in der Frühromantik klare Freundschaftsvorstellungen hervorbringt. Auf die Begriffe „analytisch“ und „synthetisch“ gehe ich in Kapitel 4 dieses Teils der Arbeit genauer ein.

Zur Darstellungsweise des II. Teils der Arbeit sei folgendes angemerkt: Einführende Bemerkungen situieren die Zeugnisse in ihrem jeweiligen sozial- und ideengeschichtlichen Kontext. Die inhaltliche Darstellung der Zeugnisse erfolgt zunächst dicht am Quellentext und ohne einen durch allzu viele Sekundärinterpretationen verstellten Blick. Auf die einschlägigen begriffsgeschichtlichen Studien werde ich aber nicht verzichten, sondern sie zur Klärung des hier entwickelten Verständnisweges heranziehen. Nach dieser ersten quellennahen Darstellung, die freilich immer schon eine Interpretation bedeutet, füge ich weitergehende Deutungen an und beziehe die behandelte Freundschaftsvorstellung auf andere Zeugnisse der jeweiligen Freundschaftsordnung. In dieser wechselseitigen Bezogenheit der Freundschaftsvorstellungen lassen sich die wichtigsten Momente der verschiedenen Freundschaftsauffassungen herausinterpretieren. Am Schluß eines jeden Kapitels gebe einen Überblick der wichtigsten Strukturmomente, die sich aus der Interpretation der Zeugnisse ergeben haben.

1. Die Ordnung der Freundschaft in der griechisch-römischen Antike

In diesem Kapitel wird die Genese der antiken Freundschaftsauffassung anhand von Einzelzeugnissen beschrieben. Dabei soll der Ursprung und die weitere Ausgestaltung der entscheidenden Momente dieser Freundschaftsauffassung sichtbar werden.

Die antike Freundschaftsauffassung wird maßgeblich vom „substantialistischen“ Wirklichkeitsverständnis der Antike bestimmt. Das bedeutet, daß ein Seiendes auf ein festes Wesen hin interpretiert wird („Substanz“), dem variante Erscheinungen anhaften („Akzidentien“). Dementsprechend differenziert sich auch die Freundschaft in eine eigentliche Form und in deren Abweichungen. Diese Denkweise entsteht erst im Verlauf der ethischen Überformung der Freundschaft und vollendet sich in der Freundschaftsvorstellung des Aristoteles. Homer beispielsweise versteht Freundschaft als etwas, was überall dort zu finden ist, wo Menschen sich sozial nahe stehen und einander tatkräftig unterstützen. Doch weist die emphatische Freundschaft zwischen Achill und Patroklos bereits über die übliche Kampfgefährtschaft, Gastfreundschaft oder Verwandtschaft hinaus. Zu Beginn der klassischen Epoche setzt sich allmählich eine gesinnungsethische Vorstellung von Freundschaft durch, die schließlich in der „Freundschaft um der Tugend willen“ (Aristoteles) das Wesen der Freundschaft erblickt.

Am Schluß dieses Kapitels zeige ich, wie die griechische Freundschaftsauffassung in römische Verhältnisse übersetzt wird. Die entscheidenden Momente der griechischen Freundschaftsvorstellung werden übernommen und auch das fundierende Substanzdenken setzt sich fort. Dennoch gibt es deutliche römische Eigenarten in der Freundschaftsauffassung, die sich von der griechischen Vorstellung unterscheiden.

1.1 Der Ursprung in der archaischen Epoche

Die griechisch-antike Freundschaftsauffassung beginnt sich in der archaischen Epoche (um 750-500 v. Chr.) zu entfalten. Zeugnisse dieses Ursprungs der antiken Freundschaft bilden die Epen Homers und weitergehend Hesiods Leergedicht „Werke und Tage“.

Die archaische Epoche kann als kultureller Aufbruch der griechisch-antiken Kultur verstanden werden. „Das deutlichste Symptom sind einerseits die reichen Votivgaben in den großen Heiligtümern von Olympia, Delphi und anderen Orten, andererseits die reichen Grabfunde in Athen und anderen Städten, die eine wohlhabende agrarische Oberschicht bezeugen.“¹⁶⁰. Zudem entwickelt sich allmählich die griechische Polis, der charakteristische Stadtstaat der Antike, und es beginnt die enorme Verbreitung des Griechentums im Laufe zweier Jahrhunderte vom Südostrand des Schwarzen Meeres bis fast zum Atlantik¹⁶¹.

Die Welt, die der Dichter Homer in seinen Epen beschreibt, reflektiert die adlige Lebenswelt der archaischen Zeit. „Denn zumindest hinter der Ilias steht deutlich der Wille derjenigen Gesellschaftsschicht, deren Wertewelt die Ilias abbildet und propagiert, sich selbst ein Monument zu setzen.“¹⁶². Die adlige Elite (agathoi, aristoi) hebt sich durch Reichtum, Grundbesitz, Lebensstil und Wertbegriffe deutlich ab von einer Masse freier Bauern (laoi, demos)¹⁶³. Während die Epen ein eher verschwommenes Bild der bäuerlichen Lebenswelt zeichnen, tritt die Adelskultur bei Homer um so deutlicher hervor. In Gastmählern, athletischen Wettkämpfen und Kriegen zeigt sich das „kompetitive Ethos“ (Hölkeskamp) der aristokratischen Lebensweise. Begriffe wie Ehre (time), Tugend (arete) und das Gute (agathos) stehen im Mittelpunkt dieses Ethos¹⁶⁴. „Der Mann muß tapfer und erfolgreich sein im Kriege, muß stark, groß und schön sein, muß in der Versammlung gut reden und

¹⁶⁰ Tonio Hölscher, *Aus der Frühzeit der Griechen. Räume-Körper-Mythen*, Stuttgart/Leipzig 1998, S.12.

¹⁶¹ Vgl. M.I. Finley, *Die frühe griechische Welt*, München 1982.

¹⁶² Joachim Latacz, *Homer. Der erste Dichter des Abendlandes*, Düsseldorf/Zürich 1989, S.26.

¹⁶³ Vgl. Karl-Joachim Hölkeskamp/Elke Stein-Hölkeskamp, *Die Dark Ages und das archaische Griechenland*, in: Hans-Joachim Gehrke/Helmuth Schneider (Hg.), *Geschichte der Antike*, Stuttgart/Weimar 2001, S.48-55.

¹⁶⁴ Zu diesen Begriffen vgl. Christof Ulf, *Die homerische Gesellschaft. Materialien zur analytischen Beschreibung und historischen Lokalisierung*, München 1990, S.13ff.

vernünftigen Rat geben können, er muß aber auch reich und mächtig sein. Eine vollkommene Frau ist schön, züchtig und vertraut mit der Arbeit im Hause.“¹⁶⁵

Die homerische Gesellschaft ist eine Gesellschaft, in der es auf die ruhmreiche Tat ankommt. Es gilt die Maxime: „Immer der erste zu sein und sich auszuzeichnen vor allen anderen.“ (Ilias, XI, 784). In einer solchen Gesellschaft sind Wettkampf und Krieg an der Tagesordnung. Denn derjenige, der keine oder nur geringe Ehre besitzt, gehört zu den Geringeren und hat den Ehrenhaften und Ruhmreichen zu dienen (vgl. z.B. Odyssee, XV, 324).

Die archaische Adelschicht besteht zumeist aus reichen Großgrundbesitzern (*basileis*), die von einem Anwesen (*oikos*) aus mit Landarbeitern, Verwaltern, Hirten und Hausangestellten ihren Besitz bewirtschaften (vgl. Latacz, Homer, a.a.O., S.69). Die *basileis* sind Männer, deren Macht über die unmittelbare Verwandtschaft hinausreicht. Sie können aufgrund ihrer persönlichen Fähigkeiten (*arete*) Gefährten (*hetairos*) um sich versammeln und auf Beutezüge gehen, die ihre Erträge aus der Landwirtschaft aufbessern helfen. „Sie lassen sich daher als *big-men* interpretieren, die durch persönlichen Einsatz und Leistungsstärke Abhängigkeiten zu erzeugen vermochten, die ihnen diese vergleichsweise labile Einflußnahme auf einen über die eigene Abstammungsgruppe ein großes Stück hinausreichenden Kreis ermöglicht haben.“ (Ulf, Die homerische Gesellschaft, a.a.O., S.224).

Das soziale Leben ist zu Zeiten Homers noch überwiegend agrarisch geprägt. „Die Söhne von *Basilees* treten wie selbstverständlich auch als Hirten auf, und ebenso scheint es geläufig zu sein, daß der *Basileus* das zum Besitz hinzugegebene Stück Land selbst bebaut.“ (Ulf, a.a.O., S.178). Die bäuerlichen Güter bilden den entscheidenden Wertmaßstab, mit dem auch andere Dinge bewertet werden. Hierzu ein Beispiel aus der Ilias: Die beiden Helden Glaukos und Diomedes tauschen zum Zeichen ihrer Gastfreundschaft die Rüstungen. „Doch den Glaukos verwirrte Zeus, daß er ohne Besinnung mit Diomedes die goldene Rüstung gegen die eherne wechselte, hundert Stiere mit neun im Wert tauschend.“ (Ilias, VI, 234-236).

Die Epen Homers zeigen nun, wie sich innerhalb dieser archaischen Gesellschaft eine soziale Ordnung der Freundschaft anlegt.

1.1.1 „*philos*“, „*hetairos*“, „*xeinos*“: Freundschaft in den Epen Homers

Bei Homer läßt sich der Ursprung der antiken Freundschaft im Bedeutungsfeld von drei Begriffen aufweisen: *philos*, *hetairos* und *xeinos*.

Philos wird bei Homer vor allem adjektivisch gebraucht und bedeutet „liebe(r)“. Für Franz Dirlmeier, der das Wort genauer als ein „pronominales Possessivadjektiv“ qualifiziert, drückt

¹⁶⁵ Bruno Snell, Dichtung und Gesellschaft. Studien zum Einfluß der Dichter auf das soziale Denken und Verhalten im alten Griechenland, Hamburg 1965, S.31.

es „eine denkbar enge Beziehung aus: die Zugehörigkeit zum Ich als Eigentum, das man schätzt, dessen Besitz nicht gleichgültig ist, an dem man im Gegenteil Freude empfindet.“¹⁶⁶. Philos kann sich auf Personen wie auf Dinge, ja sogar auf Körperteile beziehen. „In archaic or archaizing literature, philos is applied also to parts of the body, such as knees and hands, as well as parts of the psyche such as thymos (the seat of intense feelings).“¹⁶⁷. Häufig taucht bei Homer philos im Zusammenhang mit Blutsverwandtschaft auf: Hierzu drei Beispiele: Die Göttin Thetis bezeichnet Achill als ihren „lieben Sohn“ (philon hyion) (Ilias, XIX, 4). Achill, der die Bitte des Odysseus, wieder in den Kampf um Helena einzugreifen, ablehnt, spricht: „Ein jeglicher Mann, der edel und klug ist, liebt (phileei) sein eigenes Weib und pflegt es.“ (Ilias, IX, 342). Philein ist die Verbform von philos, und hat dieselbe Bedeutung. Helena verkündet über dem toten Hector, daß er ihr von allen Schwägern „der liebste“ (philtatos) gewesen sei (Ilias, XXIV, 762). Philtatos ist eine Steigerungsform von philos.

Philos gibt es bei Homer nicht nur als Adjektiv, sondern auch als Substantiv. „As a noun, philos occurs relatively rarely in Homer, and when it does it has rather a broad reference.“ (Konstan, Friendship, a.a.O., S.30). Dirlmeier dagegen sieht das Substantiv philos lediglich in Verbindung mit Blutsverwandtschaft (Dirlmeier, Philos und Philia, a.a.O., S.8). Es ist jedoch der Ansicht Konstans zuzustimmen, denn Homer bezieht das Substantiv philos nicht allein auf Verwandtschaft. Auch hierzu seien Beispiele genannt: Agamemnon hält eine Ansprache an die Achaier. Er beginnt: „Freunde (philoï) und Helden des Danaerstammes, Genossen (therapontes) des Ares,“ (Ilias, II,110). Patroklos ermuntert die Myrmidonen des Achill zur bevorstehenden Schlacht: „Seid nun Männer, ihr Freunde (philoï), gedenket des stürmenden Mutes,“ (Ilias, XVI, 270). Odysseus spricht seine Gefährten häufig als „Freunde“ (philoï) an (z.B. Odyssee, X, 226). Doch überwiegt in den Epen die Bedeutung „Angehöriger“ für das Substantiv philos, wie folgende Stellen belegen. Priamos verläßt Troja mit all seinen philoï, die ihm Geleit geben (Ilias, XXIV, 327). Vers 331 zeigt, wer diese philoï sind: Kinder und Schwiegerverwandte. Im 19. Gesang der „Odyssee“ wird berichtet, Odysseus sei nicht mehr fern seiner Angehörigen (philoï) zu Hause (Odyssee, XIX, 301). Telemachos denkt über das Schicksal seines Vaters Odysseus nach: „Ich wäre gar nicht so traurig, wär er gestorben, bei seinen Gefährten (hetaroi) untergegangen vor Troja oder in Händen von Freunden (philoï), wenn er den Krieg überstand.“ (Odyssee, I, 236-239).

Wie sich im letzten Zitat bereits andeutet, verwendet Homer einen Begriff, der sich eindeutig auf nicht-verwandtschaftliche Bindungen bezieht: *hetairoi*. Das Substantiv *hetairoi* kann zunächst allgemein mit „Gefährte“ oder „Kamerad“ übersetzt werden. Christoph Ulf erkennt in den Schriften Homers vier Typen von Gefährten:

¹⁶⁶ Franz Dirlmeier, *Philos und Philia im vorhellenistischen Griechentum*, München 1931, S.7.

¹⁶⁷ David Konstan, *Friendship in the Classical World*, Cambridge 1997, S.28.

1. Eine kleine Gruppe von Gefährten um einen Anführer. Ein Beispiel hierfür sind die Gefährten, die Telemach mit Hilfe der Athene um sich schart. (Odyssee, II, 382ff).
2. Eine große Zahl von Gefolgsleuten, die mit einer Volksgruppe (ethnos) gleichzusetzen ist, so beispielsweise die Myrmidonen Achills.
3. Eine geringe Zahl herausragender Anführer (basileis), die für ein Unternehmen zusammentreten, wie Achill, Odysseus, Menelaos, Agamemnon (dieser als primus inter pares) u.a., die zusammen gegen Troja kämpfen.
4. Eine weitreichende Gruppierung von Gefährten, zusammengesetzt aus Anführern einschließlich ihrer Gefolgsleute (laoi), also die Achaier oder die Troer in ihrer Gesamtheit. (vgl. Ulf, Die homerische Gesellschaft, a.a.O., S.129ff).

Die hetairos-Beziehung ist eine freiwillig eingegangene Verbindung. So kann Athene die Menschen nicht zwingen, sich Telemach anzuschließen: „Ich aber gehe, sammle in Eile beim Volke Gefährten (hetairoi), die gerne uns folgen.“ (Odyssee, II, 291-2). Ebenso muß Agamemnon seine Anführer für den gemeinsamen Feldzug gegen Troja persönlich gewinnen. Er kann sie nicht unter seine Verfügungsgewalt zwingen. Dies gilt auch noch während der Unternehmung, wie die drohende Rede des Achill gegen Agamemnon im ersten Gesang zeigt: „Nicht um der Troer willen, der lanzenschwingenden, kam ich mit hierher in den Streit; sie haben mir ja nichts verschuldet. (...) Dir nur, Unverschämtester, folgen wir, dir zu gefallen.“ (Ilias, I, 152-59).

Prägend für die hetairos-Bindung ist vor allem das Kriegsgeschehen. Es ist ein tatkräftiges Handeln, welches die Gefährten zusammenschließt. „Kampfgetümmel und Schlachtennot führen in der Ilias die hetairoi weitab von jedem sentimental Zug zueinander.“ (Dirlmeier, Philos und Philia, a.a.O., S.23). Dirlmeier zählt einige Handlungen auf, die die hetairoi füreinander vollbringen¹⁶⁸: Sie kämpfen nebeneinander und bekommen dadurch Mut. Im Notfall fliehen sie zusammen. Sie halten sich schützend gegenseitig den Schild vor und nehmen ihn dem Ermattenden ab. Sie retten den Bedrohten aus dem Kampfgedränge. Sie pflegen den Verwundeten. Der Leichnam des Gefährten wird vor dem Ansturm der Feinde geschützt, von den anderen Gefährten bestattet und gerächt. Die engeren hetairoi sind Tisch- und Zeltgenossen.

Demzufolge geht es in der hetairos-Beziehung nicht um eine seelische Gemeinsamkeit, sondern um ein notwendiges und tatkräftiges Zusammenstehen, das den Gefährten nützt und den Feinden schadet. „Nie fühlt sich jemand veranlaßt, darüber nachzudenken, aus welchen persönlichen Motiven er mit diesem oder jenem besonders verbunden ist: das ergibt

¹⁶⁸ Vgl. Dirlmeier, a.a.O., S.23. Die Tätigkeiten der hetairoi sind dort auch mit entsprechenden Quellenangaben aus der Ilias belegt.

jeweils das Herkommen oder die aktuelle Situation.“ (Snell, Dichtung und Gesellschaft, a.a.O., S.23).

Jedoch gibt es besondere Gefährten, die aus dem Kreise aller anderen hetairoi herausragen. Diese besonderen hetairoi hebt Homer sprachlich mit dem Adjektiv *philos* hervor. So beschwört Aias den grollenden Achill, sich wieder dem Kampf zuzuwenden. Aias erinnert an ihre besondere Verbundenheit: „So laß dich endlich erweichen (...). Wir sind ja zu Gaste gekommen aus dem Danaervolke und achten es groß, vor den andern dir die nächsten (*kedistoi*) zu sein und die liebsten (*philtatoi*) von allen Achaiern.“ (Ilias, IX, 639-42).

Am eindeutigsten hervorgehoben aber hat Homer die *hetairos*-Verbindung zwischen Achill und Patroklos. Diese Gefährtschaft basiert nicht allein auf dem Zusammenstehen im Kampfe, sondern in ihr wirken tiefe Gefühle und Leidenschaften, die die Freunde miteinander verknüpfen.

Patroklos ist für Achill der „Liebste der Gefährten“ (*philtatos hetairos*) (Ilias, XVII, 411). Sie sind nicht nur Kampfgefährten, sondern verbringen auch gemeinsam im Zelt des Achill die Zeit der Muße (Ilias, IX, 185-90). Zwischen ihnen besteht durchaus kein Verhältnis von Gleichen, denn von Kind an war Patroklos dem Achill als ein Gefolgsmann (*therapon*) zugeordnet. An einer Stelle im XXIII. Gesang spricht der Geist des Patroklos zu Achill: „Damals empfing mich in seinem Palaste der reisige Peleus; Sorgsam zog er mich auf und nannte mich deinen Gefährten (*therapon*).“ (Ilias, XXIII, 90). Als ein *therapon* ist es beispielsweise die Pflicht des Patroklos, den Gästen im Zelt des Achill Speise und Trank zu bereiten (Ilias, IX, 201-17). Patroklos darf jedoch nicht als ein bloßer Diener des Achill verstanden werden, denn ihm obliegt es zugleich, Achill mit gutem Rat zu lenken. Die ‚harmonische Ungleichheit‘ der Freunde kommt besonders gut in den väterlichen Ermahnungen des Peleus an Patroklos zum Ausdruck:

„Siehe, mein Sohn, der Edlere zwar von Geburt ist Achilleus,
Älter dafür bist du, doch er der Stärkere wieder.

Du nun hilf ihm treulich mit Rat und verständigem Zuspruch,
Lenke den Freund, und er wird zum Guten dir immer gehorchen.“ (Ilias, XI, 786-89).

Dementsprechend kann Patroklos auch Kritik an Achill üben, wie beispielsweise zu Beginn des XVI. Gesanges. Patroklos ist betrübt und erzürnt wegen der militärisch ungünstigen Lage der Achaier und der beharrlichen Haltung Achills, dem Kampf fernzubleiben. Dies spricht er vor Achill offen aus (Ilias, XVI, 21-35). Es gelingt Patroklos des weiteren, den Freund davon zu überzeugen, daß er statt seiner mit den Myrmidonen in die Schlacht eingreift. Gerüstet mit den Waffen des Achill zieht Patroklos in den tobenden Kampf, um die bedrängten Achaier zu retten. Er geht damit in den bereits göttlich vorbestimmten Tod.

Tilman Krischer weist nach, daß Patroklos in seiner Funktion als therapon vornehmlich der Wagenlenker Achills gewesen ist¹⁶⁹. Für Krischer ist damit erwiesen, daß es sich um eine „institutionelle Freundschaft“ zwischen Kämpfer und Wagenlenker handelt (ibid., S.158). Wie sich aber im folgenden zeigen wird, kann diese Interpretation der tiefen Emotionalität, die Homer der Verbindung zwischen Achill und Patroklos einräumt, nicht gerecht werden.

Patroklos stirbt in der Schlacht, doch es gelingt ihm und den Myrmidonen, die Troer zurückzudrängen. Als die Nachricht vom Tod des Freundes Achill erreicht, stürzt dieser nieder vor Trauer und Schmerz (Ilias, XVIII, 23-31). Er beweint den „geliebten Gefährten“ (philos hetairos), „den ich höher geachtet als alle Gefährten, ganz wie mein eigenes Haupt;“ (Ilias, XVIII, 80-2). An anderer Stelle sagt Achill gar: „Denn Schlimmeres könnte ich nie wohl erfahren, nicht einmal, wenn ich hörte vom Tod des eigenen Vaters.“ (Ilias, XIX, 322).

Die Analogie zu familiären Verhältnissen zeigt die Tiefe der Empfindungen, die einem Nichtverwandten, einem Freund entgegengebracht wird. Entscheidend für die weitere Genese der Ordnung der Freundschaft in der Antike ist das Motiv der Identifikation mit dem Freund: „ganz wie mein eigenes Haupt“. Ich stimme Konstan zu, der diese Stelle der „Ilias“ als Ursprung des „alter-ego“-Motivs in der antiken Freundschaftsauffassung interpretiert. „Patroclus dies in the armor of Achilles, and there are hints in the Iliad that two are symbolically identified as alter egos: both are called ‚best of the Achaeans‘, both are said to be ‚equal to Ares‘, and the lamentation over the body of Patroclus prefigures that for Achilles himself; the metaphorical assimilation calls to mind Aristotle’s image of a friend as another self.“ (Konstan, Friendship, a.a.O., S.41f). Die Nähe, ja die Identifikation mit dem Freund wird auch in der „Odyssee“ noch einmal betont. Dort heißt es, daß die „Gebeine“ des Achill „einig“ (migda) mit denen des Patroklos in einem Grabe ruhen (Odyssee, XXVI, 77). Vereinigung zeichnet die Freundschaft zwischen Achill und Patroklos wesentlich aus und hebt sie über die übliche hetairos-Beziehung und auch über eine „institutionelle Freundschaft“ zwischen Wagenlenker und Krieger hinaus.

Der dritte Begriff Homers, der zusammen mit philos und hetairos die Ordnung der Freundschaft in der Antike anlegt, ist der Begriff des *Gastfreundes* (xeinos). Xeinon bezeichnet bei Homer einen „Fremden“, der nach einem bestimmten Ritual vorübergehend in das eigene Anwesen (oikos) aufgenommen wird. Durch diese Aufnahme entsteht eine wechselseitige, gast-freundschaftliche Verbindung. Diese Gastfreundschaft kann in den Epen als eine soziale Institution verstanden werden, die von Zeus persönlich geschaffen wurde und über die dieser wacht¹⁷⁰. Die ritualisierte Aufnahme des Fremden können wir anhand verschiedener Textstellen der „Odyssee“ sichtbar machen. Zunächst begrüßen sich Gastwirt

¹⁶⁹ Vgl. Tilman Krischer, Patroklos, Antilochos und die Ilias, in: Mnemosyne, Vol. XLVII, Fasc. 2 (1994), S.152-165.

¹⁷⁰ vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977, S.175.

(xeinodokos) und Gast (xeinos) per Handschlag (vgl. Odyssee, III, 35), und der Gast übergibt dem Wirt seine Waffen (vgl. Odyssee, I, 121). Anschließend nimmt der Gast an einem gemeinsamen Mahl der Hausbewohner teil. Ist der Fremde erschöpft und beschmutzt von einer langen Reise, so wird er vor der Mahlzeit gebadet und gesalbt (Odyssee, IV, 48-49). Zu Beginn des Speisens beten die Teilnehmer der Tafelrunde gemeinsam und bringen Zeus ein Opfer.

„Spenden wollen wir Zeus, dem Freund und Meister des Donners;

Hilft er doch allen, die Schutz erflehen, zeigen sie Ehrfurcht.

Aber die Schaffnerin bringe dem Fremden Speise vom Vorrat.“ (Odyssee, VII, 164-166)

Nach Gebet und gemeinsamer Mahlzeit beginnen die Anwesenden das Gespräch, und jetzt erst wird der Gast nach seiner Herkunft und nach seinem Namen gefragt. „Jetzt ist endlich die schönere Stunde zu fragen, zu forschen, wer denn die Fremdlinge sind; sie genossen ja freudig die Mahlzeit.“ (vgl. Odyssee, III, 69-70). Spätestens bei Sonnenuntergang löst sich nach einem erneuten gemeinsamen Gebet die Tafelrunde auf und dem Gast wird im Hause des Wirtes eine Schlafstatt bereitet (vgl. Odyssee, IV, 300-303). Mehrere Tage kann das Gastrecht in Anspruch genommen werden, dem Gast steht es aber jederzeit frei, seinen Aufenthalt zu beenden. Während der Zeit der Gastfreundschaft ist jeder Streit oder Wettkampf (aethlon) zwischen Gast und Wirt zu vermeiden (Odyssee, XIII, 208-211). Je nach Ansehen des Gastes werden diesem beim Abschied Geschenke überreicht, doch selten sind die Gaben so fürstlich wie diejenigen des Menelaos an seinen Gast Telemachos. „Ich schenke dir herrliche Gaben; Rosse erhältst du drei, dazu einen glänzenden Wagen, auch einen schönen Becher, auf daß du alle Tage meiner gedenkest, so oft du ihn spendest unsterblichen Göttern.“ (Odyssee, IV, 589-592).

Wer eine solche Beziehung als Gastgeber einmal eingegangen ist, der darf erwarten, daß irgendwann einmal eine Gegenleistung erfolgen wird. Die gastfreundschaftliche Verbindung kann über lange Zeiträume, ja über Generationen hinweg aufrechterhalten werden. Bestes Beispiel hierfür ist die Beziehung zwischen Diomedes (Achaier) und Glaukos (Lykier, Verbündeter der Troer). Mitten im Kampfgetümmel stellen sie fest, daß bereits ihre Väter gastfreundschaftlich verbunden waren. Daraufhin lassen sie vom Kampf ab und Glaukos stellt fest: „Also bin ich nunmehr dein Gastfreund (xeinos philos) mitten in Argos, aber in Lykien du der meinige, komme ich dorthin. (...) Aber tauschen wir beide die Rüstung, damit auch die andern sehn, wie wir gastliche Freunde (xenoï) uns rühmen aus Zeiten der Väter.“ (Ilias, VI, 224-31).

Die Gastfreundschaft hat in den Epen, und insbesondere in der „Odyssee“ einen hohen Stellenwert. Sie dient dazu, auch außerhalb des heimischen oikos Zuneigung und

Unterstützung zu finden. Odysseus ist auf seinen Irrfahrten wie kein anderer auf das Gastrecht angewiesen. Landet er an fremden Küsten, so stellt er sich immer dieselbe Frage: „Weh mir Armen! Ins Land welcher Sterblichen bin ich gekommen wiedere einmal? Sinds Frevler, Wilde? Kennen das Recht nicht? Sind es wohl gastliche Leute (philoxenoi) mit gottesfürchtigem Denken?“ (Odyssee, VI, 119-121). Selbst vor dem wilden Kyklopen Polyphem beruft er sich auf die Institution der Gastfreundschaft:

„Wir aber kommen zu dir und fassen dich bei den Knien,
 Ob du vielleicht mit gastlicher Gabe oder auch sonstwie
 Uns hier beschenkest, worauf doch ein Fremdling immer ein Recht hat.
 Mächtiger! Scheue die Götter! Wir sind deinem Schutze empfohlen:
 Zeus ist der strafende Hort für den Flüchtling wie für den Gastfreund (xeinos).
 Zeus, der Gastliche, hilft auch den Gästen, zeigen sie Ehrfurcht.“ (Odyssee, IX, 266-71).

Doch Polyphem ist weder gottesfürchtig noch kennt er das Gastrecht, und so ist er Odysseus und seinen Gefährten notwendig feindlich gesonnen. In den Erzählungen des Odysseus von seinen Irrfahrten wird deutlich, daß es vor allem die menschliche Gemeinschaft ist, die sich durch die Institution der Gastfreundschaft auszeichnet. Die Kyklopen beispielsweise leben „halt- und gesetzlos“ (Odyssee, IX, 106), sie hausen jeder für sich in einzelnen Höhlen, beraten auch nicht in „offener Versammlung“ (ibid., 112) und überhaupt sorgt keiner für den andern (ibid., 115). Eine solche Gesellschaft ist geradezu unmenschlich, und so handelt Polyphem auch im krassen Gegensatz zur Gastfreundschaft. Er verspeist seine Gäste, anstatt ihnen Speisen anzubieten. Die Institution der Gastfreundschaft ist also in den Epen ein Konstituens menschlicher Gesellschaft, weshalb es auch die höchste Gottheit ist, die das Gastrecht gestiftet hat und überwacht.

Aus diesen Untersuchungen zu den Bedeutungsfeldern von *philos*, *hetairoi* und *xeinos* schließe ich, daß sich bei Homer eine eigene Ordnung der Freundschaft anlegt. Noch weist diese Ordnung Unschärfen auf, wie beispielsweise die Überschneidung mit der Blutsverwandtschaft. Noch bedeutet sie vor allem ein tatkräftiges Zusammenhalten im Krieg. Noch fehlt die „geistige oder seelische Gemeinschaft“, wie Bruno Snell meint (Snell, *Dichtung und Gesellschaft*, a.a.O., S.27). Doch zeigt die Verbindung zwischen Achill und Patroklos, daß neben Verwandtschaft, Kameradschaft und Gefolgschaft eine andere Form der gefühlvollen Gemeinschaft möglich ist, in der die Menschen derart vereinigt sind, daß der andere als ein „anderes Selbst“ empfunden wird. Obwohl Homer mit diesem Moment zuallererst auf die körperliche Ähnlichkeit zwischen Achill und Patroklos hinweist, kann das Motiv des anderen Selbstes auch als persönliche Gleichheit verstanden werden. „Since Homer frequently resorts to bodily metaphors to convey mental states, we must take the

friends' physical similarity to indicate the psychological state of unison that prevails between them."¹⁷¹ Das alter-ego-Moment wird später nicht nur von Aristoteles und Cicero aufgegriffen, sondern durchstimmt die Freundschaftsvorstellungen in allen Epochen. Insofern kann die Verbindung zwischen Achill und Patroklos gewissermaßen als mythologischer Ursprung der Freundschaftsordnung in der europäischen Kultur verstanden werden.

Im klassischen Griechenland wird das Verhältnis zwischen Achill und Patroklos manchmal als erotische Liebe interpretiert (vgl. Konstan, *Friendship*, a.a.O., S.37). Doch schon Platon, immerhin ein Prediger des Eros, hält diese Auffassung für Unsinn (Symposion, 180a). Ich schließe mich daher zum einen Dirlmeier an: „Die spätere päderastische Auffassung der Beziehung des Patroklos zu Achill (...) hat mit Homer nichts gemein.“ (Dirlmeier, a.a.O., S.24); zum anderen stimme ich Easterling zu: „The relationships between philoi, xenoï and hetairoi are characteristically watched over by Zeus, with the help from Hestia and Hermes, while those between lovers are the sphere of Aphrodite and Eros.“¹⁷².

1.1.2 Nachbarliche Hilfe und rechte Gesinnung:

Freundschaft in Hesiods „Werke und Tage“

Hesiod ist der zweite Autor, der für die archaische Zeit von maßgeblicher Bedeutung ist. Er lebt von 740-670 v. Chr. als Bauer in Böotien und ist im Gegensatz zu Homer als historische Person verbürgt¹⁷³.

Zur Zeit Hesiods setzt sich die Entwicklung einer neuen Form der sozialen Organisation - die griechische *Polis* - weiter fort. Die Polis ist nicht nur ein verdichteter und befestigter Siedlungsraum, sondern auch eine Weise des Zusammenlebens, des Miteinander-sprechens und Handelns, des Erlebens und Denkens. Mit der Polis entsteht die soziale Ordnung des Politischen. „So sahen die Griechen den Gegensatz zu politisch in privat, selbstbezogen, eigennützig. Politisch war ihnen gleichbedeutend mit allgemein (koinos, xynos), es zielte auf die Sache aller.“¹⁷⁴. Die Polisgemeinschaft gründet nicht mehr in der Verwandtschaft, in der Zugehörigkeit zu einem Anwesen (oikos) oder in der Gefolgschaft eines Anführers (basileus), sondern im gemeinsamen Recht (dike, dikaion). „Gemeinsamer Verstand, ein allgemein verbindendes Urteil, Handlungsmaximen, Grundlinien der Übereinkunft und der

¹⁷¹ Suzanne Stern-Gillet, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, New York 1995, S.16.

¹⁷² Pat Easterling, *Friendship and the Greeks*, in: Roy Porter/Sylvana Tomaselli, *The Dialectics of Friendship*, London/New York 1989, S.20.

¹⁷³ vgl. Werner Dahlheim, *Die griechisch-römische Antike*. Bd. 1. Herrschaft und Freiheit: Die Geschichte der griechischen Stadtstaaten, Paderborn 1997 (3. Auflage), S.110.

¹⁷⁴ Christian Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1995 (3. Auflage), S.27

Verständigung innerhalb der Bürgerschaft wuchsen heran, um der Bildung eines Allgemein-Interesses zum Gerüst zu dienen und ihm Stoßkraft und Realisierungsaussicht zu leihen.“ (Meier, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, a.a.O., S.86).

Hesiods Lehrgedicht „Werke und Tage“ (erga kai emera) kann als Zeugnis für diese Entwicklung gelesen werden. „Die aber Fremden (xeinoi) und Heimischen rechten Bescheid geben und keinen Finger breit vom Recht (dikaion) abweichen, denen gedeiht die Stadt (polis), es blüht in ihr die Gemeinde, Friede herrscht im Land, der die Jugend nährt, und der weitblickende Zeus verschont sie vor leidvollem Krieg.“ (Werke und Tage, 224-28). Wenn aber das dikaion nicht gewahrt wird, so zerfällt gemäß Hesiod jegliche Sozialität. „Nicht wird es Gemeinschaft von Vater und Kindern geben, ebensowenig bei Kindern und Vater, nicht wird der Gast (xeinos) dem Gastfreund (xeinodoko) lieb sein, nicht der Freund (hetairos) dem Gefährten (hetairo), und selbst nicht der Bruder dem Bruder (kasignetos philos), wie früher.“ (Werke und Tage, 181-84). Recht und Sozialität bilden bei Hesiod also eine untrennbare Einheit. Dies hat Auswirkungen auf die Ordnung der Freundschaft, wie sich im folgenden zeigen wird.

Zunächst fällt auf, daß die homerischen Begriffe, die die antike Ordnung der Freundschaft anlegten (philos, hetairos, xeinos), auch bei Hesiod vertreten sind (s.o.). Bemerkenswert ist, daß Hesiod eine deutliche Unterscheidung zwischen Verwandtschaft und Nicht-Verwandtschaft trifft. Die Gemeinschaft zwischen Gastfreunden oder Gefährten ist für Hesiod offenbar von anderer Art, als die zwischen Vater und Kindern oder die zwischen Brüdern.

Hesiod gibt genaue Anweisungen darüber, wie ein Freund *rechtmäßig* einzuordnen ist: „Wer dein Freund ist (ton phileonta), den lade zum Mahl, beim Feind (echtros) unterlaß es; den aber lade vor allen, der in deiner Nähe wohnt. Stößt dir nämlich ein Unglück zu, rennen die Nachbarn (geitones) ungegürtet herbei, während die Vettern sich erst lange gürteten. Ein böser Nachbar (geiton kakos) ist eine Plage, so sehr wie ein guter (agathos) dir Glück bringt.“ (Werke und Tage, 341-45).

Deutlich ist hier zum einen die Nutzenorientierung zu erkennen, die für die Freundschaft bei Hesiod im Vordergrund steht. Hesiod schreibt aus einer bäuerlichen Lebenswelt heraus, und Freundschaft bedeutet für ihn vor allem hilfreiche Nachbarschaft. Das Ziel für den Bauern sollte darin bestehen, im Nachbarn einen verlässlichen und aufmerksamen Mitmenschen zu finden. Zum anderen betont Hesiod die Gegenseitigkeit, die eine Freundschaft seines Erachtens ausmacht. „Freund sei dem Freund (ton phileonta philein) und stehe dem bei, der dir beisteht. Gib auch dem, der dir gibt, und gib dem nicht, der nicht gibt.“ (Werke und Tage, 352-54). Wichtig ist für Hesiod, daß die Gabe aus eigenem Antrieb (autos) erfolgt, denn dann „freut ihn die eigene Gabe, und er spendet fröhlichen Herzens.“ (Werke und Tage, 358-9).

Trotz des Vorteils, den die nachbarliche Freundschaft dem Bauern erbringt, darf sie nicht höher als die Verwandtschaft bewertet werden. „Stelle nie den Gefährten (hetairos) so hoch wie den leiblichen Bruder (kasignetos).“ (Werke und Tage, 706). Einen Grund hierfür gibt Hesiod nicht an. Sichtbar wird an dieser Stelle wiederum, daß bei Hesiod Verwandtschaft und Freundschaft deutlicher voneinander getrennt sind, als in den Epen Homers.

Die Freundschaft ist für Hesiod dann sicher und beständig, wenn sie auf der *rechten Gesinnung* der Freunde beruht. „Nur ein Taugenichts wechselt immer die Freunde (philoï); bei dir aber soll die Gesinnung (noos) dein Äußeres (eidos) nicht Lügen strafen.“ (Werke und Tage, 712-13). Eine rechte Gesinnung schließt aus, „Geselle der Schlechten“ (hetairon kakon) zu sein (Werke und Tage, 715). Ebenso gehört dazu, die Institution der Gastfreundschaft zu achten und zu befolgen (Werke und Tage, 326), sowie den Freund nicht zu umschmeicheln. „Lüge aber auch nie, um ihm nach dem Munde zu reden.“ (Werke und Tage, 708).

Das altgriechische noos - die „rechte Gesinnung“ - kommt schon bei Homer vor, und bezeichnet dort den Geist, „sofern er klare Vorstellungen hat, also das Organ der Einsicht.“¹⁷⁵. Noos bei Homer ist gleichsam ein ‚geistiges Auge‘, das die Dinge klar ‚erkennt‘. Noos bei Hesiod hat nicht mehr diesen quasi-organischen Charakter. Es bedeutet etwas selbständig Geistiges, eine Einsichtsfähigkeit und Vernunft des Menschen (vgl. Werke und Tage, 293-296). Freundschaft, die auf dem noos beruht, wurzelt also für Hesiod im geistigen Vermögen des Menschen.

Zusammenfassend läßt sich folgendes sagen: Hesiods dichterische ‚Anweisungen zur Freundschaft‘ zielen auf eine nutzenorientierte, nachbarliche Freundschaft in der bäuerlichen Lebenswelt. Anders als Homer trennt Hesiod deutlicher zwischen Freundschaft und Verwandtschaft. Die Institution der Gastfreundschaft bleibt in ihrer Beschaffenheit und Wertigkeit bei Hesiod unverändert bestehen. Eine tief empfundene Zweierfreundschaft, wie sie Homer in der Verbindung zwischen Achill und Patroklos zeichnet, taucht bei Hesiod nicht auf. Ebensowenig findet sich bei ihm eine auf gemeinsamem Kampf basierende Kameradschaft. Neu ist aber das Moment der rechten Gesinnung, das für Stabilität in der Freundschaft und für eine Beziehung zwischen ‚Guten‘ sorgt. Dadurch wird Freundschaft bei Hesiod zu etwas, was neben der tatkräftigen gegenseitigen Unterstützung auf dem geistigen Vermögen der Freunde basiert.

Die Freundschaftsordnung der Antike gestaltet diese Momente weiter aus. Wie die nächsten Abschnitte zeigen, werden gegenseitige tatkräftige Unterstützung und rechte Gesinnung zunehmend in ein einheitliches Verständnis von Freundschaft integriert.

¹⁷⁵ Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des Europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen 2000 (8. Auflage), S.22.

1.2 Die Ausgestaltung in der klassischen Epoche

Nachdem es im archaischen Griechenland zur ersten Bildung von Städten kam, kann das 5. Jahrhundert als Zeit der Demokratisierung dieser Städte verstanden werden.

Die demokratische Polisgemeinschaft basiert auf den Prinzipien Gleichheit (isonomia) und Recht (dikaion). „Alle an der Öffentlichkeit der Polis Beteiligten begreifen sich als einander ähnlich (homoioi) und im abstrakten Sinne als gleich (isoi), und zwar trotz des sie im konkreten Leben Trennenden.“¹⁷⁶. Alle stimmberechtigten Bürger einer Polis haben das Recht, Gesetze zu beantragen und über diese Anträge abzustimmen. Durch Gesetz (nomos) werden die Grundprinzipien Gleichheit und Recht politisch wirksam.

Die antike städtische Demokratie ist eine direkte Demokratie. Alle stimmberechtigten Bürger treffen sich auf dem Marktplatz (agora), um über die beantragten Gesetze zu diskutieren und abzustimmen. Politik basiert in der Polis auf „face-to-face Kommunikationen“ (Hölscher), auf dem unmittelbaren Miteinander-regeln des Zusammenlebens. Dies ist nur möglich aufgrund einer entsprechend überschaubaren Anzahl stimmberechtigter Bürger. In Athen, das als Musterbeispiel demokratischer Verfaßtheit gilt, ist jeder freie und mündige Mann (!) stimmberechtigt, der in einem Verwaltungsbezirk (deme) eingetragen ist und den Nachweis erbringt, daß Vater und Mutter Athener sind (Dahlheim, Griechenland, a.a.O., S.185).

Jeder Gesetzesantrag muß im Rat der Stadt (boule) vorbesprochen werden. Ein Antrag gelangt also nur als Vorschlag des Rates vor die versammelte Bürgerschaft. Dies ist die Geburt der Redekunst, denn nur ein überzeugender Redner ist in der Lage, die Bürgerschaft in ihrem Abstimmungsverhalten zu beeinflussen und damit über Annahme oder Ablehnung eines Antrages zu ‚entscheiden‘ (ibid., S.186).

Nicht jeder Bürger hat Zeit, zur Abstimmung zu gehen. Ein attischer Bauer kann nicht so einfach seinen Pflug beiseite stellen und sich auf den Weg zur agora machen. Schon bei Hesiod heißt es: „Denn wenig Zeit zu Zank und Marktgerede bleibt dem, der nicht reichlich Vorrat im Haus liegen hat, reifes Korn, das die Erde trägt, Demeters Getreide.“ (Werke und Tage, 30-32). Das bedeutet, daß es vor allem reiche Männer sind, die regelmäßig zur Versammlung gehen und die auch aufgrund ihrer Bildung und Redekunst zu einflußreichen Ratsmitgliedern werden.

Daher drängen gegen Ende des 5. Jahrhunderts immer mehr die großen Einzelnen in den Vordergrund des politischen Geschehens, während der souveräne Demos mehr und mehr in den Hintergrund tritt. Zudem gibt es in dieser Zeit umstürzlerische Bestrebungen, die von oligarchisch gesinnten Geheimbünden (hetairiai) ausgehen. Hetairien entstanden aus den

¹⁷⁶ Öjvind Larsen, Ethik und Demokratie. Die Entstehung des ethischen Denkens im demokratischen Stadtstaat Athen, Berlin/Hamburg 1990, S.14.

alten Tischgesellschaften, die außerhalb des politischen Lebens gepflegt wurden und die häufig ein Residuum für Aristokraten und aristokratische Lebensweise waren¹⁷⁷.

Auch wenn die demokratische Polis gegen Ende des 5. Jahrhunderts in eine Krise gerät, so bleibt sie dennoch bis in die hellenistische Zeit Grundlage des griechischen Menschenbildes. Der Mensch, so heißt es bei Aristoteles, ist ein „politikon zoon“, ein Gemeinschaftswesen (Politik, 1253a, 3). Die Polis, die sich für Aristoteles aus dem Hauswesen (oikos) und schließlich aus dem Zusammenschluß mehrerer Dorfgemeinden entwickelt, bildet das höchste Ziel (teleion) menschlichen Zusammenlebens (vgl. Aristoteles, Politik, 1252b, 27-30). Aufgrund seiner Gemeinschaftlichkeit strebt der Mensch, so Aristoteles, von Natur aus (physei) nach einem politischen Gemeinwesen. „Denn das ist den Menschen vor den anderen Lebewesen eigen, daß sie Sinn haben für Gut (agathon) und Böse (kakon), für Gerech (dikaion) und Ungerecht (adikaion) und was dem ähnlich ist. Die Gemeinschaftlichkeit (koinonia) dieser Ideen aber begründet die Familie und den Staat.“ (Aristoteles, Politik, 1253a, 15-18). Die Polis ist demnach die der Natur des Menschen gemäßeste Gemeinschaft. Die weitere Ausgestaltung der antiken Freundschaftsauffassung entspricht diesem politischen Menschenbild und der politischen Praxis. Freundschaft wird immer deutlicher als ein Streben nach guter und gerechter Gemeinschaft verstanden.

1.2.1 Geteiltes Schicksal und ethische Ambivalenz:

Freundschaft in ausgewählten Tragödien des Euripides

Bei Euripides (485-406 v. Chr.) setzt sich Freundschaft deutlich von der Ordnung der Verwandtschaft ab. Zudem stehen die Momente des gegenseitigen Helfens und des Teilens eines gemeinsamen Schicksals im Vordergrund. Auch die Institution der Gastfreundschaft ist bei Euripides wiederzufinden. Begleitet werden diese Momente von der Frage nach dem Unterschied zwischen guten und schlechten Freunden, zwischen Freundschaft ‚im‘ Recht und Freundschaft ‚im‘ Unrecht.

Zunächst einige Quellenbelege zur Absetzung der Freundschaft von der Verwandtschaft. In der „Iphigenie im Taurerland“ werden Orest und Pylades gefesselt und unerkant der Iphigenie vorgeführt. Diese fragt: „Und seid ihr Brüder (adelphoi) aus dem gleichen Elternstamm?“ (ibid., 497). Darauf antwortet Orest: „Die Freundschaft eint uns (philoteti), nicht der gleichen Mutter Schoß.“ (ibid., 498). Im „Orestes“ ruft Orest zu Beginn des Stückes im Schmerz der Einsamkeit aus: „Ich bin allein, mir hilft kein Vater, Bruder oder Freund (anadelphos apator aphilos).“ (ibid., 309-10). Deutlich werden hier die Ordnungen der

¹⁷⁷ Vgl. hierzu: Oswyn Murray, Der griechische Mensch und die Formen der Geselligkeit, in: Jean-Pierre Vernant, Der Mensch der griechischen Antike, Frankfurt/New York 1993, S.283.

Verwandtschaft und der Freundschaft auseinandergehalten. Orest und Pylades sind nicht nur befreundet, sie sind auch miteinander verwandt (Cousins 2. Grades). Doch auch in diesem Verhältnis wird Freundschaft und Verwandtschaft sauberlich voneinander geschieden. So spricht Pylades den Orest an mit: „treuester Freund, nahes Blut (kai philon kai syggenias), denn alles dieses halt ich hier in meinem Arm!“ (Orestes, 733-4). Am klarsten aber wird die Trennung von Verwandtschaft und Freundschaft in folgenden Versen sichtbar:

„Wieder zeigt sich: Habe Freunde (hetairoi),
Nicht verwandtes Blut (syggenes) allein!
Wer mit meinem Sinn verbunden,
Sei er auch von fremdem Stamm,
Wiegt mir tausend Blutsverwandte
Durch die treue Liebe auf.“ (Orestes, (802-6).

Die verlässliche Unterstützung kennzeichnet den guten Freund. „Wie erweist sich sonst der Freund, wenn er nicht in bösen Tagen dein getreuer Helfer ist?“ (Orestes, 802-3). Pylades beispielsweise versorgt den verletzten und verwirrten Freund während des Kampfes gegen die Taurer (Iphigenie im Taurerland, 310ff). Als Iphigenie den gefangenen Freunden anbietet, daß einer von ihnen vom Opfertod verschont wird, um eine Nachricht zu übermitteln, kommt es zum gegenseitigen Treuebeweis der Freunde. Orest sagt: „Mich töte, wer da will. Abscheulich ist, den Freund (philos) ins Unheil stürzen, das man flieht. Ich will das Licht nicht schauen ohne ihn.“ (Iphigenie im Taurerland, 606-8). Einige Verse später reagiert Pylades:

„Wie kann nach deinem Tod ich das Licht noch schaun!
Ich teilte deine Fahrt, so teil ich auch dein Los. (...)
Ich teile Tod und Schlachtung und dein Grab,
Entrückt dem Vorwurf und ein treuer Freund.“ (ibid., 674-86).

Letztlich einigt man sich darauf, daß Pylades die Nachricht überbringen soll. Diese Botschaft ist für „die Lieben zu Hause“ (philoï) der Iphigenie bestimmt (ibid., 744). Philos wird also an dieser Stelle wieder im Sinne von „Angehöriger“ verwendet. Auch spricht Iphigenie nach dem gegenseitigen Wiedererkennen ihren Bruder mit „oh Liebster“ (philtat) an (ibid., 815). Ebenso nennt Elektra ihren Ehemann „philos“ (Elektra, 67). Es ist also zu erkennen, daß das Wort philos noch immer einen ähnlich breit gefächerten semantischen Gehalt hat, wie bei Homer. Es kann sich gleichermaßen auf Freunde wie auf Verwandte beziehen. Die Ordnung

der Freundschaft beginnt sich aber bei Euripides deutlich von der Ordnung der Verwandtschaft abzusetzen (s.o.).

Bei Euripides helfen sich die Freunde also nicht nur gegenseitig in der Not, sondern sie treten spontan mit ihrem Leben für den anderen ein. „Echter Freund bedenkt sich nicht.“ (Orestes, 794). Sie teilen ein gemeinsames Schicksal, und was dem einen zustößt, das betrifft auch den anderen. Der Freund ist gewissermaßen ein ‚anderes Selbst‘.

Eine solche Freundschaft, die in der Verbindung zwischen Orest und Pylades ihr stimmiges Bild findet, unterscheidet Euripides von falschen Freunden (*kakoi philoi*). Als ein solcher wird im „Orestes“ Menelaos dargestellt, der dem Orest nicht aus seiner Notlage hilft, sondern sich zaudernd zurückzieht (ibid., 704-15). Als ebenso verwerflich gilt Euripides die Freundschaft um des persönlichen Vorteils willen: „Das war schon immer Heroldsart: man läuft dem nach, der Glück hat; guter Freund ist nur, wer in der Stadt in Macht und Ehren steht.“ (Orestes, 895-7).

Ein weiteres Moment der Freundschaft bildet bei Euripides der *Freundesbund*. Orest, Pylades und Elektra schließen sich zu einem *Freundesbund* zusammen, um ihre Feinde blutig zu bekämpfen. „Drei Freunde (*philo*) kämpfen um ihr eines Recht (*dike*), uns allen winkt das Leben, droht der Tod.“ (Orestes, 1244f). Das Recht, das den *Freundesbund* schließt, verwandelt sich aber im Verlauf des weiteren Geschehens in Unrecht gegenüber der Polis. Denn Orest, Pylades und Elektra verbreiten über alle Maße Tod und Zerstörung (vgl. Orestes, drittes Lied). Vielleicht hatte Euripides hier die Machenschaften der *Hetairen* vor Augen, als er dieses Moment in seine Tragödie einfließen ließ (s.o.).

Dieser maßlosen und gefährlichen Freundschaft setzt Euripides die „maßvolle Freundschaft“ (*metria philia*) entgegen (vgl. Hippolytos, 254). Hier taucht zum ersten Mal das Substantiv *philia* - Freundschaft - auf¹⁷⁸. „Es sollen die Menschen in maßvolle Freundschaft nur sich begeben, nicht bis zum innersten Mark sich entflammen. (...) Das Zuviel hat nicht mein Lob, vielmehr das Gleichmaß.“ (ibid., 254-65).

Die Institution der Gastfreundschaft wird besonders deutlich in der „Elektra“ sichtbar. Orest und Pylades werden von einem armen Bauern, dem Ehemann der Elektra, als Gastfreunde aufgenommen:

„Längst war es Gebot, euch zu öffnen das Tor,
So tretet ins Haus. Für guten Bericht
Soll gastlich es spenden, was immer es birgt.
Das Gefolge verbringe die Sachen ins Haus,
Und wehret mir nicht, dem Freunde des Freunds;
Auch der Arme weiß, was die Sitte befiehlt.“ (Elektra, 357-63).

¹⁷⁸ zum Ursprung des Wortes *philia* vgl. auch Dirlmeier, a.a.O., S.32.

Dies deckt sich zunächst mit jener Gastfreundschaft, wie sie bei Homer und Hesiod beschrieben wird. Die Besonderheit der euripideischen Gastfreundschaft liegt aber darin, daß ein Mensch die Gastfreundschaft einhält, der arm ist und dem eigentlich nicht die Mittel zur Verfügung stünden, um adlige Gäste wie Orest und Pylades zu bewirten. Daher fragt Elektra: „Was tust du? Des Mangels im Hause bewußt, empfindest du doch Gäste aus fürstlichem Stand!“ (ibid., 404f). Darauf der Bauer: „Warum nicht? Sie scheinen von edlem Gemüt, das mit viel und mit wenig zufrieden ist.“ (ibid., 406f). Der Bauer täuscht sich nicht in seinen Gästen, denn Orest ruft begeistert aus: „Der willige Freund (xenos), ob arm, überragt mir den reichsten Wirt. Ich preise von Herzen des Mannes Empfang,“ (ibid., 395f). Für die echte Gastfreundschaft, so läßt sich schließen, ist nicht der materielle Aufwand der Bewirtung oder die Gabe üppiger Geschenke von Bedeutung, sondern die gute Gesinnung.

Daraus läßt sich schließen, daß für Euripides die Motive des Handelns wichtiger sind als die Faktizität der Taten. Dem entspricht auch die Darstellungsform der Tragödie, durch die im Gegensatz zum homerischen Heldengesang die persönlichen Motivationen der Akteure besser zum Ausdruck gebracht werden können. „Euripides löst den Menschen noch weiter aus den alten Zusammenhängen, da er immer mehr das zu begreifen sucht, was seit Aischylos das Wirkliche am Menschen und seinem Handeln war: das Geistige, die Idee, das Motiv des Handelns.“ (vgl. Snell, Die Entdeckung des Geistes, a.a.O., S.108).

Euripides betont also das spontane Einspringen der Freunde füreinander. Freunde gehen sogar füreinander in den Tod. Doch gibt Euripides zu bedenken, daß eine solche Radikalität nicht immer recht-mäßig sein muß, ja sogar zu Unheil und Leid führen kann. Die Stärke einer Freundschaft sagt noch nichts über ihre ethische Qualität aus. Aufgrund dieser ethischen Uneindeutigkeit der freundschaftlichen Gemeinschaft favorisiert Euripides eine weniger radikale, gleichsam ins rechte Maß gerückte Freundschaft.

1.2.2 Der Wert eines guten Freundes: Freundschaft in den „Memorabilien“ Xenophons

Xenophon ist ein Zeitgenosse und Anhänger des Sokrates. Innerhalb Xenophons Schriften bilden vier Werke, die von Sokrates handeln, eine eigene Gruppe. Eines dieser, das seit der frühen Neuzeit unter dem Titel „Memorabilien“ bekannt ist, enthält Xenophons Schilderungen dessen, was Sokrates unter Freundschaft versteht. Ob jedoch Xenophon ein Bild des authentischen Sokrates zeichnet, ist fraglich¹⁷⁹. Für unseren Zusammenhang ist die Debatte, ob in den „Memorabilien“ der ‚echte‘ oder ein ‚xenophontischer Sokrates‘ spricht,

¹⁷⁹ Vgl. Michael Grant, Die klassischen Griechen. Die Blüte der hellenischen Kultur von Miltiades bis Aristoteles, Bergisch Gladbach 1991, S.330ff.

nicht von Belang. Ich behandle die Schrift Xenophons als ein Zeugnis der sich weiter ausgestaltenden antiken Freundschaftsauffassung, das zeigt, wie Freundschaft zum Ende des 5. Jahrhunderts unter Einfluß der sokratischen Philosophie verstanden wird.

Xenophon streicht in den „Memorabilien“ zum einen den Wert der Freundschaft für die alltägliche Lebenspraxis heraus, zum anderen beschreibt er die Merkmale eines „guten Freundes“ (philos agathos).

Zu Beginn seiner Darstellungen zum Thema Freundschaft stimmt Xenophon ein Loblied auf den Wert der Freundschaft an und kritisiert zugleich, daß dieser Wert zumeist nicht erkannt wird. Viele kümmerten sich um Besitzstände wie Äcker, Häuser, Sklaven, Viehherden und Gerätschaften, doch bei einem guten Freund bemühten sie sich weder um dessen Zuneigung noch kümmerten sie sich um den Erhalt seiner Freundschaft (Memorabilien, II,4,2). „Und doch, mit welchem anderen Besitztum verglichen sollte nicht ein guter Freund als viel wertvoller erscheinen? Welches Pferd oder welches Stiergespann ist denn so nützlich wie ein wackerer Freund (chrestos philos)?“ (ibid., II,4,5). Denn ein guter Freund (philos agathos), so Xenophon weiter, hilft sowohl in privaten als auch in öffentlichen Angelegenheiten, „und wenn es darum geht, jemandem etwas Gutes zu tun, so steuert er bei, und wenn eine Gefahr droht, so leistet er Hilfe; teils beteiligt er sich am Aufwand, teils wirkt er mit, teils redet er zu, teils gebraucht er Gewalt, und er freut sich am meisten, wenn es gut geht, und er ist der größte Trost, wenn es schlecht geht.“ (ibid., II, 4, 6).

Diese Hochschätzung des Nutzens einer Freundschaft fanden wir schon bei Hesiod (vgl. Teil II,1.1.2). Dirlmeier interpretiert dies als „Utilitarismus“, der sich seiner Ansicht nach durch alle griechischen Freundschaftsvorstellungen hindurchzieht (vgl. Dirlmeier, *Philos und Philia*, a.a.O., S.29). Konstan weist aber daraufhin, daß das Wort chrestos nicht nur „nützlich“ im utilitären Sinne bedeutet, sondern zugleich ethisch konnotiert ist (vgl. Konstan, *Friendship*, a.a.O., S.80). Konstan übersetzt chrestos daher mit dem englischen „excellent“ (ebd.). Im Deutschen wird man chrestos wohl am treffendsten mit „wertvoll“ wiedergeben können, da hiermit sowohl der praktische Nutzen als auch die ethische Bedeutung angesprochen werden kann.

Im Gegensatz zum Verwandten, so Xenophon weiter, muß ein Freund erworben werden (vgl. Memorabilien, II, 3, 3). Für Xenophon stellt sich somit das Problem, welche Menschen aufgrund ihrer Charakterzüge für die Freundschaft geeignet sind und wie die Zuneigung solcher Menschen gewonnen werden kann. Dem liegt die prinzipielle Frage zu Grunde, was einen guten Freund (philos agathos) wesentlich ausmacht (vgl. ibid., II, 6, 1). Ein guter Freund ist derjenige, der „Herr über seine Eß- und Trinklust, über seinen Geschlechtstrieb, über seinen Schlaf und über seine Trägheit ist.“ (ibid., II, 6,1). Ein Mensch also, der Maß halten kann und sich von seinen Begierden nicht beherrschen läßt. „Denn wer sich davon beherrschen läßt, der könnte wohl weder in seinem eigenen Interesse noch für den Freund

das Notwendige tun.“ (ibd.). Ebenso ist ein guter Freund, wer nicht geizig, habgierig oder streitsüchtig ist (ibid., II,6,3-4). Ein guter Freund darf sich darüberhinaus nicht nur Gutes angedeihen lassen, sondern er sollte auch Gutes erwidern, denn sonst wäre er nicht von Wert, wie Xenophon meint (ibid., II,6,4).

Ein guter Freund ist ein ehrlicher Freund, einer, der nicht schmeichelt. Ein Schmeichler ist für Xenophon derjenige, der „jemanden, der wohl weiß, daß er klein und häßlich und schwach ist, als schön und groß und stark preisen würde.“ (II,6,12). Aber nicht solche „Zauberlieder“, sondern gute Taten und Worte gewinnen einen Menschen zum Freund (vgl. ibid., II,6,14). So kommt Xenophon zu dem Schluß, daß schlechte Menschen (poneroi), die verwerflich handeln, notwendig keine guten Freunde gewinnen können (ibid., II, 6,19). Diese Warnung vor Schmeichlern fanden wir bereits bei Hesiod (vgl. Teil II,1.1.2), und sie wird uns in vielen Freundschaftsvorstellungen anderer Epochen wiederbegegnen.

Die gute Freundschaft, so Xenophon weiter, wird „um der Tugend willen“ (dia ten areten) geschlossen (II,6,22). Zwar neigen die Menschen auch „von Natur aus“ (physei) zur Freundschaft, „denn sie brauchen einander, sie haben Mitleid miteinander, sie helfen sich gegenseitig bei der Arbeit, und in diesem Bewußtsein fühlen sie sich einander zu Dank verpflichtet.“ (II,6,21). Doch auch die Feindschaft ist für Xenophon etwas Naturgegebenes (ibd.). Echte Freundschaft erhebt sich daher über den Naturzustand „und verbindet die Tüchtigen (kaloi) und Guten (kagathoi).“ (II,6,22). „Um der Tugend willen,“ so Xenophon weiter, „ziehen sie es vor, ohne Mühe lieber mit mäßigem Besitz auszukommen als durch Kampf alles zu beherrschen, und sie vermögen, selbst wenn sie Hunger und Durst leiden, bereitwillig etwas abzugeben an Speise und Trank, und sie können sich trotz ihrer Freude an der Liebe zu den Schönen doch zurückhalten, so daß sie die nicht belästigen, bei denen dies nicht angebracht ist.“ (ibd.). Mäßigung der natürlich-triebhaften Neigungen scheint daher für Xenophon im Zentrum einer tugendhaften Gesinnung zu stehen, die eine gute Freundschaft wesentlich auszeichnet.

An dieser Freundschaftsvorstellung Xenophons wird ersichtlich, daß Freundschaft zwar immer noch mit der praktischen gegenseitigen Unterstützung verbunden wird, doch zugleich eine ethische Dimension bekommt. Die gute Freundschaft erfordert einen bestimmten ethischen Habitus der Freunde. Dieser Habitus befördert gute Taten, welche wiederum dem Einzelnen zum Vorteil gereichen. Das Ethische und das Nützliche sind in der Freundschaftsvorstellung Xenophons miteinander verschränkt.

1.2.3 Das Begehren des Guten und Schönen:

Freundschaft in Platons „Lysis“, „Symposion“ und „Politeia“

Platon gestaltet das ethische Moment der antiken Freundschaftsordnung weiter aus und verbindet es mit seiner Ideenlehre. Dabei vermengt er jedoch die freundschaftliche Liebe mit der erotischen Liebe, die *philia* mit dem *eros*. Platon sieht die *philia* als ein Streben nach der Idee des Guten, doch bleibt in dieser Sicht die Freundschaft selbst gleichsam konturlos.

Platon widmet sich dem Thema Freundschaft in anderer Weise als Xenophon. Er führt eine philosophisch-sokratische *Untersuchung* der Freundschaft durch. Es geht Platon nicht um eine Lehre dessen, was den guten Freund in der alltäglichen Lebenspraxis auszeichnet, sondern er fragt in seinem Dialog „Lysis“ nach dem *Grund* der Freundschaft¹⁸⁰.

Zunächst untersucht Platon, ob der Nutzen (*chresimon*) ein hinreichender Grund für die Freundschaft sein kann (Lysis, 207d-210d). Überraschenderweise geht Platon von der Liebe zwischen Eltern und Kindern aus, um das Moment des Nutzens in der Freundschaft zu diskutieren. Ausgangspunkt ist die These, daß die Eltern ihre Kinder um ihrer selbst willen lieben (Lysis, 207d). In der folgenden Erörterung widerlegt Platon scheinbar diese erste Feststellung und kommt zu der Gegenthese, daß die elterliche Liebe an den Nutzen gebunden ist. „Jetzt also liebt (*philei*) weder dich dein Vater noch sonst jemand jemanden insofern er unbrauchbar (*achrestos*) ist.“ (Lysis, 210c). Michael Bordt weist jedoch in seinem „Lysis“-Kommentar daraufhin, daß Platon allerhand absurde Übertreibungen in die Erörterung einflechtet, die gerade auf die Grenzen des Nutzenkriteriums in der Freundschaft aufmerksam machen sollen (vgl. Bordt, Kommentar zum „Lysis“, a.a.O., S.137f). Beispielsweise behauptet Platon, daß der Perserkönig - also ein Feind der Athener - dem Lysis und nicht seinem eigenen Sohn erlauben würde, die Speisen zuzubereiten, wenn Lysis sich als nützlicher Koch erwiese (Lysis, 209d-210a). Platon will mit dieser Absurdität zeigen, daß nicht der Nutzen allein, sondern auch familiäre Bindungen und vor allem Vertrauen eine Liebe (*philia*) begründen. Die Erörterung endet mit folgender These: „Wenn du aber verständig (*sophos*) wirst, o Sohn, dann werden alle dir freund und alle dir zugetan sein: denn du wirst brauchbar (*chresimos*) sein und gut (*agathos*).“ (Lysis, 210d). Voraussetzung des Nutzens ist also Einsicht (*sophia*). Damit ist der Nutzen selbst zwar ein notwendiges Moment der Freundschaft aber kein hinlänglicher *Grund* für diese. Zudem verbindet Platon den Nutzen mit dem Guten. Dies verweist auf die ethische Dimension des Nutzens, wie sie schon bei Xenophon anklang (vgl. Teil II,1.2.2). Der altgriechische Begriff des Nutzens unterscheidet sich erheblich von einem neuzeitlich-utilitaristischen Nutzenbegriff, so daß „etwas im griechischen Verständnis sogar dann nützlich ist, wenn etwas jemanden

¹⁸⁰ Vgl. auch Michael Bordt, Übersetzung und Kommentar zu Platons Lysis, in: Platon, Werke. Bd. V 4 „Lysis“, Göttingen 1998, S. 77.

ästhetisch, intellektuell und moralisch freut, fasziniert oder besser macht.“ (Bordt, a.a.O., S.139).

Im nächsten Schritt untersucht Platon die These, ob allein die einseitige oder erst die gegenseitige Zuneigung Freundschaft begründen kann (Lysis, 212b-213e). „Das Liebende (philon) ist also keinem freund, was nicht wiederliebt?“ (Lysis, 212d). Um diese Aussage zu entkräften, zählt Platon Beispiele für einseitige Freundschaften auf: „Also ist auch der kein Pferdefreund (philippoi), den seine Pferde nicht wieder lieben, noch auch Wachtelfreund (philortyges), noch Hundefreund (philokynes), noch Weinfreund (philoinoi), noch Weisheitsfreund (philosophoi), welchen die Weisheit (sophia) nicht wiederliebt?“ (ebd.). Im Anschluß an diese Beispiele weist Platon nach, daß auch eine einseitige Freundschaft unmöglich ist, denn dann müßte derjenige sich mit dem befreunden können, der ihn haßte (Lysis, 213a-b). Wenn weder die gegenseitige Zuneigung noch die einseitige Zuneigung Freundschaft hinreichend begründen kann, so ist gemäß Platon die Zuneigung als Grund der Freundschaft zu verwerfen. Entsprechend endet dieser Abschnitt des Lysis in der Aporie (Lysis, 213d).

Wenn der Grund der Freundschaft weder im Nutzen noch in der ein- oder gegenseitigen Zuneigung zu finden ist, dann ist es vielleicht das Gute selbst (auto agathon), um dessen willen man befreundet ist. Im weiteren Verlauf des „Lysis“ versucht Platon nachzuweisen, daß das Gute selbst das erste Geliebte (proton philon) ist (Lysis, 219c-220b). „Es geht Platon im Lysis um eine Fundierung der Freundschaft in der Liebe zum Guten. Freundschaft wird an das Gute in dem Sinne gebunden, daß das Streben des Menschen nach dem Guten Voraussetzung für Freundschaft ist.“ (Bordt, a.a.O., 93). Was aber ist für Platon das Gute?

Das Gute ist eine Idee (idea) (Politeia, 507b). Die Idee des Guten ist für Platon der Grund, warum Erkenntnis möglich ist. „Dieses also, was dem Erkennbaren Wahrheit (aletheia) mitteilt und dem Erkennenden das Vermögen (dynamis) hergibt, sage sei die Idee des Guten (agathon idean).“ (Politeia, 508e). Das Gute ist für Platon demnach die Ursache von Wahrheit und Vernunft, doch als Ursache ist es selbst ein Drittes, und der Wahrheit und Vernunft gleichsam „vorgeordnet“¹⁸¹. Doch nicht nur liegt in der Idee des Guten die Möglichkeit zur Erkenntnis, sondern die Idee des Guten ist der Grund des Seins selbst. „Eben so nun sage auch, daß dem Erkennbaren nicht nur das Erkenntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Sein (einai) und Wesen (ousia) habe es von ihm, da doch das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt.“ (ibid., 509,b). „Nur das *ist*, was gut ist, was am Guten teilhat. So ist das Gute nicht nur jenseits der Erkenntnis, sondern auch jenseits des Seins.“ (Zehnpfennig, Platon, a.a.O., S.117).

Auch für die Freundschaft kann die Idee des Guten als ‚seinsbegründend‘ verstanden werden. Die Freunde begehren das Gute selbst, es ist das erste Geliebte (proton philon) in der

¹⁸¹ Vgl. Barbara Zehnpfennig, Platon, Hamburg 1997, S.117.

Freundschaft. Doch warum begehren die Freunde das Gute, was macht das Gute zum ersten Geliebten (proton philon)?

Das Begehren (epithymia) wird nach Platon durch einen Mangel verursacht. „Das Begehrende begehrt doch das, was ihm fehlt.“ (Lysis 221d, fast identisch: Symposion 200a). Dieser Mangel ist, so Platon im Symposion, ein Mangel an Schönheit (to kallos) (Symposion, 201b). Schönheit aber ist für Platon identisch mit dem Guten: „Ich meine nämlich das Gute (kagathon) sei schön (kalon).“ (Lysis, 216d, sowie Symposion, 201c). Das bedeutet, daß das Begehren letztlich auf das Gute gerichtet ist (Symposion, 206a, Lysis, 218c). Das Gute und Schöne ist proton philon, ist das erste Geliebte, und dies gilt gemäß Platon sowohl für die Freundschaft (philia) als auch für die erotische Liebe (eros).

Eros und philia sind zwei Weisen des Begehrens des Guten. Eros und philia sind aber nicht selbst gut, sondern sie gehören in den Bereich des Weder-gut-noch-Schlechten (mete kakon mete agathon) (Lysis, 218c, Symposion 202b). Mythologisch interpretiert ist der eros, so Platon im „Symposion“, ein Dämon (daimon), der weder der Götter- noch der Menschenwelt angehört (Symposion, 202e).

Wenn der Mensch in der Freundschaft oder in der Liebe nach der Idee des Guten strebt, so überschreitet er das Sein selbst und damit seine eigene endliche Existenz. Er erreicht Unsterblichkeit (adanasia). „Die nun (...) dem Leibe nach zeugungslustig sind, wenden sich mehr zu den Weibern und sind auf diese Art verliebt, indem sie durch Kindererzeugen Unsterblichkeit (adanasia) und Nachgedenken (mneme) und Glückseligkeit (eudaimonia) wie sie meinen für alle künftige Zeit sich verschaffen. Die aber der Seele (psyche) nach; denn es gibt solche (...), die auch in der Seele Zeugungskraft haben vielmehr als im Leibe, für das nämlich, was der Seele ziemt zu erzeugen und erzeugen zu wollen.“ (Symposion, 208e-209a). Das Gute, das „der Seele ziemt zu erzeugen“, ist für Platon Weisheit (sophia) und „jede andere Tugend (arete), deren Erzeuger auch alle Dichter sind und alle Künstler, denen man zuschreibt erfinderisch zu sein.“ (Symposion, 209a). Darüber thronen noch die beiden Tugenden Besonnenheit (phronesis) und Gerechtigkeit (dikaiosyne) (ebd.).

Die Tugend der Gerechtigkeit spielt in Platons idealer (der Idee des Guten gemäßen) Staatsverfassung eine entscheidende Rolle. Darauf werden wir hier nicht weiter eingehen. Für die antike Ordnung der Freundschaft bedeutsam ist allerdings der Umstand, daß Platon im Verlauf seiner Überlegungen zur Gerechtigkeit auf den alten griechischen Grundsatz eingeht, wonach es gerecht sei, Freunden Gutes, Feinden aber Böses anzutun (Politeia, 334b, vgl. Teil II, 1.1.1). Platon relativiert zunächst diese strikte Zuweisung, indem er anführt, daß es schlechte Freunde und gute Feinde gebe, für die der Grundsatz nicht mehr gelte. „Vielen o Polemarchos, die sich eben geirrt haben, wird es begegnen, daß für sie gerecht ist, ihren Freunden zu schaden, denn sie haben schlechte, ihren Feinden aber nutzen, denn diese sind gut.“ (Politeia, 334e). Endgültig widerlegt Platon aber jenen Grundsatz dadurch, daß es nicht

Sache des Gerechten sein kann zu schädigen (Politeia, 335b). Denn durch Schaden wird aus dem Feind nicht ein Freund und aus dem Bösen kein Guter. Eher verhält es sich umgekehrt, der Feind wird durch Schaden zu einem noch erbitterteren Gegner. Das stärkste Argument Platons ist aber das folgende: Der Gerechte ist für Platon auch der Gute (Politeia, 335d). Der Gute kann gar nicht schädigen, also Böses tun, sonst wäre er nicht mehr gut. (ebd.). Daher ist jene alte Maxime, wonach den Freunden Gutes, den Feinden aber Böses zuzufügen sei, für Platon weder Ausdruck von Gerechtigkeit noch entspricht sie dem Guten selbst.

Wie ist nun Platons philosophisch-sokratische Untersuchung der Freundschaft im Horizont der sich aus gestaltenden Ordnung der antiken Freundschaft zu bewerten?

Platons Gedankengänge führen die Freundschaft in ungeahnte metaphysische Höhen, doch schwimmt ihm dadurch auch das betrachtete Phänomen. Freundschaft überschneidet sich mit der erotischen Liebe dadurch, daß beide als *ein* Begehren verstanden werden, das auf das Gute und Schöne zielt. Insofern stimme ich Dirlmeier zu, der über Platon urteilt: „In seinen Werken unterscheidet sich Platon von der gesamtgriechischen Philia-Auffassung grundsätzlich durch die stellenweise Verquickung des Begriffes mit dem Eros.“ (Dirlmeier, *Philos und Philia*, a.a.O., S.58). Ebenso Konstan: „Socrates casually collapses the difference between philia, eros, and epithumia, and the discussion moves freely among cases of parental affection, erotic attachment, attachment between friends, and even the appeal of inanimate objects.“ (Konstan, *Friendship*, a.a.O., S.73). Daher ist es auch nicht verwunderlich, daß Platon im „Lysis“ nicht zu einer klaren Bestimmung von Freundschaft gelangt. Der Dialog endet in der Aporie: „Diesmal, o Lysis und Menexenos, haben wir uns lächerlich gemacht, ich der alte Mann und ihr. Denn diese, wenn sie nun gehen, werden sagen, wir bildeten uns ein Freunde zu sein, nämlich ich rechne auch mich mit zu euch; was aber ein Freund sei, hätten wir noch nicht vermocht auszufinden.“ (Lysis, 223b).

Deutlich sichtbar wird jedoch, daß ethische Begriffe wie Tugend (arete), das Gute (agathon) und in gewissem Sinne auch der Nutzen (chresimon) die antike Freundschaftsauffassung zunehmend bestimmen.

1.3 Die Vollendung durch Aristoteles im 4. Jahrhundert v. Chr.

Das vierte Jahrhundert v. Chr. ist für die antike griechische Welt eine Zeit des Umbruchs. Die Epoche der freien und autonomen Polisgemeinschaften („klassische Zeit“) bricht um in die Epoche der makedonischen Vorherrschaft über Griechenland und den Orient („hellenistische Zeit“)¹⁸².

¹⁸² Vgl. Dahlheim, *Die griechisch-römische Antike*, a.a.O., S.272ff., Erich Bayer, *Griechische Geschichte*, Stuttgart 1987, S.380ff.

Die Demokratie weist Anfang des vierten Jahrhunderts erste Verfallserscheinungen auf. Als ein Beispiel hierfür kann die Verurteilung des Sokrates in Athen gewertet werden. Ein weiteres Symptom für den Verfall ist die innere und äußere Zerstrittenheit der Poleis, wie sie Lysias anschaulich in seiner Olympischen Rede von 388 v. Chr. beschreibt: „Hellas sehe ich in argem Zustand, ein großer Teil ist dem Barbaren untertan, viele Städte sind von Tyrannen heimgesucht. Würden wir dies aus Schwäche erleiden, so müßten wir unser Schicksal hinnehmen. Doch nein, Zwietracht und rivalisierender Ehrgeiz sind die Ursachen (...). Daher gilt es, dem Krieg gegeneinander ein Ende zu machen; wir müssen eines Sinnes sein und nur an unsere Sicherheit denken (...).“¹⁸³.

Demgegenüber steigt Makedonien zur ersten Macht auf dem Balkan auf (vgl. Dahlheim, a.a.O., S.281). Makedonien, im Norden Griechenlands gelegen, war zunächst eine dünn besiedelte, waldreiche Gegend, in der verstreut in Dörfern eine bäuerliche Bevölkerung lebte. „Der Dialekt, der hier gesprochen wurde, war den übrigen Griechen ebenso wie die altertümlichen Sitten nahezu unverständlich. Wer von ihnen in diese Gebiete kam, glaubte sich in Barbarenland.“ (Dahlheim, Griechenland, a.a.O., S.274). Diesem ‚rückständigen‘ Land gelingt es, in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts zu einem geeinten, monarchisch organisierten Reich aufzusteigen.

Makedoniens zunehmende Expansion in Richtung Süden führt zwangsläufig zur Konfrontation mit den mittelgriechischen Stadtstaaten. 340 v. Chr. kommt es zum offenen Krieg zwischen Makedonien und den griechischen Poleis. „In ihm führte Athen zum letztenmal eine große Koalition der noch freien Griechenstädte an.“ (ibid, 281). Doch der Sieg gehört dem makedonischen König, der damit die Vorherrschaft über ganz Griechenland erringt. „Griechenland gehorchte zum ersten Mal in seiner Geschichte *einer* Stimme. Sie kam von draußen, und sie war die Stimme eines Despoten; dieser war jedoch geschickt genug, die Abhängigkeit Griechenlands in eine politische Form zu kleiden, die das griechische Selbstgefühl nicht zerbrach und zugleich die Kräfte des Landes an ein neues, großes Expansionsziel zu binden wußte.“ (Dahlheim, a.a.O., S.282).

In dieser Zeit des Zerfalls der klassischen Polisordnung und dem Beginn der makedonischen Vorherrschaft lebt Aristoteles (384-322 v.Chr.). „Sein Leben fällt in die Zeit, in der die Gesellschaftsform vieler Griechen, die freie Stadtrepublik, ihre Freiheit verliert.“¹⁸⁴.

¹⁸³ Lysias, 33.3ff, zit.n. Bayer, Griechische Geschichte, a.a.O., S.381.

¹⁸⁴ Otfried Höffe, Aristoteles, München 1999, S.13.

1.3.1 Die Selbstverwirklichung im tugendhaften Zusammenleben: Freundschaft in den ethischen Schriften des Aristoteles

Wie alle in diesem Kapitel bisher behandelten Quellen von Homer bis Platon, so ist auch Aristoteles nicht als jemand anzusehen, der Freundschaft ‚erfindet‘ und sich phantasiereich ausmalt. Alle zitierten Quellen verstehe ich als Zeugnisse der sich profilierenden sozialen Ordnung der Freundschaft. So auch die einschlägigen Bücher der Eudemischen und der Nikomachischen Ethik, in denen Aristoteles die Freundschaft thematisiert. In den genannten Schriften entwickelt Aristoteles eine Freundschaftsvorstellung, welche die bisher ausgestalteten Freundschaftsmomente aufnimmt und in einen Zusammenhang bringt. Insofern können die Texte Aristoteles‘ als Zeugnis der Vollendung der griechisch-antiken Freundschaftsauffassung interpretiert werden. Im Punkt der Vollendung weist die soziale Ordnung bereits über sich hinaus. Daher wird das aristotelische Freundschaftsverständnis zugleich für spätere Autoren und Epochen fruchtbar. „While systematizing the spirit of his time and place, he (Aristoteles, A.S.) often transcended it. His analyses of the various forms of friendship have remained the *terminus a quo* for later writers on the subject, from Cicero to the present day via Aquinas and Montaigne.“¹⁸⁵

Viele moderne Gelehrte weisen auf die hervorgehobene Stellung Aristoteles‘ innerhalb des antiken Nachdenkens über Freundschaft hin. Für Franz Dirlmeier ist Aristoteles derjenige, der „zum erstenmal die volle, bis dahin entwickelte Philia-Spekulation (umfaßt)“ (Dirlmeier, a.a.O., 55). Insofern kann er laut Dirlmeier als „Sammelbecken“ einer großen Tradition des Nachdenkens über Freundschaft verstanden werden (ibid., S.20). Dirlmeier betont, daß Aristoteles‘ Freundschaftsauffassung keine Meinung eines einzelnen ist. „Dem Inhalte nach lag die Begriffsbestimmung im Volke vor - die logische Abgrenzung hat Aristoteles vollzogen.“ (ibid., S.49). Ebenso Agnes Heller. Die Ethiken des Aristoteles sind für Heller keine philosophischen Abhandlungen, die nur für ‚Kollegen‘ geschrieben sind. „Er (Aristoteles, A.S.) richtet sich hauptsächlich an gemeine Bürger und – möglicherweise mit Ausnahme des X. Buches der Nikomachischen Ethik – an Nichtphilosophen.“¹⁸⁶ Für Heller ist Aristoteles im Hinblick auf das Thema Freundschaft bedeutender als Platon. „Die Ur-Erzählung von philia oder philein stammt nicht von Platon, sondern von Aristoteles (...).“¹⁸⁷ (ibid., S.48). Dieselbe Auffassung vertritt Enrico Berti, der in den aristotelischen Abhandlungen das *erste* Dokument der philosophischen Beschäftigung mit dem Thema

¹⁸⁵ Suzanne Stern-Gillet, *Aristotle’s Philosophy of Friendship*, a.a.O., S.171.

¹⁸⁶ Agnes Heller, *Ein Essay über die Schönheit der Freundschaft*, in: Eickenrodt/Rapisarda, *Querelles. Freundschaft im Gespräch*, a.a.O., S.52.

¹⁸⁷ Aus meiner Perspektive ist die Aussage Hellers dahingehend zu korrigieren, daß der Ursprung der antiken Freundschaftsordnung nicht bei Aristoteles, sondern in der archaischen Epoche bei Homer und Hesiod zu finden ist.

Freundschaft sieht¹⁸⁸. Auch für David Konstan nimmt Aristoteles eine hervorragende Stellung innerhalb der antiken Freundschaftsdiskussion ein. „The most extending treatment of philia is to be found in the writings of Aristotle (...).“ (Konstan, a.a.O., S.67). Konstan versteht die aristotelischen Texte „as a window onto Greek ideas of friendship“ (ebd.).

Beginnen wir nun mit der inhaltlichen Darstellung der aristotelischen Freundschaftsvorstellung. Jede Freundschaft, so Aristoteles, beruht auf Gemeinschaft (koinonia) (NE 1161b, 11). Wie schon für Hesiod (vgl. Teil II,1.1.2), so bilden auch für Aristoteles Recht und Sozialität eine Einheit. „Jede Gemeinschaft besteht nur durch das Recht (dikaion).“ (EE 1241b, 15). Nur dort, wo das dikaion waltet, findet sich auch eine Gemeinschaft. Aristoteles versteht nun weitergehend jede Gemeinschaft ‚im‘ Recht zugleich als Freundschaft. Die Freundschaft hat es mit „denselben Dingen und Personen zu tun wie das Recht.“ (NE 1159b, 26). Dies reicht von der Gefährtschaft über die Verwandtschaft bis hin zu Polisgemeinschaft. „Jede Freundschaft beruht also, wie gesagt, auf Gemeinschaft. Dabei lassen sich die verwandtschaftliche Freundschaft (syngenike philia) und die hetärische (hetairike), d.h. die Freundschaft unter solchen, die miteinander aufgewachsen sind, als besondere Arten unterscheiden. Dagegen trägt die Freundschaft unter Mitbürgern (politikai), Stammesgenossen (phyletikai), Reisegefährten (symploikai) usw. mehr das Gepräge äußerer Vereinigung, da sie gleichsam auf Vertrag zu beruhen scheint. Dahin kann man auch das Verhältnis unter Gastfreunden (xenike (philia)) rechnen.“ (NE 1161b, 11-16). Damit erhält der philia-Begriff einen ähnlich weiten semantischen Raum wie das Bedeutungsfeld um die homerischen Begriffe philos, hetairos und xenos. Jedoch mit dem Unterschied, daß Aristoteles die Freundschaft an die Abstrakta Recht und Gemeinschaft bindet, und nicht mehr auf einen sozialen Nahbereich oder gegenseitige tatkräftige Unterstützung zurückführt.

Wie schon Platon nach dem Grund der Freundschaft suchte, so beginnt auch Aristoteles seine Überlegungen mit dem Worumwillen der philia. Ein Gegenstand oder ein Mensch werden deshalb geliebt, weil sie entweder nützlich (chresimon), angenehm (hedy) oder schlechthin gut (agathon) sind (NE 1155b, 19). „Es sind also drei Dinge, deretwegen man liebt. Nun spricht man aber bei der Liebe zu leblosen Dingen nicht von Freundschaft.“ (NE 1155b, 28). Für eine Freundschaft ist es notwendig, daß die Liebe auf Gegenliebe (antiphilesis) trifft, denn es wäre ja wohl lächerlich, so polemisiert Aristoteles offensichtlich gegen Platon (vgl. Teil II,1.2.3), dem Wein „wohlzuwollen“ (NE 1155b, 29). Daher, so folgert Aristoteles, liebt man „den einen wegen seiner Artung und Tugend, den anderen, weil er nützlich und brauchbar ist, den dritten, weil er angenehm und begehrenswert ist. Zum Freunde wird er, wenn er die Liebe erwidert und beide sich dessen auch bewußt werden.“ (EE 1236a, 13-15).

¹⁸⁸ Vgl. Enrico Berti, Il concetto di amicizia in Aristotele, in: Akademie Deutsch-Italienischer Studien (Hg.), Der Begriff der Freundschaft in der Geschichte der Europäischen Kultur, Meran 1994, S.102.

Aufgrund dieser Überlegung zur Ursache des Liebens gelangt Aristoteles zur Einteilung der freundschaftlichen Liebe in drei Grundformen: die Tugendfreundschaft (*philia di areten*), die Nutzenfreundschaft (*philia dia to chresimon*) und die Lustfreundschaft (*philia dia to hedy*) (NE 1156a, 7; EE 1236a, 13). Diesen drei Grundformen lassen sich nun alle Freundschafts- bzw. Gemeinschaftsarten zuordnen. So versteht Aristoteles die Gastfreundschaft als eine Nutzenfreundschaft, da sie nur in Erwartung eines persönlichen Vorteils eingegangen wird (NE 1156a 30). Ebenso die Polisfreundschaft oder die Freundschaft zwischen den Poleis (EE 1242a, 6-7; NE 1157a, 26-7). Die Lustfreundschaft ist dagegen, so Aristoteles, unter Jugendlichen und Kindern zu finden, „denn die Jugend wird vom Affekt beherrscht und lebt vorwiegend der Freude und der Gegenwart.“ (NE 1156a, 32-33).

Lust- und Nutzenfreundschaft unterscheiden sich von der Tugendfreundschaft dadurch, daß in jenen der Freund nicht um seiner selbst willen geliebt wird. „Die sich also des Nutzens wegen lieben, lieben nicht einer den anderen an sich, sondern insofern, als ihnen voneinander Gutes widerfährt, und ebenso ist es mit denen, die sich der Lust wegen lieben: man hat den umgänglichen Mann gern, nicht wegen seiner persönlichen Eigenschaften, sondern weil er einem Vergnügen gewährt.“ (NE 1156a 10-14). Nutzen- und Lustfreundschaften bleiben also auf der Ebene des „Mittels zum Zweck“ stehen¹⁸⁹. Anders dagegen die Tugendfreundschaft. Hier lieben sich die Freunde um ihrer selbst willen (*dia to autois*). „Denn sie wünschen sich einander gleichmäßig Gutes, insofern sie gut sind, und sie sind gut an sich.“ (NE 1156b, 8-9).

Sowohl die Nutzen- als auch die Lustfreundschaft sind gemäß Aristoteles in der Tugendfreundschaft enthalten. Dies deshalb, da in der Tugendfreundschaft die Liebe zum persönlich Vorteilhaften und Angenehmen mit der Liebe zum „Guten selbst“ (*auto to agathon*) zusammenfällt (EE 1236b, 37). Alles, was schlechthin gut ist, das ist auch im besonderen gut, also für den Einzelnen nützlich oder angenehm. Wenn man das Gute selbst liebt, so liebt man zugleich das Nützliche und das Angenehme. Die Freundschaft im „ersten und eigentlichen Sinne“ (*kai protos men kai kyrios*) ist für Aristoteles insofern die Freundschaft der Tugendhaften (vgl. NE 1157a, 30-31). Nutzen- und Lustfreundschaft sind lediglich Derivate oder besser „Akzidentien“ der substantiellen Freundschaft um der Tugend willen. Daher bezeichnet Aristoteles die Tugendfreundschaft auch als „Urfreundschaft“ (*prote philia*) (EE 1236, 2).

Das Gute selbst ist bei Aristoteles keine metaphysische Idee, wie noch Platon lehrte (vgl. Teil II,1.2.3). Das Gute selbst ist für Aristoteles die Glückseligkeit (*eudaimonia*) (NE 1097b, 1). Die Glückseligkeit ist schlechthin gut, weil es keinen Grund außerhalb ihr gibt, um dessen willen sie geschieht. Die Glückseligkeit ist nach Aristoteles ein sich selbst Genügendes. „Also: die Glückseligkeit (*eudaimonia*) stellt sich dar als ein Vollendetes (*teleion*) und sich selbst

¹⁸⁹ Vgl. Maria Fasching, *Zum Begriff der Freundschaft bei Aristoteles und Kant*, Würzburg 1990, S.110.

Genügendes (autarkes), da sie das Endziel (telos) allen Handelns ist.“ (NE 1097b, 20-21). Aristoteles versteht Glückseligkeit daher nicht als Zustand sondern als Tätigkeit. Glückseligkeit ist „eine der vollendeten Tugend gemäße Tätigkeit (energeia) der Seele“ (NE 1102a, 5-6). Jene Tugenden, mit Hilfe derer Glückseligkeit anzustreben ist, teilt Aristoteles in ethische und dianoetische Tugenden ein (vgl. NE 1103a, 5). Sie entsprechen damit den beiden Seelenteilen, die Aristoteles im Menschen erkennt. Der eine Teil hat Vernunft (logos), der andere läßt sich von der Vernunft leiten (vgl. NE 1103a, 2-3). Zu den ethischen Tugenden zählt Aristoteles die Freigiebigkeit (eleutheriotes) und die Mäßigkeit (sophrosyne), zu den dianoetischen Tugenden die Weisheit (sophia), den Verstand (synesis) und die Klugheit (phronesis) (vgl. NE 1103a, 6-8). Ein Leben nach den ethischen Tugenden - der sogenannte bios politikos – verspricht eine gewisse Glückseligkeit, doch die höchste dem Menschen mögliche Glückseligkeit bietet ein Handeln und Leben nach den dianoetischen Tugenden, d.h. der bios theoretikos. Vollkommene Glückseligkeit ist eine „Denktätigkeit“ (theoretike energeia), wie Aristoteles sagt (NE 1178b, 8). Im Denken verwirklicht der Mensch seine Menschlichkeit, denn die ihm eingeborene Vernunft (logos) unterscheidet den Menschen vom Tier und macht für Aristoteles das spezifisch Menschliche aus (vgl. NE 1098a, 1-5)¹⁹⁰. Die menschliche Vernunft ist göttlichen Ursprungs, denn sie ist gewissermaßen ein „Ableger“ der göttlichen Vernunft (nous)¹⁹¹. Ein Leben nach der menschlichen Vernunft (logos) ist für Aristoteles daher nicht nur das glücklichste, es ist „abgetrennt und göttlich“ (NE 1178a, 23). In der Selbstbewegung des Menschen zum nous mittels seines logos kommt dieser in sein „eigentliches Sein“, er gelangt in das Wesen seiner Menschlichkeit (NE 1168b, 35). Anders gesagt: Der Mensch wird ‚er selbst‘, wenn er den dianoetischen Tugenden folgt und ein kontemplatives Leben führt.

Selbstheit kann also bei Aristoteles als Verwirklichung des Absoluten im Menschen verstanden werden, wodurch der Mensch zugleich in sein eigentliches Wesen gelangt¹⁹². Den Vorgang dieser Selbst-verwirklichung bezeichnet der Begriff der Glückseligkeit.

In der Tugendfreundschaft begeben sich die Freunde auf diesen Weg der Selbstverwirklichung. Sie betrachten die Tugend als ihr Richtmaß und lieben sich selbst und den Freund „um der Tugend willen“. Selbstliebe (philautia) und Liebe zum Freund vereinen sich in der tugendhaften Freundschaft. Die sittliche Verbesserung und ‚Verwesentlichung‘, die der Tugendhafte sich selbst wünscht und angedeihen läßt, die wünscht und läßt er auch

¹⁹⁰ gemäß Otfried Höffe lassen sich bei Aristoteles zwei „Grundaussagen“ über den Menschen finden: Der Mensch ist ein gemeinschaftliches Wesen (zoon politikon) und ein vernunftbegabtes Tier (zoon logon echon) (vgl. Höffe, Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung, 30 (1976), S.227ff.

¹⁹¹ Vgl. hierzu Heinrich Rombach, Strukturanthropologie. „Der menschliche Mensch“, Freiburg/München 1993, S.21.

¹⁹² Zur Selbstheit bei Aristoteles vgl. auch Stern-Gillet, Aristotle’s Philosophy of Friendship, a.a.O., S.11-35.

dem Freund angedeihen. Der Freund ist ein „anderes Selbst“ (allos autos), wie Aristoteles sagt (NE 1166a, 32). Damit meint Aristoteles keine Gleichheit von individuellen Identitäten, sondern eine gleichartige Bewegung der Selbstverwirklichung. Gleichartig ist die Bewegung deshalb, weil beide Freunde gleichermaßen der Tugend folgen. Denn „die Tätigkeit des Tugendhaften (ist) von vornherein so beschaffen, daß sie an den anderen dieselben Kriterien des Selbstvollzugs anlegt wie an sich selbst.“¹⁹³. Die Selbstliebe realisiert sich in der gemeinsamen Tätigkeit mit dem Freund. Das Wünschen des Guten ist zugleich ein Mitwünschen. Aristoteles nimmt damit das homerische Motiv des ‚anderen Selbstes‘ auf und verbindet es mit seiner Eudämonie-Lehre. Den Freund als ein anderes Selbst zu betrachten heißt nun nicht mehr, zu kämpfen wie der andere, sondern sich selbst wie den anderen zur eigenen Menschlichkeit zu verhelfen. Das Alter-ego-Motiv ist bei Aristoteles insofern als eine wechselseitige geistige Bewegung zu verstehen, die beide Freunde in ihr wahrhaft menschliches Wesen führt. „Die aristotelische Aussage vom Freunde als einem ‚anderen Selbst‘ zielt auf das gemeinsame Wesen in den individuell verschiedenen Freunden.“¹⁹⁴.

Die Freunde gehen auf diese Weise eine ‚Gemeinschaft im Guten‘ ein. „Von Tag zu Tag gewinnt die Gemeinschaft durch den Umgang an sittlichem Gehalt, und der Fortschritt wird hier durch gemeinsame Tugendübung nicht minder als durch gegenseitige Zurechtweisung herbeigeführt.“ (NE 1172a, 11-13). Die Freundschaft vollzieht sich daher im „Zusammenleben“ (syzen), sie benötigt das gemeinschaftliche Leben, um die Selbstverwirklichung der Freunde voranzutreiben. „Endlich will jeder, was immer ihm als eigentliches Sein (to einai) oder als des Lebens Endzweck gilt, in Gemeinschaft mit den Freunden treiben.“ (vgl. NE 1172a, 1-3). Daher reicht es auch für eine tugendhafte Freundschaft nicht aus, sich gegenseitig Wohlwollen (eunoia) zu erweisen. Wohlwollen versteht Aristoteles als ein Wünschen des Guten, das nicht auf die Gegenwart des anderen angewiesen ist (vgl. NE, Buch IX, Kap. 5). Im Wohlwollen sieht Aristoteles den Anfang einer Freundschaft, doch es bedarf nachfolgender Taten und eines tugendgemäßen Zusammenlebens, um eine wahre Freundschaft (prote philia) zu errichten.

Dies weist bereits daraufhin, daß die Tugendfreundschaft Zeit braucht, „denn nach dem bekannten Sprichwort kann man sich nicht kennenlernen, wenn man nicht zuvor den bekannten Scheffel Salz miteinander gegessen hat; also kann man auch nicht eher aneinander Gefallen finden und Freundschaft schließen, als man sich einander als liebenswert erwiesen und bewährt hat.“ (NE 1156b, 26-29). Nutzen- oder Lustfreundschaften werden dagegen schnell geschlossen und schnell wieder aufgelöst, je nach der Dauer des Nutzens oder der Lust, die die Freundschaft verschafft. In der wahren Freundschaft geht es aber nicht um den

¹⁹³ Peter Schulz, *Freundschaft und Selbstliebe bei Platon und Aristoteles*, Freiburg/München 2000, S.324.

¹⁹⁴ Horst Seidl, *Bedingungen der Freundschaft heute*, in: *Akademie Deutsch-Italienischer Studien, Der Begriff Freundschaft in der Europäischen Kultur*, a.a.O., S.438.

schnellen Nutzen, sondern um die Glückseligkeit der Freunde, d.h. um ihr Selbstwerden. Dies ist gewissermaßen eine Lebensaufgabe oder - mit größerer Nähe zu Aristoteles gesagt - eine Weise des Lebens (*bios politikos*, *bios theoretikos*). Darüberhinaus ist eine Freundschaft „um der Tugend willen“ beständig, weil die Tugend selbst beständig ist. „Der Gute bleibt sich immer gleich und wechselt nie seine Gesinnung, der Schlechte jedoch und Unvernünftige gleicht sich selbst nicht morgens und abends.“ (EE 1239b, 12-14).

Die Zahl der Freunde ist für Aristoteles prinzipiell nicht begrenzt. Man kann viele Nutzen- oder Lustfreunde um sich versammeln, je nach der Vielfalt der Bedürfnisse und Gelüste. „Was aber die Tugendhaften betrifft, so kann man wirklich im Zweifel sein, ob man sich derer eine möglichst große Menge zu Freunden machen soll, oder ob es auch für die Zahl der Freunde eine Grenze gibt, so gut wie für die der Bürger einer Stadt.“ (NE 1170b, 29-31). Denn die wahre Freundschaft bedarf des Zusammenlebens und der tugendmotivierten wechselseitigen Selbstverwirklichung. Dies ist aber nicht mit einer Vielzahl von Freunden möglich, denn es ist schwer, „mit vielen Freud und Leid persönlich zu teilen; denn es könnte sich leicht gleichzeitig treffen, daß man mit dem einen froh und mit dem anderen traurig sein müßte.“ (NE 1171a, 6-8). Auch sind die Tugendhaften rar, „und man muß sich schon glücklich schätzen, wenn man nur auch wenige solcher Freunde findet.“ (NE 1171a, 20-21).

Wie aus meinen Darstellungen ersichtlich wird, nimmt Aristoteles viele bereits ausgestaltete Momente der griechischen Freundschaftsauffassung in seine Konzeption auf. Zugleich folgt er der seit Xenophon zu verzeichnenden Tendenz, solch ‚praktische‘ Momente der Freundschaft wie Nutzen, tatkräftige Unterstützung, Lustgewinn, Teilen des Schicksals usw. ethisch zu überformen. Diese Momente beziehen sich nunmehr auf die tugendgemäße Selbstverwirklichung des Menschen. Diejenigen Freundschaften, die noch allein aufgrund des Nutzens oder der Lust geschlossen werden, erscheinen damit als Verfehlungen der ‚eigentlichen‘ Freundschaft um der Tugend willen.

Die Auftrennung des Phänomens in eine ursprüngliche Freundschaft (*prote philia*) und in deren Derivate entspricht dem aristotelischen Menschenbild. In sein eigentliches Wesen gelangt der Mensch durch Betätigung seiner göttlich gegebenen Vernunft (*logos*). Die Vernunft in ihrer doppelten Bedeutung von *logos* und *nous* ist zugleich Ursprung und Ziel der Wesensbewegung des Menschen. Selbstheit ist bei Aristoteles als *entelechie* zu verstehen. Alles, was von dieser Selbstheit abweicht, wie beispielsweise das „Genußleben“ (*bios apolaustikos*), erscheint als Verfehlung des eigentlichen Wesens des Menschen. Metaphysisch formuliert Aristoteles diese Differenz von Wesen und Erscheinung mit den Begriffen „Substanz“ und „Akzidenz“. Die Substanz ist für Aristoteles die erste Ursache alles Seienden, nämlich das, „bei dessen Aufhebung auch alles übrige aufgehoben wird.“ (Metaphysik, XI, 1059b, 30). Dieses Wesen des Seienden unterscheidet Aristoteles von den zufälligen Erscheinungsweisen oder Akzidentien des Seienden (vgl. Metaphysik, VII, 1031b, 22-26). Da

sich also die Differenz von Wesen und Erscheinung nicht nur im Freundschaftsverständnis und im Menschenbild, sondern auch in der Metaphysik des Aristoteles zeigt, können wir das aristotelische Denken als *substantialistisch* bezeichnen. „Substanz ist die Auslegung des Seins in Antike und Mittelalter. Das Substanzmodell ist die Grundlage des Verständnisses der Dinge und der Welt, auch des Verständnisses des Menschen und des Gottes. Es besagt, daß ein jedes Seiende in sich einen substantiellen Grundbestand, genannt *Wesen*, *ousia*, *essentia*, enthält, der unverändert und unverwechselbar alles regiert, was an ihm ist und mit ihm geschieht, und sodann einen Mantel von *Eigenschaften*, der sich um diesen Wesenskern legt, aber keinen Einfluß auf ihn hat, sondern mehr oder weniger beliebig an ihm haftet und wechselt.“¹⁹⁵.

1.4. Die Übersetzung der griechischen Freundschaftsauffassung ins Römische

Die antike Freundschaftsordnung, wie sie bei Aristoteles in vollendeter Weise zum Ausdruck kommt, wird im kulturellen Rahmen der Griechen nicht weiter präzisiert. Lediglich einzelne Momente der Freundschaftsordnung werden herausgegriffen und besonders betont. So beispielsweise das Moment des Lustvollen, das Epikur als Schwerpunkt der Freundschaft ansieht¹⁹⁶. Dies resultiert für Epikur aus der grundsätzlichen Annahme, daß das Entstehen des höchsten Gutes und der Genuß daran gleichzeitig sind (Epikur, a.a.O., Fr.42). Auch die stoische Philosophie - insbesondere Panaitios - beschäftigt sich mit dem Thema Freundschaft, doch reicht seine Tugendlehre nicht über die Konzeption der Tugendfreundschaft bei Aristoteles hinaus¹⁹⁷.

Eine Veränderung - wenn auch nicht grundsätzlicher Natur - erfährt die Freundschaftsordnung dadurch, daß sie in einen anderen sozialgenetischen Zusammenhang übersetzt wird. Dieser Zusammenhang ist die *römische* Polis.

Auch Rom konstituiert sich im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. als eine Gemeinschaft ‚im‘ Recht (*iuris consensu*)¹⁹⁸. Das „Zwölftafelgesetz“, das für lange Zeit Grundlage des römischen Rechts bleibt, bedeutet eine erste Kodifizierung des römischen Rechtsverständnisses¹⁹⁹. Später differenzieren sich die drei grundlegenden politischen Institutionen heraus, auf denen auch

¹⁹⁵ Rombach, Die Gegenwart der Philosophie. Die Grundprobleme der abendländischen Philosophie und der gegenwärtige Stand des philosophischen Fragens, Freiburg/München 1988, S.153.

¹⁹⁶ Vgl. Epikur, Von der Überwindung der Furcht: Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente, übertr. von Olof Gigon, Zürich/Stuttgart 1968, Fragmente 23, 39.

¹⁹⁷ vgl. Max Pohlenz (Übers.), Stoa und Stoiker. Die Gründer, Panaitios, Poseidonios, Zürich,/Stuttgart 1964.

¹⁹⁸ Vgl. Claude Nicolet, Der Bürger und der Politiker, in: Andrea Giardina (Hg.), Der Mensch der römischen Antike, Frankfurt/New York 1991, S.33.

¹⁹⁹ Vgl. Helmuth Schneider, Rom von den Anfängen bis zum Ende der Republik, in: Gehrke/Schneider, Geschichte der Antike, a.a.O., S.238ff.

die griechischen Poleis basieren: Der Rat (senatus), die Volksversammlung (comitia) und die Ämter (magistratus). Trotz dieser Ähnlichkeit der politischen Verfassungen unterscheidet sich die römische von der griechischen Polis. Einige römische Eigentümlichkeiten, die Auswirkungen auf die römische Freundschaftsordnung haben, seien im folgenden erwähnt.

Römische Wertvorstellungen berufen sich zumeist auf die Vergangenheit. Die Vorfahren (maiores) sind Vorbilder eines sittlichen und nutzbringenden Verhaltens. „Das einfache Leben, Sparsamkeit und vor allem das Festhalten an Überkommenem bis hin zum Starrsinn blieben Leitbilder und prägten die Vorstellungen von Sitte und Anstand.“²⁰⁰ Im Zentrum des Denkens der römischen Aristokratie stehen das unaufhörliche Streben nach Ruhm und Ehre (gloria et dignitas). Insofern wird es zur Pflicht für jeden Adligen, ein höheres politisches Amt zu bekleiden, um als Feldherr und Staatslenker Ruhm und Ehre anzuhäufen. Dadurch entsteht eine Art Amtadel (nobilitas), der sich aus Männern zusammensetzt, die es innerhalb ihrer politischen Laufbahn bis zum höchsten Staatsamt, dem Konsulat geschafft haben. Hierzu zählen auch Nicht-Aristokraten - die sogenannten homines novi -, die aufgrund ihrer persönlichen Fähigkeiten zu den Spitzenämtern aufsteigen. Ein illustres Beispiel hierfür bietet der nichtadlige Redner und Philosoph Marcus Tullius Cicero. „Die aristokratische Sozialordnung Roms schloß ein, daß der senatorische Adel und seine Tradition das Selbstverständnis jedes Römers prägten. Der soziale Orientierungspunkt ist in jedem Fall und in jedem Detail der große Herr; der kleine Mann hat kein eigenes Profil und keine Wertvorstellung.“ (Dahlheim, Die griechisch-römische Antike, Bd. 2, a.a.O., S.77).

Um die Ämterlaufbahn (cursus honorum) erfolgreich absolvieren zu können, bedarf es großer finanzieller Mittel und einer Schar von Anhängern (clientes). Das Klientelverhältnis (patronatus) ist ein wichtiges Strukturmoment der römischen Gesellschaft. „Patronage was central to the Roman cultural experience, in a way in which it was foreign to the Greek cultural experience.“²⁰¹ „Das Klientelwesen erfaßte alle Angehörigen des römischen Bürgerverbands, vom Tagelöhner bis zum wirtschaftlich potenten Ritter.“²⁰² Es ist dadurch gekennzeichnet, daß eine Person mit Macht und Ansehen (patronus) sozial und politisch Schwächere (clientes) unter ihren Schutz nimmt. Ein Patron vertritt seinen Klienten vor Gericht und sichert ihm durch materielle Wohltaten (beneficia) die Existenz. Die wichtigste Gegenleistung des Klienten besteht darin, den Patron bei Wahlen zu unterstützen und ihm zum angestrebten Amt zu verhelfen. Das Klientelverhältnis ist eine reine Zweckbeziehung. Dennoch lassen sich in den römischen Schriften immer wieder Beispiele finden, in denen

²⁰⁰ Vgl. Werner Dahlheim, Die griechisch-römische Antike Bd. 2, Stadt und Imperium: Die Geschichte Roms und seines Weltreiches, Paderborn 1994, S.77.

²⁰¹ Andrew Wallace-Hadrill, Patronage in Roman society: from republic to empire, in: ders. (Hg.), Patronage in ancient society, London/New York, 1989, S.65.

²⁰² Jörg Spielvogel, Amicitia und Res Publica. Ciceros Maxime während der innenpolitischen Auseinandersetzungen der Jahre 59-50 v. Chr., Stuttgart 1993, S.11.

Klientelverhältnisse mit dem Wort *amicitia* (Freundschaft) belegt werden²⁰³. „Usage was more fluid than usually supposed, and the connotations of *amicus*, *cliens* and *patronus* were subtly and variously manipulated in different circumstances.“ (Saller, *Patronage and Friendship*, a.a.O., S.57). Trotz dieser semantischen Vermischungen der Begriffe sind *amicitia* und *patronatus*, wie Saller betont, „quite separate categories in the Roman mind.“ (ibid., S.56). Wir können also schließen, daß Freundschaft und Klientelwesen prinzipiell zwei verschiedene soziale Ordnungen in der römischen Gesellschaft sind.

Ähnliches gilt für den politischen Alltag. Um innerhalb des Senates zu politischen Entscheidungen zu gelangen, gehen die Senatoren entsprechende persönliche Verbindungen ein. „Innerhalb des Patriziats bzw. der Nobilität stand der Begriff *amicitia* stellvertretend für diese politische Praxis.“ (Spielvogel, *Amicitia*, a.a.O., S.14). Freundschaft (*amicitia*) wird in diesem Zusammenhang rein utilitär verwendet und bezeichnet ein politisches Zweckbündnis. Doch steht *amicitia* auch für ein inniges, persönliches Verhältnis außerhalb des politischen Geschehens. Als ein Beispiel hierfür kann die Freundschaft Ciceros zu dem gebildeten Privatmann Atticus angesehen werden. Insofern kann mit Konstan gesagt werden: „(...) Romans of his (Cicero's, A.S.) class were conscious of the difference between intimate friendships and polite or useful connections in public life.“ (Konstan, *Friendship*, a.a.O., S.128).

1.4.1 Liebe, Vernunft und Staatstreue: Freundschaft in ausgewählten Schriften Ciceros

Cicero widmet dem Thema Freundschaft eine kurze Abhandlung mit dem Titel „*Laelius. De amicitia*“. Im Mittelpunkt dieser dialogischen Schrift steht die Freundschaft der guten Männer (*virii boni*), deren freundschaftliche Liebe (*amor/caritas*) in ihrer Tugend (*virtus*) gründet. Wie schon Aristoteles, so versteht auch Cicero die Tugendfreundschaft als das Wesen der Freundschaft.

Cicero „entwickelt seine Theorie der Freundschaft auf einem nicht genau bestimmbar stoischen und peripatetischen, letzten Endes auf Aristoteles zurückgehenden Fundament fußend, aus dem Widerspruch gegen eine epikureische Grundkonzeption.“²⁰⁴. Welche griechischen Freundschaftsvorstellungen Cicero im einzelnen für seinen *Laelius* aufgreift, ist in der Forschung umstritten. Es gibt den Versuch, Ciceros Gedankengänge zur Freundschaft allein auf die Freundschaftslehre des Stoikers Panaitios zurückzuführen²⁰⁵. Skeptisch stimmt

²⁰³ Vgl. hierzu Richard Saller, *Patronage and Friendship in early Imperial Rome: Drawing the distinction*, in: Wallace-Hadrill (Hg.), *Patronage in Roman society*, a.a.O., S.49-62.

²⁰⁴ Werner Suerbaum, *Cicero (und Epikur) über die Freundschaft und ihre Probleme*, in: *Akademie Deutsch-Italienischer Studien*, a.a.O., S. 143.

²⁰⁵ F.-A. Steinmetz, *Die Freundschaftslehre des Panaitios nach einer Analyse von Ciceros „Laelius. De amicitia“*, Wiesbaden 1967

eine solche ‚Einquellentheorie‘ allein deswegen, weil Cicero im Laelius keine einzige griechische Quelle direkt anführt, auch nicht Panaitios (vgl. Suerbaum, Cicero (und Epikur) über die Freundschaft, a.a.O., S.154). Ich schließe daraus, daß es Cicero nicht vornehmlich um die Interpretation einer oder mehrerer griechischer Vorstellungen von Freundschaft geht, sondern um den Ausdruck der spezifisch *römischen* Freundschaftsauffassung. „Der Laelius schöpft aus der römischen Wirklichkeit, der Cicero angehörte (...).“²⁰⁶. Dies bestätigt auch Cicero selbst, so man seine Schrift genauer liest: Als vorbildliches Freundschaftspaar stellt Cicero weder ein griechisch-mythisches Paar wie Achill und Patroklos oder Orest und Pylades dar, noch greift er auf die Philosophenfreundschaft als mögliches Ideal zurück. Vielmehr präsentiert Cicero zwei gebildete römische Politiker, Gaius Laelius und Publius Scipio, als vorbildliche Freunde. Beide stehen für die *römische* Vorstellung eines weisen und tugendhaften Lebens und damit zugleich für eine wahre und vollkommene Freundschaft (*vera et perfecta amicitia*).

Meine These lautet daher: Cicero übersetzt die griechische Freundschaftsauffassung, wie sie sich von Homer bis Aristoteles ausgestaltet hat, ins ‚Römische‘. Die römische Freundschaftsordnung wiederholt nicht einfach nur die griechische, sondern sie erfindet dieselbe neu. Cicero ist kein Übersetzer des Griechischen, sondern ein Über-setzer ins Römische. Dies kann präziser an den Texten Ciceros selbst gezeigt werden.

Zunächst ist zu beachten, daß Cicero die Freundschaft als eine eigene soziale Ordnung versteht, die sich von anderen sozialen Ordnungen unterscheidet. In seiner Schrift „Über das höchste Gut und das größte Übel (De finibus bonorum et malorum)“ setzt sich Cicero kritisch mit der epikureischen Freundschaftsvorstellung auseinander (vgl. De finibus, I, 65-70, und II, 78-85). Die Betonung von Lust und Nutzen kann die Freundschaft, so Ciceros Resümee, nicht in ihrem Wesen treffen. „Du siehst also, daß es nichts Besseres als Freundschaft gibt, wenn du sie mit dem Maß der Liebe mißt (*sua caritate metiare*), daß aber nach dem Maß des Vorteils (*emolumentum*) die engsten Freundschaften von dem Ertrag ergiebiger Grundstücke übertroffen werden. Mir selbst muß also deine Liebe gelten und nicht meinen Mitteln, sollen wir wahre Freunde sein.“ (De finibus, II, 85). Anders gesagt: Nicht der Ordnung des Ökonomischen gehört die Freundschaft an, sondern der Ordnung der Liebe. Deutlich erkennbar wird an dieser Stelle auch, daß der Freund um seiner selbst geliebt werden sollte und nicht aus Gründen der Vorteile, die er verschaffen könnte. Die Ähnlichkeit mit der aristotelischen Freundschaftskonzeption ist dabei unübersehbar (vgl. Teil II,1.3.1).

An anderer Stelle grenzt Cicero die Freundschaft von anderen menschlichen Gemeinschaften (*societates*) ab. So unterscheidet er in seiner Schrift „Vom rechten Handeln (De officiis)“ die Gemeinschaft der Verwandten (*societas propinquorum*), geschäftliche Beziehungen (*res*

²⁰⁶ Robert Feger, Nachwort zu Ciceros Laelius, in: Marcus Tullius Cicero, Laelius. Über die Freundschaft, Stuttgart 1970, S.79.

rationes contractae), enge Freundschaften (familiaritates), den Staat (res publica) und sogar eine unermessliche Gemeinschaft der Menschen (inmensa societas humana) (vgl. De officiis, I, 53-54). Für die Freundschaft benutzt Cicero hier, wie auch an verschiedenen Stellen im „Laelius“, das Wort „familiaritas“. Damit drückt er ein besonders inniges freundschaftliches Verhältnis aus, wie z.B. das zu seinem privaten Freund Atticus (vgl. Laelius, 4). „Die familiaritas ist gleichsam ein Prägnanzbegriff zur bislang abgegriffenen und utilitaristisch gewerteten amicitia.“²⁰⁷.

Aus den Abgrenzungen zu anderen Gemeinschaften wird ersichtlich, daß Cicero die Freundschaft als eine *eigene* Form der societas versteht. Verwandte (propinqui) und Freunde (amici) treten semantisch deutlicher auseinander als noch in der griechischen Tradition. Cicero stellt weiterhin eine Wertehierarchie unter den Gemeinschaften auf. Eine besonders hohe Position nimmt darin die Freundschaft ein, so sie von guten Männern (viri boni) geschlossen wird (De officiis, I, 55). Doch über allen Gemeinschaften thront die staatliche Gemeinschaft, die Cicero am höchsten bewertet. „Wenn du aber alles im Geiste und Denken durchgehst, ist keine von allen Gemeinschaften gewichtiger (gravior), keine teurer (carior) als die, die einen jeden von uns mit dem Gemeinwesen (res publica) verbindet. Teuer sind die Eltern, teuer die Kinder, die Verwandten (propinqui), die Freunde (amici), aber alle Liebe (caritas) zu allen umfaßt das Vaterland (patria).“ (De officiis, I, 57).

Wie schon Aristoteles, so rückt auch Cicero die wahre und vollkommene Freundschaft (vera et perfecta amicitia) in den Mittelpunkt seiner Freundschaftsvorstellung. Freundschaften, die auf dem Nutzen (utilitas) oder auf der Lust (voluptas) basieren, sind für Cicero lediglich Mißverständnisse der wahren Freundschaft. Ein Nutzen oder eine Lust, so Cicero, kann keine Freundschaft begründen, sondern nur die Liebe zum Freund selbst (vgl. De finibus, II, 78). Dies zeigt schon das Wort amicitia. Es leitet sich, so argumentiert Cicero, von amor (Liebe) und amare (lieben) ab (De finibus, II, 78; Laelius, 26). „Es ist also nicht zuerst der Nutzen (utilitas) und dann erst die Freundschaft gekommen, sondern Freundschaft war zuerst da, und sie erst hatte den Nutzen zur Folge.“ (Laelius, 51). Wahre Freundschaft wird also gemäß Cicero nicht aufgrund eines Nutzens geschlossen, sondern der Nutzen ist eine angenehme Begleiterscheinung *innerhalb* der Freundschaft. Dies deckt sich wiederum mit der aristotelischen Auffassung, wonach Lust- und Nutzenfreundschaft in der Tugendfreundschaft enthalten sind.

Cicero verwendet zwei verschiedene Worte, um die Liebe in der Freundschaft zu bezeichnen, nämlich amor und caritas. Amor und das Verbum amare stehen im Zusammenhang mit Begierde (cupido) und können auch die geschlechtliche Liebe bezeichnen. Hinsichtlich der Freundschaft drücken diese Worte die leidenschaftlich-emotionale Seite der Freundschaft aus

²⁰⁷ Josef Steinberger, Begriff und Wesen der Freundschaft bei Aristoteles und Cicero, Erlangen 1955, S.106.

(vgl. Steinberger, Begriff und Wesen der Freundschaft, a.a.O., S.70). Caritas bezeichnet dagegen eine sittlich-rationale Liebe, die im Deutschen am besten mit Hochschätzung oder Wertschätzung wiedergegeben werden kann. Der caritas entspricht bei Cicero das Verbum diligere. Objekte des diligere sind vor allem sittliche Werte wie Mäßigung (modestia), Selbstbeherrschung (continentia), Staat (res publica), Tugend (virtus) (vgl. Steinberger, a.a.O., S.67). Die Freundschaft bei Cicero hat also, wie allein diese Begriffe zeigen, zwei miteinander verbundene Seiten. Zum einen eine gefühlvolle, die Cicero den sensus amandi nennt, zum anderen eine rationale Seite, die dem Geist (animus) entspringt (vgl. Laelius, 27). Zusammengehalten werden diese Komponenten durch die Tugend (virtus), auf die es in der Freundschaft gemäß Cicero besonders ankommt.

Ein „sittlicher Gesamthabitus“ (Steinberger) ist unabdingbare Voraussetzung für die wahre Freundschaft. „Die virtus des Laelius ist im Sinne der griechischen Arete nur ethisch zu fassen.“ (Steinberger, a.a.O., S.77). Die virtus vereint unterschiedliche Werte, so die Treue (fides) (Laelius, 65), die Beständigkeit (constantia) (Laelius, 62) und die Wahrheit (veritas) (Laelius, 89). Menschen, die die virtus als höchstes Gut (summum bonum) betrachten, gelten für Cicero als gute Männer (viri boni). „Diejenigen freilich, die in der Tugend das höchste Gut sehen, erstreben etwas Herrliches; aber gerade diese Tugend ist es, die Freundschaft hervorbringt und zusammenhält, und es kann Freundschaft ohne die Tugend unter keinen Umständen geben.“ (Laelius, 20). Dies erinnert an Aristoteles, für den die Freundschaft der Tugendhaften auch gleichbedeutend mit der ursprünglichen Freundschaft (prote philia) war.

Für Cicero gibt es nichts Liebenswürdigeres als die virtus (Laelius, 28). So liebt man beispielweise auch Menschen, die man nie vorher gesehen hat, allein aufgrund ihrer rechten Gesinnung. Cicero zählt zu diesen Menschen vor allem römische Politiker (z.B. Gaius Fabricius, Manius Curius), aber auch einen ‚ehrenwerten‘ Feind, nämlich den Epirotenkönig Pyrrhus (ebd.). Die Liebe entspringt also einer Bewunderung (admiratio) der Tugend (Laelius, 30). Die Tugend eines Menschen ist somit das Objekt freundschaftlicher Liebe. „Daher scheint es mir wohl sicher, Fannius und Scaevola, daß Gute im Kreise von Guten (bonis inter bonos) zwangsläufig Zuneigung (benevolentia) empfinden, und das ist die Quelle der Freundschaft, die die Natur geschaffen hat!“ (Laelius, 50).

Der Ursprung der Freundschaft, so wie sie Cicero schildert, liegt also in der Liebe um der Tugend willen, in der „philia di areten“ wie es bei Aristoteles hieß (vgl. Teil II,1.3.1). Aristoteles verstand das tugendhafte Zusammenleben in der Freundschaft als ideale Selbstverwirklichung des Menschen. Dies deshalb, weil der Tugendhafte ein Leben nach seiner Vernunft (logos) führt, die den Menschen vom Tier unterscheidet und somit seine wahre Selbstheit ausmacht. Diesem Gedankengang schließt sich auch Cicero an.

Das Tier, so Cicero, folgt einem Trieb der Vereinigung (appetitus coniunctionis) (De officiis, I, 11). Dieser Trieb bewirkt, daß das Tier Nachkommen zeugt und für diese sorgt. Das Tier lebt,

so Cicero, immer in der Gegenwart, es paßt sich dem an, was momentan geschieht. Es vermeidet das Unangenehme und strebt nach dem Angenehmen. Dies alles ist dem Tier von der Natur gegeben (*a natura tributum*) (ebd.). Anders der Mensch. Der Mensch hat von Natur aus teil an der Vernunft (*ratio*). Dadurch erkennt er die Folgen seiner Handlungen und die Ursachen der Dinge (*causas rerum*) (ebd.). Der Mensch kann kraft seiner Vernunft Ähnlichkeiten in den Dingen feststellen und die gegenwärtigen mit den zukünftigen Dingen verbinden. Der Mensch „sieht leicht den Lauf des ganzen Lebens und bereitet die es zu führen notwendigen Dinge vor.“ (ebd.). Vor allem aber ist es die Suche und das Aufspüren der Wahrheit (*veritas*), die dem Menschen durch sein vernünftiges Vermögen eigentümlich ist (*De officiis*, I, 13). „Daraus erkennt man, daß, was wahr (*verus*), einfach (*simplex*) und rein (*sincerus*) ist, der Natur des Menschen am gemäßesten ist.“ (ebd.). Nicht die Begierde (*cupido*) und deren Befriedigung darf als das Wesen des Menschen verstanden werden, denn damit würde sich der Mensch auf die Ebene des Tieres begeben, sondern ein Leben gemäß der Vernunft. Die wahre Natur des Menschen ist seine Vernunft.

Die Vernunft ist es auch, so Cicero weiter, die die Gemeinschaft unter den Menschen stiftet. „Und dieselbe Natur verbindet, kraft der Vernunft, den Menschen mit dem Menschen sowohl zu der Gemeinschaft der Rede (*societas orationis*) als des Lebens (*vitae*).“ (*De officiis*, I, 12). Wäre nur die Lust oder der Nutzen Grund der Gemeinschaftsbildung, so gliche die Vereinigung der animalischen Sozialität. Ein der Vernunft gemäßes, und damit wahrhaft menschliches Zusammensein bedeutet für Cicero zugleich ein sittliches Gemeinschaftsleben. „Erst recht nicht gering ist jene Kraft seiner Natur und Vernunft, daß dieses Lebewesen allein empfindet, was Ordnung (*ordo*) ist, was es ist, was sich ziemt, was das Maß in Taten und Worten.“ (*De officiis*, I, 14). Aus dem Erkennen dessen, was Anstand und Sitte im Zusammenleben verlangen, gewinnt der Mensch schließlich seine tugendhafte Haltung, seine *virtus*. Cicero trennt die *virtus* nicht wie Aristoteles in einen ethischen und dianoetischen Bereich auf, so daß er auch nicht zwei verschiedene tugendgemäße Lebensformen des Menschen unterscheidet (*bios politikos*, *bios theoretikos*). Der tugendhafte Freund ist für Cicero auch nicht Philosoph oder Politiker, sondern ein gebildeter Staatsmann und Feldherr, wie der Protagonist der *amicitia*-Schrift Gaius Laelius. Der Tugendbegriff umfaßt bei Cicero eine römische Wertewelt.

Nun darf man sich aber die *virtus*, wie Cicero betont, nicht als „stahlharte Gefühllosigkeit“ vorstellen (Laelius, 48). „Sie ist doch vielmehr – in vielen anderen Bereichen auch, besonders aber in der Freundschaft – etwas Weiches, Geschmeidiges (*tenera atque tractabilis*), so daß beim Glück des Freundes das Herz (*animus*) sich gleichsam erweitert, bei dessen Unglück jedoch sich zusammenzieht.“ (Laelius, 48). Die *virtus* ist für Cicero nichts „Unmenschliches“ (*inhumana*), sie ist nicht „verschlossen“ (*inmunis*) oder „überheblich“ (*superba*) (Laelius,

50). Gerade in der Freundschaft beinhaltet die Liebe zur *virtus* des Freundes eine ganz eigene Emotionalität, wie ja auch die begriffliche Nähe der *amicitia* zur Liebe (*amor*) zeigt (s.o.). In der Freundschaft werden gemäß Cicero Freud und Leid geteilt (vgl. *De finibus*, II, 85). Man kann mit dem Freund so offen reden wie mit dem eigenen Ich (Laelius, 22). Voraussetzung dafür ist aber Wahrhaftigkeit (*veritas*). Man muß sich gegenseitig ins Herz (*pectus*) schauen können und sich somit vergewissern, daß die Gefühle echt sind (Laelius, 97). Denn nichts ist für Cicero schlimmer als die geheuchelte Freundschaft, die nicht auf der Wahrheit von Rede und Gefühl basiert (vgl. Laelius, 98-99; sowie 91-93). In Stunden des Glücks gibt es, so Cicero, nichts Schöneres, als sich mit einem Menschen in gleicher Weise zu freuen, wie man sich selbst freut (Laelius, 22). Und auch das Unglück wäre schwerer zu ertragen ohne einen Menschen, der das Leid sogar noch schwerer nimmt als man selbst (ebd.). Ein wahrer Freund ist die beste Stütze (*adminiculum*) (Laelius, 88). Der wahre Freund ist sogar bereit, für den anderen in den Tod zu gehen, wofür Cicero beispielhaft die Freundschaft zwischen Orest und Pylades anführt (Laelius, 24). Den Freunden ist alles gemeinsam, sie teilen dasselbe Haus und haben die gleiche Lebensweise (Laelius, 103). Kurz gesagt: Der Freund ist für Cicero ein „zweites Selbst“ (*alter idem*) (Laelius, 80).

Die Vorstellung vom wahren Freund als einem zweiten Selbst, sowie das gemeinsame Zusammenleben und auch das Teilen eines gemeinsamen Schicksals, diese Momente finden sich bereits in der griechischen Freundschaftsauffassung. Cicero fügt dem noch ein weiteres Moment hinzu: In der wahren Freundschaft entsteht aus den zwei Freunden eine *Einheit*. Die Freunde, so Cicero, leben miteinander in völliger Übereinstimmung (*consensio*) in allen menschlichen und göttlichen Angelegenheiten (Laelius, 20). Die Wesen (*animi*) der Freunde vereinigen sich vollkommen in der wahren Freundschaft, so daß „aus zweien fast einer wird“ (*paene unum ex duobus*) (Laelius, 81). „Die Kraft der Freundschaft liegt ja gerade darin, daß mehrere Seelen gleichsam zu einer einzigen Seele vereinigt werden (*ut unus quasi animus fiat ex pluribus*).“ (Laelius, 92).

Abschließend seien die Grenzen der Freundschaft genannt, die Cicero trotz aller emphatischer Lobreden auf die Freundschaft zieht. Wie bereits erwähnt bewertet Cicero die staatliche Gemeinschaft von allen menschlichen Gemeinschaften am höchsten (s.o.). Die staatliche Gemeinschaft ist für Cicero, wie schon für die Griechen, eine Gemeinschaft ‚im‘ Recht (*iuris consensu*) (*De re publica*, I, 39). Das Wohl dieser Rechtsgemeinschaft zieht für Cicero die Grenzen der Freundschaft. Wenn vom Freund ein Verhalten verlangt wird, das dem Wohl des Staates entgegensteht, so ist sich dem Freund zu widersetzen. Der Freund darf, so Cicero, nicht zu einem Helfer ‚im‘ Unrecht werden. Um dies zu illustrieren führt er folgendes Beispiel an: Tiberius Gracchus, Volkstribun des Jahres 133 v. Chr., versuchte, so sieht es Cicero, die Volksmenge gegen den Senat aufzuwiegen, um die Alleinherrschaft

anzustreben²⁰⁸ (vgl. Laelius, 37). Viele Freunde, so Cicero, ließen Gracchus bei seinen Bestrebungen im Stich, doch Caius Blossius blieb ihm treu. Nach dem Tod des Gracchus wollte Blossius um Verständnis für seine Haltung bitten, und zwar mit der Begründung, „er habe Tiberius Gracchus so geschätzt, daß er alles, was dieser wollte, erfüllen zu müssen glaubte.“ (ebd.). Darauf läßt Cicero seinen Laelius sagen: „Hättest du auch das Kapitol für ihn angezündet?“ (ebd.). Und er läßt Blossius antworten: „Das hätte Gracchus niemals gewollt; aber wenn, dann hätte ich ihm gehorcht.“ (ebd.). Mit diesem Beispiel will Cicero demonstrieren, daß eine Freundschaft nicht so weit gehen darf, daß einem Freund zuliebe ein Unrecht (am Staat) begangen wird. Die Treue zum Staat steht für Cicero über der Treue zum Freund.

Unsittliche Dinge (*res turpis*) sind von einem Freund nicht zu verlangen. Dies gilt Cicero als „Gesetz in der Freundschaft“ (*lex in amicitia*) (Laelius, 40). Doch derjenige, der wirklich tugendhaft ist, wird niemals solche Taten von seinem Freund fordern (vgl. Laelius, 39). Denn ein Leben nach der *virtus* heißt nichts anderes als ein Leben nach Vernunft und Sitte, was für Cicero wiederum bedeutet, ein Leben zum Wohle der *res publica* zu führen. Daher ist der Tugendhafte für Cicero identisch mit dem weisen Politiker. Jemand, der sich auszeichnet durch „kluge Vorschläge, entschlossene Taten, scharfsinnige Antworten – im Senat und auf dem Forum.“ (Laelius, 6). Solch ein Mensch ist sogar dem weisen Sokrates vorzuziehen, wie Cicero sagt (Laelius, 10). Denn der Politiker besticht durch Taten zum Wohle des Staates, während sich Sokrates nur durch seine Worte hervortat (ebd.). Folgen also beide Freunde einem staatstreuen Leben, so sind sie tugendhaft und ihre Freundschaft wird durch keine unrechtmäßigen Handlungen gestört.

So weit die ciceronische Freundschaftsauffassung, die als eine Über-setzung der griechischen Freundschaftsauffassung ins ‚Römische‘ zu verstehen ist. Die substantielle Freundschaft um der Tugend (*arete*) willen wird in eine ebenso substantielle Freundschaft aufgrund der *virtus* verwandelt. Da die *virtus*-Vorstellung bei Cicero am ruhmreichen Leben des römischen Politikers und Feldherren orientiert ist, verändert sich auch die Art und Weise, wie sich die Freunde selbst verwirklichen. Nicht mehr der *bios theoretikos* führt den Menschen zum Besitz seiner selbst, sondern ein Tätigsein zum Wohle der *res publica*.

²⁰⁸ Tatsächlich versuchte T. Gracchus eine Agrarreform einzuleiten, um die Not der italischen Bauern zu lindern. Die Nobilität, die von Cicero immer verteidigt wird, stellte sich gegen Gracchus' Bestrebungen und ließ ihn 133 ermorden. „Die Aristokratie rechtfertigte sich nachträglich in der bei Beseitigung mißliebiger Männer üblichen Weise, indem sie den Ti. Gracchus des Strebens nach der Königswürde beschuldigte.“ (R.Feger, Anmerkungen zum Laelius, in: Cicero, Laelius. Über die Freundschaft, a.a.O., S.56).

1.5 Zusammenfassung

In diesem Kapitel habe ich gezeigt, wie sich seit Homer in der antiken Welt eine soziale Ordnung der Freundschaft anlegt. Während in den Epen Homers die Worte „Freund“ und „lieb“ (*philos*) überwiegend mit Verwandtschaft, Kampfgenossenschaft und institutioneller Gastfreundschaft verbunden werden, weist die besondere Zweierfreundschaft zwischen Achill und Patroklos bereits über diese Zusammenhänge hinaus. Momente wie Innigkeit, Vereinigung, gegenseitige Unterstützung und vor allem die Wahrnehmung des Freundes als ein „anderes Selbst“ werden in dieser mythischen Freundschaft sichtbar. Da das Alter-ego-Motiv später nicht nur von Aristoteles und Cicero, sondern auch in anderen Epochen aufgegriffen und mit Bedeutung versehen wird, kann die Freundschaft zwischen Achill und Patroklos geradezu als mythologischer Ursprung der Ordnung der Freundschaft verstanden werden.

Während bei Homer die Freundschaftsmomente zumeist mit einem tatkräftigen Handeln zusammenhängen, zeigt sich bereits in den „Werke und Tagen“ Hesiods eine Tendenz zur ethischen Überformung der Freundschaft. Diese Überformung von Nutzen und Hilfe, von Teilnahme und Mitleiden steigert sich bis zur Vorstellung einer Freundschaft, die auf Tugend (*arete*, *virtus*) basiert, und alle genannten Momente begründen sich schließlich aus dieser Zentrierung auf die Tugend. Die Tugendfreundschaft wird demgemäß als das Wesen der Freundschaft verstanden (*prote philia, vera et perfecta amicitia*).

In der Tugendfreundschaft steht die Selbstverwirklichung der Freunde im Mittelpunkt. Gemeinsam, d.h. durch gegenseitige Unterstützung und Verbesserung, gelangen die Freunde in ihr spezifisch menschliches Wesen, das sich vor allem durch eine ‚gottgegebene‘ Vernünftigkeit (*logos*, *ratio*) auszeichnet. Die Freundschaft, die auf Tugend beruht, ist deshalb die wesentliche Form der Freundschaft, weil durch sie die Menschen in ihr eigentliches, vernünftiges Wesen finden, das sie vom animalischen Dasein unterscheidet. Alle anderen Freundschaftsformen, die nicht diesen Weg der Selbstverwirklichung gehen, gelten als Verfehlung der wahren Freundschaft und zugleich als Verfehlung des wahrhaft Menschlichen. Das vollendete Freundschaftsverständnis der Antike folgt insofern einem Denken in Wesen und Erscheinung, in Substanz und Akzidenz, das ich als „substantialistisches“ Wirklichkeitsverständnis interpretiere.

Im folgenden seien noch einmal die wichtigsten Momente der antiken Freundschaftsordnung im Überblick genannt.

Gemeinschaft (koinonia, societas): Die homerische Gastfreundschaft gründet in einem institutionellen Gastrecht, das den Gast mit dem Gastwirt verbindet. Bei Hesiod wird dies ethisch gesteigert zu einer rechten Gesinnung, auf der eine jede Freundschaft beruht. Bei

Platon ist es die Idee des Guten, nach der die Freunde in der Freundschaft streben. Für Aristoteles gründet die Freundschaft in der tugendhaften Haltung, dem Freund und sich selbst das Gute schlechthin zu wünschen. Cicero sieht die virtus als Worumwillen der Freundschaft an. Gemeinschaftsstiftend ist also nicht so sehr die Persönlichkeit des Freundes, sondern immer ein ‚Drittes‘, das im Freund zwar erscheint, das dieser mehr oder weniger ‚hat‘, das aber über das Persönliche hinausreicht und auf etwas geistig Abstraktes verweist. Das heißt mit anderen Worten: Die Sozialität der Freundschaft wird in der Antike nicht aus der Freundschaft selbst verstanden, sondern im Hinblick auf die dem Menschen gemäßeste Lebensform begriffen. Dies kann ein tatkräftiges Leben für den Staat sein (Cicero) oder auch das kontemplative Leben des Philosophen (Aristoteles). Immer ist es jedoch ein vorgegebener bios, den die Freunde gemeinsam zu vervollkommen haben. Bei Cicero finden wir aber Andeutungen darüber, daß die Gemeinschaftlichkeit nicht allein von der virtus gestiftet wird, sondern auch aus der Freundschaft selbst entsteht („unus ex duobus“).

Der Freund als ein zweites Selbst (allos autos, alter idem): Der Ursprung dieses Moments liegt bei Homer, der das „zweite Selbst“ noch mit körperbetonten Begriffen umschreibt. Mit zunehmender ethischer Überformung der Freundschaft wird auch die Selbstheit der Freunde immer stärker geistig-seelisch verstanden. Jedoch bedeutet Selbstheit im antiken substantialistischen Sinne nicht Identität des Bewußtseins, sondern eine normative seelische Tätigkeit, die den Menschen in sein menschliches Wesen bringt. Selbstheit ist eine individuelle Verwirklichung des spezifisch Menschlichen. In der wahren Freundschaft streben die Freunde gleichermaßen eine solche Selbstheit an, so daß sie sich gemeinsam in der Tugend üben und sich gegenseitig verbessern. Alles Gute, das man sich selbst zufügt, das läßt man auch dem Freund angedeihen. Selbstliebe und Liebe zum Freund fallen zusammen. Die Freunde sind gewissermaßen ‚Wesensgleiche‘, wobei diese Gleichheit als Prozeß, d.h. genauer als entelechische seelische Bewegung zu verstehen ist.

Gegenseitige Unterstützung: Die gegenseitige Unterstützung der Freunde ist ein durchgängiges Moment in der antiken Freundschaftsauffassung seit Homer. Die Kampfgefährten helfen sich in der Not ohne ein Bedenken. Sie springen unmittelbar füreinander ein. In der Gastfreundschaft wird diese Unterstützung institutionalisiert. Unabhängig von Herkunft und Identität wird dem Fremden geholfen und ihm Aufenthalt gewährt. Der Fremde ist nun Gast und zugleich ein potentieller Gastwirt für spätere Zeiten. Die mythischen Freundschaftspaare treten dadurch hervor, daß der Freund sogar sein Leben für den anderen hingibt (z.B. Orest und Pylades). Im Konzept der Tugendfreundschaft bedeutet diese gegenseitige Hilfe vor allem Verbesserung auf dem Pfad der Tugend.

Zusammenleben:: Auch dieses Moment durchzieht die gesamte antike Freundschaftsordnung. Freundschaft darf nicht beim bloßen Wohlwollen stehenbleiben, sondern es bedarf des gemeinsamen tätigen Zusammenlebens. Im Zuge der ethischen Überformung der Freundschaft verwandelt sich dieses Moment von der Teilnahme an einem gemeinsamen Schicksal zu einer gemeinsamen Verwirklichung des bestmöglichen bios. Im Moment des Zusammenlebens zeigt sich auch die vergnügliche Seite der Freundschaft. Die Freunde freuen sich aneinander und genießen ihre Gespräche. Der Freund ist eine Quelle der Lust. In der bloßen Lustfreundschaft wird dieses Moment allerdings verabsolutiert.

Nutzen: Der Nutzen bildet seit Homer ein entscheidendes Moment innerhalb der antiken Freundschaftsordnung. Vom Nutzen der Kampfkraft des Gefährten über die hilfreiche bäuerliche Nachbarschaft bis zum weisen politischen Rat des Freundes spannt sich der Bogen der Veränderungen dieses Moments. Im Verlauf der ethischen Überformung der Freundschaft wird der Nutzen nicht mehr rein utilitär, sondern auch in einem ethischen Sinne verstanden. Der nützliche Freund ist zugleich der ethisch wertvolle Freund. Im Horizont der Tugendfreundschaft bezieht sich der Nutzen des Freundes auf die gegenseitige Hilfe zur Selbstverwirklichung. Eine Freundschaft, die nur auf dem Nutzen beruht, ist im Grunde keine Freundschaft mehr. Sie erscheint als Klientelverhältnis, politisches Zweckbündnis oder geschäftliche Verbindung.

2. Die Ordnung der Freundschaft im christlichen Mittelalter

Das folgende Kapitel thematisiert die Verwandlung der antiken Freundschaftsordnung in eine christlich-mittelalterliche Auffassung von Freundschaft. Das Mittelalter führt die Tradition des substantialistischen Denkens der Antike fort, wenn auch in gewandelter Weise. Der Mensch des Mittelalters wird durch sein Verhältnis zu Gott bestimmt. In sein eigentliches Wesen gelangt der Mensch nur, indem er sich auf den einzigen Gott ausrichtet. Für die Freundschaft bedeutet dies, daß sie ebenso wie in der Antike auf ein Wesen hin verstanden wird, das von allen Fehlformen zu unterscheiden ist. Die mittelalterliche Ordnung der Freundschaft übernimmt zwar die meisten Momente der antiken Freundschaft, doch verändert sich die Wesenskonzeption der Freundschaft. Damit ändert sich alles. Die antike Freundschaft um der Tugend willen wird abgelöst durch die Freundschaft um Gottes willen. Die wahre Freundschaft schließt sich im Mittelalter vom vergänglichen Treiben der irdischen Welt ab und richtet sich hoffnungsvoll auf ein höheres und jenseitiges Heil aus. Die Freundschaft der Menschen ‚in‘ Gott und im Hochmittelalter sogar die Freundschaft des Menschen ‚mit‘ Gott wird nun als Wesen der Freundschaft verstanden. Zwar setzt sich auch

die Tradition der Gastfreundschaft, der politischen Zweckverbindung und der Kampfgenossenschaft (hetairos-Beziehung) fort, doch sind solche Freundschaften lediglich Akzidenzien der wesenhaften Freundschaft ‚in‘ Gott. Ebenfalls zur Akzidenz sinkt die antike Tugendfreundschaft ab.

Anhand von Einzelzeugnissen, die in ihrem jeweiligen historischen Kontext verortet werden, zeigen die folgenden Abschnitte zunächst den Bruch mit der antiken Freundschaftsauffassung, des weiteren den Beginn sowie die nähere Ausgestaltung der mittelalterlichen Auffassung von Freundschaft.

2.1. Der Ursprung im Zusammenbruch der antiken Welt

Im 4. und 5. Jahrhundert n. Chr. geht die antike Welt allmählich unter und eine neue Zeit bricht an. Eckdaten jenes Zusammenbruchs der Antike bilden die Auftrennung des römischen Reiches in Ost- und Westrom seit 330 n. Chr., die großen Wanderungen der germanischen Völker, die Eroberung Roms durch Alarich im Jahre 410 n. Chr. und schließlich die Absetzung des letzten römischen Kaisers 476 n. Chr.²⁰⁹. Parallel breitet sich eine neue monotheistische Religion - das Christentum - unaufhaltsam aus. So bestimmt Kaiser Theodosius ab 380 n. Chr. den Katholizismus zur Staatsreligion, 11 Jahre später wird in Alexandria das prunkvolle Heiligtum der Serapis zerstört und in eine christliche Kirche umgewandelt, 398 n. Chr. befiehlt ein Gesetz die Zerstörung aller heidnischen Kultstätten im Herrschaftsbereich des römischen Reiches²¹⁰. Dieses Gesetz wird zwar nicht überall umgesetzt, da die heidnische Opposition noch sehr stark ist, doch zeigt sich darin bereits die Dominanz des Christentums gegenüber anderen Religionen.

Im Zuge des Zusammenbruchs der antiken Welt stirbt auch die antike politische Ordnung²¹¹. Ein aufgeblähter Beamtenapparat, hohe Steuern und eine Bürokratisierung und Reglementierung des gesamten öffentlichen Lebens lassen aus der polisbezogenen Praxis einen erstarrten Staat werden. „Die Menschen der unteren Schichten identifizierten sich immer weniger mit diesem Staat, den man den ‚Zuchthausstaat‘ genannt hat – wegen der Starrheit der Strukturen, der Zunahme des Zwangs und des Erlöschens privater Initiative.“²¹². Auch die Ämterlaufbahn verliert im spätantiken Staat ihre Anziehungskraft. Alle Ämter sind aufgrund der Finanznot des Staates mit hohen Abgaben belastet, so daß sich

²⁰⁹ Vgl. Werner Dahlheim, *Die griechisch-römische Antike* Bd. 2, a.a.O., S.318ff.

²¹⁰ Vgl. Kurt Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1994, S.10f.

²¹¹ Eine andere Ansicht vertritt Jens-Uwe Krause, der die These des politischen Niedergangs in der Spätantike ablehnt (vgl. Krause, *Die Spätantike*, in: Gehrke/Schneider, *Geschichte der Antike*, a.a.O., S.378).

²¹² Kurt Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin bis Machiavelli*, Stuttgart 1986, S.24.

keiner freiwillig für eine Ämterlaufbahn entscheidet. Daher ist man gezwungen, die Ämter erblich zu machen (vgl. Flasch, *Philosophisches Denken im Mittelalter*, a.a.O., S.24f). „Der humanitäre Prinzipat der Kaiser von Trajan bis Mark Aurel wird abgelöst vom Absolutismus Diokletians und Konstantins, in dem für eine gewisse Autonomie der Regierten fortan kein Raum mehr sein sollte.“ (Dahlheim, *Die griechisch-römische Antike*, Bd. 2, a.a.O., S.282).

Eine plastische Beschreibung des Zusammenbruchs der antiken Welt gibt Karl Bosl: „In Gallien wie in Italien hatten Invasionen, Hungersnöte, Pest die einheimische Bevölkerung dezimiert, Tausende von Bauernhöfen standen verödet, viel Ackerland lag brach, Städte wie Rom verloren in hundert Jahren fast 1 Millionen Einwohner. (...) Ein gewisser Wohlstand, der sich in den Städten noch hielt, konnte über die allgemeine Verarmung des Landes, bei der senatorischen Oberschicht wie bei den proletarischen Klassen, nicht hinwegtäuschen. Zynismus, Feigheit, Lebensangst, Kinderlosigkeit beherrschten Geist und Seele der Menschen.“²¹³ Doch wird in diesem allgemeinen Einbruch auch die Möglichkeit zu einem Durchbruch in eine neue Kultur geschaffen: „Der Boden war frei für einen Neubeginn. Das politische Ende des Römerreiches im Westen wurde so der Anfang der germanisch-romanischen Völker- und Staatenwelt und ihrer neuen Kultur.“ (Bosl, *Gesellschaft in der Geschichte des Mittelalters*, a.a.O., S.15). Damit beginnt diejenige Epoche, die seit der frühen Neuzeit als Mittelalter bezeichnet wird²¹⁴.

„Für die Konstituierung des Mittelalters war das Christentum am wichtigsten.“²¹⁵ In seiner Weltabgewandtheit und seiner Hoffnung auf ein jenseitiges Heil bietet das Christentum dem spätantiken Menschen einen Ausweg aus der zusammenstürzenden Welt. „In dieser Zeit wurde das Christentum mit seiner Hoffnung auf eine bessere, jenseitige Welt zur politischen und geistigen Autorität, der sich auch die Eliten beugen konnten.“ (Dahlheim, *Rom*, a.a.O., S.303). Die Ausbreitung des Christentums beginnt zuerst in den Provinzen des Ostens, während im Westen der christliche Glaube lange Zeit auf die griechisch sprechenden Einwohner beschränkt bleibt (ebd.).

Christlich zu leben bedeutet, sich auf das „Herz“ (cor) zu konzentrieren, und auf diesem Weg nach innen den fernen Glanz einer friedvollen und geordneten Wirklichkeit zu erfahren. Augustin schildert in seinem „Gottesstaat“ (de civitate Dei) sämtliche „Nöte“ und „Finsternisse“ des gesellschaftlichen Lebens, die er, so läßt sich vermuten, aus dem damaligen Zeitgeschehen unmittelbar ablesen kann (vgl. de civitate Dei, XIX, 5-9). Einen Ausweg aus diesen Leiden bietet, so Augustin, nur die Ausrichtung auf Gott und die Hoffnung auf einen „ewigen Frieden“ nach der „Auferstehung“ (ibid., XIX, 11). Mit der Auferstehung, so die neutestamentarische Vorstellung, beginnt das Reich Gottes: „Denn der Herr selbst wird vom Himmel herabkommen, wenn der Befehl ergeht, der Erzengel ruft und

²¹³ Karl Bosl, *Die Gesellschaft in der Geschichte des Mittelalters*, Göttingen 1975, S.14.

²¹⁴ Zum Begriff des „Mittelalters“ vgl. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, a.a.O., S.17.

²¹⁵ Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, S.87f.

die Posaune Gottes erschallt. Zuerst werden die in Christo Verstorbenen auferstehen; dann werden wir, die Lebenden, die noch übrig sind, zugleich mit ihnen auf den Wolken in die Luft entrückt, dem Herrn entgegen. Dann werden wir immer beim Herrn sein.“²¹⁶. Im jenseitigen Reich Gottes, so Augustin, erwartet den Christen „der Friede des himmlischen Staates in der bestgeordneten, einträchtigsten Gemeinschaft des Gottesgenusses und gegenseitigen Genusses in Gott, der Friede aller Dinge in der Ruhe der Ordnung. Ordnung (ordo) aber ist die Verteilung gleicher und ungleicher Dinge, die jedem den gebührenden Platz anweist.“ (de civitate Dei, XIX,13). Im Diesseits hat der Mensch gegen Leiden und Übel zu kämpfen, doch im Glauben (fides) an Gott und an den jenseitigen Gottesstaat erfährt der Christ, so Augustin, bereits in seinem irdischen Leben eine gewisse, aber noch nicht vollkommene Glückseligkeit (beatitudo) (vgl. ibid., XIX, 20). Die Umkehr zu Gott (conversio ad deum) ist es also, die dem Menschen in solch unsicheren Zeiten Stabilität verschaffen kann: „Stehet bei Ihm, und ihr werdet Bestand haben, ruhet in Ihm, und ihr werdet Ruhe haben.“²¹⁷.

Die Zersplitterung des römischen Reiches, die Auflösung der antiken politischen Ordnung sowie die ‚Christianisierung‘ des Denkens und Erlebens beeinflussen auch die soziale Ordnung der Freundschaft. Die Verwandlung der antiken Freundschaftsauffassung in jener Zeit lässt sich anhand der einschlägigen Schriften Augustins nachvollziehen. Augustin gilt als ein Vermittler zwischen Antike und Mittelalter. „In Augustins intellektueller Entwicklung vollzog sich der Übergang von der Antike zum Mittelalter.“ (Flasch, Augustin, a.a.O., S.10). Diese Funktion kommt dem Kirchenvater auch im Hinblick auf den Übergang von antiker zu mittelalterlicher Freundschaftsauffassung zu. „Die Vermittlung der antiken Deutungen der Freundschaft an das Mittelalter und ihre Verbindung mit der biblischen Freundschaft (...) war im wesentlichen das Werk eines Mannes: Augustin.“²¹⁸.

2.1.1 Die Umkehr zur Liebe in Gott:

Freundschaft in den „Bekenntnissen“ und im „Gottesstaat“ Augustins

Augustin übersetzt die antike Freundschaftsauffassung in christliches Denken. Als maßgebliche Quellen dienen ihm hierbei die Werke Ciceros auf der einen Seite und die Heilige Schrift auf der anderen. Augustin behält ganz im Sinne des substantialistischen Denkens die Grundvorstellung eines Wesens der Freundschaft bei. Jedoch *verwandelt* sich dieses Wesen der Freundschaft. Für Augustin ist es nicht mehr ein Leben gemäß der

²¹⁶ 1. Thess.4, 16-18

²¹⁷ Augustin, Bekenntnisse (confessiones), IV,12,18.

²¹⁸ Verena Epp, Amicitia. Zur Geschichte personaler, sozialer, politischer und geistlicher Beziehungen im frühen Mittelalter, Stuttgart 1999, S.14.

römischen virtus, sondern die Umkehr zu Gott, die den Menschen in sein eigentliches Dasein führt und die Freundschaft zur wahren Freundschaft werden läßt. Dem entspricht eine für Augustins Zeit typische Abkehr von der (zerbrochenen) Welt der politischen Praxis und eine Einkehr in die Innerlichkeit des einzelnen Menschen.

Im folgenden werde ich zunächst diejenigen Momente herausstellen, die Augustin von der antiken Freundschaftsauffassung übernimmt. Dabei ist zu beachten, daß Augustin bereits aus der Perspektive des bekennenden Christen schreibt. Auch wenn Augustin einzelne antike Momente in leuchtenden Farben schildert, dürfen wir nicht übersehen, daß sich das Wesen der Freundschaft für ihn bereits verwandelt hat.

Die Freundschaft unter Menschen, so Augustin in seinen „Bekenntnissen“ (confessiones), ist süß (dulcis) und wertvoll (carus) (confessiones, II,5,10). „Was kann es Tröstlicheres geben, als echte Treue und gegenseitige Liebe wahrer und guter Freunde?“ (de civitate Dei, XIX, 8). Freundschaft erschafft aus vielen Gemütern eine Einheit (unitatem de multis animis) (confessiones, II,5,10). Fast scheint es, so Augustin, als lebe eine Seele in zwei Körpern (animam in duobus corporibus) (confessiones, IV,6,11). In einer wahren Freundschaft ist ein jeder für den Freund ein zweiter Er (alter ille) (ebd.).

Deutlich zeigt sich hier der ciceronische Gedanke der Einheit, die in der wahren Freundschaft aus den zwei Freunden entsteht („unum ex duobus“, Laelius, 81). Ebenso greift Augustin das antike Moment des „zweiten Selbstes“ auf. Auch das Moment des freundschaftlichen Zusammenlebens ist bei Augustin zu finden, wie eine Stelle aus den „Confessiones“ beweist: Freunde plaudern und lachen miteinander, sie lesen gemeinsam und erweisen sich gegenseitig Ehre, bisweilen streiten sie, doch ohne die herrschende Eintracht zu zerstören, sie belehren einander und lernen voneinander (vgl. confessiones, IV,8,13). Freundschaft bestätigt sich „durch solche und ähnliche Zeichen, die bei Liebe und Gegenliebe (amantium et redamantium) aus dem Herzen (a corde) sich äußern in Miene und Wort, im Auge und in tausend freundlich lieben Gebärden, wie durch immer neuen Zunder die Gemüter (animos) in warme Bewegung setzen und aus vielen ein Eines machen (ex pluribus unum facere).“ (ebd.).

Wie schon Aristoteles und Cicero so spricht sich auch Augustin gegen eine Freundschaft aus, die nur auf dem Nutzen basiert. „Dies glückliche Leben, so sagt man weiter, sei auch gesellig und liebe darum das Wohl der Freunde um seiner selbst willen wie das eigene und wünsche ihnen um ihrer selbst willen dasselbe wie sich.“ (civitate Dei, XIX,3). An anderer Stelle heißt es entsprechend: „Und die Freunde liebte ich doch ohne Eigennutz und wußte mich hinwieder auch von ihnen ohne Eigennutz geliebt.“ (confessiones, VI,16,26).

Die vollendete antike Freundschaftsauffassung ging davon aus, daß sich in der wahren Freundschaft die Freunde um ihrer Tugend willen lieben. Die Tugend wiederum stand in engem Zusammenhang mit der Vernunft (logos, ratio) des Menschen. Augustin schließt sich

auch dieser Auffassung zunächst an. In den „Selbstgesprächen (soliloquia)“ bekennt Augustin, daß er die Seelen (animae) der Freunde liebt (soliloquia, I,7,5). Er liebt diese Seelen aber nur insofern, als sie vernunftbegabte Seelen (rationales animae) sind (ibid., I,7,6). „Denn ich darf in jedem Wesen seine Vernunft (ratio) lieben, während ich gleichzeitig mit Recht den hasse, der das, was ich liebe, übel anwendet.“ (ibd.). Die Tugend (virtus), so Augustin einige Passagen weiter, „ist rechte und vollendete Vernunft (recta vel perfecta ratio).“ (soliloquia, I,13,2). Dort also, wo ein Mensch seine Vernunft gebraucht, begibt er sich auf den Pfad eines tugendhaften Verhaltens. „Und das ist wahrhaftig die vollendete Tugend: die Vernunft, die an ihr Ziel gelangt und der so das glückselige Leben (vita beata) folgt.“ (soliloquia, I,13,3). Wenn Augustin daher im Freund die Vernünftigkeit seiner Seele liebt, so liebt er zugleich dessen tugendhafte Gesinnung, die mit jener Vernünftigkeit einhergeht.

So weit die Momente der antiken Freundschaftsauffassung, die bei Augustin zu finden sind. Diese Momente treffen die Freundschaft aber nicht in ihrem Wesen. Dies deshalb, da nicht allein die Liebe zu Tugend und Vernunft, sondern hauptsächlich die Liebe zu Gott ein sittlich gutes und glückliches Leben bewirkt. Es ist folglich die Liebe zu Gott, welche gemäß Augustin die Freundschaft wesentlich begründet. Die ‚Dekonstruktion‘ der antiken Tugendvorstellung sowie die damit korrespondierende Ausrichtung des Lebens auf den christlichen Gott sei im folgenden aufgezeigt.

Im „Gottesstaat“ geht Augustin auf die antiken Tugenden Mäßigung, Klugheit und Tapferkeit ein. Die Mäßigung bewirkt, so Augustin, daß die „fleischlichen Begierden“ (cupiditates) gezügelt werden, „daß sie nicht den Geist zur Einwilligung in allerlei Schandtaten verleiten.“ (de civitate Dei, XIX, 4). Eine solche Mäßigung versteht Augustin als einen dauernden Kampf, der niemals in einen endgültigen Sieg der Tugend über die Begierde einmündet. Ein glückseliges Leben (vita beata) ist aufgrund dieses steten Kampfes nicht möglich.

Als ebenso notwendiges wie unzulängliches Mittel zum glückseligen Leben betrachtet Augustin die Tugend der Klugheit. „Muß sie nicht ihre ganze Wachsamkeit aufbieten, das Gute vom Übel zu unterscheiden, damit beim Trachten nach jenem und beim Ausweichen vor diesem kein Irrtum sich einschleicht?“ (ibd.). Die Klugheit als Tugend anzusehen, bezeugt gerade, so Augustin, „daß wir von Übeln umgeben sind und die Übel in uns tragen.“ (ibd.). Auch ein Leben nach der Klugheit führt also nicht zur Glückseligkeit (beatitudo), sondern bedeutet ein ständiges Ringen gegen das Böse im Menschen und in der Welt.

In derselben Weise deutet Augustin die antike Tugend der Tapferkeit. „Das wären keine Übel, die doch über das Gut der Tapferkeit triumphieren und sie nicht nur zum Weichen, sondern zur Raserei bringen (...).“ (ibd.). Aus Tapferkeit wird Grausamkeit, die sich schließlich gegen den ‚Tapferen‘ selbst richtet, da er den Übeln dieser irdischen Welt nicht mehr widerstehen kann. Der Selbstmord ist für Augustin nicht höchster Ausdruck von

Tapferkeit, sondern ein Zeichen für das Elend und die Erbärmlichkeit des irdischen Lebens. „Wie sollten das auch keine Übel sein, die das Leben elend machten und wert, ihm zu entfliehen?“ (ebd.).

Aus diesen Überlegungen schließt Augustin, daß die antike Auffassung eines Zustandes der Glückseligkeit allein aufgrund eines tugendgemäßen Lebens „törichter Hochmut“ ist. „So groß ist in diesen Menschen, die sich einreden, sie besäßen schon jetzt das höchste Gut (summum bonum) und erreichten aus eigener Kraft die Glückseligkeit (beatitudo), der törichte Hochmut, daß ihr Weiser, das heißt der von ihnen in seltsamer Verblendung sogenannte Weise, auch wenn er blind, taub und stumm wird, auch wenn er an Gliedern gelähmt, von Schmerzen gepeinigt und von allen irgend aussprech- und ausdenkbaren Übeln überfallen wird, so daß er sich gezwungen sieht, selbst Hand an sich zu legen, sich trotzdem nicht schämt, ein von solchen Übeln überschwemmtes Leben glücklich zu nennen.“ (de civitate Dei, XIX,4).

Das höchste Gut - die Glückseligkeit - kann der Mensch also nicht aus *eigener* Kraft erlangen, wie noch in der Antike gedacht wurde. Denn immer bleibt er in stetem Kampfe mit den Übeln in sich selbst und in der irdischen Welt. Die antiken Tugenden sind für Augustin lediglich notwendige aber nicht hinreichende Schwerter in diesem Kampfe. Vollkommene Glückseligkeit ist aber, und hier zeigt sich Augustins Konzeption des Christlichen, in einer jenseitigen Welt möglich. Diese Glückseligkeit nennt Augustin den „ewigen Frieden“ oder auch das „ewige Leben“ (ibid., XIX,11). Das bedeutet, daß Leib und Seele keinen Kampf mehr ausfechten und der Mensch mit dem Menschen in geordneter Gemeinschaft lebt (vgl. ibid., XIX,13). „Ordnung (ordo) aber ist die Verteilung gleicher und ungleicher Dinge, die jedem den gebührenden Platz anweist.“ (ebd.).

In der natürlichen, d.h. gottgewollten Ordnung herrscht der Mensch über Pflanzen und Tiere (ibid., XIX, 15). Der Mensch selbst nimmt zwischen Engeln und Tieren eine Mittelstellung ein (ibid., XII, 22). Innerhalb des Menschen, so Augustin weiter, gehorcht der Leib der Seele und die Seele ist Gott selbst untertan. In der rechten menschlichen Hausgemeinschaft besitzt der Mann die Befehlsgewalt und die Pflicht zur Fürsorge gegenüber seiner Frau, die Eltern unterweisen und pflegen ihre Kinder, die Knechte dienen den Herren (ibid., XIX, 14). Diese Ordnung der Hausgemeinschaft spiegelt für Augustin die geordnete Eintracht der Bürger des Staates wieder, der sich ebenfalls streng in Herrschende und Dienende gliedert (ibid., XIX, 16). Diese natürliche Ordnung wird bereits im irdischen Leben sichtbar, doch ist sie noch unvollkommen, da ihre Verwirklichung nur in einem ständigen Ringen mit den weltlichen Übeln zu erreichen ist. Immerhin, so Augustin, „gibt es niemanden, der keinen Frieden haben will.“ (ibid. XIX, 12). Die wahre Ordnung des Zusammenlebens vollendet sich erst im himmlischen Gottesstaat. In jenem endgültigen Frieden des Gottesstaates „wird die in Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit genesene Natur keine Leidenschaften mehr kennen

und keiner von uns weder mit einem anderen noch mit sich selbst streiten müssen. Da braucht die Vernunft den Leidenschaften nicht zu gebieten, weil es keine mehr gibt, sondern Gott wird über den Menschen gebieten und der Geist über den Leib, und so süß und leicht wird das Gehorchen sein wie das Leben und Herrschen beglückend.“ (ibid., XIX, 27).

Solange der Mensch aber im Diesseits weilt, ist ein solch vollkommener glückseliger Zustand nicht möglich. Möglich ist allein der *Glaube* (fides) an den ewigen Frieden. „Denn wir sehen unser Gut noch nicht, müssen es also glaubend suchen, können auch nicht aus eigener Kraft recht leben, wenn der nicht unserm Glauben und Gebet beisteht, der uns den Glauben einflößte, daß wir seine Hilfe nötig haben.“ (de civitate dei, XIX,4). Im Glauben erhebt sich die Hoffnung auf Heil in einer jenseitigen Welt. Dieser Glaube rührt aber nicht vom Menschen her, sondern ist durch Gott selbst gestiftet. Seinen inneren Glauben zu finden, ist daher für Augustin die fundamentale Aufgabe des Menschen. Dies deshalb, da für Augustin die menschliche Seele definiert ist „durch ihren Anteil am intelligiblen Licht, dessen Grund das göttlich Eine ist.“ (Flasch, Augustin, a.a.O., S.71). Indem der Mensch seinen Glauben findet, kehrt er gleichsam ‚in‘ Gott ein und findet zugleich in sein eigentlich menschliches Wesen. Dies ist nicht mehr, wie noch in der Antike, allein durch ein vernunftgemäßes und tugendhaftes Leben möglich.

Den Glauben zu finden bedeutet für Augustin, sich tiefgreifend zu verwandeln. Die notwendige Umkehr (conversio) von allen nicht-gläubigen Gedanken und Gefühlen ist nur in einem radikalen Bruch erreichbar. Dieser Bruch bedeutet nichts geringeres als „zu sterben um zu leben“, wie Augustin sinngemäß an einer Stelle der „Bekenntnisse“ sagt (vgl. confessiones, VIII,8,19). Die Umkehr darf aber wiederum nicht als selbstmächtiger Kraftakt des Menschen verstanden werden, sondern für Augustin ist es Gott allein, der die Bekehrung vollbringt. „Du aber, Herr, drängtest in meinem verborgenen Innern.“ (confessiones, VIII,11,25). Dennoch sieht Augustin auch für den Menschen (bescheidene) Möglichkeiten der inneren Bewegung zu Gott.

Eine Möglichkeit, die Bekehrung zum Glauben ‚voranzutreiben‘, besteht darin, Bekenntnis (confessio) abzulegen. „Denn gut ist allein, Dir einzubekennen, Herr.“ (confessiones, IV,3,4). Indem Augustin all seine jugendlichen Begierden und erwachsenen Verirrungen offenlegt - dies ist das Hauptmotiv der gesamten „Bekenntnisse“ - wendet er sich ab von der Sünde (peccatio) und folgt dem Weg Gottes. Das Bekennen „rüttelt das Herz (cor) auf, damit es nicht, in den Schlaf der Verzweiflung sinkend, sein ‚Ich kann nicht‘ sage, sondern aufwache unter der Liebe (amor) Deiner Erbarmung (misericordia), dem Trost Deiner Gnade (gratia), durch die zu Kraft kommt jeder Schwache, der an ihr sich seiner Schwäche bewußt wird.“ (confessiones, X,3,4). Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis bilden somit eine Einheit (vgl. auch Flasch, Augustin, a.a.O., S.71).

Eine andere Möglichkeit, von sich her zum Glauben zu gelangen, liegt für Augustin in der Liebe (*caritas*). Denn Gott ist nicht mit dem Verstand, sondern mit dem Herzen zu suchen. „Wo doch ist Er? Da, wo die Wahrheit gekostet wird: zu innerst im Herzen ist Er (*intimus cordi est*).“ (*confessiones*, IV,12,18). Liebe zu Gott bedeutet daher eine Wendung nach innen. Erst in der Zurückgezogenheit kontemplativer Selbstbetrachtung „erstrahlt meiner Seele, was kein Raum erfaßt; dort erklingt, was keine Zeit entführt; dort duftet, was kein Wind verweht; dort mündet, was keine Satttheit vergällt; dort schmiegt sich an, was kein Überdruß auseinanderlöst.“ (*confessiones*, X,6,8). Zu Gott kann nur der „innere Mensch“ (*homo interior*) finden, wie Augustin sagt. (vgl. ebd.).

Augustin bezeichnet mit *caritas* zugleich die Liebe Gottes zu den Menschen (*confessiones*, II,6,13). *Caritas* ist die Liebe, „die ausgegossen ist in unsern Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben worden ist.“ (*confessiones*, IV,4,7)²¹⁹. Die Menschen sind insofern schon immer von Gott geliebt, ganz gleich, ob sie diese Liebe erwidern oder verleugnen. Der Mensch könnte nicht von sich aus Gott liebend näherkommen, wenn dieser ihm nicht bereits seine Liebe geschenkt hätte. Die caritative Liebe kann daher bei Augustin als Ursprung und Mittel der Hinwendung des Menschen zu Gott verstanden werden. „Gott, zu dem uns der Glaube treibt, die Hoffnung erhebt, die Liebe hinführt.“ (*soliloquia*, I,3,3).

Augustin gebraucht den *caritas*-Begriff noch in einem weiteren Sinne. *Caritas* bezeichnet auch die Liebe des Menschen zu seinen Mitmenschen, also die sogenannte Nächstenliebe (vgl. *de civitate Dei*, XIX,14). Gottesliebe und Nächstenliebe gehen im augustinischen Begriff der *caritas* eine Synthese ein. „Für Augustin ist Liebe zum Nächsten erst dann völlig legitim, wenn sie zuletzt nicht dem Nächsten, sondern Gott selbst gilt.“²²⁰

Die Synthese von Gottesliebe und Nächstenliebe, die der augustinische *caritas*-Begriff meint, vollzieht sich bei Augustin im Phänomen der Freundschaft. Dies bestätigt auch Kurt Flasch: „Der junge Augustin verdeutlichte sich an der Freundschaft, was ‚Liebe‘ sei. Im Mittelalter wurde diese Deutung fortgeführt: Es legte die Gottes- und Nächstenliebe aus nach dem Muster der Freundschaftslove.“ (Flasch, Augustin, a.a.O., S.148).

Damit verwandelt sich das Wesen der Freundschaft. Nicht mehr die Freundschaft um der Tugend willen, sondern die Freundschaft um Gottes willen versteht Augustin als wahre Freundschaft (*vera amicitia*) (*confessiones*, IV,4,7). Denn Freundschaft ist nur dann wahr, „wenn Du sie zwischen solchen, die Dir anhangen, durch jene Liebe (*caritate*) zusammenkittest (*agglutinas*), die ausgegossen ist in unseren Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben worden ist.“²²¹“ (*confessiones*, IV,4,7). Diese bereits oben zitierte Textstelle zeigt, daß es dieselbe Liebe ist, die die Freunde miteinander und mit Gott verbindet. Noch deutlicher wird diese Freundschaft der Menschen ‚in‘ Gott durch folgende

²¹⁹ Augustin zitiert hier aus dem Römerbrief, 5,5.

²²⁰ Anders Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Gütersloh 1954, S.355.

²²¹ Römer 5,5 (vgl. Fußnote 238).

Passagen: „Selig, wer Dich liebt und den Freund in Dir und den Feind um Deinetwillen.“ (confessiones, IV,9,14). „Findest Du Gefallen an schönen Seelen, so seien sie in Gott geliebt (in deo amentur), weil auch sie wandelbar sind und nur an Ihm befestigt ihren Stand gewinnen; sonst gingen sie dahin und auch zugrunde.“ (confessiones, IV,12,18).

Wird der Freund ‚in‘ Gott geliebt, so ist der Freund unverlierbar und die Freundschaft stabil. Denn Gott ist der feste Bestand (deus permanens) in einer vergänglichen Welt (confessiones, IV,12,18)²²². Den Freund ‚in‘ Gott zu lieben bedeutet also, sich nicht an das Menschlich-vergängliche zu binden, sondern eine Gemeinschaft mit dem Ewigen und Unveränderlichen zu schließen. „Denn der allein verliert keinen Teuren, dem alle teuer sind in dem, den man nicht verliert. Und das ist allein unser Gott (...).“ (confessiones, IV,9,14).

Daher verurteilt Augustin alle diejenigen, die einen Freund so lieben, „als ob er niemals sterben müsste.“ (confessiones, IV,8,13). Eine solche „Verhaftung der Liebe“ (gluten amoris) kehrt sich geradezu von Gott ab und ist in allem töricht (confessiones, IV,10,15). Denn beim Tode des Freundes wird das Elend und die Vergänglichkeit der Welt nur umso schmerzvoller empfunden, wie dies Augustin am eigenen Leib erfahren hat. „Elend war ich dran, und elend dran ist jeder Geist (animus) in der Fessel seiner Freundschaft mit dem Vergänglichen (vinctus amicitia rerum mortalium), und zerrissen wird er, wenn er’s verliert, und nun erst fühlt er das Elend, worin er doch schon gewesen, noch eh das Verlieren kam.“ (confessiones, IV,6,11). So mahnt Augustin auch zur Vorsicht vor jeder Freundschaft, die uns „in dieser an Irrungen und Sorgen überreichen menschlichen Gesellschaft“ alleinigen Trost und Geborgenheit zu geben vermeint (de civitate Dei, XIX,8). Denn Freunde vermehren nur unsere Sorgen, da ihnen jederzeit ein Übel zustoßen kann. Ein besonderes Übel, das für Augustin noch schmerzlicher ist als der Tod des Freundes, ist der Abfall des Freundes vom Glauben. Dies wertet Augustin als „geistigen Tod“ (de civitate Dei, XIX, 8).

Freundschaft hat also bei Augustin zwei Seiten. Zum einen die bloße Menschenliebe, die die Freunde qua Tugend und Vernunft zusammenführt. Diese Seite der Freundschaft entspricht der antiken Vorstellung von Freundschaft. Zum anderen die Freundschaft der Menschen ‚in‘ Gott. Hier verbindet dieselbe Liebe (caritas), die den Menschen zu Gott führt, auch die Freunde untereinander. Die antike Freundschaft ist gemäß Augustin zwar tröstlich und angenehm, jedoch anfällig für die Übel und Leiden der vergänglichen irdischen Welt. Da der Freund sich in dieser Freundschaft nur an den anderen Menschen klammert, die Vorzüge der Freundschaft nur aus der menschlichen Verbindung erfährt, kann eine solche ‚Menschenfreundschaft‘ sogar zur Abkehr von Gott führen. Als ein Beispiel hierfür erwähnt Augustin den gemeinsamen Diebstahl von Birnen in seiner Jugendzeit (vgl. confessiones, II,4,9). Allein, so bekennt Augustin, hätte er den Diebstahl nicht begangen (confessiones,

²²² Zum Gottesbegriff Augustins vgl. auch Flasch, Augustin, a.a.O., S.67ff.

II,9,17). „Also liebte ich da auch die Gemeinschaft (consortium) mit denen, die ihn mit mir begingen.“ (ibid., II,8,16).

Andererseits lobt Augustin die wahre Freundschaft, die die Freunde mit Gott verbindet. So beispielsweise die eigene Freundschaft mit seinem Schüler Alypius, der ihn während seiner dramatischen Bekehrung ruhig begleitet (confessiones, VIII, 8,19 u. 11,27 u. 12,28)²²³. Zusammen mit Alypius läßt sich Augustin taufen, so daß sie gemeinsam ‚in‘ Gott „wiedergeboren werden“ (confessiones, IX,6,14). Fortan ist Alypius für Augustin nicht mehr nur ein Freund, sondern der „Herzensbruder“ (frater cordis) (confessiones, IX,4,7).

Angesichts dieses Doppelcharakters der Freundschaft bei Augustin stellt Kurt Flasch fest: „Sie (die Freundschaft, A.S.) vergrößert die guten wie die verwerflichen Entschlüsse.“ (Flasch, Augustin, a.a.O., S.258). Allerdings ist diese Feststellung dahingehend zu korrigieren, daß Augustin die Freundschaft nicht als bloßen Verstärker des menschlichen Verhalten versteht. Deutlich spaltet sich bei Augustin die Freundschaft auf in eine ‚antike‘ und in eine ‚christliche‘ Komponente. Ebenso klar ist, welche Seite der Freundschaft für Augustin die *wesentlichere* ist. Präziser formuliert: Das Wesen der Freundschaft, so wie es bei Augustin im Übergang von der Antike zum Mittelalter sichtbar wird, verwandelt sich von der Freundschaft um der Tugend willen zur Freundschaft um Gottes willen. Die Freundschaft um der Tugend willen wird zur Akzidenz der substantiellen Freundschaft ‚in‘ Gott. Dem entspricht eine verwandelte Vorstellung vom Wesen des Menschen. Nicht mehr die Vernunft, sondern der Anteil am Göttlichen macht den Menschen zum Menschen. Indem der Mensch zu Gott umkehrt, realisiert er sich selbst als wesentlicher, d.h. als „innerer“ Mensch.

2.2 Die weitere Ausgestaltung im 12. und 13. Jahrhundert

Nach dem Zusammenbruch des römischen Reiches verlagert sich der politische und kulturelle Mittelpunkt Europas vom Mittelmeer in den Norden und Westen. Seit dem 6. Jahrhundert, aber vor allem mit der sogenannten karolingischen Renaissance verändert sich die Verfaßtheit des sozialen Lebens grundlegend. Alle sozialen Ordnungen werden religiös überformt. So sind beispielsweise in der karolingischen Herrschaft Politik und Religion nicht voneinander zu trennen (vgl. Angenendt, Religiosität im Mittelalter, a.a.O., S.39). Auch die Zentren des intellektuellen Lebens, die sich während der Karolingerzeit herauskristallisieren, sind entweder Stätten des Klerus oder zumindest durch diesen maßgeblich beeinflusst (v.a.

²²³ Es sei jedoch angemerkt, daß Augustin im Augenblick des ‚Nullpunktes‘, in dem sein gesamtes bisheriges Dasein zusammenstürzt, die Gegenwart des Freundes verläßt und die Einsamkeit sucht, um dort zu einem neuen, einem christlichen Dasein durchzubrechen (confessiones, XIII, 12,28).

Klöster, Bischofssitze, Königshöfe). „An diesen Stätten wurden auch die Reste antiker Bildung und Geistigkeit gesammelt und bewahrt, soweit erwünscht mit christlichem Ideengut vermischt und so der Nachwelt überliefert.“ (Bosl, Gesellschaft in der Geschichte des Mittelalters, a.a.O., S.16).

Die mittelalterliche Lebenswelt ist durchweg christlich geprägt. Die Grundierung einer Gemeinschaft gleich welcher Art nimmt ihren Anfang „in der alles umschließenden Gläubigkeit, in welche die Epoche gebettet war (...).“²²⁴. Als intendierte Grundgestalt des sozialen Lebens kann daher die Klostersgemeinschaft verstanden werden. Das Kloster ist die „perfekte Kollektivanlage“, wie Otto Borst bemerkt (Borst, Alltagsleben im Mittelalter, a.a.O., S.450). In dieser geordneten Gemeinschaft nimmt jeder den ihm zugewiesenen Platz ein, denn das Kloster „ist nach himmlischem Vorbild gebaut, und man weiß, daß die Himmelsbewohner hierarchisch eingeteilt und geordnet sind.“ (ebd.). Ein Abt steht der monastischen Gemeinschaft vor. Er ist der Stellvertreter Christi im Kloster, ist geistlicher Vater (*pater spiritualis*) und Lehrer (*magister*) für die Mönche²²⁵. Zugleich stellt der Abt das Bindeglied zwischen Kloster und Politik dar, eine Verbindung, die trotz der weltlichen Abgeschlossenheit, in der die Klostersgemeinschaft zu leben trachtet, unvermeidlich ist. Dies allein schon aufgrund der zum Teil umfangreichen Landgüter, die ein Kloster zur Eigenversorgung besitzt und verwaltet. Außerdem wird der Mönch im Mittelalter als ein „Ritter Christi“ verstanden. „Er kämpfte für den Glauben, zu seinem eigenen Heil ebenso wie als Dienst an der Gesellschaft. Mönchsleben im Mittelalter war *Leben für die Gesellschaft*.“ (Goetz, Leben im Mittelalter, a.a.O., S.113). Diese Einschätzung teilt auch Georges Duby: „Aber Ritter und Bauern geben gern, was sie besitzen, denn sie fürchten den Tod, das Jüngste Gericht; und die Mönche beschützen sie vor den schlimmsten der Gefahren: jenen, die man nicht sehen kann.“²²⁶.

Die Mönche können also gewissermaßen als „Helden“ (Duby) des Mittelalters verstanden werden. Ihre Abkehr von der profanen Welt und ihre Ausrichtung auf Gott durch Beten, Meditieren, Lesen und gemeinsames Singen kann als ein bereits auf das Jenseits verweisendes Leben, als „Heimkehr in den Urzustand des paradiesischen Lebens und als Vorwegnahme und Verwirklichung des ewigen Friedens“ begriffen werden (Goetz, Leben im Mittelalter, a.a.O., 1S.01). Hierzu ein Zeugnis des Zisterzienserabtes Aelred von Rieval: „Als ich vorgestern durch die Klostergänge kam, stieß ich auf die geliebte Runde meiner Mitbrüder und ich erblickte sie wie die Bäume des Paradieses mit Blättern, Blüten und Früchten, wunderbar schön. Keiner war in der Schar, zu dem ich mich nicht innig

²²⁴ Otto Borst, Alltagsleben im Mittelalter, Frankfurt am Main 1983, S.456.

²²⁵ Vgl. Hans-Werner Goetz, Leben im Mittelalter: vom 7. bis zum 13. Jahrhundert, München 1996. S.96.

²²⁶ Georges Duby, Europa im Mittelalter, Stuttgart 1986, S.37.

hingezogen gefühlt hätte, von dem ich nicht bestimmt wußte, daß er mich liebte. Da kam Freude über mich, die alle Lust der Welt übertraf.“²²⁷.

Im 13. Jahrhundert verlagert sich dieser hohe Stellenwert der Klöster auf die Städte. Die Städte sind nun nicht mehr allein Adels- oder Bischofssitze, sondern sie werden zugleich bedeutende Handelszentren. „Hier entwickelte sich allmählich die Geldwirtschaft mit ihren ökonomischen, mentalen und psychischen Folgen. In den Städten traten die Menschen in ein Verhältnis zueinander, das nicht mehr durch die Feudalität geprägt war: Man schwor nicht seinem Herrn Vasallentreue, sondern beschwor die in gemeinsamer Beratung beschlossenen Regeln des Zusammenlebens.“ (Flasch, Philosophisches Denken im Mittelalter, a.a.O., S.182). Auf diese Weise entstehen Zünfte und Gilden. Viele verarmte und von ihren Herrn verfolgte Bauern fliehen in die Stadt. Wenn sie nicht binnen eines Jahres eingefangen werden, so gelten sie als frei: ‚Stadtluft macht frei‘ (vgl. ebd.).

Eine weitere wichtige Entwicklung, die die Bedeutung der Städte vergrößert, ist die Institutionalisierung der Universitäten. Damit etabliert sich eine Möglichkeit, unabhängig von den Klöstern Wissen anzuhäufen und zu vermitteln. Die Universität, „wurde für das intellektuelle Leben bald entscheidend, so daß man vereinfachend sagen kann: Während die mehr agrarisch lebende vorangehende Zeit monastisch geprägt war, wurde das intellektuelle Leben von jetzt an universitär.“ (Flasch, a.a.O., S.194). Neben der Theologie und Philosophie etablieren sich auch Fächer wie Medizin, Jura oder Geographie. Die mittelalterliche Universität besitzt zwar eine gewisse ‚wissenschaftliche‘ Autonomie, doch ist sie niemals völlig losgelöst von der Religiosität. „Das universitäre Wissen diente einem bestimmten Zweck; es war nicht unabhängig von der Kirche.“ (ibid., S.256).

Die Universität verändert auch die Art und Weise der religiösen Erkenntnis. In der Universität pflegt man weniger die monastische Meditation und die kontemplative ‚Gottesschau‘. Vielmehr soll die methodisch strenge Exegese der überlieferten Schriften zur Einsicht in Gott führen. Diese „scholastische“ Richtung der religiösen Erkenntnis beruft sich wieder mehr auf die antiken Philosophen (v.a. Aristoteles) und macht sich deren methodische Strenge für die eigenen theologischen Untersuchungen zunutze. „Ziel der Scholastik war die begriffliche Erfassung und die begründete Definition.“ (Angenendt, Religiosität im Mittelalter, a.a.O., S.185).

Die religiöse Überformung der sozialen Ordnungen im Mittelalter betrifft auch die Ordnung der Freundschaft. Wie bereits bei Augustin deutlich wurde, wird das Wesen der Freundschaft im Mittelalter christlich-religiös verstanden. Zwar setzt sich auch die antike Tradition der Klientelverhältnisse (*amicitiae*) fort²²⁸, und auch die politischen Bündnisse der mittel-

²²⁷ Aelred von Rieval, Über die geistliche Freundschaft (*de spirituali amicitia*), III, 82.

²²⁸ Vgl. Epp, *Amicitia*, a.a.O., S.130ff.

alterlichen Fürsten fallen unter die Begriffe *amicitia* oder *foedus*²²⁹, doch das *Wesen* der Freundschaft besteht in der Freundschaft um Gottes willen. „Die geistliche Spielart (der Freundschaft, A.S.) ist vielmehr diejenige, die den eigenständigsten Beitrag des 6. Jahrhunderts zu einer ‚Geschichte der *amicitia*‘ - wenn sie jemand zu schreiben unternähme - liefern würde.“ (Epp, *Amicitia*, a.a.O., S.234).

So versteht man beispielsweise die antike Institution der Gastfreundschaft im Mittelalter ausgehend von der Freundschaft ‚in‘ Gott. Der Fremde ist deshalb als Gast aufzunehmen, weil mit ihm auch Christus selbst aufgenommen wird. So heißt es in den benediktinischen Klosterregeln: „Alle Gäste, die kommen, sollen wie Christus aufgenommen werden; denn er wird einst sagen: ‚Ich war fremd, und ihr habt mich aufgenommen.‘“²³⁰. Folglich sind es zunächst die Klöster, später die Hospitien (von *hospes* (lat.) = Gast) und auch private Gasthäuser, die Pilger, Bettler und Reisende beherbergen. Dem mittelalterlichen *ordo*-Gedanken entsprechend richten sich Unterkunft, Verpflegung und Betreuung nach dem Rang der Gäste (vgl. Ohler, *Reisen im Mittelalter*, a.a.O., S.118).

Ähnliches gilt für die ritterliche Freundschaft. „Die Ritterromane des Spätmittelalters glorifizieren die unverbrüchliche ritterliche Freundschaft, die jeder auch noch so harten Prüfung standhält.“²³¹. Drei verschiedene Weisen der ritterlichen Verbindung lassen sich unterscheiden. Zum einen das Lehensverhältnis, demgemäß sich der Ritter als Vasall einem König unterordnet. Hierzu eine Textpassage aus dem altfranzösischen „*Rolandslied*“: „Für seinen Herren muß der Lehensmann große Leiden erdulden, und strenge Kälte und große Hitze ertragen, der Lehensmann muß (für ihn) sein Blut vergießen und seine Haut lassen.“ (altfr. *Rolandslied*, Vers 1117-19). Zum anderen sind die Ritter Waffengefährten (*cumpainz*). Sie helfen einander im Kampf, retten den anderen aus gefährvollen Situationen, trauern um ihn, wenn der Gefährte gefallen ist, und rächen ihn anschließend. Diese Art der ritterlichen Verbindung erinnert an die homerische *hetairoi*-Beziehung (vgl. Teil II,1.1.1). Schließlich stehen die Ritter auch ‚in‘ Gott zusammen, denn alle Ritterlichkeit, so das altfranzösische *Rolandslied*, kommt letztlich von Gott (vgl. *ibid.*, Vers 535). Besonders hervorgehoben wird diese ‚spirituelle‘ Gemeinschaft der Ritter im mittelhochdeutschen *Rolandslied*. Dort sind die „hergesellen“ nicht nur Kampfgefährten, sondern eine Gemeinschaft im christlichen Glauben. „Eine Zuversicht und ein Geist, ein Glaube und eine Hoffnung und einerlei Berufung verband sie alle. Keiner wich dem andern von der Seite, sie hatten alle eine Wahrheit.“ (mhd. *Rolandslied*, Vers 3459-3463). Diese gemeinsame Wahrheit ist der eine christliche Gott und sein ewiges Himmelreich, in das die getöteten Ritter eingehen dürfen, so

²²⁹ Vgl. hierzu Claudia Garnier, *Amicus amicis, Inimicus inimicis*. Politische Freundschaft und fürstliche Netzwerke im 13. Jahrhundert, Stuttgart 2000.

²³⁰ Zit.n. Norbert Ohler, *Reisen im Mittelalter*, Düsseldorf/Zürich 1999, S.117.

²³¹ Igor Kon, *Freundschaft. Geschichte und Sozialpsychologie der Freundschaft als soziale Institution und als individuelle Beziehung*, Reinbek 1979, S.48.

sie sich als „gotes dinistman“ bewähren. Die Ritter des deutschen Rolandsliedes kämpfen nicht um Kriegsbeute oder persönlichen Ruhm, sondern um das „ewige Heil“ und das „Himmelreich“ (ibid., 4720, 4722). Mit den (heidnischen) Feinden erschlagen sie „zugleich ihre eigenen Sünden.“ (ibid., 5963). Die Ritterfreundschaft, so wie sie im altfranzösischen und mittelhochdeutschen Rolandslied beschrieben wird, beruht daher wesentlich auf der Freundschaft ‚in‘ Gott.

Das Wesen der Freundschaft stützt sich im mittelalterlichen Verständnis auf die Begriffe Glaube (fides) und Liebe (caritas). Vor allem caritas, so wurde bereits bei Augustin deutlich, scheint der für die wahre Freundschaft entscheidende Begriff zu sein. Nun formiert sich im 12. Jahrhundert ein neuer mönchischer Orden - die Zisterzienser -, der sich näher am ursprünglichen Leben Christi zu orientieren versucht. Körperliche Arbeit, Armut, Demut und vor allem caritas zählen zu den Lebensprinzipien der Zisterzienser²³². Die beiden Zisterzienseräbte Aelred von Rieval und Bernhard von Clairvaux gelten, so Katharine Strnad-Walsh, als „die Verkörperung schlechthin des in der Geistigkeit des Zisterzienserordens beheimateten Begriffes der ‚Caritas‘ als Denk- und Verhaltensschule.“²³³. Bei Aelred von Rieval finden wir eine Schrift über die „geistliche Freundschaft“ (de spirituali amicitia), die ich als Zeugnis für die Ausgestaltung der christlich-mittelalterlichen Freundschaftsordnung interpretiere.

Ein weiteres Zeugnis finden wir in der „Summa theologiae“ des Scholastikers Thomas von Aquin. Auch hier steht der Begriff der caritas im Zentrum der Disputationen über die Freundschaft. Sowohl Aelred als auch Thomas steigern die Freundschaft der Menschen ‚in‘ Gott zu einer Freundschaft der Menschen ‚mit‘ Gott. Allein die Erkenntniswege der beiden Theologen sind grundverschieden. Aelred nähert sich der Freundschaft auf einem mystisch-sinnlichen Wege, während Thomas in strenger begrifflicher Auseinandersetzung mit den überlieferten Schriften (v.a. Aristoteles, Augustin, Hl. Schrift) das Wesen der Freundschaft zu definieren sucht.

²³² Vgl. Goetz, *Leben im Mittelalter*, a.a.O., S.71ff.

²³³ Katherine Strnad-Walsh, *Die „Schola Caritas“ und die mittelalterliche Geistigkeit*, in: *Akademie Deutsch-Italienischer Studien, Der Begriff der Freundschaft in der Europäischen Kultur*, a.a.O., S. 201.

2.2.1 Drei entelechische Aufstiege zu Gott:

Freundschaft in Aelred von Rieval's „De spirituali amicitia“

In seiner Freundschaftsvorstellung lehnt sich Aelred an Augustin an (vgl. Strnad-Walsh, *Schola Caritas*, a.a.O., S.202). Gilliam und Stephen Clark sehen sogar eine Traditionslinie der Freundschaftsvorstellungen von Aristoteles über Augustin bis zu Aelred²³⁴. Dies trifft insofern zu, als auch bei Aelred antike Momente der Freundschaft zu finden sind. Clarks Einschätzung übersieht jedoch den fundamentalen Wesenswandel, den die Freundschaft im Übergang von der Antike zum Mittelalter erfährt. Dieser Wandel konnte bereits anhand der Schriften Augustins nachvollzogen werden (vgl. Teil II,2.1.1). Aelreds Freundschaftsvorstellung setzt diese Verwandlung voraus und gestaltet die Freundschaft ‚in‘ Gott weiter aus.

Im „Laelius“ Ciceros glaubt Aelred *vor* seiner Bekehrung die echte Freundschaft gefunden zu haben (vgl. *de amicitia spiritualis*, prologus, 3). Doch *nach* der Bekehrung wird ihm klar, daß Cicero die echte Freundschaft nicht gekannt haben konnte, „war ihm doch Christus fremd, ihr Quell und ihre Mündung (*principium finemque*).“ (ibid., I,8). Ciceros Freundschaftskonzeption gilt daher lediglich für „Heiden, Juden und obendrein für schlechte Christen.“ (ibid., I, 16). Da die Freundschaft für Aelred auch nach der Bekehrung einen hohen Wert besitzt, entschließt er sich, nun selbst ein Buch über die „wahre Freundschaft“ zu schreiben, „und mir selbst die Regeln (*regulas*) einer keuschen und heiligen Liebe (*castae sanctaeque dilectionis*) vorzustellen.“ (ibid., prologus, 6).

Aelreds Werk über die geistliche Freundschaft ist kein systematisch gegliedertes Regularium zur Freundschaft, wie das obige Zitat vermuten ließe. Vielmehr handelt es sich um einen unsystematischen und besonders einfühlsamen „Wegweiser“, „der aus dem praktischen Leben für das praktische Leben geschrieben ist.“²³⁵. Im folgenden werde ich die entscheidenden Momente der „geistlichen Freundschaft“ Aelreds herausarbeiten.

Zunächst grenzt Aelred die geistliche Freundschaft von anderen Arten der Freundschaft ab. Er unterscheidet insgesamt drei Arten von Freundschaft (vermutlich in Anlehnung an Aristoteles): eine fleischliche Freundschaft (*amicitia carnalis*), eine weltliche Freundschaft (*amicitia mundialis*) und die bereits erwähnte geistliche Freundschaft (*amicitia spiritualis*) (vgl. *De spirituali amicitia*, I, 38). Die fleischliche Freundschaft entsteht aus dem Gefühl (*affectus*). Dieses Gefühl charakterisiert Aelred zunächst als gierhafte Liebe zu schönen Körpern (*corpores pulchri*) und anderen lustvollen Dingen (*res voluptuosae*) (ibid., I, 39). Aber ohne einen Verbündeten (*socius*) ist das Genießen dieser Dinge weniger schön, so Aelred. „Darum fängt die Seele (*animus*) sich eine andere, mit Gesten und Winken, mit

²³⁴ Vgl. Gilliam Clark/Stephen Clark, *Friendship in the Christian Tradition*, in: Porter/Tomaselli, *The Dialectics of Friendship*, a.a.O., S.29.

²³⁵ Richard Egenter, *Gottesfreundschaft. Die Lehre der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts*, Augsburg 1928, S.201.

schönen Worten und Versprechungen, die eine entzündet sich an der anderen und bald stehen beide in Flammen.“ (ibid., I, 40). Das gemeinsame Genießen lustvoller Dinge steht also im Mittelpunkt dieser Freundschaft.

Aelreds fleischliche Freundschaft ist vergleichbar mit der Freundschaft um der Lust (hedone, voluptas) willen, wie sie Aristoteles und Cicero formuliert haben. Auch Aristoteles und vor allem Cicero schätzten die Lustfreundschaft im Vergleich zur Tugendfreundschaft gering. Diese Auffassung teilt Aelred, jedoch mißt er die Lustfreundschaft nicht am Maßstab der Tugend (arete, virtus), sondern an Gott. Für ihn ist die fleischliche Freundschaft ein trauriger Bund (foedus miserabilis), eine Sünde und Schande vor Gott. „Jedem Trieb (impetus affectionis) gibt sie nach und läßt sich hin und her reißen. Sie kennt kein Maß, keinen Anstand, ist blind und sieht weder Vor- noch Nachteil.“ (ibid., I, 41).

Die weltliche Freundschaft, so Aelred weiter, entspringt der Gier (cupido) nach vergänglichen Gütern, „sie fragt stets nach dem Geldbeutel.“ (ibid., I, 42). Eine solche Freundschaft ist für Aelred unbeständig, da sich die Freunde lediglich am materiellen Gewinn ausrichten. „Nimm ihm die Aussicht auf Gewinn, und sofort hört seine Freundschaft auf.“ (ibid., I, 43). Auch hier läßt sich die antike Mißbilligung der bloßen Nutzenfreundschaft unschwer erkennen. Aelred räumt jedoch ein, daß die weltliche Freundschaft fast die wahre Freundschaft zu erreichen vermag, sobald der Gewinn unter den Freunden gerecht und ehrlich geteilt wird (ibid., I, 44). Wenn die Freunde also *innerhalb* der Nutzenfreundschaft vom persönlichen Vorteil absehen, entsteht eine gewisse Gemeinsamkeit (consensus). „Doch wahre Freundschaft ist das nicht; ihr Grund und Zweck beruht auf vergänglichem Besitz.“ (ibid., I, 45).

Die wahre Freundschaft ist für Aelred die geistliche Freundschaft. Sie ist eine „mit Wohlwollen (benevolentia) und Liebe (caritas) gepaarte Übereinstimmung (consensio) in menschlichen und göttlichen Dingen.“ (ebd.). Aelred übernimmt hier fast wörtlich die ciceronische Definition wahrer Freundschaft (vgl. Laelius, 20). Doch ist der Sinn, der sich in dieser Definition verbirgt, bei Aelred ein anderer als bei Cicero. Dies gilt es im folgenden zu verdeutlichen.

Die Liebe, die der geistlichen Freundschaft eignet, darf nicht als sinnliches Begehren aufgefaßt werden. Alles Sündhafte (omne vitium) muß aus dieser Liebe ausgeschlossen werden (ibid., I, 47). Dennoch ist diese Liebe für Aelred nicht ohne Gefühl, denn sie verbindet das Herz mit dem Herzen (unire animum animo) (ibid., II, 11). Insofern paaren sich in der Liebe der geistlichen Freundschaft Gefühl und Vernunft. „Vernunft (ratio) und Zuneigung (affectus) vermählen sich miteinander, so daß die beiden entsprossene Liebe (amor) keusch ist und vernünftig, süß und herzlich.“ (ibid., III, 3). Es scheint aber, als hätte die Vernunft in dieser Verbindung die Oberhand, denn an anderer Stelle heißt es: „Geordnete Freundschaft verlangt, daß die Vernunft das Gefühl regiert (ut ratio regat affectum).“ (ibid., III, 118).

Aelred verwendet zumeist das Wort *caritas*, um die Liebe in der echten Freundschaft zu bezeichnen. Wie schon bei Augustin, so bedeutet auch bei Aelred *caritas* zunächst nicht nur Freundes-, sondern auch allgemeine Nächstenliebe. Aelred bemüht sich jedoch im Verlauf seiner Schrift um eine genauere Unterscheidung zwischen Freundschaft und Nächstenliebe. Die Nächstenliebe, so Aelred, besteht auch gegen Feinde und Sünder, die Freundschaft aber verbindet nur die Guten und Gläubigen (vgl. *ibid.*, I, 59). Im ursprünglichen, d.h. paradiesischen Zustand von Mensch und Welt waren die Menschen in Freundschaft *und* Nächstenliebe miteinander verbunden (*ibid.*, I, 57). Nach dem Sündenfall aber bemächtigten sich Neid, Mißgunst, Begierde und Haß der menschlichen Gemeinschaft, so daß sich Freundschaft und Nächstenliebe voneinander trennten. „Daraufhin lernten die guten Menschen Liebe (*caritas*) und Freundschaft (*amicitia*) zu unterscheiden; einerseits fühlten sie sich verpflichtet, auch den Feinden und Sündern Liebe (*dilectio*) entgegenzubringen, andererseits erkannten sie, daß zwischen guten und schlechten Menschen (*bonos et pessimos*) eine Gemeinsamkeit von Absichten und Plänen nicht sein kann. So kam es, daß die Freundschaft, die in gleichem Maße wie die Liebe (*caritas*) zuerst von allen geübt worden war, nur noch bei wenigen Guten wohnte.“ (*ibid.*, I, 59). Doch im jenseitigen Gottesreich, so Aelreds Vorstellung, werden *amicitia* und *caritas* wieder vereint. „Gott selbst wird dann über sich und seine Schöpfung, die er trägt, die Fülle von Freundschaft (*amicitia*) und Liebe (*caritas*) ausgießen, über die Stufen und Ordnungen (*gradus et ordines*) der Engel und Menschen, die er eingerichtet hat, über jeden Freund, den er sich erwählt hat, soviel, daß jeder den anderen liebt wie sich selbst, jeder über das Glück (*felicitas*) des andern freut wie über sein eigenes, daß das Glück (*beatitudo*) jedes einzelnen allen gehört, und die Gemeinschaft allen Glückes einem jeden.“ (*ibid.*, III, 79).

Die Einheit von Freundschaft und Nächstenliebe ist also gemäß Aelred Ursprung und jenseitiges Ziel der menschlichen Gemeinschaft. Anders gesagt: die menschliche Gemeinschaft gelangt in ihr ursprüngliches Wesen, wenn sich Freundschaft und Nächstenliebe vereinen. Eine Ahnung dieses gemeinschaftlichen Heils bietet die Klostersgemeinschaft (vgl. *ibid.*, III, 82). Diese ist für Aelred der Inbegriff einer in wahrer geistlicher Freundschaft verbundenen Gemeinschaft.

Neben dem Moment der Liebe ist das Moment der Übereinstimmung der Freunde ‚in‘ Gott für die geistliche Freundschaft maßgeblich. Freundschaft, so die Auffassung Aelreds, kann als eine Stufenleiter (*gradus*) zur Liebe und Erkenntnis Gottes verstanden werden (vgl. *ibid.* II, 18). Die geistliche Freundschaft hat ihren Ursprung in Christo, wird von Christus getragen und von ihm vollendet. „Der Freund, der im Geiste Christi dem Freund anhängt, wird mit seinem Freund ein Herz und eine Seele (*cor unum et anima una*); auf der Stufe dieser Liebe steigen sie gemeinsam zu Christi Freundschaft hinauf und werden mit ihm in dem einen Kusse eines Geistes.“ (*ibid.*, II, 21).

Aelred steigert demnach die Freundschaft ‚in‘ Gott zu einer unmittelbaren Freundschaft des Menschen ‚mit‘ Gott. Der Kuß, der die Verbindung mit dem Göttlichen verbildlicht, ist freilich nicht in einem körperlichen Sinne gemeint. Vielmehr handelt es sich gemäß Aelred um einen geistigen Kuß (*osculum spirituale*). „Ihn schenken sich nicht die Münder, sondern die Herzen. Nicht vereinigen sich die Lippen, sondern die Seelen, gereinigt von Gottes Geist, der sie himmlische Süßigkeit verkosten läßt.“ (ibid., II, 26). Auf dem Höhepunkt des gemeinsamen Aufstiegs der Freunde zu Gott ist es Christus selbst, der den Kuß gibt. Diesen Augenblick der ‚*unio mystica*‘ beschreibt Aelred wie folgt: „Alle irdischen Neigungen schwinden, alle Gedanken dieser Welt werden still, jedwedes Verlangen schläft ein, in Christi Kuß empfangen ich Freude, in seinen Armen den Frieden.“ (ibid., II, 27). Mit dem freundschaftlichen Kuß Christi erreicht die geistliche Freundschaft ihren Höhepunkt und ihr intendiertes Ziel. Die Liebe zu Christus, die die Freunde eint, vollendet sich in der unmittelbaren Gemeinschaftlichkeit mit Christus. Diese entelechische Bewegung der geistlichen Freundschaft ist mit zwei weiteren Momenten verknüpft: der gegenseitigen Verbesserung und Selbstoffenbarung der Freunde.

Die Freunde verbessern sich in der wahren Freundschaft gegenseitig. „Der ehrenhafte Rat unter Freunden ist zuverlässig, offen, frei. Freunde ermahnen einander, aber wenn nötig weisen sie sich auch ernstlich zurecht.“ (ibid., III, 104). Dabei muß jedoch, wie Aelred betont, immer das rechte Maß (*moderatio*) gewahrt bleiben. Auf diese Weise können auch schlechte Eigenschaften des Freundes durch die Freundschaft verbessert werden. „Der gute Freund fühlt mit dem Freunde mit, leidet mit ihm, empfindet dessen Fehler als seine eigenen. Er gibt seine Mahnungen schlicht und mitleidig. Es mahnen seine traurigen Augen, seine leise Stimme, Tränen mehr als Worte. Der andere sieht und fühlt, daß die Liebe (*amor*) es ist, die zurechtweist, und nicht die Verärgerung.“ (ibid., III, 107). Da der Freund sich in der wahren Freundschaft als „alter tu“²³⁶ empfindet (ibid., III, 70), gerät die Verbesserung des Freundes auch zur Verbesserung der eigenen Person. Verbesserung bedeutet auch bei Aelred Verfestigung im Glauben und Ausrichtung auf Gott. Indem die Freunde sich gegenseitig verbessern, nähern sie sich dem Göttlichen und erlangen damit ihre eigentliche Selbstheit.

Das Moment der persönlichen Offenheit wurde schon von Cicero erwähnt (vgl. Laelius, 97) und erfährt nun bei Aelred eine Ausgestaltung im christlichen Sinne. Der wahre Freund ist jemand, „dem du ohne Furcht bekennt, was du gefehlt hast - dem du ohne Erröten dein Inneres offenlegst (*revelare*), wenn du meinst, daß dir Fortschritte gelungen seien - dem du alle Herzensgeheimnisse (*omnia secreta cordis*) anvertrauen, alle Pläne sorglos aufdecken kannst.“ (ibid., II, 11). Die Selbstoffenbarung wird somit zu einer Voraussetzung der Selbstverbesserung. Nur wenn die Seele durch Einbekennen der Sünden und Offenlegung

²³⁶ Das „alter tu“ Aelreds entspricht dem „*allos autos*“ bzw. „*alter idem*“ der antiken Freundschaftsordnung sowie dem „*alter ille*“ bei Augustin.

der Geheimnisse gleichsam gereinigt wird, rückt der Freund Gott näher. In der geistlichen Freundschaft liegt daher alles klar und offen (*nuda et aperta*) zutage (*ibid.*, III, 125). Die Selbstoffenbarung ist für Aelred nicht so sehr Willensakt des Einzelnen, sondern der Geist der Liebe (*spiritus caritatis*) öffnet die Herzen der Freunde (*ibid.*, I, 3). Allen Menschen das Herz in dieser Weise auszuschütten wäre allerdings unbesonnen, „denn nicht jedes Alter, nicht jeder Verstand (*sensus*), nicht eines jeden Urteilsvermögen (*discretio*) ist reif, eine solche (Selbstoffenbarung) zu ertragen.“ (*ibid.*, III, 84). Hier zeigt sich wieder der bereits angesprochene Unterschied zwischen *caritas* und *amicitia*. Die *caritative* Liebe umfaßt alle Menschen, die *amicitia*, in der es auf die Selbstoffenbarung ankommt, kann nur wenige Gute verbinden.

Das Schlimmste für die geistliche Freundschaft ist demzufolge der Vertrauensbruch (*ibid.*, III, 27). Wer die Geheimnisse des Freundes an andere verrät, zerbricht die Freundschaft und wird in Verzweiflung getrieben (*ibid.*). Für geringere Vergehen am Freunde sieht Aelred aber eine Möglichkeit vor, wie die angeschlagene Freundschaft wieder gefestigt werden kann. Die Mittel hierzu sind Demut (*humilitas*) und ein rückhaltloses Eingeständnis (*confessio*) der begangenen Fehler (*vgl. ibid.*, III, 25).

Die Freundschaftskonzeption Aelreds veranschaulicht noch einmal die Wesensverwandlung der Freundschaft im Übergang von der antiken zur christlich-mittelalterlichen Freundschaftsauffassung. Neben den Momenten der Selbstoffenbarung und der Verbesserung, die uns in verschiedenen historischen Freundschaftsauffassungen auf je andere Weise wiederbegegnet werden, betont Aelred insbesondere die entelechische Bewegung der „geistlichen Freundschaft“. Diese Bewegung gliedert sich in drei ‚Teilbewegungen‘, die als drei Aufstiege zu Gott zu verstehen sind: Die Entelechie der Zweierfreundschaft, die Entelechie der menschlichen Gemeinschaft und die Entelechie der Freunde. Die Zweierfreundschaft beginnt mit der Liebe ‚in Christo‘ und vollendet sich in der unmittelbaren Gemeinschaft mit Christus. Die menschliche Gemeinschaft hat ihren Grund in einer freundschaftlich geeinten und geordneten Gesellschaft, und nach der sozialen Dürftigkeit des irdischen Daseins gelangt die menschliche Gemeinschaft im jenseitigen ‚Gottesstaat‘ in einen friedvollen und freundschaftlichen Endzustand. Die Freunde werden ‚sie selbst‘, wenn sie ihr Leben auf Gott ausrichten. Dazu bedarf es der gegenseitigen Selbstoffenbarung und Verbesserung.

Immer ist es die „geistliche“ Form der Freundschaft, die sich in den angesprochenen Bewegungen realisiert. Anzumerken bleibt noch, daß die Vorstellung einer freundschaftlich geeinten menschlichen Gesellschaft in der Freundschaftsordnung der Aufklärung aufgegriffen wird, jedoch nicht mehr unter religiösen Vorzeichen und auch nicht mehr verstanden als Entelechie .

2.2.2 Die Gemeinsamkeit mit Gott und dem Nächsten:

Freundschaft in der „Summa Theologiae“ des Thomas von Aquin

Im Gegensatz zum Zisterzienserabt Aelred von Rieval ist Thomas von Aquin ein Universitätsgelehrter. Nicht die mystische Ergriffenheit durch Christus versucht er in Worte zu kleiden, sondern Thomas geht es um logische Begriffsexegesen. Damit ist er ein typischer Vertreter der scholastischen Methodik, die im 13. Jahrhundert die Theologie beherrscht. „Für den eigentlichsten Sinn abstrakte Worte zu finden - das war der Elan der Scholastik.“ (Angenendt, *Religiosität im Mittelalter*, a.a.O., S.186). Häufig gilt das Werk des hl. Thomas sogar als Höhepunkt der Scholastik, ja als etwas, das die gesamte intellektuelle Entwicklung des Mittelalters systematisch vereint. Kurt Flasch bemerkt zu dieser These: „Dazu hat man ihm eine Einheitlichkeit angesonnen, die er nicht besitzt und die er nicht gesucht hat. Er schrieb situationsbezogen, mehr als viele seiner Erklärer wahrhaben wollen.“ (Flasch, *Philosophisches Denken im Mittelalter*, a.a.O., S.325). Auch die Freundschaftsvorstellung des Aquinaten verstehe ich nicht als Vollendung der christlich-mittelalterlichen Freundschaftsauffassung, sondern als weitere Ausgestaltung derselben.

Wie schon bei Augustin und Aelred, so ist auch bei Thomas der Begriff der *caritas* für die Freundschaft von besonderer Bedeutung. Während Aelred zwischen *caritas* und *amicitia* unterschied, lehnt sich Thomas wieder stärker an den augustinischen *caritas*-Begriff an und versteht *caritas* als Liebe zu Gott *und* als Liebe zum Nächsten. „Mit der heiligen Liebe (*caritas*) lieben wir Gott um Seiner Selbst willen.“ (*summa theologiae*, Bd. 17A, *quaestio* 23, 5)²³⁷. „Dem Nächsten aber sind wir aus der heiligen Liebe heraus (*ex caritate*) zugeneigt um Gottes willen (*propter Deum*).“ (ebd.). Die fundamentale Liebe zu Gott ermöglicht also die Liebe zum Nächsten. *Caritas*, so die zentrale These des Aquinaten, ist eine Art Freundschaft (*amicitia quaedam*) (vgl. *ibid.*, 23, 1).

Die Liebe des Menschen zu Gott bezeichnet Thomas mit dem Begriff *caritas*. Die *caritas* wiederum hat für Thomas den Charakter der Freundschaft (*amicitia*). Denn Freundschaft, so schließt sich Thomas der Auffassung des Aristoteles an, gründet immer in irgendwelcher Gemeinsamkeit (*aliqua communicatio*) verbunden mit Wohlwollen (*benevolentia*) und einem gegenseitigen Sichliebhaben (*mutua amatio*) (*ibid.*, 23, 1). Gemeinsamkeit des Menschen mit Gott ist demgemäß sowohl Ausgangspunkt als auch Ziel der Gottesfreundschaft. In den Begriffen des Aquinaten: Die *caritas* strebt nach der *communicatio* mit Gott. Dies ist nur möglich aufgrund einer Wesensähnlichkeit (*unio similitudinis*) des Menschen mit Gott²³⁸.

²³⁷ Dieser wie auch allen weiteren Quellenangaben in diesem Abschnitt liegt folgende Ausgabe der „*Summa theologiae*“ zugrunde: Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, hrsg. von der Albertus-Magnus-Akademie, Heidelberg 1959.

²³⁸ Zum Zusammenhang der Termini „*unio*“ und „*communicatio*“ bei Thomas von Aquin vgl. Egenter, *Gottesfreundschaft*, a.a.O., S.43f.

Diese Wesensähnlichkeit erklärt Thomas mit dem Gedanken der Teilhabe (*participatio*) des Menschen am Göttlichen. „Das, was uns in unserem Wesen Gott ähnlich macht, ist die heiligmachende Gnade. Diese verleiht uns die Teilnahme an der göttlichen Natur und damit gewissermaßen ein göttliches Sein.“ (Egenter, *Gottesfreundschaft*, a.a.O., S.58)²³⁹.

Indem der Mensch am Göttlichen partizipiert, wird es ihm möglich, Gott aus dem geistigen Strebevermögen (*appetitu intellectivo*) heraus zu lieben und einen gewissen Umgang (*communicatio*) mit ihm zu pflegen (*summa theologiae*, Bd. 17A, 23, 1). Dieser Umgang mit Gott ist allerdings, so räumt Thomas ein, im irdischen Dasein unvollkommen. Erst im jenseitigen ewigen Frieden vollendet sich die *communicatio* des Menschen mit Gott (ebd.).

Thomas unterscheidet zwei Arten der Liebe (*amor*). Zum einen die Liebe aus dem geistigen Strebevermögen (*appetitu intellectivo*), zum anderen die Liebe aus dem sinnlichen Strebevermögen (*appetitu sensitivo*) (vgl. *ibid.*, 27, 2). Die Liebe aus dem sinnlichen Strebevermögen ist für Thomas pure Leidenschaft (*passio*). „Jede Leidenschaft aber treibt mit einem gewissen Ungestüm zu ihrem Gegenstand.“ (ebd.). Die Leidenschaft ist nicht dem freien Willen (*voluntas*) unterworfen, sie folgt einer eigenen Dynamik. Anders die Liebe aus dem geistigen Strebevermögen. Sie ist keine selbständig drängende Leidenschaft, „sondern allein aus dem Urteil der Vernunft heraus (*ex solo iudicio rationis*) will der Mensch dem anderen Gutes.“ (ebd.).

Demgemäß hält Thomas, auch hier der antiken Tradition folgend, den vernünftigen Geist (*mens rationalis*) für das Hauptsächlichste (*principale*) im Menschen (*summa theologiae*, B. 17A, 25, 7). Ein Leben nach dem vernünftigen Geist zeichnet den Menschen als „inneren Menschen“ (*homo interior*) aus. Ein Leben gemäß der sinnen- und leibhaften Natur bestimmt dagegen den „äußeren Menschen“ (*homo exterior*) (ebd.)²⁴⁰. Den Begriff des inneren Menschen gebrauchte schon Augustin (vgl. *confessiones* X,6,8). Sowohl für Augustin als auch für Thomas ist der innere Mensch zugleich der wahre, der in sein Wesen gelangte Mensch. Dies deshalb, da sich der innere Mensch nicht von seinen äußerlichen Leidenschaften dirigieren läßt, sondern aus dem geistigen Strebevermögen heraus eine Gemeinsamkeit mit Gott sucht – und aufgrund der Gnade Gottes immer schon besitzt (*unio similitudinis*, s.o.).

Von anderer Art als die Freundschaft mit Gott ist die Freundschaft unter Menschen. „Die menschliche Freundschaft (...) hat ganz verschiedene Ziele (*finis*) und verschiedene Gemeinsamkeiten (*communicatio*).“ (*summa theologiae*, 17A, 23, 5). Um die Menschenfreundschaft näher zu charakterisieren, greift Thomas auf die Freundschaftsauffassung des Aristoteles zurück. So teilt er die Menschenfreundschaft in Tugend-, Nutzen- und Lustfreundschaft ein (ebd.). Die Menschenfreundschaft unterscheidet sich von der Gottesfreundschaft dadurch, daß Gott nicht wegen der Tugend (oder des Nutzens oder der Lust), sondern „Seiner Selbst

²³⁹ Vgl. auch Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, a.a.O., S.328.

²⁴⁰ Die Bezeichnungen „innerer“ und „äußerer“ Mensch entnimmt Thomas, wie er selbst angibt, dem Korintherbrief (2. Kor. 4, 16).

wegen“ (propter seipsum) geliebt wird (ibid., 27, 3). „Denn Er ist nicht auf etwas ausgerichtet wie auf ein Ziel, sondern ist Selbst das letzte Ziel aller Wesen (finis ultimus omnium).“ (ibd.). Wir sehen also, daß die antike Vorstellung der Liebe zum menschlichen Freund „um seiner selbst willen“ (dia to autois) bei Thomas lediglich der Gottesfreundschaft vorbehalten ist.

Bezüglich der oben unterschiedenen Liebesarten heißt das: Nur dort, wo der Mensch aus dem Urteil seiner Vernunft heraus dem anderen Menschen zugeneigt ist, liebt der Mensch im eigentlichen Sinne und kann dem anderen wahrhaft Gutes tun. Die verstandesgemäße Liebe, so Thomas von Aquin, bleibt nicht bei einem bloßen Wohlwollen (benevolentia) stehen, sondern sie zielt auf Einigung (unio) des Liebenden mit dem Geliebten. Diese Einigung tritt dann ein, wenn „der Liebende das Geliebte in etwa als ein Wesen mit sich selbst betrachtet, oder als etwas, das irgendwie zu ihm gehört, und so wird er darauf zugetrieben.“ (ibid., 27, 2.). Solche Wesensähnlichkeit (unio similitudinis) besteht beispielsweise zwischen gleichermaßen tugendhaften Menschen (vgl. ibid., 27, 3). Dies geschieht in der wahren Freundschaft. Die leiblich-sinnliche Liebe bleibt dagegen äußerlich. Sie trifft den anderen nicht als Menschen und kann ihm daher nichts Gutes bringen. Die Guten lieben sich also geistig und damit freundschaftlich, die Schlechten leiblich-sinnlich (vgl. ibid., 25,7). Anders gesagt: Nur die inneren Menschen, die die Gemeinsamkeit mit Gott anstreben, können eine wahre Menschenfreundschaft eingehen.

Nun gibt es für Thomas nicht nur die Freundschaft mit Gott und die Menschenfreundschaft, sondern auch eine umfassende Nächstenliebe, die ebenfalls den Charakter der Freundschaft besitzt. Diese Nächstenfreundschaft ist ebenfalls mit der Gottesfreundschaft verbunden. „Gott und der Nächste sind es, mit denen wir Freundschaft haben. In ihrer Liebe (dilectio) aber ist die Liebe zur Gottesliebe (dilectio caritatis) eingeschlossen. Denn wir lieben den Nächsten und Gott, sofern wir es lieben, daß wir und der Nächste Gott lieben; und das heißt eben Gottesliebe haben.“ (ibid., 25, 2). An anderer Stelle bringt Thomas diesen Gedanken auf die Kurzformel: „dem Nächsten aber sind wir aus der heiligen Liebe heraus zugeneigt um Gottes willen (ex caritate diligitur propter Deum).“ (ibid., 23, 5).

Die Nächstenfreundschaft, die in der Freundschaft mit Gott gründet, erstreckt sich für Thomas auch auf nicht-tugendhafte Menschen und auf Sünder (peccatores) (vgl. ibid., 23, 1). Der innere Mensch kann aufgrund der Nächstenliebe auch die äußeren Menschen lieben. Thomas räumt jedoch an anderer Stelle ein, daß nicht alle Nächsten mit der gleichen Intensität zu lieben sind, denn „nicht alle Nächsten stehen im gleichen Verhältnis zu Gott, sondern manche von ihnen stehen Ihm näher wegen ihrer größeren Gutheit (propter majorem bonitatem).“ (ibid., 26, 6). Durch den Gedanken der Nächstenfreundschaft, die sich im Prinzip auf alle Menschen erstreckt, erhält der Freundschaftsbegriff eine enorme Ausdehnung, die wir erst wieder in den Freundschaftsvorstellungen der Aufklärung wiederfinden (vgl. Teil II, 4).

Neben der Gottes-, Menschen- und Nächstenfreundschaft erkennt Thomas eine Tugend der Freundlichkeit (*affabilitas*)²⁴¹. Diese Tugend ordnet das Miteinander in der menschlichen Gesellschaft. „Der Mensch muß sich nun im gemeinsamen Verkehr (*in communi conversatione*), im Handeln wie im Reden, den anderen Menschen entsprechend zuordnen: daß er sich nämlich jedem gegenüber geziemend benehme. Daher muß es eine besondere Tugend (*virtus*) geben, die diese rechte Ordnung (*convenientiam ordinis*) beobachtet. Diese Tugend heißt Freundschaft (*amicitia*) oder Leutseligkeit (*affabilitas*).“ (*summa theologiae*, Bd. 20, *quaestio* 114, 1).

Die Tugend der Freundlichkeit ist gemäß Thomas zu unterscheiden von der aristotelisch verstandenen Menschenfreundschaft. Denn Freundlichkeit bedeutet nicht, in derselben vertraulichen Weise (*familiariter*) mit dem Fremden wie mit dem Freund umzugehen (*ibd.*). Die Menschenfreundschaft ist für Thomas nicht selbst eine Tugend, sie folgt aber aus einer tugendhaften Gesinnung.

Die Tugend der Freundlichkeit besitzt für Thomas nicht die volle Bewandnis des Geschuldeten (*plenam debiti rationem*) wie beispielsweise die Tugend der Gerechtigkeit, „dergemäß jemand dem anderen verpflichtet ist, entweder aufgrund gesetzlicher Schuld, deren Erfüllung das Gesetz erzwingt, oder auch aufgrund einer Schuld, die aus einer empfangenen Wohltat stammt.“ (*ibid.*, 114, 2). Demgegenüber versteht Thomas die Freundlichkeit als eine sittliche Ehrenpflicht (*debitum honestatis*) (*ibid.*, 114, 2). Die Freundlichkeit, so Thomas, bewirkt, daß sich das allgemeine Miteinander der Menschen mit Freude (*delectatio*) anreichert.

Abschließend sei noch einmal hervorgehoben, daß für Thomas von Aquin sowohl die Freundlichkeit als auch die Nächstenfreundschaft als auch die Menschenfreundschaft nur aufgrund der fundamentalen Gottesfreundschaft bestehen. „Da aber jenes Gut, worin jede beliebige ehrbare Freundschaft gründet, zielhaft ausgerichtet ist auf das Gut, in welchem die Gottesliebe gründet, folgt, daß die Gottesliebe den Akt jeder anderen Freundschaft befehlend beherrscht.“ (*summa theologiae*, Bd. 17A, 26, 7). Dieses Gut, auf dem letztlich alle Freundschaftsformen basieren und zu dem sie streben, ist bei Thomas, wie schon bei Augustin und bei Aelred, die jenseitige „ewige Seligkeit“ (*beatitudo aeterna*) (*vgl. ibid.*, 26, 6).

²⁴¹ *vgl.* hierzu den Kommentar zur *quaestio* 114, 1 in: Thomas von Aquin, *Summa theologica*. Bd. 20, a.a.O., S.446f.

2.3 Zusammenfassung

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die christlich-mittelalterliche Freundschaftsordnung die antike Freundschaftsordnung wieder-holt. Dies meint nicht Aufguß desselben, sondern eine Wiederaufnahme antiker Momente in gewandelter Weise. Wie schon die Antike, so versteht auch das christliche Mittelalter die Freundschaft auf ein beständiges *Wesen* hin, das allen vorfindlichen Freundschaftsarten Bedeutung verleiht. Dieses Wesen ist aber nicht mehr die antike Tugendfreundschaft, sondern die Freundschaft ‚in‘ Gott, die bei Aelred und Thomas sogar zu einer Freundschaft ‚mit‘ Gott gesteigert wird. Demgegenüber sinkt die Tugendfreundschaft zu einer bloßen Akzidenz dieser Gottesfreundschaft ab. Diese Ausrichtung der wahren Freundschaft auf Gott entspricht dem Selbstverständnis des Menschen im christlichen Mittelalter. „Der Mensch des christlichen Mittelalters lebt im Bewußtsein eines ursprünglichen und eigentlichen *Verhältnisses zu Gott*. Durch dieses Verhältnis allein wird der Mensch zum Menschen. Es ist darum auch die Grundlage und Ermöglichung für alles weitere Verhalten des Menschen. Jeder Bezug zu anderem Seienden setzt das Gottesverhältnis des Menschen voraus und bildet es nach.“²⁴².

Im folgenden seien die wichtigsten Momente der christlich-mittelalterlichen Freundschaftsauffassung aufgelistet.

Gemeinschaft: Gemeinschaftsstiftend ist nach der christlich-mittelalterlichen Auffassung nicht mehr das tugendhafte Leben in der Polis, sondern einzig Gott allein. Dies deshalb, da nur in der Ausrichtung auf Gott ein heiles menschliches Zusammenleben erhofft werden darf („Gottesstaat“). Bei Aelred zeigt sich, daß die Gemeinsamkeit der Freunde zugleich eine gegenseitige Selbstoffenbarung und Verbesserung befördert. Dies versteht Aelred zugleich als Aufstieg der Freunde zur Gottheit. Jedoch ist diese freundschaftliche Gemeinschaft nur möglich, weil sie durch Gottes Liebe anfänglich gestiftet wurde. Alle Gemeinschaft geht also nach der christlich-mittelalterlichen Vorstellung von Gott aus und hat zugleich im Göttlichen ihr höchstes Ziel.

Liebe (caritas): Das Mittelalter nimmt die sittlich-rationale Liebe (*caritas*, Cicero) der römischen Antike auf und gestaltet sie um zu einer vernunftgemäßen und keuschen Gottesliebe (*caritas*, Thomas v. Aquin). Liebe zu Gott und Liebe zum Nächsten gehen in der *caritas* eine Synthese ein. Grundlage der caritativen Liebe ist aber die Liebe Gottes zum Menschen. Wäre nicht der Mensch schon immer von Gott geliebt, so könnte er keine Liebe zum Nächsten und damit keine Freundschaft empfinden.

²⁴² Rombach, Die Gegenwart der Philosophie, a.a.O., S.57f.

Zusammenleben: Das gesellige Zusammenleben mit dem Freund war in der Antike eine Quelle der Freude und Lust. Im christlich-mittelalterlichen Verständnis bedarf es zwar ebenfalls eines Zusammenlebens der Freunde, doch dürfen die lustvollen Gespräche und Aktivitäten nicht zu einer Abkehr von Gott führen, wie Augustin verdeutlicht. Immer zielt das Zusammenleben auf eine gemeinsame Ausrichtung auf Gott. Dies kann durchaus heitere und sinnliche Züge tragen, wie bei Aelred sichtbar wird.

Stabilität. Die Antike ging davon aus, daß die Stabilität der Freundschaft aufgrund der festen, unverrückbaren, eben tugendhaften Haltung der Freunde zustande kommt. Im Mittelalter wird die wahre Freundschaft unverlierbar, weil sie nicht in den veränderlichen Menschen, sondern im unveränderlichen Gott gründet („Deus permanens“). In gewisser Weise wird die Freundschaft damit nicht nur stabil, sondern unsterblich. Die ewige, friedliche Gemeinschaft verwirklicht sich aber erst im jenseitigen „Gottesstaat“. Diese endzeitliche Sozialität stellt sich Aelred als Vereinigung freundschaftlicher Innigkeit mit Nächstenliebe vor.

Selbstoffenbarung (revelatio): Die Selbstoffenbarung gegenüber dem Freund hilft, sich gegenseitig zu verbessern, um so in einen gemeinsamen Aufstieg zu Gott hineinzugelangen (Aelred). Selbstoffenbarung ist damit ein Konstituens für die Sozialität der Freundschaft. Zudem fördert Selbstoffenbarung die Innigkeit der Freundschaft. Bei Augustin zeigt sich dieses Moment als Einbekennen (confessio) der Sünden auch außerhalb eines freundschaftlichen Zusammenhanges.

Der Freund als ‚alter ego‘: In der christlich-mittelalterlichen Freundschaftsordnung setzt sich dieses antike Freundschaftsmoment fort. Augustin, Aelred und Thomas von Aquin verstehen den Freund gleichmaßen als ein anderes Selbst. Die Selbstheit der Freunde wird aber nicht mehr als seelische Tätigkeit gemäß der Tugend verstanden, sondern als Umkehr (conversio) zum christlichen Glauben. Erst in der Ausrichtung auf Gott, im rechten Glauben und in der christlichen Liebe (caritas) findet der Mensch wahre Glückseligkeit (beatitudo) und damit seinen wahren ‚bios‘. Das Sein in Gott ist dem Menschen schon immer gegeben, da er prinzipiell Anteil am Göttlichen hat (participatio). Die demütige Suche des Göttlichen im ‚Innern‘ des Menschen bedeutet zugleich die Verwirklichung des wahren menschlichen Wesens. Indem sich die wahren Freunde gegenseitig im Glauben festigen (durch Selbstoffenbarung und Verbesserung) und sich in der Liebe zu Gott vereinen, finden sie in ihr eigentliches Selbst. Den Freund als ein zweites Selbst zu betrachten bedeutet demnach, zusammen in einen entelechischen Weg nach innen und damit einen Aufstieg zu Gott einzuschwenken.

3. Die Ordnung der Freundschaft im Renaissance-Humanismus

In diesem Abschnitt zeige ich die Verwandlung der Freundschaftsauffassung in der frühen Neuzeit. In dieser Zeit verändert sich das Verständnis von Freundschaft grundlegend. Das Konzept der Wesensfreundschaft, das in Antike und Mittelalter dominierte, löst sich allmählich auf. Es wird nicht mehr nach der wahren und perfekten Freundschaft gesucht, sondern die Wirkungszusammenhänge des Phänomens stehen im Vordergrund. Was dies bedeutet, verdeutlicht das folgende Kapitel.

Die Epoche, die den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit markiert, wird im allgemeinen als Renaissance bezeichnet. Dieser Begriff ist jedoch umstritten. Auf die verschiedenen Interpretationen des Renaissance-Begriffes sei im folgenden kurz hingewiesen.

Für Jacob Burckhardt grenzt sich die Renaissance scharf vom Mittelalter ab. In seiner klassischen Studie zur „Kultur der Renaissance in Italien“ vertritt er die These, daß sich im 14. und 15. Jahrhundert in Italien erstmalig der Mensch aus seiner korporativen und religiösen Verfaßtheit löst und sich - seiner Individualität bewußt - schöpferisch der Welt zuwendet. „Es erwacht eine *objektive* Betrachtung und Behandlung des Staates und der sämtlichen Dinge dieser Welt überhaupt; daneben aber erhebt sich mit voller Macht das *Subjektive*; der Mensch wird geistiges *Individuum* und erkennt sich als solches.“²⁴³. Dieser „zum Bewußtsein geweckte Geist“, so Burckhardt weiter, „bedurfte eines Führers, und als solchen bot sich das klassische Altertum dar mit seiner Fülle objektiver, einleuchtender Wahrheit in allen Gebieten des Geistes.“ (Burckhardt, Kultur der Renaissance in Italien, a.a.O., S.130). Der Mensch der Renaissance löst sich also von der „Phantasiewelt des Mittelalters“ (Burckhardt) und sucht den Anschluß an die antike Kultur.

Diese Auffassung Burckhardts ist für Peter Burke ein irreführender „Mythos der Renaissance“²⁴⁴. Nach Burke besteht Burckhardts Fehler darin, der „Selbsteinschätzung der Gelehrten und Künstler der Renaissancezeit zu folgen, ihren Mythos von der Wiedergeburt für bare Münze zu nehmen und zu einem kulturgeschichtlichen Werk auszuarbeiten.“ (Burke, Die Renaissance, a.a.O., S.14). Für Burke ist die Renaissance kein plötzlicher Bruch in der abendländischen Kultur, sondern „eine graduelle Entwicklung, in deren Verlauf sich mehr und mehr Individuen von einzelnen Elementen der spätmittelalterlichen Kultur abgrenzten und der klassischen Vergangenheit zuwandten.“ (ibid., S.44).

Auch Kurt Flasch spricht sich gegen solch „schlecht definierte Etiketten“ wie „Mittelalter“ und „Renaissance“ aus²⁴⁵. Das neue Selbstverständnis von Mensch und Welt, das sich in den Renaissancejahrhunderten entfaltet, ist seines Erachtens im Mittelalter vorbereitet worden

²⁴³ Jacob Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch, Stuttgart 1988 (11. Auflage), S.99.

²⁴⁴ Peter Burke, Die Renaissance, Frankfurt am Main 1996, S.9-19.

²⁴⁵ Flasch, Das philosophische Denken im Mittelalter, a.a.O., S.565.

(vgl. Flasch, Das philosophische Denken im Mittelalter, a.a.O., S.566). Dennoch, so Flasch weiter, sind allzu eifrige Nachweise einer „ungebrochenen Überlieferungssubstanz“ ebenfalls unangemessen und ein gewisses „Zäsurenbewußtsein“ ist zweifellos nötig. (ibid., S.564f).

Agnes Heller versteht die Renaissance als einen „gesamtgesellschaftlichen Prozeß“ des Umbruchs vom Feudalismus zum Kapitalismus²⁴⁶. Die Renaissance ist für sie die „Morgendämmerung des Kapitalismus“, in der sich die Produktivkräfte zu dynamisieren beginnen. Ein neuer „Menschenbegriff“ tritt gemäß Heller hervor, der sich vom antiken und mittelalterlichen Menschenbegriff unterscheidet: der „Begriff vom dynamischen Menschen.“ (Heller, Der Mensch der Renaissance, a.a.O., S.15).

Diese und noch andere Auffassungen des Begriffes²⁴⁷ der Renaissance vertieft zu diskutieren, kann nicht Aufgabe dieses Kapitels sein. Mir geht es in erster Linie um die Veränderungen der Ordnung der Freundschaft und nicht um das Für und Wider von allgemeinen Epocheneinteilungen. Dennoch bleiben die Veränderungen der Freundschaftsordnung nicht unbeeinflusst von kulturellen Umbrüchen, wie die ersten Kapitel dieses Teils der Arbeit bereits gezeigt haben. Wenn sich also die Freundschaftsauffassung in der frühen Neuzeit entscheidend verwandelt, wie die noch zu besprechenden Texte belegen, so kann dies auch von allgemeinen kulturellen Veränderungen zeugen. Ich schließe mich daher der Auffassung August Bucks an, der zwar den Renaissance-Begriff als heuristisches Mittel versteht, aber eine klare Zäsur zwischen Mittelalter und früher Neuzeit erkennt. „Das Individuum, das seine schöpferischen Kräfte in der Renaissance-Kultur entfaltete, war sich bewußt, am Anfang einer neuen Zeit zu stehen. Dieses epochale Selbstverständnis widerlegt die obsoletere Vorstellung von der Renaissance als einer Übergangszeit ohne klare Abgrenzung gegen das Mittelalter.“²⁴⁸ Inhalt und Form der Veränderungen, die jene Zäsur begründen, zeigen sich für Buck im frühneuzeitlichen Humanismus. „Träger des epochalen Selbstverständnisses sind primär die Humanisten.“ (ebd.).

Die Verwandlungen innerhalb der Ordnung der Freundschaft werden entscheidend von einem humanistischen Mensch- und Weltverständnis beeinflusst. Die Humanisten sind es auch, die sich zu gelehrten Freundschaftszirkeln zusammenschließen und eine Gemeinschaft im Geiste („*politia literaria*“) gründen²⁴⁹. In den folgenden Abschnitten geht es mir aber nicht um

²⁴⁶ Agnes Heller, Der Mensch der Renaissance, Frankfurt am Main 1988, S.8.

²⁴⁷ Vgl. Karlheinz Stierle, Renaissance. Die Entstehung eines Epochenbegriffs aus dem Geist des 19. Jahrhunderts, in: Reinhart Herzog/Reinhart Koselleck (Hg.), Epochenschwelle und Epochenbewußtsein, München 1987, S.453-492.

²⁴⁸ August Buck, Die italienische Renaissance aus der Sicht des 20. Jahrhunderts, in: ders., Studien zu Humanismus und Renaissance. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1981-1990, hrsg. von Bodo Guthmüller/Karl Kohut/Oskar Roth, Wiesbaden 1991, S.67.

²⁴⁹ Vgl. hierzu Buck, Humanistische Lebensformen. Die Rolle der italienischen Humanisten in der zeitgenössischen Gesellschaft, in: ders., Studien zu Humanismus und Renaissance, a.a.O., S.93ff; sowie Christine Tremml, Humanistische Gemeinschaftsbildung. Sozio-kulturelle Untersuchung zur Entstehung eines neuen Gelehrtenstandes in der frühen Neuzeit, Hildesheim/Zürich/New York 1989.

eine Beschreibung der humanistischen Freundschaftszirkel, sondern darum, wie Freundschaft - vom humanistischen Menschenbild beeinflusst - in der frühen Neuzeit *verstanden* wird.

3.1 Der Ursprung in der Wiederbelebung der Antike

Im Spätmittelalter gerät der lateinische Westen Europas in eine umfassende Krise. Zeichen dieser Krise sind zahlreiche Aufstände von Bauern und Zünften (besonders zwischen 1370-1385), die große Pest von 1348 mit ihren schwerwiegenden wirtschaftlichen und sozialen Folgen, die Schwächung des Kaisertums und die Infragestellung seiner universellen Ordnungsfunktion sowie der moralische Verfall und die Verweltlichung der Kirche²⁵⁰. Zudem beginnt sich allmählich das intellektuelle Leben von den scholastisch erstarrten Universitäten abzulösen. „Das Vertrauen auf Klerus und Papst nahm ab: ein ‚laizistischer‘ Geist des Selber-sehen-Wollens hatte sich in den Städten entwickelt.“ (Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, a.a.O., S.368f). Dieser neue „Geist“, gestaltet sich in den drei Renaissance-Jahrhunderten (14. –16. Jahrhundert) weiter aus.

Im 14. und 15. Jahrhundert entsteht ausgehend von Florenz und anderen oberitalienischen Städten der sogenannte Humanismus, der in Absetzung von der mittelalterlichen Scholastik ein neues Bildungsideal entwirft. Nicht mehr die gelehrte Disputation zur Ergründung der heiligen Schrift und der ‚Autoritäten‘, sondern die philologisch exakte Untersuchung antiker Schriften steht im Zentrum der sogenannten *studia humanitatis*²⁵¹. Grundlage dieser Hinwendung zur Antike ist der Gedanke, daß die antiken Autoren bereits alles Wesentliche über Mensch und Welt gesagt haben, so daß ein ausführliches Studium der Texte und eine „Nachahmung“ (*imitatio*) der antiken Lebensweisen ein glückliches Leben garantierte. „Die *imitatio* wird somit zum ästhetischen Grundprinzip dieser und noch der folgenden Epochen (...).“²⁵². Die *studia humanitatis* umfassen fünf akademische Disziplinen: Grammatik, Rhetorik, Poetik, Ethik und Geschichte. Das Lehren und Lernen innerhalb dieser Fächer dient nicht mehr so sehr der Erkenntnis des Göttlichen, sondern vor allem der Bildung des Menschen. „Die ‚*studia humanitatis*‘ erziehen den Menschen zur sittlichen Persönlichkeit.“ (Buck, *Die studia humanitatis*, a.a.O., S.107).

Zusammen mit dieser neuen intellektuellen Strömung differenziert sich eine soziale Gruppe heraus, die die alten Standesgrenzen durchkreuzt und durch eine Gemeinschaft ‚im‘ Geist gestiftet wird. Die sogenannten Humanisten stammen aus dem städtischen Patriziat, aus

²⁵⁰ Vgl. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, a.a.O., S. 363-369.

²⁵¹ Vgl. hierzu August Buck, *Die „studia humanitatis“ im italienischen Humanismus*, in: ders., *Studien zu Humanismus und Renaissance*, a.a.O., S.103-120.

²⁵² Frank-Rutger Hausmann, *Französische Renaissance*, Stuttgart 1997, S.10.

Kreisen der Handels- und Finanzmagnaten, aus dem Kleinbürgertum, dem Grundadel und vor allem dem Klerus²⁵³. Verbunden sind sie allein durch die *studia humanitatis*, also die „produktive Besinnung auf die Antike als Hilfe zur Daseinsbewältigung.“ (Buck, *Die italienische Renaissance*, a.a.O., S.72). Sofern die Humanisten aus dem Studium der Antike einen Beruf begründen, sind sie als Lehrer an Universitäten und Schulen tätig. Ein weiteres ‚Berufsfeld‘ für die Humanisten eröffnet sich an den Fürstenhöfen und in Stadträten. Dort dienen sie als Schreiber, Berater und Diplomaten²⁵⁴. Insbesondere an den Fürstenhöfen befinden sich die Humanisten in einer Spannung zwischen demütigender Abhängigkeit von der Willkür ihres Herrn einerseits und der Einflußmöglichkeit auf die Politik im Sinne humanistischer Ideale andererseits²⁵⁵. Die Zeugnisse der Ordnung der Freundschaft, die ich in den folgenden Abschnitten darstellen werde, dokumentieren zugleich jene Situation am Fürstenhof. Daneben gibt es ‚Amateurhumanisten‘, wie z.B. Kaufleute, die sich neben ihren Geschäften den *studia humanitatis* widmen. Zugehörigkeit zum Kreis der Humanisten wird daher allein durch eine bestimmte Geisteshaltung erreicht. Die Humanisten beanspruchen „gegenüber dem Geburtsadel für sich den Geistadel, der unabhängig von Stand und Besitz allein auf der persönlichen Tugend und der Leistung zum Wohl der Gemeinschaft beruht.“ (Buck, *Die italienische Renaissance*, a.a.O., S.73). Wie ist nun diese neue geistige Haltung zu verstehen?

Die humanistische Bewegung entwickelt ein neues Geschichtsverständnis. Die Humanisten begreifen ihre eigene Zeit als „Wiedergeburt der Antike“. Die unmittelbare Vergangenheit erscheint ihnen als „finsternes Mittelalter“, von dem sich sowohl die antike Zeit als auch die Gegenwart – die Wiedergeburt der Antike – lichtvoll absetzt. „Seit Petrarca begreift man die Antike als eine in sich abgeschlossene Epoche und erkennt ihre historische Distanz zur Gegenwart. So wird es möglich, die Antike in ihrer Eigenart zu erfassen, die Alten und ihre Werke aus ihrem historischen Kontext zu erklären.“ (Buck, *Die italienische Renaissance*, a.a.O., S.69). Nicht die Kirchenväter, sondern vor allem die lateinischen Klassiker - Cicero, Livius, Varro, Seneca u.a. – werden von den Humanisten begeistert gelesen. So schreibt Francesco Petrarca „vertrauliche Briefe“ (*epistolae familiares*) an die verehrten antiken Autoren. Eine vertrauensvolle Freundschaft (*fidelis amicitie*) verbindet Petrarca beispielsweise mit Asinius Pollio ebenso wie mit lebenden Zeigenossen (vgl. *Fam.* XXIV, 9.5).

Dem humanistischen Geschichtsverständnis entspricht zugleich ein neues Menschenbild. Der Mensch ist nicht nur Geschöpf Gottes, sondern auch Schöpfer seiner selbst. Die Bildung, auf

²⁵³ Vgl. August Buck, *Die italienische Renaissance aus der Sicht des 20. Jahrhunderts*, in: ders., *Studien zu Humanismus und Renaissance*, a.a.O., S.72f.

²⁵⁴ Eine genaue Beschreibung der humanistischen ‚Berufsfelder‘ bietet Christine Treml, *Humanistische Gemeinschaftsbildung*, a.a.O., S.17-41.

²⁵⁵ Vgl. auch August Buck, *Humanistische Lebensformen. Die Rolle der italienischen Humanisten in der zeitgenössischen Gesellschaft*, in: ders., *Studien zu Humanismus und Renaissance*, a.a.O., S.83-102.

die die Humanisten so viel wert legen, zielt nicht nur auf bloße Gelehrsamkeit. Bildung heißt, sich selbst als Menschen hervorzubringen.

Das renaissance-humanistische Bild vom schöpferischen Menschen weist m.E. drei wichtige Momente auf. Zum einen wird der Mensch als ein prinzipiell wandelbares und veränderliches Wesen verstanden, das nicht demütig auf einer bestimmten Stelle innerhalb einer göttlichen Ordnung verharren sollte. Zum anderen wird der Mensch als ein freies Wesen betrachtet, das in seinem Heil nicht allein auf göttliche Gnade angewiesen ist. Zum dritten geht das renaissance-humanistische Menschenbild davon aus, daß der Mensch bereits in der irdischen Welt zu einem glückseligen Leben gelangen kann, und nicht erst auf Auferstehung und Himmelreich warten muß.

Besonders klar zeigt sich dieses neue Menschenbild in der vielzitierten „Rede über die Würde des Menschen“ (*Oratio de hominis dignitate*) von Giovanni Pico della Mirandola. Dort spricht Gott, der „höchste Baumeister“ (*summus architectus*), den Menschen folgendermaßen an:

„Die Natur der übrigen Geschöpfe ist fest bestimmt und wird innerhalb von uns vorgeschriebener Gesetze begrenzt (*a nobis leges coercetur*). Du sollst dir deine ohne jede Einschränkung und Enge, nach deinem Ermessen (*tuo arbitrio*), dem ich dich anvertraut habe, selber bestimmen. Ich habe dich in die Mitte der Welt gestellt, damit du dich von dort aus bequemer umsehen kannst, was es auf der Welt gibt. Weder haben wir dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du wie dein eigener, in Ehre frei entscheidender, schöpferischer Bildhauer dich selbst zu der Gestalt ausformst, die du bevorzugst. Du kannst zum Niedrigeren, zum Tierischen entarten; du kannst aber auch zum Höheren, zum Göttlichen wiedergeboren werden, wenn es deine Seele beschließt.“²⁵⁶

Dieser so enthusiastisch formulierten Würde (*dignitas*) des Menschen steht im renaissance-humanistischen Menschenbild die Vorstellung vom Elend (*miseria*) des Menschen entgegen. Diese „Nachtseite der Renaissance“, wie August Buck sagt, ist „bedingt durch die psychischen und physischen Schwächen des Menschen, seine Ohnmacht im Kampf gegen die sich seiner Selbstverwirklichung entgegenstellenden anonymen Mächte, als deren Symbol in Wort und Bild die mythische Gestalt der Fortuna beschworen wurde.“ (Buck, *Die italienische Renaissance*, a.a.O., S.78). Anders gesagt: Die Erfahrung schöpferischer Verwandlung von Mensch und Welt kann umschlagen in eine Erfahrung von Unbeständigkeit und Haltlosigkeit. Diese Nachtseite des renaissance-humanistischen Menschenbildes spricht bereits Petrarca an. In der Vorrede zu seiner berühmten Schrift „Heilmittel gegen Glück und Unglück“ (*De remediis utriusque fortunae*) heißt es: „Wenn ich an die Angelegenheiten und

²⁵⁶ Pico della Mirandola, *Über die Würde des Menschen (Oratio de hominis dignitate)*, hrsg. von August Buck, Hamburg 1990, S.7.

Schicksale (*fortuna*) der Menschen denke, an die ungewissen und plötzlichen Veränderungen der Dinge, finde ich kaum etwas Zerbrechlicheres und Ruheloseres als das Menschenleben.“²⁵⁷ Die Vernunft (*ratio*) ist für Petrarca das einzige Mittel, den schicksalhaften Schwankungen des Daseins entgegenzuwirken und somit das rechte Maß (*mensura*) und die Verhältnismäßigkeit (*proportio*) zu wahren.

Im Zuge der skizzierten kulturellen Veränderungen zu Beginn der Neuzeit verwandelt sich auch die Ordnung der Freundschaft. Die antike Tugendfreundschaft wird zunächst wieder aufgegriffen – wenn auch in verwandelter Weise. Dagegen verschwindet die im Mittelalter herausgestaltete Wesensbestimmung der Freundschaft als Freundschaft ‚in‘ Gott.

3.1.1 Von der Kunst, die erwünschten Wirkungen zu erzielen:

Freundschaft in Leon Battista Albertis „Buch über das Hauswesen“

Das vierte Buch seines Werkes „Über das Hauswesen“ (*Il Libri della Famiglia*) widmet Leon Battista Alberti dem Thema Freundschaft. Diese Schrift über die Freundschaft entsteht anlässlich eines Dichterwettbewerbs 1441 in Florenz und wird dem Buch „Über das Hauswesen“ erst später hinzugefügt. Alberti gibt der Schrift die Form eines Dialoges nach ciceronischem Vorbild. „Leon Battista Alberti’s *Dell’amicizia* is a philosophical dialogue modeled on Laelius.“²⁵⁸ Analog zum Laelius entwickelt Alberti ein Gespräch über das Thema Freundschaft, geführt von den männlichen Familienmitgliedern des Hauses Alberti. In dessen Verlauf werden die jüngeren Familienmitglieder von den älteren über die „wahre Freundschaft“ (*amicizia vera*) belehrt. Die Monologe der Protagonisten sind angereichert mit einer Vielzahl von Anekdoten, Beispielen und Lehrsätzen aus der Antike. Dennoch werden die antiken Freundschaftslehren nicht bloß wiederholt, sondern zugleich hinterfragt und in die für Alberti gegenwärtige Zeit gerückt (vgl. Hyatte, *The Arts of Friendship*, a.a.O., S.186f). Hierbei tritt schließlich eine neue Freundschaftsvorstellung hervor, die sich nicht in einer Wiederholung der antiken Tugendfreundschaft erschöpft. Im übrigen spielt die Freundschaft ‚in‘ Gott, die die mittelalterliche Auffassung dominierte, bei Alberti keine Rolle mehr. Dies sei im folgenden genauer ausgeführt.

Alberti beginnt seinen Dialog bezeichnenderweise nicht mit der Erörterung der „wahren Freundschaft“, dies erfolgt später, sondern mit der nutzenorientierten Freundschaft am Fürstenhof. Alberti zeigt im Detail, wie man sich die „Gunst“ (*grazia, favore*), das „Wohlwollen“ (*benivolenza*) und den „Schutz“ (*presidio*) eines Fürsten zum eigenen Vorteil

²⁵⁷ Francesco Petrarca, *Heilmittel gegen Glück und Unglück*, hrsg. von Eckhard Keßler, München 1988, S.45.

²⁵⁸ Reginald Hyatte, *The Arts of Friendship. The Idealization of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature*, Leiden/New York/Köln 1994, S.140.

erwerben kann. Da an den Höfen, so Alberti, zumeist die „Tugendhaftigkeit“ (virtú) für den Fürsten weniger anziehend wirkt als „Reichtum“ (ricchezza), ist ein weniger Wohlhabender gezwungen, sich gewisser „Kunstgriffe“ (artificio) zu bedienen, um das Vertrauen des Fürsten zu gewinnen. „Ich leugne darum nicht, daß mein Eifer (industria) und meine Aufmerksamkeit (diligenza) mir nicht wenig geholfen haben, Gunst (grazia) und Wohlwollen (benivolenza) dieser Fürsten, wie ich es wünschte, zu erwerben, weil ich glaube: wenn ich mit Glücksgütern (fortuna) reichlicher gesegnet gewesen wäre, hätte ich vielfach weniger Kunst (arte) und Mühe (sollectudine) aufwenden müssen, als ich gebraucht habe.“²⁵⁹.

Drei durch Erfahrung bewährte Verfahren stellt Alberti vor, die die Aufmerksamkeit der Fürsten auf den ‚Bewerber‘ erregt haben. Zum einen die Annäherung durch einen bereits in fürstlicher Gunst stehenden Vermittler (ibid., S.350), zum anderen durch spontane Hilfe in einer für den Fürsten gefährlichen Situation (ibid., S.358) und schließlich durch tiefe Ehrerbietung (ibid., S.364). Um aber die Zuneigung des Fürsten aufrechtzuerhalten, bedarf es, so Alberti, weiterer Anstrengungen. „Deshalb habe ich mit viel Wachsamkeit (vigilanza), Beständigkeit (assiduità) und Beobachtung (osservanza), durch die ehrbarsten und angenehmsten Betätigungen (onestissimi e iocundissimi essercizii), mit aller Rücksicht im Gespräch und geziemender Zurückhaltung (degnà moderazion) dafür gesorgt, mir die Gunst und das Wohlwollen des Königs Ladislaus zu erhalten.“ (ibid., 363). Dies alles erfordert, so räumt Alberti ein, unendliche Mühe und Aufmerksamkeit, die zu Lasten der eigenen Muße und Privatheit geht (ibid., S.362f).

Diese kalkulierte Nutzenfreundschaft mit den Fürsten ist für Alberti keineswegs verwerflich, da sie dazu verhilft, „für unsere Familie von allen Seiten Schutz und Gunst zu gewinnen.“ (ibid., S.349). Zudem stellt Alberti die Art und Weise des Gunsterwerbs nicht als kriecherisches Einschmeicheln dar, sondern als eine „Kunst, uns Liebe zu erwerben“ (ibd.). Das Schmeicheln hat immer etwas „Knechtisches und einer edlen Gesinnung Unwürdiges (servile e indegna d’animo onesto)“ (ibid., S.444), wohingegen die Kunst, sich beliebt zu machen, eben als Kunst gilt, die solche Tugenden wie „Klugheit“ (prudenza) und „Strebsamkeit“ (diligenza) erfordert (ibid., S.350). Darüberhinaus ist der Nutzen für Alberti ein hinreichender Grund für eine Freundschaft. „Und fast niemand wird herbeieilen, um einen neuen Freundschaftsbund mit dir zu schließen, ohne irgendeinen Nutzen (utile) für sich im Auge zu haben, irgendeinen Vorteil (commodità) zu erhoffen.“ (ibid., S.387). Alberti geht so weit zu sagen, daß die Liebe von „Guten und Schlechten“ (buoni e non buoni) gleichermaßen willkommen sei, „denn jede Feindschaft (odio) kann mir schaden und die Liebe (amore) eines jeden, es sei wer immer, bringt uns bei Gelegenheit das, was wir brauchen.“ (ibid., S.382). Im Hinblick auf den Nutzen ist also nicht so sehr nach der

²⁵⁹ Leon Battista Alberti, *Über das Hauswesen (Della Famiglia)*, übers. von Walther Kraus, Zürich/Stuttgart 1962, S.346.

Gesinnung des Freundes zu fragen, sondern vielmehr nach seinem Reichtum und seinem Einfluß. „Begüterte und vielvermögende Männer zu Freunden zu haben ist von größtem Vorteil (utilissimi).“ (ibid., S.396). Dies nicht nur aufgrund der großzügigen Wohltaten, die diese Freunde erweisen können, sondern auch deshalb, weil die „Masse der unbedeutenderen Einwohner“ ihnen huldigt und daher auch demjenigen Ehre und Beifall spendet, der mit diesen Mächtigen befreundet ist (ibd.). Kurzum: Die von Alberti beschriebenen Verbindungen mit den Fürsten gelten ihm als „ehrenvolle, genußreiche und nützliche Freundschaften (oneste, voluttuose e utile amicizie).“ (ibid., S.369).

Dieser nutzenorientierten Freundschaft steht nun bei Alberti eine Konzeption von „wahrer Freundschaft“ (amicizia vera) gegenüber. Es ist jedoch nicht so, daß Alberti die beschriebene Nutzenfreundschaft im weiteren Verlauf seines Dialoges kritisiert oder gar verwirft. Die besondere Freundschaft mit Fürsten, Reichen und Mächtigen zum Zwecke des eigenen Vorteils steht gleichsam parallel zur wahren Freundschaft. Dennoch verbindet beide Freundschaftsarten eine einheitliche Betrachtungsweise, die ich später ansprechen werde. Zunächst zu Albertis Konzept der wahren Freundschaft.

Die wahre Freundschaft ist für Alberti identisch mit der Liebe zwischen „Tugendhaften“ (virtuosi). Zur Beschreibung dieser Freundschaft greift Alberti auf die bekannten Momente der antiken Freundschaftsauffassung zurück.

So beginnt die wahre Freundschaft mit „Wohlwollen“ (benivolenza), welches in einer Bewunderung der „Tugend“ (virtú) gründet. „Mir ist es nicht selten widerfahren, daß ich einem Menschen die Gunst des Glücks (fortuna) und ein glückliches Leben (felice vita) wünschte, den ich nie gesehen hatte, von dem ich aber hörte, daß er gelehrt (dotto) und gut (buono) war und nach Tugend strebte (studioso di virtú). Das Gefühl in mir, glaube ich, wirst du nicht Freundschaft (amicizia) nennen, sondern Wohlwollen (benivolenza).“ (ibid., S.398). Um nun eine wahre Freundschaft zu begründen, müssen beide Freunde dieses Wohlwollen erwidern (ibid., S.399). Das Wohlwollen in der wahren Freundschaft ist, so Alberti weiter, nicht am eigenen Nutzen orientiert, sondern am Glück des Freundes. Solche Freunde, „die sich bloß über unser Wohl viel mehr als über ihre eigene Befriedigung freuen, wird es gewiß nicht viele geben, aber sie werden den anderen gar sehr überlegen, die beständigsten in ihrer Neigung und die besten sein (constantissimi in benivolenza e ottimi).“ (ibid., 402). Durch beständigen Umgang miteinander wächst eine solche Freundschaft, die Verbindung wird enger, so daß die Freunde „gleichsam eingeworden sind (quasi unito).“ (ibd.). Da die Zuneigung der Freunde durch die Tugend geweckt wird, kann die wahre Freundschaft nicht zwischen „Lasterhaften“ (viziosi) bestehen (ibid., S.406). Alberti unterscheidet zwischen „schweren Lastern“ (vizii gravi) und kleineren Fehlern. Zu den schweren Lastern zählen „einen Verbrecher zu beherbergen, einen Vaterlandsverräter zu begünstigen, einen Seeräuber zu unterstützen und ähnliche schwerwiegende Dinge“ (ibid., S.416). Kleinere Fehler des

Freundes sind entweder zu dulden - „schlecht oder recht, Freund bleibt Freund (*amico tuo col vizio suo*)“ (ibid., S.416) - oder aber zu verbessern (ibid., S.407). Prinzipiell dauert eine solche, auf Tugend und gegenseitigem, uneigennützigem Wohlwollen basierende Freundschaft ewig (ibid., S.410). Ist eine wahre Freundschaft dennoch zerbrochen, so kann man hoffen, „daß sie wiederkehren wird, und sich darum zu bemühen wird nützlich und rühmlich sein (*utile e lodo*).“ (ibid., S.411).

Dieses an die antike Auffassung eng angelehnte Konzept von wahrer Freundschaft scheint der oben beschriebenen Nutzenfreundschaft diametral entgegensetzlich. Gemeinsam ist beiden Freundschaftsarten jedoch die Art und Weise, wie sie von Alberti entwickelt werden. Es geht Alberti nicht so sehr um Definitionen dessen, *was* Freundschaft wesentlich ist, sondern um die Art und Weise, *wie* Freundschaft geschlossen und erhalten werden kann. Diese neue Weise, Freundschaft zu verstehen, hält Alberti in seiner Schrift nicht konsequent durch, so daß er schließlich dennoch zu unverrückbaren Definitionen der wahren Freundschaft gelangt (s.o.). Aber es läßt sich deutlich die Bemühung Albertis erkennen, sich von den „schulmäßigen Definitionen“ (Alberti) der antiken Autoren abzusetzen, und ein Verständnis von Freundschaft zu entwickeln, das auf die inneren und äußeren Wirkungen des Phänomens schaut.

Die antiken Freundschaftslehren, so setzt Albertis Kritik an, streiten um die richtige Definition von Freundschaft, doch dabei bleibt die Art und Weise, wie Freundschaften geschlossen, aufrechterhalten und gelöst werden können, unberücksichtigt (ibid., S.370). „Denn was für einen Nutzen (*utile*) gewährt es im Leben, wenn man im Streitgespräch nachzuweisen versucht, daß allein eine Freundschaft, die auf Ehrbarkeit gegründet ist (*amicizia onesta*), dauernd bestehen kann, mehr als eine, die auf Nutzen (*utile*) oder Vergnügen (*voluttuosa*) beruht?“ (ibid.). Zudem begreifen die antiken Autoren, so Alberti weiter, die Freundschaft als einen Zustand, den sie in seiner Vollkommenheit beschreiben. Doch kommt es vielmehr darauf an zu zeigen, „auf welchem Wege zu erreichen sei, was sie wünschen.“ (ibid., S.370). Für Freundschaften im alltäglichen Leben bieten also die antiken Freundschaftsvorstellungen keine Hilfe. Es ist vielmehr die Erfahrung, die den Menschen über die Freundschaft belehren kann. „Dazu brauche ich einen erfahrenen Mann (*practico uomo*), von dem ich nicht so sehr lerne, die Freundschaft zu beschreiben und gleichsam abzuzeichnen, als sie mir zu schaffen (*fabricarmi*) und Nutzen aus ihr zu ziehen (*usufruttarmi*).“ (ibid., S.372). Freilich bezweifelt Alberti nicht die Wahrheit der antiken Lehrsätze, doch reicht die Angabe der „nackten Grundtatsachen“ (*nudii principii*) nicht aus, um eine Hilfe im alltäglichen Leben zu bieten (ibid., S.380). Nicht die Ursachen der Freundschaft, sondern gleichsam deren „Gesetze“ (*legge*) gilt es herauszufinden (ibid., S.381). Deutlich sichtbar wird in dieser Kritik Albertis an den antiken Freundschaftsvorstellungen der Ansatz einer funktionalen, d.h. auf Wirkungen blickende Freundschaftsvorstellung.

Freundschaft wird nicht mehr auf ein Wesen hin verstanden, sondern als wirkreiches Geschehen begriffen, dessen ‚Bestand‘ durch Gesetze erschlossen werden kann. Freundschaft ist nicht mehr Zustand, sondern Bewegung.

Bewegung zeichnet für Alberti nicht nur die Freundschaft aus, sondern das gesamte Leben ist bewegt. Der Mensch und seine Welt befinden sich im ‚Zustand‘ einer permanenten Veränderung. Nichts ist von Bestand, nichts von Dauer, nichts gleicht sich. Nicht die Ruhe ist der natürliche Zustand der Dinge, sondern die Bewegung. Der Mensch, so Alberti, ist sterblich „und den Wechselfällen des Glückes (fortuna) unterworfen.“ (ibid., S.432). Die menschliche Welt zeichnet sich aus durch eine „Unstetigkeit aller Dinge“ (instabilità di tutte le cose), durch die „Verschiedenheit der Veranlagungen“ (diversità di ingegni), die „Unähnlichkeit der Meinungen“ (dissimilitudine d’opinioni), die „Zweideutigkeit“ (ambiguità), „Veränderlichkeit“ (varietà), „Undurchsichtigkeit der Gesinnungen“ (oscurità di sentenze) (ibid., S.371). In einer solchen Welt, so Alberti, muß man sich vor Betrug, Täuschung und Treulosigkeit in acht nehmen (ibid., S.372). Nichts ist so, wie es scheint. Daraus ergibt sich für Alberti die Notwendigkeit, nach dem ‚Wie‘ der Freundschaft zu fragen. Wie kann trotz der Unstetigkeit der Dinge, trotz des ständigen Wandels der Menschen, eine wahre Freundschaft etabliert werden?

„Ich begriff, daß es mannigfaltiger Künste (varie arti), unterschiedlicher Talente (vario ingegno) und nicht geringer Klugheit (prudenza) und Erfahrung (uso) bedürfe, um sich die Herzen (animi) der Menschen zu verbinden, die wie nichts anderes flüchtig und schwerelos sind, empfänglich für jeden Anstoß, der sie in Bewegung setzt.“ (ibid., S.381). Eine grundlegende Weise, sich beliebt zu machen und Freunde zu gewinnen, ist für Alberti die Wahl eines konformen Verhaltens. „Daher werden wir in unserer ganzen Handlungsweise auf die Augen der Menge Rücksicht nehmen, weil es unsere Aufgabe sein wird, ihr zu gefallen, wenn wir vorhaben, aus ihr uns eine Anzahl von Freunden zu wählen.“ (ibid., S.384). Der Mensch ist angewiesen, das „Chamäleon“ (cameleonte) nachzuahmen, das sich jeder Färbung seiner Umgebung anpaßt. „So werden auch wir mit den Traurigen ernst sein, mit den Fröhlichen heiter, mit den Freigiebigen großzügig.“ (ibid., S.444). Das Motiv des Chamäleons ist in den Schriften der Renaissance weit verbreitet. Es ist Symbol für die aktive Anpassung des Verhaltens in verschiedenen sozialen Situationen (bei Alberti), für die passive Angleichung des Menschen an seine soziale Umgebung (bei Montaigne²⁶⁰) und nicht zuletzt für die grundlegende Gestaltbarkeit des Menschen (bei Pico della Mirandola²⁶¹).

Vom Grundsatz der Angepaßtheit ausgehend entwickelt Alberti weitere ‚Kunstgriffe‘, die zur Errichtung von wahrer Freundschaft führen. So wird Zuneigung dadurch erreicht, daß man sich „bescheiden“ (modesto), „gesittet“ (costumato) und „tugendhaft“ (ornato di virtù)

²⁶⁰ Vgl. Michel de Montaigne, *Essais*, übers. von Hans Stilett, Frankfurt am Main 1998, II.12, S.231f.

²⁶¹ Vgl. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, a.a.O., S.7.

verhält (ibid., S.387). „Der kleinste Schimmer von Tugend blendet (die Menschen), daß sie uns lieben.“ (ibid., S.381). Hier wird die Verbindung zur wahren, d.h. tugendhaften Freundschaft sichtbar (s.o.). Das Ziel der Bemühungen um Freundschaft liegt für Alberti in der Tugendfreundschaft. Die Tugend betrachtet er zudem als ein Mittel, um Freundschaft zu initiieren. Zweck und Mittel fallen also in der Tugendfreundschaft zusammen. Mit Hilfe eines tugendhaften Auftretens erweckt der Mensch Zuneigung, und diese Zuneigung führt zur wahren, d.h. tugendhaften Freundschaft. Dies entspricht dem antiken, substantialistischen Verständnis von Freundschaft. Für Alberti kommt es aber vor allem darauf an, diese Tugend vor anderen herausstellen zu können. „Aber nicht jeder Büchergelehrte wird es verstehen, seine Tugend mit Geschick und Würde zur Geltung zu bringen, daß sie ihm Wohlwollen und Freundschaft eintrage.“ (ibid., S.374). Deshalb ist die Frage nach dem ‚Wie?‘ auch für die wahre und tugendhafte Freundschaft entscheidend.

Da die Welt gemäß Alberti voller Täuschungen und Verstellungen ist, wird es nötig, den wahren Charakter eines potentiellen Freundes durch dessen ‚Masken‘ hindurch erkennen zu können. Außerdem verhilft ein solches Durchschauen dazu, das eigene Verhalten angemessen auf den anderen einzustellen. Durch genaue Beobachtung von Mimik und Gestik können die inneren Wünsche, Leidenschaften und Neigungen des potentiellen Freundes erraten werden (ibid., S.388f). Denn das „Gesicht und die Miene“ (volto e fronte) sind für Alberti gleichsam die „Pforte zum Inneren“ (quasi porte dell’animo) (ibid., S.387). Jeder, der einen Freund sucht, sollte diese Pforte nicht verschlossen, sondern allgemein zugänglich halten (ebd.). Erkennbar wird in dieser Aussage das Moment der Selbstöffnung, welches in der christlich-mittelalterlichen Freundschaftsauffassung herausdifferenziert wurde (vgl. Teil II, 2).

Alberti beschreibt weitere ‚Kunstgriffe‘, wie die wahre Freundschaft aufrechterhalten und schließlich angemessen gelöst werden kann. So sind dem Freunde zur Erhaltung der Freundschaft Wohltaten (beneficii) zu erweisen (ibid., S.451). Der Freund ist zu loben und seine Würde und sein Ansehen sind vor anderen zu verteidigen (ibid., S.390). Darüberhinaus ist es der Erhaltung der Freundschaft dienlich, Hilfe zu leisten, Rat zu erteilen, sowie die Hoffnungen und Wünsche des Freundes zu unterstützen (ebd.). Fehler des Freundes sind in angemessener Weise zu verbessern (ibid., S.406). Werden die Fehler des Freundes allerdings so groß, daß der eigene „Ruf“ (fama) geschädigt wird, so ist die Freundschaft zu lösen (ibid., S.415). Der Ruf ist für Alberti von besonderem Wert. Er gilt ihm mehr als Reichtümer (ebd.). Den eigenen Ruf makellos zu erhalten, „das hat bei klugen Männern vor allem als wertvoll und wichtig gegolten.“ (ibid., S.434). Sobald also ein Freund den anderen in „Verruf“ (infamia) bringt, ist die Freundschaft zu lösen. Sie darf aber nicht augenblicklich zerrissen werden, sondern ist „Schritt für Schritt“ aufzulösen, so daß Freundschaft nicht in Feindschaft umschlägt (ibid., S.416). „So werden wir ihn an jene erste Lockerung des Umgangs sich

gewöhnen lassen und dann in ähnlicher Weise mit solcher Zurückhaltung (*moderazione*), mit Unterbrechungen die weiteren Schritte tun und so erreichen, daß er nicht in Feindschaft (*inimicizia*) über uns stürzen und uns einen größeren Schaden antun kann.“ (Ibid., S.418).

Feindschaft, so Alberti, gilt es unter allen Umständen zu vermeiden, da sie immer zu persönlichem Schaden führt. Alberti spricht in seiner Schrift ausführlich über die Feindschaft, um sie einerseits von der Freundschaft abzugrenzen und andererseits die Freundschaft selbst besser verstehen zu können; „ähnlich der Ärzte, die, um die Grundsätze und die Kunst der Erhaltung der Gesundheit (*sanità*) darzustellen, zuerst danach geforscht haben, woher die verschiedenen Krankheiten (*infermitate*) kommen“ (ibid., S.440). Auch die Feindschaft beschreibt Alberti in ihren Wirkzusammenhängen. Er geht darauf ein, *wie* die Feindschaft entsteht (aus Haß und Neid), *wie* sie vermieden werden kann (durch Bescheidenheit) und *wie* ein Feind besänftigt oder sogar als Freund gewonnen werden kann (durch Menschlichkeit (*umanità*)) (vgl. ibid, S.422-442).

So weit die Freundschaftskonzeption Leon Battista Albertis in ihren Grundzügen. Zum Abschluß sei noch auf ein Moment hingewiesen, das aus dem Gesamtkonzept herauszufallen scheint.

Alle Menschen sind, so Alberti, von Natur aus miteinander verbunden. „Es ist doch Menschenpflicht (*officio di umanità*), die die ungetrübte Natur (*servata natura*) selbst auferlegt, daß du jeden Menschen, der mit dir am Leben ist, liebst.“ (ibid., S.410). Daher darf auch der Feind nicht gehaßt werden, und immer ist es möglich, einen aufgebrachtten Feind zu besänftigen, ja ihn gar zum Freund zu gewinnen (ibid., S.435). Alle Menschen, so Alberti, sind prinzipiell durch ein „heiliges Band des Wohlwollens“ (*religioso vincolo di benivolenza*) miteinander verbunden (ibid., 411). Menschlichkeit (*umanità*) und Höflichkeit (*cortesia*) sind „immer bereit, uns Liebe zu erwerben.“ (ibid., 444).

Die Menschlichkeit, die Alberti meint, ist mit der christlichen Nächstenliebe (*caritas*) vergleichbar, die ein Moment der christlich-mittelalterlichen Freundschaftsauffassung war (vgl. Teil II, 2). Da Alberti die Menschlichkeit mit der Höflichkeit in Verbindung bringt, ähnelt dieses Konzept zugleich der Tugend der Freundlichkeit (*affabilitas*), die Thomas von Aquin beschrieb (vgl Teil II,2.2.2). Bei Alberti lösen sich Nächstenliebe und Freundlichkeit aus dem religiösen Zusammenhang und verwandeln sich in eine säkulare Menschlichkeit und Höflichkeit. Dies entspricht der grundsätzlichen Haltung Albertis zur christlichen Religion: „Der Humanist Alberti schreibt dem Leben keinen transzendenten Sinn zu, er unterwirft es nicht der Führung der göttlichen Vorsehung, er kennt keine dämonischen Kräfte, er verteidigt keine Religion. Wenn er von Gott spricht, geschieht dies mit einer Art umgangssprachlicher Selbstverständlichkeit.“²⁶².

²⁶² Michaela Boenke, Leon Battista Alberti. Philosophie des privaten und öffentlichen Lebens, in: Paul Richard Blum (Hg.), Philosophen der Renaissance, Darmstadt 1999, S.55.

Die Vorstellungen von Menschlichkeit, allgemeinem Wohlwollen, Höflichkeit und Tugend vertragen sich nicht mit dem negativen Menschenbild, das Alberti ebenfalls in seiner Schrift über die Freundschaft entwirft. Die Wechselhaftigkeit und Unbeständigkeit, die dem Menschen eignet, haben wir oben bereits angesprochen. Darüberhinaus sieht Alberti den Menschen als ein triebhaftes Wesen, das lediglich seinen persönlichen Wünschen und Begierden nachjagt (ibid., 389). Die Vernunft bleibt dabei zumeist ausgeblendet. Insofern zweifelt Alberti nicht daran, „daß darum immer in uns irgendein Makel oder Mangel stecke.“ (ibd.). „Und so wirst du sehen, daß es fast keinen gibt, an dem sich nicht irgendein ausgesprochener Charakterfehler (*mancamento in suoi costumi*) zeigt.“ (ibid., S.385). Alberti spiegelt folglich die zwei Seiten des renaissance-humanistischen Menschenbildes wider: Der „*dignitas*“ des Menschen entspricht eine „*miseria*“ (vgl. Teil II,3.1). Grundlage dieses Menschenbildes ist die Gestaltbarkeit des Menschen, die in der einen Perspektive als künstlerische Selbstgestaltung erscheint, in der anderen als haltlose Unbeständigkeit auftritt. „Alberti sprach die vorhandenen Widersprüche einer geschichtlichen Welt aus (....).“ (Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, a.a.O., S.552). Realität, so Kurt Flasch, erscheint bei Alberti als „variables Kaleidoskop.“ (ibid., S.551).

In einer als veränderlich erlebten Welt, so läßt sich die Freundschaftskonzeption Albertis zusammenfassen, kann Freundschaft nicht mehr substantiell, d.h. auf ein festes Wesen hin begriffen werden. Daher versucht Alberti, die Freundschaft weder zu definieren noch zu begründen, sondern er beschreibt den Verlauf der Freundschaft: vom Gewinnen eines Freundes bis zur Auflösung der Freundschaft. Bei Alberti ist also eine Verschiebung von der Frage nach dem ‚Was?‘ der Freundschaft zur Frage nach dem ‚Wie?‘ der Freundschaft festzustellen. Nicht mehr das Wesen, sondern das Funktionieren der Freundschaft steht im Vordergrund, wobei der funktionale Blick hier nicht als eine Mathematisierung der Freundschaft, sondern eher im Sinne des lateinischen *functio* = Verrichtung zu verstehen ist²⁶³. Freundschaft denkt Alberti als Ensemble aufeinander abgestimmter Verrichtungen, die nicht mehr durch das Gravitationszentrum eines feststehenden Wesenskernes gebündelt werden. Freundschaft kann dem Nutzen für die Familie dienen, die Tugend zum Ziel haben, aber auch zur persönlichen Freude gereichen. All dies ist für Alberti gleichermaßen ehrenvoll. Hierin unterscheidet sich Albertis Freundschaftsvorstellung deutlich von der antiken und mittelalterlichen Tradition. Dort wurde die Freundschaft als gemeinsame Verwirklichung des bestmöglichen, d.h. dem Wesen des Menschen gemäßesten bios verstanden. Die Freundschaft hatte die wahre Selbstheit des Menschen zum Ziel, die entweder in der Vernunft, der Tugend oder der Gottheit gesehen wurde. Bei Alberti dagegen verliert die Freundschaft ein solches Ziel, da der Mensch als genuin schöpferisches und

²⁶³ Zur philosophiegeschichtlichen Tradition des Funktionsbegriffes vgl. Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel 1972, Sp. 1138-1143.

veränderliches Wesen betrachtet wird (s.o.). Für Alberti kommt es also nicht mehr auf eine substantielle Selbstverwirklichung in der Freundschaft an, sondern es geht ihm um das Durchschauen der Wirkweisen von Freundschaft und damit um die Fähigkeiten (arti), diese Wirkungen zu kontrollieren. Der virtú-Begriff Albertis bedeutet in diesem Zusammenhang nicht vornehmlich eine ethische Grundhaltung, sondern die Kunst, Freundschaften zu errichten und zu lenken. Dies ist m.E. gegenüber der Antike und dem Mittelalter ein völlig neuer Verständnisansatz. Insofern läßt sich die Freundschaftsvorstellung Albertis nicht einfach als „praktische Anwendung der alten moralphilosophischen Freundschaftslehren“ auslegen, wie Ullrich Langer meint²⁶⁴.

Diese funktionale Verständnisweise von Freundschaft hält Alberti nicht im gesamten Text durch. Da er sich teilweise eng an die antiken Vorstellungen anlehnt, kommt er immer wieder auf die substantialistische Auffassung von tugendhafter Freundschaft zurück. Dennoch ist m.E. deutlich erkennbar, daß sich bei Alberti im Zuge eines neuen Menschenbildes auch ein neues Freundschaftsverständnis anlegt.

3.1.2 Über Angemessenheit und Anmut im Umgang mit anderen:

Freundschaft im „Buch vom Hofmann“ Baldassare Castigliones und im „Galateo“ Giovanni della Casas

In diesem Abschnitt werden zwei für die Zeit der Renaissance einschlägige Texte behandelt: „Das Buch vom Hofmann“ (Il Libro del Cortegiano) von Baldassare Castiglione und der „Galateo“ von Giovanni della Casa. In beiden Schriften finden sich Passagen zum Thema Freundschaft, die ich als Zeugnisse der sich weiter ausgestaltenden renaissance-humanistischen Freundschaftsauffassung interpretiere.

Die Behandlung zweier Schriften in einem Abschnitt rechtfertigt sich aus folgenden Gründen: Die Ausführungen zum Thema Freundschaft sind jeweils recht kurz, so daß sie allein kaum einen eigenen Abschnitt füllen könnten. Beide Texte ergänzen sich thematisch. Castiglione beschreibt den idealen Hofmann, dessen Fähigkeiten und Verhaltensweisen, die für das Hofleben und den Umgang mit dem Fürsten nötig und angemessen sind. Der „Galateo“ ist ein Traktat über das gute Benehmen, die Höflichkeit, den Takt und das angemessene Verhalten nicht nur bei Hofe, sondern im allgemeinen. Insofern ergänzen sich auch die Freundschaftsvorstellungen, die in beiden Texten zu finden sind. Da ich aber im historischen Teil dieser Arbeit die Eigenständigkeit der geschichtlichen Zeugnisse betone, behandle ich die genannten Schriften zunächst separat.

²⁶⁴ Vgl. Ullrich Langer, Perfect Friendship. Studies in Literature and Moral Philosophy from Boccaccio to Corneille, Genf 1994, S.189-211.

„Der Hofmann“ findet zur Zeit der Renaissance und darüberhinaus eine außerordentliche Verbreitung in Europa²⁶⁵. Das Buch beschreibt in Form von Dialogen den idealen Höfling, seinen Charakter, seine Fähigkeiten und seine Aufgaben in der höfischen Gesellschaft. In der Figur des Hofmanns begegnen sich ritterliche Lebensform und humanistische Bildung, und dies „gilt im Zeitalter der Hofkultur als vorbildlich nicht nur für den Adel, sondern auch – obgleich mit gewissen Einschränkungen – für das aufstrebende Bürgertum.“²⁶⁶. Das Ideal des Hofmanns steckt Castiglione so hoch, daß der Hofmann selbst „Talent und Auftreten eines vollkommenen Fürsten hat“, wie Jacob Burckhardt treffend bemerkt (Burckhardt, Die Kultur der Renaissance, a.a.O., S.280). Die Schrift Castigliones enthält also mehr als nur Ratschläge und Regeln für den dienstbeflissenen Höfling, sie skizziert ein „in sich geschlossenes Leitbild für den perfekten Weltmann. In seiner unmittelbaren Nachfolge stehen ‚honnête homme‘ und ‚gentleman‘.“ (Buck, Castigliones Libro del Cortegiano, a.a.O., S.201).

Wie schon in Albertis Buch über die Freundschaft, so wird auch im „Hofmann“ zwischen wahrer Freundschaft und der freundschaftlichen Verbindung mit dem Fürsten getrennt. Hinzu tritt bei Castiglione das Moment der höfischen Geselligkeit, an der der Hofmann ebenfalls teilzunehmen verpflichtet ist. Diese drei Momente – wahre Freundschaft, Geselligkeit und Freundschaft mit dem Fürsten – werden im folgenden genauer ausgeführt.

Die Konzeption der „wahren Freundschaft“ (*perfetta amicizia*) lehnt sich eng an die antike Auffassung der Tugendfreundschaft an. Als Vorbilder werden die gängigen antiken Freundschaftspaare genannt: Orest-Pylades, Theseus-Peirithoos, Scipio-Laelius²⁶⁷. Wahre Freundschaft, so Castiglione, ist nur unter „Guten“ (*boni*) und „Tugendhaften“ (*virtuosi*) möglich (*ibid.*, II.30, S.148). Wahre Freunde gleichen sich, denn „die Vernunft (*ragion*) wünscht unzweifelhaft, daß diejenigen, die in enger Freundschaft (*stretta amicizia*) und unlöslicher Gemeinschaft (*indissolubil compagna*) verbunden sind, auch gleichen Willens (*voluntà*), Herzens (*animi*), Urteils (*giudici*) und Geistes (*ingegni*) seien.“ (*ibid.*, II.29, S.146). Solche Freunde sind in allem so aufeinander abgestimmt wie zwei „Musikinstrumente“ (*ibid.*, II.30, S.148). Dieses „enge Band“ (*nodo stretto*) kann jedoch nicht mehr als zwei Menschen umschließen. Ohne die vollkommene Freundschaft, so Castiglione weiter, wären die Menschen „unglücklicher als alle Tiere.“ (*ibid.*, II.30, S.148). Denn der „höchste Grad“ (*supremo grado*) menschlichen Zusammenseins ist für Castiglione die wahre Freundschaft, „die uns nach meiner Meinung alles an Gutem gibt, was unser Leben in sich enthält.“ (*ibid.*, II.30, S.148). Daher fordert Castiglione: „Ich möchte also, daß unser Hofmann einen

²⁶⁵ Vgl. Peter Burke, Die Geschicke des „Hofmann“. Zur Wirkung eines Renaissance-Breviers über angemessenes Verhalten, Berlin 1996.

²⁶⁶ August Buck, Baldassare Castigliones Libro del Cortegiano, in: ders., Studien zu Humanismus und Renaissance, a.a.O., S.190.

²⁶⁷ Baldassare Castiglione, Das Buch vom Hofmann (Il Libro del Cortegiano), übers. von Fritz Baumgart, München 1986, II.29, S.147.

hauptsächlichen und herzlichen Freund (*precipuo e cordial amico*) hat, wenn möglich von jener Art, die wir geschildert haben (...).“ (*ibid.*, II.30,S.148).

Deutlich sind hier die entscheidenden Momente der antiken Freundschaftsauffassung erkennbar, so das Moment der Gemeinschaftlichkeit, der Wesensgleichheit, der Tugendhaftigkeit und der Beschränkung auf die Zweierfreundschaft. Obwohl solch wahre Freundschaft für Castiglione kein fernes Ideal bedeutet, übersieht er doch nicht die Gefahren, die auch dieser Freundschaft drohen. So geschieht es nicht selten, daß eine innige und langjährige Freundschaft in Feindschaft umschlagen kann, „sei es aus Bosheit (*malignità*) oder Neid (*invidia*) oder Leichtsinn (*leggerezza*) oder aus irgendeinem anderen schlechten Grund.“ (*ibid.*, II.29, S.147). Auch kann man sich im Charakter des Freundes täuschen und demjenigen vertrauen, der nicht wohlgesonnen ist. „Denn in unseren Herzen (*animi*) sind so viele Schlupfwinkel und Höhlen (*tante latebre e tanti recessi*), daß es der menschlichen Klugheit (*prudenzia*) unmöglich ist, jene Verstellungen (*simulazione*) zu kennen, die darinnen verborgen sind.“ (*ibd.*). Die Freundschaft wird auf diese Weise zu einem „süßen Köder“ (*dolce esca*) der ‚dunklen‘ Machenschaften des anderen. Insofern warnt Castiglione vor den „Schmeichlern“ (*adulatori*) und „Lügnern“ (*bugiardi*), die die Freundschaft nur zum eigenen Vorteil nutzen (*ibid.*, II.41, S.165f, I.44, S.81). Die Vorsicht gebietet es folglich, einem anderen nicht vorbehaltlos alle Gedanken mitzuteilen, so „wie man es sich selbst gegenüber tun würde.“ (*ibid.*, II.19, S.147).

Diese ‚Brüchigkeit‘ der wahren Freundschaft hängt, wie schon bei Alberti, mit dem renaissance-humanistischen Menschenbild zusammen (vgl. Teil II,3.1). Auch Castiglione folgt der Dualität von *dignitas* und *miseria*. Zum einen besitzt der Mensch von Natur aus Vernunft und ist damit grundsätzlich fähig, ein tugendhaftes Leben zu führen. Die Tugenden sind größtenteils erlernbar, wie Castiglione sagt (*ibid.*, IV.12, S.344). Dies geschieht durch „künstliche Gewöhnung“ (*artificiosa consuetudine*) und „Vernunft“ (*ragione*), „die die Seele reinigt und erleuchtet, indem sie den finsternen Schleier der Unwissenheit (*ignoranzia*) von ihr nimmt, aus der fast alle Irrtümer (*errori*) der Menschen hervorgehen.“ (*ibid.*, IV.13, S.345). Tugend bedeutet für Castiglione folglich eine „Klugheit und ein Wissen um die Wahl des Guten (*una prudenzia ed un sapere eleggere il bene*)“ (*ibd.*). Zum anderen ist der Mensch von Natur aus triebhaft und handelt nicht immer nach dem Urteil der Vernunft. Auch die blinde Fortuna hat Gewalt über den Menschen und seine Welt (*ibid.*, II.32, S.151). „Und ich fühle, wie das Schicksal (*fortuna*) oft mitten auf dem Wege oder zuweilen nahe dem Ziele unsere schwachen und eitlen Absichten (*fragili e vani disegni*) zerbricht, zuweilen sie versinken läßt, ehe wir den Hafen auch nur von ferne sehen können.“ (*ibid.*, IV.1, S.329).

Der Hofmann sollte gemäß Castiglione nicht nur einen wahren Freund, sondern auch andere, gleichsam ‚gewöhnliche‘ Freunde²⁶⁸ haben, mit denen er einen geselligen Umgang pflegt. Hierfür gibt Castiglione genauere Anweisungen: Der Hofmann sollte danach streben, „sich mehr mit den geachteten (*estimati*), vornehmen (*nobili*) und als gut bekannten Personen (*conosciuti per boni*) zu unterhalten als mit den unadeligen (*ignobili*) und denen von geringem Wert (*poco pregio*), so daß er auch von jenen geliebt und geehrt wird.“ (*ibid.*, II.30, S.148f). Diese Wahl der Freunde hebt seinen eigenen „Ruf“ (*riputazione*) (*ibid.*, II.29, S.146). In Gesellschaft seiner Freunde sollte der Hofmann sich „höflich“ (*cortese*), „menschlich“ (*umano*), „freizügig“ (*liberale*), „liebenswert“ (*affabile*) und „sanftmütig“ (*dolce*) verhalten (*ibid.*, II.30, S.149). Er hat für den „Nutzen“ (*utile*) und die „Ehre“ (*onor*) der abwesenden und anwesenden Freunde Sorge zu tragen (*ibd.*). Kleinere, erträgliche Fehler der Freunde sind zu verbessern und die Freundschaft deswegen nicht zu brechen (*ibd.*). Zudem steht es dem Hofmann an, sich nicht vorzudrängen und bei allem eine gewisse Bescheidenheit und Zurückhaltung zu wahren. Äußerst hassenswert ist es, so Castiglione, „zur unrechten Zeit zänkisch zu werden“, den Freund mehr zu tadeln als es dieser selbst tun würde „und immer einen Grund (zu) suchen, um sich über die Freunde zu beklagen.“ (*ibd.*).

Ein leuchtendes Beispiel des geselligen Umgangs unter Freunden bietet die höfische Gesellschaft, in der der Dialog vom „Hofmann“ situiert ist. „Dort also vernahm man angenehme Gespräche (*soavi ragionamenti*) und schickliche Scherze (*oneste facezie*), und auf eines jeden Gesicht sah man anmutige Heiterkeit (*gioconda ilarità*) gespiegelt, daß dieses Haus²⁶⁹ gewißlich als die eigentliche Herberge des Frohsinns (*albergo della allegria*) bezeichnet werden könnte.“ (*ibid.*, I.4, S.19). In den Herzen der geselligen Freunde, so Castiglione weiter, herrscht „höchste Zufriedenheit (*summa contentezza*), so oft wir uns bei der Herzogin versammeln durften.“ (*ibd.*). „Und die Herzogin war gleichsam die Kette, die uns in gemeinsamer Liebe dergestalt vereint hielt (*in amor tenesse uniti*), daß niemals die Eintracht des Willens (*concordia di volontà*) und die herzliche Zuneigung (*amore cordiale*) zwischen den Brüdern größer war als dort unter allen.“ (*ibd.*) Auch die Schrift selbst reflektiert diese Geselligkeit, ihr eignet eine „Atmosphäre der Entspantheit“, wie Peter Burke treffend sagt (Burke, *Die Geschicke des „Hofmann“*, a.a.O., S.39). Die Teilnehmer des Dialogs geben einander schlagfertige Antworten, sprechen nicht nur zur Sache, sondern äußern auch Gefühle, sie verbessern einander, sie streiten und lachen miteinander.

²⁶⁸ Angemerkt sei an dieser Stelle, daß der Begriff der gewöhnlichen Freundschaft so nicht bei Castiglione auftaucht. Erst Michel de Montaigne verwendet diesen Begriff und setzt die „vollkommene Freundschaft“ (*amitié parfaite*) von den „gewöhnlichen Freundschaften“ (*amitiés communes*) deutlich ab (vgl. Teil II, 3.2.1).

²⁶⁹ gemeint ist der Hof des Herzogs von Urbino, an dem Castiglione selbst eine zeitlang diente. Ein Hof, der auch jenseits seiner Grenzen als „schlechthin vollkommen galt.“ (Buck, *Castigliones Libro del Cortegiano*, a.a.O., S.191).

Nun zur freundschaftlichen Beziehung zwischen Fürst und Hofmann. Wie schon bei Alberti, so kommt es auch bei Castiglione zunächst darauf an, daß der Hofmann die „Gunst“ (*grazia, favore*) des Fürsten erwirbt. Dies gelingt dem Hofmann mittels einer Reihe von Fähigkeiten, die im gesamten Verlauf des Textes ersonnen werden: so muß er im „Waffenhandwerk“ tüchtig sein (*ibid.*, I.17, S.40), sich ansprechend kleiden (II.27, S.143f), in den (humanistischen) Wissenschaften bewandert sein (I.44, S.80), musizieren und tanzen können (I.47, S.84ff) und vieles mehr. Alle seine Fähigkeiten tragen dem Hofmann aber nur dann die Gunst des Fürsten ein, wenn sie maßvoll eingesetzt werden. So sollte er beispielsweise in seinen Gesprächen die Themen wechseln können, „und sich den Eigenschaften der Personen anpassen (*accommodarsi*), mit denen er zu sprechen hat“ (*ibid.*, II.31, S.150). Gleiches gilt für die Wahl der Kleidung (*ibid.*, II.27, S.144). Das „rechte Maß“ (*misura*) wird damit zum obersten Kriterium des Verhaltens. Wo das rechte Maß gewahrt wird, da harmoniert die einzelne Handlung mit dem Ganzen der sozialen Situation. „Danach bedenke er gut, was er tut oder sagt, wo er es tut, in Gegenwart von wem, zu welcher Zeit, den Grund, warum er es tut, sein Alter, den Beruf (*professione*), das Ziel (*fine*), wohin er strebt, und die Mittel (*mezzi*), die ihn zu diesem führen können.“ (*ibid.*, II.7, S.114f).

Das rechte Maß halten, heißt auch, die Fähigkeiten des Hofmanns so aufeinander abzustimmen, daß sie eine harmonische Einheit, d.h. eine ganze Persönlichkeit ergeben. Der Hofmann „trage nicht allein Sorge dafür, in sich ausgezeichnete Gaben und Eigenschaften zu haben, sondern ordne seine Lebenshaltung derart, daß das Ganze den Teilen entspricht (*l tutto corrisponda a queste parti*), und man ihn stets und bei allem als so beschaffen erkennt, daß er nicht mit sich selbst uneinig ist, sondern aus allen diesen guten Eigenschaften einen einzigen Körper (*un corpo solo*) bildet.“ (*ibid.*, II.7, S.113f).

Diese harmonische Einheit sowohl von Handlungen und sozialer Situation als auch von Fähigkeiten und Persönlichkeit ist für Castiglione nicht nur nützlich und gut, sondern auch schön. Diese Schönheit bezeichnet Castiglione mit dem Wort „Anmut“ (*grazia*) (*ibid.*, I.24, S.50f). Wer Anmut besitzt, der ist auch seinen Mitmenschen „angenehm“ (*grato*) (*ibd.*). Die Anmut ist bei manchen Menschen angeboren, andere müssen sie mühsam erlernen. Hierzu bedarf es erfahrener Meister (*ibid.*, I.25, S.51f). Castiglione formuliert zwei Grundregeln für anmutiges Verhalten: Zum einen ist jede „Geziertheit“ (*affettazione*) zu vermeiden, durch die ein jedes Benehmen gekünstelt wirkt (*ibid.*, I.26, S.53). Zum anderen muß jede Mühe und Anstrengung hinter einer eleganten „Lässigkeit“ (*sprezzatura*) verborgen bleiben. „Man kann daher sagen, daß wahre Kunst ist, was keine Kunst zu sein scheint.“ (*ibid.*, I.26, S.54). Wer sich derart verhält ist nicht nur anmutig, sondern erntet zugleich Bewunderung. „Denn er erweckt im Geist der Anwesenden den Eindruck, daß (...) er es noch viel besser machen könnte, wenn er auf das, was er tut, Fleiß und Mühe verwenden würde.“ (*ibid.*, I.28, S.57).

Ist es nun dem Hofmann gelungen, durch seine maßvoll eingesetzten Fähigkeiten die Gunst des Fürsten zu erringen, so besteht seine weitere Aufgabe darin, den Fürsten „von jeder lasterhaften Absicht (intenzion viciosa) abzubringen und auf den Weg der Tugend (camin della virtù) zu führen.“ (IV.5, S.335). Der Hofmann wird zum Erzieher des Fürsten. „Nach und nach wird er seinem (des Fürsten) Herzen Güte (bontà) einflößen und ihn Enthaltbarkeit (continenzia), Stärke (fortezza), Gerechtigkeit (giustizia) und Mäßigkeit (temperanzia) lehren.“ (ibid., IV.9, S.340). Immer sollte der Hofmann dem Fürsten die volle Wahrheit erzählen und so dazu verhelfen, das Gute vom Schlechten zu unterscheiden. Denn das Schlechte resultiert für Castiglione lediglich aus der „Unwissenheit, die zum falschen Urteil verführt“ (IV.13, S.345). Daher gilt es, den Fürsten über die gegebenen Sachverhalte lückenlos ‚aufzuklären‘, wie man sagen könnte. Diese Aufgabe trennt die „Freunde“ des Fürsten von den „Schmeichlern“, „die, um Nutzen aus dem vertrauten Umgang (tretto commercio) zu ziehen, stets nach Gefallen (complacenzia) reden und handeln und sich meistens den Weg mit Lügen bahnen, die im Herzen (animo) des Fürsten nicht nur Unwissenheit von äußerlichen Dingen, sondern auch über sich selbst erzeugen.“ (ibid., IV.6, S.336). Der Freund des Fürsten aber sagt dem Fürsten gerade deshalb die Wahrheit, weil er ihn liebt und verehrt (ibid., II.18, S.129) und weil er um die Geschicke des Landes besorgt ist (ibid., IV.33, S.363ff). Der Hofmann ist also für Castiglione nicht bloßer Günstling des Fürsten, versessen auf den eigenen Vorteil, sondern freundschaftlicher Fürstenerzieher und politischer Berater.

Die Freundschaftskonzeption Castigliones weist einerseits eine Vorstellung von wahrer Freundschaft auf, die, wie schon bei Alberti, eng an das antike Konzept der Tugendfreundschaft angelehnt ist. Allerdings kann bei Castiglione selbst dieser wahren Freundschaft Täuschung, Treulosigkeit und Auflösung drohen. Zum anderen ist zu erkennen, daß die Freundschaft mit dem Fürsten zwar keine Gemeinschaft, keine Beziehung von Gleichen und auch keine ‚seelische Übereinstimmung‘ beinhaltet, aber doch als ein vertrauensvolles, gegenseitiges Verhältnis verstanden wird. Die Gunst und das Wohlwollen des Fürsten beantwortet der Hofmann mit seiner Liebe und seinem weisen Rat. Vertrauen und Gegenseitigkeit unterscheiden diese freundschaftliche Verbindung zwischen Fürst und Hofmann von der kalkulierten Nutzenfreundschaft, wie sie Alberti beschrieb (vgl. Teil II,3.1.1).

Des weiteren beginnt sich bei Castiglione das Moment der ‚gewöhnlichen‘ Freundschaft herauszugestalten. Diese Freundschaft unterscheidet sich von der ‚wahren‘ Freundschaft vor allem dadurch, daß die ‚gewöhnlichen‘ Freunde nicht auf eine bestimmte Anzahl begrenzt sind, keine ausgeprägte charakterliche Übereinstimmung erfordern und auch keine enge und beständige Gemeinschaft ausbilden. Die angenehme und einträchtige Geselligkeit, wie sie beispielhaft am Hofe gepflegt wird, sowie ein taktvolles Betragen gegenüber den Freunden

sind für Castiglione die wichtigsten Momente solcher Freundschaft. Diese Momente gestaltet Giovanni della Casa in seinem Traktat „Galateo“ weiter aus.

Der „Galateo“ ist ein Traktat über die guten Sitten. Giovanni della Casa erkennt in den Sitten eine Eigendynamik, die weder dem Willen eines einzelnen noch der Vernunft gehorcht. Die Sitten folgen vielmehr einer eigenen Gesetzlichkeit²⁷⁰. Die Sitten variieren gemäß della Casa von Stadt zu Stadt, von Stand zu Stand, von Generation zu Generation (ibid., XVI, S.49ff). „Höflichkeitszeremonien“ (cirimonie), die nicht den Sitten, sondern dem eigenen Gutdünken entspringen, wirken leer, überzogen oder gekünstelt (ibid., XVI, S.55). Sie sind im Grunde nur „schlecht versteckte Schmeicheleien (adulazioni)“ (ibd.). „Wie man es sich wünscht oder tun zu müssen glaubt, ist nicht wichtig, sondern wie man es eben macht.“ (ibid., XVI, S.49f). Eine Handlung kann für della Casa auch außerhalb von Wahrheit und Vernunft stehen und dennoch sittlich sein. „Manchmal ist es besser, sich in Angelegenheiten der Sitte (costumi) gemeinsam zu irren, denn als einziger recht zu haben.“ (ibid., XXIX, S.108). Della Casa versteht demnach die Sitten als eigene soziale Ordnung. In diesem Verständnishorizont entwickelt er einige Gedanken zur Freundschaft.

Della Casa beschreibt, welches Verhalten der Freundschaft (amicizia) förderlich ist, und welches ihr entgegensteht. So ist durch „Widerspenstigkeit“ (ritrosia) das „Wohlwollen“ (benivolenza) der Menschen nicht zu gewinnen (ibid., IX, S.30). Vielmehr erntet der Widerspenstige „Haß“ (odio) und „Abscheu“ (noia) (ibd.). Dagegen gehört es sich, so della Casa, „den Willen der anderen zum eigenen Wunsch zu erheben, wo dies keinen Schaden (danno) und keine Schande (vergogna) zur Folge hat. Es gilt also, eher im Sinne der anderen zu handeln und zu reden als im eigenen.“ (ibd.). Dies schließt ebenfalls aus, im Freundeskreis auf sein Recht zu pochen. Gerade wer in unbedeutenden Fragen unter allen Umständen recht behalten will, der „verliert oft den Freund (amico) und fällt den Leuten unangenehm auf.“ (ibid., XVII, S.58). Solchen „Besserwissern“ (Tuttessalle) und „Rechthabern“ (Vinciguerra) gehen die Menschen aus dem Weg, da sie nicht ständig in Wortgefechte verwickelt werden möchten. Demgegenüber gilt es, so della Casa, den Meinungen der anderen nachzugeben und nicht „zu allem das endgültige Urteil zu sprechen und für jedermann den Gesetzgeber zu spielen.“ (ibid., XVII, S.60). Durch ein solches Verhalten wird nämlich den anderen die „Freiheit“ (libertà) entzogen, ihre eigenen Gedanken und Handlungen zu entfalten (ibid., XVII, S.61).

Zur Rechthaberei zählt della Casa auch die ungebetene Verbesserung des Freundes. „Seinen Rat (consiglio) ungefragt hervorzubringen heißt aber nichts anderes, als sich für klüger als den anderen zu halten, ja, ihm indirekt sein geringfügiges Wissen und seine Dummheit (suo

²⁷⁰ Giovanni della Casa, Der Galateo. Traktat über die guten Sitten, übers. von Michael Rumpf, Heidelberg 1995 (2. Auflage), XVI, S.48.

poco sapere e la sua ignoranza) vorzuwerfen.“ (ibid., XVIII, S.59). Ungebetenen Rat zu erteilen ist für della Casa nur den „engsten Freunden“ (amici più stretti) gegenüber schicklich (ebd.). Normalerweise aber hat man sich zurückzuhalten, niemanden vorschnell zu beraten und sich nicht ungefragt in die Angelegenheiten des anderen einzumischen (ibid., XVIII, S.60). Den Fehler des Freundes, so schlägt della Casa vor, stelle man „als allgemeinen hin, nehme einen Teil auf sich und verbessere ihn erst dann.“ (ibid., XXII, S.79). Grundsätzlich gilt: Der andere sollte nicht *beschuldigt*, sondern *entschuldigt* werden (ebd.).

Innerhalb einer freundschaftlichen Geselligkeit sollte sich jeder an den Gesprächen beteiligen, denn Sprechen heißt, dem Zuhörer „die eigene Seele zu öffnen“ (aprir l’animo tuo) (ibid., XXIV, S.88). Ein Schweigen wäre in dieser Situation unpassend, wie della Casa meint.

Grundsätzlich gilt für das Benehmen unter Freunden folgendes: Wer sich absonderlich verhält und nicht dem „allgemein Üblichen unter Freunden“ entspricht, der wirkt fehl am Platz und wird nicht als „Freund“ (amico), sondern als „Fremder“ (forestiero) angesehen (ibid., IX, S.30). Diejenigen aber, die sich „umgänglich“ (domestico) und „angenehm“ (piacevole) benehmen, wirken zu jeder Zeit und überall „als Bekannte und Freunde von jedermann (conoscenti e amici di ciascuno).“ (ibid., IX, S.30f). Die Mehrzahl der Leute aber, so stellt della Casa resignierend fest, „ist so in sich verliebt, daß sie auf die Reaktionen der anderen keinen Wert legt.“ (ibid., XVIII, S.59).

Diese Beschreibungen des richtigen Verhaltens im Umgang mit Freunden orientieren sich am Grundsatz der „Angemessenheit“ (convenevolezza), des „Maßes“ (misura) und der „Anmut“ (grazia) (ibid., XXVIII, S.100ff). Angemessenheit bedeutet für della Casa, daß die Dinge „gut aufeinander abgestimmt und klar voneinander unterschieden sind.“ (ibid., XXVIII, S.100). Jede Handlung steht im Einklang mit dem Zusammenhang, in dem die Handlung geschieht, und sie leistet ihren individuellen Beitrag zur Harmonie des Ganzen. Eine solche Harmonie ist für della Casa nicht nur sittlich gut, sondern auch schön. „Ohne dieses Maß (misura) ist das Gute (il bene) nicht schön (bello) und die Schönheit (belleza) nicht angenehm (piacevole).“ (ebd.). Angemessenheit erscheint also zugleich in ästhetischer Perspektive als Anmut. Die Anmut wirkt nicht nur im Bereich des menschlichen Verhaltens, sondern sogar bei Gegenständen, „die weder Seele (anima) noch Gefühl (sentimento) kennen: Zwei Häuser, die beide gut und prächtig aussehen, erzielen dennoch nicht den gleichen Preis, wenn das eine harmonische Maße (convenevoli misure) zeigt, das andere nicht.“ (ibid., XXVIII, S.105). Gutes Benehmen heißt also für della Casa, stets das richtige Maß einzuhalten und dadurch eine gewisse Anmut anzustreben. Dies ist das Grundprinzip der sittlichen Ordnung, wie sie della Casa versteht.

In den Ausführungen della Casas zur Freundschaft fehlt das Moment der freundschaftlichen Verbindung mit dem Fürsten, das Alberti und Castiglione ansprachen. Auch die wahre Freundschaft wird bei della Casa zwar kurz erwähnt, aber nicht näher beschrieben (ibid.,

XVIII, S.59). Es geht della Casa vielmehr um die ‚gewöhnlichen‘ „Bekannten und Freunde“ (conoscenti e amici), mit denen ein geselliger Umgang gepflegt wird. Dieser Umgang ist es, den della Casa genauer beschreibt. Da in der freundschaftlichen Geselligkeit das Moment des Gemeinschaftlichen, sowie das Moment der Selbstöffnung fehlen, müssen die Handlungen der Individuen vorsichtig aufeinander abgestimmt werden, denn sonst könnte einer dem anderen ‚zu nahe treten‘. Insofern ist hier ein allgemeines taktvolles Benehmen gefragt, das sich nicht aus der Freundschaft selbst vernötigt. Das heißt mit anderen Worten: Die gewöhnlichen Freunde kennen sich nicht besonders gut und entwickeln auch keine Gemeinschaftlichkeit. Ihr Umgang miteinander richtet sich nicht so sehr nach der Freundschaft, sondern nach allgemeinen sittlichen Bestimmungen.

Castiglione und della Casa stimmen darin überein, daß sie die Freundschaft funktional betrachten. Beide ergründen nicht das Wesen der Freundschaft, sondern versuchen zu beschreiben, welches Verhalten und welche Fähigkeiten zu einer freundschaftlichen Verbindung führen. Wie schon bei Alberti so interpretiere ich auch hier Funktionalität nicht in einem mathematischen Sinne, sondern als wirksame Handlung innerhalb eines Ensembles von Verrichtungen. Castiglione beschreibt die Freundschaften des Hofmanns als situationsgerechte Tätigkeiten aufgrund individueller Fähigkeiten, della Casa den Umgang mit Freunden und Bekannten als wohl dosierte Artigkeiten. Lediglich die wahre Freundschaft wird bei Castiglione nicht in ihren Funktionen beschrieben, sondern schlicht definiert. Dies mag damit zusammenhängen, daß sich Castiglione hier eng an die antike Tugendfreundschaft anlehnt, der noch die Vorstellung eines Wesens der Freundschaft zugrunde liegt.

Das Verhalten gegenüber Freunden, wie im übrigen auch gegenüber allen Menschen, wird von Castiglione und della Casa nach dem Prinzip der Angemessenheit beurteilt. Jede Situation erfordert ein anderes Verhalten. Die freundschaftliche Beratung des Fürsten verlangt eine andere Umgangsweise als die heitere Geselligkeit am Hofe. Mit engen Freunden ist anders zu sprechen als mit Bekannten. Angemessenheit kann bei Castiglione und della Casa geradezu als ein „Gesetz“ freundschaftlichen Handelns verstanden werden. Diese Angemessenheit erscheint bei beiden Autoren zugleich in ästhetischer Perspektive. Die angemessenen Verrichtungen in der Freundschaft sind nicht nur wirksam, sondern auch anmutig. Damit wird, wie bereits bei Alberti sichtbar wurde, das freundschaftliche Verhalten zur Kunst.

Castiglione und della Casa gestalten also die funktionale Verständnisperspektive weiter aus. Der funktional-ästhetische Blick steht unter dem Kriterium der Angemessenheit. Dies besagt, daß das einzelne Moment so präzise auf das Ganze abgestimmt ist, daß darin das Ganze erscheint - eben in einem Moment. Hierzu ein abschließendes Beispiel aus dem „Hofmann“: „Eine einzige mühelose Linie, ein einziger leicht hingeworfener Pinselstrich, wobei die Hand,

ohne von emsigem Fleiß oder irgendeiner Kunst geführt zu werden, aus sich selbst heraus auf ihr Ziel in den Absichten des Malers loszugehen scheint, enthüllen auch in der Malerei deutlich die Vortrefflichkeit des Künstlers (...). Dasselbe gilt beinahe für jede andere Sache.“ (Castiglione, *Der Hofmann*, a.a.O., I.28, S.58).

3.2 Die Vollendung in der Krise des Humanismus

Im 16. Jahrhundert ergreift Europa eine neue politische, wirtschaftliche und soziale Krise. Eine Zunahme der Bevölkerung mit gleichzeitiger Verknappung der landwirtschaftlichen Erzeugnisse bewirkt, daß die Lebensmittelpreise steigen und die Kluft zwischen arm und reich tiefer wird²⁷¹. Gewaltsame Aufstände – ‚Habenichtse‘ gegen ‚Habende‘ – brechen immer wieder hervor. In den Städten führt die rapide Bevölkerungszunahme dazu, „daß die Menschen überall in Hütten und übelriechenden Mietskasernen hausen mußten (...), und daß sich die ohnehin vertrauten Probleme, Armut in den Städten und Gewalt auf den Straßen, noch verschärften.“ (Hale, *Die Kultur der Renaissance*, a.a.O., S.528). Eine allgemeine Verrohung der Sitten greift in dieser Zeit um sich (ibid., S.495ff). Um die Kosten für Kriege, Diplomatie und nicht zuletzt den Unterhalt der Höfe decken zu können, werden die Steuern kräftig angehoben. Auch dieser Steuerdruck verschärft die sozialen Spannungen. Darüberhinaus sorgt die Reformation für Unruhe in Europa. „Gerade die Nervosität und der Starrsinn der straffen religiösen Überzeugungen von Protestanten wie von Katholiken bewirkten, daß Denunziation und Hexenverbrennung wahrhaft epidemische Ausmaße annahm.“ (ibid., S.535).

In Frankreich stürzen die religiösen Konflikte das Land in einen Bürgerkrieg und zugleich in eine schwere Existenzkrise. „Die politische Ordnung war erschüttert, die Wirtschaft hatte schwere Schäden erlitten, große Teile der Bevölkerung, namentlich auf dem Lande, lebten im Elend. Hungersnöte und Seuchen verstärkten noch die Kriegsfolgen.“²⁷². Der französische Adlige Michel de Montaigne betrachtet seine Epoche als Zeit der Grausamkeit. „Ich lebe zu einer Zeit, in der es durch die Zügellosigkeit unserer Bürgerkriege von unglaublichen Beispielen dieses Lasters der Grausamkeit nur so wimmelt, und man findet in der alten Geschichte keine ungeheuerlicheren, als wir sie Tag für Tag vor Augen sehn.“²⁷³.

Im Gefolge dieser Krise verliert auch der Humanismus seinen Glanz. Die Vorstellung vom gebildeten Menschen nach antikem Vorbild weicht allmählich dem Bild des haltlosen und

²⁷¹ Vgl. John Hale, *Die Kultur der Renaissance in Europa*, München 1994, S.527f.

²⁷² August Buck, *Montaigne und die Krise des Humanismus*, in: ders., *Studien zu Humanismus und Renaissance*, a.a.O., S.451.

²⁷³ Michel de Montaigne, *Essays*, a.a.O., II.11, S.215.

triebhaften Menschen. Die dignitas-Vorstellung wird von der miseria-Vorstellung verdrängt (vgl. Buck, Montaigne und die Krise des Humanismus, a.a.O., S.457f).

„Unser übliches Verhalten besteht darin, den augenblicklichen Neigungen unserer Begierde zu folgen: nach links, nach rechts, bergauf, bergab, wie der Wind der Gelegenheiten uns treibt.“ (Montaigne, Essais, a.a.O., II.1, S.166). Dieses ist nur eine der vielen Passagen seiner „Essais“, in denen Montaigne die humanistische Vorstellung vom sittlichen Leben nach vernünftigem Urteil entwertet. „Ich behaupte darüberhinaus, daß bereits die Erwägungen unseres Verstandes meist vom Zufall gesteuert werden. Mein Sinnen und Trachten schweift bald in die eine Richtung, bald in die andere, und viele dieser Bewegungen geschehen ohne mein Zutun.“ (ibid., III.8, S.470). Auch die ‚Krone‘ des Menschen – sein Verstand – wird also von Montaigne heruntergerissen, so daß vom humanistischen Menschenbild nur dessen ‚Nachtseite‘ übrig bleibt - der Mensch als eine vom Zufall gelenkte und schwächliche Kreatur.

Doch gerade im Rückgang auf die miseria-Verfassung des Menschen gewinnt Montaigne ein stimmiges Menschenbild. Der Erniedrigung folgt bei Montaigne eine Bejahung des Menschen. „Dort, in der Niederung, trifft er auf den Menschen, wie er ist. Er entdeckt, daß seine Mängel die zuverlässigen Umrisse seiner Wirklichkeit bilden.“²⁷⁴. Auf radikale Weise erhebt Montaigne die Unbeständigkeit und Haltlosigkeit des Daseins zum Fundament des Menschlichen. Das bedeutet, daß der Mensch sich nicht feststellen läßt, auf keinen begrifflichen Generalnenner gebracht werden kann. ‚Der‘ Mensch ist für Montaigne weder durch ein inhärentes Wesen (z.B. logos/ratio) festgelegt, noch wirkt im Menschlichen eine homogene Kausalität, die sich gesetzmäßig bestimmen ließe. ‚Der‘ Mensch fächert sich auf in eine Vielheit von Individuen, und auch der Einzelne ist im Grunde kein In-dividuum, kein Unteilbares, sondern ebenfalls vielfältig strukturiert. „Unser Leben ist wie die Harmonie der Welt aus Gegensätzlichem zusammengefügt, aus ungleichen Tönen: weichen und harten, hellen und dunklen, sanften und strengen. (...) Ohne diese Mischung kann unser Dasein nicht bestehen, denn es bedarf des einen Elements nicht minder als des andern.“ (Montaigne, Essais, a.a.O., III.13, S.550).

Montaigne radikalisiert also den humanistischen Grundsatz der Wandelbarkeit des Menschen. Daher ist Montaigne nicht nur Kritiker des Humanismus, sondern zugleich dessen Vollender. „Montaigne bedeutet die Vollendung der Renaissance-Anthropologie auf französische Weise.“ (Friedrich, Montaigne, a.a.O., S.30).

Die Zeit Montaignes ist nicht nur von Kriegen, Hungersnöten und einer allgemeinen sozialen Destabilisierung geprägt. Das 16. Jahrhundert ist auch die Zeit der kopernikanischen Revolution des Weltbildes und des Beginns der neuzeitlichen Wissenschaft²⁷⁵. Auch an

²⁷⁴ Hugo Friedrich, Montaigne, Tübingen 1993 (3. Auflage), S.137.

²⁷⁵ Vgl. hierzu Jörg Haas, „Novitas mundi“. Die Ursprünge moderner Wissenschaft in der Renaissance, Stuttgart 1995.

Montaigne gehen diese einschneidenden Veränderungen nicht vorbei. „Er ist in Frankreich einer der ersten gewesen, die auf Kopernikus aufmerksam geworden sind und ihn ernst genommen haben.“ (Friedrich, Montaigne, a.a.O., S.134). Doch nimmt Montaigne gegenüber den sich profilierenden Naturwissenschaften eine skeptische Haltung ein. Die Wissenschaften bemühen sich, so Montaigne, die innere und äußere Welt des Menschen zu zergliedern, das „Zusammenwirken all der Bewegungen, die sie am Menschen sehen, und all der verschiedenen Funktionen und Fähigkeiten zu erklären, die wir in uns fühlen. (...) Aber damit haben sie den Menschen noch nicht.“ (Montaigne, Essais, a.a.O., II.12, S.268). Denn der feststellende Blick der Wissenschaften versagt vor einem Gegenstand, der sich nicht feststellen läßt. Darüberhinaus ist für Montaigne das neue kopernikanische Weltbild nur eine mögliche Theorie, die der Mensch zum Verständnis der Natur ersonnen hat, und die sich später ebenso gut als Irrtum herausstellen könnte (ebd.). Auch die von den neuzeitlichen Wissenschaften ermittelten Naturgesetze sind für Montaigne nur Ausgeburten des menschlichen Verstandes, der ebenso wie der ‚ganze‘ Mensch unstet ist, umherschweift, sich ständig wandelt. Die Naturgesetze sind nicht natürliche Wirklichkeit, sondern Konstruktionen des menschlichen Geistes. „Eine Erkenntnis, worin Sache und Denken in Übereinstimmung kommen, gibt es für Montaigne nicht.“ (Friedrich, Montaigne, a.a.O., S.132).

In der Krise des Humanismus wird dieser zugleich vollendet. Dies gilt auch für die renaissance-humanistische Freundschaftsauffassung. Ich interpretiere die einschlägigen Schriften der „Essais“ zum Thema Freundschaft als Zeugnisse für die Vollendung der Ordnung der Freundschaft im Renaissance-Humanismus. Bei Montaigne radikalisiert sich das funktionale Freundschaftsverständnis, ohne jedoch wissenschaftlich ‚systemisiert‘ zu werden. Das Konzept der wahren Freundschaft löst sich gänzlich von der substantialistischen Wesensfreundschaft. Wahre Freundschaft vollendet sich für Montaigne nicht mehr in der Vernunft, in der Tugend oder in Gott, sondern allein in sich selbst. Dies ist von ergreifender Schönheit. In den Essais Montaignes gibt es Stellen, so Hugo Friedrich, „die zum schönsten gehören, was in der Weltliteratur über dieses Thema gesagt worden ist.“ (Friedrich, Montaigne, a.a.O., S.226).

3.2.1 Gemeinschaftlichkeit, Selbstsein und Selbsthingabe: Freundschaft in Michel de Montaignes „Essais“

Montaignes „Essais“ sind Versuche, sich selbst zu thematisieren. In unsystematischer Weise folgt Montaigne den Dingen, die ihn umtreiben. So entstehen über einhundert Essays, gegliedert in drei Bücher, zu den unterschiedlichsten Themen: Von der „Freundschaft“ bis zu den „Menschenfressern“, von der „Trunksucht“ bis zur „Tugend und Tapferkeit“. Die einzelnen Essays sind keine Abhandlungen, die sich streng an das jeweilige Thema hielten, sondern immer geht es um Montaigne selbst, d.h. um seine persönlichen Erfahrungen und Gedanken, die auch vom Thema abschweifen dürfen. Im Zentrum der „Essais“ steht das Ich des Autors: „Wir gehen Hand in Hand und im gleichen Schritt, mein Buch und ich.“ (ibid., III.2, S.399). Die Essais sind allerdings mehr als nur ein Sammelsurium von Erlebnissen und Vorstellungen eines Einzelnen. Immer wird auch ‚der‘ Mensch im allgemeinen angesprochen. Durch die einzelne, persönliche Erfahrung hindurch gelangt Montaigne zu anthropologischen Grundaussagen ohne jedoch vom Prinzip der Vielheit und Wechselhaftigkeit der Menschen abzurücken. „Jeder Mensch trägt die ganze Gestalt des Menschseins in sich (chaque homme porte la forme entière de l’humaine condition).“ (ebd.). Daher sind die „Essais“ „im Grunde eine strenge experimentelle Methode“, die einzige, die im Wandel des Selbst zugleich das allgemein Menschliche entdecken kann²⁷⁶.

Das Einzelne zeigt das Ganze, das Ganze zeigt sich im Einzelnen. Diese Auffassung, die sowohl dem Inhalt als auch der Form der „Essais“ zugrunde liegt, interpretiere ich als radikalen Funktionalismus. „Funktionalität‘ bedeutet dabei, daß alle Einzelheiten nur im Zusammenhang ihre Bestimmtheit erhalten und diese nicht etwa nur aus einzelnen Zusammenhängen hervorgehen, sondern immer erst aus dem Gesamtzusammenhang definiert werden; jede Einzelheit verweist auf das Ganze und das Ganze verweist auf die Einzelheiten, und zwar auf jede.“²⁷⁷. ‚Radikal‘ ist dieser Funktionalismus deshalb, weil Einzelnes und Ganzes vollständig aufeinander bezogen sind, und keinen ‚Rest‘ für sich behalten. Funktionalität bedeutet in diesem Sinne reine Wirksamkeit. Da gibt es kein autonomes Element mehr, das noch für sich stünde und auf ein kernhaftes Wesen zurückgeführt werden könnte. Ein solcher Funktionalitätsbegriff unterscheidet sich radikal von einem mechanistischen Verständnis von Funktionalität. Zwar sind auch die Teile der Maschine funktional, d.h. zweckmäßig aufeinander abgestimmt, doch hat ein jedes Teil zugleich eine eigene, gleichsam außermaschinelle Bedeutung, beispielsweise als Schraube, Bolzen, Zahnrad usw. Zudem hat eine Maschine mit ‚Dysfunktionalitäten‘ zu kämpfen, d.h. mit Wirkungen, die

²⁷⁶ Vgl. Erich Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Tübingen/Basel 1994 (9. Auflage), S.277.

²⁷⁷ Rombach, *Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur*, Freiburg 1994, S.45..

dem geordneten Zusammenspiel der Teile entgegenstehen, wie z.B. Rost, Korrosion, Verschleiß usw. In der radikalen Funktionalität ist dies nicht möglich. Hier ist eine *jede* Wirkung zugleich ein Moment der Gesamtwirkung. Als Bild für diese radikalisierte Funktionalität kann nicht mehr die Maschine dienen, sondern das Kunstwerk. Im Kunstwerk wird ein jeder Pinselstrich, jeder Ton und jede Farbe zu einem notwendigen Teil des Gesamteindrucks. Das ganze Werk bildet sich lückenlos in jedem Detail ab. Ein solches funktional-ästhetisches Verständnis ist uns bereits bei Castiglione und della Casa in Ansätzen begegnet (vgl. Teil II,3.1.2). Montaigne vertieft diese Perspektive und macht sie zur Grundlage seines Menschenbildes. Auch die Freundschaft versteht Montaigne auf eine radikal-funktionale Weise, wie im Verlauf dieses Abschnitts deutlich wird.

Montaigne löst das Konzept der „wahren Freundschaft“ (*parfaicte amitié*) fast gänzlich von antiken Freundschaftsvorstellungen, auch wenn in seinem „Freundschaftsessai“ (*De l'amitié*, I.28) viele Zitate und Beispiele antiker Autoren auftreten. Zudem setzt Montaigne die Freundschaft von anderen persönlichen Beziehungen, wie Ehe und Verwandtschaft sorgfältig ab. Die „gewöhnlichen Freundschaften“ (*amitiéés communes*) versteht Montaigne nicht mehr wie della Casa aus der Ordnung des Sittlichen, sondern aus der Ordnung der Freundschaft. Die den gewöhnlichen Freundschaften angemessenen Verhaltensweisen treten dadurch nicht mehr als ‚sittliches Betragen‘, sondern als „Freundschaftspflichten“ (*offices d'amitié*) auf. Kurzum: Montaigne thematisiert die Freundschaft in ihrer eigenen Ordnung. Dies sei im folgenden näher gezeigt.

Die wahre Freundschaft, die Montaigne beschreibt, beruht auf den persönlichen Erfahrungen mit seinem Freund Étienne de la Boétie, der zum Zeitpunkt der Niederschrift der „Essais“ bereits verstorben ist²⁷⁸. An vielen Stellen des Freundschaftsessais, sowie in weiteren Passagen anderer Essais, betont Montaigne die Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit dieser erlebten Freundschaft. „Selbst was die Alten zu dem Thema gesagt haben, erscheint mir im Vergleich zu meinem eignen Gefühl (*sentiment*) kraftlos; die erlebte Wirklichkeit (*les effets*) übertrifft in diesem Punkt sogar die Sentenzen der Philosophie.“ (*ibid.*, I.28, S.103). Dementsprechend spielt die antike Tugendfreundschaft für Montaignes Freundschaftskonzeption keine Rolle mehr. Auch wenn er die aristotelische Gliederung der Freundschaft erwähnt oder das Gracchus-Blossius-Beispiel aus Ciceros „Laelius“ zitiert²⁷⁹, so ist Montaignes eigene Freundschaftsvorstellung doch weit entfernt von der antiken Auffassung. Nicht die antiken Definitionen, sondern „die persönliche Herzenerfahrung“ ist die Quelle der Freundschafts-

²⁷⁸ Jean Starobinski vertritt die These, daß mit dem Tod des Freundes für Montaigne das intime Gespräch und damit auch die Möglichkeit zur Selbstreflexion verschwand. An die Stelle der dialogischen Selbstreflexion tritt nun, so Starobinski, die „innere Reflexion“ Montaignes, die sich in der Niederschrift der „Essais“ ausdrückt (vgl. ders., *Montaigne. Denken und Existenz*, Frankfurt am Main 1989, S.64ff).

²⁷⁹ Vgl. *Laelius*, 37; sowie Teil II, 1.4.1.

vorstellung Montaignes, wie auch Hugo Friedrich bemerkt (Friedrich, Montaigne, a.a.O., S.229).

Montaigne erzählt aber nicht bloß von seinen persönlichen Freundschaftserlebnissen, sondern sein Erleben wechselt über in eine Vorstellung von Freundschaft ‚im allgemeinen‘. Damit spricht Montaigne Freundschaft auf der Ebene der sozialen Ordnung an. Diese Ordnung unterscheidet er von anderen sozialen Ordnungen, die der Freundschaft traditionell nahestehen: die Verwandtschaft, die Ehe und die erotische Liebe. Montaigne nimmt damit indirekt Bezug auf das historische Geschehen der Herausbildung und Selbstprofilation der Freundschaft als eigene soziale Ordnung, wie ich es in dieser Arbeit bisher aufgewiesen habe (vgl. Teil II, 1).

Für Montaigne unterscheidet sich die Verwandtschaft von der Freundschaft vor allem dadurch, daß jene nicht auf Freiwilligkeit basiert. Verwandtschaft beruht auf Gesetz und „natürlicher Pflicht“ (l’obligation naturelle). „Nichts hingegen ist so voll und ganz das Werk unseres freien Willens (liberté volontaire) wie Zuneigung (affection) und Freundschaft (amitié).“ (ibid., I.28, S.101).

Die Ehe ist für Montaigne ein „Handel“ (marché), „der gewöhnlich Zwecken dient, die mit Freundschaft nichts zu tun haben.“ (ibid., I.28, S.100). Die Freundschaft, so Montaigne, gründet sich nicht auf Handel und Geschäft. Hinzu kommt, daß das „geistige Vermögen“ (suffisance) der Frauen für Montaigne dem in der Freundschaft üblichen „Gespräch und Umgang“ (conferéce et communication) nicht gewachsen ist (ibid., I.28, S.100). Damit setzt Montaigne eine Tradition fort, die seit den antiken, griechischen Freundschaftsvorstellungen besteht. Erst im Zuge der europäischen Aufklärung im 18. Jahrhundert bricht dieses (Vor-)urteil, wonach Frauen nicht zur Freundschaft fähig seien, langsam zusammen (vgl. Teil II, 4). Das bedeutet freilich nicht, daß es in Antike, Mittelalter und früher Neuzeit keine Frauenfreundschaften gegeben hat²⁸⁰. In den zumeist patriarchalisch verfaßten Gesellschaften zu jenen Zeiten dominierten aber Männerfreundschaften den öffentlichen Raum, so daß die Ordnung der Freundschaft in der Antike unter männlichen Vorzeichen entstanden ist und im Mittelalter entsprechend fortgeführt wurde.

Die „erotische Liebe“ (l’amour) kann, so fährt Montaigne fort, nicht mit der Freundschaft verglichen werden. Sie ist zwar ebenso wie die Freundschaft freiwillig, doch neigt die erotische Liebe zu ständigem Wechsel und plötzlicher Heftigkeit (ibid., I.28, S.100). Sie zielt auf eine Verbindung der Körper, die Freundschaft auf eine der Seelen. Wenn sich jedoch erotische Liebe und Freundschaft verbinden würden, Seele und Körper gemeinsam an einer Beziehung teilnehmen, „dann würde das gewiß eine noch umfassendere und erfülltere

²⁸⁰ Vgl. zur Antike beispielsweise die Freundschaftsdichtung Sapphos; sowie Konstan, *Friendship in the Classical World*, a.a.O., S.47f; zu Mittelalter und früher Neuzeit: Gabriela Signori (Hg.), *Meine in Gott geliebte Freundin. Freundschaftsdokumente aus klösterlichen und humanistischen Schreibstuben*, Bielefeld 1998.

Freundschaft (!) sein.“ (ebd.). Man erkennt an dieser Aussage Montaignes den erhöhten Rang, den er der Freundschaft gegenüber der Liebe einräumt. Dies zeigt sich auch im Hinblick auf seine erlebte Freundschaft mit de la Boétie: „Jene (die Freundschaft, A.S.) behielt ihren stolzen Höhenflug bei und sah verächtlich auf diese (die Liebe, A.S.) herab, wie sie tief darunter ihre Bocksprünge machte.“ (ebd.).

Im Zentrum der Freundschaftsvorstellung Montaignes steht die wahre oder vollkommene Freundschaft (*parfaicte amitié*). Sie ist für ihn ein „inniger Bund“ (*alliance*), der „alle drei Jahrhunderte einmal gelingt.“ (ibid., I.28, S.99). Wahre Freunde haben alles „gemeinsam“ (*commun*): „Wünsche“ (*volontés*), „Gedanken“ (*pensements*), „Urteile“ (*jugements*), „Güter“ (*biens*), „Frauen“ (*femmes*), „Kinder“ (*enfants*), „Ehre und Leben“ (*honneur et vie*); sie sind gleichsam „eine einzige Seele in zwei Körpern“, wie Montaigne unter Berufung auf Aristoteles sagt²⁸¹ (ibid., I.28, S.102). Die Freunde bilden eine „vollkommene Einheit und Übereinstimmung“ (*parfaicte union et convenance*) (ibid., I.28, S.100). Auch eine örtliche Trennung der Freunde, so Montaigne an anderer Stelle, löst diese Gemeinschaftlichkeit nicht auf (ibid., III.9, S.491).

Ein weiteres Moment der wahren Freundschaft ist der „vertrauliche Umgang“ (*communication*) miteinander (ibid., I.28, S.99). Die Freunde vertrauen sich vorbehaltlos, da bleibt kein ‚Rest‘, der verheimlicht werden müßte. „Unsere Seelen (*âmes*) sind derartig einträchtig im Gespann gegangen und haben sich mit derart glühender Liebe (*ardente affection*) wechselseitig durchdrungen, mit derart glühender Liebe bis ins innerste Innere hinein wechselseitig offenbart, daß ich nicht nur seine wie die meine kannte, sondern mich sogar bereitwilliger ihm anvertraut hätte als mir selbst.“ (ibid., I.28, S.102). Insofern spricht Montaigne auch von einer „Verdoppelung“ der Personen (ibid., I.28, S.103) oder einem „Ich-zu-zweit-sein“ (ibid., S.104). „Ein Geheimnis, das niemand anderem ich zu enthüllen geschworen habe, kann ich, ohne einen Meineid zu begehen, dem mitteilen, der kein anderer ist: Er ist ich.“ (ebd.).

Montaigne steigert damit das Moment der Selbstoffenbarung, welches vor allem in der christlich-mittelalterlichen Freundschaftsordnung ausgestaltet wurde (vgl. Teil II,2), zur Selbsthingabe. Die Freunde kennen sich nicht nur gegenseitig, sie *sind* zugleich *im anderen*. Während Castiglione die ‚Brüchigkeit‘ der wahren Freundschaft zeigt und dazu ermahnt, anderen nicht vorbehaltlos zu vertrauen (vgl. Teil II, 3.1.2), hängt für Montaigne die vollkommene Freundschaft gerade von der rückhaltlosen Selbsthingabe ab. Die

²⁸¹ Dieser Ausspruch wird Aristoteles jedoch von Diogenes Laertios *zugeschrieben* (vgl. Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen*, hrsg. von Fritz Jürß, Stuttgart 1998, 5. Buch, Segm.20.). Die Sentenz findet sich nicht in den überlieferten Schriften des Aristoteles, sie taucht jedoch in Ciceros „Laelius“ in abgewandelter Form auf: „Die Kraft der Freundschaft liegt ja gerade darin, daß mehrere Seelen gleichsam zu einer einzigen Seele vereinigt werden (*ut unus quasi animus fiat ex pluribus*).“ (Laelius, 92; vgl. auch Teil II, 1.4.1).

Vollkommenheit einer Freundschaft erweist sich für Montaigne dadurch, daß sie vom „ganzen Menschen“ (en toute souveraineté) Besitz ergreift (ibid., I.28, S.103). Da bleibt kein persönlicher ‚Rest‘, der vorsichtig gehütet und aus der Freundschaft gleichsam herausgehalten wird. Bei Montaigne sind die Freunde ganz im anderen und zugleich sind sie ganz sie selbst. „Wenn man in mich dringt zu sagen, warum ich Étienne de la Boétie liebte, fühle ich, daß nur eine Antwort dies ausdrücken kann: ‚Weil er er war, weil ich ich war.‘“ (ibid., I.28, S.101).

Dadurch wird zugleich das traditionelle alter-ego-Motiv verwandelt. Der Freund ist nicht mehr jemand, der ebenso wie ich das Gute und Göttliche anstrebt und damit sich selbst verwirklicht, sondern „er ist ich“, weil wir beide uns rückhaltlos vertrauen. Nicht mehr die Gleichheit der entelechischen Bewegung zum eigentlichen Wesen verbindet die Freunde, sondern die Selbsthingabe an den anderen. Insofern bleibt in der ‚wahren‘ Freundschaft Montaignes die seelische Bewegung der Freunde immanent. Sie ist nicht mehr auf etwas außerhalb der Freundschaft gerichtet (Vernunft, Tugend, Gott), sondern bezieht sich auf den Freund. Die Freundschaft „beschäftigt sich ausschließlich mit sich selbst,“ wie Montaigne sagt (ibid., I.28, S.100).

Montaignes Konzept wahrer Freundschaft vereint demnach drei scheinbar unvereinbare Momente: Die gemeinschaftliche Einheit, die rückhaltlose Selbsthingabe und ein profiliertes Selbst-sein. Dabei ist zu berücksichtigen, daß Montaigne Selbstheit nicht mehr substantialistisch versteht. Wie können diese Momente im Sinne Montaignes weiter verdeutlicht werden?

Selbstheit erlangen die Freunde in der Selbsthingabe. Dieses Paradoxon wird verständlich, wenn wir der bereits skizzierten radikal-funktionalistischen Verständnisweise folgen, die Montaignes „Essais“ durchzieht. In einem Zusammenhang, in dem eine jede Tätigkeit auf eine andere Tätigkeit wirkt, sich also alles in allem abzeichnet, hat das Einzelne seine Bedeutung und Bestimmtheit nicht ‚in sich‘, sondern ‚im andern‘. Eine Funktion, radikal gedacht, meint „Sein im andern“²⁸². Übertragen auf den freundschaftlichen Zusammenhang bedeutet dies, daß der Freund seine Selbstheit nicht durch die Ausrichtung auf seine Vernunft oder seine Tugend gewinnt, sondern durch die Ausrichtung auf den anderen. Der Freund wird ‚er selbst‘ nicht durch die Vollendung innerer Anlagen, sondern durch ein Geflecht von Wirkungen und Verrichtungen (functiones) in der Freundschaft. Damit wird das Selbstwerden gänzlich zu einem Moment des freundschaftlichen Geschehens, oder anders: Freund ist der Freund nur in der Freundschaft.

Die gegenseitige Wirkung erlebt Montaigne anfangs als Zuneigung, die ihn und la Boétie unversehens ergreift. „Hier war es eine auf mir unerklärliche Weise eingreifende

²⁸² Rombach, Strukturontologie, a.a.O., S.26f.

Schicksalsmacht (*force inexplicable et fatale*), die diesen Bund gestiftet hat.“ (ibid., I.28, S.101). Montaigne spricht auch von einer „Fügung des Himmels“ (*ordonnance du ciel*), die die beiden zusammenkommen läßt (ibid., I.28, S.101). Nach einer Phase der gegenseitigen Aufmerksamkeit tritt bei Montaigne diese gegenseitige Zuneigung gleichsam ‚plötzlich‘ auf. „Bei der ersten Begegnung, die zufällig auf einer großen städtischen Feier und Geselligkeit (*compagnie*) erfolgte, fühlten wir uns so zueinander hingezogen, ja so miteinander bekannt und verbunden, daß wir von Stund an ein Herz und eine Seele waren.“ (ibid., I.28, S.101). Der Anfang einer wahren Freundschaft ist also für Montaigne nicht individuell machbar und nicht kalkulierbar. Hierin unterscheidet er sich deutlich von Alberti, der genaue Vorstellungen darüber entwickelt, wie die Freundschaft vom einzelnen initiiert, erhalten und aufgelöst werden kann (vgl. Teil II, 3.1.1).

Doch diese erste Ergriffenheit und Zuneigung vollendet die Freundschaft nicht sogleich. Zwar ist damit eine neue Dimension sozialen Lebens und Erlebens eröffnet, doch eine Freundschaft zeichnet sich für Montaigne dadurch aus, „daß sie gerade durchs Vollziehen wächst und gedeiht, da sie geistig ist und die Seelen sich im Umgang miteinander immer weiter verfeinern (*et l'âme s'affinant par l'usage*).“ (ibid., I.28, S.100). Die vollkommene wechselseitige Wirkung und Verrichtung - Selbstsein durch Sein im andern - muß sich also erst herausbilden. Hierzu bedarf es, wie Montaigne zeigt, des Vertrauens und der Offenheit, die sich bis zur „vollkommenen Einheit und Übereinstimmung“ steigern (ibid., I.28, S.102). Diese Genese der Freundschaft drückt sich für Montaigne auch im Fühlen aus. Während das wechselseitige Offenbaren am Beginn der Freundschaft noch von „glühender Liebe“ (*ardente affection*) begleitet wird (ibid., I.28, 102), eignet der bereits etablierten Freundschaft „eine alles durchdringende, dabei gleichmäßige und wohlige Wärme, beständig und mild, ganz Innigkeit und stiller Glanz.“ (ibid., I.28, S.100). Auf dem Höhepunkt der Freundschaft, so wie ihn Montaigne als „Vollkommenheit“ (*perfection*) versteht, „verschmelzen zwei Seelen und gehen derart ineinander auf, daß sie sogar die Naht nicht mehr finden, die sie einte.“ (ibid., I.28, S.101). Freundschaft vollendet sich damit in der gemeinschaftlichen Einheit. Funktional gesehen heißt das, daß eine jede Tätigkeit zugleich das Ganze aller freundschaftlichen Verrichtungen abbildet. Die Freundschaft ist zu einem Kunstwerk geworden, in dem ein jeder Pinselstrich das gesamte Werk reflektiert.

Einen äußeren Maßstab für diese innere Entfaltung der wahren Freundschaft gibt es für Montaigne nicht. „Die unsere hatte kein anderes Vorbild (*idée*) als sich selber, nur an sich selber ließ sie sich messen.“ (ibid., I.28, S.101). Hier zeigt sich wiederum die Immanenz des freundschaftlichen Geschehens. Wahre Freundschaft ist bei Montaigne nicht mehr auf externe Größen (Vernunft, Tugend, Gott oder Sitte) angewiesen.

Die so verstandene vollkommene Freundschaft grenzt Montaigne scharf von den „gewöhnlichen Freundschaften“ (*amitié communes*) oder „Bekanntschaften“ (*accountances*)

ab. Diese gehorchen anderen „Gesetzen“ (règles) und werden zumeist aus gegebenem „Anlaß“ (occasion) oder um eines „Vorteils“ (commodité) willen eingegangen (Ibid., I.28, S.101). Die gewöhnlichen Freundschaften erfordern, wie schon Alberti und Castiglione meinten, „Klugheit und Wachsamkeit“ (prudence et précaution). „Ihr Band (liaison) ist nicht so fest geknüpft, daß Mißtrauen überflüssig wäre.“ (ibid., I.28, S.102). In den gewöhnlichen Freundschaften geben sich die Freunde nicht so rückhaltlos hin wie in der vollkommenen Freundschaft. Vielmehr gehen in jene Freundschaften lediglich Teile der Persönlichkeit ein. „Man vermag in dem einen die Schönheit (beauté) zu lieben, im anderen die Gefälligkeit der Umgangsformen (facilité de ses moeurs), im dritten die Großzügigkeit (liberalité), im vierten das väterliche Wohlwollen (paternité), im fünften die Brüderlichkeit (fraternité) und so weiter.“ (ibid., I.28, S.103). Für solch „oberflächliche Bekanntschaft“ (superficielle acointance) genügt es, so Montaigne, den einen gemeinsamen Berührungspunkt aufrechtzuerhalten, den Rest der Persönlichkeit dagegen fernzuhalten²⁸³.

Die gewöhnlichen Freundschaften lassen Montaigne zumeist kalt, „denn nur mit vollen Segeln kommt mein Naturell in Fahrt.“ (ibid., III.3, S.409). Dennoch beschreibt er sich als einen durchaus geselligen Menschen, der das lockere Gespräch mit gleichgesinnten Männern (!) genießt. „Beim Umgang mit solchen Männern geht es einfach um Vertraulichkeit (privauté), Geselligkeit (fréquentation) und Meinungs Austausch (conférence), kurz: um seelisch, geistige Betätigung als Selbstzweck.“ (ibid., III.3, S.410). Diese geselligen Gespräche dürfen, so Montaigne, auch in leidenschaftliche und konfrontative Diskussionen ausarten. „In solch spielerischen Auseinandersetzungen schlagen wir eben manchmal verborgne Saiten unserer Schwächen an, die wir im bedächtigen Gespräch nicht berühren könnten ohne einander weh zu tun. So aber decken wir auf förderliche Weise wechselseitig unsere Fehler auf.“ (ibid., III.8, S.473). Ein „ehrbarer Mann“ (honnête homme) sollte in solcher Geselligkeit die „Geziertheit“ (délicatesse) und das „Festgelegtsein auf ein abgehobenes Verhalten“ vermeiden (ibid., III.13, S.547).

Den gewöhnlichen Freundschaften eignet nicht nur eine gewisse Geselligkeit, sondern sie sind für Montaigne auch durch bestimmte „Freundschaftspflichten“ (offices d'amitié) gekennzeichnet. Zu den „ersten Pflichten“ (premiers offices) gehören „Ermahnungen“ (avertissements) und „Zurechtweisungen“ (corrections) des Freundes (ibid., I.28, S.99). Diese müssen jedoch maßvoll ausfallen, wie Montaigne betont (ibid., III.2, S.400). Des weiteren gilt: Ein von einem Freund erbetener Rat darf nicht verweigert werden, ganz gleich welche Konsequenzen sich daraus ergeben könnten (ibid., III.2, S.403). Die Freunde sind grundsätzlich zu loben, auch ein wenig über das ihnen zustehende Maß hinaus. Doch ist

²⁸³ Deutlich läßt sich bereits in Montaignes Konzept der gewöhnlichen Freundschaft der Gedanke der „differenzierten Freundschaft“ erkennen, den Georg Simmel anfang des 20. Jahrhunderts formuliert (vgl. Teil I, 1.2).

Schmeichelei in jedem Falle zu vermeiden. „Ihnen aber Eigenschaften zuzusprechen, die sie nicht haben, vermag ich ebensowenig, wie ihre Unvollkommenheit öffentlich zu verteidigen.“ (ibid., II.17, S.327). Auch in Abwesenheit des Freundes ist liebevoll von ihm zu sprechen (ibid., III.9, S.503).

Solche Freundschaftspflichten gelten aber gemäß Montaigne nicht für die vollkommene Freundschaft, da in ihr alles gemeinsam ist und kein persönlicher Rest bleibt, der von der Freundschaft nicht ergriffen wird. Denn „wie ich mich für den Dienst, den ich mir erweise, nicht eigens bei mir bedanke, läßt auch der Bund (l’union) derartiger Freunde, da wahrhaft vollkommen, sie diese Pflichten gar nicht mehr als solche empfinden. (...) Da sie in Wirklichkeit alles gemeinsam (commun) haben, (...) können sie voneinander nichts leihen und einander nichts geben.“ (ibid., I.28, S.102). Die Freundschaftspflichten verwandeln sich demgemäß in der vollkommenen Freundschaft in Selbstverständlichkeiten, die sich unmittelbar aus dem gemeinsamen Freundschaftsleben ergeben. ‚Äußere‘ Anweisungen sind hier überflüssig.

Nur in einer kurzen Textpassage wird bei Montaigne die Freundschaft mit dem Fürsten angesprochen. Die Günstlinge des Fürsten, so Montaigne, sind mehr auf ihren eigenen Nutzen bedacht als auf den ihres „Herrn“ (maître) (ibid., III.13, S.544). Dies entspricht der kalkulierten Nutzenfreundschaft mit dem Fürsten, wie sie Alberti konzipierte (vgl. Teil II, 3.1.1). „Aufrichtige Freundschaftsdienste“ (offices de la vraie amitié) gegenüber dem Fürsten, so Montaigne weiter, erfordern „große Zuneigung“ (beaucoup d’affection), „Offenherzigkeit“ (franchise) und darüberhinaus „Mut“ (courage) (ebd.). Diese Vorstellung Montaignes tendiert mehr zur freundschaftlich-beratenden Fürstenverbindung, die Castiglione beschrieb (vgl. Teil II, 3.1.2). Insgesamt verdeutlicht aber die Kürze dieser Passage, daß für den ‚Privatmann‘²⁸⁴ Montaigne die Freundschaft mit Fürsten von geringer Bedeutung ist.

So weit die Freundschaftskonzeption Michel de Montaignes. Wie ich in diesem Abschnitt gezeigt habe, vollendet sich bei Montaigne das bereits bei Alberti angelegte, von Castiglione und della Casa weiter ausgestaltete funktional-ästhetische Verständnis von Freundschaft. Vollendung bedeutet, daß Montaigne die Funktionalität radikalisiert. Die Freunde gewinnen ihr Selbst-sein allein durch die Bezogenheit auf den anderen. Diese Bezogenheit stellt sich nicht sofort ein, sondern arbeitet sich durch Verrichtungen, wie z.B. dem gegenseitigen Offenbaren und Anvertrauen, allmählich aus. Auf dem Höhepunkt der wahren Freundschaft, so zeigt sich bei Montaigne, erreichen die Freunde ein profiliertes Selbstsein und zugleich eine gemeinschaftliche Einheit. Individualität und Sozialität gehen stimmig ineinander auf.

Anders dagegen die gewöhnlichen Freundschaften. Hier geht der Mensch nicht vollständig in die Bezogenheit ein, so daß ein Teil der Persönlichkeit außerhalb der Freundschaft ver-

²⁸⁴ Zum Rücktritt Montaignes aus dem Berufsleben, sowie der von ihm erlebten Spannung zwischen Einsamkeit und Geselligkeit vgl. Friedrich, Montaigne, a.a.O., S.18f, S.233ff.

bleibt. Auch solche Freundschaften versteht Montaigne funktional. Die „Freundschaftspflichten“ geben an, wie man sich in den gewöhnlichen Freundschaften aufeinander bezieht. Da in diesen Freundschaften nur ein Teil der Persönlichkeit involviert ist, muß das Verhalten in den gewöhnlichen Freundschaften gleichsam ‚von außen‘ geregelt werden, eben durch die Freundschaftspflichten. Diese Verhaltensregeln ähneln della Casas Grundsätzen für das angemessene Benehmen zwischen gewöhnlichen Freunden (vgl. Teil II, 3.1.2). Della Casa entwickelt diese Grundsätze aber nicht aus der Ordnung der Freundschaft, sondern aus der Ordnung des Sittlichen. Montaigne dagegen versteht auch die gewöhnlichen Freundschaften aus der Ordnung der Freundschaft, weshalb die Regeln für das angemessene Verhalten in gewöhnlichen Freundschaften als *Freundschaftspflichten* auftreten. In der vollkommenen Freundschaft gibt es diese Pflichten ebenfalls, aber sie treten nicht als ‚Pflichten‘ auf, sondern als Selbstverständlichkeiten, die sich aus dem Wirkungsgeflecht der Freundschaft ergeben.

3.3 Zusammenfassung

Die renaissance-humanistische Freundschaftsauffassung nimmt Momente der antiken und auch vereinzelt der christlich-mittelalterlichen Freundschaftsvorstellungen auf. Es verwandelt sich aber die Art und Weise, wie Freundschaft gedacht wird. Freundschaft wird nicht mehr auf ein Wesen hin verstanden, sondern funktional-ästhetisch begriffen. Dies entspricht einer neuen Wirklichkeitssicht, die sich in der frühen Neuzeit entwickelt und einen viel tieferen Einschnitt darstellt als alle kulturellen Veränderungen, die unter dem Begriff „Renaissance“ subsumiert werden. „Das Wesen der Dinge ist nicht mehr ihr statisches Sein, sondern ihre Bewegungskraft und Prozeßhaftigkeit. Eines geht in ein anderes über, jede einzelne Figuration des Wirklichen ist nur Moment einer dynamischen Totalität, das Sein der Dinge geht in ihrer Funktion auf.“²⁸⁵ Ein Seiendes wird damit nicht mehr als Substanz wahrgenommen, die in sich selbst ruht und darüberhinaus noch Beziehungen zu anderen Substanzen aufbaut, sondern als etwas, das *wesentlich* auf anderes bezogen ist. Anders gesagt: Beziehungen zwischen Seienden sind nicht mehr akzidentiell, sondern substantiell, also wesensbestimmend („Sein im andern“) (vgl. Stadler, Renaissance, a.a.O., S.183).

Das funktionale Freundschaftsverständnis setzt sich zunächst im Bereich der nutzenorientierten Freundschaft durch (Alberti), erfaßt aber schließlich bei Montaigne auch die ‚wahre‘ Freundschaft.

Im folgenden seien noch einmal die wichtigsten Momente genannt, die die Ordnung der Freundschaft im Renaissance-Humanismus herausgestaltet.

²⁸⁵ Michael Stadler, Renaissance: Weltseele und Kosmos, Seele und Körper, in: Gerd Jüttemann/Michael Sonntag/Christoph Wulf (Hg.), Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, Weinheim 1991, S.188.

Nutzen: Dieses Moment hat nicht mehr jenen ‚negativen Beigeschmack‘ wie noch innerhalb der christlich-mittelalterlichen Freundschaftsauffassung. Der Nutzen kann eine durchaus ehrbare und dauerhafte Verbindung herstellen. Insbesondere am Fürstenhof wird das Verhältnis zwischen Höfling und Fürst durch den gegenseitigen Nutzen gesichert. Der Höfling berät und belehrt den Fürsten in persönlichen wie politischen Fragen, wohingegen der Fürst dem Günstling Vertrauen schenkt und politischen Schutz gewährt. Zweifelsohne ist aber der Höfling vom willkürlichen Wohlwollen des Fürsten abhängig, weshalb gewisse Fähigkeiten und Künste aufgeboten werden müssen, um die Nutzenfreundschaft mit dem Fürsten zu erhalten.

Geselligkeit: Am Hofe und in Kreisen ‚gewöhnlicher‘ Freunde kommt es weniger auf die Gesinnung der Beteiligten, sondern vielmehr auf ein geselliges Verhalten an. Offenheit, Themenvielfalt, Frohsinn, Zurückhaltung, Gesprächigkeit usw. dienen dazu, sich beliebt zu machen und eine heitere Runde zu eröffnen und aufrechtzuerhalten. Die Angemessenheit des Verhaltens in geselligen Kreisen wird einerseits von der sozialen Situation festgelegt - den beteiligten Personen, dem Ort, der Zeit sowie dem Anlaß des Zusammenseins, andererseits durch allgemeine Benimmregeln bestimmt. Darüberhinaus bedarf die Geselligkeit der kunstvoll eingesetzten Fähigkeiten der Teilnehmer.

Selbstöffnung: In der renaissance-humanistischen Freundschaftsauffassung wird Selbstöffnung nicht mehr religiös als Bekenntnis der Sünden gegenüber dem Freund und vor Gott verstanden. Selbstöffnung bezieht sich ausschließlich auf den Charakter des Freundes, seine persönlichen Wünsche, Gedanken und Neigungen. Damit ist die Selbstöffnung auch nicht mehr Mittel, den Freund auf seinem Weg zu Gott zu unterstützen. Vielmehr dient nun die Selbstöffnung dazu, die Handlungen der Freunde besser aufeinander abzustimmen und die Freundschaft selbst zu steigern. In einer besonders engen Freundschaft kann sich Selbstöffnung zur Selbsthingabe steigern (Montaigne). Aber auch im geselligen Gespräch bedarf es einer gewissen Offenheit zum Persönlichen. Öffnet sich der andere nicht von selbst, so kann durch gezielte Gesprächsführung und vor allem durch Beobachtung der Mimik auf die innere Verfassung geschlossen werden (Alberti).

Gemeinschaft: Das Gemeinschaftliche tritt in der renaissance-humanistischen Freundschaftsauffassung zunächst in den Hintergrund. Es wird eher beiläufig und im Zusammenhang antiker Freundschaftsvorstellungen erwähnt. Erst bei Montaigne gibt es wieder eine deutliche Betonung der freundschaftlichen Sozialität. Diese wird dann auch nicht mehr im Rückgang auf die Vernunft, die Tugend oder Gott beschrieben, sondern

gemeinschaftsstiftend ist die Freundschaft selbst. Sozialität entsteht aus dem wirkreichen Geschehen gegenseitiger Tätigkeiten und Verrichtungen. Das gemeinschaftliche Moment fehlt in den gewöhnlichen und den nutzenorientierten Freundschaften.

Selbstheit: Im Zuge der Auflösung des substantialistischen Menschenbildes wird auch die Selbstheit des Freundes nicht mehr als entelechische Bewegung zur Tugend oder zur Gottheit verstanden. Das freundschaftliche Selbstwerden ist nun ein der Freundschaft immanentes Geschehen. Auch bedeutet Selbstheit nicht mehr die Verwirklichung gegebener Anlagen (Wesensfindung), sondern Selbstheit entsteht in der Bezogenheit zum anderen (Sein im andern). Daher kommt es in der Freundschaft entscheidend auf diese Bezogenheit an, d.h. auf den angemessenen Umgang mit Freunden, auf ein adäquates Vertrauen, Offenheit, Dankbarkeit, gegenseitiger Nutzen usw.

Menschlichkeit: Der Humanismus verwandelt die mittelalterlichen Momente der Nächstenliebe (caritas) und der Freundlichkeit (affabilitas) in eine säkulare Vorstellung von allgemeiner Menschlichkeit. Dergemäß sind die Menschen miteinander verbunden und einander zugeneigt qua Mensch-sein. Diese Vorstellung bildet den Gehalt zur miseria-Auffassung, wonach die Menschen vorwiegend egoistisch handeln und einander täuschen und betrügen. Menschlichkeit steigert sich zwar nicht zur Menschenfreundschaft, ist aber ein Grundsatz für das angemessene Verhalten gegenüber Freunden und Feinden. Eng verbunden mit der Menschlichkeit ist die Höflichkeit.

Pflichten: Noch konkreter als die Grundsätze von Höflichkeit und Menschlichkeit regeln Freundschaftspflichten das angemessene Verhalten in Freundschaften. Sie sind gleichsam die ‚Gesetze‘ von gewöhnlichen Freundschaften. Was in engen Freundschaften selbstverständlich ist, tritt in loseren Verbindungen als ‚äußere‘ Pflicht auf.

4. Die Ordnung der Freundschaft in der europäischen Aufklärung

Im folgenden Kapitel wird die Freundschaftsauffassung der Aufklärung in ihren wichtigsten Momenten herausgearbeitet. Die Aufklärung fällt zeitlich mit dem 18. Jahrhundert zusammen, sie „prägt wie eine Stimmung ihr Jahrhundert.“²⁸⁶ Unter Aufklärung verstehe ich zum einen die einschneidenden sozial- und ideengeschichtlichen Veränderungen des 18. Jahrhunderts wie den Aufstieg des Bürgertums, die bürgerlichen Revolutionen in England,

²⁸⁶ Ulrich im Hof, Das Europa der Aufklärung, München 1993, S.16.

Frankreich und Nordamerika und den erwachenden Geist einer kritischen Rationalität²⁸⁷. Zum anderen interpretiere ich Aufklärung im Sinne Ernst Cassirers als eine bestimmte „Denkform“, die sich auf alle Wissensgebiete auszubreiten beginnt²⁸⁸. Dieser Aufklärungsbegriff sei im folgenden näher erläutert.

Auch wenn das Zeitalter der Aufklärung an der Schwelle zur Moderne steht, so ist das soziale Leben noch überwiegend von der Vorstellungswelt einer feudalen Agrargesellschaft geprägt. „Landbesitz blieb auch im 18. Jahrhundert die angesehenste Grundlage sozialer Existenz, zumal dieser Besitz durchweg mit politischen Rechten verknüpft war, also Herrschaftsstatus verlieh. In allen Ländern besaß der Adel persönliche und standesspezifische Vorzüge und Vorrechte; der Großteil der bäuerlichen Bevölkerung war, bei aller Unterschiedlichkeit der Rechtsstellung, abhängig und leistungspflichtig.“²⁸⁹. Allein in den größeren Städten bildet sich unter dem Leitbegriff des „Bürgers“ ein neues Selbstverständnis heraus, das den Feudalismus durchkreuzt. „„Bürgerlich“ meint ein Denken, das sich auf eine Gesellschaft rechtlich gleichgestellter Bürger bezog, und eine Welt- und Lebensanschauung, die sich von der altständischen prinzipiell unterschied.“ (ibid., S.84). Der Bürger versteht sich selbst und andere zunächst als Mensch, d.h. als ein vernünftiges Wesen, das mit bestimmten natürlichen Fähigkeiten und Schwächen ausgestattet ist. Als Mensch sind alle Individuen gleich. Darüberhinaus ist der Bürger Patriot, nimmt am Gemeinwesen Anteil, interessiert sich für Fragen des öffentlichen Wohls und folgt zugleich seinen eigenen Interessen (vgl. ebd.). Als ein Mensch liegt ihm das Glück der gesamten Menschheit am Herzen, er ist nicht nur Patriot, sondern zugleich „Weltbürger“. Die Begriffe „Weltbürger“ und „Weltbürgertum“ sowie deren Synonyme „Kosmopolit“ und „Kosmopolitismus“ steigen im Verlauf des 18. Jahrhunderts zu immer gebräuchlicheren Schlagworten auf²⁹⁰.

Das bürgerlich-aufklärerische Selbstverständnis neigt also zur Universalisierung. Neben der Universalisierung ist die Aufklärung von der Idee der Verbesserung geprägt. „„Verbesserung“, ‚Erneuerung‘, ‚Riforma‘ sind Schlagworte der Aufklärung, sind aber auch die treibenden Ideen in den meisten Ländern Europas.“²⁹¹. Die Verbesserung bezieht sich zum einen auf die praktischen Lebensbedingungen wie beispielsweise Reformen in der Landwirtschaft, im Städtebau, der Medizin oder in der Ernährung. Zum anderen kommt es auf eine sittliche Verbesserung des einzelnen wie der Gesellschaft an. „Die Aufklärung wollte einen neuen, besseren Menschen heranbilden. In diesem Sinne nahm sie die alte Konzeption

²⁸⁷ Vgl. Fred Schrader, Die Formierung der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt am Main 1996; Roy Porter, Kleine Geschichte der Aufklärung, Berlin 1995.

²⁸⁸ Vgl. Ernst Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung, Hamburg 1998.

²⁸⁹ Rudolf Vierhaus, Kultur und Gesellschaft im 18. Jahrhundert, in: Bernhard Fabian/Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hg.), Das 18. Jahrhundert als Epoche, Nendeln 1978, S.77.

²⁹⁰ Vgl. Sigrid Thielking, Weltbürgertum. Kosmopolitische Ideen in Literatur und politischer Publizistik seit dem 18. Jahrhundert, München 2000, S.16.

²⁹¹ Roland Mortier, Varianten der europäischen Aufklärung, in: Anselm Maler/Angel San Miguel/Richard Schwaderer (Hg.), Europäische Aspekte der Aufklärung, Frankfurt am Main 1998, S.32.

der Tugendlehre auf: Die Lehre von *Arete* und *Virtus* der griechischen und römischen Ethik.“ (im Hof, Europa der Aufklärung, a.a.O., S.186). Verbesserung heißt auch, den Menschen von seinen Vorurteilen zu befreien und ihn zu einem vernünftigen Urteilen und Handeln zu erziehen. In diesem Zusammenhang sind noch immer die Worte Kants am bedeutendsten:

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“²⁹².

Ein Grundzug der aufklärerischen „Denkform“ liegt für Ernst Cassirer in der *analytischen Methode*. Darunter versteht Cassirer die Zerlegung und Rekonstruktion eines beliebigen Seienden, wodurch die Prinzipien erkannt werden, gemäß derer ein Seiendes besteht. Diese Methode geht folglich induktiv vor, da sie von einem gegebenen Sachverhalt auf die allgemeinen Prinzipien schließt, die jenen Sachverhalt ermöglichen. „Es gibt auch hier kein Mannigfaltiges und Verschiedenes, das sich nicht zuletzt in eine Summe von Einheiten auflösen ließe; kein Werden, dem nicht ein konstantes Sein zugrunde läge.“ (Cassirer, Philosophie der Aufklärung, a.a.O., S.20f). Das analytische Denken, so Cassirer, entstand in den Naturwissenschaften (vor allem durch Newton) und wird nun im Verlauf des 18. Jahrhunderts auch auf seelische und soziale Phänomene angewandt. Das methodische Verfahren ist auf diesen Gebieten das gleiche. „Es besteht darin, von feststehenden, durch die Beobachtung gewonnenen Fakten auszugehen, aber bei ihnen als bloßen Fakten nicht stehen zu bleiben. Das bloße ‚Beieinander‘ der Fakten soll in ein ‚In-Einander‘ verwandelt werden; die anfängliche bloße Koexistenz soll sich, schärfer erkannt, als Dependenz enthüllen; die Form des Aggregats soll in die Form des Systems übergehen.“ (ibid., S.27). Auf diese Weise entstehen die wissenschaftliche Psychologie und Soziologie. Beide Disziplinen beruhen auf dem gezeigten analytischen bzw. systematologischen Denken.

Einen weiteren Grundzug der aufklärerischen „Denkform“ sieht Cassirer im *synthetischen Verstehen*. Das synthetische Verstehen geht nach Cassirer nicht auf die Naturwissenschaften zurück, sondern gründet in der Monadenlehre Leibniz'. „Mit der Leibnizschen Philosophie erstet eine neue geistige Macht; in ihr wird nicht nur der Inhalt des Weltbildes verändert, sondern in ihr bricht auch eine neue Form und eine neue Grundtendenz des Denkens durch.“ (ibid., S.36). Dieses Denken betrachtet jedes Seiende als eine „Monade“, die nicht im

²⁹² Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (ersch. 1784), in: Ehrhard Bahr (Hg.), Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen, Stuttgart 1974, S.9.

Rückbezug auf ihre Bestandteile, sondern nur im Nachvollzug ihrer Dynamik verstanden werden kann. Eine Monade, so Cassirer im Anschluß an Leibniz, besteht nicht bloß, sondern sie ist tätig, „und ihre Tätigkeit besteht darin, zu immer neuen Zuständen überzugehen und sie stetig aus sich zu entfalten.“ (ibid., S.38). Die Monade läßt sich folglich nur im Übergang von Zustand zu Zustand fassen, sie ist nicht auf einen Bestand festzulegen und kann deshalb auch nicht in Bestand-teile zerlegt werden. Dennoch ist die Monade nicht einfach ‚für sich‘. Immer ist sie Moment eines umfassenderen Ganzen. „Denn jede individuelle Substanz ist, innerhalb des Leibnizschen Systems, nicht nur ein Teil, ein Bruchstück, ein Fragment des Universums; sondern es ist dieses Universum *selbst*, gesehen von einem bestimmten Standpunkt und unter einem bestimmten ‚Gesichtspunkt‘.“ (ibid., S.42)²⁹³. Das Einzelne ist also nach Leibniz mit dem Ganzen nicht durch Teilhabe (*participatio*) verbunden, wie Thomas von Aquin dachte, sondern das Einzelne *ist* das Ganze – wenn auch in einer exakt bestimmten Perspektive. Individualität und Universalität „reflektieren sich in sich selber“, wie Cassirer treffend sagt (ibid., S.43).

Cassirer erkennt im analytischen und synthetischen Verstehen die „beiden verschiedenen gedanklichen Ströme“, die das 18. Jahrhundert maßgeblich prägen (ibid., S.46). Beide Denkweisen beruhen auf einem funktionalen Verständnis der Wirklichkeit, das sich, wie in Teil II, 3 gezeigt, in der frühen Neuzeit bereits anlegte. Funktionales Verstehen bedeutet, daß ein Seiendes nicht auf ein inhärentes Wesen hin verstanden wird, sondern als Zusammenhang von Wirkungen und Gegenwirkungen, als ein Ensemble von Verrichtungen (*functiones*) erscheint.

Analytische und synthetische Ansätze finden sich auch in den Freundschaftsvorstellungen der Aufklärung, zum Teil sogar gleichzeitig innerhalb eines einzigen Zeugnisses, wie ich in den folgenden Abschnitten zeigen werde. Die Verständnisweise von Freundschaft wird im 18. Jahrhundert also einerseits von den beschriebenen Denkformen bestimmt, andererseits spiegeln sich in den verschiedenen Freundschaftsvorstellungen die aufklärerischen Ideen von Universalität, Rationalität und Verbesserung.

4.1 Der Ursprung in der englischen Aufklärung

Im 16. und 17. Jahrhundert wird ganz Europa von blutigen Kriegen überzogen. Die Hugenottenkriege in Frankreich (1562-1598), die Bürgerkriege in England (1642-1649) und der Dreißigjährige Krieg (1618-1648), der als lokale Revolte in Böhmen begann und als großer Krieg fast aller europäischen Völker im Reich endet, bilden die markantesten Ereignisse dieses Zeitalters der Kriege (vgl. Schrader, Formierung der bürgerlichen Gesellschaft, a.a.O.,

²⁹³ Vgl. hierzu auch Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie*, Hamburg 1982, §§ 56, 57, 61.

S.17-25). Dementsprechend greift eine allgemeine kulturelle Destabilisierung um sich. „Alte Bindungen und Loyalitäten wurden aufgelöst. Hochverrat und Kampf für das Gemeinwohl wurden je nach wechselnden Lagern und je nach den Menschen, die ihre Lager wechselten, austauschbare Begriffe. Die allgemeine Anarchie führte zu Duellen, Gewalttat und Mord, und die Pluralisierung der Ecclesia Sancta war ein Ferment der Depravation für alles sonst noch Geeinte: Familien, Stände, Länder und Völker.“²⁹⁴. Am Ende dieser europäischen Krise entsteht der absolutistische Staat, der vor allem in Frankreich seine stimmigste Gestalt ausbildet. England dagegen überspringt gleichsam den Absolutismus, „die Glaubenskämpfe bedeuteten schon die bürgerliche Revolution.“ (ibid., S.11).

1688 vollzieht England den ersten Schritt in den bürgerlichen Parlamentarismus. „In einer Wahlkapitulation beschwor der König feierlich, die ‚ancient rights and liberties‘ zu achten, und hinfort konnten alle Gesetze nur im Einvernehmen mit König, Lords und Commons erlassen werden.“²⁹⁵. Auch wenn diese politische Entwicklung zunächst nur die aristokratische Elite betrifft, so beginnt damit dennoch eine allgemeine Liberalisierung des Landes. Unterstützt wird diese Liberalisierung von einem wirtschaftlichen Aufschwung und dem gesellschaftlichen Aufstieg der bürgerlich-puritanischen Mittelschichten (vgl. ibid., 49). Die Zensur wird fast völlig abgeschafft, und so entfaltet sich eine umfassende und freigeistige Publizistik. „Am einflußreichsten unter den neuen Kommunikationsmedien waren die vielen Moralischen Wochenschriften von Addisons *Spectator* über Dr. Johnsons *Rambler* bis zu Goldsmiths *Citizen of the World*.“²⁹⁶. Das bürgerliche England wird zu einem „Vorbild Europas“ (Otten, England, a.a.O., S.49). Von England ausgehend tritt die Idee der bürgerlichen Gesellschaft ihren Siegeszug durch Europa an und bringt die beiden großen Republiken in Frankreich und Nordamerika hervor.

4.1.1 Das Ineinander von persönlicher Erfahrung und universalem Erleben: Freundschaft in Anthony Earl of Shaftesbury's philosophischen Essays

Anthony Earl of Shaftesbury, ein Schüler John Lockes, übt in den ersten beiden Dritteln des 18. Jahrhunderts eine nachhaltige Wirkung auf die europäische Aufklärung aus²⁹⁷. Sein Denken beeinflusst die beiden wichtigsten moralistischen Zeitschriften des frühen 18.

²⁹⁴ Reinhart Koselleck, Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Frankfurt am Main, 1973, S.13.

²⁹⁵ Kurt Otten, England – Wiege der Aufklärung?, in: Maler et al.(Hg.), Europäische Aspekte der Aufklärung, a.a.O., S.48.

²⁹⁶ Rudolf Sühnel, Augusteischer Klassizismus: Das Zeitalter der Aufklärung in England, in: Fabian et al. (Hg.), Das 18. Jahrhundert als Epoche, a.a.O., S.16.

²⁹⁷ Vgl. Wolfgang Schrader, Ethik und Anthropologie in der englischen Aufklärung. Der Wandel der moral-sense-theorie von Shaftesbury bis Hume, Hamburg 1984, S.3.

Jahrhunderts, den „Tatler“ und den „Spectator“²⁹⁸. Auch in Deutschland und Frankreich wird das Werk Shaftesburys eingehend rezipiert „Diderot, Voltaire, Rousseau, Goethe, Schiller und Kant haben sich auf ihn berufen, und er ist eigentlich in Deutschland und Frankreich wichtiger geworden als in England.“ (vgl. Otten, England, a.a.O., S.54). Für Johann Gottfried Herder beispielsweise ist Shaftesbury ein „Virtuoso der Humanität“²⁹⁹. Auch die Freundschaftsvorstellung Shaftesbury's beeinflusst das Nachdenken über Freundschaft im 18. Jahrhundert. Die bei Shaftesbury entwickelten Momente der Universalität, der moralischen Vervollkommnung und der emotionalen Basis finden sich mutatis mutandis auch in anderen Theorien der Freundschaft. Dies zeigen die weiteren Abschnitte dieses Kapitels. Bei Shaftesbury lassen sich daher die grundlegenden Momente der aufklärerischen Freundschaftsauffassung nachvollziehen.

Anders als Locke, dem es vor allem um die Untersuchung des menschlichen Verstandes und um eine parlamentarische Staatstheorie ging, stellt Shaftesbury die Gefühle (affections) sowie das moralische Empfangungsvermögen (moral sense) in den Mittelpunkt seiner Ethik. Shaftesbury übernimmt von Locke die Vorstellung, daß jeder Mensch zum einen durch die Selbsterhaltung (self-preservation) zum anderen durch die Orientierung am Wohl der Gemeinschaft (commonweal) bestimmt ist. Selbsterhaltung und Soziabilität gehören für Shaftesbury zur Naturausstattung des Menschen. Die gemeinschaftliche Orientierung des Menschen faßt er mit dem Begriff der sozialen Neigungen (social affections) zusammen. Diese Neigungen identifiziert Shaftesbury mit allgemeiner Menschenliebe. „Die Sorge für das allgemeine Wohl kann bloß aus dem geselligen Gefühl (social feeling) oder aus der Empfindung entspringen, daß alle Menschen unsere Brüder sind.“³⁰⁰. Allgemeine Menschenliebe bildet für Shaftesbury die Basis jeder partnerschaftlichen Liebe, jeder Freundschaft und jeder Geselligkeit. Abstrakter gesagt: Das Einzelne ist immer in ein Ganzes geordnet, ohne das jenes Einzelne nicht bestehen könnte.

Dieser Gedanke bildet auch die Grundlage von Shaftesbury's Morallehre. Ein Geschöpf ist wertvoll (worthy) oder tugendhaft (virtuous), „wenn es des Begriffs von einem allgemeinen Wohl des Ganzen (public interest) und der Theorie oder Wissenschaft des moralischen Guten und Bösen, des Bewunderungswürdigen (admirable) und Tadelnswerten (blamable), des Rechts und Unrechts fähig ist.“³⁰¹. Tugend wird dann realisiert, wenn dieser Begriff des Rechtschaffenen zum Gegenstand der Neigung gemacht wird (ebd.). ‚Gut‘ oder ‚Böse‘ sind

²⁹⁸ Vgl. Robert Zimmer, Die europäischen Moralisten, Hamburg 1999, S.102ff.

²⁹⁹ J.G. Herder, Briefe zur Beförderung der Humanität, in: ders., Werke Bd. 7, hrsg. von Hans Dietrich Irmscher, Frankfurt am Main 1991, S.169.

³⁰⁰ Shaftesbury, Sensus Communis. Ein Versuch über die Freiheit des Witzes und der Laune (ersch. 1709), in: ders., Der gesellige Enthusiast. Philosophische Essays, hrsg. von Karl-Heinz Schwabe, München 1990, S.352.

³⁰¹ Vgl. Shaftesbury, Untersuchung über die Tugend (ersch. 1699), in: ders., Der gesellige Enthusiast, a.a.O., S.229.

für Shaftesbury Qualitäten, die nicht für sich selbst bestimmt werden können, sondern *relativ* gelten. „Ist daher ein Wesen (being) gänzlich und wahrhaftig böse (ill), so muß es in Beziehung auf das Ganze (respect to the universal system) böse sein; und dann ist das System des Ganzen böse oder unvollkommen.“ (ibid., S.221).

Auch wenn Shaftesbury hier den Begriff des Systems verwendet, steht der zugrundeliegende Gedanke doch dem Begriff der Synthesis (im Sinne Cassirers) näher. Denn offensichtlich ist für Shaftesbury das Einzelne nicht nur *Teil* des Ganzen, sondern das Einzelne *impliziert* das Ganze. Folgerichtig muß ein moralisch ‚verdorbenes‘ Einzelnes auch ein ‚verdorbenes‘ Ganzes beinhalten. Läge der Morallehre Shaftesbury’s aber das analytisch-systemische Denken zu Grunde, so würde das einzelne Böse noch nicht auf das Böse im Ganzen verweisen. In einem System kann ein ‚schädliches‘ – d.h. funktionsuntüchtiges – Element ausgetauscht werden, ohne daß davon die Gesamtheit des Systems betroffen wäre. Dies ist in der Leibnizschen Monade unmöglich. Eine Veränderung in einem Moment gestaltet auch das Ganze um. Dies deshalb, da Moment und Ganzes ‚identisch‘ sind.

Das synthetische Denken Shaftesbury’s zeigt sich noch an vielen anderen Stellen seines Werkes. Eine weitere Passage sei hier genannt: Shaftesbury erkennt in der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Geschöpfe und Dinge die allgemeine „Schönheit der Welt“, „die also aus lauter kontrastierenden Gegensätzen entspringt, wo alle mannigfaltigen Dissonanzen sich in allgemeine Harmonie auflösen.“³⁰². Einheit begreift Shaftesbury also nicht als Vereinheitlichung, sondern als Gestaltfindung im Zusammenspiel unterschiedlicher Momente³⁰³. Einheit wird nicht einfach hergestellt, sondern sie wird wie ein Kunstwerk aus verschiedenen Tönen erschaffen. Dementsprechend verwendet Shaftesbury Begriffe aus der Ästhetik, wie Schönheit und Harmonie, um jene Einheit zu beschreiben. „Shaftesbury sieht die Welt als Kunstwerk,“ wie Ernst Cassirer treffend sagt (Cassirer, Philosophie der Aufklärung, a.a.O., S.112). „Er sieht Eines in Allem und Alles in Einem.“ (ibid., S.113). Damit reiht sich Shaftesbury in die Tradition des synthetischen Denkens ein.

Die Implikation von Einzelnem und Ganzem bildet bei Shaftesbury auch den Verständnisrahmen seiner Freundschaftsvorstellung, wie in meinen folgenden Ausführungen sichtbar wird.

Die Freundschaft ist für Shaftesbury natürlichen Ursprungs, da sie in den sozialen Neigungen (social affections) gründet. Zu diesen Neigungen zählt Shaftesbury die Liebe (love), die Dankbarkeit (gratitude), das Wohlwollen (bounty), die Freigiebigkeit (generosity), das Mitleiden (pity), die Wohltätigkeit (succour) „oder andere Neigungen geselliger oder freundschaftlicher Art.“ (Shaftesbury, Untersuchung über Tugend, a.a.O., S.274). Gemeinsam

³⁰² Shaftesbury, Die Moralisten. Eine philosophische Rhapsodie (ersch. 1709), in: ders., Der gesellige Enthusiast, a.a.O., S.64.

³⁰³ Freilich stammt der Gedanke, daß Harmonie aus Dissonanzen entsteht, nicht ursprünglich von Shaftesbury, sondern von dem Vorsokratiker Heraklit (vgl. Heraklit, Fragmente, B8 und B10).

ist diesen Neigungen, daß sie dem Menschen geistige Vergnügungen (pleasures of mind) bereiten. „Wer die menschliche Natur auch noch sowenig kennt, wird doch fühlen, welch ein großes Vergnügen die Seele genießen muß, wenn sie auf diese edle Art gerührt wird.“ (ebd.). Das freundschaftliche Gefühl, so läßt sich mit Shaftesbury sagen, bereitet ein geistiges Vergnügen. Dies gilt uneingeschränkt für jede Freundschaft, denn sogar der Tyrann oder der Räuber findet nach Shaftesbury Vergnügen an der Gesellschaft seiner Freunde, „deren Freude und Zufriedenheit er zu seiner eigenen macht.“ (ibid., S.278). Diese Freude in der Freundschaft ist für Shaftesbury unabhängig von der moralischen Haltung der befreundeten Personen.

Moralität wird dann entscheidend, wenn sich die Freundschaft von dieser natürlichen Grundlage löst und sich zur Freundschaft gegenüber der gesamten Menschheit aufschwingt. Tugendhaftigkeit bedeutet für Shaftesbury, wie oben bereits erwähnt, einen Begriff vom Wohl des Ganzen, d.h. der Menschheit insgesamt zu haben und vor diesem Hintergrund Recht von Unrecht unterscheiden zu können. Eine tugendgemäße Freundschaft orientiert sich folglich an der übergreifenden Freundschaft mit dem Menschengeschlecht. Umgekehrt heißt das: Wer ein Freund der Menschheit (friend of mankind) werden möchte, sollte gut und tugendhaft (good and virtuous) sein (Shaftesbury, Die Moralisten, a.a.O., S.85).

Die Qualität jeder persönlichen Freundschaft (private friendship), so Shaftesbury weiter, erhöht sich, wenn sie tugendhaft und damit in die umfassendere Freundschaft mit der Menschheit eingebunden ist. Ist die persönliche Freundschaft lediglich auf die Personalität der Freunde fixiert, so macht sie sich abhängig von individuellen Launen. Sie ist den häufigen Wechseln von Haß und Liebe, von Abscheu und Zuneigung unterworfen, und dies muß „notwendig beständigen Verdruß und Unmut (continual disturbance and disgust) erzeugen, alles unmittelbare Vergnügen der Freundschaft und Geselligkeit (society) verderben und am Ende gewissermaßen die Neigung zur Freundschaft und zum menschlichen Umgang (human commerce) selbst zerstören.“ (vgl. Shaftesbury, Untersuchung über die Tugend, a.a.O., S.279). Eine Freundschaft also, die nicht auf die größere Freundschaft mit allen Menschen hin geöffnet ist, bleibt für Shaftesbury notwendig unstet und unvollkommen. Die Freundschaft aber, die auch im Hinblick auf die ganze Menschheit geschlossen wird, ist gleichförmig (equal), dauerhaft (constant), mit sich selbst eins (accountable to itself), immer beruhigend und vergnügend (satisfactory and pleasing) (vgl. ebd.).

Shaftesbury übersieht nicht die Schwierigkeiten, die es bereitet, sich eine Freundschaft mit der gesamten Menschheit vorzustellen oder gar zu erleben. Denn zum einen hat man gewöhnlich „eine so gleichgültige Meinung von dem großen Haufen der Gesellschaft“, daß eine Zuneigung zu demselben äußerst fern liegt und wenig Vergnügen verspricht (vgl. Shaftesbury, Die Moralisten, a.a.O., S.81). Erschwerend kommt hinzu, daß die Menschheit

häufig alles andere als liebenswert erscheint und überwiegend widrige Züge (forbidden features) und Häßlichkeiten (deformities) aufweist (ibid., 84). Zum anderen ist ‚die gesamte Menschheit‘ ein wenig anschaulicher Gegenstand, und nichts kann wirklich geliebt werden, das nicht „irgendein sinnliches materielles Bild hätte.“ (ibid., 83). Zum dritten beruht jede Freundschaft bekanntlich auf Liebe und Gegenliebe, doch wie kann die Liebe des Einzelnen zur Menschheit von dieser spürbar erwidert werden (vgl. ebd.)?

Gegen diese selbstgesetzten Einwände versucht Shaftesbury seine Auffassung von der Implikation zwischen persönlicher und universaler Freundschaft zu verteidigen. Auf die erste Kritik antwortet Shaftesbury mit folgender Überlegung: Güte (bounty) und Dankbarkeit (gratitude) sind ohne Zweifel Momente der Freundschaft (ibid., S.81). Doch sollte ein gütiges und dankbares Verhalten nicht nur gegenüber Freunden, sondern gegenüber allen Personen gepflegt werden, mit denen ein Umgang besteht. In den Worten Shaftesbury’s: „Sagen Sie mir Freund, sollen wir denn bloß denen Gutes tun, die es verdienen? Etwa bloß einem guten Nachbarn oder Verwandten, einem guten Vater, Kinde oder Bruder? Oder lehrt Natur, Vernunft und Menschlichkeit uns nicht besser, einem Vater, auch bloß weil er Vater, einem Kinde, bloß weil es Kind ist, Gutes zu tun, und so in jedem Verhältnis des menschlichen Lebens?“ (ibid, S.81). Güte und Dankbarkeit sind also für Shaftesbury Momente der Freundschaft und zugleich Momente eines angemessenen gesellschaftlichen Benehmens. Dort, wo Menschen gütig und dankbar begegnet wird, findet somit bereits Freundschaft statt. Entsprechend ist es für Shaftesbury auch ein Akt der Freundschaft, Fremden „auf die leutseligste (kind), freundschaftlichste (friendly), gastfreieste (hospitable) Art zu helfen, zu raten, beizustehen.“ (ibid., S.82). Alle diese Handlungen setzen, so Shaftesbury, eine „Macht des Wohlwollens“ (power of good-nature) voraus, dessen Gewalt (force) „eine unparteiische (equal), gerechte (just) und universale Freundschaft hervorbringt.“ (ebd.).

Dem zweiten Einwand, wonach die Menschheit nicht anschaulich und nicht liebenswert genug ist, um sich mit ihr anzufreunden, begegnet Shaftesbury folgendermaßen: Bestimmte Orte in der Natur sind von so stimmiger Schönheit, das sie gleichsam beseelt (animated) zu sein scheinen (ibid., S.149). Dies rührt daher, daß die einzelnen Elemente eines Baumes, eines Waldes oder Baches in vollendeter Weise harmonieren. „Allenthalben wo es eine solche Sympathie der Teile (sympathising of parts) gibt, als wir hier in unserm wahren Baume sehen, wo es eine so sichtbare Zusammenstimmung zu einem gemeinschaftlichen Zweck (plain concurrence in one common end) und zu Erhaltung, Ernährung und Fortpflanzung einer so schönen Form vorhanden ist, da können wir mit Gewißheit sagen, daß dieser Form eine besondere Natur (peculiar nature) eigen und mit andern von der nämlichen Art gemein sei.“ (ibid., S.149). Diese „besondere Natur“ eines Seienden bezeichnet Shaftesbury mit dem Begriff Geist (genius). Auch Völker haben einen solchen Geist, so sie in ihrer stimmigsten

Gestalt betrachtet werden. Beispielsweise versteht Shaftesbury den „schönen Jüngling“ (beautiful youth) als sinnliches Bild des Geistes der alten Römer (ibid., S.83).

Nicht nur Naturdinge, Orte und Völker, sondern auch die Menschheit insgesamt ist für Shaftesbury von einem Geist beseelt. Dieser offenbart sich aber nur, wenn man die Schönheit und Stimmigkeit der Menschen wahrzunehmen vermag. Wird der Geist der Menschheit geschaut, so verschwinden alle häßlichen Züge der Menschheit. Vergnügen und Schmerz, Anmut und Rohheit, Milde und Grausamkeit, Gutes und Böses werden dadurch nicht ‚beschönigt‘, sondern passen in ihrer Dissonanz so zusammen, daß sich daraus ein harmonisches Ganzes ergibt. Wird dieses Ganze erfaßt, also der Geist der Menschheit geschaut, so füllt sich das Herz mit allumfassender Liebe zur Menschheit (vgl. ibid., S.84). Derjenige also, der von der Menschheit insgesamt begeistert wird, verwandelt sich notwendig in einen Freund der Menschheit.

Wie können wir diese Schau des Geistes der Menschheit näherhin verstehen?

Be-geisterung ist für Shaftesbury ein Aufstieg zum Ursprung. Die aufstrebende Seele (aspiring soul) beginnt zunächst in der Betrachtung einer einzelnen Schönheit, wie beispielsweise der Züge eines schönen Gesichts oder des Ebenmaßes eines menschlichen Körpers (ibid., S.62). Die Seele bleibt aber nicht bei dieser harmonischen Einzelheit stehen. „Sie betrachtet Gesellschaften, Freundschaften, Verwandtschaften, gegenseitige Pflichten und überlegt, aus welcher Harmonie besonderer Geister (harmony of particular minds) die allgemeine Harmonie (general harmony), das Wohl des Ganzen (commonweal) entspringe.“ (ibd.). Die Seele schwingt sich weiter auf und betrachtet nun „alles, was das rohe Menschengeschlecht (rude mankind) poliert und verfeinert, Wissenschaften und Künste, Philosophie, Moral, Tugend, der blühende Zustand menschlicher Dinge und die Vollkommenheit der menschlichen Natur, dies ist ihr seligster Anblick (delightful prospects), dies der Zauber der Schönheit, welcher sie so mächtig fesselt.“ (ibid., S.63). Hier nun wäre die aufstrebende Seele beim Geist der Menschheit angelangt, doch „brennend von diesem edlen Triebe“ des Aufstiegs sucht die Seele weiter „und findet erst in der Glückseligkeit des Ganzen (prosperity of the whole) ihre Befriedigung.“ (ibd.). Der höchste Geist (sovereign mind), den die Seele zuletzt erkennt, umfaßt zugleich die Natur und das Menschengeschlecht. Er ist die Ur-schönheit (first beauty), aus der die Schönheit der Menschheit, der Gesellschaft, der Freundschaft und auch des Einzelnen erst ihre Möglichkeit erhält (vgl. ibid., S.84). Der höchste Genius offenbart sich als Ursprung alles Seienden und damit zugleich als die tiefste Verbundenheit der Dinge und Geschöpfe. Dies ist freilich nicht mehr rational verstehbar, sondern nur unmittelbar erlebbar. Über den höchsten Genius läßt sich nicht mehr philosophisch spekulieren, so daß Shaftesbury als sprachlicher Ausdruck zuletzt nur die hymnische Preisung bleibt, gleichsam die Verneigung vor dem Ursprung des Lebendigen:

„Denn o mächtiger Genius! Einzig belebende und begeisternde Kraft! Urheber und Gegenstand dieser Gedanken! Dein Einfluß durchströme alles; mit allen Dingen bist du aufs innigste vereinbart. Du lenkst die geheimsten Triebfedern ihrer Tätigkeit. Du regierst sie mit unwiderstehlicher, unermüdeter Gewalt durch heilige unverletzliche Gesetze, zum Wohl jedes besonderen Wesens eingerichtet, aber so, daß alles harmonisch mitwirkt zur Vollkommenheit, zum Leben, zum Wohlsein des Ganzen.“ (ibid., S.161).

Was nun den dritten Einwand anbelangt, wonach die freundschaftliche Liebe zur Menschheit schwerlich von dieser erwidert werden kann, so finden sich bei Shaftesbury hierzu keine genaueren Entgegnungen. Er verweist wiederum auf die vollkommenste Schönheit (perfectest beauty). „die es an Gegenliebe nicht wird fehlen lassen.“ (ibid., S.83). Auf die wiederholte Frage, wie man es denn nun anzustellen habe, Freund des Menschengeschlechts zu werden, folgt zuletzt die schlichte, oben bereits genannte Antwort: „Aber sich um die Gesellschaft verdient zu machen (to deserve well to the public) und mit Recht ein Freund des menschlichen Geschlechts heißen zu können, dazu braucht's nichts weiter, als gut und tugendhaft sein.“ (ibid., S.85). Wenn man jedoch, wie Shaftesbury, die Tugend als Begriff vom Wohl des Ganzen versteht, so bedeutet eine tugendgemäße Freundschaft die Implikation von persönlicher und universaler Freundschaft.

In dieser Freundschaftsvorstellung Shaftesbury's sticht zunächst die enorme Weitung hervor, die das Phänomen erfährt. Eine beständige persönliche Freundschaft impliziert die Freundschaft mit dem Menschengeschlecht. Dies geht über die Tugend der Freundlichkeit, wie sie Thomas von Aquin beschrieb, und die Pflicht zur Menschlichkeit, wie sie im Renaissance-Humanismus auftrat, weit hinaus. Vielmehr *erlebt* Shaftesbury die Verbundenheit mit allen Menschen tatsächlich, und er macht dieses Erleben zur Grundlage des konkreten, mitmenschlichen Handelns. Damit durchbricht Shaftesbury die Begrenzung der Freundschaft auf einen rein privaten Bereich, wie dies bei Montaigne besonders zum Ausdruck kam. Das heißt jedoch nicht, daß Shaftesbury die Freundschaft gänzlich ‚veröffentlicht‘. Auch wenn er über die persönliche Freundschaft nicht viele Worte verliert, so hält er dennoch an der vertraulichen Innigkeit privater Freundschaft fest. „Wer fühlt dies nicht, wenn er nach langer Einsamkeit oder Abwesenheit einem Busenfreund (bosom friend) sein Herz öffnen, seine geheimsten Gedanken und Empfindungen vor ihm ausgießen kann?“ (Shaftesbury, Untersuchung über die Tugend, a.a.O., S.296).

Persönliche Freundschaft kann aber nicht allein persönlich bleiben, so der Gedanke Shaftesbury's, denn immer ist der Mensch in größere soziale Zusammenhänge eingelassen. Er ist Bürger einer Stadt, Teil einer Gesellschaft, Mitglied einer Familie und eben auch Teil der Menschheit. Da Shaftesbury's Ansatz dem synthetischen Denken zuzurechnen ist, wie ich in diesem Abschnitt gezeigt habe, sind für ihn Einzelnes und Ganzes nicht getrennt, sondern

stehen ineinander (Implikation). Übertragen auf die Freundschaft heißt das: Ein Mensch kann nicht zugleich zärtlicher Freund und Menschenhasser sein. Nur der Menschenfreund ist zugleich ein wahrer persönlicher Freund. Jeder Freund, der nicht wie ein Freund der Menschheit handelt und erlebt, bleibt gemäß Shaftesbury ein unvollkommener Freund. Vollkommenheit ist nur in der Implikation von persönlicher und Menschenfreundschaft erreichbar und dies zu bewerkstelligen ist Aufgabe der Tugend.

Es fehlen bei Shaftesbury die für die Freundschaftsauffassung des Renaissance-Humanismus bedeutsamen Fürstenfreundschaften und höfischen Geselligkeiten. Dies ist sicherlich auf die veränderten politischen Verhältnisse zurückzuführen, unter denen Shaftesbury Ende des 17. Jahrhunderts in England lebt (vgl. Teil II,4.1).

Neben den herausgearbeiteten Momenten der universalen Freundschaft und deren Implikation mit der persönlichen Freundschaft tritt bei Shaftesbury noch ein weiteres Moment auf. Shaftesbury sieht in der Freundschaft eine gefühlsmäßige Grundlage, die unabhängig von Tugend und Moral als geistiges Vergnügen erlebt wird. Dies bildet gleichsam die natürliche Emotionalität der Freundschaft.

Damit formuliert Shaftesbury bereits die wesentlichen Momente der aufklärerischen Freundschaftsauffassung, die auch von anderen Autoren des 18. Jahrhunderts angesprochen, zum Teil verwandelt und ergänzt werden.

4.2 Differenzierung der Verständnisweisen und weitere Ausgestaltung im Verlauf des 18. Jahrhundert

In Deutschland entsteht unter dem Leitbild der „Tugendempfindsamkeit“ (Meyer-Krentler) ein „Freundschaftskult“³⁰⁴, welcher das politisch-soziale Selbstverständnis des aufgeklärten Bürgers mit privater Innerlichkeit identifiziert. „Insgesamt ist ‚Freundschaft‘ der Inbegriff einer bürgerlichen Gemeinschaftsutopie, in der sich der Einzelne sozial und emotional ganz

³⁰⁴ Auf den deutschen Freundschaftskult gehe ich hier nicht näher ein, da ich die Freundschaftsauffassung des 18. Jahrhunderts als eine spezifisch aufklärerische interpretiere, die sich durch bestimmte Verständnisweisen (analytisch/synthetisch) und Momente (Universalität, Pflicht, sinnliche Grundlage usw.) auszeichnet. Dem deutschen Freundschaftskult trage ich aber insofern Rechnung, als ich mit Gellerts „Moralischen Vorlesungen“ eine für den Freundschaftskult typische Freundschaftsvorstellung darstelle (vgl. 4.24). Zum deutschen Freundschaftskult vgl. u.a. Wolfdietrich Rasch, Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung im deutschen Schrifttum des 18. Jahrhunderts, Halle 1936; Albert Salomon, Der Freundschaftskult des 18. Jahrhunderts in Deutschland: Versuch zur Soziologie einer Lebensform, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 8, Heft 3, Juli 1979; Wolfram Mauser/Barbara Becker-Cantarino (Hg.), Frauenfreundschaft-Männerfreundschaft. Literarische Diskurse im 18. Jahrhundert, Tübingen 1991.

verwirklichen kann.³⁰⁵ Die aufgeklärte Gesellschaft wird somit bereits ‚im Kleinen‘, in Freundschaften und Freundschaftskreisen lebendig.

Dem entspricht eine ausgeprägte Kultur der Geselligkeit, die sich im 18. Jahrhundert in Deutschland ausbreitet. Es formieren sich Lesegesellschaften, Dichterkreise, patriotisch-gemeinnützige Gesellschaften, Logen und Geheimbünde³⁰⁶. Gemeinsam ist allen aufklärerischen Sozietäten, so Richard van Dülmen, zum einen „die Selbstbildung im gesellschaftlichen Rahmen, die gelehrten oder moralischen Charakter annehmen konnte, bis hin zur eigenen moralischen Vervollkommenung im Sinn der aufgeklärten Vernunft.“ (ibid., S.121). Zum anderen geht es allen aufklärerischen Sozietäten um eine Verbesserung des Gemeinwesens. „Durch öffentliche Vorträge und Diskussionen, durch Zeitschriftengründungen oder Ausschreibung von Preisfragen erstrebten sie die Verbesserung der Gesellschaft, des Staates, aber auch die Aufklärung des Volkes.“ (ibid., S.122). Im Mittelpunkt des geselligen Lebens dieser Sozietäten steht die gelehrte Diskussion und das aufklärerische Gespräch über wissenschaftliche, literarische oder philosophisch-moralische Themen. Ausgeschlossen sind religiöse und politische Themen, „also Gegenstände, die im Herrschaftssystem und den institutionalisierten Kirchen monopolisiert waren.“ (ibid., S.123). Für eine Mitgliedschaft ist nicht Stand oder Vermögen maßgeblich, sondern die freiwillige Entscheidung, aufklärerisch tätig sein zu wollen. Prinzipiell steht die Mitgliedschaft daher allen Menschen offen, „aber konkret wurden nur gelehrte oder gebildete Männer aufgenommen. Das schloß nicht nur die handarbeitenden Mittel- und Unterschichten weitgehend aus, sondern vor allem die Frauen.“ (ibid., S.121). Diesem inoffiziellen Ausschluß der Frauen von den einflußreichen aufklärerischen Sozietäten liegt vermutlich das traditionelle Vorurteil zu Grunde, daß Frauen zum regen geistigen Austausch nicht fähig seien (vgl. z.B. Montaigne, *Essais*, a.a.O., I 28, S.100).

Doch gibt es auch Beispiele von gemischtgeschlechtlichen Geselligkeiten im 18. Jahrhundert wie die legendäre Fahrt auf dem Zürichsee, die der junge Klopstock auf Einladung Bodmers zusammen mit je neun jungen Frauen und Männern unternimmt³⁰⁷. Die meisten Geselligkeiten aber, an denen Frauen maßgeblich, z.B. als Gastgeberinnen, beteiligt sind, spielen sich in einer halböffentlichen, familiären Sphäre ab³⁰⁸. Erst in der Romantik etabliert

³⁰⁵ Eckhardt Meyer-Krentler, *Der Bürger als Freund. Ein sozialetisches Programm und seine Kritik in der neueren deutschen Erzählliteratur*, München 1984, S.20.

³⁰⁶ Vgl. hierzu Richard van Dülmen, *Die Gesellschaft der Aufklärer. Zur bürgerlichen Emanzipation und aufklärerischen Kultur in Deutschland*, Frankfurt am Main 1996; Emanuel Peter, *Geselligkeiten. Literatur, Gruppenbildung und kultureller Wandel im 18. Jahrhundert*, Tübingen 1999.

³⁰⁷ Vgl. hierzu die Ode Klopstocks „Der Zürichsee“, in: Klopstock, *Oden*, Stuttgart 1966, S.45-47.; ferner: Brigitte Schnegg, *Die Fahrt auf dem Zürichsee. Eine geschlechtergeschichtliche Deutung des Zerwürfnisses zwischen Bodmer und Klopstock im Jahre 1750*, in: Ulrike Weckel/Claudia Opitz/Brigitte Tolkemitt/Olivia Hochstrasser (Hg.), *Ordnung, Politik und Geselligkeit der Geschlechter im 18. Jahrhundert*, Göttingen 1998, S.119-143.

³⁰⁸ Vgl. Brigitte Tolkemitt, *Knotenpunkte im Beziehungsnetz der Gebildeten: Die gemischte Geselligkeit in den offenen Häusern der Hamburger Familien Reimarus und Sieveking*, in: Weckel et al. (Hg.), *Ordnung Politik und Geselligkeit*, a.a.O, S.167-202.

sich eine öffentliche Geselligkeitskultur, die Frauen nicht nur zuläßt, sondern auch durch Frauen initiiert wird³⁰⁹. Im Zuge der Verbreitung der aufklärerischen Grundideen von Gleichheit und Verbundenheit aller Menschen löst sich jene jahrhundertealte Vorstellung von der ‚Freundschaftsunfähigkeit‘ der Frauen allmählich auf. Dies wird exemplarisch bei Herder deutlich (vgl. Teil II, 4.2.6).

Der skizzierten Geselligkeitskultur Deutschlands entspricht die Kultur von Salon und Kaffeehaus in Frankreich sowie die Clubkultur in England (vgl. im Hof, Das Europa der Aufklärung, a.a.O., S.104ff).

Geselligkeit und Freundschaft gehen im 18. Jahrhundert eine kaum zu trennende Verbindung ein. „Der Diskurs über Freundschaft ist im 18. Jahrhundert aufs Engste verbunden mit dem Diskurs über Geselligkeit.“³¹⁰ Dies deshalb, da die Freundschaft eine enorme semantische Ausweitung erfährt, die von der intimen Zweierfreundschaft bis zur Freundschaft mit der gesamten Menschheit reicht. „In den Begriffen ‚Freundschaft‘ und ‚Geselligkeit‘ kristallisieren sich philosophische und soziolethische Leitvorstellungen des 18. Jahrhunderts, die so prägend für das Profil dieser Epoche sind, daß man mit einiger Berechtigung sowohl von einem ‚Saeculum der Freundschaft‘ als auch von dem ‚geselligen Jahrhundert‘ sprechen kann.“ (Adam, Freundschaft und Geselligkeit, a.a.O., S.10). Dennoch zeigen die folgenden Abschnitte, daß Freundschaft und Geselligkeit auch unterschieden, ja sogar als konkurrierende Sozialverhältnisse verstanden werden.

4.2.1 Die vernünftige Balance zwischen Vertrauen und Vorsicht:

Freundschaft in der „Klugheitslehre“ Christian Thomasius‘

Zu Beginn des 18. Jahrhunderts veröffentlicht der deutsche Philosophieprofessor Christian Thomasius eine politische Klugheitslehre, die im 6. Kapitel „von der auserlesenen Conversation mit guten Freunden“ handelt³¹¹. Wie schon die Manierenbücher der Renaissance, so verfolgt auch die Klugheitslehre Thomasius‘ vornehmlich das Ziel, angemessenes Verhalten in geselligen Situationen zu beschreiben. Auf kasuistische Weise

³⁰⁹ Vgl. Heidi Thomann Tewarson, Die „große Freundin“ und Freundschaftsstifterin Rahel Levin Varnhagen, in: Eickenrodt/Rapisarda (Hg.), Freundschaft im Gespräch, a.a.O., S.152-168; Hartwig Schultz (Hg.), Salons der Romantik. Beiträge eines Wiepersdorfer Kolloquiums zu Theorie und Geschichte des Salons, Berlin/New York 1997.

³¹⁰ Wolfgang Adam, Freundschaft und Geselligkeit im 18. Jahrhundert, in: Der Freundschaftstempel im Gleimhaus zu Halberstadt. Porträts des 18. Jahrhunderts, hrsg. vom Gleimhaus Halberstadt, Leipzig 2000, S.9.

³¹¹ Christian Thomasius, Kurzer Entwurf der Politischen Klugheit, sich selbst und andern in allen menschlichen Gesellschaften wohl zu raten und zu einer gescheiten Conduite zu gelangen (ersch. 1710), Frankfurt am Main 1971, S.139.

werden die Erscheinungsformen, Regeln und Schwierigkeiten geschildert, die im Umgang mit Menschen auftreten.

Der theoretische Ausgangspunkt der Klugheitslehre liegt im ‚autonomen Subjekt‘, das bestrebt ist, aus dem gesellschaftlichen Leben den größten persönlichen Nutzen zu ziehen und auftretende Nachteile und Widrigkeiten abzuwenden. „Die Klugheit ist eine Lehre, welche vornehmlich zeigt, wie man sich vor den Irrwegen und Hindernissen des Guten in acht nehmen solle.“ (Thomasius, Politische Klugheit, a.a.O., S.8). Die Definition des Begriffes Klugheit besteht für Thomasius folglich in der „Abweichung vom Bösen zum Guten“ (ibid., S.7). ‚Methodisch‘ versteht Thomasius seine Klugheitslehre als Aufstellung von Regeln, die sich „aus der gesunden Vernunft“ und „aus den Grundsätzen handgreiflicher Wahrheit“ herleiten (ibid., 5). Oberste Regeln des klugen Verhaltens sind für Thomasius die „Vorsichtigkeit“ und die „Nutzbarkeit“ (ibid., S.20).

Nun ist Thomasius kein reiner Utilitarist³¹², denn nicht allein der Nutzen steht in seiner Schrift im Vordergrund, sondern ebenso der Weg zur Weisheit. Die Weisheit versteht Thomasius als „eine lautere Neigung zum Guten, ohne eine einzige Neigung zum Bösen, auch ohne Erfahrung des Bösen.“ (ibid., S.6). Der Zustand der Weisheit ist für Thomasius ein Zustand moralischer Vollkommenheit. Der Mensch aber lebt im Zustand natürlicher Unvollkommenheit oder „Dürftigkeit“, wie Thomasius an anderer Stelle sagt³¹³. Insofern kann der Mensch nicht weise, sondern allenfalls klug genannt werden, da er „von Jugend an zum Bösen geneigt und demselben unterworfen ist.“ (Thomasius, Politische Klugheit, a.a.O., S.6). Der Klugheitslehre obliegt es nun, den Menschen zur Weisheit und damit zu moralischer Vollkommenheit zu führen. Der kluge Mensch ist ein „Schüler der Weisheit“ (ibid., S.7). Doch wird es niemandem gelingen, im vollkommenen Grade weise sein zu können, denn eine solche Vollkommenheit ist ein göttlicher Zustand und der Mensch kann niemals gottgleich werden (ibd.).

Vor dem skizzierten Hintergrund der politischen Klugheitslehre, die Nutzen und Tugend zu vereinen sucht, entwickelt Thomasius ein systemisches Freundschaftsverständnis, in dem der Nutzen, das Vertrauen und die Vorsicht als entscheidende Momente identifiziert werden können. Dies sei im folgenden aufgezeigt.

Freunde sind für Thomasius zunächst solche, die „ihre Kräfte zusammensetzen, damit einer des andern Vorhaben befördere und das Vorhaben ihrer Feinde hintertreibe.“ (ibid., S.142f). Insbesondere in Notlagen zeigt sich, ob ein Freund diesen Namen verdient und die entsprechende Hilfe leistet. Hilfe und Unterstützung benötigt ein Mensch aber nicht nur in Notlagen. Ein „kluger Mann“, so Thomasius weiter, „braucht anderer Leute Hilfe täglich, er

³¹² Zur geistesgeschichtlichen Verortung Thomasius' vgl. Werner Schneiders (Hg.), Christian Thomasius. Interpretationen zu Werk und Wirkung, Hamburg 1989.

³¹³ Christian Thomasius, Einleitung zur Sittenlehre (ersch. 1692), Hildesheim 1968, S.209.

sei wo er wolle (...).“ (ibid., S.144). Auch hierzu sind Freunde dienlich. Wer von „Macht und Ansehen“ ist, kann ohne die Unterstützung vieler Menschen – also ohne eine größere Anzahl von Freunden – nicht bestehen (vgl. ibid., S.148). Umgekehrt kann ein kluger Mann die Mächtigen zu seinem Vorteil an sich binden, indem er sich unentbehrlich macht (ibid., S.151). Freundschaft also verschafft einem klugen Mann Nutzen, denn ihr ist die gegenseitige Hilfe eigen. Diese nutzenorientierte Freundschaft zwischen Angehörigen verschiedener Stände erinnert an jene pragmatische Freundschaft mit Fürsten und Mächtigen, wie sie im Renaissance-Humanismus entwickelt wurde (vgl. Teil II, 3).

Da die Menschen nach Thomasius' Auffassung prinzipiell unvollkommen sind (s.o.), „findet sich auch kein ganz vollkommener Freund.“ (ibid., S.142). Thomasius schraubt demzufolge seine Anforderung an den Charakter eines Freundes zurück. Auch die Freundschaft mit „Narren“ oder „Geringeren“ kann nützlich sein, und da die „Thoren“ den „größten Haufen“ der Menschheit ausmachen (ibid., S.13), kommt man nicht umhin, sich auch mit solchen zu befreunden (vgl. ibid., S.144). Die „Thorheit“ oder „Dummheit“ ist für Thomasius per definitionem „eine gänzliche Untüchtigkeit, zu Erlangung seines Zwecks bequeme Mittel zu erfinden, oder anderer Leute Unternehmen, es mag weise oder närrisch sein, zu verhindern, es geschehe denn mit offenbarer Gewalt.“ (ibid., S.12). Die Anforderungen, die Thomasius an den bloß nutzbringenden Freund stellt, sind so gering, daß er sogar dort eine Freundschaft sieht, wo „wenig Feindschaft“ herrscht (ibid., S.142). Allerdings ist die Freundschaft mit den „größten Narren“, das sind für Thomasius die „Ungerechten“, zu meiden (ibid., S.144).

Die Freundschaft zwischen „Klugen“ ist für Thomasius von anderer Art. Gleichwohl sehen auch die „Klugen“ auf ihren gegenseitigen Nutzen, doch immer unter Beachtung der Grundsätze von „Gerechtigkeit“ und „Ehrbarkeit“ (ibid., S.153). Die „Klugen“ schließen das Fehlerhafte in ihrem Charakter nicht aus, streben aber in der „auserlesenen Conversation“ - d.h. in der Freundschaft - zu „größerer Vollkommenheit“ (ibid., S.147). Die Klugen halten sich gegenseitig im Zaume und mäßigen sich, so daß sie dem Zustand der Weisheit näherrücken (ibid., S.146f). Daher dürfen sie auch in ihren „Temperaments“ nicht allzu sehr übereinstimmen, da sonst keine Möglichkeit des gegenseitigen mäßigenden Einwirkens bestünde (ebd.). Dennoch ist die „Gleichheit“ von „Gemüth“ und „Stand“ für die Freundschaft bedeutsam, denn sie bewirkt „eine größere Freiheit und mindern Zwang“ als zwischen ungleichen Freunden (ibid., S.152).

Ein wesentliches Moment der Freundschaft ist für Thomasius das Vertrauen. Vertrauen findet sich in allen Freundschaften, auch in solchen, wo Menschen unterschiedlicher Klugheit zusammentreffen. Vertrauen ist ein Konstituens der Freundschaft, es unterscheidet die freundschaftliche Verbindung vom alltäglichen Umgang. „Vertraute Conversation“ ist eine „Vorbereitung zur Freundschaft.“ (ibid., S.161). Um aber miteinander vertraut zu werden, müssen sich die Menschen zunächst im alltäglichen Umgang näher kennenlernen, und das

braucht seine Zeit (ibid., 146). Eine Grundvoraussetzung für die „vertrauliche Conversation“ - und damit für die Freundschaft - liegt in einer natürlichen „Sympathie“ (ibid., S.145). Herrscht anstelle der Sympathie „Antipathie“, so kommt es nicht zu Vertrauen und Freundschaft. „Zwischen Leuten, die wegen natürlicher Widerwärtigkeit einander nicht leiden können, wird selten Freundschaft zu finden sein (...)“ (ibid., S.146). Im Unterschied zu „täglicher Conversation“ richtet sich die „vertrauliche“ oder „auserlesene Conversation“ „nach unserer Wahl“ (ibid., S.142). Freundschaft wird also freiwillig eingegangen. Ein weiterer Unterschied besteht auch im Hinblick auf die zu entrichtende Hilfeleistung. „Hast du mit Leuten, die ins Unglück geraten, nur gemeine Conversation gepflegt, so gebe ihrer mäßig. Sind sie aber schon deine vertrauten Freunde geworden, so erweise dich als ein Freund, und nicht als ein Mamelucke.“ (ibid., S.164).

Thomasius unterscheidet drei Arten des Vertrauens. Zum einen die „unschamhafte Vertraulichkeit“, „nach welcher ein jeder in seinem Tun und Lassen sich so viel Freiheit nimmt, als ob er ganz allein wäre, und sich nicht bekümmert, ob solche Freiheit dem anderen gefalle oder nicht, weil er vermeinet, es werde der andere als sein guter Freund nichts übel nehmen.“ (ibid., S.155f). Zum anderen die „zuversichtliche Vertraulichkeit“, die durch „Offenherzigkeit“ gekennzeichnet ist, so daß „keiner vor dem anderen etwas geheim hält, sondern frei heraus sagt, was er denkt und wie es ihm ums Herz ist.“ (ibid., S.156). Zum dritten die „scherzende Vertraulichkeit“, wonach „Scherz und Raillerie“ in guter Freundschaft mit größerer Freiheit betrieben werden können als dies ein alltäglicher Umgang zulassen würde (ibid., 159). Diese dritte Art des Vertrauens erwähnt Thomasius jedoch nur am Rande, und sie scheint für ihn von geringer Bedeutung zu sein.

Die unschamhafte und die zuversichtliche Vertraulichkeit, so Thomasius weiter, treten in Freundschaften meist zugleich auf. „Je größer die Freundschaft ist, je mehr pflegt auch die Zuversicht zu- und die Schamhaftigkeit abzunehmen (...)“ (ibid., S.156). Ein kluger Mann jedoch wird versuchen, eher die zuversichtliche als die unschamhafte Vertraulichkeit zu fördern, denn die zuversichtliche Vertraulichkeit befestigt die Freundschaft, wohingegen die unschamhafte sie zu zerreißen droht (vgl. ibid., S.157). Dies deshalb, da Scham und Schamlosigkeit für Thomasius immer mit Sittlichkeit verbunden sind, die von Volk zu Volk und von Ort zu Ort variiert. „Im Bade braucht man andere Gebärden als in der Kirche; die Stoiker und Kyniker, auch die heutigen Spanier lassen dem Winde im Leibe unten und oben freien Ausgang und machen in Compagnie sich darüber ihr Bedenken.“ (ibid., S.157). Ein Verhalten also, das dem einen noch schamhaft vorkommt, also gewissermaßen ‚sittlich vertretbar‘ ist, hält der andere bereits für die größte Unverschämtheit. Von daher könnte die unschamhafte Vertraulichkeit des Freundes den anderen so beleidigen, daß die Freundschaft zerbräche. Thomasius zeigt dies beispielhaft am vertraulichen Umgang zwischen Angehörigen verschiedener Stände (vgl. ibid., S.158f).

Vertrauen entsteht nach Thomasius nicht nur zwischen zwei Personen, sondern auch innerhalb einer größeren Gemeinschaft (ibid., S.160). Um aber die „Jalousie“ (Eifersucht) zu vermeiden, darf unter Freunden „gleichen Standes“ nicht der eine dem anderen vorgezogen werden (ebd.). Daraus leitet Thomasius die Regel ab: Gleichen Freunden ist auf gleiche Art zu begegnen. Diese Regel bedeutet aber nicht, mit allen ‚gut Freund‘ zu sein. „Wer allen dient, dient niemanden, und ist zur Vertraulichkeit ganz untüchtig (...)“ (ibid., S.163). Dem entspricht auch folgender Sinnspruch: „Wer viel Freunde hat, hat keine, und wer einen hat, hat viele.“ (ibid., S.148).

Ein kluger Mann, so räumt Thomasius ein, läßt die Vertraulichkeit nicht ungebührlich anwachsen. Die Klugheit rät ihm, vorsichtig zu sein und nicht alle Geheimnisse vor dem Freund auszuplaudern. Denn da es für Thomasius keinen vollkommenen Freund gibt, kann eine Freundschaft in Feindschaft umschlagen und die offenbarten Geheimnisse können zum persönlichen Schaden gereichen (vgl. ibid., S.157). Insbesondere Mächtige sollten Vorsicht bei der Wahl ihrer Freunde walten lassen, denn ihre Feinde geben sich häufig als Freunde aus (ibid., S.149). In diesem Zusammenhang verweist Thomasius auf die „Schmeichler“, die von den „aufrichtigen Freunden“ zu unterscheiden sind. Schmeichler werden dann erkennbar, wenn man sich selbst kennt, denn „ein listiger Schmeichler wird seine Schmeichelei nirgends anbringen, als wo er sieht, daß man sie gerne hört.“ (ibid., S.149). Zieht jemand lediglich Schmeichler an, so ist dies ein Beleg für dessen eigensüchtigen Charakter. Andererseits, so Thomasius, ist übertriebene Vorsicht ebenso unangebracht, denn „wer seine Dürftigkeit vor guten Freunden gänzlich verbirget, daß sie aus Unwissenheit seines Zustandes ihm eine Gutthat nicht einmal anbieten können, der ist allzu mißtrauisch und zu vertraulicher Freundschaft gar nicht tüchtig.“ (ibid., S.162). Thomasius faßt seine Überlegungen zu Vertrauen und Vorsicht folgendermaßen zusammen: „Wenn auserlesene Conversation ohne alle Vertraulichkeit wäre, würde es eine Anzeigung sein, daß man einander noch nicht traue und also keine Freundschaft hege. Allzugroße Vertraulichkeit aber würde zeigen, daß man die Klugheit nicht beachte.“ (ibid., S.155).

Die Freundschaft, wie sie Thomasius versteht, ist also ein Balanceakt zwischen Offenherzigkeit und Vorsicht, zwischen Vertrauen und Mißtrauen. Es lohnt sich aber, diesen Akt auf sich zu nehmen, denn die Freundschaft gereicht einerseits zum persönlichen Vorteil, andererseits trägt sie zur moralischen Vervollkommnung bei.

In Thomasius' Freundschaftskonzeption fehlt offensichtlich das Moment der universalen Freundschaft, das im Zentrum der Freundschaftsvorstellung Shaftesbury's stand (vgl. Teil II, 4.1.1). In seiner „Einleitung zur Sittenlehre“ entwirft Thomasius jedoch die Vorstellung einer „allgemeine Liebe“ zu allen Menschen, die der universalen Freundschaft nahekommt (vgl. Thomasius, Einleitung zur Sittenlehre, a.a.O., S.199ff). Darauf sei abschließend eingegangen.

Jene allgemeine Liebe wurzelt für Thomasius in einer natürlichen Gleichheit aller Menschen. „Alle Menschen werden auf gleiche Weise gezeuget und geboren, sie können ohne Essen und Trinken, Kleider und Wohnung ihr Leben nicht erhalten; der Überfluß der Speise und Trank wird bei einem wie bei dem anderen zu stinkenden Unflath. Sie sind alle den Krankheiten unterworfen und müssen sterben, und der Tod macht sie alle gleich. Ist gleich einer verständiger und tugendhafter als der andere, so haben sie doch alle gleiche Capacität, weise und tugendhaft zu werden.“ (ibid., S.200). Diese allgemeine und natürliche Gleichheit ist, wie aus dem Zitat hervorgeht, vor allem eine „Gleichheit der menschlichen Dürftigkeit“ (ibid., S.209). Das ‚Be-dürfnis‘ nach Nahrung und Wasser, Kleider und Wohnung, körperlicher Unversehrtheit und Weisheit vereint alle Menschen. Im Gegensatz zu Hobbes, der aus der Gleichheit der Bedürfnisse den „Krieg aller gegen alle“ ableitet, bildet diese Gleichheit für Thomasius das Fundament der allgemeinen Liebe. Dies deshalb, da für Thomasius aus der Gleichheit der „Gemüter“ notwendig eine „Vereinigung der Gemüter“ entsteht (ibid., S.199). Thomasius räumt jedoch ein, daß die allgemeine Gleichheit zu keiner engen Bindung unter den Menschen führt. Sie verbindet die Menschen nur insoweit, „daß sie einander gleichmäßig tractieren, und einer dem andern, er sei wer er wolle, dasjenige erweise, was er in gleichen Fällen von ihm erwiesen haben wollte.“ (ibid., S.203). Die Liebe zu allen Menschen ist für Thomasius also weniger ein Fühlen universaler Verbundenheit, wie bei Shaftesbury, sondern vielmehr eine Pflicht, dem anderen in seiner jeweiligen Situation der „Dürftigkeit“ beizustehen. Diese Pflicht beruht auf Gegenseitigkeit, da sich ein jeder in einer vergleichbaren Situation befindet.

Thomasius beschreibt die gegenseitige Pflicht qua natürlicher Gleichheit genauer, indem er sie in fünf Tugenden unterteilt: Leutseligkeit, Wahrhaftigkeit, Bescheidenheit, Verträglichkeit und Geduld. (ibid., S.208). Ohne hier auf jede einzelne Tugend eingehen zu wollen, sei zumindest die Leutseligkeit und die Bescheidenheit genauer erwähnt, da beide Tugenden bei Thomasius eine Nähe zur Freundschaft aufweisen.

Leutseligkeit (affabilitas) bedeutete in der Freundschaftsordnung des christlichen Mittelalters Freundlichkeit (vgl. hierzu Teil II,2.3.2). Thomasius versteht Leutseligkeit dergestalt, daß ein jeder dazu bereit sein sollte, anderen Menschen kleine Gefälligkeiten zu erweisen, so z.B. „wenn ich vergönne, daß man bei meinem Licht ein ander Licht anzünde, aus meinem Brunnen Wasser schöpfe, in meinem Garten spazierengehe, daß ich mein Buch einem andern leihe, einem Irrenden den rechten Weg zeige, daß ich von meinem Überfluß kleine Almosen gebe usw..“ (ibid., S.209). Diese Gefälligkeiten dürfen nicht durch Gewalt oder Gesetze erzwungen werden, sondern sie sind freiwillig zu leisten. Erst dann kann gemäß Thomasius von einer Tugend der Leutseligkeit gesprochen werden. Freiwilligkeit und gegenseitige Hilfe sind für Thomasius ebenfalls Momente der „auserlesenen Conversation mit guten Freunden“

(s.o.), so daß auch bei Thomasius die Leutseligkeit als Freundlichkeit verstanden werden kann.

Die Tugend der Bescheidenheit verlangt, daß ein jeder dem anderen „freundlich und als Menschen, die in diesen Stück seines gleichen sind, begegnet.“ (ibid., S.226). Ein solch „gleiches Stück“ ist für Thomasius beispielsweise der Umstand, daß sowohl Arme als auch Reiche, Gelehrte wie Narren, Gesunde wie Kranke der „Unbeständigkeit des menschlichen Glücks“ unterworfen sind (ebd.). Die Bescheidenheit sieht also von Standes-, Vermögens- oder Bildungsunterschieden ab und eröffnet eine gewisse Gleichheit zwischen den Menschen. Gleichheit wiederum ist für Thomasius ein Moment, das der „vertraulichen Conversation“ mit Freunden förderlich ist (s.o.). Die Bescheidenheit ermöglicht von daher Freund(schaft)lichkeit.

Die allgemeine Liebe zu den Menschen, in Form von Leutseligkeit und Bescheidenheit, bedeutet bei Thomasius folglich eine Universalisierung der Momente vertraulicher Freundschaft. Im Unterschied zu Shaftesbury's Freundschaft mit der gesamten Menschheit, beschränkt sich die universalisierte Freundschaft bei Thomasius auf ehrenvolle Tugenden, denen nicht unbedingt ein universales Erleben zu Grunde liegt. Es geht Thomasius auch nicht um die Erfahrung der Verbundenheit mit allen Menschen, sondern darum, „daß man andern nichts zu leide tue oder etwas hartes erweise (...)“ (Ibid., S.208). Thomasius beschränkt die „allgemeine Liebe“ folglich auf eine gegenseitige Rücksicht und Achtung. Dies entspricht einer um die Autonomie des Individuums bemühte Freundschaftslehre.

Zusammenfassend können wir sagen, daß Thomasius, wie auch Shaftesbury, die Freundschaft zunächst auf eine emotionale, nicht weiter begründete Basis stellt („Sympathie“). Von dieser Grundlage ausgehend gilt es, durch Offenherzigkeit Vertrauen herzustellen. Die natürliche Unvollkommenheit jedes Menschen steht jedoch einem ‚vollkommenen Vertrauen‘ und einer ‚vollkommenen Freundschaft‘, wie sie beispielsweise Montaigne beschrieb, entgegen. Insofern sollte in der „auserlesenen Conversation“ eine Balance zwischen Vertrauen und Mißtrauen, zwischen Autonomie und Hingabe angestrebt werden. Nach welchen Regeln diese Balance herzustellen ist, davon handelt im wesentlichen die „Klugheitslehre“ Thomasius'. Freundschaft versteht Thomasius dementsprechend als ‚Beziehung‘ zwischen prinzipiell autonomen Individuen.

Damit folgt Thomasius einem systemischen Verständnis von Freundschaft, das dem Modell der „persönlichen Beziehung“ in den Personal Relationships nahesteht (vgl. Teil I, 2.2). Dies heißt aber nicht, daß ich das Konzept des „Beziehungsmanagements“ mit der „Politischen Klugheitslehre“ in eins setze. Thomasius ist ein Mensch der frühen Aufklärung und seine Lehre schließt Begriffe wie Stand, Tugend, Weisheit, Torheit usw. ein, die in den beziehungsweise wissenschaftlichen Freundschaftskonzepten des späten 17. Jahrhunderts nicht

vorkommen. Wie alle der in dieser Arbeit behandelten Autoren verstehe ich Thomasius als Denker in seiner Zeit, der von geschichtlichen Umständen und Problemlagen beeinflusst wird und diese zugleich mitgestaltet. Dennoch bahnt sich mit dem analytischen oder Systemdenken im 18. Jahrhundert offensichtlich eine Verständnisweise von Freundschaft an, die im 20. Jahrhundert von den Sozialwissenschaften fortgeführt wird. Paradigmatisch gesehen ist also die Balance von Vertrauen und Mißtrauen, von Offenherzigkeit und Vorsicht, als die Thomasius die Freundschaft wesentlich versteht, vergleichbar mit der Zirkularität von Selbstenthüllung und Vertrauen, die modernen Sozialpsychologen als Erklärungsmodell für die Freundschaft dient.

4.2.2 Soziale Gefühle, Tugenden und Nutzen:

Freundschaft in David Hume's „Untersuchungen über die Prinzipien der Moral“

1751 legt David Hume eine „Untersuchung über die Prinzipien der Moral“ (Enquiry concerning the Principles of Morals) vor, in der auch die Freundschaft thematisiert wird. Hume, wie vor ihm Shaftesbury, ist der Tradition der moral-sense Philosophen zuzuordnen³¹⁴. Insofern weist auch die Freundschaftskonzeption Humes gewisse Ähnlichkeiten mit den Vorstellungen Shaftesbury's auf. Wie schon Shaftesbury so geht auch Hume davon aus, daß Zuneigung zum Menschengeschlecht und persönliche Freundschaft untrennbar zusammenhängen. Ähnlich wie Shaftesbury verliert Hume kaum ein Wort über den Charakter persönlicher Freundschaft. Vielmehr geht es ihm darum, die emotionale Grundlage universaler Freundschaft zu klären und den Nutzen herauszustellen, den ein wohlwollendes Verhalten gegenüber jedem Menschen erbringt. Anders als Shaftesbury, für den Tugend und Moral im wesentlichen auf der Vorstellung und dem Erleben des ‚Ganzen‘ von Menschheit und Natur beruhte, sieht Hume in der Nützlichkeit die Grundlage ethischen und sittlichen Handelns. Humes Moraltheorie und seine Freundschaftsvorstellung sind untrennbar miteinander verbunden, wie im folgenden sichtbar wird.

Unter dem Begriff der sozialen Tugenden (social virtues) faßt Hume alle uneigennütigen, sich auf die gesamte Menschheit beziehende Haltungen wie „Menschlichkeit (humanity), Großzügigkeit (generosity), Nächstenliebe (charity), Güte (affability), Milde (lenity), Barmherzigkeit (mercy) und Bescheidenheit (moderation).“³¹⁵. Allen Tugenden ist der Nutzen (utility) gemeinsam, den sie der Gesellschaft und auch der Menschheit insgesamt bringen. Zwei sozialen Tugenden schenkt Hume besondere Aufmerksamkeit, dem Wohlwollen

³¹⁴ Vgl. Wolfgang Schrader, Ethik und Anthropologie in der englischen Aufklärung, a.a.O., S.125ff.

³¹⁵ David Hume, Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral (ersch. 1751), hrsg. von Gerhard Streminger Stuttgart 1996, S. 155.

(benevolence) und der Gerechtigkeit (justice). Anhand dieser beiden Tugenden können wir die Verbindung von Nutzen und sozialer Tugend bei Hume nachvollziehen.

Unter Wohlwollen versteht Hume zunächst jede spontane Anteilnahme am Glück oder Unglück anderer. Weitergehend unterscheidet Hume zwei Arten von Wohlwollen: das allgemeine Wohlwollen (general benevolence) und das besondere Wohlwollen (particular benevolence) (ibid., Fußnote S.230). Ersteres bezeichnet ein allgemeines Mitgefühl (general sympathy) mit dem anderen Menschen, sei dies nun ein Mitleid mit seinem Schmerz oder eine Mitfreude an seinem Vergnügen. Für dieses allgemeine Wohlwollen verwendet Hume auch den Begriff der Menschlichkeit (humanity) (ibd.). Das allgemeine Wohlwollen entsteht auch dann, „wenn uns mit dem betreffenden Menschen keine Freundschaft (friendship), Bekanntschaft (connexion) oder Verehrung (esteem) verbindet (...)“ (ibd.). Umgekehrt gründet sich das besondere Wohlwollen „auf die Annahme einer Tugend (virtue), auf uns geleistete Dienste (services) oder auf irgendwelche besonderen Beziehungen (particular connexions).“ (ibd.). Beiden Arten des Wohlwollens liegt gemäß Hume weder ein egoistisches Interesse noch ein individuelles Nutzenkalkül zu Grunde. Die Fähigkeit zum Wohlwollen zeugt vielmehr von der sozialen Natur des Menschen. In jedem Herzen wohnt „ein Funke Freundschaft für die Menschheit“, wie Hume sagt (ibid., S.199).

Hume versucht durch zahlreiche Beispiele nachzuweisen, daß eine wohlwollende Handlung auf Zustimmung und Anerkennung stößt. Nichts verleiht einem Menschen höheres Ansehen, so Hume, „als das stark ausgeprägte Gefühl des Wohlwollens.“ (ibid., S.100). Wenigstens ein Teil dieses Ansehens, so Hume weiter, ist darauf zurückzuführen, „daß das Wohlwollen die Interessen der Menschheit (interests of our species) fördert und das Glück der Gesellschaft (happiness on human society) vermehrt.“ (ibd.). Das, was nützlich ist, verändert sich jedoch von Epoche zu Epoche, von Gesellschaft zu Gesellschaft, von Situation zu Situation. Bettlern ein Almosen zu geben, so führt Hume beispielhaft an, gilt allgemein als wohlwollende und nützliche Handlung, doch „sobald wir bemerken, daß dadurch Faulheit und Ausschweifung gefördert werden, halten wir diese Art von Barmherzigkeit (charity) eher für eine Schwäche als für eine Tugend.“ (ibid., S.99). Nützlichkeit ist also nichts, was sich unabhängig von den jeweiligen Umständen festlegen ließe. Nur im Konkreten zeigt sich, was ‚wirklich‘ nützlich ist. Dennoch eignet den sozialen Tugenden prinzipiell eine Tendenz zur Nützlichkeit, wie Hume betont. „Die sozialen Tugenden betrachtet man nie losgelöst von ihren förderlichen Tendenzen (beneficial tendencies), und niemals gelten sie als unfruchtbar (barren) und nutzlos (unfruitful).“ (ibid., S.100).

Auch die soziale Tugend der Gerechtigkeit kann gemäß Hume nicht unabhängig vom Nutzen betrachtet werden. Unter Gerechtigkeit versteht Hume die Errichtung gesellschaftlicher Normensysteme, im besonderen die Aufstellung von Eigentumsregeln. Gerechtigkeit wird aber nur dann sinnvoll, wenn sie für die Gesellschaft von Nutzen ist. So

würde für Hume der Nutzen der Gerechtigkeit aufgehoben, wenn jeder Mensch mit seinem Nächsten durch ein umfassendes Wohlwollen (*extensive benevolence*) verbunden wäre (*ibid.*, S.103). „Wozu Grenzsteine zwischen mein Feld und das meines Nachbarn setzen, wenn mein Herz (*heart*) zwischen unseren Interessen keinen Unterschied macht, sondern allen seinen Freuden und Sorgen mit derselben Kraft und Lebhaftigkeit (*force and vivacity*) Anteil nimmt, als ob sie ursprünglich meine eigenen wären?“ (*ibid.*). In einer solchen menschlichen Gesellschaft, in der allseits „Freundschaft und Großzügigkeit“ (*friendship and generosity*) regierte, „wäre jeder Mensch dem anderen ein zweites Ich (*second self*) und vertraute alle seine Interessen dem Belieben jedes anderen an; ohne Eifersucht (*jealousy*), ohne Rückhalt (*partition*), ohne Unterschied (*distinction*).“ (*ibid.*, 103). Ein solcher Zustand, so Hume weiter, würde aus der ganzen Menschheit eine einzige Familie (*family*) entstehen lassen (*ibid.*). Doch ist eine auf diese Weise geeinte Menschheit in Humes Gegenwart noch nicht möglich, wie er selbst einräumt (*ibid.*, S.104). Dies liegt vor allem an der Selbstliebe (*self-love*) und den Interessengegensätzen (*oppositions of interests*), die die Menschen voneinander entfernen und vereinzeln (*ibid.*, S.188). Der Mensch ist für Hume nicht nur ein soziales, sondern auch ein egoistisches Wesen. Hume ist der Überzeugung, „daß etwas vom Wesen der Taube neben Elementen des Wolfes und der Schlange in unser Gemüt (*frame*) verwoben ist.“ (*ibid.*, S.199). Insofern bedarf es der Tugend der Gerechtigkeit, um das Zusammenleben der in dieser Weise verfaßten Individuen zu regeln.

Die skizzierte Morallehre Humes zeigt bereits in Ansätzen dessen Freundschaftsverständnis. Der Mensch ist zur Freundschaft befähigt, weil er nach Hume von Natur aus mit Wohlwollen ausgestattet ist. Das Wohlwollen ist sowohl ein Moment in der persönlichen Freundschaft als auch in der Freundschaft mit allen Menschen. Darüberhinaus scheint der von Hume beschriebene utopische Endzustand einer vollkommen geeinten Menschheit ein Zustand allgemeiner Freundschaft zu sein. Darauf weist der *alter-ego*-Begriff hin, den Hume verwendet, um das Zusammenfallen von Fremd- und Eigeninteressen zu benennen. Interessant ist jedoch, daß Hume für jene soziale Utopie nicht den Begriff der Freundschaft, sondern den der Familie wählt. Ein Grund für diese Begriffswahl wird aus Humes Text nicht ersichtlich.

Im Anschluß an Humes Überlegungen ließe sich die geeinte Menschheit auch anders beschreiben: Das allgemeine Wohlwollen fällt mit dem besonderen Wohlwollen zusammen. Persönliche Freundschaft und Freundschaft mit dem Menschengeschlecht werden ein und dasselbe.

Die freundschaftlich verbundene Menschheit ist zwar noch nicht verwirklicht, doch deutet für Hume vieles darauf hin, daß sich Mensch und Gesellschaft bereits auf dem Wege dorthin befinden. „Aber wir können doch bemerken, daß sich die Situation in den Familien (!) diesem Zustand nähert, der um so näher rückt, je größer das gegenseitige Wohlwollen (*mutual*

benevolence) der Einzelindividuen ist.“ (ibid., S.104). Auch wenn die Einzelinteresse noch divergieren und der Mensch vielfach von Selbstliebe angetrieben wird, so ist Hume doch grundsätzlich von einem ‚moralischen Fortschritt‘ der Menschen überzeugt. Dieser Fortschritt zeigt sich für Hume auch darin, daß wohlwollendes Verhalten auf Anerkennung stößt und ein gewisses Ansehen genießt (s.o.).

Diese Ansätze einer Freundschaftsvorstellung im Zuge Humes Morallehre kann durch weitere Gedanken Humes zur Freundschaft vertieft werden.

Die Freundschaft entspringt *nicht* der Selbstliebe (self-love), wie Hume in einem Kapitel seiner „Untersuchung“ ausführlich darlegt (vgl. ibid., S.227-235). Hume setzt sich mit dieser These von den individualistischen Vorstellungen Hobbes‘ ab, der – so versteht ihn Hume – auch die großzügigste Freundschaft nur als Modifikation der Selbstliebe ansah (ibid., S.228f). Für Hume ist die Freundschaft aber ein authentisches Gefühl, das sich nicht „mit Hilfe einer philosophischen Chemie“, wie Hume polemisch gegen Hobbes einwirft, unterbrechen läßt auf angeblich fundamentalere Gefühle (ebd.). Zusammen mit der Liebe (love), dem Mitleid (compassion) und der Dankbarkeit (gratitude) ordnet Hume die Freundschaft den Empfindungen zu, die von den „egoistischen Neigungen“ (selfish passions) klar unterschieden sind (ibid., S.230). Aufgrund der sozialen Natur des Menschen empfindet dieser ein natürliches Verlangen (desire) nach dem Glück oder der Zufriedenheit anderer, und dieses Glück des anderen wird „durch ebendiese Neigung Teil unserer eigenen Zufriedenheit (...)“ (ibid., S.235). Eigen- und Fremdinteresse, Selbstgefühl und Erleben des anderen fallen zusammen, so daß auch hier von einem alter-ego-Verhältnis gesprochen werden kann. Der uneigennützig Charakter der Freundschaft zeigt sich für Hume auch darin, daß man dem Freund Wohlergehen (welfare) wünscht, obwohl man durch Abwesenheit oder gar Tod nicht am Glück des Freundes teilhaben kann (ibid., S.233). Bloße Selbstliebe kann hier also nicht das Motiv für die guten Wünsche sein. Ebenso, wenn jemand um einen lieben Freund trauert, „wie können wir dann annehmen, daß die Innigkeit seines Gefühls (passionate tenderness) aus einer metaphysischen Rücksicht auf ein Eigeninteresse entsteht, das unbegründet und gegenstandslos ist?“ (ibid., S.232). Für Hume läßt sich also die Freundschaft nicht ursächlich auf Selbstliebe und Eigeninteresse zurückführen. Vielmehr entspringt die Freundschaft einer anderen, nämlich sozialen Grundlage menschlicher Empfindungen.

Hume versteht den guten persönlichen Freund immer im Hinblick auf dessen Verbindung mit der Menschheit insgesamt. Freundschaft, so Hume, folgt aus „einem zarten Mitgefühl (tender sympathy) mit anderen und einer edelmütigen Anteilnahme an der Menschheit (generous concern for our kind and species)“ (ibid., S.96). Denn wo immer diese ‚menschenfreundlichen Gefühle‘ auftreten, so Hume weiter, „scheinen (sie) gleichsam auf jeden, der ihrer gewahr wird, überzuströmen (seem to transfuse themselves), und sie

scheinen in ihm, zu ihren Gunsten dieselben freundlichen und liebevollen Gefühle (same favourable and affectionate sentiments) auszulösen, die sie auf die gesamte Umgebung ausstrahlen.“ (ebd.). Jede allgemeine Menschenliebe, so läßt sich schließen, provoziert eine entsprechende Gegenliebe. Ein Menschenfreund nimmt jeden sogleich für sich ein, so daß Freundschaften auch auf persönlicher Ebene entstehen können. Gemäß Hume bedingen sich also Menschenfreundschaft und persönliche Freundschaft gegenseitig³¹⁶.

Ein Menschenfreund ist für Hume zugleich ein Tugendhafter. Denn die verschiedenen Gefühle uneigennütziger Anteilnahme an anderen sind nichts anderes als „soziale Tugenden“ (social virtues, s.o.). Den sozialen Tugenden ist eine „natürliche Schönheit und Liebenswürdigkeit (natural beauty and amiableness) eigen“, die Bewunderung und Zuneigung hervorruft (ibid., S.136). Die Begegnung mit einem auf diese Weise tugendhaften Menschen bewegt alle anderen zutiefst: „unsere Herzen sind unmittelbar gefangen, unser Mitgefühl ist belebt, und unsere kühle Zustimmung verwandelt sich in die wärmsten Gefühle der Freundschaft und Achtung (warmest sentiments of friendship and regard).“ (ibid., S.154). So zeigt sich für Hume, „daß diese Prinzipien der Menschlichkeit und des Mitempfindens (principles of humanity and sympathy) so tief in alle unsere Gefühle eingreifen und einen so starken Einfluß ausüben, daß sie imstande sind, den stärksten Vorwurf oder Beifall hervorzurufen.“ (ibid., S.155). Tugend kann damit zu einem Auslöser von persönlicher Freundschaft werden. Da Hume Tugend als soziale Tugend versteht, verbirgt sich hinter diesem Zusammenhang die bereits erwähnte gegenseitige Bedingtheit von Menschenfreundschaft und persönlicher Freundschaft.

Wie in diesem Abschnitt deutlich wurde, betont Hume die emotionale Basis der Freundschaft. Freundschaft darf nicht auf egoistische Emotionen zurückgeführt werden, sondern beruht auf sozialen Gefühlen. Selbstliebe versteht Hume im Gegensatz zur antiken Tradition nicht als liebende Sorge um die vernunftgemäße Selbstverwirklichung (philautia), sondern als egoistische Neigung. Egoistische Neigungen können aber gemäß Hume keine Freundschaft begründen, und daher ist es eine andere Art von Gefühlen, wie Wohlwollen, Menschenliebe, Mitgefühl, Dankbarkeit usw., die die emotionale Seite der Freundschaft ausmachen. Im Horizont eines radikal-funktionalen Denkens führt Selbstliebe geradezu zum Selbstverlust, denn Selbstheit entsteht durch „Sein im andern“, d.h. in der Bezogenheit zum Mitmenschen (vgl. Teil II, 3.2.1). Im Sinne der moral-sense-Theorie interpretiert Hume die sozialen Gefühle zugleich in ethischer Dimension als soziale Tugenden. Da die Freundschaft auf sozialen Gefühlen beruht, ist sie zugleich tugendhaft. Mit dieser Vorstellung gestaltet

³¹⁶ Hume verwendet nicht die Begriffe Menschenfreundschaft und persönliche Freundschaft. Dennoch erhellt es m.E. den geschilderten Zusammenhang, wenn ich hier jene an Shaftesbury angelegten Begriffe gebrauche.

Hume das bereits bei Shaftesbury angelegte Moment der eigenen Emotionalität der Freundschaft weiter aus.

Im Unterschied zu Shaftesbury sieht Hume in den sozialen Gefühlen nicht nur eine Tugend, sondern auch einen Nutzen. Der Nutzen ist gleichsam der Sinn der sozialen Tugenden, wie wir am Beispiel der Gerechtigkeit gesehen haben. Obwohl Hume den Nutzen nicht statisch, sondern im Sinne situativ wirksamer Verbesserung von Mensch und Gesellschaft denkt, so läßt sich dennoch erkennen, daß Nützlichkeit bei Hume zum einfachen Grundprinzip für Moralität gerinnt: „moralische Verpflichtung steht im direkten Verhältnis zum Nutzen,“ wie Hume formelhaft sagt. Mit dieser Verständnisweise steht Hume dem analytischen- oder Systemdenken nahe, das komplexe Phänomene in einzelne Elemente zerlegt und deren Zusammenhang auf ein organisierendes Grundprinzip zurückführt.

Wie dieser Abschnitt ebenfalls zeigt, begreift Hume ähnlich wie Shaftesbury universale und persönliche Freundschaft als implikatives Verhältnis. Ausgangspunkt bilden auch hier die sozialen Gefühle, die zugleich soziale Tugenden sind. Wer zu allen wohlwollend und mitfühlend ist, der schlägt auch einzelne in seinen Bann und gewinnt dadurch persönliche Freunde. Das Verhältnis zum Ganzen impliziert das Verhältnis zum Einzelnen. Hier folgt Hume offensichtlich dem synthetischen Denken, das komplexe Phänomene in einzelne Momente gliedert, die jeweils das Ganze zum Ausdruck bringen.

4.2.3 Die Wirkung individueller und veränderlicher Bedürfnisse: Freundschaft in den Schriften Claude Adrien Helvétius'

Claude-Adrien Helvétius, der sich im Kreise bedeutender französischer Aufklärer wie Diderot, Voltaire, Holbach und Buffon bewegt³¹⁷, veröffentlicht mitte des 18. Jahrhunderts das Buch „Vom Geist“ (De l'esprit), das in Frankreich ein enormes Aufsehen erregt. Heftige Kritik, Schmähchriften und sogar Drohungen gegen den Autor erheben sich kurz nach der Veröffentlichung von klerikaler und staatstreuer Seite. Aber auch in den eigenen Reihen der französischen Aufklärer stößt das Werk auf Skepsis und Kritik. „Äußerst ablehnend verhielt sich Rousseau zu dem Werke Helvétius'. Als er das Buch las, versah er es mit kritischen Randbemerkungen und griff zur Feder, um eine systematische Widerlegung zu schreiben.“ (ibid., S.130)³¹⁸. Dennoch wird Helvétius' Schrift „Vom Geist“ sehr populär und breitet sich über das Europa der Aufklärung aus. „Entgegen den Verboten, vielleicht gerade dank ihrer,

³¹⁷ Vgl. hierzu genauer Ch.N. Momdshian, Helvetius. Ein streitbarer Atheist des 18. Jahrhunderts, Berlin 1959, S.57-72.

³¹⁸ Diese Kritik Rousseaus wird jedoch nie veröffentlicht, da er sich keinesfalls in die Riege der rohen Anfeindungen einordnen will, die Helvétius entgegenstürmen (vgl. Momdshian, Helvétius, a.a.O., S.130).

wuchs das Interesse an dem Werk Helvétius', und es erschien in mehreren Ausgaben. Ein Trost für Helvétius war auch der Umstand, daß sein Buch nach kurzer Zeit in andere Sprachen übersetzt und in Italien, England und Deutschland herausgegeben wurde.“ (ibid., S.133). Kurz nach Helvétius' Tod erscheint das Buch „Vom Menschen“ (De l'homme), welches die Ansätze des ersten Werkes weiterführt.

„Die Wirkung, die dieses schwache und wenig-originelle Werk (gemeint ist „Vom Geist“, A.S.) auf die philosophische Literatur des achtzehnten Jahrhunderts geübt hat, ist dadurch erklärlich, daß die Epoche hier einen Grundzug ihres Denkens in prägnanter Bestimmtheit, und freilich auch in einer fast-parodistischen Übertreibung, ausgeprägt fand.“ (Cassirer, Philosophie der Aufklärung, a.a.O., S.33). Dieser Grundzug ist das analytische- oder Systemdenken, welches vom synthetischen Denken zu unterscheiden ist. Helvétius nun - und hier ist dem Urteil Cassirers zuzustimmen - ist ein geradezu beispielhafter Systemdenker.

Da die analytisch-systemische Denkweise in den Sozialwissenschaften bis heute mehr oder weniger unverändert vorherrscht, ist es nicht verwunderlich, daß Helvétius gern als „erster Soziologe der Freundschaft“ bezeichnet wird³¹⁹. Wie dieser zweite Teil der vorliegenden Arbeit bisher gezeigt hat, ist Helvétius jedoch nicht der erste, der über Freundschaft ‚grundlegend‘ nachgedacht hat. Zudem zeichnet sich die Freundschaftstheorie Helvétius zwar durch innere Klarheit aus, doch wird das Phänomen für uns weniger ‚sichtbar‘ als beispielsweise in den Erörterungen des Aristoteles. Dies rührt daher, daß Helvétius die Freundschaft auf wenige Grundelemente reduziert und letztlich auf ein einziges ‚natürliches‘ Prinzip gründet, wie sich in diesem Abschnitt zeigen wird. Ein solches ‚System der Freundschaft‘ ist zwar in sich klar, trägt aber nur wenig zum Verständnis des Phänomens bei.

Dennoch wird Helvétius aus heutiger sozialwissenschaftlicher Perspektive als derjenige angesehen, der die Freundschaft „aus dem Bewußtmachen realer Zusammenhänge“ thematisiert (Nötzoldt-Linden, Freundschaft, a.a.O., S.53). Mit anderen Worten: Helvétius zeigt zum ersten Mal die Freundschaft wie sie ‚wirklich‘ ist. Damit fallen alle Freundschaftsvorstellungen, die die Geschichte je hervorgebracht hat, in die Unwirklichkeit. Sie werden als Idealisierungen wahrgenommen, die mit ‚wirklicher‘ Freundschaft nichts zu tun haben³²⁰. Eine sozialwissenschaftliche Betrachtung des Phänomens versteht sich folglich als „Entzauberung der Freundschaft“ (Nötzoldt-Linden, Freundschaft, a.a.O., S.134). Wie der zweite Teil dieser Arbeit jedoch gezeigt hat, liegt der aristotelischen oder anderen historischen Freundschaftsvorstellungen eine eigene Begrifflichkeit, eine eigene Freundschaftsordnung und ein je spezifischer Denkansatz, mit einem Wort: eine je eigene historische *Wirklichkeit* zu Grunde. Da die Sozialwissenschaften aber prinzipiell nur das als

³¹⁹ Vgl. z.B. Nötzoldt-Linden, Freundschaft, a.a.O., S.53; Kon, Freundschaft, a.a.O., S.61; Klaus-Dieter Eichler, Zu einer „Philosophie der Freundschaft“, in: ders., Philosophie der Freundschaft, a.a.O., S.219.

³²⁰ Vgl. Kon, Freundschaft, a.a.O., S.44; Georg Simmel, Soziologie, a.a.O., S.400 (vgl. auch Teil I, Abschnitt 1.2 dieser Arbeit).

wirklich gelten lassen, was systemisch-analytisch erfaßt ist, wird der Reichtum historischer Vorstellungen von Freundschaft im Ganzen für unreal erklärt. Hierüber wird am Schluß dieser Arbeit noch zu sprechen sein.

Zurück zum 18. Jahrhundert und zu Helvétius. Welche Freundschaftsvorstellung entwickelt nun dieser sogenannte erste Soziologe der Freundschaft?

Helvétius will von der Freundschaft eine „klare Idee“ (*idée nette*) haben und von einer Freundschaftsvorstellung abrücken, die Freunde zu ‚Romanhelden‘ verklärt³²¹. Eine solche Vorstellung sitzt gemäß Helvétius dem Irrtum auf, die Liebe (*amour*) als ein „eingeborenes Prinzip“ (*principe inné*) zu betrachten und Freundschaft und Soziabilität (*sociabilité*) auf dieses Prinzip zu gründen³²². Aufgrund dieser Vorstellung übertreiben viele Menschen die Gefühle zu ihren Freunden, oder sie fordern Vollkommenheiten (*perfections*), „die die Natur nicht zuläßt.“ (Helvétius, *Vom Geist*, a.a.O., S.317). Die Menschen laufen daher einem Trugbild (*chimere*) von Freundschaft hinterher, was dazu führt, daß sie eines Tages der Freundschaft überdrüssig werden, „zu der sie fähig gewesen wären, wenn sie sich von ihr keine romanhafte Idee (*idée romanesque*) gebildet hätten.“ (ebd.).

Daher ist es für Helvétius erforderlich, eine Vorstellung von Freundschaft zu entwickeln, die der ‚Realität‘ entspricht. Das bedeutet zunächst, den Menschen nicht als ein von Natur aus soziales Wesen zu verstehen, sondern als prinzipiell egoistisch anzusehen. Wie Helvétius anhand zahlreicher Beispiele nachzuweisen glaubt, ist der Mensch von Natur aus allein mit dem Gefühl der Eigen- oder Selbstliebe (*amour-propre/amour de soi*) ausgestattet (vgl. Helvétius, *Vom Geist*, a.a.O., S.97). Das Gefühl der Selbstliebe ist nach Helvétius bei allen Menschen gleich, es wird lediglich verschieden abgewandelt, „je nach der Erziehung, die wir erhalten, der Regierung, unter der wir leben, den Lagen (*positions*), in denen wir uns befinden (...)“ (Helvétius, *Vom Menschen*, a.a.O., S.199). Aus den Abwandlungen der Selbstliebe entsteht die ganze Vielfalt der Leidenschaften (*passions*), die den Menschen umtreibt. Angetrieben von der Selbstliebe handelt jeder nur im eigenen Interesse, so Helvétius (vgl. *ibid.*, S.138f).

Wie können aber unter diesen Voraussetzungen Gemeinschaften und Gesellschaften entstehen?

Helvétius versteht den Menschen als ein ‚Mängelwesen‘, das von Natur aus schwach ist und sich schlecht verteidigen kann. Daher muß es sich notwendig mit anderen Menschen zusammentun, um seine Ernährung zu gewährleisten, seine Reproduktion zu sichern und sich vor Feinden zu schützen. (vgl. Helvétius, *Vom Menschen*, a.a.O., S.112). Gemeinschaftsbildung, so Helvétius, ist eine „Folge der Bedürfnisse“ (*effet du besoin*) (*ibid.*,

³²¹ Claude Adrien Helvétius, *Vom Geist*, hrsg. von Werner Krauss, Berlin 1973, S.316.

³²² Claude Adrien Helvétius, *Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung*, hrsg. von Günther Mensching, Frankfurt am Main 1972, S.115.

S.113). Diese Bedürfnisse sind aber individueller Natur. Es geht dem einzelnen Menschen um *seine* Ernährung, *seine* Reproduktion und *seinen* Schutz. Jeder schließt sich mit anderen nur insofern zusammen, als damit die individuellen Bedürfnisse besser befriedigt werden können. Recht und Gesetz ruhen gemäß Helvétius auf dieser natürlichen Sozialität auf. Sie verstärken zum einen die natürlichen Bande, zum anderen sorgen Recht und Gesetz für Privateigentum, denn „um den Bauer zum säen zu bewegen, mußte ihm auch die Ernte gehören.“ *ibid.*, S.112).

Die beiden genannten Grundelemente des menschlichen Lebens - Selbstliebe und individuelle Bedürfnisse - bricht Helvétius noch einmal herunter auf ein fundamentaleres Element: das physische Empfindungsvermögen (*sensibilité physique*). Mit diesem Begriff bezeichnet Helvétius die schlichte Tatsache, daß jeder Mensch physische Lust und physischen Schmerz zu empfinden in der Lage ist. Die ständige Bemühung des Menschen, dem Schmerzempfinden auszuweichen und das Lustempfinden anzustreben, bedeutet für Helvétius nichts anderes als Selbstliebe (vgl. *ibid.*, S.199). Auch die Bedürfnisse gehen zurück auf das physische Empfindungsvermögen. Anhand frühgeschichtlicher Entwicklungsstufen des Menschen erkennt Helvétius, „wie die Natur durch Durst, Hunger, Kälte und Wärme den Menschen über seine Bedürfnisse unterrichtet und mit der Befriedigung oder Nichtbefriedigung dieser Bedürfnisse (*satisfaction ou à la privation de ces besoins*) unendlich viele Freuden und Leiden verbindet.“ (Helvétius, *Vom Geist*, a.a.O., S.298f). Nur weil der Mensch die Befriedigung oder Nichtbefriedigung der Bedürfnisse physisch empfinden kann, werden Bedürfnisse überhaupt bedeutsam, ja treten überhaupt als solche hervor. Die Bedürfnisse wiederum verursachen, wie oben erwähnt, die Gemeinschaftsbildung. Insofern schließt Helvétius: „Alles im Menschen ist Fühlen (*sentir*); selbst seine Soziabilität ist nichts anderes als eine Folge dieser Fähigkeit (*sensibilité*).“ (Helvétius, *Vom Menschen*, a.a.O., S.112).

Damit erhebt Helvétius das duale physische Empfindungsvermögen zum Grundprinzip des menschlichen Lebens. Auch die Phänomene Geist und Moral führt Helvétius letztlich auf jenes Vermögen zurück³²³. Dementsprechend formuliert Helvétius eine kurze ‚Rede Gottes an den Menschen‘, die auf literarische Weise die Bedeutung des Empfindungsvermögens für das Mensch-sein herausstreicht. Die Analogie zur „Rede über die Würde des Menschen“ von Pico della Mirandola ist hier m.E. unübersehbar (vgl. Teil II, 3.1).

„Ich verleihe dir das Empfindungsvermögen. Dank dem Empfindungsvermögen sollst du als blindes Werkzeug meines Willens, das die Tiefgründigkeit meiner Pläne nicht zu erkennen vermag, unbewußt alle meine Absichten erfüllen. Ich stelle dich unter die Aufsicht von Lust und Schmerz: beide werden

³²³ Vgl. Helvétius, *Vom Geist*, a.a.O., S.81-86; ders., *Vom Menschen*, a.a.O., S.219-222.

deine Gedanken und Handlungen überwachen, deine Leidenschaften hervorbringen, deine Abneigung, deine Zuneigung, deine Zärtlichkeit, deinen Zorn erregen, deine Begierde, deine Furcht, deine Hoffnung entflammen, dir Wahrheiten enthüllen, dich in Irrtümer stürzen und dir eines Tages, nachdem du tausenderlei absurde Systeme der Moral und der Gesetzgebung geschaffen hast, die einfachen Prinzipien aufdecken, von deren Entwicklung die Ordnung und das Glück der moralischen Welt abhängen.“ (Vom Geist, a.a.O., S.299).

Trotz dieses schlichten, ja geradezu einfältigen Menschenbildes darf nicht übersehen werden, daß sich Helvétius als Aufklärer versteht, der zur Verbesserung von Mensch und Gesellschaft beizutragen versucht. Dies geht unmißverständlich aus der Einleitung seiner Schrift „Vom Menschen“ hervor. „Wenn der Philosoph die Menschen studiert, so ist deren Glück sein Gegenstand.“ (Helvétius, Vom Menschen, a.a.O., S.35). Für den „Philosophen“ kommt es gemäß Helvétius darauf an herauszufinden, „für welches Glück er (der Mensch, A.S.) empfänglich ist.“ (ibid., S.36). Daher gilt es, die grundlegenden Prinzipien des Menschlichen freizulegen, um somit eine Verbesserung der sozialen Verhältnisse im Hinblick auf jene Menschennatur zu ermöglichen. Auch die Freundschaft ist in dieser Weise aufzuklären, damit die Menschen nicht zeitlebens einem „Trugbild“ hinterherlaufen, wie Helvétius meint (s.o.). Die ‚tatsächliche‘ Freundschaft stellt sich für Helvétius nun wie folgt dar.

Die Freundschaft (amitié) ist die Wirkung (effet) eines Bedürfnisses (besoin) (Helvétius, Vom Geist, a.a.O., S.315). Dieses Bedürfnis muß ein gegenseitiges sein (besoin réciproque). Da die Menschen unterschiedliche Bedürfnisse haben, gibt es nach Helvétius auch unterschiedliche Freundschaften. „Die einen bedürfen des Vergnügens (de plaisir) oder des Geldes (d’argent), die anderen des Ansehens (de crédit), diese des Gesprächs (de converser) und jene der Möglichkeit, ihre Leiden einem anderen anzuvertrauen (confier leurs peines): folglich gibt es Freunde des Vergnügens, des Geldes, der Intrige, des Geistes (d’esprit) und des Unglücks (de malheur).“ (ibd.). Die Freundschaft setzt also ein Bedürfnis voraus und je lebhafter dieses Bedürfnis ist, desto stärker ist die Freundschaft: „das Bedürfnis ist der Maßstab des Gefühls (mesure du sentiment).“ (ibid., S.317).

Wenn auch die Freundschaft, so Helvétius, insgesamt beständiger ist als die Liebe (l’amour), so kann sie dennoch zerbrechen. Das bedeutet dann nichts anderes, als daß die Freunde nicht mehr dieselben Bedürfnisse haben (ibid., S.316). Diese Unbeständigkeit ist auch darauf zurückzuführen, daß der Mensch prinzipiell ein unbeständiges Wesen ist, wie Helvétius in einer Fußnote anfügt (ibid., Fußnote 170, S.395). Insofern wechseln Zuneigung (sentiments de tendresse) und Fremdheit (sentiments de froideur) in der Freundschaft einander ab, wobei freilich die Phasen der Zuneigung überwiegen (ibd.).

Die Freundschaft unterliegt geschichtlichen Veränderungen, so stellt Helvétius fest (ibid., S.319). Das ist darauf zurückzuführen, daß sich auch die Bedürfnisse historisch wandeln, wie

Helvétius am Beispiel der Ritterfreundschaft im Mittelalter erklärt. „Im Zeitalter des Rittertums, in dem man sich einen Waffenbruder (*compagnon d'armes*) wählte und in dem zwei Ritter Ruhm und Gefahr teilten und die Feigheit des einen den anderen das Leben und die Ehre kosten konnte, war man in seinem eigenen Interesse bei der Wahl der Freunde (*amis*) vorsichtiger als heute und hing deshalb auch mehr an ihnen.“ (*ibid.*, S.317). In der Gegenwart aber, so Helvétius weiter, bedarf man solcher Waffenbrüder nicht mehr. Man braucht weniger Freunde als vielmehr Gönner (*protecteurs*), um das eigene Glück (*fortune*) zu meistern (*ibid.*, S.318). Dies hat folgenden Grund: „Da der Luxus und das, was wir Gesellschaftsgeist (*l'esprit de société*) nennen, den Zugang zu allen Häusern öffnen, nehmen sie unzähligen Menschen das Bedürfnis nach Freundschaft.“ (*ibid.*, S.318). Im französischen Begriff der *société*, den Helvétius hier im Zusammenhang des Ausdrucks „Gesellschaftsgeist (*esprit de société*)“ gebraucht, fallen Gesellschaft und Geselligkeit zusammen (vgl. Cassirer, *Philosophie der Aufklärung*, a.a.O., S.359f). Daher kann die vorhergehende Aussage Helvétius' so interpretiert werden, daß nicht nur die gesellschaftliche Sozialität, sondern auch eine umfassende Kultur der Geselligkeit die Freundschaft verdrängt. Nicht die Freundschaft bringt die Menschen zusammen, sondern jene spielerische Geselligkeit, die sich nicht an einzelne Personen klammert. Insofern stellt Helvétius resigniert fest: „Es gibt keinen Beweggrund (*motif*) und kein Interesse, die uns heutzutage noch die wirklichen oder vermeintlichen Fehler unserer Freunde ertragen ließen. Also gibt es keine Freundschaft mehr.“ (*ibid.*, S.318).

Aus diesen Überlegungen zur Geschichtlichkeit der Freundschaft schließt Helvétius, daß es „Regierungsformen (*formes de gouvernement*), Sitten (*moeurs*), Verhältnisse (*conditions*) und schließlich Jahrhunderte (gibt), die der Freundschaft günstiger sind als andere.“ (*ibid.*, S.317). Prinzipiell gilt für Helvétius, daß in Zeiten sozialer Unruhen und Revolutionen die Freundschaft „stärker und mutiger“ (*plus forte et plus courageuse*) ist, als in stabilen und ruhigen sozialen Verhältnissen. Eine Begründung für dieses Prinzip liefert Helvétius nicht.

Die Freundschaft ist nicht nur von Zeiten und Sitten beeinflusst, sondern auch vom individuellen Charakter der Freunde. Unglückliche Menschen zählt Helvétius zu den zärtlichsten Freunden. „Durch gemeinsames Unglück miteinander verbunden (*unis par une communauté de malheur*), genießen sie, während sie die Leiden ihres Freundes beklagen, das Vergnügen des Gerührtseins über sich selbst.“ (*ibid.*, S.318). Schwache und ängstliche Charaktere (*caracteres foibles et timides*) brauchen Freunde, da sie sich nur mit Hilfe eines anderen und dank seines Rates zu etwas entschließen können (*ibid.*, S.319). Düstere, strenge und despotische Charaktere (*caracteres mornes, sévères, despotiques*) suchen sich solche Freunde, die sich von ihnen tyrannisieren lassen (*ibd.*). Diejenigen aber, die jeder starken Leidenschaft entbehren, die gebildet und tugendhaft (*vertueux*) sind, hält Helvétius für die „zärtlichsten und treuesten Freunde“ (*amis plus tendres et plus constants*) (*ibd.*). Sie sind zu

einer „sehr aufgeklärten und mutigen Freundschaft“ (*amitié très-éclairée et très-courageuse*) fähig, da sie ihre Freundschaft nicht auf eine Leidenschaft, sondern auf das Gespräch mit gelehrten Männern gründen. Ein solches Gespräch ist ihr einziges Bedürfnis. Reiche und Mächtige dagegen, sind für Helvétius kaum für die Freundschaft empfänglich, da sie unabhängig von anderen Menschen leben können (*ibid.*, S.319). Sie bedürfen nicht der Hilfe und Unterstützung anderer. Den höchsten Grad von Unabhängigkeit besitzt für Helvétius derjenige, der sich selbst genügt, wie beispielsweise der Weise. Höchste Weisheit (*extreme sagesse*) führt zur Gleichgültigkeit gegenüber der Freundschaft mit dem Einzelnen, doch befördert sie eine Zuneigung zur ganzen Menschheit (*l'humanité*) (*ibid.*, Fußnote 177, S.396). Auch schließen Menschen keine Freundschaft, wenn sie „zu aufgeklärt“ sind (*trop éclairés*). Sie können sich dann nicht mehr über die grundsätzliche „Bosheit der Menschen“ (*méchanceté des hommes*) hinwegtäuschen (*ibid.*, S.319).

Die soziale Umwelt und der individuelle Charakter beeinflussen nicht nur die Freundschaft, sie *bestimmen* sie bis ins Detail. In einer Fußnote vertritt Helvétius die Auffassung, daß das Ende einer Freundschaft ebenso berechnet werden könne, „wie ein Astronom den Zeitpunkt der Sonnenfinsternis berechnet“, wenn die Variablen soziale Umwelt und individueller Charakter bekannt seien (*ibid.*, Fußnote 168, S.395).

Freundschaft gründet für Helvétius, wie bereits gesagt, in einem Bedürfnis. Das Bedürfnis verändert sich je nach historischer Epoche, sozialer Umwelt und Charakter der Freunde. Diese Grundthese versucht Helvétius noch weiter zu simplifizieren und die Freundschaft gänzlich im physischen Empfindungsvermögen zu verankern. Freundschaft in ihrer ‚aufgeklärten Form‘ gründet für Helvétius in dem Bedürfnis nach Vereinigung und Gespräch. „Wir wünschen uns einen Freund, um sozusagen in ihm zu leben (*pour vivre en lui*), um unsere Seele (*ame*) mit der seinigen zu vereinen und um ein Gespräch (*conversation*) zu genießen, das die Vertraulichkeit (*confiance*) immer köstlicher macht.“ (*ibid.*, S.320). Ein solcher Freund ist für Helvétius ein Wahlverwandter (*parent de notre choix*) (*ebd.*). Die Gespräche, die mit einem solchen Freund geführt werden, kreisen nach Helvétius entweder darum, wie ein jeder seine Güter und sein Ansehen vergrößern kann, oder wie eine Notlage zu überwinden ist. „Immer spricht man also mit seinem Freund über seine Leiden oder seine Freuden.“ (*ibid.*, S.320). Da aber für Helvétius diese Freuden und Leiden nur physisch empfunden werden können, ist das Gespräch über dieselben lediglich eine Art ‚Sublimierung‘ des unmittelbaren physischen Empfindungsvermögens. Wenn ein solches Gespräch wiederum als Bedürfnis zu verstehen ist, um dessen Befriedigung willen Freundschaft entsteht, so schließt Helvétius, daß Freundschaft „eine unmittelbare Wirkung des physischen Empfindungsvermögens ist.“ (*ebd.*). Damit wäre das Bedürfnis als Ursache der Freundschaft auf eine noch tiefere Grundlage zurückgeführt.

Deutlich ist in dieser Freundschaftskonzeption der analytisch-systemische Denkansatz erkennbar. Die Freundschaft wird zergliedert in die Elemente Bedürfnisse, soziale Umwelt und Individualität. Diese Elemente reduziert Helvétius weitergehend auf das Grundprinzip des dualen physischen Empfindungsvermögens. Die Freundschaft wiederum läßt sich aus diesem Prinzip „direkt“ ableiten, wie Helvétius meint. Damit folgt Helvétius der von Cassirer beschriebenen Methode von Zerlegung und Wiederaufbau, von Analyse und Systembildung (vgl. Cassirer, Philosophie der Aufklärung, a.a.O., S.20). Ob Helvétius dieser methodische Weg schlüssig gelungen ist, das soll hier nicht weiter diskutiert werden, ist aber m.E. zu bezweifeln. Neben der analytisch-systemischen Grundkonzeption dieser Freundschaftsvorstellung sind weitere Momente hervorzuheben, die sich in die Freundschaftsauffassung der Aufklärung einordnen.

Wie schon Thomasius so geht auch Helvétius davon aus, daß es keine vollkommene Freundschaft gibt. Dennoch scheint Helvétius so etwas wie eine ‚wahre‘ Freundschaft vorzuschweben, die er als „Wahlverwandtschaft“ definiert. Gemeinsamkeit, Vertrauen und vor allem das Gespräch nennt Helvétius als deren wesentliche Elemente. Diese ‚wahre‘ Freundschaft ist für Helvétius zugleich eine „aufgeklärte“ Freundschaft.

Im krassen Gegensatz zu Hume sieht Helvétius die emotionale Seite der Freundschaft nicht in sozialen, sondern in egoistischen Gefühlen verankert. Die Selbstliebe macht Helvétius zur Grundlage der Freundschaft. Selbstliebe kann aber nur dann als Grund von Freundschaft verstanden werden, wenn von einem bereits festgelegten Selbst ausgegangen wird, das diese und jene „Bedürfnisse“ hat, und sie in der Freundschaft zu befriedigen sucht. Wird dagegen die Liebe zum anderen als konstituierendes Moment der Freundschaft verstanden, so bedeutet dies, daß eine freundschaftliche Selbstheit in der Freundschaft erst gefunden wird. Grundlage der Freundschaft ist dann nicht ein irgendwie vorherbestimmtes Selbst, sondern das der Freundschaft eigentümliche Geflecht der wirksamen Verrichtungen, in dem erst Selbstheit entsteht (vgl. Teil II, 3.2.1). In der Differenz zwischen dem Konzept der Selbstliebe als Grund der Freundschaft (Helvétius) und der Vorstellung von sozialen Gefühlen als Moment der Freundschaft (Hume) deutet sich insofern auch ein Unterschied in den Modellen des Selbst an. Das fixierte Selbst, das Freundschaft zur „Bedürfnisbefriedigung“ nutzt, steht einem freundschaftlichen Selbst gegenüber, das sich erst durch das „Sein im andern“ konstituiert.

Abgesehen von der nicht näher umrissenen Menschenfreundlichkeit des Weisen, fehlt bei Helvétius das Moment der universalen Freundschaft. Da aber gemäß Helvétius Freundschaft auf den Bedürfnissen eines fixierten Selbst basiert (Selbstliebe), könnte eine Freundschaft prinzipiell mit jedem geschlossen werden. Es käme nur auf die Gleichheit und Gegenseitigkeit der Bedürfnisse an. Im Element des Bedürfnisses steckt insofern eine gewisse

Universalität, zumindest in dem Sinne, daß Freundschaft mit jedem Menschen gleichermaßen möglich wäre.

4.2.4 Vertrauen und moralische Verbesserung:

Freundschaft in der „24. Moralischen Vorlesung“ Christian Fürchtegott Gellerts

Christian Fürchtegott Gellert kann als ein typischer Vertreter des sogenannten deutschen Freundschaftskultes verstanden werden. Auch wenn er sein Freundschaftsverständnis vornehmlich prosaisch formuliert und die Freundschaft nicht mit solch lyrischer Inbrunst preist, wie beispielsweise Friedrich Gottlieb Klopstock³²⁴, so zeigt sich doch bei Gellert in aller Klarheit die für den Freundschaftskult typische Verbindung von Gefühl und Tugend. Diese Verbindung hat Eckhardt Meyer-Krentler treffend mit dem Begriff der „Tugendempfindsamkeit“ bezeichnet. Unter Tugendempfindsamkeit versteht Meyer-Krentler den Versuch der mittleren Aufklärung, „einen ganzheitlichen Menschen im Zeichen der Harmonie von Emotionalität und positivem Sozialverhalten als Ideal aufzustellen.“ (Meyer-Krentler, *Der Bürger als Freund*, a.a.O., S.33). Vernunft und Herz, Leidenschaft und kühle Berechnung sollen nicht getrennt sein, sondern in einen Zusammenhang integriert werden. Ein solcher Zusammenhang ist für das tugendempfindsame Denken die Freundschaft. Gellerts seinerzeit berühmte „Moralische Vorlesungen“ können nach Meyer-Krentler geradezu als „Systematik tugendempfindsamen Denkens und Handelns gelten“ (ibid., S.34). In der 24. Vorlesung widmet sich Gellert ausschließlich dem Thema Freundschaft. Anhand dieser Schrift soll im folgenden das tugendempfindsame Freundschaftsverständnis nachvollzogen werden.

In der Freundschaft, so Gellert, vereinen sich natürliche Anziehung und moralische Verbesserung, Vergnügen und Tugend, Vernunft und Innigkeit³²⁵. Im Verlauf seiner Schrift versucht Gellert, diese Komponenten der Freundschaft genauer zu unterscheiden, ohne jedoch deren integrativen Zusammenhang aufzugeben.

Zunächst ist es die Natur, die zur Freundschaft „einlädt“, wie Gellert sagt (ibid., S.260). Aufgrund charakterlicher Ähnlichkeiten und vergleichbarer Neigungen entdecken sich zwei Menschen „mitten unter dem Gedränge der Welt“ (ibd.). Sie fühlen eine „Sympathie“, die sich durch den Umgang miteinander befestigt. Durch wechselseitige Aufrichtigkeit vertrauen sich die Freunde zunehmend, so daß sie sich schließlich ‚alles‘ anvertrauen können. „Seiner edlen Seele darf ich mein Geheimnis, mein Vermögen, die Wohlfahrt meines Kindes und

³²⁴ Vgl. hierzu die „Freundschaftsoden“ Klopstocks in: Friedrich Gottlieb Klopstock, *Oden*, Stuttgart 1999.

³²⁵ Vgl. Gellert, 24. Moralische Vorlesung: Von den Pflichten der Verwandtschaft und Freundschaft, in: ders., *Gesammelte Schriften*. Bd. VI, hrsg. von Sibylle Späth, Berlin/New York 1992, S.256.

meiner Gattin anvertrauen.“ (vgl. *ibid.*, S.259). Das Schicksal des Freundes gerät damit zum eigenen Schicksal: „an der Seite eines Freundes unsern Kummer mit ihm teilen, und fühlen, daß er mit uns leidet, und daß er uns einen Teil der Last durch Liebe und Mitleiden abnimmt; welche Anmut im Glücke!“ (*ibid.*, S.259).

Zu dieser Übereinstimmung bedarf es, wie Gellert anführt, nicht nur eines „empfindlichen Herzens“, sondern auch des „guten Geschmacks“ (*ibid.*, S.260). Der gute Geschmack wird durch die „schönen Wissenschaften“ erworben und „begleitet uns nicht allein in das große Leben, sondern auch in den engen Zirkel der Freundschaft, entzieht unserer Aufrichtigkeit das Beleidigende, gibt unserer Vertraulichkeit das Bescheidne, nimmt unserm Rate das Gebieterische, und unsern sichtbaren Dienstleistungen die zu verpflichtende Miene.“ (*ibid.*, S.260). Der gute Geschmack wirkt also mäßigend auf die Freundschaft ein.

Der Geschmack weist bereits über die natürliche und rein emotionale Zuneigung in der Freundschaft hinaus, denn er ist gewissermaßen eine ‚Kulturleistung‘. Um eine „wahre Freundschaft“ zu errichten, bedarf es nicht nur der natürlichen Übereinstimmung, sondern auch der Tugend, so Gellerts These. „Der Freund kann nicht Freund sein, ohne sich mit mir zur Tugend zu vereinigen.“ (*ibid.*, S.256). Bleibt die Freundschaft auf der Stufe des Gefühls und der Anteilnahme stehen, so ist sie für Gellert unvollkommen, ja sie kann geradezu unmoralisch werden. Als drastische Beispiele führt Gellert zum einen die befreundeten „Straßenräuber“ an, die in ihren Neigungen ebenfalls übereinstimmen und zum gegenseitigen Nutzen handeln „oft nach Regeln einer gewissen Billigkeit und Liebe.“ (*ibid.*, S.258). Zum anderen erwähnt Gellert die mythischen Freundschaftspaare der Antike, die ebenfalls der Tugend entbehrten, so daß ihre vielgerühmten Opfer – Gellert bezieht sich hier auf Orest und Pylades – „oft erst dem Altare der allgemeinen Menschenliebe und Gerechtigkeit geraubt gewesen (sind).“ (*ibid.*, S.257).

Freundschaft von der Seite der Tugend aus gesehen schließt für Gellert mehrere „Pflichten“ ein. Allen voran die „Pflicht der allgemeinen Menschenliebe“ (*ibid.*, S.257). Diese Pflicht lehrt insbesondere die Religion. Denn im Gebot der Nächsten- oder „Bruderliebe“, wie Gellert sagt, bekundet sich die „höchste und schwerste Freundschaft“ (*ibid.*, S.258). Deshalb ist ein frommer und vernünftiger Mann für Gellert der zuverlässigste und beste Freund (*ibid.*, S.262).

Neben der Pflicht zur allgemeinen Menschenliebe zählt Gellert noch weitere Freundschaftspflichten auf. So ist es eine Pflicht, die Freundschaft zu „mildern“, was mit Hilfe des bereits erwähnten guten Geschmacks zu bewerkstelligen ist. Eine weitere Pflicht besteht darin, die Fehler des Freundes zu dulden, „denn der Freund ohne Fehler ist nicht mein andres Ich.“ (*ibid.*, S.260). Als eine Pflicht und zugleich als größten Nutzen der Freundschaft versteht Gellert die gegenseitige Verbesserung der Freunde. „Was wir an ihm (dem Freund, A.S.) schätzen und lieben, das müssen wir selbst zu sein trachten, und den Weg

sorgfältig gehen, auf dem wir ihn finden können, den Weg der Verdienste, der Tugend und angenehmer Sitten.“ (ibid., S.259). In der Freundschaft ist ein jeder aufgefordert, „immer edler und liebenswürdiger zu werden“ (ibid., S.261). Das bedeutet für Gellert, mit Hilfe des Freundes die eigenen Fehler, Unzulänglichkeiten und Vorurteile sich selbst aufzuzeigen. Wer zu stolz oder zu eigensüchtig ist, dem fehlt „das edle Mißtrauen gegen sich selbst, zu dem uns die Freundschaft mit sanfter Hand führen will.“ (ibid., S.161). Daraus läßt sich schließen, daß in der „wahren Freundschaft“ das wachsende Vertrauen zwischen den Freunden mit einem gewissen Mißtrauen gegen sich selbst einhergeht. Erst wenn im Vertrauen dem Freund das Herz geöffnet wird, entdeckt sich auch die eigene Unvollkommenheit. In dieser gegenläufigen Bewegung von Vertrauen zwischen den Freunden und Mißtrauen gegen sich selbst kann auch Verbesserung statthaben, die mit und durch den Freund vollzogen wird. Auf diese Weise trägt die Freundschaft zur moralischen Vervollkommnung des Individuums bei. „Ein tugendhafter und also wahrer Freund ist das kostbarste Geschenk des Himmels, für das wir nie dankbar genug sein können.“ (ibid., S.259).

Gellert steht mit den in diesem Abschnitt beschriebenen Vorstellungen dem Freundschaftsverständnis Thomasius' nahe. Sowohl Gellert als auch Thomasius sehen in der Freundschaft die Möglichkeit zur moralischen Verbesserung des Individuums. Sowohl für Thomasius als auch für Gellert ist Vertrauen ein entscheidendes Moment der Freundschaft, doch Gellert schränkt das Vertrauen nicht durch kluge Vorsicht ein wie Thomasius, sondern es ist der „gute Geschmack“ und vor allem die Tugend, welche die Vertraulichkeit mäßigen. Ebenso wie Thomasius geht Gellert von einem moralisch unvollkommenen Menschen aus, der sich in der Freundschaft verbessern kann. Interessant ist, daß Gellert Selbstöffnung und Vertrauen mit einem Mißtrauen gegen sich selbst kombiniert. Erst derjenige, der seinen eigenen Fähigkeiten mißtraut, erkennt seine Unzulänglichkeiten, die er daraufhin beheben kann. In der vertrauensvollen Stimmung einer Freundschaft bedeutet also die „Öffnung des Herzens“ gegenüber dem Freund zugleich eine unverblühte Öffnung gegen sich selbst.

Die Tugend bezieht die persönliche Freundschaft auf eine allgemeine Menschenliebe. Diese versteht Gellert im Sinne des christlich-mittelalterlichen Begriffes der *caritas* als Nächstenliebe. Hierin deutet sich das der Freundschaftsauffassung der Aufklärung eigentümliche Moment der Universalität an. Tugend versteht Gellert zudem als eine Anzahl von Pflichten, die in der Freundschaft zu erfüllen sind und einer allzu ‚diebischen‘ Vertraulichkeit entgegenwirken.

Gellerts Freundschaftsverständnis ist weder eindeutig dem analytischen noch dem synthetischen Denkansatz zuzuordnen. Für einen synthetischen Ansatz spricht die Verbindung von Tugend und Empfindung, von ehrlicher Selbstöffnung gegenüber dem Freund und vor sich selbst, die Gellert herzustellen versucht. Für einen analytischen Ansatz die Zerlegung der Tugend in verschiedene Pflichten, die die Freundschaft wie ein Ensemble

von Regeln beherrschen. Die Parallelität von analytischem und synthetischem Denken ist aber gemäß Cassirer für die Epoche der Aufklärung charakteristisch (vgl. Cassirer, Philosophie der Aufklärung, a.a.O., S.46). Insofern haben wir mit Gellert einen typischen Aufklärer vor uns.

4.2.5 Das rechte Verhältnis zwischen Anziehung und Abstoßung: Freundschaft in der „Metaphysik der Sitten“ und in der „Vorlesung über Ethik“ Immanuel Kants

Immanuel Kant gilt gemeinhin als einer der bedeutendsten deutschen Aufklärer. Von ihm stammt auch eine der Grundideen der Aufklärung, wonach der Mensch sich seiner Vorurteile zu entledigen habe und zu eigenen Urteilen gemäß seiner Vernunft gelangen solle (vgl. Einleitung des 4.Kapitels, Teil II). In seinen kritischen Schriften geht es Kant weiterhin um eine Untersuchung der Verfaßtheit und des Funktionierens der menschlichen Vernunft. Damit folgt er einer erkenntniskritischen Tendenz der späten Aufklärung. „Die Erkenntnis wird nicht nur als Instrument angesetzt und unbefangen als solches gebraucht: sondern immer wieder und immer dringender erhebt sich die Frage nach dem Rechte dieses Gebrauchs und nach der Beschaffenheit dieses Instruments.“ (Cassirer, Philosophie der Aufklärung, a.a.O., S.123). Auf den komplexen erkenntniskritischen Hintergrund des Kantschen Denkens kann in diesem Abschnitt freilich nicht Bezug genommen werden. Lediglich die Freundschaftsvorstellung Kants soll im folgenden dargestellt und in einen Bezug zur Freundschaftsauffassung der Aufklärung gesetzt werden.

Kant thematisiert die Freundschaft in zwei Schriften, der „Vorlesung über Ethik“, die vermutlich auf die Jahre 1775-1780 zurückgeht³²⁶, und der 1797 erschienenen „Metaphysik der Sitten“. In der „Metaphysik“ übernimmt oder ergänzt Kant weitestgehend jene Momente der Freundschaft, die er bereits in seiner „Vorlesung“ angesprochen hat. Daher werde ich die beiden Schriften nicht getrennt behandeln, sondern die Momente seiner Freundschaftskonzeption aus beiden Schriften zugleich, gewissermaßen in gegenseitiger Erhellung herausarbeiten. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß Freundschaft in der „Metaphysik“ im Rahmen einer dezidierten Morallehre angesprochen wird, die sich als Wissenschaft der moralischen Prinzipien a priori versteht, während Kant in der „Vorlesung“ einem eher deskriptiven Zugang zu einzelnen moralischen Phänomenen folgt (vgl. Marucci, L'amicizia morale in Kant, a.a.O., S.241).

³²⁶ Vgl. Silvestro Marucci, L'amicizia morale in Kant, in: Akademie Deutsch-Italienischer Studien, Der Begriff der Freundschaft in der Geschichte der Europäischen Kultur, a.a.O., S.234.

Zunächst definiert Kant in der „Vorlesung über Ethik“ die Freundschaft als „Maximum der Wechselliebe“ zwischen zwei Personen³²⁷. Dieses Maximum ist dann erreicht, wenn der andere so geliebt wird wie man sich selbst liebt (ebd.). Kant versteht diese Wechselliebe als eine vollkommene Hingabe an den anderen. „Ich kann einen anderen nicht mehr lieben, als mich; wenn ich ihn aber so lieben will als mich, so kann ich dieses nicht anders tun, als wenn ich versichert bin, daß mich der andere ebenso lieben wird als sich, alsdann wird mir das ersetzt, was ich mir selbst entgehen lasse, ich reokkupiere mich selbst dadurch.“ (ebd.). Die Selbsthingabe an den anderen muß also gegenseitig sein, um ein solches Maximum der Wechselliebe zu ermöglichen. In der vollkommenen gegenseitigen Selbsthingabe gelangen die Freunde in ein profiliertes Selbst-sein, da sie sich jeweils im anderen wiederfinden. Der Freund wird damit zu einem ‚anderen Selbst‘. Kant übernimmt hier scheinbar das bereits in der frühen Neuzeit angelegte radikal-funktionale Verständnis des alter-ego-Motivs (vgl. Teil II, 3.2.1). Doch begreift er Wechselliebe und Selbsthingabe als eine ‚gegenseitige Bedürfnisbefriedigung‘, wie sich im Verlauf dieses Abschnitts zeigen wird. Damit entfernt er sich wieder von jenem Freundschaftsverständnis, das die freundschaftliche Selbstheit durch das ‚Sein im andern‘ beschlossen sieht.

Das skizzierte „Maximum der Wechselliebe“ bildet für Kant das „Ideal“ der Freundschaft. Dieses Ideal ist für Kant näherhin eine „praktisch-notwendige Idee“, wie er in der „Metaphysik der Sitten“ schreibt, die in der alltäglichen Erfahrung unerreichbar bleibt³²⁸. Die Idee der Freundschaft dient dazu, und das macht sie für Kant „praktisch-notwendig“, eine in der Erfahrung gegebene Freundschaft bestimmen zu können „und (zu) sehen, wieviel daran noch fehlt.“ (Kant, Vorlesung über Ethik, a.a.O., S.218). Insofern ist die Idee der Freundschaft nicht aus der Erfahrung abgezogen, sondern hat „in dem Verstande ihren Sitz“, wie Kant sagt (ibid., S.217f). Keine empirische Freundschaft kongruiert völlig mit der Idee der Freundschaft.

Die Idee der Freundschaft ‚scheitert‘ gemäß Kant an der Selbstliebe des Menschen. Würde ein jeder in Form der „großmüthigen Wechselliebe“ das Glück des anderen besorgen, so wäre auch sein eigenes Glück gewährleistet. „Es scheint, als wenn der Mensch verliert, wenn er für das Glück des anderen sorgt; allein wenn andere wieder für ihn sorgen, so verliert er nichts.“ (Kant, Vorlesung über Ethik, a.a.O., S.217). Die Selbstliebe jedoch gibt dem Menschen zu verstehen, daß keiner sein Glück so gut besorgen könne wie er selbst. Zudem ist es doch „eine große Last, sich an anderer ihrem Schicksal angekettet und mit fremden Bedürfnissen beladen zu fühlen.“ (Kant, Methaphysik der Sitten, a.a.O., S.365). Insofern schließt Kant, daß

³²⁷ Immanuel Kant, Eine Vorlesung über Ethik, hrsg. von Gerd Gerhardt, Frankfurt am Main 1990, S.218.

³²⁸ Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten, hrsg. von Hans Ebeling, Stuttgart 1990, S.364

sich keiner für die vollkommene Wechselliebe gemäß der Idee der Freundschaft entscheiden wird.

Andererseits versteht Kant den Menschen als ein „für die Gesellschaft bestimmtes (obzwar doch ungeselliges) Wesen,“ (Kant, *Metaphysik der Sitten*, a.a.O., S.366). Die Menschen haben „Lust“, so drückt es Kant aus, Sekten, Parteien und Gesellschaften zu gründen (Kant, *Vorlesung über Ethik*, a.a.O., S.222). Daher gehorcht der Mensch nicht ausschließlich der Selbstliebe, so daß hierin noch eine Chance für die Freundschaft eröffnet bleibt. Allgemeine Menschenliebe und Selbstliebe versteht Kant folglich als die zwei natürlichen „Triebfedern“, die bei jedem Menschen im Streit liegen (ibid., S.216).

Zwischen der vollkommenen Wechselliebe gemäß der Idee der Freundschaft und radikaler Selbstliebe, die jede Freundschaft unmöglich machte, vermittelt die „moralische Freundschaft“. Sie ist für Kant das „völlige Vertrauen zweier Personen in wechselseitiger Eröffnung ihrer geheimen Urteile und Empfindungen, soweit sie mit beiderseitiger Achtung gegeneinander bestehen kann.“ (Kant, *Metaphysik der Sitten*, a.a.O., S.366). In der moralischen Freundschaft ist der Freund nicht aufgefordert, das Glück des anderen vollständig zu besorgen. Es muß lediglich das Vertrauen bestehen, daß der Freund in der Lage und bereit ist, dies gegebenenfalls zu tun. „Der andere muß solches Vertrauen auch wieder auf mich setzen, aber ebensowenig solches fordern. Also das Vertrauen auf die wohlwollende Gesinnung des anderen und auf die beistehende Freundschaft bei unseren Bedürfnissen wird vorausgesetzt (...)“ (Kant, *Vorlesung über Ethik*, a.a.O., 220). Damit sind die Freunde einerseits von der „Last“ der ständigen und vollkommenen Anteilnahme am Schicksal des anderen befreit und haben andererseits die Gewißheit eines persönlichen Rückhalts. In Zeiten der Not könnte der Freund sofort für den anderen ‚einspringen‘. „Das ist ein wahrer Freund, von dem ich weiß und voraussetzen kann, daß er mir wirklich in der Not helfen werde.“ (ibid., S.220).

Der Zweck der moralischen Freundschaft besteht aber für Kant nicht allein in der gegenseitigen Hilfe. Das Vertrauen auf die Teilnahme und Unterstützung des Freundes in der Not „kann nur als äußere Bezeichnung des inneren herzlich gemeinten Wohlwollens (...) gemeint sein (...)“ (Kant, *Metaphysik der Sitten*, a.a.O., S.365). Wohlwollen bildet demnach für Kant die emotionale Grundlage des Vertrauens. Insofern darf das Vertrauen auch nicht leichtfertig auf die Probe gestellt werden, denn es geht nicht nur um das praktische Helfen, sondern auch um ein emotionales ‚Einspringen‘. Im Falle der Not ist die Last daher zunächst allein zu tragen und sogar vor dem Freund zu verhehlen, wie Kant meint (ebd.).

Mit dem Vertrauen ist die Selbstöffnung verbunden, die Kant folgendermaßen herleitet. Jeder Mensch fühlt ein „Bedürfnis, sich anderen zu eröffnen (selbst ohne etwas dabei zu beabsichtigen); andererseits aber auch die Furcht vor dem Mißbrauch, den andere von dieser Aufdeckung seiner Gedanken machen dürften, beengt und gewarnt, sieht er sich daher

genötigt, einen guten Teil seiner Urteile (vornehmlich über andere Menschen) in sich selbst zu verschließen.“ (ibid., S.366). Wegen der „unedeln Denkungsart“ der meisten Menschen, so Kant, ist eine gewisse Vorsicht auch tatsächlich angemessen (ibid., S.367). „In jeder Gesellschaft ist man zurückhaltend mit dem größten Teil seiner Gesinnung, man schüttet nicht sogleich alle seine Empfindungen, seine Gesinnungen und seine Urteile aus.“ (Kant, Vorlesung über Ethik, a.a.O., S.221). Die Zurückhaltung und das Mißtrauen gegen andere führt Kant auch darauf zurück, daß keiner seine Schwächen zeigen will (ibd.).

Um aber „gänzlich in Gesellschaft“ zu sein, bedarf es der Selbstöffnung, bedarf es eines Freundes, dem man „sich völlig kommunizieren kann“ (ibid., S.222). Auf diese Weise steht der Mensch „mit seinen Gedanken nicht völlig allein wie im Gefängnis, sondern genießt eine Freiheit, die er in dem großen Haufen entbehrt, wo er sich selbst verschließen muß.“ (Kant, Metaphysik der Sitten, a.a.O., S.367). Um den eigenen Gedanken und Empfindungen freien Lauf lassen zu können, ist ein Mensch zu suchen, der eine „aufrichtige Gesinnung“ hat, der „lieblich“ ist, der nicht „hämisch“, nicht „falsch“ ist und der „im Urteilen“ hilft und verbessert (Kant, Vorlesung über Ethik, a.a.O., S.222). Die beiderseitige Selbstöffnung erfordert keine „Identität des Denkens“, sondern vielmehr die Verschiedenheit der Charaktere, „denn da ersetzt der eine das, was dem anderen fehlt.“ (ibid., S.223). Doch in einem Punkt müssen die Freunde übereinstimmen, so sie eine moralische Freundschaft im Sinne Kants leben wollen. „Sie müssen gleiche Principia des Verstandes und der Moralität haben, dann können sie sich komplett verstehen; sind sie aber darin nicht gleich, so können sie gar nicht miteinander einig werden, weil sie im Urteil weit auseinander sind.“ (ibid., S.223).

Vertrauen und Selbstöffnung betreffen für Kant nur die Gesinnung, nicht den Anstand. Die Regeln des Anstandes gelten auch in der Vertraulichkeit der Freundschaft. Selbst die besten Freunde sollten sich untereinander „nicht gemein machen“, wie Kant sagt (Kant, Metaphysik der Sitten, a.a.O., S.364). Mäßigend auf eine allzu große Vertraulichkeit wirkt auch die Achtung. Achtung definiert Kant als eine „Selbstschätzung“ (ibid., S.280). Die Selbstschätzung weist nach Kant zwei Seiten auf, die „Demut“ und den „edlen Stolz“ (vgl. Kant, Vorlesung über Ethik, a.a.O., S.139). Demütig sollte der Mensch sein, wenn er sich selbst mit dem „heiligen moralischen Gesetz“ vergleicht und erkennt, wie weit er von diesem abweicht (ibd.); „in der Vergleichung mit anderen aber haben wir keine Ursache, eine geringe Meinung von uns zu haben, denn ich kann mich eben so wert halten als ein anderer.“ (ibd.). Diese Seite der Selbstschätzung ist für Kant der edle Stolz. In Bezug auf die Freundschaft wird, so interpretiere ich Kant, nicht die Demut, sondern jener edle Stolz relevant. Denn Kant sieht in der Selbstschätzung oder Achtung eine der Wechselliebe entgegengesetzte Kraft, die die Autonomie des Individuums bewahrt (vgl. Kant, Metaphysik der Sitten, a.a.O., S.364). Achtung bedeutet in der Freundschaft nicht nur Wahrung der

eigenen Autonomie, sondern auch Respekt vor dem Selbst-sein des Freundes. In diesem Sinne begreift Kant Achtung auch als „Hochschätzung“ (vgl. ebd.)

Prinzipiell kann eine Freundschaft aufgrund der „Süßigkeit der Empfindungen“ bis zum „Zusammenschmelzen in eine Person“ gehen (vgl. *ibid.*, S.365). Wenn sie aber nur auf diesen Empfindungen beruht, so ist sie nach Kant unbeständig und vor „Unterbrechungen“ nicht sicher. Daher bedarf es der Achtung und des Anstandes, gleichsam der abstoßenden Kräfte, um eine allzu ‚attraktive‘ Freundschaft zu mäßigen und dadurch in ihrem Bestand zu sichern.

Anziehung und Abstoßung sind für Kant die beiden Kräfte, die eine „Verbindung vernünftiger Wesen“ bewirken. „Vermöge des Prinzips der Wechselliebe sind sie angewiesen, sich einander beständig zu nähern; durch das der Achtung, die sie einander schuldig sind, sich im Abstände voneinander zu erhalten (...).“ (Kant, *Metaphysik der Sitten*, a.a.O., S.337). Anziehung und Abstoßung müssen sich gemäß Kant im Gleichgewicht befinden, um zwischenmenschliche Verbindungen aufrechtzuhalten.

Die moralische Freundschaft ist für Kant kein Ideal, „sondern (der schwarze Schwan) existiert wirklich hin und wieder in seiner Vollkommenheit.“ (*ibid.*, S.367). Dies unterscheidet die moralische Freundschaft von der Idee der Freundschaft. Die vollkommene Wechselliebe aber als erreichbar zu beschreiben, das ist für Kant ein „Steckenpferd der Romanschreiber“ (*ibid.*, S.364), und ebenfalls der „Moralisten“, zu denen Kant auch Gellert zählt (vgl. Kant, *Vorlesung über Ethik*, a.a.O., S.149). „Freundschaft findet nicht im Himmel statt,“ wie Kant betont (*ibid.*, S.223).

Kant entwickelt parallel zu den beschriebenen Momenten der Freundschaft eine Vorstellung von allgemeiner Menschenfreundschaft. Freundschaft unter Menschen versteht Kant als eine „Pflicht“ (Kant, *Metaphysik der Sitten*, a.a.O., S.363). Das bedeutet aber nicht, daß Kant den Menschen zur Liebe verpflichtet, denn diese ist für ihn eine „Sache der Empfindung“, und zu einer Empfindung kann man nicht verpflichten (*ibid.*, S.279). „Wohlwollen (amor benevolentiae) aber kann, als ein Tun, einem Pflichtgesetz unterworfen sein.“ (ebd.). Insofern ist es für Kant eine Pflicht, anderen Menschen „nach unserem Vermögen wohlzutun, man mag sie nun lieben oder nicht (...).“ (ebd.). Dieses „tätige Wohlwollen“, das für Kant dem christlichen Gebot der Nächstenliebe nahekommt, bedeutet für ihn „praktische Menschenliebe“ (*ibid.*, S.339). Sie entspricht der „Triebfeder zur allgemeinen Menschenliebe“, die der Mensch naturaliter in sich verspürt (s.o.).

Das tätige Wohlwollen gegen jedermann bedeutet für Kant weiterhin, „ein Menschenfreund überhaupt zu sein.“ (Kant, *Vorlesung über Ethik*, a.a.O., S.224). Ein Menschenfreund ist fähig, mit einem jeden Freundschaft zu schließen und „alles auf die beste Seite auszulegen.“ (*ibid.*, S.225). Aber solche „Weltbürger“ sind selten, wie Kant einräumt (ebd.). Die Menschen sind doch eher geneigt, „besondere Verbindungen zu machen.“ (ebd.). Denn der eine steht dem

anderen näher als den übrigen, und es ist zudem ein „Trieb der Natur“, wie Kant behauptet, beim Besonderen anzufangen und zum Allgemeinen fortzuschreiten (ibid., S.225). Man kann aber, so Kant, der Pflicht zur Freundschaft mit allen Menschen genügen, indem man zumindest allen Menschen Gutes *wünscht*. „Denn im Wünschen kann ich allen gleich wohlwollen, aber im Tun kann der Grad, nach Verschiedenheit der Geliebten (deren einer mich näher angeht als der andere), ohne die Allgemeinheit der Maxime zu verletzen, doch sehr verschieden sein.“ (Kant, *Metaphysik der Sitten*, a.a.O., S.341). Ein Menschenfreund ist für Kant also derjenige, der „an dem Wohl aller Menschen ästhetischen Anteil (der Mitfreude) nimmt und es nie ohne inneres Bedauern stören wird.“ (ibid., S.367f).

In seiner „Vorlesung über Ethik“ entwickelt Kant eine zusätzliche Systematik der Freundschaft, die in der „Metaphysik der Sitten“ nicht mehr übernommen wird. Dennoch kann diese Systematik als Ergänzung der bereits dargestellten Momente der kantschen Freundschaftsvorstellung verstanden werden. Dies sei im folgenden aufgezeigt.

Kant teilt in seiner Ethikvorlesung die Freundschaft ein in eine „Freundschaft der Bedürfnisse“, eine „Freundschaft des Geschmacks“ und eine „Freundschaft der Gesinnung“.

Die Freundschaft der Bedürfnisse ist für Kant „der erste Anfang der Freundschaft unter den Menschen gewesen.“ (ibid., S.219). „Wenn daher Wilde auf die Jagd gehen und sie stehen in Freundschaft, so steht einer für die Bedürfnisse des anderen, einer sucht die Bedürfnisse des anderen zu befriedigen.“ (ibd.). Mit diesem Beispiel will Kant vermutlich eine Art ‚Naturzustand‘ der Freundschaft veranschaulichen. Dieser Naturzustand gleicht dem, was Kant als „Maximum der Wechselliebe“ beschreibt, nämlich eine vollkommene Teilnahme aneinander und eine Sorge für das vollständige „Glück“ des anderen (s.o.). Kant ersetzt hier lediglich den Begriff des Glücks durch den der „Bedürfnisse“.

Wenn aber die Bedürfnisse zunehmen und differenzierter werden, kann sich der einzelne nicht mehr um die Bedürfnisse anderer kümmern. Er ist vollauf mit seinen eigenen Angelegenheiten beschäftigt. Im „Zustande des Luxus“, so Kant, gibt es keine Freundschaft mehr, die gänzlich auf der gegenseitigen Sorge um die Bedürfnisse beruht. „Jedoch aber müssen wir doch in jeder Freundschaft diese Freundschaft der Bedürfnisse voraussetzen, aber nicht um sie zu genießen, sondern zu vertrauen (...).“ (ibid., S.220). Dies deckt sich mit Kants Überlegungen zum Vertrauen (s.o.). In der differenzierten und zivilisierten Welt, so läßt sich Kant interpretieren, beruht die Freundschaft nicht mehr auf vollständiger gegenseitiger Bedürfnisbefriedigung, sondern auf der Zusicherung derselben für den Notfall – eben Vertrauen. Die Freundschaft der Bedürfnisse bildet für Kant die ‚natürliche‘ Basis jeder Freundschaft. Sie steht nicht nur menschheitsgeschichtlich ‚am Anfang‘ der Gemeinschaftsbildung, sondern ist auch der ‚Beginn‘ einer jeden aktuellen Freundschaft.

Die Freundschaft des Geschmacks „besteht im Wohlgefallen am Umgange und wechselseitiger Gesellschaft und nicht an der Glückseligkeit des einen und des anderen.“

(ibid., S.221). Damit tendiert die Freundschaft des Geschmacks zur Geselligkeit, wie Kant hier interpretiert werden kann. Erinnert sei in diesem Zusammenhang auch an Helvétius, der die Freundschaft von einer Geselligkeit verdrängt sah, die nicht mehr an der gesamten Persönlichkeit des anderen teilnimmt (vgl. Teil II, 4.2.3). Im Mittelpunkt der Freundschaft des Geschmacks, so Kant weiter, steht das Gespräch. Damit das Gespräch unterhaltsam ist, muß die Freundschaft des Geschmacks zwischen „Personen von verschiedenem Metier“ geschlossen werden. „So wird ein Gelehrter mit dem anderen in keiner Freundschaft des Geschmacks stehen, denn der eine kann dasselbe, was der andere kann; sie können sich nicht satisfacieren und unterhalten; was der eine weiß, das weiß der andere auch.“ (ebd.). Trifft aber der Gelehrte beispielsweise auf einen Kaufmann, und sind sie beide neugierig auf die Urteile des anderen, so können sie in ein lebendiges Gespräch treten. Zur Erklärung dieses Zusammenhanges greift Kant wiederum auf den Begriff des Bedürfnisses zurück. „Denn die Menschen sind nur durch das verbunden, was der eine zum Bedürfnis des anderen beitragen kann, und nicht durch das, was der andere schon hat, sondern wenn der eine das besitzt, was dem anderen den Mangel ersetzt; also nicht Einerleiheit, sondern Verschiedenheit.“ (ibid., S.221).

Die Freundschaft der Gesinnung oder des „Sentiments“, wie Kant auch sagt, beruht nicht darauf, „daß einer von dem anderen was verlangt, eine Dienstleistung usw.“, sondern auf aufrichtiger und reiner Gesinnung (ibid., S.221). Dies ist für Kant die gängige Form der Freundschaft. Die Freundschaft der Gesinnung steht vor dem Problem, wie die individuell empfundene Zuneigung dem anderen angezeigt werden kann, ohne sich „gemein zu machen“ und ohne die Achtung zu verlieren. Dies ist das Problem von Selbstöffnung, Vertrauen und Verschließen, das oben bereits angesprochen wurde. Die Freundschaft der Gesinnung kann insofern mit der moralischen Freundschaft identifiziert werden, die Kant in der „Metaphysik der Sitten“ beschreibt (s.o.).

In dieser Freundschaftsvorstellung fällt zunächst auf, daß Kant, ähnlich wie Helvétius, die Freundschaft systematisch auf ‚natürliche‘ Gegebenheiten zurückführt: „Bedürfnisse“ stehen am Beginn jeder Freundschaft; Freundschaft funktioniert nur, wenn der Freund etwas zur „Bedürfnisbefriedigung“ des anderen beitragen kann, was dieser nicht selbst vermag; die vollständige gegenseitige „Bedürfnisbefriedigung“ ist der soziale Urzustand der Menschheit und zugleich die vollkommene Freundschaft; die Menschenliebe ist eine natürliche „Triebfeder“ des Menschen und auch die Neigung, Freundschaft zunächst mit einzelnen und nicht mit allen Menschen zu schließen, erklärt sich für Kant aus einem „Trieb der Natur“. Indem Kant die freundschaftliche Wechselbezogenheit letztlich auf eine gegenseitige Befriedigung der Bedürfnisse des je anderen zurückführt, kann auch die Selbstheit der Freunde nicht mehr als Moment der Freundschaft verstanden werden. Wie wir bereits bei Helvétius gesehen haben, ist ein solches Selbst, dessen Bedürfnisse in der Freundschaft

befriedigt werden, ein apriorisches Selbst, das nicht im Wirkungsbereich der Freundschaft entsteht. Anders gesagt: Der im vorhinein durch Bedürfnisse bestimmte Mensch verbleibt letztlich außerhalb des freundschaftlichen Geschehens. Kant gibt dies unumwunden zu. Für ihn existiert in der alltäglichen Erfahrung keine vollkommene Freundschaft (restloses ‚Sein im andern‘) und kein vollkommener Freund (freundschaftliche Selbstheit). Vollkommenheit gibt es nach Kant nur als Idee der Vernunft.

Wie schon Thomasius, so erkennt auch Kant im Vertrauen ein auszeichnendes Moment der Freundschaft. Beide Autoren verknüpfen das Vertrauen mit Selbstöffnung und Freiheit. Gemeinsam ist Kant und Thomasius auch, daß sie Vertrauen nur bedingt zulassen. Bei Thomasius ist es eine kluge Vorsicht, die dem Vertrauen entgegenwirkt, bei Kant wird das Vertrauen durch Achtung und Anstand eingeschränkt. Kant geht über Thomasius hinaus, indem er das Vertrauen an die „Idee“ der vollkommenen Freundschaft anbindet. Vertrauen bedeutet in diesem Zusammenhang, daß in der empirischen, unvollkommenen Freundschaft die vollkommene gegenseitige Bedürfnisbefriedigung potentialiter gewahrt bleibt. Vertrauen ist gewissermaßen die mögliche Vollkommenheit in der Unvollkommenheit.

Wie schon Gellert so bestimmt auch Kant die universale Freundschaft als moralische Pflicht. Diese Pflicht beinhaltet aber nicht so sehr eine Empfindung („Menschenliebe“, Gellert), sondern eine Praxis („Wohltun“, Kant). Dies hat mit der erfahrbaren universalen Freundschaft, wie sie Shaftesbury beschrieb, nicht mehr viel gemein.

Die rechte Balance zwischen Vertrauen und Achtung, gegenseitiger und individueller Bedürfnisbefriedigung, Selbstöffnung und Selbstverschließen, Selbstliebe und Pflicht zum Wohltun bildet den Kern der Freundschaftsvorstellung Kants. Er folgt damit einem allgemeinen, der Physik entnommenen Prinzip von „Anziehung und Abstoßung“ (vgl. Kant, *Metaphysik der Sitten*, a.a.O., S.337). Anziehung und Abstoßung sind in der Freundschaft in ein Gleichgewicht zu bringen, damit diese sich in ihrem Bestand erhält. Die Balance zwischen Anziehung und Abstoßung ist das regulative Prinzip der Freundschaft. Insofern interpretiere ich die Freundschaftsvorstellung Kants als ein systemisches Verständnis von Freundschaft.

4.2.6 Gemeinschaftliches Leben, gegenseitiger Halt und Humanität:

Freundschaft in ausgewählten Schriften Johann Gottfried Herders

Johann Gottfried Herder, ein Schüler Kants und maßgeblicher Vertreter des sogenannten Sturm und Drang³²⁹, „ist ganz ein Mensch des 18. Jahrhunderts“³³⁰. In seinen Schriften gebraucht er solch typisch aufklärerische Begriffe wie Vernunft, Tugend, Glück,

³²⁹ Zur Einordnung Herders in den Sturm und Drang vgl. Georg W. Bertram, *Philosophie des Sturm und Drang. Eine Konstitution der Moderne*, München 2000.

³³⁰ Wilhelm Dobbek, *J.G. Herders Weltbild. Versuch einer Deutung*, Köln/Wien 1969, S.8

Vollkommenheit und Wahrheit. Der Aufklärung verdankt Herder viele Anregungen seines Denkens und wie schon sein Lehrer Kant, so stellt sich auch Herder dieselbe Grundfrage, die ihn immer wieder beschäftigt: Was ist der Mensch? Abseits vom spätaufklärerischen Rationalismus findet Herder seinen eigenen Weg des Verstehens von Mensch und Welt, von Natur und Gottheit. Dieser Weg verbindet empfindsame, dichterische Einsicht mit rationalem Erkennen. „Ich möchte, wie ein Dichter, den weithinsehenden Apoll und die Töchter des Gedächtnisses, die alleswissenden Musen anrufen; aber der Geist der Forschung sei mein Apoll und die Parteilose Wahrheit meine belehrende Muse.“³³¹. Eine solche Vorgehensweise, so Herders Ansatz, wird dem Menschen und seiner geschichtlichen Welt eher gerecht, als die bloße Dichtung oder die alleinige rationale Erkenntnis, denn der Mensch ist für Herder zugleich ein Geschöpf der Sinnlichkeit und des Verstandes. „Die gesunden Menschen aller Zeiten hatten nichts ausschließend: Erkenntnis und Empfindung floß in ihnen zu Menschenleben, zu Tat, zu Glückseligkeit *zusammen*.“³³². Die Erkenntnislehre und philosophische Anthropologie Herders, so die Einschätzung Ulrich Gaiers, steht der Kantischen an Tiefe und Bedeutung nicht nach, auch wenn sie nicht in einen systemischen Entwurf gekleidet ist³³³.

„Humanität“ ist ein Schlüsselbegriff in Herders Philosophie³³⁴. In der Humanitätsidee „überwand er die verflachende, verlöschende Aufklärung.“ (Dobbek, Herders Weltbild, a.a.O., S.105). Auch für Ernst Cassirer gilt Herder als „Überwinder“ der Aufklärung, ohne jedoch einen schroffen Bruch mit dieser zu vollziehen (vgl. Cassirer, Philosophie der Aufklärung, a.a.O., S.311f). Herders Humanität will weder Tugend lehren noch zur Menschenliebe oder zur Wohltätigkeit verpflichten, sondern ‚lediglich‘ die Implikation von individueller Selbstverwirklichung und sozialer Verbesserung, von angeborenen Fähigkeiten und geistig-kultureller Bildung, von Selbstentfaltung eines Volkes und Meliorisierung der Menschheit zeigen. „Wie konzentrische Kreise fügen sich Persönlichkeit, Nation und menschliche Gemeinschaft in ihren humanen Zielen ineinander.“ (Dobbek, Herders Weltbild, a.a.O., S.111). Da der Begriff der Humanität auch in der Freundschaftsvorstellung Herders eine Rolle spielt, sei zunächst diese Humanitätsidee kurz umrissen.

In erster Annäherung kann Humanität bei Herder als „Bildung“ verstanden werden. „Unsere Vernunftfähigkeit soll zur Vernunft, unsre feinem Sinne zur Kunst, unsre Triebe zur echten Freiheit und Schöne, unsre Bewegungskräfte zur Menschenliebe gebildet werden.“ (Herder,

³³¹ Johann Gottfried Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, in: ders., Werke, Bd.6, hrsg. von Martin Bollacher, Frankfurt am Main 1989, III.13, S.515.

³³² Johann Gottfried Herder, Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume, in: ders., Werke, Bd.4, a.a.O., S.374.

³³³ Vgl. auch Ulrich Gaiert, Poesie oder Geschichtsphilosophie? Herders erkenntnistheoretische Antwort auf Kant, in: Johann Gottfried Herder. Geschichte und Kultur, hrsg. von Martin Bollacher, Würzburg 1994, S.17.

³³⁴ Vgl. auch Jan Watrak/Rolf Bräuer (Hg.), Herders Idee der Humanität. Grundkategorie menschlichen Denkens, Dichtens und Seins, Kolberg/Stettin 1995.

Ideen, a.a.O., S.187). Diese Bildung zur Menschlichkeit basiert auf einer bestimmten Naturausstattung des Menschen. Jeder einzelne gehorcht zum einen „dem großen Gesetz der Selbsterhaltung“, wie Herder sagt (vgl. *ibid.*, S.314). Zum anderen ist der Mensch „zur Gesellschaft geboren.“ (*ibid.*, S.158). Neben diesen angeborenen Grundtrieben schildert Herder detailliert die weitere Naturausstattung des Menschen, die ihn zu geistig-kulturellen (Bildungs-)aufgaben befähigen. So ist der Mensch „zur Vernunftfähigkeit organisiert“, zur Sprache und Kunst geschaffen, zur Freiheit befähigt und „zur Hoffnung der Unsterblichkeit gebildet.“ (vgl. Herder, *Ideen*, Teil I, 4. Buch, a.a.O.). Diese Vermögen und Fähigkeiten des Menschen gilt es für Herder zu verfeinern und auszugestalten. Menschsein darf nicht in einem Naturzustand verbleiben, sondern muß Kultur aus sich hervortreiben. Menschsein im Sinne der Humanität ist für Herder eine stete Aufgabe. „So heißt Humanität Weckung, Entfaltung, Ausprägung aller besonderen Anlagen nach Maßgabe und in den Grenzen der räumlichen und zeitlichen Bedingungen zu ihrer Höchstform.“ (Dobbeke, *Herders Weltbild*, a.a.O., S.121).

Humanität hat bei Herder eine entschieden soziale Komponente. Verwandte, Freunde, Nachbarn und Völker beeinflussen nicht nur maßgeblich die humanitäre Selbstverwirklichung des Individuums, sondern sie sind für Herder auch eigenständige Subjekte der Humanität. So sieht es Herder als Aufgabe eines Volkes, seine genuine Kulturalität in der bestmöglichen Form zu verwirklichen. Diese genuine Kulturalität eines Volkes bezeichnet Herder als „Geist“ oder „Genius“. „Wie ganzen Nationen Eine Sprache eigen ist, so sind ihnen auch gewisse Lieblingsgänge der Phantasie, Wendungen und Objekte der Gedanken, kurz ein *Genius* eigen, der sich, unbeschadet jeder einzelnen Verschiedenheit, in den beliebtesten Werken ihres Geistes und Herzens ausdrückt.“³³⁵ Der Geist eines Volkes drückt sich für Herder vor allem in dessen Dichtung aus. „Poesie“ betrachtet Herder „als Werkzeug oder als Kunstprodukt und Blüte der Kultur und Humanität nach Nationen und Zeiten im Allgemeinen“ (*ibid.*, 81. Brief, S.442). Insofern bedeutet eine Verfeinerung von Sprache und Dichtung zugleich ein Schritt in Richtung größerer Humanität.

Da gemäß Herder jedes Volk von einem eigenen Geist beseelt ist, muß es zunächst als es selbst, d.h. in seiner eigenen Kulturalität begriffen werden. Dies haben leider die Europäer, so klagt Herder, im Verlauf der Neuzeit ignoriert. Sie haben ihre Kultur zum Maßstab für alle restlichen Völker der Erde erklärt und damit nicht Humanität, sondern Unmenschlichkeit befördert (vgl. *ibid.*, 115. Brief). Ebenso kritisiert Herder eine Einteilung der Völker nach wenigen „Rassen“, die der Vielfalt der Kulturen nicht im mindesten Rechnung trägt. „Denn jedes Volk ist Volk: es hat seine National-Bildung, wie seine Sprache.“ (Herder, *Ideen*, a.a.O., S.255). Doch zugleich sind alle Völker Teile der Menschheit und in jedem Volks-Geist spiegelt

³³⁵ Johann Gottfried Herder, Briefe zur Beförderung der Humanität, in: *ders.*, *Werke*, Bd. 7, a.a.O., 88. Brief, S.495.

sich der Genius des gesamten Menschengeschlechtes. „Der Genius der Menschen-Naturgeschichte lebt in und mit jedem Volk, als ob dies das einzige auf Erden wäre.“ (Herder, Humanitätsbriefe, a.a.O., 116. Brief, S.700). Mit anderen Worten: Jedes Volk bringt die Menschheit insgesamt zur Präsenz, ja es ‚ist‘ die Menschheit in einer konkreten und je eigenen Weise. Aus diesen Überlegungen leitet Herder die ethische Forderung ab, daß die Völker nebeneinander und nicht einander unterdrückend leben sollten (vgl. *ibid.*, 115. Brief, S.687).

Die Humanitätsidee Herders hat also eine individuelle und eine soziale Dimension. Sie umfaßt sowohl naturgegebene Anlagen als auch kulturell-geistige Aufgaben. Humanität bezeichnet für Herder sowohl Voraussetzungen als auch Ziele des Menschseins. Insofern handelt es sich um einen dynamischen Begriff, der sowohl die Selbstverwirklichung des Individuums als auch die Entfaltung von Völkern und schließlich der Menschheit insgesamt umfaßt. Im Begriff der Humanität denkt Herder Individuum und Gesellschaft, Natur und Kultur als *Implikation*. Einheit und Vielheit sind nicht getrennt, sondern stehen ineinander. „Was also jeder Mensch ist und sein kann, das muß Zweck des Menschengeschlechts sein.“ (Herder, *Ideen*, a.a.O., S.342). Individuen und Völker gestalten das Humanum in je anderer Weise aus. Was aber ‚das‘ Humanum ist, kann sich nur in den konkreten Prozessen der Selbstentfaltung zeigen. Die Humanität ‚an sich‘ ist nicht zu fassen.

Kommen wir nun zur Freundschaftsvorstellung Herders, die vor allem in seinem Essay „Liebe und Selbstheit“ (ersch. 1781) zu finden ist.

Herder betont zunächst die Sozialität der Freundschaft. Das „gemeinschaftliche Leben“ ist für ihn „das Mark der wahren Freundschaft“³³⁶. Die freundschaftliche Gemeinschaft zeichnet sich aus durch „Aufschluß und Teilung der Herzen, innige Freude aneinander, gemeinschaftliches Leid miteinander, Rat, Trost, Bemühung, Hilfe für einander (...)“ (ebd.). Immer verbindet die Freunde ein „gemeinschaftlicher Zweck“, welcher „augenscheinlich, fortwährend, anstrengend, selbst unter oder hinter Gefahren vorliegt.“ (ibid., S.411). In diesem Zusammenhang nimmt Herder Bezug auf die antiken griechischen Freunde, die im Kriege heroisch „wie Einer siegten oder starben.“ (ebd.).

An anderer Stelle äußert sich Herder kritisch zur archaischen Freundschaftsvorstellung. Die griechischen Freunde erfüllen lediglich pflichtgemäß die vorgängige Sozialität ihrer „Vaterstadt“, so Herders Ansicht. „Zu diesem Gefühl erzogen, besiegelten sie dasselbe allzu oft mit ihrem Tode und Blute.“³³⁷. Eine solche polisorientierte Freundschaft ist jedoch für Herder nicht mehr zeitgemäß. „Nun laßt die Welt zu einer solchen Freundschaft verschwinden: die Art des Lebens mache nicht mehr zween solche Begleiter im Leben und

³³⁶ Johann Gottfried Herder, *Liebe und Selbstheit*, in: ders., *Werke* Bd. 4, a.a.O., S.412.

³³⁷ Johann Gottfried Herder, *Kritische Wälder. Erstes Wäldchen*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 3, hrsg. von Bernhard Suphan, Hildesheim/New York 1878, S.33.

Tode nöthig.“ (ebd.). Das heutige Leben, so Herder, ist weniger kriegerisch, die Menschen sind in ihren Lebensarten und Berufen verschiedener, unsteter und individueller; „jeder (ist) sich selbst sein Gott in der Welt“ (ibid., S.34). Daher erfüllt die Freundschaft nicht mehr eine vorgängige Polis-Sozialität. Der Freund wird vielmehr freiwillig und um seiner „Gesellschaft“ willen gesucht (ebd.). Der „um seinen Patroklos weinende und bis zum Unsinn betrübte und rasende Achilles“ kann also, so Herder, nicht mehr Vorbild für den ‚heutigen‘ Freund sein (ebd.).

In der ‚gegenwärtigen‘ Freundschaft, so Herder weiter, „wohnt“ die Seele des einen im Herzen des anderen (Herder, *Liebe und Selbstheit*, a.a.O., S.412). Die Freunde genießen einander und fühlen sich „unmittelbar“ „in des Andern Seele“ (ibid., S.412). Dies geht so weit, daß es „Augenblicke der Sympathie auch in Gedanken ohne die mindeste äußere Veranlassung (gibt), die zwar die Psychologie nicht erklären aber die Erfahrung lehrt und bekräftigt. Es gibt Erinnerungen, auch ferne Erinnerungen abwesender Freunde an einander, die oft von der wunderbarsten mächtigsten, süßesten Art sind.“ (ibid., S.412f). Neben der Gemeinschaftlichkeit ist demnach die gegenseitige Selbsthingabe, das ‚Sein im andern‘ ein wesentliches Moment der Freundschaftsvorstellung Herders. Das bedeutet weiterhin, daß Herder das alter-ego-Motiv ähnlich wie Montaigne in einem radikal-funktionalen Sinne versteht (vgl. Teil II, 3.2.1).

Die seelische Vereinigung im Sinne eines ‚Seins im andern‘ grenzt Herder nachdrücklich von der seelischen Verschmelzung ab. Diese eignet eher der Liebe als der Freundschaft, wie Herder meint. In der gierigen Liebe versucht ein jeder das Objekt seiner Begierde gleichsam zu verschlingen und sich einzuverleiben. „Der grobe sinnliche Genuß verwandelt in sich und zerstört den Gegenstand, nach dem wir begehrt. Er ist also lebhaft, denn hier findet völlige Vereinigung statt; allein er ist auch grob und vorübergehend.“ (ibid., S.408f). Anders die Freundschaft. Da sie für Herder eine „Ehe der Geister“ und nicht wie die Liebe eine „Ehe der Körper“ ist, zielt die Freundschaft nicht auf einen gierigen und verschlingenden Genuß. „Das Auge zerstört das Wesen des geliebten Gegenstandes nicht, eben weil es denselben nicht in sich hinüber zu ziehen vermag.“ (ibid., S.410). Insofern ist die Freundschaft auch dauerhafter als die gierige Liebe, denn diese erlischt mit der Einverleibung des Begehrten, während in der Freundschaft das ‚Objekt‘ der Zuneigung unberührt bleibt. Der Freundschaft eignet ein „geistiger Genuß“, wie Herder sagt (ibid., S.409). Doch auch die Liebe ist zur reinen „Seelenvereinigung“ ohne Zerstörung fähig, wenn sie sich von der „grogen Sinnlichkeit“ befreit und zur „echten und wahren Freundschaft“ aufschwingt (ibid., S.413). In der Vorstellung Herders sollten Liebe und Freundschaft eine Verbindung eingehen. „Liebe soll uns zur Freundschaft laden, Liebe soll selbst die innigste Freundschaft werden.“ (Ibid., S.414).

In der Freundschaft verbinden sich die Freunde durch Halt und Gegenhalt. Jeder muß „geben und nehmen, leiden und tun, an sich ziehn und sanft aus sich mitteilen.“ (ibid., S.420). Halt und Gegenhalt implizieren für Herder ein bestimmtes Verhalten. In der Freundschaft „ist Ein Teil immer der tätige, der andre mehr beihelfend und leidend: jener männlich, dieser weiblich; oft umgekehrt nach Geschlechtern.“ (ibid., S.421). An dieser Stelle ist anzumerken, daß Herder auch eine Freundschaft zwischen Frauen oder zwischen Mann und Frau für möglich hält. Daß nur Männer zur Freundschaft fähig sind, hält Herder für ein „stolzes aber ungereimtes Vorurteil der Männer“. (ibid., S.412). Hindernisse für eine Freundschaft sind nicht in der Geschlechtszugehörigkeit der Freunde zu suchen, so Herder, sondern in Untreue, Eitelkeit, Rivalität und Leichtsinne (ebd.). Wo diese Momente statthaben, ist Freundschaft unmöglich – unabhängig von den Geschlechtern der Freunde.

Herder unterscheidet also bestimmte habituelle Verhaltensweisen oder ‚soziale Rollen‘, die die Freunde in der Freundschaft einnehmen. Diese Rollen stehen komplementär zueinander. „Konsonante Töne müssen es sein, die die Melodie des Lebens und des Genusses geben, nicht *unisono*; sonst verliert sich die Freundschaft bald in bloße Gesellschaft.“ (ebd.).

Mit „Gesellschaft“ meint Herder hier Geselligkeit. Geselligkeit beruht für Herder nicht auf komplementärem Verhalten, sondern auf Gleichklang. Auch ist die Geselligkeit leichter und spielerischer als eine Freundschaft. „Ein geselliger Mensch ist leicht- und wohlgestimmt, er stimmt sich selbst leicht zu jeder Gesellschaft, und so stimmt sich auch diese leicht zu ihm. Er drückt niemand mit seinem Dasein, er verengt keinen; und so ist jedermann gern um ihn: man ist auch auf einen gewissen Grad mit ihm vertraut, weil man fühlt, der Mensch habe nichts Arges.“ (ibid., S.411). Die Freundschaft dagegen ist für Herder genußvoll und doch ‚ernst‘. Sie muß sich Proben und Mühen stellen, „gemeinschaftliche Zwecke“ setzen und „gerade in der größten Anstrengung und Bedrückung wird sie das reinste Glück der Erde.“ (ibid., S.413). Insofern benötigen nicht nur die Freunde Halt und Gegenhalt aneinander, sondern auch die Freundschaft selbst festigt und profiliert sich an ‚entgegenstehenden‘ Umständen.

Freundschaft und Geselligkeit, so betont Herder in seinen „Ideen“, sind „beinahe der Hauptzweck, worauf die Humanität in ihrer ganzen Geschichte der Menschheit angelegt ist.“ (Herder, Ideen, a.a.O., S.196). Jeder Freundschaft liegt „reine erquickende Menschenwärme“ zu Grunde (Herder, Liebe und Selbstheit, a.a.O., S.413). Insofern verbindet Herder die Humanitätsidee mit seiner Freundschaftsvorstellung. Diese Verbindung sei im folgenden genauer aufgezeigt.

Im 32. Humanitätsbrief finden wir Hinweise darauf, wie Herder die Humanität als ein konkretes Fühlen, Denken und Handeln begreift. Humanität umfaßt die Gefühle des Mitleids und der Sympathie, „d.i. eine lebhaft, schnelle Versetzung in den Zustand des Fehlenden, Irrenden, Leidenden, Gequälten (...)“ (Herder, Humanitätsbriefe, a.a.O., 32. Brief, S.163).

Dieses Ein- und Mitfühlen mit anderen konstituiert bereits ein „lindes Band“, einen „zarten Kitt“ der Vereinigung unter den Menschen. Solche „Menschlichkeit“, wie Herder sagt, macht aber noch nicht die ganze Humanität aus. Denn „eine Nachsicht ohne Einsicht der Schwächen und Fehler ist eine Verzärtelung, die eiternde Wunden mit Rosen bedeckt, und eben dadurch Schmerzen und Gefahr mehrt.“ (ibid., S.164). Humanität bedeutet also weiterhin, dem Leidenden eine Einsicht in die Ursachen seines Leides zu verschaffen und ihm dadurch Verbesserungsmöglichkeiten seines Loses an die Hand zu geben. Eine solch einfühlsame Hilfe zur Selbstverbesserung bedeutet zugleich eine Verbesserung der gesamten Menschheit, denn nach Herders Humanitätsidee sind Individuum und Gesellschaft, Mensch und Menschheit nicht getrennt, sondern einander impliziert (s.o.). „Was zum Charakter unsres Geschlechts gehört, jede mögliche Ausbildung und Vervollkommnung desselben, dies ist das Objekt, das der humane Mann vor sich hat, wonach er strebet, wozu er wirkt.“ (ibd.). „Zum Besten der gesamten Menschheit kann niemand beitragen, der nicht aus sich selbst macht, was aus ihm werden kann und soll.“ (ibd.).

Es ist für unseren Zusammenhang bedeutsam, daß Herder nach diesen Beschreibungen fühlender und tätiger Humanität einen Auszug aus Shaftesbury's „Moralisten“ anfügt (vgl. ibid., S.165-169)³³⁸. Dieser Auszug ist eine der entscheidenden Passagen im Werk Shaftesbury's, die sich dem Thema Freundschaft widmet. Shaftesbury entwickelt in diesem von Herder eingefügten Text den Gedanken der Implikation von vereinzelter Freundschaft (particular friendship) und Freundschaft gegenüber dem Menschengeschlecht (friendship towards mankind) (vgl. hierzu genauer Teil II, 4.1.1). Daraus ist zu schließen, daß Herder im Ineinander von Einzel- und Menschenfreundschaft jene fühlende und tätige Humanität verwirklicht sieht, die er im 32. Humanitätsbrief beschreibt.

Trotz dieser Anlehnung Herders an Shaftesbury gibt es einen entscheidenden Unterschied zwischen den Freundschaftsvorstellungen beider Autoren. Anders als Shaftesbury, welcher der Freundschaft mit der Menschheit den Vorrang vor der Privatfreundschaft einräumt, geht Herder den umgekehrten Weg. „Die ganze Schöpfung mit Liebe zu umfassen, klingt schön; aber vom Einzelnen, dem Nächsten, fängt man an; und wer dies nicht tief, innig, ganz liebet: wie sollte er, was entfernt ist, was aus einem fremden Gestirn schwache Strahlen auf ihn abwirft, lieben können?“ (Herder, Liebe und Selbstheit, a.a.O., S.421). Unmöglich ist es gar für Herder, in mystischer Verzückung „mit allem zusammenzufließen“, „alles in gleichem Grade lieben, loben und gut(zu)heißen“ (ibd.). Insofern findet sich bei Herder auch kein Konzept einer universalen Freundschaft. In Herders Freundschaftsverständnis steht die innige Zweierfreundschaft im Vordergrund, die durch einen „gemeinschaftlichen Zweck“ getragen wird, aber ebenfalls vom Einzelnen her beginnt. „Nur auf unserm *eigenen Dasein*

³³⁸ Vgl. Shaftesbury, Die Moralisten, in: ders., Der gesellige Enthusiast, a.a.O., S.80-84.

und *Bewußtsein* ruht die Existenz anderer, so fern sie durch Liebe und Sehnsucht mit *uns* verknüpft sind; verlören wir jene, so hätten wir auch von diesen keinen Genuß mehr.“ (ibid., S.423). Wie schon Kant, so leitet auch Herder hieraus ein allgemeines Gesetz ab: „Die Natur fängt immer vom *Einzelnen* an.“ (ibid., S.422).

Wie in diesem Abschnitt deutlich wurde, steht die Freundschaftsvorstellung Herders der Konzeption Shaftesbury's nahe. Sowohl Herder als auch Shaftesbury gehen vom Grundgedanken der Implikation von Ganzem und Teil aus. Dieser Ansatz qualifiziert beide Freundschaftsvorstellungen als synthetische Verständnisweisen von Freundschaft.

Auffällig ist an der Herderschen Freundschaftsvorstellung, daß die Begriffe Tugend und Pflicht nicht vorkommen. Das mag zum einen damit zusammenhängen, daß Herder Menschenliebe und praktisches Wohlwollen nicht als Pflicht versteht, sondern im Sinne Shaftesbury's als ein Moment des Erlebens in jeder persönlichen Freundschaft. Zur Freundschaft mit der Menschheit kann nicht verpflichtet werden, sie geschieht bereits, indem eine persönliche Freundschaft geschlossen wird (Implikationsgedanke). Zum anderen ersetzt der Begriff des „Zwecks“, den Herder häufiger gebraucht, den der Pflicht. Im ersten Humanitätsbrief schließen sich die (fiktiven) Freunde zu einem „Bund der Humanität“ zusammen, welcher zum *Zweck* hat, die Humanität zu befördern (vgl. Herder, Humanitätsbriefe, a.a.O., 1.Brief).

Deutlich stellt Herder die Momente der Gemeinschaftlichkeit und der Selbsthingabe heraus. Ersteres schien im Verlauf der Ausgestaltung der aufklärerischen Freundschaftsordnung fast verloren gegangen zu sein. Keines der in diesem Kapitel dargestellten Zeugnisse ging auf die Sozialität der Freundschaft ein. Die gegenseitige Selbsthingabe hingegen findet sich auch bei Kant, der dies als „Wechseliebe“ beschrieb. Im Gegensatz zu Kant versteht Herder jenes Sein im andern nicht als gegenseitige Bedürfnisbefriedigung, sondern als „Wohnen im Herzen des andern“. Damit versteht Herder Selbstheit als ein Moment der Freundschaft und nicht wie Kant als ein durch Bedürfnisse bestimmtes apriorisches Selbst. Der Freund ist für Herder im anderen unmittelbar präsent, ja er gewinnt sich selbst als Freund nur in Bezug zum andern. Die Freunde sind sich Halt und Gehalt, sie können nicht Freund-sein ohne den anderen. Dieses Freund-sein gliedert Herder in unterschiedliche habituelle Verhaltensweisen, die sich im Wechselspiel von Halt und Gehalt herausbilden. Man mag Herders strikte Trennung in ein „tätiges“ und in ein „beihelfendes“ Freund-sein für eine starre Rollenfixierung halten, doch zeigt diese Vorstellung deutlich, daß erst in der gegenseitigen freundschaftlichen Wechselwirkung ein entsprechendes Freund-sein, d.h. eine freundschaftliche Selbstheit entsteht.

Mit seiner Betonung von Gemeinschaft, seelischer Innigkeit und Individualität, sowie der Vernachlässigung von Tugend, Pflicht und Moral bewegt sich Herder bereits ein Stück weit

über die Freundschaftsauffassung der europäischen Aufklärung hinaus und kommt einer frühromantischen Freundschaftsauffassung nahe, wie sie in Teil II, 5 beschrieben wird.

4.3 Zusammenfassung

Die aufklärerische Freundschaftsauffassung läßt sich wie folgt zusammenfassen. In der Aufklärung wird an die säkulare Freundschaftsauffassung des Renaissance-Humanismus angeknüpft. Momente wie Menschlichkeit, Pflichten, Nutzen und Geselligkeit, die bereits im Renaissance-Humanismus ausgestaltet wurden, tauchen ebenfalls in der aufklärerischen Freundschaftsordnung auf. Doch erscheinen sie in verwandelter Weise, da sich die Freundschaftsauffassung im Ganzen ändert. Der Aufstieg der bürgerlichen Gesellschaft, die Ideen der Aufklärung und die Ausdifferenzierung der Denkformen der Analysis und der Synthesis beeinflussen die Verwandlung des Freundschaftsverständnisses in jener Epoche.

Die aufklärerische Freundschaftsauffassung übernimmt das bereits im Renaissance-Humanismus formulierte funktionale Verständnis von Freundschaft. Auch wenn sich in einzelnen Zeugnissen Bezüge zu antiken Freundschaftsvorstellungen finden, so wird Freundschaft doch insgesamt nicht auf ein Wesen hin verstanden, sondern in seinen Wirkungen dargestellt. Dieses funktionale Verständnis gliedert sich in einen analytisch-systemischen Zugang und einen synthetischen Ansatz. Im ersten Falle bemüht man sich um die Zergliederung der Freundschaft in einzelne Elemente und die Auffindung eines Regelprinzips, das die Elemente sinnvoll aufeinander bezieht (z.B. Anziehung-Abstoßung bei Kant). Im anderen Falle werden Momente der Freundschaft herausgearbeitet, die das Ganze der Freundschaft in einer jeweiligen Perspektive zeigen (Implikationsgedanke). Nicht selten jedoch folgt eine Freundschaftskonzeption beider der genannten Denkansätze.

Die analytisch-systemische Vorgehensweise entwickelt Vorstellungen von Freundschaft, die bereits auf gegenwärtige Modelle der Sozialwissenschaften verweisen. Es bildet sich ansatzweise das Paradigma der ‚Beziehung von autonomen Subjekten‘ heraus (Thomasius, Helvétius). Der synthetische Zugang konzentriert sich insbesondere auf die Verbindung von persönlicher und universaler Freundschaft, die in Gefühl und Erleben gesucht wird.

Während die synthetische Denkweise nach Cassirer auf Leibniz zurückgeht, ist der analytisch-systemische Ansatz klar von den neuzeitlichen Naturwissenschaften beeinflusst. „Sind die Lehren der Naturwissenschaft wahr, weil sie sich in der Erfahrung fortschreitend bestätigen und beginnt das gesellschaftliche Leben der Menschen durch die Anwendung der neuen Erkenntnisse sich merklich zu ändern, so drängt sich der Aufklärung der Gedanke geradezu auf, daß womöglich alle nur erschließbaren Bereiche des Wissens nach denselben

Prinzipien organisiert sind.“³³⁹. Somit dehnt sich das naturwissenschaftliche Denken auch auf die Wissensgebiete des Seelischen und des Sozialen aus. Den analytisch-systemischen Freundschaftsmodellen der Aufklärung liegt demzufolge ein naturwissenschaftlicher Denkansatz zu Grunde. Von daher erklärt sich auch die Tendenz in diesen Konzeptionen, Freundschaft auf quasi-natürliche Elemente wie beispielsweise „Bedürfnisse“ oder „Triebe“ zurückzuführen.

Im folgenden seien noch einmal die wichtigsten Momente genannt, die die aufklärerische Freundschaftsordnung herausgestaltet:

Universalität: Das Moment der Menschlichkeit, das sich bereits in der renaissance-humanistischen Freundschaftsauffassung anlegte, steigert sich in der Aufklärung zur Freundschaft mit der gesamten Menschheit. Teilweise finden sich in diesem Moment noch Anklänge an das christlich-mittelalterliche Konzept der caritas (v.a. bei Gellert). Grundsätzlich ist die Idee universaler Freundschaft im 18. Jahrhundert aber ein säkulares Konzept. Es lassen sich zwei Arten unterscheiden, wie allgemeine Menschenfreundschaft näherhin gefaßt wird. Zum einen versucht man, die Momente der persönlichen Freundschaft mittels Tugend, Moral und vor allem Pflicht auf die gesamte Menschheit auszudehnen. Zum anderen wird die universale Freundschaft als ein besonderes Fühlen und Erleben verstanden, das keiner Verpflichtungen bedarf. In diesem Falle besteht bereits eine freundschaftliche Verbindung mit allen Menschen, sie ist nur zu entdecken. Im anderen Falle ist die freundschaftlich geeinte Menschheit noch eine soziale Utopie, die es auf dem Weg eines moralischen Fortschritts zu erreichen gilt.

Emotionale Grundlage: Jede Freundschaft ruht auf einer emotionalen Basis, die von ihren moralischen Qualitäten zu unterscheiden ist. Auch hier lassen sich zwei Grundzüge des Verständnisses unterscheiden. Zum einen wird in der Aufklärung die emotionale Basis der Freundschaft auf ‚Naturgegebenheiten‘ zurückgeführt, wie beispielsweise „Bedürfnisse“ oder „Triebe“, die gleichsam als Letztelemente fungieren. Zum anderen wird die sinnliche Grundlage der Freundschaft in einer nicht weiter zu ergründenden Attraktion oder „Sympathie“ gesehen. Im ersteren Falle besteht die emotionale Basis aus egoistischen Neigungen, im Falle der Sympathie setzt sie sich aus sozialen Gefühlen, wie Wohlwollen, Güte oder Anteilnahme zusammen.

Nutzen: Im Renaissance-Humanismus wurde der Nutzen einer Freundschaft zum Teil als materieller Vorteil und als Protektion begriffen, die aus einer Verbindung mit weltlichen oder

³³⁹ Günther Mensching, Vernunft und Selbstbehauptung. Zum Begriff der Seele in der europäischen Aufklärung, in: Jüttemann/Sonntag/Wulf (Hg.), Die Seele, a.a.O., S.217.

klerikalen Fürsten ‚herausgeschlagen‘ werden konnte (Alberti). Diese Bedeutung verändert sich im aufklärerischen Freundschaftsverständnis. Nutzen bezieht sich zwar auch noch auf praktische Vorteile, doch drängt sich immer weiter eine moralische Komponente in den Vordergrund. Dergemäß besteht der Nutzen einer Freundschaft darin, die moralische Vervollkommnung des Einzelnen wie der Gesellschaft zu befördern.

Pflichten/Tugend: Auch das Moment der Freundschaftspflichten verändert sich im 18. Jahrhundert. Pflichten bestimmen nicht mehr allein das angemessene Betragen der Freunde in einer persönlichen Freundschaft, sondern sie beziehen jeden Freund zugleich auf die Menschheit insgesamt. Pflichten zur „Menschenliebe“ und zum „tätigen Wohlwollen“ machen einen Freund zum „Menschenfreund“. Ähnliches besagt auch das Moment der Tugend. Die Tugend bezieht sich entweder auf die Einhaltung moralischer Pflichten oder sie wird mit sozialen Gefühlen in Verbindung gebracht. Auch die Tugend greift über den engen Kreis persönlicher Freundschaft hinaus und schließt zugleich Fremde ein.

Geselligkeit: Die Geselligkeit wird in der Aufklärung nicht allein auf die höfische Kultur bezogen. Vielmehr zeichnet sich das kulturelle Leben des Bürgertums im 18. Jahrhundert durch zahllose Sozietäten aus, die sich zu ‚aufklärerischen Zwecken‘ zusammengeschlossen haben. Innerhalb der aufklärerischen Freundschaftsordnung wird die Geselligkeit auf zwei Weisen verstanden. Zum einen wird der Unterschied zur Freundschaft betont. Hier die spielerisch-leichte Gestimmtheit der Geselligen, die sich nicht auf die ‚ganze Person‘ des anderen einlassen. Dort die ernste und intime Zweierfreundschaft, in der die Freunde auf Gedeih und Verderb zusammenstehen. Geselligkeit und Freundschaft werden als konkurrierende soziale Verhältnisse wahrgenommen. Zum anderen wird die Geselligkeit als Freundschaft verstanden. Zwischen intimer Zweierfreundschaft und munterer vielköpfiger Geselligkeit besteht dann nur ein gradueller Unterschied.

Selbstöffnung/Vertrauen: Wie schon der Renaissance-Humanismus, so versteht auch die Aufklärung Selbstöffnung als wesentliches Konstituens der persönlichen Freundschaft. In der aufklärerischen Freundschaftsauffassung tritt zur Selbstöffnung das Moment des Vertrauens hinzu. Vertrauen und Selbstöffnung verweisen wechselseitig aufeinander. Ohne Selbstöffnung entsteht kein persönliches Gespräch, ohne Vertrauen keine freie und „unschamhafte“ Gesprächsatmosphäre. Doch vollkommene Selbsthingabe und vollständige Vertraulichkeit werden im aufklärerischen Freundschaftsverständnis entweder als unmöglich angesehen oder für unklug gehalten. Vorsicht, Tugend, Achtung und Anstand sollten Vertrauen und Selbstöffnung einschränken. Dabei darf jedoch die Zurückhaltung nicht überhand nehmen, da sonst keine Freundschaft entstehen kann. Vertrauen und Mißtrauen,

Selbstöffnung und Selbstverschließen sind im Gleichgewicht zu halten. Das aufklärerische Verständnis von Vertrauen und Selbstöffnung kommt somit dem gegenwärtigen sozialpsychologischen Modell der Zirkularität von Selbstenthüllung und Vertrauen sehr nahe (vgl. Teil I, 2.3.4).

Gemeinschaft: Die aufklärerische Freundschaftsauffassung entwickelt nur eine schwache Vorstellung von Sozialität in persönlichen Freundschaften. Lediglich bei Herder wird ein „gemeinschaftliches Leben“ hervorgehoben. Sozialität tritt jedoch dort auf, wo es um die universale Freundschaft geht. Diese wird entweder sozialutopisch als freundschaftlich geeinte Menschheit begriffen oder als immer schon gegenwärtiger „Geist“ des Menschengeschlechtes.

Verbesserung: Verbesserung zielt im Rahmen der aufklärerischen Freundschaftsordnung nicht so sehr auf materielle Förderung, sondern auf eine gegenseitige moralisch-sittliche Vervollkommnung der Freunde. Voraussetzung für diese Verbesserung ist die Einsicht in die prinzipielle Unvollkommenheit und Fehlerhaftigkeit des Menschen. Vertrauen und Selbstöffnung in der Freundschaft befördern sowohl diese Einsicht in die eigenen Fehler als auch die Verbesserung derselben.

Selbstheit: Das alter-ego-Motiv setzt sich auch in der aufklärerischen Freundschaftsauffassung fort. Die Selbstheit des Freundes wird je nach analytischem oder synthetischem Denkansatz unterschiedlich begriffen. Im Systemdenken erscheint das Selbst des Freundes als etwas, das auch außerhalb der Freundschaft eine fest umrissene Gestalt hat. Ein solches apriorisches Selbst wird beispielsweise von ‚natürlichen‘ „Trieben“ und „Bedürfnissen“ bestimmt, die es in der Freundschaft zu ‚befriedigen‘ sucht. Den Freund als ein ‚anderes Selbst‘ wahrzunehmen heißt in dieser Perspektive, von einer Gleichheit der „Selbst-befriedigung“ in der Freundschaft auszugehen. Anders im synthetischen Verstehen. Freundschaftliche Selbstheit entsteht in der Bezogenheit auf den anderen, also im wirkreichen Geschehen der Freundschaft. Eine solche Selbstheit bedeutet zugleich ein vollkommenes Freund-sein, da sie nicht ‚von außen‘ - durch natürliche Letztelemente - bestimmt ist. Außerhalb der Freundschaft ist die synthetisch verstandene Selbstheit gewissermaßen ‚nichts‘. Den Freund als ein ‚anderes Selbst‘ zu betrachten bedeutet dann, ihn als Konstituens für das freundschaftliche Selbst-sein zu verstehen.

5. Weitere Ausgestaltung des synthetischen Freundschaftsverstehens in der deutschen Frühromantik

Das folgende Kapitel beschreibt nicht die Genese der Freundschaftsordnung in der Romantik, sondern zeichnet anhand frühromantischer Texte die weitere Ausgestaltung des synthetischen Freundschaftsverstehens nach. Das analytisch-systemische Freundschaftsverstehen, das sich ebenso wie das synthetische Verständnis bereits in der Aufklärung anlegte, wird von den Sozialwissenschaften im 19. und 20. Jahrhundert fortgeführt. Dies zeigt der erste Teil dieser Arbeit. Daß auch das synthetische Freundschaftsverstehen noch über die Aufklärung hinaus tradiert wird, verdeutlicht nun dieses Kapitel.

In den frühromantischen Salons und Literatenkreisen prägt sich eine gesellige Lebenswelt aus, die sich von der Welt des aufgeklärten Bürgertums entschieden absetzt. Dies ist mehr als eine „literarische Produktionsgemeinschaft“, wie die frühromantischen Gruppen aus systemtheoretischer Perspektive bezeichnet werden³⁴⁰. Neue Formen des Zusammenlebens, der Geschlechterbeziehungen, der inneren Erfahrung und des Denkens werden in den frühromantischen Zirkeln ausprobiert. Angesichts der „Erfahrung einer uniformierten und mechanisierten, durch die Allmacht einer wunderlosen Immergleichheit beherrschten Welt“³⁴¹ wenden sich die frühen Romantiker dem Märchenhaften, der Phantasie, dem Ungewöhnlichen und Ungeordneten, der sogenannten „Nacht“ zu. Die „Nacht“ ist ein in den romantischen Schriften immer wiederkehrendes Symbol für Tiefe, Unergründlichkeit, Abgründigkeit und Freiheit. Die „Nacht“ ist im romantischen Verständnis nicht dunkel, unklar und furchteinflößend, sondern ihr eignet eine besondere Klarheit und Wahrheit. „Himmlischer, als jene blitzenden Sterne, dünken uns die unendlichen Augen, die die Nacht uns geöffnet. Weiter sehn sie, als die blässesten jener zahllosen Heere - unbedürftig des Lichts durchschaun sie die Tiefen des liebenden Gemüths - was einen höhern Raum mit unsäglich Wollust füllt.“³⁴² Dem taghellen Licht des Verstandes wird mit dem Symbol der „Nacht“ eine eigene Verständigkeit entgegengesetzt. Der Aufklärung tritt die „Umnachtung“, der Entzauberung die Verzauberung entgegen. Weniger metaphorisch ausgedrückt heißt das: Das um 1800 herrschende analytisch-systemische Verstehen und Erleben von Wirklichkeit wird von den frühen Romantikern kritisiert und mit einer auf dem synthetischen Denken basierenden Gegenerfahrung konfrontiert.

³⁴⁰ Vgl. Harro Segeberg, Phasen der Romantik, in: Helmut Schanze (Hg.), Romantik-Handbuch, Tübingen 1994, S.42.

³⁴¹ Markus Schwering, Romantische Theorie der Geselligkeit, in: Schanze (Hg.), Romantik-Handbuch, a.a.O., S.511.

³⁴² Novalis, Hymnen an die Nacht, in: ders., Werke, Tagebücher und Briefe, Bd. I, hrsg. von Hans-Joachim Mähl/Richard Samuel, Darmstadt 1999, S.151.

5.1 Sozial- und ideengeschichtlicher Hintergrund

Anders als in Frankreich besteht in Deutschland zum Ende des 18. Jahrhunderts keine „revolutionäre Situation“³⁴³. Vielmehr bieten die deutschen Länder das Bild einer „vergleichsweise rückständigen Agrargesellschaft“ (ibid., S.24). Auch fehlt es den deutschen Ländern an einer übergreifenden nationalen Identität, und lediglich eine Art „stammesübergreifender Patriotismus“ dient als kleinster gemeinsamer Nenner „Teutschlands“³⁴⁴. Die deutsche Gesellschaft ist zum überwiegenden Teil noch ständisch organisiert und nur in den Städten hat sich im Zuge der Aufklärung ein selbstbewußtes Bürgertum etabliert. Auch wenn dieses Bürgertum keinen Willen zur revolutionären politischen Umwälzung hegt, so wird doch aus dem Geist der Aufklärung heraus „harsche Kritik“ an den herrschenden politischen Zuständen geübt (ibid., S.25).

Der Ausbruch der Französischen Revolution wird für die reformwilligen bürgerlichen Schichten zunächst zum Vorbild politischer Veränderungen. Eine wahre Begeisterung für die Ereignisse im Nachbarland greift insbesondere unter den jungen Intellektuellen Deutschlands um sich. Die Revolution oder die Hoffnung darauf „verstärkte die Forderung der jungen Leute nach einer besseren Gesellschaft, deren neue Grundlage Liberté, Egalité, Fraternité sein sollten.“³⁴⁵. Die Ideen der Französischen Revolution werden von Zeitgenossen wie Friedrich Hölderlin, Friedrich von Hardenberg (Novalis), den Brüdern Schlegel und anderen aber nicht allein politisch verstanden, sondern auch gleichsam ‚ontologisch‘ gedeutet. Politische Veränderungen sollten mit einer geistigen Revolution einhergehen, soziale Umwälzungen müssten mit einer Verwandlung des Individuums korrespondieren, ja die gesamte Wirklichkeit sollte prinzipiell anders verstanden und gelebt werden. Diese Vorstellung einer radikalen Veränderung ‚im Sein‘ eint die jungen Intellektuellen und begründet eine eigene kulturelle Bewegung, die erst später als „Romantik“ bezeichnet wird. „Es waren letztlich die Kritiker der Romantik, Johann Heinrich Voß, Heinrich Heine und andere, die spezifisch die Romantiker ‚Romantiker‘ nannten und damit der Epoche ihren Namen gaben.“³⁴⁶

Bald nach der anfänglichen Begeisterung für die Französische Revolution üben die Romantiker Kritik an den weiteren Vorgängen in Frankreich. Dies ist zum einen auf die blutige „Schreckensherrschaft“ in den Jahren nach 1789 zurückzuführen. Zum anderen sind die deutschen Romantiker darüber enttäuscht, „daß aus dem Aufbruch zu einer Gestaltung der Welt nach Vernunftideen ein Umsturz geworden war, in dem egoistische Bürger die neue

³⁴³ Vgl. Markus Schwering, *Zeitgeschichte*, in: *Romantik-Handbuch*, a.a.O., S.25.

³⁴⁴ Fred Schrader, *Die Formierung der bürgerlichen Gesellschaft*, a.a.O., S.116f.

³⁴⁵ David Constantine, *Friedrich Hölderlin*, München 1992, S.39.

³⁴⁶ Lothar Pikulik, *Frühromantik, Epoche – Werke – Wirkung*, München 2000 (2. Auflage), S.79.

Ordnung zur Befriedigung ihrer materiellen Glücksansprüche instrumentalisierten.³⁴⁷ Die Revolution hat in den Augen der Romantiker keine radikale Verwandlung der Wirklichkeit erbracht, sondern nur das eine politische System durch ein anderes ersetzt.

Wie verstehen nun die frühen Romantiker jene vorfindliche Wirklichkeit, die es ihrer Ansicht zu verwandeln gilt? „Die Lebenswelt, die dem ‚poetisch‘ gestimmten Subjekt entgegentritt, wird als kalter Mechanismus, als Räderwerk, als Öde und Leere bezeichnet. Sie zeigt sich von Verstandesdenken dominiert und feindlich gegenüber dem Streben nach einer von Zweckrationalität befreiten, lustvollen Tätigkeit.“³⁴⁸ Als Zeugnis dieser Wirklichkeitserfahrung läßt sich Friedrich Schillers 6. Brief seiner Schrift „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“ (ersch.1795) anführen. Darin heißt es:

„Jene Polypennatur der griechischen Staaten, wo jedes Individuum eines unabhängigen Lebens genoß und, wenn es not tat, zum Ganzen werden konnte, machte jetzt einem kunstreichen Uhrwerke Platz, wo aus der Zusammenstückelung unendlich vieler, aber lebloser Teile ein mechanisches Leben im Ganzen sich bildet. Auseinandergerissen wurden jetzt der Staat und die Kirche, die Gesetze und die Sitten; der Genuß wurde von der Arbeit, das Mittel vom Zweck, die Anstrengung von der Belohnung geschieden. Ewig nur an ein kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als ein Bruchstück aus; ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er bloß zu einem Abdruck seines Geschäfts, seiner Wissenschaft.“³⁴⁹

Schiller kritisiert hier das, was Ernst Cassirer als die analytisch-systematologische Denkform der Aufklärung charakterisiert (vgl. Teil II,4). Bei Schiller zeigt sich jedoch, daß es sich nicht allein um eine Denkform handelt, sondern auch um eine Erfahrung. „Bei uns, möchte man fast versucht werden zu behaupten, äußern sich die Gemütskräfte auch in der Erfahrung so getrennt, wie der Psychologe sie in der Vorstellung scheidet (...)“ (Schiller, a.a.O., S.19).

Der systemisch verstandenen und erlebten Wirklichkeit setzen die Romantiker eine andere Erfahrung und ein anderes Denken entgegen. Dieses kann anhand einer Schrift Friedrich Schlegels nachvollzogen werden, die zu seiner Zeit repräsentativ das romantische Selbstverständnis artikuliert³⁵⁰.

In seiner „Transcendentalphilosophie“ erklärt Schlegel das System oder den „Mechanismus“, wie er sagt, zum „böse(n) Prinzip in der Philosophie und der Realität.“³⁵¹ Dies deshalb, weil

³⁴⁷ Ludwig Stockinger, Die Auseinandersetzung der Romantiker mit der Aufklärung, in: Romantik-Handbuch, a.a.O., S.93.

³⁴⁸ Markus Schwering, Romantische Theorie der Gesellschaft, in: Romantik-Handbuch, a.a.O., S.509.

³⁴⁹ Friedrich Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, Stuttgart 1965, 6. Brief, S.20f.

³⁵⁰ Michael Elsässer, Einleitung, in: Friedrich Schlegel, Transcendentalphilosophie, Hamburg 1991, S.X.

³⁵¹ Friedrich Schlegel, Transcendentalphilosophie, Hamburg 1991, S.52.

der Mechanismus die Endlichkeit absolut setzt (ebd.). Das bedeutet für Schlegel, das ein Ganzes als gegebene Vorhandenheit verstanden wird, die nicht mehr über sich selbst hinausgehen kann. Anders gesagt: Das System ist nicht steigerungsfähig. Im mechanistischen Denken wird das Einzelne im Verhältnis zum gegebenen Ganzen gedacht (ibid., S.58). Da das Ganze endlich und unübersteigbar ist, kann dieses Verhältnis exakt vorherbestimmt werden (ibid., S.73). Jeder Mechanismus gehorcht gemäß Schlegel bestimmten „Gesetzen“, die das Verhältnis von Einzelem und Ganzem festlegen.

Das Gegenprinzip zum Mechanismus sieht Schlegel in der Freiheit. „Das Ganze ist in seinem Organismus Freyheit, es ist das Bild oder besser die Geschichte der werdenden Gottheit.“ (ibid., S.57f). Freiheit bedeutet für Schlegel, die Unendlichkeit zum Absoluten zu erklären und nicht vom *Bestand*, sondern vom *Werden* eines Ganzen auszugehen. In diesem Sinne ist für Schlegel auch die Natur frei, sie ist „Werden und Leben“ (ibid., S.58). Die Natur steht außerhalb der wissenschaftlichen Erfassung, „wenn diese sich nur auf den Mechanismus bezieht.“ (ibid., S.54). Jedes Lebewesen ist zudem „organisch“ mit der Gesamtheit der Natur verbunden. „Nur die Natur *ist*, Alles ist eins, und dies Eine, Ganze ist frey, lebendig, organisch. Das Einzelne ist bedingt frey. Das Endliche ist gar nicht, es ist nur in Beziehung auf das Ganze.“ (ibid., S.77).

Dieses Naturverständnis überträgt Schlegel auf den Menschen. Auch der Mensch ist kein purer Mechanismus. Er realisiert nicht bloß seinen Bestand („Selbsterhaltung“), sondern geht in jedem Moment seines Daseins über sich hinaus. Ihm ist, so Schlegel, eine „Sehnsucht nach dem Unendlichen“ eigen (ibid., S.11). Jeder Mensch hat eine eigene Sehnsucht nach dem Unendlichen und jeder Mensch geht in seiner eigenen Weise über sich hinaus. Daher gibt es für Schlegel keine allgemeine Bestimmung ‚des‘ Menschen, „weil jeder Mensch sein eigenes Ideal hat; und nur das Streben nach seinem Ideale wird ihn moralisch machen.“ (ibid., S.44). Das moralisch höchste Gut sieht Schlegel folglich im Streben eines jeden Menschen, „er selbst zu sein.“ (ibid., S.47). Diese ‚Selbsttranszendenz‘ jedes Menschen realisiert sich nach Schlegel durch geistige „Spekulation“ und schöpferische „Phantasie“. Nicht der „äußere Mensch“, der allseits um ein praktisches, zweckdienliches Handeln bemüht ist, lebt wahrhaft menschlich, sondern es ist der „innere Mensch“, der die Sehnsucht nach dem Unendlichen zu erfüllen trachtet. „Nach innen geht der geheimnisvolle Weg,“ wie es bei Novalis heißt³⁵². Erst Phantasie und Verstand treiben, so Schlegel, das Endliche ins Unendliche hinaus (ibid., S.84). Anders gesagt: „es ist Freyheit die erste Bedingung der Phantasie und der letzte Zweck des reinen Verstandes.“ (ebd.).

Die Selbsttranszendenz des Einzelnen entspricht einer Transzendenz der menschlichen Gemeinschaft. Niemals kann sich der Einzelne von der sozialen Welt abtrennen und

³⁵² Novalis, Blütenstaub-Fragmente, in: ders., Werke, Tagebücher und Briefe, Bd. II, a.a.O., Fragment 17, S.233.

scheinbar autonom seinem Ideal nachgehen. Dadurch würde der organische „Zusammenhang der Welt zerrissen,“ wie Schlegel sagt (ibid., S.50). Der Mensch kann sich selbst nur im Hinblick auf die Gemeinschaft und im Gehalt zu seinen Mitmenschen bestimmen. Die Selbstübersteigerung des Einzelnen ist nur dann frei und lebendig, wenn sie die menschliche Gemeinschaft gleichsam mitnimmt. „Das höchste Gut ist die Gemeinschaft und die Freiheit. Wer also die Gemeinschaft und die Freiheit befördert, der hat Verdienste um die Menschheit.“ (ibid., S.47). Die Selbststeigerung von Individuum und Gemeinschaft realisiert sich für Schlegel in Form von „Liebe“. „Alle Gefühle und Triebe, mithin alle sympathischen Tugenden, wenn sie schön sind, müssen auf Liebe gedeutet werden können.“ (ibid., S.70). Das Prinzip der Liebe wiederum zeigt sich für Schlegel am reinsten in der *Freundschaft* (ibid., S.71).

Die Verbindung von Liebe und Freundschaft thematisiert Schlegel noch in anderen Schriftstücken. In den „Philosophischen Lehrjahren“ finden sich folgende Sätze: „Liebe ist universelle Freundschaft, und Freundschaft ist abstrakte Liebe (...)“³⁵³. „Die Freundschaft läßt sich auch als Schule der Selbständigkeit betrachten; sie ist es mehr als die Liebe.“ (ibid., Fr. 257, S.216). „Freundschaft ist philosophische Liebe.“ (ibid., Fr. 226, S.341). Wir wollen auf diese apokryphen Sätze nicht näher eingehen, da die folgenden Abschnitte das Freundschaftsverständnis der Romantik viel klarer zeigen werden. Doch es fällt zumindest auf, daß für Schlegel offenbar Freundschaft und Liebe ineinandergreifen.

Die Gegenperspektive zum systemischen Wirklichkeitsbegriff, die Schlegel anspricht, läßt sich als weitere Ausgestaltung des synthetischen Denkens, das sich bereits in der Aufklärung finden ließ, verstehen (vgl. Teil II, 4). Insofern brechen die frühen Romantiker nicht vollständig mit der aufklärerischen Tradition, sie lehnen lediglich die analytisch-systemische Wirklichkeitsvorstellung ab und übernehmen die synthetischen Denkansätze. Die Romantik ist nicht einfach „Gegenaufklärung“, sondern eine differenzierte *Fortsetzung* der Aufklärung (vgl. Pikulik, Frühromantik, a.a.O., S.10). Die Texte und Biographien der Frühromantiker zeigen weiterhin, daß die synthetische Verständnisperspektive nicht nur eine Denkform ist, sondern wie auch das Systemdenken eine eigene Erfahrungsweise zum Ausdruck bringt. Das Leben des Menschen sollte nicht bloß nützlich oder zweckdienlich sein, es muß „poetisch“ werden, wie die Romantiker fordern, und auch die Poesie selbst ist zu poetisieren. „Die romantische Dichtart ist die einzige, die mehr als Art, und gleichsam die Dichtkunst selbst ist: denn in einem gewissen Sinn ist oder soll alle Poesie romantisch sein.“³⁵⁴. Nicht nur der Einzelne wird als Künstler, als Selbst-bildner verstanden, sondern auch Gemeinschaften sind wie Kunstwerke zu begreifen. „Soziale Phänomene werden ästhetisch gedeutet, ja in

³⁵³ Friedrich Schlegel, Philosophische Lehrjahre 1796-1806, in: ders., Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hrsg. von Ernst Behler, Bd. 18, Fragment 486, S. 69.

³⁵⁴ Friedrich Schlegel, Athenäums-Fragment Nr. 116, in: Athenäum, erster Band, zweites Stück, hrsg. von August Wilhelm und Friedrich Schlegel, Stuttgart 1960, S.206.

ästhetische konvertiert.“ (Schwering, *Romantische Theorie der Gesellschaft*, a.a.O., S.514). Es ist also die Erfahrung der Kunst, die dem synthetischen Denken entspricht.

5.1.1 Die freie Gemeinschaft der inneren Menschen:

Freundschaft und Geselligkeit in Friedrich Schleiermachers „Monologen“ und dem „Versuch einer Theorie des geselligen Betragens“

Im Berlin des ausgehenden 18. Jahrhunderts schließt sich der Theologe Friedrich Schleiermacher den Berliner Romantikern an. Insbesondere zu Henriette Herz und Friedrich Schlegel, mit dem er zwei Jahre eine Wohnung teilt, knüpft er enge freundschaftliche Verbindungen³⁵⁵. Beeinflußt vom kulturrevolutionären Stil der Frühromantiker läßt sich Schleiermacher zu verschiedenen aufklärungskritischen Rezensionen zu Kant, Fichte und Garve hinreißen. 1799 veröffentlicht er seinen „Versuch einer Theorie des geselligen Betragens“, der auf einer kritischen Beschäftigung mit Adolph Freiherr Knigges „Über den Umgang mit Menschen“ fußt (vgl. Nowak, Schleiermacher, a.a.O., S.95). Während Knigge in seinem Manierenbuch das soziale Leben in ein System von Verhaltensregeln zwingt, postuliert Schleiermacher eine freie Geselligkeit außerhalb der bürgerlichen Konventionen. Beeinflußt wird diese Schrift von der freien Geselligkeit der Berliner Salonkultur, „deren Anschauung Schleiermacher den Stoff für sein Vorhaben lieferte.“³⁵⁶

Im Neujahr 1800 erscheinen Schleiermachers „Monologen“, die in Form eines literarischen Selbstgesprächs Sozialität und Individualität in Einklang zu bringen versuchen. Auch in den „Monologen“ ist die Kritik an der „Lebentechnik“ der aufgeklärten Gesellschaft nicht zu übersehen (vgl. Nowak, Schleiermacher, a.a.O., S.119). Während die „Theorie des geselligen Betragens“ als Zeugnis der romantischen Geselligkeitsauffassung verstanden werden kann, reflektieren die „Monologen“ das frühromantische Freundschaftsverständnis. Auf beide Schriften werde ich im folgenden eingehen.

Im philosophischen Zentrum der „Monologen“ steht der Gedanke der Implikation von Einzelem und Ganzem, von Individuum und Gemeinschaft, von Mensch und Menschheit. „So ist mir aufgegangen, was jetzt meine höchste Anschauung ist, es ist mir klar geworden, daß jeder Mensch auf eigne Art die Menschheit darstellen soll, in einer eignen Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sie sich offenbare, und wirklich werde in der Fülle der Unendlichkeit Alles was aus ihrem Schoosse hervorgehen kann.“³⁵⁷

³⁵⁵ Vgl. Kurt Nowak, Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung, Göttingen 2001, S.79-97.

³⁵⁶ Andreas Arndt, Geselligkeit und Gesellschaft. Die Geburt der Dialektik aus dem Geist der Konversation in Schleiermachers „Versuch einer Theorie des geselligen Betragens“, in: Schultz (Hg.), *Salons der Romantik*, a.a.O., S.47.

³⁵⁷ Friedrich Schleiermacher, *Monologen*, hrsg. von Friedrich Michael Schiele, Hamburg 1978, S. 30, 12-18

Der Implikationsgedanke wird weder hergeleitet noch bewiesen, Schleiermacher beschreibt ihn als unvorhergesehenen „Aufgang“, der den Denkenden erhebt und verwandelt. „Der Gedanke allein hat mich empor gehoben und gesondert von dem Gemeinen und Ungebildeten, das mich umgibt, zu einem Werk der Gottheit, das einer besondern Gestalt und Bildung sich erfreuen kann; und die freie Tat, die ihn begleitete, hat um sich versammelt und innig verbunden zu einem eigentümlichen Dasein die Elemente der menschlichen Natur.“ (ibid., S.30, 18 - S.31, 4). Nach dieser ‚Erleuchtung‘ bleibt das einmal geschautete Ineinander von Mensch und Menschheit dem Schauenden unverlierbar einbehalten. „In stiller Ruhe, in wechselvoller Einfalt führ ich ununterbrochen das Bewusstsein der ganzen Menschheit in mir.“ (ibid., S.28, 13-15).

Der Gedanke der Implikation erhebt nicht nur den Denkenden, sondern zieht sogleich den Gedanken der Steigerung nach sich. Für Schleiermacher ist das Ineinander von Einzelfnem und Ganzem untrennbar mit der forwährenden „Bildung“ zu höherer Individualität und gesteigerter Menschlichkeit verbunden. Bildung will Schleiermacher nicht in einem äußerlichen Sinne als „Sorge für das eigene körperliche Leben und Wolsein“ verstanden wissen (ibid., S.52, 10). Bildung zielt vielmehr auf das „innere Handeln“ des Menschen. Das Innere versteht Schleiermacher als eine Sphäre des „Geistes“, der sich selbst seine Ideale setzt: „inneres Leben ist des Geistes Werk und freie That.“ (ibid., S.19, 11f). Im Innern, so Schleiermacher, ist jeder Mensch frei von äußerlichen Zwängen und Notwendigkeiten. Mit der „Götterkraft der Fantasie“ gelingt es dem Menschen, sich über die äußeren Umstände hinwegzusetzen und sich eine innere ‚ideale Wirklichkeit‘ zu errichten. „O wüssten doch die Menschen diese Götterkraft der Fantasie zu brauchen, die allein den Geist ins freie stellt, ihn über jede Gewalt und jede Beschränkung weit hinaus trägt, und ohne die des Menschen Kreis so eng und ängstlich ist.“ (ibid., S.77, 5-9). Die ideale Wirklichkeit, die die Phantasie zu gestalten hilft, ist für Schleiermacher keine ferne, un-wirkliche Ideenwelt, sondern die konkrete Realität der Zukunft. „Wer mit der Gegenwart zufrieden lebt und Anders nichts begehrt, der ist ein Zeitgenosse jener frühen Halbbarbaren, welche zu dieser Welt den ersten Grund gelegt; er lebt von ihrem Leben die Fortsetzung, genießt zufrieden die Vollendung dessen, was sie gewollt, und das Bessere, was sie nicht umfassen konnten, umfasst auch er nicht.“ (ibid., S.61, 11-17). Insofern ist der Gang nach innen für Schleiermacher ein Weg in die Zukunft. Allein der Geist vermag mit Hilfe der Phantasie die Gegenwart zu transzendieren und somit eine Welt vorwegzunehmen, die nicht an die Gegenwart gebunden ist. Daher bezeichnet sich Schleiermacher als ein „prophetischer Bürger einer spätern Welt, zu ihr durch lebendige Fantasie und starken Glauben hingezogen, ihr angehörig jede Tat und jeglicher Gedanke.“ (ibid., S.61, 19-22).

Diese Auffassung von Bildung setzt sich von einem bürgerlichen Bildungsideal ab, das „weitgehend dem praktischen Gesichtspunkt der Brauchbarkeit im privaten und öffentlichen

Leben“ verpflichtet ist³⁵⁸. Bildung bedeutet bei Schleiermacher Selbststeigerung im Hinblick auf eine ideale Zukunft, der der innere Mensch bereits angehört. Die zukünftige Welt ist für Schleiermacher keine soziale Utopie, sondern eine ‚verdeckte Wirklichkeit‘, die es schöpferisch zu entbergen gilt. Das Entbergen versteht Schleiermacher nicht als einsam-versponnenen Akt, sondern als Selbstbildung im Austausch mit anderen ‚inneren‘ Menschen, die zusammen ihre gegenwärtige Zukunft hervorbringen. „Drum darf ich auch nicht, wie der Künstler, einsam bilden; es troknen mir nur in der Einsamkeit die Säfte des Gemüths, es stoket der Gedanken Lauf; ich muß hinaus in mancherlei Gemeinschaft mit den andern Geistern zu schauen, was es für Menschheit gibt, und was davon mir fremde bleibt, was mein eigen werden kann, und immer fester durch Geben und Empfangen das eigne Wesen zu bestimmen.“ (ibid., S.35, 23 – S.36, 7). In diesem Zusammenhang wird nun die Freundschaft bedeutsam.

Die Freundschaft ist für Schleiermacher eine „innige Gemeinschaft der Geister“ (ibid., S.56, 7). Sie ermöglicht die gegenseitige Selbstbildung der Freunde. Damit ist wiederum nicht eine Verbesserung der äußeren Lebensverhältnisse gemeint, sondern eine innere geistige Erhöhung. Durch „Tausch des Denkens und Empfindens“ verbinden sich die Freunde zu einem „erhöhten Bewusstsein“ (ibid., S.53, 6). Schleiermacher betont dabei, daß die Freunde sich nicht gegenseitig zurechtbiegen sollten „bis beide sich selber ungleich nur einander ähnlich sind“ (S.57, 7f). In einer solchen Freundschaft würden sich die Freunde gegenseitig bedrängen und schließlich ihr „inneres Leben“ verlieren (ibid., S.57, 17f). Vielmehr versteht Schleiermacher die innige Freundschaft als eine gegenseitige Hilfe zur *freien* Selbstbildung; „frei sollte Jeder Jeden gewähren lassen, wozu der Geist ihn treibt, und nur sich hülfreich zeigen wo es Jenem fehlt, nicht seinem Gedanken den eignen unterschiebend.“ (ibid., S.56, 27-30).

Freundschaft ist also „der Freiheit reinste That“ und auf die innere Erhöhung des Menschen gerichtet (ibid., S.44, 14f). Da Schleiermacher davon ausgeht, daß sich in jedem Einzelnen die gesamte Menschheit zur Darstellung bringt (s.o.), entspricht die Erhöhung des einzelnen Freundes auch einer Steigerung der Menschheit insgesamt. Diese Steigerung ist wiederum nicht in einem äußerlichen Sinne als Verbesserung des allgemeinen Wohlstandes zu verstehen, sondern als Erhöhung des inneren Zustandes aller Menschen. Selbstbildung und Bildung der Menschheit implizieren sich in der Freundschaft, so daß „auf die schönste Weise meine Menschheit auf Menschheit wirke.“ (ibid., S.75, 2f). Der Begriff der „Menschheit“ umfaßt bei Schleiermacher die Implikation von Individualität und Sozialität, wie Betty Heimann zeigt. „Das Wort Menschheit bedeutet bei Schleiermacher sowohl das Menschliche, das Menschentum des Einzelmenschen, als auch die Gesamtheit aller Menschen.“³⁵⁹. Der

³⁵⁸ Vgl. Pikulik, Frühromantik, a.a.O., S.19.

³⁵⁹ Betty Heimann, Die Freundschaft in Schleiermachers Leben und Lehre, in: Betty Heimann/Josef Körner et al., Romantik-Forschungen, Halle 1929, S.12f.

„Gegenstand der Freundschaft“, so Heimann weiter, ist bei Schleiermacher „die Menschheit im Freunde, und zwar die Menschheit als eine individuelle Allgemeinheit, ein identisch Eigentümliches.“ (ibid., S.12).

Dementsprechend fordert Schleiermacher, den Freund nicht nach seiner äußeren Erscheinung und seinem sinnlich wahrnehmbaren Verhalten einzuschätzen, sondern immer ist dessen „innere Größe“ aufzusuchen (Schleiermacher, Monologen, a.a.O., S.45, 9f). Das bedeutet für Schleiermacher: „Sein eigentümlich Sein und das Verhältnis desselben zur Menschheit ist es, was ich suche: so viel ich jenes finde und dieses verstehe, so viel Liebe hab ich für ihn.“ (ibid., S.45, 14-16). Dem Freund ist ins Innere zu schauen, dorthin wo Individualität und allgemeine Menschlichkeit ineinander übergehen. Aus der inneren Verfassung des Freundes wird auch das äußere Verhalten plausibel. „Sein äusseres Handeln, wenn ich das Innere, aus dem es herfließt schon verstehe, und weiss, daß es so sein muss, weil er so ist wie er ist, lässt mich so unbesorgt und ruhig.“ (ibid., S.43, 23-26).

Nun räumt Schleiermacher ein, daß es für die meisten Menschen schwierig ist, das Innere des Freundes zu durchschauen, denn „wandelbar scheint ihnen das Gemüth“ (ibid., S.79, 12). Zudem versteht Schleiermacher die Individualität nicht substantiell als homogenen Wesenskern, sondern als Mannigfaltigkeit von „Lebensbahnen“, die ein Mensch parallel zu gehen imstande ist. Dies ist für Schleiermacher nicht Ausdruck der Zerrissenheit des ‚modernen Menschen‘, wie man diesen Gedanken auch interpretieren könnte, sondern ein Zeichen von *gesteigerter Menschlichkeit*. „Nur ein solcher vereinigt in sich auf eigne Art verschiedene Elemente der Menschheit; mehr als Einer Welt gehört er an.“ (ibid., S.46, 15-17).

Die Vielfalt der Selbstgestalten entspricht einer Vielfalt der Lebenswelten, in denen der Einzelne zu Hause ist. Diesen Gedanken finden wir auch bei Friedrich Schlegel. „Aber sich willkürlich bald in diese bald in jene Sphäre, wie in eine andere Welt, nicht bloß mit dem Verstande und der Einbildung, sondern mit ganzer Seele versetzen; bald auf diesen bald auf jenen Theil seines Wesens Verzicht thun, und sich auf einen andern ganz beschränken; jetzt in diesem, jetzt in jenem Individuum sein Eins und Alles zu suchen und finden, und alle übrigen absichtlich vergessen: das kann nur ein Geist, der gleichsam eine Mehrheit von Geistern, und ein ganzes System von Personen in sich enthält, und in dessen Innerm das Universum, welches, wie man sagt, in jeder Monade keimen soll, ausgewachsen, und reif geworden ist.“³⁶⁰ Hier wird zum einen deutlich, daß der Mensch nicht auf eine einzige Personalität festgelegt ist, sondern zwischen verschiedenen Selbstgestalten wechseln kann, gleichsam zwischen verschiedenen Personen hin- und herzuspringen vermag. Bei diesem Wechselspiel handelt es sich gemäß Schlegel nicht nur um oberflächliche Identifikationen oder um das bloße Spielen sozialer Rollen, sondern um das Eintreten in eine „andere Welt“ „mit ganzer

³⁶⁰ Friedrich Schlegel, Athenaeum-Fragment Nr.121, in: Athenäum, a.a.O., S.208.

Seele“. Der Mensch ‚ist‘ in verschiedenen Lebenszusammenhängen ein je anderer. Diese Pluralität des Menschseins in einer Person versteht Schlegel ebenso wie Schleiermacher nicht als schizoide Zergliederung, sondern als innere „Reife“, die den Reichtum des „Universums“ zum Ausdruck bringt. Zum anderen zeigt die zitierte Passage, daß Schlegel Selbstheit im radikal-funktionalen Sinne als ‚Sein im andern‘ denkt, denn nur im Bezug zum anderen sucht und findet der Mensch „sein Eins und Alles“. Das Individuum, so läßt sich mit Schleiermacher und Schlegel schließen, ist also kein In-dividuum, kein apriorisches Selbst mit festgelegten „Trieben“ und „Bedürfnissen“, sondern ein *Ensemble von parallelen Selbstheiten*. Diese Selbstheiten entstehen in verschiedenen Lebenswelten und in Bezogenheit zu anderen Menschen.

Schleiermacher erkennt weiterhin, daß die Pluralisierung der Person wie der sozialen Wirklichkeit für die Freundschaft zum Problem werden kann. „In nahen Bahnen wandeln oft die Menschen, und kommen doch nicht einer in des andern Nähe; vergebens ruft der Ahnungsreiche und den nach freundlicher Begegnung verlangt: es horcht der Andere nicht. Oft kommen die Entgegengesetzten einander nah; es meint der Eine wol es sei für immer, doch ists nur ein Moment; es reisst entgegengesetzte Bewegung sie zurück, und keiner begreift wo ihm der Andere hingekommen.“ (ibid., S.45, 23-30). Aufgrund dieser Zufälligkeit des Befreundens und der Unbeständigkeit der Freundschaft steht den meisten Menschen der Sinn lediglich nach einer „äußeren Gemeinschaft“ (ibid., S.59, 10). Schleiermacher beklagt die Oberflächlichkeit solcher Freundschaften, die nicht auf dem Inneren der Freunde basieren. „Darauf ist Alles andere auch gerichtet: vermehrten äussern Besitz des Habens und des Wissens, Schutz und Hülfe gegen Schicksal und Unglück, vermehrte Kraft im Bündnis zur Beschränkung der Andern, das nur sucht und findet der Mensch von Heute in der Freundschaft, Ehe und Vaterland; nicht Hülfe und Ergänzung der Kraft zur eignen Bildung, nicht Gewinn an neuem innerm Leben.“ (ibid., S.59, 20-27).

Um diesen Äußerlichkeiten zu entgehen und Freundschaft trotz verschiedener „Lebensbahnen“ auf das Innere der Freunde zu gründen, ist gemäß Schleiermacher eine gewisse Sorgfalt und Sensibilität nötig. Des „Herzens Sprache“ muß vernommen werden (ibid., S.45, 19f), und die Menschen dürfen sich nicht scheuen, „in sich selbst zu sehn“ (ibid., S.25, 1). Die Innenansicht sollte dem Freund zugleich rückhaltlos eröffnet werden. „Wie mich selbst lieb ich den Freund: sobald ich etwas für mich erkenne, gebe ichs ihm hin.“ (ibid., S.43, 19f). Dabei ist auch nicht, so Schleiermacher, eine übergeordnete Vorsicht oder Klugheit zu beachten. „Es läßt der innere Drang des Herzens nicht der Klugheit Raum.“ (ibid., S.46, 6-8). Die in der aufklärerischen Freundschaftsauffassung geforderte Vorsichtigkeit im Prozeß der Selbstöffnung empfindet Schleiermacher als „stolze Anmaßung“, „für mich und meine Liebe Schranken zu setzen.“ (ibid., S.46, 8-10). Doch darf nichts vorschnell ausgesprochen werden, was noch unreif und unverstanden in den eigenen Tiefen der Person schlummert. „Das ist

nicht Verschlossenheit und Mangel an Liebe: es ist nur heilige Ehrfurcht, ohne welche die Liebe nichts ist; es ist zarte Sorgfalt, das Höchste nicht zu entweihen noch unnütz zu verstricken.“ (ibid., S.43, 10-14). Das Höchste ist für Schleiermacher der innere Austausch der Freunde, die sich dadurch gegenseitig in ihrer Menschlichkeit erhöhen. „Keine köstlichere Gabe vermag der Mensch dem Menschen anzubieten, als was er im Innersten des Gemüthes zu sich selbst geredet hat: denn sie gewährt ihm das Grösste was es gibt, in ein freies Wesen den offenen ungestörten Blick.“ (ibid., S.7, 1-6).

Die auf gegenseitige innere Anschauung gründende Freundschaft ist für Schleiermacher zugleich eine beständige Gemeinschaft. „Die aber sind mir sicher, die wirklich mich, mein innres Wesen lieben und wollen, und fest umschlingt sie das Gemüth, und wird sie nimmer lassen.“ (ibid., S.80, 11-14). Selbst beim Tode des Freundes bleibt derselbe im anderen einbehalten. „Wol kann ich sagen, daß die Freunde mir nicht sterben; ich nehm ihr Leben in mich auf, und ihre Wirkung auf mich geht niemals unter.“ (ibid., S.81, 17-20). Wenn auch die Wirkung des verstorbenen Freundes bestehen bleibt, der Freund gewissermaßen im anderen weiterlebt, so zerbricht doch die Gemeinschaftlichkeit der Freundschaft. „Es ist das Leben der Freundschaft eine schöne Folge von Accorden, der, wenn der Freund die Welt verlässt, der gemeinschaftliche Grundton abstirbt. Zwar innerlich hallt ihn ein langes Echo ununterbrochen nach, und weiter geht die Musik: doch erstorben ist die begleitende Harmonie in ihm, zu welcher ich der Grundton war, und die war mein, wie diese in mir sein ist.“ (ibid., S.81, 20-27).

Schleiermacher versteht die Freundschaft demnach als einen Zusammenhang aus Gemeinschaftlichkeit und ‚Sein im andern‘. Die Freunde wirken aufeinander, indem sie sich gegenseitig ihr Inneres eröffnen. Dieser „Wechselanschauung“, wie Schleiermacher sagt, entspricht eine ‚hintergründig‘ wirkende Sozialität. Gemeinschaftlichkeit und wechselseitige Einwirkung versteht Schleiermacher nicht als kausales Verhältnis (Gemeinschaft als Ursache gegenseitiger Selbstenthüllung oder Selbstenthüllung als Ursache von Gemeinschaft), sondern als parallele und eigenständige Prozesse. Sowohl die Sozialität als auch das Wechselspiel der Innenansichten folgen einer eigenen ‚Melodie‘, um mit der Metaphorik Schleiermachers zu sprechen. Dennoch bleiben beide Prozesse aufeinander angewiesen, um das vielstimmige Lied der Freundschaft zu spielen. Die Gemeinschaftlichkeit ist Voraussetzung oder „Grundton“, wie Schleiermacher sagt, für das gegenseitige ‚Sein im andern‘. Das innerliche Wirken auf den Freund ist für Schleiermacher wiederum ein „Grundton“ für die Gegenwirkung des Freundes (und umgekehrt). Für die „Melodie“ der Sozialität bildet diese Wechselanschauung ihrerseits den notwendigen „Grundton“, wie sich Schleiermachers Konzept sinnvoll ergänzen läßt. Wenn alle Momente der Freundschaft füreinander Grundtöne sind, so gibt es im Grunde nur einen einzigen Ton, der gleichsam beständig umläuft und sich je unterschiedlich realisiert. Anders gesagt: Alle Momente

artikulieren das Ganze der Freundschaft und dieses Ganze ist, romantisch gesprochen, „eins und alles“ (F. Schlegel).

Schleiermacher gibt uns Hinweise, wie der durchlaufende Grundton der Freundschaft zu verstehen ist. Das immer wiederkehrende Thema im Zusammenspiel von Sozialität und ‚Sein im Andern‘ ist für Schleiermacher die „Freiheit“.

In der Freundschaft begegnen sich die Menschen innerlich. Die auf ihr Inneres Hörenden sind für Schleiermacher die „prophetischen Bürger einer spätern Welt“ (s.o.). Freundschaft versteht Schleiermacher folglich als „das schöne freie Bündnis der Verschwornen für die bessere Zeit.“ (ibid., S.62, 9). Freundschaft und Liebe, so Schleiermacher weiter, vermitteln eine Ahnung dessen, „wie das verklärte höhere Leben nach der Auferstehung der Freiheit sich in mir bildet, wie der alte Mensch die neue Welt beginnt.“ (ibid., S.75, 3-6). Indem also Freundschaft auf dem geistigen Austausch und der Gemeinschaft innerer Menschen basiert, ist sie frei, und sie ist zugleich ‚Bildungsstätte‘ für eine freie, ideale Zukunft. Die Freiheit wird damit zum grundlegenden Thema der Freundschaft.

Schleiermacher gestaltet mit dieser Freundschaftsvorstellung das synthetische Verstehen von Freundschaft, das sich in der Aufklärung bereits anlegte, weiter aus. Die gegenseitige Selbstöffnung steigert Schleiermacher zu einer „innerlichen“ Wechselwirkung zwischen den Freunden. Die Schau ins eigene „Innere“ und die Offenbarung der Innenansicht gegenüber dem Freund macht jene Wechselwirkung wesentlich aus.

Auch das aufklärerische Moment der Verbesserung findet sich bei Schleiermacher wieder. Verbesserung begreift Schleiermacher nicht als pflichtgemäße moralische Vervollkommnung, sondern als Erhöhung des individuellen Bewußtseins und als Entdeckung einer idealen Wirklichkeit. Im Moment der Verbesserung zeigt sich zugleich der für das synthetische Freundschaftsverständnis typische Gedanke der Implikation. Selbstbildung und Bildung einer besseren Welt vereinen sich in der Freundschaft.

Wie schon Herder, so räumt auch Schleiermacher der Gemeinschaftlichkeit einen höheren Stellenwert ein als die systemischen Konzepte der aufklärerischen Freundschaftsauffassung. Sozialität wird bei Schleiermacher zu einem eigenständigen Moment der Freundschaft. Das bedeutet, daß die freundschaftliche Gemeinschaft nicht von den interagierenden Individuen ‚hergestellt‘ wird. Die Interaktion der Individuen, d.h. die gegenseitige Offenbarung der eigenen Innenansichten, wird bei Schleiermacher nicht durch Klugheit, Vorsicht, Achtung, Anstand usw. kontrolliert. Dagegen deutet sich in Begriffen wie „Horchen“, „Fühlen“, „zarte Sorgfalt“ und „Ehrfurcht“ an, daß der Einzelne seine Kontrolle zurücknehmen sollte, um sich auf das ‚Lied‘ der Freundschaft einlassen zu können. Dazu ist keine „Klugheitslehre“, sondern eine gewisse Sensibilität vonnöten. Die Interaktion der Freunde bestimmt sich aus dem Geschehen der Freundschaft und nicht durch übergeordnete Maßregelungen.

Schleiermacher geht über die systemischen Freundschaftsvorstellungen der Aufklärung hinaus, indem er Selbstheit nicht im Vorhinein durch quasi-natürliche Eigenschaften festlegt. Selbstheit entsteht im tätigen Zusammenhang einer Lebenswelt und in Bezogenheit zum Mitmenschen („Sein im andern“). Schleiermacher übersteigt aber auch die synthetischen Freundschaftsvorstellungen der Aufklärung, dadurch daß er eine Vielheit von Lebenswelten und damit eine Pluralität von Selbstheiten annimmt. Durch das Wechselspiel zwischen seinen Personen und seinen Welten bringt der Mensch zugleich den Reichtum des erfahrbaren menschlichen „Universums“ zum Ausdruck. Der Mensch ist für Schleiermacher kein eindimensionales Wesen, sondern gerade die Vieldimensionalität seines Lebens macht ihn zum Menschen; „mehr als Einer Welt gehört er an.“ Eine Facette dieses Lebens, eine Welt und eine dieser Welt angehörige Selbstheit ist auch die Freundschaft.

Fast ließe sich aus Schleiermachers Freundschaftsvorstellung das Modell der „differenzierten Freundschaft“ Georg Simmels herauslesen (vgl. Teil I, 1.2). Da Schleiermacher von der Pluralität der Selbstheiten und einer Differenzierung des sozialen Lebens in verschiedene „Welten“ ausgeht, sieht er ähnlich wie Simmel Schwierigkeiten darin, dauerhafte Freunde zu finden. Aber nicht in der unterschiedlichen „äußeren“ Teilnahme an verschiedenen sozialen Kreisen erblickt Schleiermacher die Lösung des Problems. Erst die „innere“ Hinwendung zueinander befördert dauerhafte Freundschaft. Das bedeutet aber vor dem Hintergrund der Schleiermacherschen Vorstellung von „Innerlichkeit“ nichts anderes, als daß die Menschen trotz ihrer Verschiedenheit in einem Punkt zusammenkommen können: in der Freiheit zu gegenseitiger Selbstverbesserung. Freiheit wird damit zur Grundlage, zum umlaufenden „Grundton“ der Freundschaft. Auch diese Vorstellung einer Freundschaft ‚in‘ Freiheit findet sich nicht in der aufklärerischen Freundschaftsauffassung.

Abschließend sei kurz auf die Geselligkeitstheorie Schleiermachers eingegangen. Freundschaft und Geselligkeit bedeuten für Schleiermacher zwar nicht dasselbe, doch sind sie aufeinander bezogen. „Aus dem Verkehr der freien Geselligkeit sollen sich Freundschaften Einzelner entwickeln, und die Freundschaften Einzelner sollen wieder die Basis geselliger Verbindungen werden.“³⁶¹.

Im Unterschied zur Freundschaft versteht Schleiermacher die Geselligkeit als ein „Bedürfnis“, das alle „gebildeten“ Menschen haben³⁶². Diese ‚natürliche Basis‘ der Geselligkeit umschreibt Schleiermacher noch mit anderen Begriffen. So spricht er von einer „nicht zu umgehende(n) natürliche(n) Tendenz“ zur Geselligkeit (ibid., S.69) oder von einem „natürlichen Triebe zur geselligen Krystallisation“ (ibid., S.89). Ursache der Geselligkeit ist also die Natur des Menschen, Zweck der Geselligkeit ist dagegen die Freiheit. Geselligkeit

³⁶¹ Friedrich Schleiermacher, Ethik, 3. Teil, § 253, in: ders., Schriften, hrsg. von Andreas Arndt, Frankfurt am Main 1996, S.664.

³⁶² Friedrich Schleiermacher, Versuch einer Theorie des geselligen Betragens, in: ders., Schriften, a.a.O., S.65

„kann also auf nichts anderes abgesehen sein, als auf ein freies Spiel der Gedanken und Empfindungen, wodurch alle Mitglieder einander gegenseitig aufregen und beleben.“ (vgl. *ibid.*, S.71). Von hier aus gelangt Schleiermacher zu einer ersten allgemeinen Definition der Geselligkeit. Sie ist „eine durch alle Teilhaber sich hindurchschlingende, aber auch durch sie völlig bestimmte und vollendete Wechselwirkung“ (*ebd.*).

Jede Geselligkeit, so Schleiermacher weiter, ist notwendig auf die physische Anwesenheit einer Gruppe von Menschen angewiesen. Die Geselligkeit bewirkt, daß aus dieser Gruppe eine „Gesellschaft“ entsteht. Eine Gesellschaft versteht Schleiermacher als soziale Einheit oder genauer als ein „Individuum“ (vgl. *ibid.*, S.72). Um eine solche Einheit herzustellen, muß aus der Mannigfaltigkeit der möglichen Wechselwirkungen zwischen den einzelnen Mitgliedern der Gesellschaft ein bestimmtes „endliches Quantum“ herausdifferenziert werden (*ebd.*). Dadurch erhält die Gesellschaft einen „eigenen Umriß“, ein „Profil“, und alle Wechselwirkungen zwischen den Mitgliedern müssen dieses Profil auszubilden helfen (*ebd.*). Aus dieser Überlegung leitet sich für Schleiermacher ein „erstes quantitatives Gesetz“ ab: „deine gesellige Tätigkeit soll sich immer innerhalb der Schranken halten, in denen allein eine bestimmte Gesellschaft als ein Ganzes bestehen kann.“ (*ibid.*, S.73).

Schleiermacher räumt ein, daß diese Regel im Widerspruch steht zum Grundsatz der Zweckfreiheit (vgl. *ibid.*, S.74). Diesen Widerspruch arbeitet Schleiermacher weitergehend als Widerspruch zwischen „Selbsttätigkeit“ und „Selbstbeschränkung“ der Teilnehmer einer Gesellschaft heraus (*ibid.*, S.76). Schleiermacher schlägt nun vor, die Gegensätze zu vereinen. „Ich soll meine Individualität, meinen Charakter mitbringen, und ich soll den Charakter der Gesellschaft annehmen; beides soll in demselben Moment geschehen, soll eins und in einer Handlungsweise vereinigt sein.“ (*ibid.*, S.76f). Als ein Mittel, diesen Spagat zu bewältigen, versteht Schleiermacher die „Gewandtheit“. Gewandtheit bedeutet, „sich in jeden Raum zu fügen, und doch überall in seiner eigensten Gestalt dazustehen und sich zu bewegen.“ (*ibid.*, S.80). Alle geselligen Äußerungen müssen für Schleiermacher einen „doppelten Sinn“ haben. Zum einen sollen sie sich ganz auf das gemeinsame Thema und die gemeinsame Unterhaltung beziehen, zum anderen sollen sie einen gleichsam „höheren“ Sinn ausbilden, „der nur aufs ungewisse hingeworfen wird, ob ihn etwa jemand aufnehmen, und die darin enthaltenen Andeutungen weiter verfolgen will.“ (*ibid.*, S.88). Dieser Gedanke läßt sich folgendermaßen zuspitzen: *Indem* das individuelle Verhalten auch über den gemeinschaftlichen Handlungsrahmen ‚hinausschießen‘ darf, bleibt die Gesellschaft lebendig, ja erstarrt gerade nicht zu einem sozialen Rahmen, der den Mitgliedern unüberwindliche Grenzen steckt. Die Gesellschaft bleibt dadurch wandelbar und die Geselligkeit frei.

Schleiermacher versteht die gesellige Gesellschaft als etwas, das sich außerhalb der alltäglichen, bürgerlichen Welt konstituiert. Um sich wirklich dem freien Wechselspiel der

Anregungen widmen zu können, muß der Mensch ganz „in der intellektuellen Welt“ stehen (ibid., S.66). Alle „häuslichen und bürgerlichen Verhältnisse“ gilt es für die Dauer der Geselligkeit zu verbannen (ebd.). Darin sieht Schleiermacher den „sittlichen Zweck“ der freien Geselligkeit.

In dieser Geselligkeitstheorie zeigt sich das Bemühen Schleiermachers, Individualität, Sozialität und Freiheit miteinander zu vereinbaren. Die Gesellschaft soll auf dem Wege der Geselligkeit ähnlich wie in Schillers Briefen „Über die ästhetische Erziehung“ zu einem sozialen „Kunstwerk“ werden³⁶³. Ob es Schleiermacher wirklich gelungen ist, die Widersprüche zwischen „Selbsttätigkeit“ und „Selbstbeschränkung“ vollständig aufzulösen, sei dahingestellt. Immerhin stellt Schleiermachers Denken einen Versuch dar, das Soziale in seiner eigenen Qualität zu verstehen und nicht allein auf ‚Beziehungen‘ zwischen autonomen Subjekten zu reduzieren. Insofern kann Schleiermacher als ein früher Soziologe angesehen werden. In Dirk Kaeslers „Klassiker der Soziologie“ (München 1999) taucht er zwar nicht auf, doch gibt es zumindest einige wenige Arbeiten, die Schleiermacher soziologisch rezipieren³⁶⁴.

5.1.2 Die beständige Erneuerung im liebenden Streit: Freundschaft in Friedrich Hölderlins „Hyperion“

Friedrich Hölderlin nimmt an der romantischen Geselligkeit nicht teil, obwohl sein Dichten und Denken ganz im Zeichen der frühen Romantik in Deutschland steht. „Angesichts der zahlreichen Kontakte, die die Romantiker jener Periode knüpften und suchten, bleibt es unerfindlich, warum Hölderlin nicht in ihren Gesichtskreis trat, den sie wie kaum einen sonst zu den Ihren hätten rechnen können.“ (Pikulik, Frühromantik, a.a.O., S.69). Das bedeutet freilich nicht, daß Hölderlin ein ungeselliger oder einsamer Mensch ist. Dies bezeugt beispielsweise die stürmische Jugendfreundschaft am Tübinger Stift, die Hölderlin mit Friedrich Schelling und Georg Wilhelm Hegel verbindet. „Hölderlin war mitteilungsbedürftig; während der ersten Hälfte seines Lebens hat er immer nach Gesinnungsverwandten gesucht, und sie auch zeitweilig gefunden (...).“³⁶⁵ Als begeisterter Anhänger der Französischen Revolution begreift Hölderlin seine freundschaftlichen Verbindungen als „heroische Freundschaften“ nach griechisch-antikem Muster, die die Ideen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit bereits ‚im kleinen‘ realisieren³⁶⁶.

Die Bedeutung, die Hölderlin der Freundschaft einräumt, zeigt sich noch deutlicher in seinem dichterischen Werk. Zahlreiche Hymnen an die Freundschaft – vorwiegend aus den

³⁶³ Vgl. Arndt, Geselligkeit und Gesellschaft, in: Schultz (Hg.), Salons der Romantik, a.a.O., S.58.

³⁶⁴ Einen Überblick gibt Nowak, Schleiermacher, a.a.O., S.512-520.

³⁶⁵ Pierre Bertaux, Friedrich Hölderlin. Eine Biographie, Frankfurt am Main 2000, S. 469.

³⁶⁶ Vgl. David Constantine, Friedrich Hölderlin, München 1992, S.40f.

Jahren vor 1800 - finden sich unter seinen Gedichten. Am Roman „Hyperion“ soll im folgenden die Freundschaftsvorstellung Hölderlins exemplarisch nachvollzogen werden, denn in einem „gewissen Sinne ist der *Hyperion* der Roman der Freundschaft und ihrer Wechselfälle.“ (Bertaux, Hölderlin, a.a.O., S.470).

Hölderlin arbeitet sieben Jahre an diesem Roman, 1797 erscheint der erste Band, zwei Jahre später der zweite Band. Der bescheidene Ruhm als Dichter, den Hölderlin zu seiner Lebenszeit genießt, gründet sich auf diesen Roman³⁶⁷. Der „Hyperion“ kann als „Bildungsroman“ verstanden werden (vgl. Bothe, Hölderlin, a.a.O., S.104). In Form von Briefen an seinen deutschen Freund Bellarmin erzählt der Protagonist Hyperion retrospektiv seine Lebensgeschichte. Immer wieder wird die Erzählung von Reflexionen über die erzählten Geschehnisse unterbrochen. Der Leser verfolgt zum einen den Lebensweg Hyperions bis zum Zeitpunkt des Erzählens, zum anderen die Verwandlung Hyperions im Erzählen seiner Geschichte. Die Erzählung verändert also den Erzähler und am Ende des Romans kehrt die Erzählung in den eigenen Ursprung zurück und entläßt einen gleichsam geläuterten Hyperion. „Hyperion gewinnt, durch Reflexion, Einsicht in die Gestalt seines Lebens, und das heißt vor allem in die Wiederholungen, die er, in wechselnder Form, durchmachen muß; auch in die eigentümlichen Wechselwirkungen, die zwischen ihm - seinem Charakter - und der äußern Welt bestehen.“ (Contantine, Hölderlin, a.a.O., S.51).

Wie Hölderlin selbst so ist auch seine Romanfigur Hyperion ein feuriger Idealist, der die gegebene Wirklichkeit als schal und leer empfindet. Dies zeigt sich besonders deutlich im berühmten Brief über die Deutschen, den Hyperion am Schluß des Romans an Bellarmin schreibt. Hier kritisiert der romantische Idealist Hyperion/Hölderlin die geistlose Situation seiner Zeit. Diese Kritik weist ähnliche Tendenzen auf, wie sie Schiller im 6. Brief seiner „Ästhetischen Erziehung des Menschen“ äußert (vgl. Teil II, 5.1).

Zum einen beklagt Hölderlin die zunehmende Rollendifferenzierung und die damit einhergehende Desintegration der Menschen. „Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Denker, aber keine Menschen, Priester, aber keine Menschen, Herrn und Knechte, Jungen und gesetzte Leute, aber keine Menschen – ist das nicht, wie ein Schlachtfeld, wo Hände und Arme und alle Glieder zerstückelt untereinander liegen, indessen das vergoßne Lebensblut im Sande verrinnt?“³⁶⁸. Hölderlin setzt dieser sozialen Differenzierung nun nicht ein mittelalterlich-korporatives Modell entgegen, wie Novalis, Adam Müller und später auch Friedrich Schlegel³⁶⁹, sondern eine Form der alltäglichen Praxis, die nicht allein im angemessenen Rollenverhalten aufgeht. „Ein jeder treibt das Seine, wirst du sagen, und das

³⁶⁷ Vgl. Henning Bothe, Hölderlin, Hamburg 1994, S.103.

³⁶⁸ Friedrich Hölderlin, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, in: ders., *Sämtliche Werke und Briefe*, Bd. I, hrsg. von Michael Knaupp, Darmstadt 1998, S.754f.

³⁶⁹ Vgl. Markus Schwering, *Romantische Theorie der Geselligkeit*, in: *Romantik-Handbuch*, a.a.O., S.519-524.

sag' ich auch. Nur muß er es mit ganzer Seele treiben, muß nicht jede Kraft in sich ersticken, wenn sie gerade nicht zu seinem Titel paßt, muß nicht mit dieser kargen Angst, buchstäblich heuchlerisch das, was er heißt, nur seyn, mit Ernst, mit Liebe muß er das seyn, was er ist, so lebt ein Geist in seinem Thun (...)" (ibid., S.755). Demnach ist für Hölderlin ein jeder Mensch mehr als nur sozialer Rollenspieler und nur durch dieses ‚Mehr‘ wird eine jede soziale Rolle menschlich. Dies erinnert uns an die Pluralität der „Welten“, von denen Schleiermacher sprach, in die ein jeder „mit ganzer Seele“ eintritt, wie Friedrich Schlegel bemerkte (vgl. Teil II, 5.1.1). Hölderlin bringt m.E. genau diesen Gedanken zum Ausdruck, wenn er fordert, daß der Mensch nicht bloß Rollen spielen darf, sondern „mit Ernst, mit Liebe“ das sein soll, was er jeweils ist.

Zum anderen kritisiert Hölderlin die Reduktion des gesellschaftlichen Handelns auf bloße Notwendigkeit und Zweckdienlichkeit. „Deine Deutschen aber bleiben gerne beim Nothwendigsten, und darum ist bei ihnen auch so viel Stümperarbeit und so wenig Freies, Ächterfreuliches.“ (ebd.). Diese Reduktion auf das Notwendige ergibt sich für Hölderlin aus der bereits angesprochenen Reduktion des Handelns auf bloße Rollenadäquanz, „denn wo einmal ein menschlich Wesen abgerichtet ist, da dient es seinem Zweck, da sucht es seinen Nutzen, es schwärmt nicht mehr, bewahre Gott! Es bleibt gesetzt (...)" (ebd.). Wo also ein Mensch lediglich seine soziale Rolle erfüllt, verbleibt er in der Sphäre bloßer Notwendigkeit. Damit verliert er für Hölderlin aber seine Menschlichkeit. Menschlich ist der Mensch nur dort, wo er die Notwendigkeit transzendiert, wo er träumt und schwärmt und hofft, mit einem Wort: in *Freiheit* lebt.

Im „Hyperion“ stellt Hölderlin zwei Wege vor, wie eine Verwandlung der kritisierten sozialen Wirklichkeit zu bewerkstelligen wäre. Zum einen durch allmähliche Erziehung der Menschen, die zu einem Wandel der Gesinnung führt, zum anderen durch gewaltsamen politischen Umsturz, der die Lebensbedingungen verändert. Der Held des Romans bleibt zwischen den beiden Wegen hin- und hergerissen. Hyperion entscheidet sich zunächst für die langsame Erziehung, gibt aber später der gewaltsamen politischen Revolution den Vorzug, die jedoch in einer gesellschaftlichen und persönlichen Katastrophe endet. Der erzieherische Weg wird erst am Schluß des Romans wieder aufgegriffen: „beim Erzähler ist der Trieb zur Verwirklichung (diesmal über den langen Weg, als Erzieher des Volkes) wieder wachgeworden.“ (Constantine, Hölderlin, a.a.O., S.57). Doch wie dieser Weg konkret zu beschreiten ist, läßt der Roman offen. Im Zusammenhang mit den Versuchen Hyperions, die soziale Wirklichkeit zu verwandeln, wird auch die Freundschaft bedeutsam. Sie wird zu einem Fahrzeug in die „neue Heimat“, eine Welt der Freiheit, Begeisterung, Menschlichkeit und Verschwisterung³⁷⁰.

³⁷⁰ Vgl. Roland Berbig, Ein Fest in den Hütten der gastlichen Freundschaft: Überlegungen zum Verhältnis von Freundschaft und Heimat bei Hölderlin, in: Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur, Bd. 88, Nr. 2, 1996, S.163.

Das Freundschaftsverständnis Hölderlins im „Hyperion“ läßt sich an zwei Freundschaften des Protagonisten nachvollziehen. Zum einen an der Freundschaft des jugendlichen Hyperion zu dem älteren Adamas. Zum anderen an der Freundschaft Hyperions mit dem tatkräftigen Alabanda, welche wiederum in zwei Phasen zerfällt. Da es sich bei Hölderlins „Hyperion“ um keine philosophische oder wissenschaftliche Abhandlung zum Thema Freundschaft, sondern um einen „Bildungsroman“ handelt, ist es sinnvoll, die „exzentrische Bahn“ (Hölderlin) der genannten Freundschaften nachzuzeichnen und die Momente der Freundschaftsvorstellung Hölderlins auf diesem Wege herauszuarbeiten. Dadurch verdeutlicht sich auch das entscheidende Charakteristikum der hölderlinschen Freundschaftsvorstellung, die *Genese* der Freundschaft.

Die Freundschaft mit dem älteren, weisen Adamas gleicht einem Meister-Schüler-Verhältnis. Um die Innigkeit und die geistige Erhöhung, die diese Freundschaft für Hyperion bedeutet, angemessen zu beschreiben, greift Hölderlin auf antike Motive zurück: „Weist du, wie Plato und sein Stella sich liebten? So liebt' ich, so war ich geliebt. O ich war ein glücklicher Knabe! Es ist erfreulich, wenn gleiches sich zu gleichem gesellt, aber es ist göttlich, wenn ein großer Mensch die Kleineren zu sich aufzieht.“ (Hölderlin, Hyperion, a.a.O., S.618). Erhebung und Begeisterung sind die auszeichnenden Momente der Freundschaft mit Adamas, doch verfolgen wir diese Freundschaft von ihrem Beginn an.

Hölderlin beschreibt zunächst die jeweilige persönliche Ausgangssituation von Hyperion und Adamas. Hyperion befindet sich im Übergang von der Kindheit zur Jugend und empfindet seine Situation als verworren, zerstreut und haltlos. „Ich fühlte, daß mir's überall fehlte, und konnte doch mein Ziel nicht finden.“ (ibid., S.619). Adamas ist seiner Lehrtätigkeit überdrüssig, da er erkennt, daß alle Wissensvermittlung äußerlich bleibt und nicht den Menschen wahrhaft zu bilden imstande ist. Nun sucht er in der Vergangenheit jene gebildeten Menschen, die er sich erträumt. „Da wollt' er hin und unter ihrem Schutt nach ihrem Genius fragen, mit diesem sich die einsamen Tage verkürzen. Er kam nach Griechenland.“ (ebd.). Adamas sucht also den antiken Menschen, den er im Griechenland des Jahres 1770, dem historischen Handlungsort des Romans, zu finden hofft. So begegnen sich Hyperion und Adamas.

Adamas nimmt sich der Erziehung Hyperions an. „Bald führte mein Adamas in die Heroenwelt des Plutarch, bald in das Zauberland der griechischen Götter mich ein, bald ordnet' und beruhigt' er mit Zahl und Maß das jugendliche Treiben, bald stieg er auf die Berge mit mir; des Tags, um die Blumen der Heide und des Walds und die wilden Moose des Felsen, des Nachts, um über uns die heiligen Sterne zu schauen, und nach menschlicher Weise zu verstehen.“ (ibid., S.620).

Dieses Meister-Schüler-Verhältnis bleibt nicht distanziert oder nur auf die Praxis des Unterrichtens beschränkt, sondern beide teilen eine gemeinsame Begeisterung (ibid., S.619).

Durch die tiefe Einwirkung Adamas' lernt Hyperion sich selbst kennen. „Was ich sah, ward ich, und es war Göttliches, was ich sah.“ (ebd.). Dies heißt nun nicht, daß Hyperion größenwahnsinnig wird, vielmehr erfaßt er den Grundgedanken sämtlicher Lehren seines Freundes Adamas. Ein Gedanke, den Adamas erst kurz vor dem Abschied vor Hyperion äußern kann. „Es ist ein Gott in uns, setzt' er ruhiger hinzu, der lenkt, wie Wasserbäche, das Schiksaal, und alle Dinge sind sein Element. Der sei vor allem mit dir!“ (ibid., S.623). Für Hölderlin ist die Formel des „Gott in uns“ „zeitlebens eine Metapher für den schöpferischen menschlichen Geist.“ (Bothe, Hölderlin, a.a.O., S.107). Alle Lehren des Adamas zielen letztlich auf die Selbsterkenntnis Hyperions als schöpferischer Mensch. Anders gesagt: Adamas bildet Hyperion, indem er ihm vermittelt, sich als ein Sich-bildender zu verstehen. Damit kehrt Adamas in seine Ausgangssituation zurück. Er suchte Menschen nicht nur zu belehren, sondern zu verwandeln. Dies ist ihm mit Hyperion gelungen, so daß sich sein Weg nun vollendet. Auch Hyperion kehrt in seine Ursprungssituation zurück. Er ist wieder allein und ohne Bezug, doch in verwandelter und gleichsam erhöhter Weise: „es war eine Zeit, da auch meine Brust an großen Hoffnungen sich sonnte, da auch mir die Freude der Unsterblichkeit in allen Pulsen schlug, da ich wandelt' unter herrlichen Entwürfen, wie in weiter Wäldernacht, da ich glücklich, wie die Fische des Ozeans, in meiner uferlosen Zukunft weiter, ewig weiter drang.“ (Hölderlin, Hyperion, a.a.O., S.623). Adamas und Hyperion scheiden voneinander, jeder durch die Freundschaft auf seine Weise erhöht und geklärt. Die gegenseitige Erhebung ist also das entscheidende Moment dieser Freundschaft.

Die zweite große Freundschaft des Romans ist die Verbindung zwischen Hyperion und Alabanda, deren zwei Phasen wir im folgenden ebenfalls in ihrer Genese nachvollziehen werden.

Am Beginn der Freundschaft mit Alabanda steht das Verlangen und die Scham. Hyperion schildert „das geheime Verlangen, einen Menschen zu sehn, der seit einiger Zeit vor dem Thore unter den Bäumen, wo ich vorbeikam, mir alle Tage begegnet war.“ (ibid., S.629). Hyperion ist beeindruckt von der heroischen Erscheinung des fremden Jünglings, die er immer wieder zu sehen begehrt. Er bedient sich antiker mythologischer Begriffe, um seiner Bewunderung Ausdruck zu verleihen. „Wie ein junger Titan schritt der herrliche Fremdling unter dem Zwergengeschlechte daher (...).“ (ebd.). Doch sobald sich die Blicke der beiden Jünglinge begegnen, schießt ihnen die Schamesröte ins Gesicht und ohne ein Wort zu sprechen, gehen sie vorüber (vgl. ibid., S.630). Noch ist es also für ein Gespräch zu früh, die Situation für eine verbale Begegnung noch nicht reif.

Die Scham hat in dieser Situation eine sowohl „verbergende“ als auch „behütende“ Funktion³⁷¹. Der Andere bleibt als Person verborgen, da die Scham einen näheren Kontakt

³⁷¹ Vgl. Wolfgang Blankenburg, Funktionen der Scham, in: Rolf Kühn/Michael Raub/Michael Titze (Hg.), Scham - ein menschliches Gefühl. Kulturelle, psychologische und philosophische Perspektiven, Opladen 1997, S.179-187.

verhindert. Zugleich behütet die Scham die Spannung zwischen den beiden und eröffnet damit den Raum für das weitere Wachsen der Zuneigung. Scham, so zeigt sich an dieser Stelle im „Hyperion“, hat hier die Bedeutung „einer bergenden Rücksichtnahme auf das ‚Noch-nicht‘ eines erst Noch-Heranreifens.“ (Blankenburg, Funktionen der Scham, a.a.O., S.180).

Ein unvorhergesehenes Ereignis bringt schließlich den Durchbruch. Hyperion reitet tief in die umliegenden Wälder hinein und wird dort von Räubern überfallen, die er nach kurzem Kampf in die Flucht schlägt. Bald darauf trifft er auf Alabanda und dessen Diener, die ebenfalls von selbigen Räubern bedrängt worden waren. Es ist bereits Nacht, doch die beiden Jünglinge erkennen sich wieder und in dieser außergewöhnlichen Situation, fern des verschämten Begegnens vor dem Stadttore, werden sie frei für einen näheren Kontakt: „Guten Abend! rief der liebe Rüstige, sah mit zärtlich wildem Blike mich an und drückte mit seiner nervigen Faust die meine, daß mein Innerstes den Sinn davon empfand. O nun war mein unbedeutend Leben am Ende!“ (Hölderlin, Hyperion, a.a.O., S.630).

Von nun an erfährt die Freundschaft zwischen Hyperion und Alabanda eine stete Steigerung. Noch in derselben Nacht ihres Kennenlernens werden die beiden durch Gespräche und Berührungen „immer inniger und freudiger zusammen.“ (ibid., S.631.). Den Weg der beiden jungen Männer in die Freundschaft beschreibt Hölderlin mit folgendem Bild: „Wir begegneten einander, wie zwei Bäche, die vom Berge rollen, und die Last von Erde und Stein und faulem Holz und das träge Chaos, das sie aufhält, von sich schleudern, um den Weg zueinander zu bahnen, und durchzubrechen bis dahin, wo sie nun ergreifend und ergriffen mit gleicher Kraft, vereint in Einen majestätischen Strom, die Wanderung in's weite Meer beginnen.“ (ibid., S.631). Ergriffenheit, das Mitgerissen-werden und zunehmende Innigkeit, dies sind die entscheidenden Momente der noch jungen Freundschaft.

Die gegenseitige Ergriffenheit der Freunde steigert sich zu einer heroischen Begeisterung. Diese entzündet sich vor allem an dem politisch wie kulturell kläglichen Zustand Griechenlands im Jahre 1770, den Hyperion und Alabanda im Geiste revolutionär zu verändern trachten. Dabei fallen harte und jugendlich stürmische Worte: „Ich will, sagt' ich, die Schaufel nehmen und den Koth in eine Grube werfen. Ein Volk, wo Geist und Größe keinen Geist und keine Größe mehr erzeugt, hat nichts mehr gemein mit andern, die noch Menschen sind, hat keine Rechte mehr, und es ist ein leeres Possenspiel, ein Aberglauben, wenn man solch willenlose Leichname noch ehren will, als wär' ein Römerherz in ihnen.“ (ibid., S.633). Alabanda fühlt sich von diesen Worten seines Freundes in seiner eigenen Haltung bekräftigt und sieht in Hyperion nunmehr auch den „Kampfgenossen“ und „Waffenbruder“. Alabanda entpuppt sich zunehmend als radikaler Revolutionär, auf den Hyperion, zwar ebenso radikal aber weniger tatkräftig gesonnen, bisweilen mäßigend einwirkt (vgl. S.634). Immer deutlicher wird die Verschiedenheit der Charaktere sichtbar: Auf

der einen Seite der revolutionäre Mensch der Tat (Alabanda), auf der anderen der schwärmende, wortgewaltige Dichter (Hyperion). Der eine steht, wie Korff sagt, für die Französische Revolution, der andere für die deutsche Romantik³⁷². Oft kommt es durch diese Verschiedenheit zu Streitgesprächen, die jedoch mit „heitem Feuer“ geführt werden (ibid., S.635). Um eine andere Wendung Hölderlins aufzugreifen, können wir dies als einen „liebenden Streit“ der Freunde bezeichnen³⁷³, oder in Anlehnung an Herders Freundschaftsvorstellung als „konsone Töne“, die in der Freundschaft angeschlagen werden (vgl. Teil II, 4.2.6). Die Freude der Freunde aneinander wird durch den Streit niemals getrübt, sondern eher noch gesteigert. Trotz oder gerade wegen der charakterlichen Unterschiede und des „liebenden Streits“ „schritten wir fort von einer großen Harmonie zur andern.“ (ibid., S.635).

Die Freunde lernen sich besser kennen und werden immer inniger. Auf einer gemeinsamen Reise erzählt Alabanda von seiner leidensvollen und bewegten Vergangenheit (ibid., S.636). Diese Selbstöffnung bedeutet für Alabanda zugleich eine Selbsthingabe an den Freund: „und sieh, fuhr er fort, daß du ganz mich hast, sollst du auch alles von mir wissen!“ (ibd.). Darüberhinaus gerät die Eröffnung der eigenen Vergangenheit vor dem Freund gleichermaßen zu einer Begründung charakterlicher Schwächen. „Wirst Du mir jezt verzeihen, schloß er die Erzählung seines Ungemachs, wirst du jezt ruhiger seyn, wenn ich oft rauh bin und anstößig und unverträglich?“ (ibd.). Alabanda, der damit auch vor sich selbst seine Eigenarten offenlegt, bittet Hyperion im selben Atemzug, diese zu verbessern. „Und schmek' ich auch wie ein Holzapfel dir zuweilen, so keltre mich so lange, bis ich trinkbar bin.“ (ibd.). In dieser Sequenz wird also die Selbstöffnung und Verbesserung in der Freundschaft, die uns in der Tradition der Freundschaftsvorstellungen schon so oft begegnet ist, als dialogisches Geschehen verdeutlicht. Hyperion ist von der Offenheit Alabandas zu Tränen gerührt und die Freundschaft erreicht einen vorläufigen Höhepunkt.

Auf diesem Höhepunkt erfährt die Freundschaft einen jähen Einbruch. Hyperion beginnt, offensichtlich beflügelt von der Selbstöffnung Alabandas, seine tiefe Sehnsucht nach einer gleichsam ontologischen Veränderung der Wirklichkeit zu artikulieren (vgl. ibid., S.637). Doch Alabanda, eben noch ganz dem Freund hingegen, kann die Gedanken Hyperions nicht nachvollziehen und tut sie als Schwärmerei ab. Hyperion erkennt den „Spott“ auf dem Gesicht Alabandas und ist überrascht: „Ich war wie aus den Wolken gefallen. Geh! sagt ich, du bist ein kleiner Mensch!“ (ibd.).

Es zeigt sich hier wiederum die Verschiedenheit der Charaktere der Freunde. Beide geraten aber nicht mehr in einen „liebenden Streit“, sondern ein gegenseitiges Unverständnis tut sich

³⁷² H.A. Korff, *Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte*, III. Teil, Frühromantik, Leipzig 1959, S.109.

³⁷³ Vgl. Hölderlin, *Heimkunft. An die Verwandten*, in: ders., *Sämtliche Werke und Briefe*, a.a.O., 1. Strophe, S.368.

auf. Der Charakter des Freundes wird dem anderen plötzlich eigenartig fremd, und die Harmonie der „konsonen Töne“ (Herder) verwandelt sich in unvereinbare Gegensätzlichkeit. Eine Ursache für diesen Einbruch läßt sich im Roman nicht finden. Er entsteht unvorhergesehen. Hölderlin gibt insofern keinen Grund für den Einbruch der Freundschaft an, weil er Freundschaft als einen beständigen Akt der Freiheit versteht, der nicht kausal erklärt werden kann. Dieses Grundverständnis von Freundschaft wird im Verlauf des Romans immer deutlicher sichtbar (s.u.).

Der Riß, den die Freundschaft bekommen hat, setzt sich weiter fort. „In demselben Augenblicke traten etliche Fremden in's Zimmer, auffallende Gestalten, meist hager und blaß, so viel ich im Mondlicht sehen konnte, ruhig, aber in ihren Mienen war etwas, das in die Seele gieng, wie ein Schwert, und es war, als stünde man vor der Allwissenheit.“ (ibid., S.637). Das überraschende Eintreffen des Geheimbundes der „Nemesis“, dem Alabanda angehört, ohne seinem Freund davon erzählt zu haben, vertieft den Bruch der Freundschaft. Unverhohlen sprechen die Mitglieder des Bundes von ihren Ideen und Zielen, die sich alle auf einen revolutionären Umsturz beziehen. Alabanda versucht, Hyperion in die Versammlung zu integrieren, doch dieser empfindet nichts als Befremden. So wie Alabanda ihm plötzlich fremd geworden ist, so fremd erscheint ihm auch dieser Geheimbund. Dieses Gefühl steigert sich im Laufe des Gesprächs mit den Bundesgenossen zu einer tiefen Abneigung. „Das sind Betrüger! riefen alle Wände meinem empfindlichen Sinne zu.“ (ibid., S.639). Auch Alabanda selbst verwandelt sich in den Augen Hyperions nun zu einem Betrüger, der ein „gränzenlos Vertrauen“ geheuchelt hat, und doch immer nur dem Bund angehörte (ibid., S.640). Eifersucht, Schmerz und Zorn bemächtigen sich Hyperion und zugleich überfallen ihn Erinnerungen an die glücklichen Tage dieser heroischen Freundschaft. „Da ich die Wälder des Ida mit ihm durchstriefte, und wir herunterkamen in's Thal, um da die schweigenden Grabhügel nach ihren Todten zu fragen, und ich zu Alabanda sagte, daß unter den Grabhügeln einer vielleicht dem Geist Achills und seines Geliebten angehöre, und Alabanda mir vertraute, wie er oft ein Kind sei und sich denke, daß wir einst in Einem Schlachtthal fallen und zusammen ruhen werden unter Einem Baum – wer hätte damals das gedacht?“ (ibid., S.640f).

Hölderlin arbeitet an dieser Stelle sehr genau die Unterschiede zwischen Bund und Freundschaft heraus. Dem Bund kommt es nicht auf die Individualität der Mitglieder an, sondern auf die übergeordnete Idee, der sich die Mitglieder zu unterwerfen haben. Die „Thoren und die Klugen und die Einfältigen und die Weisen“ stehen gleichermaßen „in unserem Dienst und helfen blindlings mit zu unsrem Ziel“ (ibid., S.639). Der Bund gründet auf „Zwang“ und „Verpflichtung“, wie Alabanda später bekennt (ibid., S.740f). Diese Unterwerfung, die der Bund fordert, spürt Hyperion bereits beim ersten Kontakt mit den Bundesgenossen. „Mir war, wie einem, der im Rauch ersticken will, und Thüren und Fenster

einstößt, um sich hinauszuhelfen, so dürstet' ich nach Luft und Freiheit.“ (ibid., S.639). Die Freundschaft dagegen beruht auf der Freiheit und der Individualität der Freunde. Obwohl der Bund seine Mitglieder mit eiserner Hand beherrscht, sieht Hölderlin in der Freundschaft die *stärkere* soziale Bindung. Alabanda verläßt den Bund, wie sich später herausstellt, um die Freundschaft mit Hyperion zu erneuern. „Um meines Lieblings willen brach ich meinen Eid. War das nicht billig? muß das edelste Sehnen nicht das freieste seyn? - Mein Herz hat mich beim Worte genommen; ich gab ihm Freiheit und du siehst, es braucht sie.“ (ibid., S.741). Während also der Bund seine Mitglieder über Zwang und kollektive Verpflichtung integriert, finden die Freunde *in Freiheit* zueinander. Die Freiheit ist der „Grundton“ der Freundschaft, wie wir mit Schleiermacher sagen können (vgl. Teil II, 5.1.1).

Nach dem beschriebenen Einbruch der Freundschaft treffen sich Hyperion und Alabanda noch ein letztes Mal. Doch es ist ihnen unmöglich, den einmal entstandenen tiefen Riß in ihrer Verbindung zu kitten, auch wenn sie dies in ihrem Inneren so sehr wünschen. „Wir ruhten nicht, bis eine Rückkehr fast unmöglich war. Wir zerstörten mit Gewalt den Garten unsrer Liebe. Wir standen oft und schwiegen, und wären uns so gerne, so mit tausend Freuden um den Hals gefallen, aber der unseelige Stolz erstikte jeden Laut der Liebe, der vom Herzen aufstieg.“ (ibid., S.642). So bleibt Hyperion und Alabanda nichts mehr übrig als voneinander zu scheiden. Todessehnsucht packt Hyperion im Angesicht des ‚Todes‘ der Freundschaft (vgl. ebd.). Doch es gelingt ihm schließlich, den schmerzlichen Verlust der Freundschaft Alabandas zu überwinden. Der Gedanke bemächtigt sich Hyperion, daß die Freundschaft ihren *eigenen* Weg geht, welcher sich der subjektiven Machbarkeit entzieht. „Wir sprechen von unsrem Herzen, unsern Planen, als wären sie unser, und es ist doch eine fremde Gewalt, die uns herumwirft und in's Grab legt, wie es ihr gefällt, und von der wir nicht wissen, von wannen sie kommt, noch wohin sie geht.“ (ibid., S.643).

Die zweite Phase, oder besser: die Erneuerung der Freundschaft zwischen Hyperion und Alabanda beginnt wieder mit einem Verlangen (s.o.). Hyperion, der inzwischen die schöne Diotima kennen und lieben gelernt hat, erhält einen Brief von Alabanda (ibid., S.698). Darin ruft Alabanda Hyperion auf, sich einem geplanten Aufstand der Griechen gegen die türkische Vorherrschaft in Griechenland anzuschließen und die Heimat von Grund auf zu erneuern. „Mich verlangt, uns Beede in dem neuen Leben wiederzusehn. (...) Das soll uns wohl thun, einzig Geliebter!“ (ibid., S.699). Hyperion erwidert das Verlangen, ja es beschleicht ihn eine gewisse Scham darüber, durch die harmonische Liebe zu Diotima so „müßig“, „friedenlustig“ und „träg“ geworden zu sein (ebd.). Der alte heroische Tatendrang kommt wieder auf und Hyperion fühlt sich aufgerufen, es dem Freund gleichzutun. „Aber Harmodius! Deiner Myrthe will ich gleichen, deiner Myrte, worinn das Schwert sich verbarg. Ich will umsonst nicht müßig gegangen seyn, und mein Schlaf soll werden, wie Öl, wenn die Flamme darein kömmt.“ (ibid., S.699).

Dieser wiedererwachte Tatendrang und das Verlangen, dem Freund zu folgen, steigern sich zu einer Art Wetteifer, den Hyperion, immer noch unter dem Eindruck des Briefes, entwickelt. „Aber ich will ihn einholen, ich will schnell seyn.“ (ibid., S.708). Entgegen Diotimas Bedenken macht sich Hyperion auf den Weg, Alabanda zu treffen und sich dem bewaffneten Aufstand anzuschließen. Die sanfte Liebe weicht der heroischen Freundschaft, so kann diese Wendung des Romans gedeutet werden.

Hyperion und Alabanda begegnen sich wieder und eine wahre Explosion aus Freiheit, Tatendrang und Innigkeit wird freigesetzt. „Leicht ist mir die Brust und schnell sind meine Sehnen, ha! Und die Zukunft reizt mich, wie eine klare Wassertiefe uns reizt, hinein zu springen und das übermüthige Blut im frischen Bade zu kühlen. Aber das ist Geschwätz. Wir sind uns lieber, als je, mein Alabanda und ich. Wir sind freier umeinander und doch ist alle die Fülle und Tiefe des Lebens wie sonst.“ (ibid., S.709). Beide schwärmen miteinander von Kampf, Sieg und Erneuerung des Vaterlandes, „es entzündete einer den andern.“ (ibid., S.711). Diese wechselseitige Ermunterung setzt neue Kräfte frei und beide fühlen sich wie „berauscht“ voneinander (ebd.). Sie treten in die russische Armee ein, die den Aufstand organisieren hilft, und auf dem Höhepunkt ihrer heroischen Freundschaft verbinden sich Innigkeit, Freiheit und Tatendrang mit realer Genossenschaft im Kampf. Im Grunde erfüllt sich damit *Alabandas* Ideal einer kämpferischen revolutionären Freundschaft (s.o.).

Hyperions (und Hölderlins) Idee einer tiefgreifenden Verwandlung der Wirklichkeit geht jedoch nicht in Erfüllung, der Aufstand der Griechen scheitert an seiner eigenen Gewalttätigkeit. „Es ist aus, Diotima! Unsre Leute haben geplündert, gemordet, ohne Unterschied, auch unsre Brüder sind erschlagen, die Griechen in Misistra, die Unschuldigen, oder irren hilflos herum und ihre todte Jammermiene ruft zum Himmel und Erde zur Rache gegen die Barbaren, an deren Spitze ich war.“ (ibid., S.720). Mit dieser Niederlage entweicht auch das heroische Pathos aus der Freundschaft zwischen Hyperion und Alabanda. Beide werden ruhiger, Treue und Sorge für den Freund sind nun die bestimmenden Momente. Die Freundschaft rollt sich gleichsam in sich selbst ein. „Aber einer hält den andern. Wir sagen uns nichts; was sollten wir uns sagen? Aber es ist doch ein Seegen in manchem kleinen Liebesdienste, den wir uns leisten.“ (ibid., S.722).

Von Alabanda unbemerkt zerbricht Hyperion allmählich an seiner unerfüllten Sehnsucht nach einer besseren Welt. Ohne Alabanda davon in Kenntnis zu setzen, nimmt Hyperion an einer Seeschlacht teil mit dem festen Vorsatz, darin den Tod zu finden. Doch er überlebt trotz schwerer Verwundungen und wird von dem Freunde gepflegt und umsorgt (ibid., S.727). Abermals wird Alabanda zum Vorbild, doch diesmal ist es nicht seine heroische Tatkraft, sondern seine Gelassenheit gegenüber dem leidvollen Schicksal, die Hyperion belehrt. „Und wie er nun mich hütete! Wie er mit liebender Vorsicht mich gefangen hielt in dem

Zauberkreise seiner Gefälligkeiten! Wie er, ohne ein Wort, mit seiner großen Ruhe mich lehrte, den freien Lauf der Welt neidlos und männlich zu verstehen!“ (ibid., S.728).

Die Freundschaft erfährt eine weitere Drehung nach ‚innen‘, in Richtung ihrer eigenen Vollendung. Die Freunde sind sich selbst genug, sie jagen zusammen in den Wäldern, baden, singen und trinken zusammen (ibid., S.729). Nichts stört ihre Innigkeit, und Erinnerungen an „die alten goldenen Tage“ ihrer Freundschaft während der ersten Phase werden wieder lebendig (ebd.). In dieser Situation wird es Hyperion auch möglich, dem Freunde die Selbstmordabsicht zu bekennen, die ihn in die Seeschlacht trieb. „Wirst du es mir glauben, daß ich fort gewollt? Von dir! Daß ich gewaltsam meinen Tod gesucht! War das nicht herzlos? rasend?“ (ibid., S.729). Auch enthüllt Hyperion seinem Freund, daß er vor der Schlacht seiner geliebten Diotima einen Abschiedsbrief schrieb. Alabanda spendet Trost und ermuntert ihn, der Geliebten eilig einen neuen Brief zu schreiben. Auf diese Weise faßt Hyperion neue Hoffnung für seine Liebe zu Diotima. „Ich war so ziemlich sorglos; ich hoffte, nun meine Diotima bald zu sehn, nun bald mit ihr in stillem Glück zu leben.“ (ibid., S.737).

Die Liebe verdrängt die Freundschaft, oder besser: die Liebe drängt die Freundschaft weiter zu ihrer eigenen Vollendung. Alabanda eröffnet Hyperion, daß ihre Freundschaft neben der Liebe zu Diotima keinen Bestand haben kann. „Darum, mein Hyperion, sagt‘ er sanft, weil ich dein künftig Glück nicht gerne stören möchte, weil ich Diotimas Nähe fürchten muß. Glaube mir, es ist gewagt, um Liebende zu leben, und ein thatlos Herz, wie meines nun ist, hält es schwerlich aus.“ (ibid., S.737f). Das Vertrauen ist nun so groß, daß Alabanda seinem Hyperion (und sich selbst) ein weiteres Moment seiner Vergangenheit enthüllen kann. Er beschreibt seinen schicksalhaften Weg in den Geheimbund der „Nemesis“, mit dem er zwar auf Gedeih und Verderb verbunden war, den er aber um der Freundschaft willen verlassen hat (s.o.).

„Alles‘ wird den Freunden nun verständlich, die individuellen Lebenswege, das frühe Ende und die Erneuerung ihrer Freundschaft. Ein letztes Mal vor der endgültigen Trennung sind sie noch einmal „allein zusammen“ (ibid., S.742). In dieser Situation kehrt ihre Freundschaft in ihren Ursprung zurück. Dieser Ursprung wird verstanden als eine freie Verbindung aller lebendigen Wesen. „Was wär auch, fuhr er fort, was wär auch diese Welt, wenn sie nicht wär ein Einklang freier Wesen? Wenn nicht aus eignem frohem Triebe die Lebendigen von Anbeginn in ihr zusammenwirkten in Ein vollstimmig Leben, wie hölzern wäre sie, wie kalt? Welch herzlos Machwerk wäre sie?“ (ibid., S.742f). In der Vollendung transzendiert sich die persönliche Freundschaft selbst in Richtung einer universalen Freundschaft, wobei die universale Freundschaft als Ursprung jeder persönlichen Freundschaft verstanden wird. Universale Freundschaft und persönliche Freundschaft implizieren sich auf diese Weise.

Mit dieser Einsicht überwinden die Freunde zugleich die schmerzvolle Trennung, die ihnen abschließend bevorsteht. „O mein Hyperion! Ich hab‘ es überwunden; ich hab‘ es über mich

vermocht, das Todesurtheil über mein Herz zu sprechen und dich und mich zu trennen.“ (ibid., S.743). Im Augenblick des Abschieds steigt in Hyperion die Erinnerung an seine Freundschaft zu Adamas wieder auf und er beginnt, ein Lied über das „Schicksal“ des Lebens anzustimmen (ibid., S.744f).

Parallel zu den skizzierten Freundschaftsgenesen entwickelt Hölderlin in seinem Roman die Vorstellung einer genetischen Menschheitsgeschichte, in der die Freundschaft ebenfalls von zentraler Bedeutung ist. Die Freundschaftsvorstellung innerhalb dieser Geschichtsphilosophie korrespondiert mit dem Moment der universalen Freundschaft, wie es am Schluß der zweiten Freundschaftsphase zwischen Hyperion und Alabanda angesprochen wird. Darauf sei abschließend kurz eingegangen.

Hölderlin versteht den Verlauf der Geschichte nicht linear sondern zyklisch, oder genauer gesagt: genetisch³⁷⁴. Nicht nur persönliche Freundschaften folgen eigenen Genesen, sondern auch die Geschichte selbst. Den ersten genetischen Zyklus hat gemäß Hölderlin die Geschichte bereits durchlaufen und im Augenblick - zu Hölderlins Zeiten - befindet sich die Welt im „Chaos“, d.h. im Ursprung, aus dem ein „zweites Lebensalter der Welt“ ansetzt (ibid., S.668). Ausgangspunkt des ersten Zyklus' war die Natur. „Von Pflanzenglück begannen die Menschen und wuchsen auf, und wuchsen, bis sie reiften.“ (ibd.). Die Menschen vereinten sich zu einer natürlichen Harmonie, die Hölderlin als „Kinderharmonie“ bezeichnet (ibd.). Die Liebe, so Hölderlin weiter, war das Prinzip dieser Harmonie. Doch auf dem Höhepunkt der natürlichen Harmonie löst sie sich auf. Die Menschen verlassen die Sphäre der Natur und flüchten sich „herauf in den Geist.“ (ibd.). „Ideal wird, was Natur war, und wenn von unten gleich der Baum verdorrt ist und verwittert, ein frischer Gipfel ist noch hervorgegangen aus ihm, und grünt im Sonnenglanze, wie einst der Stamm in den Tagen der Jugend; Ideal ist, was Natur war.“ (ibd.). Indem also die alte, auf Natur und Liebe gründende Welt sich gewissermaßen vergeistigt, wird eine neue Epoche geboren. In seiner Hymne „Brod und Wein“ bezeichnet Hölderlin den Geist, der den Beginn einer anderen Zeit markiert, als den „kommenden Gott“³⁷⁵. Dieser ist das „Feuer“, welches in der gegenwärtigen „Nacht“ der Geschichte Erleuchtung bringen wird.

„Göttliches Feuer auch treibet, bei Tag und bei Nacht,
Aufzubrechen. So komm! Daß wir das Offene schauen,
Daß ein Eigenes wir suchen, so weit es auch ist.“³⁷⁶

³⁷⁴ Vgl. hierzu auch Hölderlins Textentwurf „Das untergehende Vaterland“ (Stuttgarter Folioheft), in dem die genetischen Prinzipien, die Hölderlin in der Geschichte wirken sieht, klar dargelegt sind (vgl. ders., Sämtliche Werke und Briefe, Bd. II, a.a.O., S.72-77).

³⁷⁵ Zum Symbol des „kommenden Gottes“ bei Hölderlin vgl. Rombach, Der kommende Gott. Hermetik - eine neue Weltsicht, Freiburg 1991, S.26-32; sowie Gisela Dischner, „...bald sind wir aber Gesang“. Zur Hölderlin-Linie der Moderne, Bielefeld 1996, S.79-89.

³⁷⁶ Hölderlin, Brod und Wein (1. Fassung), in: ders., Sämtliche Werke und Briefe, Bd. I, a.a.O., S.374.

Der Geist oder das Ideal steht also für Hölderlin am Beginn des „zweiten Lebensalters der Welt“ (Hölderlin, *Hyperion*, a.a.O., S.668). Die Menschen werden dann nicht mehr natürlich, d.h. durch die Liebe vereint sein, sondern durch die geistige Verbindung der Freundschaft. „Die Liebe gebahr Jahrtausende voll lebendiger Menschen; die Freundschaft wird sie wiedergebären.“ (ibid., S.667).

In einigen wenigen Freundschaften, so können wir diese Geschichtsauffassung weiterinterpretieren, zeigt sich bereits der „kommende Gott“ jener neuen Epoche. So beispielsweise in den Freundschaften Hyperions zu Adamas und Alabanda, die beide von einem Ideal oder einem Geist beseelt sind, sei es der bildende „Gott in uns“ oder der heroische „Geist der Veränderung“. Die universale Freundschaft, die Hölderlin im „Hyperion“ als Ursprung und Vollendung jeder Freundschaft versteht, kann innerhalb der Geschichtsvorstellung Hölderlins als Höhepunkt des zweiten Zyklus‘ gedeutet werden. Von der „Kinderharmonie“ wechselt das nächste Zeitalter zur ‚Harmonie der Geister‘. In einer freundschaftlich geeinten Menschheit liegt demgemäß die Zukunft.

Die Freundschaftsvorstellung Hölderlins folgt eindeutig einem synthetischen Verständnis von Freundschaft. Die Freundschaft wird nicht in einzelne Elemente zerlegt, die unter ein regelndes Prinzip gestellt werden, sondern Freundschaft gliedert sich für Hölderlin in verschiedene Momente, die je nach der Phase der Freundschaft variieren. So dominieren zu Beginn einer Freundschaft Verlangen, Bewunderung und Scham, während in der Phase der Steigerung Vertrauen, Selbstöffnung und Begeisterung die entscheidenden Momente bilden. Am Ende einer Freundschaft, so sie nicht abrupt wegbriecht, stehen Fürsorge, Ruhe und Innigkeit im Vordergrund. Freundschaft versteht Hölderlin also nicht als einen Zustand, den Individuen durch ausbalanciertes Sich-öffnen und Sich-verschließen herstellen oder der durch „Bedürfnisse“ oder „moralische Pflichten“ gleichsam aufgenötigt wird, sondern als *Genese*. Die Freundschaft, so die Vorstellung Hölderlins, geht einen eigenen Weg, der weder individuell ‚gemacht‘ noch ‚berechnet‘ werden kann.

Im „Hyperion“ läßt sich, wie ich gezeigt habe, das in der Tradition der Freundschaftsauffassungen bereits häufig genannte Wechselspiel zwischen Selbstöffnung und Verbesserung genauer nachvollziehen. Im Medium des Gesprächs enthüllt der Freund bestimmte Teile seiner Persönlichkeit, die dadurch dem anderen gewissermaßen ‚zur Verfügung gestellt werden‘ („Selbsthingabe“). Mit Schleiermacher läßt sich sagen, daß es hierbei nicht bloß um ‚Teile‘ der Persönlichkeit geht, sondern um verschiedene Selbstheiten, die in einer je entsprechenden Welt entstanden sind (vgl. Teil II, 5.1.1). So beispielsweise Alabandas mürrische, ungehobelte Selbstheit, die sich innerhalb bestimmter vergangener Ereignisse konstituiert hat. Indem Alabanda also von seiner Vergangenheit erzählt, deckt er eine bestimmte Selbstheit auf. Die entdeckte Selbstheit wird zugleich in einen neuen

Zusammenhang - den der Freundschaft - gesetzt, so daß diese Selbstheit nicht mehr als solche bestehen bleibt, sondern verändert wird. Die dem Freund enthüllte Selbstheit erscheint als ein Zu-verbesserndes, ja als ein Zu-überwindendes, wie die entschlossenen Worte Alabandas zeigen: „so keltre mich so lange, bis ich trinkbar bin.“. In der freundschaftlichen Selbstöffnung werden demnach verschlossene Selbstheiten ‚gehoben‘ und zugleich verwandelt. Dem läßt sich noch die Vermutung hinzufügen, daß die Selbstöffnung vor dem Freund auch eine Öffnung vor sich selbst ist. Die entborgenen Selbstheiten treten vielleicht zum ersten Mal auch dem Enthüllenden klar und deutlich vor Augen. Daß eine solche Selbstheit in ihm steckt, hat der Enthüllende wie der Freund freilich schon immer ‚irgendwie‘ gewußt und bemerkt.

Wie die Darstellungen in diesem Abschnitt ebenfalls zeigen, erschöpft sich die freundschaftliche Interaktion im „Hyperion“ nicht nur in Selbstöffnung und Verbesserung. Die Freunde ermuntern sich auch, „entzünden einander“, wie Hölderlin sagt, freuen sich gegenseitig und teilen eine gemeinsame Begeisterung. Diese lustvolle Seite der Freundschaft wurde seit den antiken Freundschaftsvorstellungen nicht mehr in dieser Weise betont. Bei Hölderlin zeigt sich aber die Wichtigkeit dieser Momente, da durch Freude und Begeisterung die Freundschaft insgesamt gesteigert wird.

Zudem deutet sich bei Hölderlin der für die synthetische Verständnisweise typische Gedanke der Implikation von universaler und persönlicher Freundschaft an. Die Implikation verbindet Hölderlin mit dem Gedanken der Genese. In der vollendeten persönlichen Freundschaft entbirgt sich zugleich eine Ahnung von universaler Freundschaft, die zugleich als Ursprung jeder persönlichen Freundschaft erscheint. Anders gesagt: In der Vollendung einer persönlichen Freundschaft tritt das Moment der Universalität auf.

Doch nicht jede Freundschaft, so wird bei Hölderlin deutlich, durchläuft eine Genese, die mit einer Vollendung abschließt. Eine Freundschaft kann jäh einbrechen, so daß der eben noch vertraute Freund plötzlich fremd und geradezu feindlich erscheint. Dies ist mit Hölderlin darauf zurückzuführen, daß die Genese der Freundschaft frei ist, weder auf äußere Kausalitäten zurückgeführt werden kann noch eindeutige Prognosen zuläßt. Diese Vorstellung einer Freundschaft ‚in‘ Freiheit steht den systemischen Modellen des 18. Jahrhunderts diametral entgegen (vgl. z.B. die Freundschaftsvorstellung Helvétius‘, Teil II, 4.2.3). Gründet die Freundschaft in nichts als Freiheit, so muß sie sich in jedem Moment ‚neu‘ erschaffen, und sie kann sich ebenso in jedem Moment selbst verfehlen. Dies zeigt Hölderlin deutlich am dramatischen Schluß der ersten Freundschaftsphase zwischen Hyperion und Alabanda. Beständige Erneuerung und damit Steigerung der Freundschaft oder beständige Verfehlung und damit Niedergang der Freundschaft unterliegen nicht allein der Machbarkeit der Individuen, wie Hölderlin ebenfalls zeigt.

Erst im gelingenden Übergang von Moment zu Moment wird Freundschaft erschaffen und bleibt lebendig. Diese These vertritt auch Silvia Bovenschen. Sie sieht im Anschluß an Heidegger das *Gespräch* als den Ort der ‚beständigen Erneuerung‘ der Freundschaft an. „Vielmehr wird die Freundschaft in jedem Gespräch neu ‚gemacht‘, neu gemischt; im Gespräch wird sie gewissermaßen immer wieder neu erfunden, wird ein bestimmtes Mischungsverhältnis hergestellt und bestätigt, aber – möglicherweise – auch gefährdet und verraten.“³⁷⁷. In Hölderlins Roman spielen die Gespräche gleichfalls eine freundschaftsstiftende Rolle. Insbesondere die Streitgespräche zwischen Hyperion und Alabanda steigern und gefährden ihre Freundschaft immer wieder.

Das Gespräch läßt sich folglich als ein Medium zur Selbstenthüllung, zum Vertrauensaufbau, zur gegenseitigen Ermunterung, zur gegenseitigen Verbesserung etc. verstehen. Das Gespräch ist jedoch nicht das alleinige Medium der Freundschaft. Im „Hyperion“ ist es zu Beginn der Freundschaft zwischen Alabanda und Hyperion der Blick, das An-sehen, in dem sich Verlangen, Scham und Bewunderung als Momente konstituieren. Auch später erneuert sich die Freundschaft nicht ausschließlich im Medium des Gesprächs, sondern zum Beispiel auch durch die Natur: „Wie Lüftchen über die Meeresfläche walteten über uns die freundlichen Zauber der Natur. Mit freudigem Staunen sah einer den andern, ohne ein Wort zu sagen, aber das Auge sagte, so hab‘ ich dich noch nie gesehen! So verherrlicht waren wir von den Kräften der Erde und des Himmels.“ (Hölderlin, *Hyperion*, a.a.O., S.635). Die Momente der Freundschaft konstituieren sich also, wie man im „Hyperion“ sehen kann, in unterschiedlichen Medien.

Nun sind das Gespräch, der Blick oder die Natur nicht nur Medien, in denen sich die Momente der Freundschaft ausgestalten, sondern zugleich eigenständige Phänomene. Im Verlauf ihrer Genese wird die Freundschaft demnach mit anderen Phänomenen verbunden. Diese Verbindung kann wiederum als Implikation verstanden werden. Im Phänomen des Gesprächs entstehen bestimmte Momente der Freundschaft, wie Vertrauen oder Selbstöffnung, im Phänomen des Blicks Momente wie Scham oder Zuneigung usw.. Das bedeutet, daß die Freundschaft im Wechselspiel zwischen verschiedenen Phänomenen zu einer eigenen Struktur findet. Dabei wird allerdings deutlich, daß es für die Genese der Freundschaft nicht so sehr auf die Phänomene selbst ankommt, sondern auf die gelingende Konstitution der Freundschaftsmomente *in* diesen Phänomenen. Insofern können das Gespräch, der Blick oder die Natur für eine Betrachtung der Freundschaft tatsächlich als bloße Medien begriffen werden. Ich betone allerdings, daß hiermit kein „Mittel“ gemeint ist,

³⁷⁷ Silvia Bovenschen, Ach wie schön. Ein Kapitel über Freundschaft und idiosynkratische Befremdungen mit einem Exkurs über ein Stück von Nathalie Sarraute, in: Eickenrodt/Rapisarda (Hg.), *Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung*, a.a.O., S.40.

wie die Systemtheorie den Begriff des Mediums versteht (vgl. Teil I, 3), sondern ein eigenständiges Phänomen, das mit der Freundschaft *implikativ* verbunden ist.

Wenn wir nun mit Hölderlin Freundschaft als beständigen Übergang von Moment zu Moment verstehen wollen, so heißt dies, daß ein Verlangen in Zuneigung, Scham in Vertrauen, Ermunterung in Begeisterung, Hilfe in Verbesserung usw. umschlagen sollte. Ein Moment zieht das andere nach sich und in jedem Übergang steht das Ganze der Freundschaft ‚auf dem Spiel‘.

Gelingende Freundschaft wird unter diesen Voraussetzungen geradezu „unwahrscheinlich“, wie Niklas Luhmann sagen würde. Über der freundschaftlichen Genese schwebt das Damoklesschwert des Mißverstehens, der Entfremdung, der Eifersucht, des Mißtrauens usw., und fast sehnt man sich zurück nach den festen „Regeln“ und „Prinzipien“ der systemischen Freundschaftsmodelle des 18. Jahrhunderts. Doch gibt es auch innerhalb des synthetischen Freundschaftsverstehens eine Größe, die die beständige Erneuerung der Freundschaft leitet, ohne die Freiheit einzuschränken. Bei Bettina von Arnim finden wir eine Freundschaftsvorstellung, die darauf Bezug nimmt.

5.1.3 Der gemeinsame Geist des innigen Zusammenspiels: Freundschaft in Bettina von Arnims „Die Günderode“

Bettina von Arnim (geb. Brentano), eine der bedeutendsten Frauen der deutschen Romantik, veröffentlicht 1840 ihren Briefroman „Die Günderode“, der ihre Freundschaft zu der Dichterin Karoline von Günderode ‚nacherzählt‘. Der Roman verbindet auf kunstvolle Weise die reale Freundschaft der beiden Frauen zwischen 1804 und 1805 mit von Arnims idealer Vorstellung von Freundschaft. Originalbriefe der Freundinnen, reale Ereignisse aus von Arnims und von Günderodes Leben sowie fiktive Geschehnisse und Gespräche fügen sich zu einer literarischen Einheit. „Aus neun Originalbriefen – Bettina von Arnim soll jedoch, ihren späteren Angaben zufolge, über insgesamt dreißig verfügt haben – entstanden vierhundertfünfundsiebzig Seiten eines Romans in Briefen (...)“³⁷⁸.

Von Arnim versteht die in ihrem Werk imaginierte Freundschaft nicht allein als literarische Verarbeitung einer erlebten Freundschaft, sondern als ein Verständnis von Freundschaft, das „Modellcharakter“ für die junge Generation nach den Frühromantikern haben soll (vgl. Hock-Demarle, Zwischen Wirklichkeit und Fiktion, a.a.O., S.176). Darauf weist auch die Widmung des Romans hin: „Den Studenten (...) Euch Irrenden Suchenden!“³⁷⁹. In der

³⁷⁸ Marie-Claire Hock-Demarle, Zwischen Wirklichkeit und Fiktion. Karoline von Günderode und Bettina von Arnim – eine weibliche Freundschaft um 1800 und ihre literarische Verarbeitung, in: Eickenrodt et al. (Hg.), Freundschaft im Gespräch, a.a.O., S.174.

³⁷⁹ Bettina von Arnim, Die Günderode, hrsg. von Elisabeth Bronfen, München 1998, S.25.

„Wechselwirkung von Gefühl und Gedanken,“ so Hooock-Demarle, „ruht‘ der Geist einer Freundschaft, die sich zur Lebensphilosophie *a posteriori* gesteigert hat.“ (ibid., S.177).

Insofern kann „Die Günderode“ als eine frühromantische ‚Theorie der Freundschaft‘ verstanden werden, die zwar erst nach der Frühromantik formuliert wird, doch zugleich die Erfahrung jener Zeit „modellhaft“ darzustellen versucht. Erfahrung und Idee einer Freundschaft steigert von Arnim zu einer historischen Freundschaftsvorstellung.

Anders als Friedrich Hölderlin, der im „Hyperion“ Freundschaften von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende, also als Genesen schildert (vgl. Teil II, 5.1.2), betritt der Leser der „Günderode“ unmittelbar die freundschaftliche Welt von „Bettine“ und der „Günderode“. Gegen Ende des Romans klingt auch das Ende der Freundschaft zwischen den beiden Frauen an, doch bleibt insgesamt die Genese der Freundschaft undeutlich. Insofern bietet es sich an, nicht eine Entwicklung nachzuvollziehen, sondern den gesamten Roman als *eine* freundschaftliche Welt zu verstehen, deren verschiedene Momente herauszuarbeiten sind.

Hiermit ist auch schon ein wichtiges Charakteristikum der Freundschaftsvorstellung von Arnims genannt. Freundschaft wird als eine *eigene Welt* verstanden, die sich deutlich von der Welt der Familie und vor allem von der Welt des Bürgertums absetzt. In ihrer Freundschaftswelt können sich die beiden Frauen frei begegnen, ohne auf eine vom „Philistertum“ vorgegebene Frauenrolle Rücksicht nehmen zu müssen. So unternehmen sie beispielsweise gemeinsame Phantasie-Reisen, da den Mädchen und Frauen zu jener Zeit das reale Verreisen verboten ist (vgl. Hooock-Demarle, Zwischen Wirklichkeit und Fiktion, a.a.O., S.174).

„Besinn dich doch auf unsere Reiseabenteuer, die wir den Winter miteinander durchmachten (...). Abends im Mondschein, das war unsere beste Zeit wo wir phantasierten, und hielten uns bei den Händen wenn wir die Berge hinanstiegen und ruhten unter Dattelbäumen aus, Du machtest immer die Reiseroute, weil Du die Kenntnisse des Landes hattest (...) das dauerte den ganzen Winter, und kein Mensch wußte, daß wir in einer südlichen Welt lebten (...).“ (ibid., S.206f).

Inbesondere von Arnims literarisches Alter ego „Bettine“ gerät aufgrund ihrer temperamentvollen und ‚unweiblichen‘ Art immer wieder in Konflikt mit den gängigen Weiblichkeitsvorstellungen ihrer Zeit. Hierzu eine weitere Passage aus der „Günderode“:

„Bettine, warum sind Sie so unliebenswertig? – Ich frag: ‚Wie soll ich’s machen, um liebenswertig zu sein? – ‚Sein Sie wie Ihre Schwester Loulou, sprechen Sie ruhig mit einem und bezeigen Sie doch nur ein klein wenig Teilnahme an, was man Ihnen sagt, aber wenn man Sie auch aus Mitleid wie ein Mädchen, das schon was bedeutet, behandeln wollt, es ist nicht möglich. Sie haben nicht weniger Unruh als eine junge Katz, die einer Maus nachläuft; derweil man Ihnen die Ehre antut, mit Ihnen zu sprechen, klettern Sie auf Tisch und Schränken herum, Sie steigen zu den alten Familienporträten und

scheinen mehr Anteil an deren Gesichter zu nehmen als an uns Lebenden.' – ‚Ja, Herr von Bostel, das ist bloß, weil die dort so ganz übersehen und vergessen sind, weil kein Mensch mit denen spricht, da geht's mir gerade, wie es Ihnen mit mir geht. Aus Mitleid, weil ich übersehen bin, sprechen Sie mit mir jungem Gelbschnabel, und das steckt mich an, daß ich dasselbe Mitleid mit den alten gemalten Perücken haben muß.“(ibid., S.32f).

Die Freundschaft mit der „Günderode“ versteht „Bettine“ auch als eine Auflehnung gegen das sittenstrenge und phantasielose „Philistertum“, wie sie die bürgerliche Kultur abschätzig bezeichnet. „(...) und dann möcht ich auch mit Dir all das überflüssige Weltzeugs abstreifen, denn eigentlich ist doch alles comme il faut eine himmelschreiende Ungerechtigkeit gegen die große Stimme der Poesie in uns, die weist die Seele auf alles Rechte an.“ (ibid., S.153). Die Frauen setzen sich also von einem repressiven ‚Außen‘ ab und errichten eine intime ‚Innenwelt‘, in der sie zu einer eigenen „großen Sprache“ finden können. Dies macht die Freundschaft für beide zu einer einmaligen Verbindung. „Denn diese Freundschaft, dies Sein mit Dir, konnte nur einmal gedeihen.“ (ibid., S.387).

Im Gegensatz zur quirligen und aufsässigen „Bettine“ erscheint die „Günderode“ als eine ruhige, kontrollierte und nachdenkliche Person. Sie lebt, wie auch die reale Karoline von Günderode, in einem Stift für verarmte evangelische Damen aus dem Adel. Trotz ihrer gesellschaftlichen Außenseiterposition wird die „Günderode“ nicht als verlassener Mensch beschrieben. Sie unterhält neben der Freundschaft zu „Bettine“ zahlreiche Bekanntschaften, wie beispielsweise zu Friedrich von Savigny und „Bettines“ Bruder Clemens Brentano, die im Roman immer wieder erwähnt werden. Dennoch scheint sie an den familiären Geselligkeiten der Brentanos nicht unmittelbar teilzunehmen und bittet „Bettine“ häufig um ‚Berichterstattung‘ (vgl. z.B. ibid., S.312f). Neben den zwar empfindsamen, doch recht strengen Gedichten, die die „Günderode“ schreibt und ihren Briefen an „Bettine“ beilegt, interessiert sie sich für die nüchterne idealistische Philosophie Kants, Fichtes und Schellings, die die stürmische „Bettine“ dagegen als leblos empfindet. „Dein Schelling und Dein Fichte und Dein Kant sind mir ganz unmögliche Kerle.“ (ibid., S.34). Ebenso hält die „Günderode“ an einer systematischen geschichtlichen Bildung fest, welche sie ihrer Freundin gleichfalls ans Herz legt. „Halte doch noch eine Weile aus mit Deinem Geschichtslehrer; daß er Dir möglichst kurz die Physiognomien der Völkerschaften umschreibt, ist ganz wesentlich.“ (ibid., S.116). Gegen Ende des Briefromans tritt das grüblerische Wesen der „Günderode“ immer weiter in den Vordergrund. Die Lebensmüdigkeit der realen Karoline von Günderode überträgt von Arnim auf die Romanfigur der „Günderode“. „Auch die wahrsten Briefe sind meiner Ansicht nach nur Leichen, sie bezeichnen ein ihnen einwohnend gewesenes Leben, und ob sie gleich dem Lebendigen ähnlich sehen, so ist doch der Moment ihres Lebens schon dahin; deswegen kommt es mir so vor, wenn ich lese, was ich vor einiger

Zeit geschrieben habe, als sähe ich mich im Sarg liegen, und meine beiden Ichs starren sich ganz verwundert an.“ (ibid., S.363f).

„Bettine“ und „Günderode“, so wie von Arnim sie in ihrem Roman konzipiert, unterscheiden sich also erheblich voneinander. Dieser Unterschied ist den beiden Frauen auch bewußt, ja oft genug betonen sie ihn explizit (vgl. ibid., S.151). Und doch finden sie in der anderen den „Widerhall“ ihrer selbst. „Und so oft hab ich in Dir erkannt, was ich in mir selber nicht zur Gewißheit bringen konnt!“ (ibid., S.393). „Du sagstes, Du liebst Dich selbst in mir.“ (ibid., S.360). „Bettine“ gelingt es dadurch, ihre poetisch-philosophische Seite zu kultivieren und eine Sprache für ihre überströmenden Gedanken und Gefühle zu finden. „Günderode“ lernt durch „Bettine“ die Kraft der intuitiven, unreflektierten Einsicht in die Natur und die menschliche Welt kennen. Beide Frauen sind füreinander zugleich Lehrer und Schüler. So spricht „Bettine“ zu ihrer Freundin: „Du begeisterst mich, weil Dein einfaches Streben mir so deutliche Lehre gibt, Du seist der eignen Seele ewiger Wohllaut, der sie wiegt und schlummernd ihr die Gesetze der Harmonie einflößt.“ (ibid., S.320). Umgekehrt sagt die „Günderode“: „Jetzt, wo es rückwärts geht, muß Du mein Lehrer sein, ein Zaghafte kann sicherer bergauf gehen, aber einen steilen Weg hinab, dazu gehört Entschlossenheit, die hast Du, Du schwindelst nicht und hast Dich noch nie besonnen, über Hecken und Gräben zu setzen.“ (ibid., S.82). Indem sich beide Frauen ‚in der andern‘ wiederfinden, erfahren sie jeweils Erhöhung und Verbesserung ihrer selbst; „als ob meine Seele wachse, und wenn ich’s auch selbst nicht einmal versteh, so bin ich doch gestärkt durch Deine ruhigen klugen Augen, die mich ansehen, erwartend, als verständen sie mich, und als wüßten sie, was noch kommen wird.“ (ibid., S.95).

Ein anderes Moment, das mit dem ‚Sein in der andern‘ und der gegenseitigen Erhöhung unmittelbar verbunden ist, ist die persönliche Offenheit der Freundinnen füreinander. „(...) was hättest Du an mir, wenn ich nicht lernte Dir meine Seele (zu) geben, nackt und bloß. Freundschaft! Das ist Umgang der Geister, nackt und bloß.“ (ibid., S.245). Fortwährend sind die Freundinnen in ihren Briefen bestrebt, der anderen ihr „Innerstes“ zu eröffnen. „(...) und will’s alles vor Dir aussprechen, was ich von mir denk.“ (ibid., S.398). Diese gegenseitige Selbstöffnung ist nur möglich, weil sich die Freundinnen voneinander verstanden fühlen. Ein Verstehen, das insbesondere „Bettine“ in der bürgerlichen Welt verwehrt bleibt (s.o.). „Mit Dir kann ich so sprechen, Du verstehst es, kein anderer wahrscheinlich.“ (ibid., S.274). Das Verständnis der Freundin für die empfindsamen Gedankenflüge der anderen befördert eine freimütige Selbstöffnung, welche wiederum ein Selbstverstehen der Enthüllenden zur Folge hat. „(...) ich hab mich nicht vor Dir verschlossen; - ja, Du bist tiefer in meiner Brust und weißt mehr von meinem Seelenschicksal, als ich selber, denn ich brauch nur in Deinem Geist zu lesen, so find ich mich selbst.“ (ibid., S.387).

Die Momente ‚Sein in der anderen‘, Selbstenthüllung und (Selbst-)Verstehen hängen folglich zusammen. Nur weil die Freundinnen „organisch Ineinandergreifen“, wie die „Günderode“ sagt (ibid., S.50), die eine in der anderen als ein „Widerhall“ empfunden wird, können sie sich gegenseitig verstehen. Und nur weil solch ein grundlegendes Verständnis vorhanden ist, können sie sich einander freimütig ihre tiefsten Gedanken und Gefühle eröffnen. Und nur weil sie sich diese verborgenen Selbstheiten enthüllen können, finden sie „Gewißheit“ über sich selbst, können sich also selbst besser verstehen und werden auch von der Freundin besser verstanden. Dieses verbesserte Selbstverstehen wird sowohl als individuelle Erhöhung als auch als Steigerung der freundschaftlichen Innigkeit, des ‚Seins in der andern‘ erlebt. Aufgrund dieser erlebten Erhöhung und Steigerung wächst zugleich das Begehren, sich umfassender auf die andere einzulassen, Weiteres zu enthüllen und mehr von sich und der anderen verstehen zu wollen. „(...) ich kann vor niemand sprechen wie vor Dir, ich fühl auch die Lust und das Feuer nicht dazu als nur bei Dir (...).“ (ibid., S.95). Was von Arnim hier beschreibt, kann also als eine sich hochwindende Spirale aus den genannten Momenten interpretiert werden.

Von Arnim schildert im letzten Drittel des Romans ein Ereignis, das m. E. den Höhepunkt der Freundschaft zwischen „Bettine“ und der „Günderode“ markiert. Hier scheint keine Steigerung mehr möglich. Die sich hochwindende Spirale vollendet sich in einem Moment untrennbaren Zusammenseins. Diese „schönste idealische Nacht unseres Lebens“ (von Arnim) sei im folgenden zitiert:

„Da warst Du auch so stille, und wenn ich ein Wort sagte, so verlor sich's gleich im tiefen Schweigen – daß ich auch nicht mehr reden mochte aus Ehrfurcht vor der stillen Versunkenheit der ganzen Natur! – Und wer kann's je vergessen, der in so heller Nacht auf dem Rhein schifft, wenn beide Ufer sich im Mondglanz baden; - und dann kam der Wind und rauschte erst leise in den Kronen und dann stärker, und es fielen Blüten auf Dich und mich, und da sah ich mich um nach Dir, hinauf zu Dir, da lächeltest Du, weil es zu schön war, was uns da widerfuhr, aber wir beide schwiegen still, um nicht zu stören, alles was uns an Schönheit rund um uns ausbreitete (...). Und es war, als ob uns die Welt nicht trennen könne.“ (ibid., S.388f).

Im Verlauf des Romans wird noch ein weiteres Moment sichtbar, das alle bisher genannten Freundschaftsmomente gleichsam unterlegt. Dies ist das Moment des „Geistes“, für das von Arnim weitere synonyme Begriffe wie „Begeisterung“, „Dämon“, „Drachen“ oder „der Göttliche“ verwendet. Der Geist scheint für von Arnim unverzichtbarer Bestandteil jeder Freundschaft zu sein. „Was sind Freundschaftsbande? - Was ist Zusammenleben und Austausch der Gedanken, wenn der dritte nicht niedersteigt, der Göttliche – der herab sich läßt, um das Leben genesen zu machen?“ (ibid., S.209). Das bedeutet, daß in der Freundschaft

neben den Individuen noch eine dritte ‚Entität‘ eine Rolle spielt. Insofern spricht von Arnim auch von einer „Dreieinigkeit“ in der Freundschaft, die „zwischen Dir und mir und dem Geist“ besteht (ibid., S.344).

Der Geist hält die Freundschaft zwischen „Bettine“ und der „Günderode“ zusammen. „(...) denn ich häng innerlich mit Dir zusammen, das weiß ich, und der Dämon hält mich auch fest bei Dir; und wo sollt ich noch einmal fühlen so vertraulich?“ (ibid., S.87). Wenn die Freundinnen getrennt sind, so ist der Geist ihrer Freundschaft dennoch nahe. „(...) der Dämon – der findet mich hier auf der einsamen Warte und spricht mit mir von Dir – und lehrt mich beten für Dich.“ (ibid., S.347). Der Geist ist etwas, worauf sich die Freundinnen in der Freundschaft verlassen können, der ihre Freundschaft gewissermaßen trägt und leitet (vgl. ibid., S.397). Anders gesagt: Der Geist ist für das Hochwinden der beschriebenen Spirale aus Verstehen, Selbstöffnung und Ineinander-sein ‚verantwortlich‘. Er bewirkt, daß die Übergänge von Moment zu Moment gelingen, und macht dadurch „das Leben genesen“, wie von Arnim sehr deutlich sagt (s.o.). Somit bleibt die ‚beständige Erneuerung‘ der Freundschaft kein Unterfangen, das immerfort dem Mißlingen ausgesetzt ist, wie es noch in der Hölderlinschen Vorstellung schien (vgl. Teil II, 5.1.2), sondern sie wird einer tragfähigen ‚dritten Entität‘ überantwortet.

Geist, Begeisterung, Dämon und Gottheit sind nicht nur zentrale Begriffe in der Freundschaftsvorstellung von Arnims, der gesamte Briefroman könnte allein auf diese Begriffe hin interpretiert werden. Das Phänomen, das hiermit angesprochen wird, ist m.E. das des Getragen-werdens, der selbständigen Gelingenserfahrung, die nicht auf individuelles Machen reduziert werden kann. Individualität im Sinne einer Selbstbehauptung des ‚autonomen Subjektes‘ scheint dem Getragen-werden geradezu entgegen zu stehen. „Das wahrhafte Ideal des Menschen ist die lautere Selbstverleugnung, aus ihr auch allein kann alle Weisheit hervorgehen in allen Handlungen, die das Schicksal erheischt.“ (ibid., S.218). „Selbstverleugnung“ ist bei von Arnim nicht als ‚Identitätsverlust‘ zu verstehen. Vielmehr bedeutet Begeisterung im Sinne von Arnims, die individuelle ‚Herrschaft‘ über ein Geschehen (wie z.B. das der Freundschaft) aufzugeben zu Gunsten eines schöpferischen *Zusammengangs* von Mensch und Welt. Diese Zurücknahme der Kontrolle durch den Einzelnen, der sich auf diese Weise besser auf das vielstimmige ‚Lied‘ der Freundschaft einlassen kann, fanden wir schon bei Friedrich Schleiermacher (vgl. Teil II, 5.1.1).

Wir können uns den Gedanken des Zusammengangs von Mensch und Welt, der in der „Günderode“ angedeutet wird, mit dem Begriff des Handelns bei Hannah Arendt verdeutlichen. Arendt unterscheidet zwischen Herstellen (poiesis) und Handeln (praxis). Das Herstellen ist eine zielgerichtete, von Zweck-Mittel-Kategorien bestimmte Tätigkeit, die sich stets unter Leitung eines Modells vollzieht, demgemäß das herzustellende Ding angefertigt

wird³⁸⁰. Das Handeln dagegen realisiert kein vorgegebenes Modell, sondern zeichnet sich dadurch aus, daß es einen unvorhergesehenen Anfang setzt (ibid., S.166). Handeln bezieht sich nicht auf die bloße Fertigstellung eines Produktes, sondern auf den anderen Menschen. Handeln ist immer auch Mit-handeln und darum für Arendt eine politische *Praxis* in der antiken Bedeutung des Wortes. „Das Handeln bedarf einer Pluralität, in der zwar alle dasselbe sind, nämlich Menschen, aber dies auf die merkwürdige Art und Weise, daß keiner dieser Menschen je einem anderen gleicht, der einmal gelebt hat oder leben wird.“ (ibid., S.15). Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen, so Arendt weiter, „wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt (...)“ (ibid., S.169). Alles Handeln zwischen Personen konstituiert einen Zwischenraum, ein Inter-esse, das Arendt als das „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“ bezeichnet (ibid., S.173). Handelnd flechten „Bettine“ und die „Günderode“ am Gewebe ihrer Freundschaft, das ihren fortwährenden Handlungen Sinn und Eigenheit verleiht. Sie konstruieren einen spezifischen „Sinnhorizont“, wie Berger/Luckmann sagen, vor dem sich ihre Handlungen stabilisieren können³⁸¹.

Im Briefroman von Arnims wird die Erfahrung des Getragen-werdens innerhalb verschiedener Phänomene beschrieben, von denen m.E. die wichtigsten die Freundschaft, die Dichtung und die Natur sind. Wie oben bereits angedeutet wurde, versteht von Arnim die „Begeisterung“ als schöpferischen Prozeß, der die Begeisterte(n) über sich hinaushebt.

Das Schöpferische der Begeisterung zeigt sich besonders deutlich im Phänomen der Dichtung. „Nur der Geist sei Poesie,“ so spricht im Roman der bereits kranke „Hölderlin“ zu seinem Freund „St. Clair“ (vermutlich eine Anspielung auf Hölderlins realen Freund Isaac von Sinclair), der diese Sätze wiederum „Bettine“ mitteilt (ibid., S.241). „Geist gehe nur durch Begeisterung hervor. – Nur allein dem füge sich der Rhythmus, in dem der Geist lebendig werde!“ (ebd.). Dichtung, so die Vorstellung „Hölderlins“ im Roman, ist eine Gottheit, die den Dichter „gebraucht als Pfeil, seinen Rhythmus vom Bogen zu schnellen (...)“ (ibid., S.243). Nicht der Dichter macht seine Dichtung, sondern ‚es‘ spricht die Dichtung durch den Mund des Dichters. Dies meint dichterische Begeisterung. „Bettine“ macht sich diese Vorstellung zu eigen und versteht das Getragen-werden vom Geist der Dichtung als „Verwandlung in den Leib des Dichtergottes“ (ibid., S.244).

In der Naturbegeisterung „Bettines“ wird sichtbar, wie Mensch und Natur eine schöpferische Einheit eingehen. Dazu ist zunächst auf die „Selbstsprache“ der Naturdinge zu hören und nicht nur der eigenen Stimme zu gehorchen. „Das ist also Liebesgespräch, wenn ich mich aufs Gesicht leg im Schatten und hör den Bach rauschen neben mir, was der redet alles und Antwort drauf geben muß!“ (ibid., S.212). „Bettine“ tritt in ein ‚Gespräch‘ mit der Natur und

³⁸⁰ Arendt, *Vita activa*, a.a.O., S.128.

³⁸¹ Vgl. Berger/Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, a.a.O., S.61; sowie Teil I, Abschnitt 2.4.1 dieser Arbeit.

in diesem Gespräch entsteht ein wechselseitiges ‚Sein im andern‘, wie es von Arnim auch für die Freundschaft beschreibt. „Bäume, die ihr mich bergt, mir spiegelt in der Seele sich euer dämmernd Grün, und von euern Wipfeln seh ich sehnd die Weite.“ (ibid., S.280). Das Zusammensein mit der Natur erfährt „Bettine“ schließlich als Freundschaft. „Ein Wechseltausch von Empfindungen, der eine reine Leidenschaft zu ihr nährt und beglückt, - wie könnte dem je begreiflich werden, daß ein innerliches Dasein sich in sie überträgt, und daß, während die ganze Welt vergeblich unter Mitgeschöpfen herumschwärmt, von Liebe, von Freundschaft faselt, der beglückte Besitzer eines Baumes, der vor der Tür steht, in ihm den Freund gefunden hat.“ (ibid., S.276). Freundschaft wird somit zu einem ‚Weltphänomen‘. Ein jedes Zusammensein, das den ‚inneren Menschen‘ bewegt, und sei es die Gegenwart eines Baumes, wird als Freundschaft verstanden.

Von Arnims Freundschaftsvorstellung schließt an das synthetische Freundschaftsverstehen der Aufklärung an. Innigkeit, Selbstöffnung und (Selbst-)Verstehen begreift von Arnim nicht als kontrollierte Interaktion zwischen autonomen Subjekten nach Maßgabe von Regeln, sondern als ein „handelndes“ Zusammenspiel der Freundinnen. Wie ich in diesem Abschnitt gezeigt habe, läßt sich dies als eine sich hochwindende Spirale aus den genannten Momenten verstehen.

Wie schon Hölderlin, so konzipiert auch von Arnim die freundschaftliche Welt als Gegenwelt zur phantasielosen und ungeistigen Alltäglichkeit. In der Freundschaft, so von Arnims Gedanke, ist der Mensch ganz ‚er selbst‘, *frei* von allen Konventionen und rollenspezifischen Zuschreibungen.

Mit dem Begriff des Geistes findet von Arnim eine dritte Trägerschaft für die Freundschaft, die nun nicht mehr allein auf die Interaktion der Individuen angewiesen ist. Die Begeisterung, die in der Freundschaft entsteht, sorgt dafür, daß die ‚beständige Erneuerung‘ von Moment zu Moment nicht dem Zufall überlassen bleibt. Der „Geist“ der Freundschaft bringt die Momente der Freundschaft in eine eigene Konsequenz. Ich interpretiere den Geist-Begriff von Arnims im Anschluß an Arendt und Berger/Luckmann als ein wechselseitiges Handeln (praxis), das sowohl die Personalität der Handelnden enthüllt, als auch einen gemeinsamen Sinnhorizont konstruiert, der die Handlungen trägt und leitet.

Auch wenn bei von Arnim das Moment der Universalität nicht klar ausgearbeitet ist, so deutet sich doch an, daß Freundschaft als ‚Weltphänomen‘ verstanden wird. Wo immer sich Seiendes ‚innerlich‘ begegnet, wo immer gegenseitige Selbstöffnung und Selbsthingabe statthaben, wo immer ein gemeinsamer Geist die Begegnenden beseelt, da kann im Sinne von Arnims von Freundschaft gesprochen werden. Insofern kann der Mensch auch mit dem Baum, dem Tier oder dem Quell in gewissem Sinne Freundschaft schließen. Folgen wir also der Freundschaftsvorstellung Bettina von Arnims, so ist Freundschaft nicht an Personen und

noch nicht einmal an Menschen gebunden, sondern sie erscheint als eine sich frei konstituierende eigene Sinnstruktur.

5.2 Zusammenfassung

Die in diesem Kapitel behandelten frühromantischen Freundschaftsvorstellungen gestalten eine Tradition des Verstehens von Freundschaft weiter aus, die sich bereits in der Epoche der Aufklärung anlegte. Die Freundschaftsvorstellungen Shaftesbury's, zum Teil Humes, zum Teil Gellerts und vor allem Herders können als Vorbereiter des synthetischen Freundschaftsverstehens, wie ich diese Tradition im Anschluß an Cassirer genannt habe, angesehen werden. Die Wurzeln dieser Verständnisperspektive liegen aber noch weiter zurück, wir fanden sie schon im radikal-funktionalen Denken Michel de Montaignes.

Während sich in den aufklärerischen Freundschaftsvorstellungen analytisch-systemische und synthetische Verständnisweisen zum Teil vermischten, zeigen die behandelten frühromantischen Texte, daß sich die synthetische Verstehensweise immer schärfer von den systemischen Modellen absetzt. Wie ich in diesem Kapitel ebenfalls aufgewiesen habe, handelt es sich nicht allein um erkenntnistheoretische Modelle oder „Denkformen“, wie Cassirer sagt, sondern zugleich um Erfahrungsweisen. Zugespitzt läßt sich sagen: Die frühromantische Bewegung formt die synthetische Denk- und Erfahrungsweise zu einer Gegenwelt aus, die der herrschenden bürgerlichen Welt, d.h. der systemischen Denk- und Erfahrungsweise gegenübertritt. Sowohl das synthetische als auch das systemische Freundschaftsverstehen (und Erleben) wurzelt in einer funktionalen Auffassung von Freundschaft, die sich in der frühen Neuzeit in Absetzung vom antiken und christlich-mittelalterlichen Substanzdenken herausbildete (vgl. Teil II, 3).

Im folgenden gebe ich einen Überblick über die wichtigsten Momente des synthetischen Freundschaftsverstehens, wie es sich in Aufklärung und Frühromantik ausgestaltet hat.

Gegenseitige Selbsthingabe: Dieses Moment kann als Erbe des antiken alter-ego-Motivs verstanden werden. In der antiken Freundschaftsauffassung bedeutete „allos autos“ oder „alter idem“, daß die Freunde sich in ihrer wesenhaften Selbstverwirklichung glichen und daher gegen sich selbst wie gegen den Freund gesonnen waren. Im synthetischen Verständnis gleichen sich die Freunde nicht in ihrem Wesen und stimmen dadurch überein, sondern es verhält sich gewissermaßen umgekehrt. Die Freunde gewinnen ihr Wesen, indem sie sich im anderen wiederfinden. Freilich handelt es sich im synthetischen Verstehen auch nicht mehr um ein kernhaftes Wesen, sondern um eine Vielheit von Selbsten, die in der Freundschaft gemeinsam mit dem Freund entdeckt werden („Selbstöffnung“).

Selbstöffnung: Auch dies ist ein altes Moment in der Tradition der Freundschaftsauffassungen. In der mittelalterlichen Freundschaftsordnung galt es, die eigenen Sünden vor dem Freund zu bekennen, um sich dem heilbringenden Gott näher zu bringen (revelatio). Im synthetischen Verständnis entfällt zum einen die religiöse Dimension dieser Auffassung, zum anderen wird auch nicht von einem kernhaften Selbst ausgegangen, dessen ‚böse‘ Anteile zu bekennen sind. Da der Mensch auf verschiedenen „Lebensbahnen“ wandelt und „mehr als Einer Welt angehört“, wie Schleiermacher sagt, werden in der Selbstöffnung verschiedene Selbste erst ent-deckt. Selbstöffnung bedeutet also, bestimmte Selbstheiten zu heben, diese sich selbst und dem Freund verständlich zu machen. Hierbei spielen auch Vertrauen und Mißtrauen eine Rolle. Vertrauen und Mißtrauen werden in synthetischer Perspektive nicht als kontrolliertes Ausbalancieren von Selbstenthüllen und Selbstverschließen verstanden. Vielmehr bedeutet Selbstöffnung, ein Mißtrauen gegen sich selbst und ein Vertrauen in den Freund zu entwickeln, so der Gedanke Gellerts (vgl. Teil II, 4.2.4). Mißtrauen gegen sich selbst, da man nicht dem Irrtum aufsitzen sollte, ein gesichertes und beständiges Selbst zu ‚besitzen‘. Vertrauen in den Freund, da nur im Gegenhalt zum anderen die eigenen Selbstheiten gefunden werden können („Selbsthingabe“). In der Freundschaft gelingt somit eine Entdeckung des „Inneren“.

Verbesserung: Schon in Antike und Mittelalter wurde die Freundschaft als Möglichkeit der gegenseitigen Kritik und damit der Verbesserung des Einzelnen verstanden. Maßstäbe für die Verbesserung waren in der Antike die Tugend (arete, virtus), im christlichen Mittelalter der christliche Glaube. Verbesserung hieß in beiden Epochen (dem Substanzmodell entsprechend), in das eigentliche Wesen hineinzufinden, d.h. ein tugendhafter oder gottgefälliger Mensch zu sein. Im synthetischen Verständnis bedeutet freundschaftliche Verbesserung, „Gewißheit“ über die implizierten Selbstheiten zu erlangen. Wie bei Bettina von Arnim besonders deutlich wurde, wird die Selbstöffnung zugleich als Selbstverstehen erlebt. Die vorher vielleicht nur geahnten Selbstheiten treten plötzlich in aller Klarheit hervor. Die Entdeckung implizierter Selbstheiten in der Freundschaft führt somit zu einer Auffächerung der Persönlichkeit, zu einem reicheren Erleben und zu einer Vielfalt der möglichen Welten.

Sozialität: Antike und Mittelalter sahen in der Gemeinschaftlichkeit ein auszeichnendes Moment der Freundschaft. Jedoch wurde freundschaftliche Sozialität zumeist im Rückgriff auf vorgegebene Gemeinschaften verstanden. In der Antike als Perfektionsform der Polis-Gemeinschaft, im Mittelalter als Höchstform der Gemeinschaft ‚in‘ Gott. In synthetischer Perspektive erscheint die freundschaftliche Gemeinschaftlichkeit als etwas, das sich

ausschließlich in der Freundschaft generiert. Sie ist ein im wechselseitigen Handeln konstruierter Sinnhorizont, der der Freundschaft Stabilität verleiht.

Genese: Erst in synthetischer Perspektive erscheint die Freundschaft als Genese. Die systemischen Modelle können Freundschaft nur als Zustand denken, den es durch die Interaktion der Individuen aufrechtzuerhalten gilt. Auch wenn in der Antike über die Suche nach dem „wahren Freund“ nachgedacht wurde, so ergab sich daraus noch kein genetisches Verständnis von Freundschaft. Dies deshalb, weil die Freundschaft auf dem Wesen der Freunde beruhte, und die Bewegung in der Freundschaft als Verwirklichung des Wesens der Freunde aufgefaßt wurde. Anders dagegen in synthetischer Perspektive. Hier arbeitet sich die Freundschaft von Beginn an als ein *Zusammenhang* aus. Die Individuen stellen nicht ‚ihre Beziehung‘ her, sondern in einzelnen Bezogenheiten und Verrichtungen bahnt sich die Freundschaft an. Freundschaft entsteht als ein Geflecht von Wirkungen, in dem zunächst Momente wie Verlangen, Scham, Bewunderung und Zuneigung deutlich werden, später dann Begeisterung, Freude, Vertrauen und Innigkeit auftreten und abschließend vielleicht Trost, Gelassenheit, Stille und Fürsorge dominieren. Wie bei Hölderlin sichtbar wurde, muß sich die Freundschaft im implikativen Wechselspiel zwischen verschiedenen Phänomenen als eigene Struktur finden. Phänomene wie das Gespräch, der Blick oder die Natur wirken gewissermaßen als Medien der Ausgestaltung verschiedener Freundschaftsmomente. Von Moment zu Moment steht immer ‚das Ganze‘ der Freundschaft auf dem Spiel, sie muß beständig erneuert werden. Die beständige Erneuerung der Freundschaft gelingt im handelnden Zusammenspiel der Freunde, wie Bettina von Arnim in der „Günderode“ zeigt.

Freiheit: Auch die Freiheit kommt in anderen Verständnisperspektiven gar nicht oder nur bedingt vor. Im Substanzdenken von Antike und Mittelalter bleibt Freundschaft auf eine bestimmte wesenhafte Gestalt festgelegt, wie die Tugendfreundschaft oder die Gottesfreundschaft. In systemischen Konzeptionen wird Freiheit als *Freiwilligkeit* der Individuen verstanden, eine Freundschaft einzugehen. Erst in synthetischer Perspektive verwandelt sich Freiheit in ein *Konstituens* der Freundschaft. Dies zeigt sich nirgends so deutlich wie bei Hölderlin. Nur eine soziale Verbindung, die sich beständig erneuern muß, in der von Moment zu Moment das Ganze der Verbindung auf dem Spiel steht, ist eine Freundschaft. Diejenige Gemeinschaft, die ihre Mitglieder über Zwang und Verpflichtung vereinnahmt, ist für Hölderlin nicht mehr Freundschaft sondern „Bund“. Doch gerade die freie Gemeinschaft ist gemäß Hölderlin die stärkere Verbindung, da sie keine vorgegebene Organisation realisiert, sondern eine „Begeisterung“ entwickelt, die die Freunde und die Freundschaft in jedem Moment über sich hinaus trägt. Insofern ist das Über-sich-hinaus der ‚innerste Kern‘ der Freundschaft und zugleich das Moment der Freiheit.

6. Zusammenfassung des II. Teils

In dieser Zusammenfassung des historischen Teils der vorliegenden Arbeit werde ich nicht sämtliche Momente wiederholen, die in den behandelten Epochen ausgestaltet wurden. Dies deshalb, weil die Freundschaftsmomente kanonisch in ihren jeweiligen Zusammenhang gehören, d.h. nur als jeweilige Momente in ihrer Ordnung Sinn ergeben. Der jeweilige historische Sinnhorizont der Freundschaft, den ich im interpretativen Gang von Freundschaftsvorstellung zu Freundschaftsvorstellung herausgearbeitet habe, kann in den Zusammenfassungen am Ende der Kapitel nachgelesen werden. Es gibt keine Gesamtübersicht, keinen überzeitlichen Sinn, der alle geschichtlichen Freundschaftsauffassungen zusammenfaßt. Ein solches Verständnis wäre ein Rückfall in mechanistische Modelle, die nach einem überzeitlichen Gesetz suchen, das die Freundschaft mit der Geschichte verklammert³⁸².

Es wird aber im Überblick deutlich, daß sich die historischen Freundschaftsauffassungen tradieren, indem sie „umschlagen“. Die vollendete antike Freundschaftsauffassung schlägt um in die christlich-mittelalterliche Auffassung. Dabei werden viele antike Freundschaftsmomente zwar wiederholt, aber in einen anderen Gesamtkontext versetzt. Ebenso im Übergang zwischen renaissance-humanistischer und aufklärerischer Freundschaftsauffassung. Da sich in allen historischen Freundschaftsauffassungen antike Momente, wie das alter-ego-Motiv, der praktische und ethische Nutzen oder das Zusammenleben der Freunde finden, könnte man alle nachantiken Freundschaftsauffassungen als Verwandlungen der antiken Freundschaftsordnung begreifen. Dies ist sicher richtig, doch ist hier auch ein gewisses „Zäsurenbewußtsein“ (Kurt Flasch) vonnöten. Die antiken Momente werden nicht einfach wiederholt und in ihrer Bedeutung ‚etwas‘ abgeändert, sondern es findet eine Verwandlung im Gesamtkanon der Momente statt, womit eine Abänderung im einzelnen einhergeht. Dies habe ich in diesem Teil der Arbeit als Verwandlung von Freundschaftsauffassungen und Freundschaftsverständnissen thematisiert. Vor diesem Hintergrund erklärt sich auch der zunächst merkwürdig anmutende Eindruck, daß beispielsweise die aristotelische Freundschaftsvorstellung unserem heutigen Freundschaftserleben noch recht nahe kommt, obwohl diese Vorstellung vor über zweitausend Jahren und aus einem gänzlich anderen Freundschaftsverständnis heraus formuliert wurde. Auch heute noch ist die antike Freundschaftsauffassung ‚präsent‘, jedoch in verwandelter Weise.

Im folgenden möchte ich noch einmal die drei verschiedenen Verständnisperspektiven herausstellen, in denen das Phänomen im Verlauf der Geschichte thematisiert wurde. Diese Perspektiven reduziere ich auf ihre gedankliche Essenz, die freilich in dieser Reinform in den einzelnen historischen Freundschaftsvorstellungen nicht zu finden ist. Man möge mir diesen

³⁸² So z.B. der soziologisch-geistesgeschichtliche Ansatz Friedrich Tenbrucks (Teil I, 2.4.2).

kleinen Rückfall in das ahistorische Verstehen des Phänomens verzeihen, da es mir lediglich um die innere Präzision der Freundschaftsverständnisse geht.

Ich werde also kurz umreißen, wie Freundschaft in der Verständnisperspektive des antiken und mittelalterlichen Substanzdenkens, im systemisch-analytischen Blick der Aufklärung und in der synthetischen Perspektive der Frühromantik erscheint.

Das antike Substanzdenken versteht Freundschaft auf ein Wesen hin. Dieses Wesen stellt sich im Zuge der ethischen Überformung des Phänomens als Freundschaft um der Tugend willen dar. Der Tugendbegriff umfaßt bestimmte ethische Werte, die zugleich den spezifisch menschlichen Vermögen entsprechen (*zoon logon echon*, *zoon politikon*). Ein Leben nach der Tugend bedeutet also, die gegebenen menschlichen Anlagen zu verwirklichen und damit in ein wahrhaft menschliches Dasein hineinzugelangen. Der Tugendhafte realisiert sich selbst als Mensch. Der Tugendbegriff des klassischen Griechentums unterscheidet sich von dem der römischen Republik, doch immer bezieht sich Tugend auf die jeweils bestmögliche menschliche Lebensweise. Dies kann ein *bios theoretikos*, ein *bios politikos* oder eine römische Ämterkarriere sein. Freundschaft, die auf der Tugend basiert, beruht auf dem menschenwürdigen *bios* der Freunde. Sie wird weder aufgrund des Nutzens noch aus purer Lust geschlossen. Das Eigentümliche und Auszeichnende der Tugendfreundschaft besteht zum einen darin, daß der Freund den anderen um seiner selbst willen liebt, zum anderen darin, daß der Freund den anderen wie sich selbst liebt. ‚Um seiner selbst willen‘ heißt, daß nicht diese oder jene Eigenschaft, dieser oder jene Vorteil geschätzt wird, sondern daß es die tugendgemäße Selbstverwirklichung ist, die den Freund zum Freund macht. ‚Den anderen wie sich selbst zu lieben‘ bedeutet, daß Selbstliebe und Freundesliebe zusammenfallen. Indem ein jeder sich selbst Gutes im Sinne eines bestmöglichen *bios* wünscht, wünschen die Freunde sich zugleich gegenseitig das Gute. Die Kriterien der Selbstverwirklichung, die jeder an sich selbst anlegt, beziehen sich auch auf den Freund. Da tugendgemäße Selbstverwirklichung bedeutet, in das eigentliche menschliche Wesen hineinzugelangen, sind die tugendhaften Freunde gewissermaßen wesensgleich. Gleichen sie sich in ihrem Wesen, so können sie den Freund als ein „anderes Selbst“ (*allos autos*, *alter idem*) betrachten. Im Zusammenleben realisieren solche Freunde ein glückseliges, d.h. den menschlichen Vermögen entsprechendes Leben.

Im christlich-mittelalterlichen Substanzdenken setzt sich diese Verständnisweise prinzipiell fort. Die Freundschaft wird weiter auf ein Wesen hin betrachtet, angesichts dessen andere Freundschaftsformen als Abweichungen erscheinen. Dieses Wesen ist aber nunmehr die Freundschaft um Gottes willen. Erst die Ausrichtung der Freunde auf Gott, also der christliche Glaube, die Hoffnung auf Gnade und Auferstehung und die Liebe zu Gott, machen sie zu wahren Freunden. Dies entspricht dem christlich-mittelalterlichen Menschenbild, wonach der Mensch ein glückliches und menschenwürdiges Dasein erst im jenseitigen Gottesreich findet. Im elenden und unvollkommenen irdischen Dasein kann der

Mensch den himmlischen Frieden lediglich erahnen, indem er glaubt, liebt und hofft. Die demütige Ausrichtung auf Gott bietet gleichsam einen Vorgeschmack auf die ewigen Freuden des Himmelreiches. In der wahren Freundschaft begeben sich die Freunde daher gemeinsam auf den Weg Gottes, indem sie sich gegenseitig ihre Sünden und Geheimnisse bekennen und sich im Glauben festigen. Freundschaft ist ein gemeinsamer und individueller Aufstieg zu Gott. Doch da alles Geschehen im christlich-mittelalterlichen Verständnis auf Gott bezogen und von Gott gewollt ist, kann auch diese wahre Freundschaft nicht allein durch die Freunde zustande kommen. Durch eine solche Selbstbemächtigung würde der Mensch aus der göttlichen Ordnung fallen. Vielmehr ist es die gnadenvolle Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen, die es diesen ermöglicht, andere zu lieben. Erst die ursprüngliche Freundschaft mit Gott begründet eine Freundschaft mit dem Nächsten, die sich wiederum an Gott ausrichtet. So ist die Liebe Gottes Ursprung und Ziel der wahren und wesentlichen Freundschaft.

Zwischen antiker und christlich-mittelalterlicher Freundschaftsauffassung besteht also ein Unterschied im Wesen der Freundschaft. Die Tatsache aber, *daß* die Freundschaft auf ein Wesen hin verstanden wird, läßt sich in beiden historischen Freundschaftsauffassungen feststellen.

Das systemische Freundschaftsverständnis betrachtet Freundschaft nicht mehr auf ein Wesen hin, sondern in ihren Wirkungen. Ausgangs- und Zielpunkt dieser Wirkungen sind die Freunde, die als autonome Subjekte verstanden werden. Im Gegensatz zur substantialistischen Perspektive realisieren die Freunde in der Freundschaft keinen bestmöglichen bios, sondern ihre Selbstheit ist bereits a priori bestimmt. Selbstheit setzt sich aus natürlichen Elementen wie „Trieben“ und „Bedürfnissen“ zusammen, oder besteht, wie bei Kant, aus apriorischen Vernunftbegriffen. In der Freundschaft wirken die Freunde derart aufeinander ein, daß ihre Selbstheit zum einen aufrechterhalten wird, wie beispielsweise durch „Befriedigung“ von „Bedürfnissen“, zum anderen verbessert werden kann, wie beispielsweise durch moralische Pflichten. Freundschaft erscheint damit als ein Mittel zu selbsthaften Zwecken, und auch der Freund wird nicht um seiner selbst willen geliebt, sondern aufgrund der Befriedigungs- und Verbesserungsmöglichkeiten, die dieser verschafft. Da die Selbstheit der Freunde bereits vorbestimmt ist, sich also nicht innerhalb der Freundschaft konstituiert, sind die Freunde niemals ‚ganz‘ befreundet, stehen sie gewissermaßen immer ein Stück außerhalb der Freundschaft. Daher bedarf es bestimmter Regeln, wie beispielsweise Freundschaftspflichten, übergeordnete moralische Prinzipien oder Klugheitslehren, die die freundschaftliche Beziehung trotz dieses Mangels aufrechterhalten. Die befreundeten Subjekte müssen also einerseits gewisse Regeln befolgen, damit ihre Beziehung nicht zusammenbricht, andererseits dafür Sorge tragen, daß sie in der

Freundschaft nicht ‚zu kurz kommen‘, also auf ihre Selbsterhaltung und Selbstverbesserung achten.

Auch in synthetischer Perspektive erscheint Freundschaft in ihren Wirkungen. Jedoch geht es hier nicht mehr um apriorische Selbstheiten, die sich zweckhaft aufeinander beziehen, sondern um Selbstheiten, die innerhalb eines funktionalen Gefüges entstehen. Im synthetischen Verständnishorizont radikalisiert sich die Funktionalität. Die Elemente eines Zusammenhangs von Wirkungen sind nicht Ausgangspunkt, sondern Produkt dieses Zusammenhangs. Dies ist nur dann verständlich, wenn das ‚natürlich‘ bestimmte systemische Selbst zu Gunsten einer Vielheit von Selbsten aufgelöst wird, die sich jeweils innerhalb verschiedener Zusammenhänge konstituieren. Der einzelne Mensch ist in verschiedenen Welten zu Hause und diesen Welten entsprechen verschiedene Selbstheiten. Auch die Freundschaft tritt in synthetischer Perspektive als eine eigene Welt auf, der eine bestimmte, freundschaftliche Selbstheit eignet. Die Freunde entstehen also in der Freundschaft, sie sind keine autonomen Subjekte, die ihre Verbindung herstellen. Das bedeutet weiterhin, daß die Freunde in der Freundschaft ganz Freund sind, und nicht ‚ein Stück weit‘ außerhalb ihrer Gemeinschaft stehen. Außerhalb der Freundschaft ist die freundschaftliche Selbstheit gewissermaßen ‚nichts‘. Das besondere der Freundschaft liegt nun darin, daß die Freunde vor sich selbst und gegenüber dem Freund ihre implizierten Selbstheiten entbergen. Dies hat nicht zum Ziel, einen fundierenden Persönlichkeitskern offenzulegen, sondern sich verschiedener Selbstheiten zu vergewissern und damit den persönlichen Erfahrungshorizont um neue Welten zu bereichern. In der gemeinsamen Entdeckung bisher unkenntlicher Selbstheiten besteht das freundschaftliche Zusammenspiel. Die spezifisch freundschaftliche Selbstheit konstituiert sich also im Wechselspiel der gemeinsamen Selbstentdeckungen, ebenso wie die Freundschaft im Wechselspiel zwischen verschiedenen Phänomenen, wie z.B. dem Gespräch, dem Blick oder der Natur, ihre eigene Sinnstruktur findet (Genese).

Ergebnisse

In dieser Arbeit habe ich zunächst gezeigt, wie Freundschaft in den Sozialwissenschaften thematisiert wird. Ich habe die wichtigsten Freundschaftskonzepte von den klassischen Soziologen über den Forschungsbereich der Personal Relationships bis zur Systemtheorie dargestellt. Dabei wurde sichtbar, daß fast alle sozialwissenschaftlichen Ansätze einer systemischen und veräußerlichenden Zugriffsweise folgen. Freundschaft wird einer abstrakten, subsumierenden Begrifflichkeit zugeordnet und in bestimmte Grundelemente zerlegt, deren Bedeutung nicht aus der Freundschaft erschlossen wird, sondern aus anderen

Zusammenhängen stammt. Diese anderen Zusammenhänge markieren die Standorte der jeweiligen Freundschaftskonzepte (Ökonomie, Technik, Naturwissenschaften s.u.). Die in dieser Weise ‚von außen‘ bestimmten Grundelemente werden funktional aufeinander bezogen und ergeben somit ein einheitliches Konstrukt, das Freundschaft wissenschaftlich erklären soll. So wird beispielsweise im Forschungsbereich der Personal Relationships die Freundschaft den „persönlichen Beziehungen“ zugeordnet, was bedeutet, daß Freundschaft als Austauschprozeß zwischen autonomen Subjekten begriffen wird. Grundlegende Elemente dieses Austauschprozesses sind die inneren Selbste der Subjekte, die sich über bestimmte Techniken in „Beziehung“ zueinander setzen. Solche Techniken sind beispielsweise die „Selbstpräsentation“ (self-presentation) und die „Selbstenthüllung“ (self-disclosure). Diese Techniken werden insgesamt als „Beziehungsmanagement“ (relationship management) verstanden. In dieser Perspektive erscheint Freundschaft ausschließlich als Mittel zum Zwecke der Bestätigung und Aufrechterhaltung eines inneren Persönlichkeitskernes.

Mit Hannah Arendt läßt sich dieser Ansatz durch den Begriff des *Herstellens* (poiesis) verdeutlichen. Freundschaft wird als ein verdinglichtes Produkt betrachtet, das im Horizont einer Zweck-Mittel-Kalkulation von autonomen und wesentlich unbezüglichen Subjekten hergestellt wird. „Es ist das eigentliche Merkmal des Herstellens, daß es einen definitiven Anfang und ein definitives, voraussagbares Ende hat; und hierdurch allein schon unterscheidet es sich von allen anderen menschlichen Tätigkeiten.“³⁸³ Die Herstellung „vollzieht sich als Verdinglichung.“ (ibid., S.127). Ziel des Herstellens wäre für unseren Zusammenhang die Bestandserhaltung eines inneren Persönlichkeitskernes mit den Mitteln der Freundschaft (Selbstenthüllung, Selbstpräsentation).

Dieses Grundverständnis von Freundschaft legt sich bei bestimmten Klassikern der Soziologie bereits an. Für Georg Simmel gibt es in der Moderne lediglich „differenzierte Freundschaften“, die auf den „Wechselwirkungen“ fragmentarischer Individuen beruhen. Der „wechselwirksame Prozeß“ der Freundschaft besteht nach Simmel im wesentlichen aus der reziproken Erforschung, Offenlegung und Verhüllung der Individuen (vgl. Teil I, 1.1). Alfred Vierkandt betrachtet Freundschaft als ein individuelles Erleben, das mit Gemeinschaft und Gemeinsamkeit nichts zu tun hat. Freundschaft beschränkt sich für Vierkandt auf „rein persönliche Beziehungen“³⁸⁴. Bei Leopold von Wiese löst sich das Phänomen in formale Zuordnungen auf. Freundschaft ist für von Wiese ein „intimes Paar“, das zur allgemeinen Kategorie der „Paarbeziehung“ zu rechnen ist, die wiederum den „sozialen Gebilden“ angehört, welche sich schließlich aus „sozialen Prozessen“ zusammensetzen (vgl. Teil I, 1.4). Der Gedanke des individuellen Herstellens der Freundschaft steht bei von Wiese nicht im Vordergrund, doch geht hier der genuine Sinnhorizont des Phänomens in einem Übermaß

³⁸³ Arendt, *Vita activa*, a.a.O., S.130.

³⁸⁴ Vierkandt, *Gesellschaftslehre*, a.a.O., S.222; vgl. auch Teil I, 1.3 dieser Arbeit.

zergliedernder Systematisierung unter. Von Wiese will das „Bloß-Soziale“ freilegen, indem es von „sachlichen Lebensbereichen“ abgelöst wird³⁸⁵. Diese Formalisierung und Systematisierung des Phänomens verweist bereits auf die Freundschaftskonzeption der Systemtheorie.

Die Systemtheorie, deren wissenschaftstheoretische Wurzeln ich hergeleitet habe, knüpft an die Konzepte der formalen Soziologie von Wieses und dem Grundverständnis der Freundschaft als „persönlicher Beziehung“ an. Der einzige Unterschied besteht allein darin, daß die Systemtheorie das kernhafte Subjekt in eine Vielheit autonomer „Systeme“ auflöst. Freundschaft besteht nach Niklas Luhmann daher nicht aus interagierenden autonomen Subjekten, die ihre persönliche Beziehung herstellen, sondern aus „intim codierten“ „Kommunikationen“, die es mittels einer „gepflegten Semantik“ innerhalb einer „überkomplexen“ sozialen Realität zu generieren gilt (vgl. Teil I, 3). Diese komplizierte Wirklichkeit hängt von einer jeweiligen gesellschaftlichen Problemsituation ab, auf die die Semantik der Freundschaft verschieden „reagiert“. Je nach „Differenzierungsart“ des gesellschaftlichen Systems ändert sich die Art und Weise der „intimen Codierung“. In „segmentären Gesellschaften“, so Luhmann, werden alle Angehörigen des eigenen Clans oder Stammes als „Freunde“ typisiert³⁸⁶. In „stratifikatorischen Gesellschaften“ wird Freundschaft als „Intensivform“ in eine allgemeine gesellschaftliche Sozialität „eingebaut“³⁸⁷. In „funktionalen Gesellschaften“, für Luhmann alle ‚modernen‘ Gesellschaften, wird der „Code für Intimität“ von Liebe auf Freundschaft „umgestellt“, da sich die Freundschaft semantisch nicht autonomisieren und von der gesellschaftlichen Sozialität ablösen konnte (vgl. Teil I, 3.3.4).

Auch der systemtheoretische Ansatz läßt sich mit dem Arendtschen Begriff des Herstellens präziser verstehen. Das Herstellen, so Arendt, orientiert sich immer an einem vorgängigen Modell, das den einzelnen Werkprozeß steuert. „In jedem Fall befindet sich das Vorbild, das die Herstellung leitet, außerhalb des Herstellenden selbst; es geht dem Werkprozeß voraus und bedingt ihn (...).“ (Arendt, *Vita activa*, a.a.O., S.128). Im systemtheoretischen Verständnis entspricht diesem Modell oder Vorbild die „Organisation“ des Systems, welche durch variante „Strukturbildung“ verwirklicht wird (vgl. Teil I, 3.1.2). Im Zusammenhang der Freundschaft heißt das: Das Modell des „intimen Systems“ wird mittels freundschaftlich „codierter“ Kommunikationen hergestellt. Zudem, so Arendt weiter, erscheint im Herstellen keine Person, kein Wer, sondern der Prozeß bleibt allein auf das Was des Produktes fixiert (vgl. *ibid.*, S.171). Entsprechend geht es im Freundschaftskonzept der Systemtheorie nicht mehr um eine „sprachliche Intersubjektivität von Einverständnis und kommunikativ

³⁸⁵ Von Wiese, *Beziehungslehre*, a.a.O., S.108.

³⁸⁶ Vgl. Luhmann, *Wie ist soziale Ordnung möglich?*, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, a.a.O., S.213; sowie Teil I, 3.3.2 dieser Arbeit.

³⁸⁷ Vgl. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd.1, a.a.O., S.327; sowie Teil I, 3.3.3.

geteiltem Sinn³⁸⁸, sondern um die Herstellung eines abstrakten, entpersonalisierten Produkts, dem „intimen System“. Dies hat zur Folge, daß „kommunikatives Handeln und intersubjektiv geteilte Lebenswelt zwischen Systemtypen hindurchrutschen, die, wie das psychische System und das soziale System, füreinander Umwelten bilden und nur mehr externe Beziehungen unterhalten.“ (ibid., S.436).

Neben dieser Tendenz, Freundschaft als Herstellungsprozeß zu begreifen, lassen sich bestimmte Standorte ausmachen, von denen der sozialwissenschaftliche Zugriff seinen Ausgang nimmt. So eignet den Personal Relationships eine ökonomische Sichtweise, die sich bereits im Begriff des relationship managements widerspiegelt. Freundschaft erscheint von diesem Standpunkt aus betrachtet als Mittel zur kalkulierten Nutzenmaximierung von rational und egoistisch handelnden Subjekten. Damit gerät Freundschaft zu einer im ökonomischen Sinne zweckhaften Verbindung, d.h. zu einem „Geschäft“ (Adorno). In der Systemtheorie dominiert dagegen ein technisch-naturwissenschaftlicher Ausgangspunkt, der sich aus der theoretischen Tradition der Systemtheorie begründet. Die Systemtheorie ist ein „metabiologischer Entwurf“, wie Habermas treffend sagt (vgl. Habermas, a.a.O., S.430). Zudem weisen auch Begriffe wie „Kommunikation“, „Autokatalyse“, „binärer Code“, „Selbstreferenz“ u.a. auf diesen technischen Standort hin, von dem ausgehend die Freundschaft thematisiert wird. So erscheint das Phänomen wie ein mechanischer oder computertechnischer Zusammenhang, der m.E. von der freundschaftlichen Erfahrungswelt weit entfernt ist. Dadurch, daß Freundschaft von Standorten aus wahrgenommen wird, die außerhalb des freundschaftlichen Sinnzusammenhanges liegen, bleiben die meisten sozialwissenschaftlichen Modelle trotz innerer Präzision seltsam äußerlich. Es käme also darauf an, Freundschaft aus ihrer *eigenen* sinnhaften Ordnung zu verstehen. Dies habe ich im II. Teil der vorliegenden Arbeit versucht.

Im methodischen Anschluß an Berger/Luckmann, sowie unter Bezugnahme auf Friedrich Tenbruck und andere Studien der Freundschaftsforschung (vgl. Teil I, 2.4) habe ich im II. Teil dieser Arbeit versucht, die historisch verschiedenen Sinnhorizonte der Freundschaft darzustellen. Damit ist eine Innenperspektive des Phänomens eröffnet worden, die die Freundschaft mit den ihr eigentümlichen, je geschichtlich herausgestalteten Begriffen beschreibt. Der Standort meiner Betrachtung sollte nicht die Ökonomie, die Biologie oder die Technik sein, sondern die Freundschaft selbst. Im Gegensatz zu den behandelten sozialwissenschaftlichen Modellen wollte ich die Freundschaft nicht als Herstellungsprozeß denken, nicht mit ‚außerfreundschaftlichen‘ Begriffen formalisieren und systematisieren, sondern verschiedene Auffassungen und Verständnisweisen von Freundschaft sichtbar machen. Im interpretativen Gang von Freundschaftstheorie zu Freundschaftstheorie, die ich

³⁸⁸ Habermas, Exkurs zu Luhmanns systemtheoretischer Aneignung der subjektphilosophischen Erbmasse, a.a.O., S.437.

mit Berger/Luckmann als „Integratoren“ und „Legitimationen“ einer sich geschichtlich wandelnden „institutionalen Ordnung“ verstehe (vgl. Einleitung 1.1), habe ich die entscheidenden Momente im Wandel des Sinnhorizonts Freundschaft verdeutlichen können. Diese Strukturmomente der Freundschaft wurden am Ende eines jeden Kapitels von Teil II zusammenfassend dargestellt. Sie werden daher an dieser Stelle nicht mehr wiederholt.

Neben den sinnhaften Momenten der historischen Freundschaftsauffassungen ließen sich im Verlauf meiner historischen Bearbeitung drei verschiedene Ansätze unterscheiden, wie Freundschaft in der Geschichte *verstanden* wurde: ein antikes und mittelalterliches *substantialistisches* Freundschaftsverständnis, eine *analytisch-systemische* Betrachtungsweise und eine *synthetische* Perspektive. Diese verschiedenen Verständnisperspektiven habe ich am Schluß des II. Teils meiner Arbeit zusammengefaßt (vgl. Teil II, 6). Worin besteht noch einmal der Unterschied zwischen historischer Freundschaftsauffassung und geschichtlicher Verständnisweise von Freundschaft?

Eine historische Freundschaftsauffassung verstehe ich im Sinne Berger/Luckmanns als „soziale Ordnung“, die sich geschichtlich herausgestaltet. So konstituieren beispielsweise zu Beginn der antiken Freundschaftsauffassung Momente wie gegenseitige Unterstützung, soziale Nähe (Verwandtschaft, Nachbarschaft, Kampfgenossenschaft) und Nutzen den Sinn der Freundschaft, während diese Momente später ethisch überformt werden (vgl. Teil II, 1). Hesiod spricht bereits von einer „rechten Gesinnung“, die für jede richtige Freundschaft entscheidend ist. Der Prozeß der ethischen Überformung kulminiert im Konzept der Tugendfreundschaft, in der Nutzen, Unterstützung, tätiges Zusammenleben und Lust aus dem tugendgemäßen Leben der Freunde heraus verstanden werden. Da die „Freundschaft um der Tugend willen“ alle bisher ausgestalteten Momente in sich birgt, erscheint sie schließlich als die ursprüngliche und wahre Freundschaft (*prote philia, vera et perfecta amicitia*), dergegenüber jene Freundschaften, in denen Nutzen, Lust oder Macht im Vordergrund stehen, als Abweichungen von dieser wesenhaften Freundschaft gelten.

Eine solche Freundschaftsauffassung beruht auf einer bestimmten Verständnisweise von Freundschaft, die ich als „substantialistische“ bezeichne. Freundschaft wird in den Begriffen von Wesen und Erscheinung, von Substanz und Akzidenz gedacht, wie das Konzept der Tugendfreundschaft insbesondere bei Aristoteles und Cicero zeigt. Diese Verständnisweise gestaltet sich aber erst allmählich heraus, sie ist beispielsweise bei Homer noch nicht vorhanden, deutet sich aber bei den Tragikern bereits an und findet schließlich im platonischen und aristotelischen Denken ihre Vollendung. Im Zuge der Ausgestaltung der antiken Freundschaftsauffassung profiliert sich daher auch die substantialistische Verständnisweise des Phänomens. Diese Verständnisweise wird im Mittelalter fortgeführt, doch verändert sich die zugehörige Freundschaftsauffassung (vgl. Teil II, 2). Das Wesen der Freundschaft wird christlich überformt und nicht mehr in der Freundschaft „um der Tugend willen“, sondern in

der Freundschaft ‚in‘ Gott gesehen. Die allzumenschliche Tugendfreundschaft gilt nurmehr als Akzidenz dieser Gottesfreundschaft.

Den antiken und christlich-mittelalterlichen Freundschaftsauffassungen entspricht also gleichermaßen eine substantialistische Verständnisweise von Freundschaft. In der frühen Neuzeit bricht diese Verständnisweise um in einen funktionalen Denkansatz, der sich im Zuge der Aufklärung genauer in ein analytisch-systemisches und ein synthetisches Verständnis differenziert (vgl. Teil II, 3). Die Begriffe „analytisch-systemisch“ und „synthetisch“ entnehme ich den ideen- und philosophiegeschichtlichen Studien Ernst Cassirers. Cassirer kennzeichnet mit diesen Begriffen zwei Denkformen, die die Neuzeit und vor allem das 18. Jahrhundert entscheidend geprägt haben³⁸⁹.

Meine Untersuchungen haben nun ergeben, daß die analytisch-systemische Verständnisweise von Freundschaft in der Aufklärung bereits auf Paradigmen verweist, unter denen die Freundschaft in den heutigen Sozialwissenschaften behandelt wird. Christian Thomasius beispielsweise versteht die „auserlesene Conversation“ in der Freundschaft als „kluge“ Balance zwischen „Vorsichtigkeit“ und „Vertrauen“ (vgl. Teil II, 4.2.1). Freundschaft wird seiner Ansicht nach aufgrund des „Nutzens“ eingegangen, den ein Freund nicht nur in materieller, sondern auch in moralischer Hinsicht erbringt. Auch wenn diese Freundschaftsvorstellung des frühen deutschen Aufklärers weit von Begriffen wie „Beziehungsmanagement“ oder „intimem System“ entfernt ist, so läßt sich dennoch eine Ähnlichkeit der Verständnisweisen feststellen. Sowohl die Personal Relationships als auch Thomasius verstehen Freundschaft als ‚Beziehung‘ zwischen autonomen Subjekten, die sich durch bestimmte ‚Techniken‘ des individuellen Handelns stabilisiert. Eine solche ‚Beziehung‘ wird allein deshalb eingegangen, weil sie den autonomen Subjekten nützt, d.h. deren Selbst erhält und verbessert.

Noch offenkundiger wird diese Ähnlichkeit der Verständnisweisen an der Freundschaftsvorstellung des französischen Aufklärers Claude Adrien Helvétius (vgl. Teil II, 4.2.3). Helvétius gilt bezeichnenderweise als erster „Soziologe der Freundschaft“, d.h. als jemand, der die Freundschaft „entzaubert“ und sie „aus dem Bewußtmachen realer Zusammenhänge“ thematisiert (Nötzoldt-Linden). Welches sind diese Zusammenhänge?

Nach Helvétius ist die Freundschaft die „Wirkung“ eines „Bedürfnisses“ (besoin). Je nach „Bedürfnis“ gehen die Menschen unterschiedliche Freundschaften ein. Der eine bedarf des Geldes, der andere des Vergnügens, der dritte des Ruhmes, und alle suchen sie nach Menschen, die ihnen das begehrte Objekt verschaffen können. Die Suche nach Freunden wird daher von der „Selbstliebe“ (amour de soi) motiviert. Nur die *persönlichen* Neigungen und Interessen sucht der Mensch in der Freundschaft zu befriedigen. Selbstliebe und Bedürfnisse wiederum sind für Helvétius unmittelbare Wirkungen des „physischen Empfindungsvermögens“ (sensibilité physique), das für Lust- und Schmerzerleben sorgt. Auf diese grundlegen-

³⁸⁹ Vgl. Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung, a.a.O.; sowie Teil II, 4.

den Mechanismen der Freundschaft wirken gemäß Helvétius noch verschiedene äußere Faktoren ein, wie die soziale Umwelt des Bedürftigen und der innere Charakter desselben. Sind alle Einflüsse bekannt, so wird es nach Helvétius möglich, den Verlauf der Freundschaft exakt zu „berechnen“.

Diese Freundschaftsvorstellung soll also nach dem Urteil moderner Soziologen zum ersten Mal in der Geschichte die ‚Wirklichkeit‘ der Freundschaft beschreiben. Doch das, was hier für einzig wirklich gehalten wird, ist nichts anderes als *ein* mögliches Verständnismodell nach Maßgabe des analytisch-systemischen Denkens. Das Freundschaftskonzept Helvétius‘ wird deshalb für realitätsnaher gehalten als beispielsweise die aristotelische oder augustinerische Freundschaftsvorstellung, weil sie auf derjenigen Verständnisweise basiert, die ebenfalls den aktuellen sozialwissenschaftlichen Modellen zugrunde liegt. Wo immer Freundschaft individualistisch als herzustellende persönliche Beziehung und im Rückgang auf einheitliche, aber das Phänomen veräußerlichende Kategorien verstanden werden kann (wie z.B. bei Helvétius), da wird nichts anderes als die tatsächliche ‚Wirklichkeit‘ beschrieben, so die Fehleinschätzung der meisten Soziologen. Ich habe in meiner Arbeit jedoch gezeigt, daß die Wirklichkeit der Freundschaft – verstanden als *variable* soziale Ordnung - keine überzeitliche und ontologische Größe ist, sondern daß sich der Sinn des Phänomens jeweils historisch verschieden herausgestaltet. Jeder Freundschaftsauffassung entspricht eine Verständnisweise, die sich vielleicht in ihrer Zeit als letztgültige und damit einzig ‚wirkliche‘ gebärdet, doch zeigt der Blick in die Geschichte, daß es *verschiedene* Wirklichkeiten der Freundschaft gibt. Ein Aufbrechen der versteckten Ontologisierung der Freundschaft in den Sozialwissenschaften konnte daher nur durch eine historische Untersuchung des Phänomens gelingen.

An den skizzierten Freundschaftsvorstellungen aus dem 18. Jahrhundert ist also bereits sehr deutlich die Systemisierung und Veräußerlichung des Phänomens ablesbar, die in ähnlicher Weise auch in den heutigen sozialwissenschaftlichen Konzepten statthat. Freundschaft wird auf äußerliche Letztelemente reduziert (z.B. „Bedürfnisse“) und als Mittel zur Selbstbefriedigung von autonomen Subjekten verstanden. Freundschaft erscheint dann als erfaßbar, wenn sich das Phänomen quantifizieren läßt. Aufgrund dieser Ähnlichkeit im Freundschaftsverständnis begreife ich die sozialwissenschaftlichen Freundschaftsmodelle als Fortführung der analytisch-systemischen Verständnisweise.

Weitergehend ist zu fragen, ob nicht nur die analytisch-systemische *Verständnisweise*, sondern auch die entsprechende Freundschaftsauffassung des 18. Jahrhunderts bis in unsere Zeit tradiert wurde. Friedrich Tenbruck bejaht diese Frage. Für ihn hat sich in jener Epoche das verwirklicht, „was wir heute noch meinen, wenn wir emphatisch von Freundschaft sprechen.“³⁹⁰. Doch bleibt diese Aussage Tenbrucks zu undifferenziert, denn sie berücksichtigt nicht den tiefen Unterschied der Verständnisweisen, der in Aufklärung und

³⁹⁰ Tenbruck, Freundschaft, a.a.O., S.437.

Frühromantik aufklafft. Denn neben der analytisch-systemischen Denkform hat sich in der Neuzeit parallel eine weitere Verständnisweise herauskristallisiert, die ich mit Cassirer als „synthetische“ bezeichne (vgl. Teil II, 5).

Wie schon das analytisch-systemische Verstehen so begreift auch der synthetische Ansatz Freundschaft nicht mehr auf ein Wesen hin. Vielmehr erscheint Freundschaft seit dem Renaissance-Humanismus als ein Zusammenspiel von Wirkungen und Gegenwirkungen, von Tätigkeiten und Fähigkeiten, d.h. mit einem Wort als *funktionaler* Zusammenhang. Freundschaft wird beispielsweise bei Montaigne als ein immanentes Geschehen begriffen, das von nichts anderem als von sich selbst abhängt (vgl. Teil II, 3.2.1). Freundschaft wächst und gedeiht „durchs Vollziehen“, wie Montaigne sagt³⁹¹. Dies bedeutet weiterhin, daß sich die Freunde vollständig aufeinander einlassen, ja sie gewinnen sich selbst als Freund nur durch das ‚Sein im Andern‘. Dies ist so zu verstehen, daß sich die Freunde einander öffnen und im Gespräch, im Schreiben oder Anblicken verschiedene implizierte Selbstheiten enthüllen. „Und so oft hab ich in Dir erkannt, was ich in mir selber nicht zur Gewißheit bringen konnt!“³⁹². Im wechselseitigen Entdecken der implizierten Selbstheiten erschaffen die Freunde gemeinsam eine eigene Welt der Freundschaft. Diese konstituiert sich als ein *freier* sozialer Zusammenhang, der von einem gemeinsam konstruierten Sinnhorizont getragen wird (vgl. Teil II, 5.1.3).

In einem erneuten Rückgriff auf Hannah Arendt läßt sich dieses Freundschaftsverständnis weiter präzisieren. Freundschaft beruht auf *Handeln* (praxis). Handeln ist für Arendt nicht die Realisierung vorgefaßter Ziele und Zwecke (Herstellen, poiesis), sondern die Enthüllung von Personen, die auf diese Weise ihre eigenen „Geschichten“ hervorbringen (Arendt, *Vita activa*, a.a.O., S.174f). Im Handeln wird das Wer der Handelnden erst erschaffen, und ein Komplex von Handlungen ergibt das „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“. Handeln setzt unvordenklich und ursprünglich an, es kann auf keine Ursache zurückgeführt werden, die außerhalb der Handlung liegt. Das Handeln folgt keinem vorgestanztem Muster und erschöpft sich auch nicht in abgesteckten Zielen. Das Über-sich-hinaus ist der innerste Kern der Handlung. „Schrankenlosigkeit erwächst aus der dem Handeln eigentümlichen Fähigkeit, Beziehungen zu stiften, und damit aus der ihm inhärenten Tendenz, vorgegebene Schranken zu sprengen und Grenzen zu überschreiten.“ (ibid., S.183). Insofern ist das Handeln ein Akt der *Freiheit*.

Der Unterschied zwischen dem analytisch-systemischen und dem synthetischen Freundschaftsverstehen läßt sich also als Unterschied zwischen *Herstellen* und *Handeln* paraphrasieren. Die in Teil I dargestellten sozialwissenschaftlichen Modelle folgen dem Paradigma des Herstellens und führen die analytisch-systemische Tradition der Aufklärung fort. Das syn-

³⁹¹ Montaigne, *Essais*, a.a.O., I 28, S.100.

³⁹² Bettina von Arnim, *Die GÜnderode*, a.a.O., S.393.

thetische Freundschaftsverstehen dagegen hat in den Sozialwissenschaften, so weit ich dies überblicke, keinen Anschluß gefunden. Lediglich der Gedanke einer Vielheit von Selbsten und einer entsprechenden Pluralisierung der Lebenswelten läßt sich in einigen postmodernen Subjekttheorien wiederfinden³⁹³. Hier könnte zweifelsohne die Psychoanalyse weiterhelfen, da im synthetischen Verständnis eine Theorie der Freundschaft mit einer Theorie des (pluralen) Selbst einhergeht. „Eine Philosophie der Freundschaft beinhaltet und begründet deshalb eine zeitgemäße und zukünftige Theorie des Selbst.“³⁹⁴. Dies kann jedoch im Rahmen dieser Arbeit nicht mehr geleistet werden.

Momente der gegenwärtigen Freundschaftsauffassung

Da ich in dieser Arbeit von der methodischen These ausging, daß einzelne Texte, die über Freundschaft reflektieren, sowohl eine historische Freundschaftsauffassung widerspiegeln als auch die Art und Weise zeigen, wie Freundschaft verstanden wird, müßte es nun ansatzweise möglich sein, aus den im I. Teil meiner Arbeit dargestellten sozialwissenschaftlichen Freundschaftsmodellen nicht nur die wissenschaftliche Systemisierung und Veräußerlichung des Phänomens, sondern auch Momente der heutigen Freundschaftsauffassung herauszulesen. Die sozialwissenschaftlichen Freundschaftskonzepte erscheinen in dieser Perspektive als zeitgeschichtliche Zeugnisse, d.h. in meiner Terminologie als einzelne Freundschaftsvorstellungen.

Dieser Ansatz läßt sich durch Studien stützen, die belegen, daß soziologisches- und Alltagswissen in einem wechselseitigen Konstitutionsverhältnis stehen³⁹⁵. Soziologisches Wissen diffundiert in den Alltag hinein und wirkt als Maßstab der Beurteilung sozialer Situationen. So können beispielsweise folgende Aussagen zur Selbstwahrnehmung entstehen: ‚ich bin nicht schuld an meinem Alkoholismus, an meiner Arbeitslosigkeit oder meiner Einsamkeit, sondern die gesellschaftlichen Umstände sind es‘; ‚eine spezifische Sozialisation hat aus mir einen fleißigen Buchhalter, einen Kriminellen oder Künstler gemacht‘. „Derartige Urteile müssen sich nicht gleich in spektakulären Aktionen auswirken (...), aber sie beeinflussen die kognitive und emotionale Einstellung zu den betreffenden Menschen oder

³⁹³ Vgl. Wolfgang Welsch, *Subjektsein heute. Überlegungen zur Transformation des Subjekts*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 39. Jg., Heft 4, 1991, S.347-365; Heiner Keupp, *Ambivalenzen postmoderner Identität*, in: Ulrich Beck/Elisabeth Beck-Gernsheim (Hg.), *Risikante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1994, S.336-349; Alois Hahn, *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte*, Frankfurt am Main 2000, S.13-80.

³⁹⁴ Lemke, *Freundschaft*, a.a.O., S.155.

³⁹⁵ Vgl. Ulrich Beck/Wolfgang Bonß, *Weder Sozialtechnologie noch Aufklärung? Analysen zur Verwendung sozialwissenschaftlichen Wissens*, Frankfurt am Main 1989.

zu dem in Frage stehenden Tatbestand (...).³⁹⁶. Insofern spricht Christof Lau treffend von einer „Versozialwissenschaftlichung“ des Alltagswissens³⁹⁷. Dieser Vorgang wirkt auch in umgekehrter Richtung, denn die Sozialwissenschaften sind zugleich „Verwender“ von alltäglichem Wissen³⁹⁸. Alltägliche Einstellungen werden „im Lichte logischer und empirischer Analysen Gegenstand und Inhalt theoretischer Äußerungen.“³⁹⁹.

Auf sprachanalytischer Ebene weist Uwe Pörksen nach, daß verschiedene Begriffe aus der Sphäre der Wissenschaft in die Alltagswelt eindringen und sich dabei in „konnotative Stereotype“, in sogenannte „Plastikwörter“ verwandeln⁴⁰⁰. Solche Wörter wirken wie selbstreferentielle und austauschbare Wirklichkeitsbausteine, die in den verschiedensten semantischen Zusammenhängen eingesetzt werden können. „Die Plastikwörter zeichnen sich aus durch hohen Abstraktionsgrad. Diese abstrakte Sprache schafft einheitliche übersichtliche Räume und entzieht die individuellen Besonderheiten dem Blick. (...) Diese Sprache macht die Welt planbar, rodet sie gleichsam, macht sie dem rücksichtslosen Umgang mit dem Reißbrett zugänglich.“ (ibid., S.111). Zu den Plastikwörtern zählt Pörksen Wörter wie „Information“, „Kommunikation“, „Bedürfnis“, „Entwicklung“, „Fortschritt“, „Management“, „Prozeß“ und neben einigen weiteren auch den Begriff der „Beziehung“. Diese Wörter verleihen den Zusammenhängen, in denen sie gebraucht werden, einen pseudowissenschaftlichen Beiklang - den Geschmack von Sachlichkeit - und tragen dennoch nicht zu einer Klärung der Zusammenhänge bei. Dies deshalb, weil sie wie kompakte Realitätsklötzchen in jede semantische Situation ‚eingebaut‘ werden können. Doch das, was überall paßt, ist letztlich nichtssagend. Die Äußerlichkeit und Austauschbarkeit, die den Plastikwörtern eignet, weist sie als systemische Elemente aus, und daher verstehe ich die zunehmende Ausbildung von Plastikwörtern in der Umgangssprache als Ausdruck eines heutzutage auch in der Alltagswelt dominierenden systemisch-analytischen Wirklichkeitsverständnisses. Pörksen selbst spricht von einer „Mathematisierung der Umgangssprache“, die damit für die Aufnahme durch den Computer zugerechnet wird (ibid., S.109). „Information“, „Kommunikation“ oder „Beziehung“ erscheinen für unser alltägliches Verständnis zunehmend als Zahlen, als statistische Werte, Tabellen und Diagramme.

Meine These geht also dahin, daß analog zum systemischen Freundschaftsverständnis in den Sozialwissenschaften eine systemische Freundschaftsauffassung unser „Alltagswissen“ dominiert. Folgen wir nun gewissen Freundschaftsvorstellungen, d.h. den sozialwissenschaftli-

³⁹⁶ Vgl. Michael Bock, *Soziologie als Grundlage des Wirklichkeitsverständnisses. Zur Entstehung des modernen Weltbildes*, Stuttgart 1980, S.41.

³⁹⁷ Christof Lau, *Die Definition gesellschaftlicher Probleme durch die Sozialwissenschaften*, in: Beck/Bonß, *Weder Sozialtechnologie noch Aufklärung?*, a.a.O., S.387.

³⁹⁸ Vgl. Adalbert Evers/Helga Nowotny, *Über den Umgang mit Unsicherheit. Anmerkungen zur Verwendung sozialwissenschaftlichen Wissens*, in: Beck/Bonß, a.a.O., S.361.

³⁹⁹ Karl Acham, *Geschichte und Sozialtheorie. Zur Komplementarität kulturwissenschaftlicher Erkenntnisorientierungen*, Freiburg/München 1995, S.323.

⁴⁰⁰ Uwe Pörksen, *Plastikwörter. Die Sprache einer internationalen Diktatur*, Stuttgart 1997 (5. Auflage).

chen Modellen des I.Teils dieser Arbeit, so lassen sich bestimmte Momente dieser Freundschaftsauffassung herausinterpretieren:

Verschwinden der Sozialität: Freundschaft wurde bei Tönnies noch als „Gemeinschaft“ verstanden, Vierkandt war sich bereits unsicher, ob der Freundschaft Sozialität eignet, Simmel und von Wiese sprachen nurmehr von „Wechselwirkungen“ und „Beziehungen“ zwischen Individuen. Bis auf wenige Ausnahmen setzt sich diese Tendenz in den Personal Relationships fort. Freundschaft ist eine „persönliche Beziehung“, doch keine Gemeinschaft. Sie wird allein durch „intime Interaktionen“ hergestellt. Erst in der Systemtheorie taucht das Soziale der Freundschaft wieder auf, jedoch seltsam abstrahiert und fern jeglicher Erfahrung, nämlich als eine stabile Sequenz „anschlußfähiger“, „intimer“ Kommunikationen. Das heißt also, Freundschaft hat heutzutage nichts mehr mit Gemeinschaftlichkeit zu tun. Sie ist eine Verbindung, die allein auf den Handlungen des Einzelnen beruht.

Flüchtigkeit: Wie bereits Simmel mit seinem Konzept der „differenzierten Freundschaft“ zeigt, erstreckt sich die freundschaftliche „Beziehung“ auf bestimmte Teilgebiete der Persönlichkeit. Der Mensch ist niemals ‚ganz‘ Freund. Dieser Ansatz setzt sich in den Personal Relationships prinzipiell fort. Zwar versucht man sich über gegenseitige Selbstenthüllung und Selbstpräsentation nahe zu kommen, doch letztlich geht es um „flexible Beziehungen“, die „den steigenden Anforderungen zur Partizipation in verschiedenen Gesellschaftsbereichen eher gerecht werden als exklusive Busenfreundschaften.“⁴⁰¹. Ebenso in der Systemtheorie. Auch dort bleiben die „psychischen Systeme“ außerhalb der „sozialen Systeme“, d.h. der Mensch hat nur mittelbar (als „Umwelt“) mit der Freundschaft zu tun. Er bleibt gleichsam unbeteiligt. Daher können wir sagen, daß Freundschaft in der Moderne den Einzelnen nur zum Teil ergreift und die meisten Seiten seines Charakters ‚vordraußen‘ läßt. Dadurch erscheint Freundschaft als eine flüchtige, leicht zu schließende und schnell wieder zu lösende „Beziehung“.

Nutzenorientierung: Freundschaft basiert auf dem Nutzen, den sie den befreundeten Individuen erbringt. Die Freundschaft nützt, weil sie zu gegenseitiger Hilfe verpflichtet. Schon Vierkandt qualifizierte die Freundschaft als eine „Betätigung des Hilfstriebes“⁴⁰². In den Personal Relationships dient die Freundschaft zur Aufrechterhaltung der physischen und psychischen Gesundheit des Einzelnen. Die der Freundschaft inhärente Reziprozitätsregel bewirkt einen Austausch von ‚Serviceleistungen‘. Ein deutlicher Hinweis auf die individualistische Nutzenorientierung, die in der Freundschaft vorherrscht, ist die

⁴⁰¹ Ursula Nötzoldt-Linden, Freundschaftsbeziehungen versus Familienbeziehungen: Versuch einer Begriffsbestimmung zur „Freundschaft“, in: Ethik und Sozialwissenschaften, Bd. 8, Heft 1, 1997, S.11.

⁴⁰² Vierkandt, Gesellschaftslehre, a.a.O., S.194.

Anwendung der Austauschtheorie auf freundschaftliche „Beziehungen“. „An individual samples the rewards and costs of interacting with a potential friend and then decides whether to increase or decrease the level of involvement based on perceptions of the probable rewardingness of future interactions.“⁴⁰³. Die Aussicht auf den persönlichen Vorteil und die individuelle Belohnung bestimmt somit das Eingehen und Aufrechterhalten einer Freundschaft. Freunde erscheinen als die besten Helfer zur Organisation des individuellen Lebens in einer „enttraditionalisierten Gesellschaft“ (Giddens). Dadurch, daß Freundschaft als „flexible Beziehung“ verstanden wird, die schnell eingegangen und gelöst werden kann, weist sie einen Weg „aus dem Dilemma zwischen ‚Kontaktinfarkt‘ und sozialer Isolation“⁴⁰⁴. Offensichtlich wird also Freundschaft in unserer Zeit als Mittel zum Zwecke der optimalen Bewältigung des individuellen Lebens aufgefaßt.

Management: Die Auffassung, daß Freundschaft individuell kalkuliert, initiiert, organisiert, verhandelt und terminiert werden kann, ist aus den klassischen soziologischen Konzepten noch nicht ablesbar. Erst im Horizont der Personal Relationships taucht dieses Moment auf und entwickelt sich zur bestimmenden Größe der heutigen Freundschaftsauffassung. Selbstpräsentation, Selbstenthüllung und Vertrauensleistungen sind unabdingbare „Techniken“ innerhalb einer adäquaten „Beziehungsarbeit“. Dies alles wird unter dem (Plastik-)Wort der „sozialen Kompetenz“ zusammengefaßt. Es hängt letztlich von den „sozialen Kompetenzen“ des Individuums ab, „ob wir das für unser Wohlergehen so wichtige Ziel, Freundschaften und Paarbeziehungen aufzubauen, erreichen.“⁴⁰⁵. Erst der sozial kompetente Mensch ist in der Lage, Freundschaften zu schließen, aufrechtzuerhalten und gegebenenfalls zu beenden. Freundschaft wird demnach als ein ‚Produkt‘ aufgefaßt, das es über bestimmte Fertigkeiten herzustellen gilt. Die gesamte Herstellung wird an das autonome Individuum delegiert, den Manager des ‚Unternehmens Freundschaft‘. In der Systemtheorie ist es nicht mehr das autonome Subjekt, das die Freundschaft ‚macht‘, sondern die Freundschaft managt sich gleichsam selbst. Eine typisierte Freundschaftssemantik sorgt für anschlussfähige intime Kommunikationen. Der Mensch steht staunend daneben und wundert sich, wie aus der Maschine, die er zuvor noch selbst zusammenbauen und bedienen mußte, ein selbständiger Roboter geworden ist.

Individuelle Willkür: Da der moderne Mensch nicht mehr in seiner ganzen Person „Korporationsmitglied“ ist, wie Simmel sagt, kann er sich diesen oder jenen sozialen Kreisen anschließen⁴⁰⁶. In den Personal Relationships wird diese Auffassung fortgeführt.

⁴⁰³ Robert Hays, *Friendship*, a.a.O., S.398.

⁴⁰⁴ Nötzoldt-Linden, *Freundschaft*, a.a.O., S.14.

⁴⁰⁵ Jaumeandreu, *Freundschaft, Liebe, Sympathie*, a.a.O., S.16,

⁴⁰⁶ Simmel, *Soziologie*, a.a.O., S.474.

Freundschaften werden frei-willig eingegangen und frei-willig aufgelöst, je nachdem, ob die „Beziehung“ zum anderen einen Vorteil erbringt oder nicht. Freundschaft gerät damit zu einer willkürlichen Verbindung. Anders in der Systemtheorie. Da jedem Menschen in der „funktional differenzierten Gesellschaft“ die Teilnahme an jedem „Funktionssystem“ prinzipiell offensteht, der Mensch also im vorhinein kein ‚soziales Zuhause‘ hat, besteht die Notwendigkeit, ein „intimes System“ zu errichten, das einen „sozialen Nahbereich“ konstituiert. Freundschaft kommt also nicht durch freie „Partnerwahl“ zustande, sondern sie ist die Reaktion auf eine moderne gesellschaftliche Problemsituation, die Luhmann als soziale Ortlosigkeit des sich als autonom verstehenden Subjektes beschreibt⁴⁰⁷. Nicht nur in der Systemtheorie wird die Freiwilligkeit zur Freundschaft eingeschränkt. Soziodemographische und charakterliche Ähnlichkeit, zeitliche und finanzielle „Ressourcen“ (ein weiteres Plastikwort nach Pörksen), ja sogar molekulargenetische Prädispositionen engen den Raum zur freien Entscheidung, wer sich mit wem befreundet, ein. Der prinzipiellen Willkür sind also gewisse soziale und ‚natürliche‘ Grenzen gesetzt, wie wir dies zusammenfassen können.

Intimität: Intimität scheint das entscheidende Moment in der modernen Freundschaftsauffassung zu sein, da es von den klassischen Soziologen bis zur Systemtheorie thematisiert wird. Doch seltsamerweise wird in allen von mir behandelten Freundschaftskonzepten niemals wirklich sichtbar, was mit Intimität gemeint ist. Für Simmel bezeichnet die Intimität dasjenige einer „Beziehung“, „das ihre Teilnehmer nur miteinander, aber mit niemanden außerhalb der Gesellschaft teilen (...)“ (Simmel, Soziologie, a.a.O., S.104). Für von Wiese bedeutet Intimität die „Möglichkeit, sich ganz im Verkehr miteinander auszuschöpfen (...).“⁴⁰⁸. In den Personal Relationships faßt man Intimität als Austausch von „Informationen“ über das „inner self“ der Interagierenden. Die Systemtheorie versteht Intimität als „Attribution“ der „Kommunikation“ auf ein „individualisiertes Weltverhältnis“. Immer geht es also um etwas ‚Inneres‘, das im Rahmen der freundschaftlichen „Beziehung“ auf ein anderes ‚Inneres‘ wirkt. Was da genau wirkt und wie diese Wirkung zu verstehen ist, bleibt in den behandelten Freundschaftskonzepten unklar. Doch ohne Intimität geht es offenbar nicht, sie ist ein notwendiger Baustein im systemischen Gerüst der Freundschaft. Intimität spielt also auf eine der Freundschaft eigentümliche Innerlichkeit an. Das besondere innere Erleben, das in der Freundschaft zum Tragen kommt, scheint sich dem analytisch-systemischen Verstehen zwar zu entziehen, doch wird es zumindest als wichtiges Ingredienz aufgefaßt.

⁴⁰⁷ vgl. Luhmann, Liebe als Passion, a.a.O., S.16f.

⁴⁰⁸ von Wiese, Beziehungslehre, a.a.O., S.472.

So weit die wichtigsten Momente der modernen, systemischen Freundschaftsauffassung, wie sie aus den sozialwissenschaftlichen Freundschaftsvorstellungen herauszulesen sind. Freilich handelt es sich hierbei nur um eine grobe Skizze, die allenfalls gewisse Tendenzen der heutigen Freundschaftsordnung sichtbar machen kann. Hier eröffnen sich Perspektiven für eine empirische Sozialforschung, die durch Interpretation von Texten, Fotos, Filmen etc. zum Thema Freundschaft in den einschlägigen Massenmedien ein genaueres Bild der heutigen Freundschaftsauffassung zeichnen könnte. Da es mir in dieser Arbeit aber nicht allein auf die moderne Freundschaftsauffassung, sondern vor allem auf die Art und Weise ankam, wie Freundschaft in den Sozialwissenschaften verstanden wird, begnüge ich mich an dieser Stelle mit den angesprochenen Momenten.

Literatur

Literatur der Einleitung, des I. Teils und der Schlußfolgerungen (sozialwissenschaftliche Literatur)

Acham, Karl, Geschichte und Sozialtheorie. Zur Komplementarität kulturwissenschaftlicher Erkenntnisorientierungen, Freiburg/München 1995

Acitelli, Linda/Duck, Steve/West, Lee, Embracing the Social in Personal Relationships and Research, in: William Ickes/Steve Duck (Hg.), The Social Psychology of Personal Relationships, Chichester 2000, S.215-227

Adorno, Theodor W., Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt am Main 1951

Alemann, Heine von, Leopold von Wiese und das Forschungsinstitut für Sozialwissenschaften in Köln 1919 bis 1934, in: Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin, Bd. 2, hrsg. von Wolf Lepenies, Frankfurt am Main 1981, S.349-389

Allan, Graham, Friendship. Developing a sociological perspective, Boulder 1989

Arendt, Hannah, Vita activa oder Vom tätigen Leben, München/Zürich 1994

Argyle, Michael/Henderson, Monika, Die Anatomie menschlicher Beziehungen. Spielregeln des Zusammenlebens, Paderborn 1986

Auhagen, Ann Elisabeth, Freundschaft unter Erwachsenen, in: Auhagen/Salisch, Zwischenmenschliche Beziehungen, Göttingen 1993, S. 215-233

Auhagen, Ann Elisabeth, Freundschaft im Alltag. Eine Untersuchung mit dem Doppeltagebuch, Bern 1991

Bayertz, Kurt (Hg.), Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt am Main 1998

Beck, Ulrich/Bonß, Wolfgang, Weder Sozialtechnologie noch Aufklärung? Analysen zur Verwendung sozialwissenschaftlichen Wissens, Frankfurt am Main 1989

Benthien, Claudia/Fleig, Anne/Kasten, Ingrid (Hg.), Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle, Köln 2000

Berger, Peter/Luckmann, Thomas, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt am Main 1998

Bertalanffy, Ludwig von, Das biologische Weltbild. Die Stellung des Lebens in Natur und Wissenschaft, Wien 1990

Bierhoff, Hans/Buck, Ernst, Wer vertraut wem? Soziodemographische Merkmale des Vertrauens, in: Martin Schweer (Hg.), Vertrauen und soziales Handeln. Facetten eines alltäglichen Phänomens, Neuwied 1997, S.99-114

Blieszner, Rosemary/Adams, Rebecca, Adult Friendship, Newbury Park 1992

- Blum, Lawrence*, Freundschaft als moralisches Phänomen, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 45, 1997, Heft 2, S.217-233
- Bock, Michael*, Soziologie als Grundlage des Wirklichkeitsverständnisses. Zur Entstehung des modernen Weltbildes, Stuttgart 1980
- Bowlby, John*, Selbstvertrauen und wodurch es gefördert wird, in: ders., Das Glück und die Trauer. Herstellung und Lösung affektiver Bindungen, Stuttgart 1980, S.130-156
- Carnegie, Dale*, Wie man Freunde gewinnt. Die Kunst, beliebt und einflußreich zu werden, Bern/München/Wien 2000
- Cassirer, Ernst*, Die Philosophie der Aufklärung, Hamburg 1998
- Daub, Claus-Heinrich*, Intime Systeme, Basel 1996
- Dindia, Kathryn*, Self-disclosure, Self-identity and Relationship Development: a Transactional/Dialectic Perspective, in: Duck (Hg.), Handbook of Personal Relationships, Chichester 1997, S.411-426
- Duck, Steve*, Friends, for Life. The Psychology of Close Relationships, Brighton 1983
- Duck, Steve* (Hg.), Handbook of Personal Relationships. Theory, Research and Interventions, Chichester 1988
- Duck, Steve* (Hg.), Handbook of Personal Relationships. Theory, Research and Interventions, Chichester 1997
- Ebrecht, Angelika*, Jenseits des Spiegels – Das Verhältnis von Freundschaft, Geschlecht und Moral aus psychoanalytischer Sicht, in: Sabine Eickenrodt/Cettina Rapisarda (Hg.), Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung. Bd. 3. Freundschaft im Gespräch, Stuttgart 1998, S.75-88
- Eichler, Klaus-Dieter*, Zu einer „Philosophie der Freundschaft“, in: ders. (Hg.), Philosophie der Freundschaft, Leipzig 1999, S. 215-241
- Elias, Norbert*, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bd., Frankfurt am Main 1997
- Endreß, Martin*, Vertrauen und Vertrautheit – Phänomenologisch-anthropologische Grundlegung, in: Martin Hartmann/Claus Offe (Hg.), Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts, Frankfurt am Main/New York 2001, S.161-203
- Evers, Adalbert/Nowotny, Helga*, Über den Umgang mit Unsicherheit. Anmerkungen zur Verwendung sozialwissenschaftlichen Wissens, in: Beck/Bonß, Weder Sozialtechnologie noch Aufklärung?, a.a.O., S.355-383
- Fasching, Maria*, Vom Nutzen und Nachteil wahrer Freundschaft, in: Ethik und Sozialwissenschaften, Bd. 8, 1997, Heft 1, S.23-25
- Feyerabend, Oscar*, Das organologische Weltbild. Eine philosophisch-naturwissenschaftliche Theorie des Organischen, Berlin 1939
- Frey, Bruno*, Möglichkeiten und Grenzen des ökonomischen Denkansatzes, in: Hans-Bernd Schäfer/Klaus Wehrt, Die Ökonomisierung der Sozialwissenschaften, Frankfurt am Main/New York 1989, S. 69-102

- Friedman, Marilyn*, Freundschaft und moralisches Wachstum, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 45, 1997, Heft 2, S.235-248
- Giddens, Anthony*, Konsequenzen der Moderne, Frankfurt am Main 1995
- Goffman, Erving*, Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation, Frankfurt am Main 1971
- Goffman, Erving*, Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisaition von Alltagserfahrungen, Frankfurt am Main 1977
- Gouldner, Alvin*, Reziprozität und Autonomie, Frankfurt am Main 1984
- Habermas, Jürgen*, Exkurs zu Luhmanns systemtheoretischer Aneignung der subjektphilosophischen Erbmasse, in: Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt am Main 1985, S.426-445
- Hahn, Alois*, Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte, Frankfurt am Main 2000
- Hays, Robert*, Friendship, in: Duck (Hg.), Handbook of Personal Relationships, Chichester 1988, S.391-408
- Hertzsch, Ulrich*, Pädagogik und Soziologie im Werk Alfred Vierkandts: Eine Untersuchung seiner Gruppentheorie, Rheinfeld/Berlin 1991
- Hinde, Robert*, Relationships. A Dialectical Perspective, Erlbaum 1997
- Hinde, Robert*, Auf dem Wege zu einer Wissenschaft zwischenmenschlicher Beziehungen, in: Ann Elisabeth Auhagen/Maria von Salisch, Zwischenmenschliche Beziehungen, Göttingen 1993, S.7-36
- Hinkle, Robert/ Hinkle, Gisela*, Die Entwicklung der amerikanischen Soziologie, München 1960
- Holmes, John/Rempel, John*, Trust in Close Relationships, in: Clyde Hendrick (Hg.), Close Relationships, Newbury Park 1989, S.187-220
- Hondrich, Karl-Otto/Koch-Arzberger, Claudia*, Solidarität in der modernen Gesellschaft, Frankfurt am Main 1994
- Iben, Gerd/Kemper, Peter/Maschke, Michael (Hg.)*, Ende der Solidarität? Gemeinnsinn und Zivilgesellschaft, Münster 1999
- Ickes, William/Duck, Steve (Hg.)*, The Social Psychology of Personal Relationships, Chichester 2000
- Ickes, William*, Methods of Studying Close Relationships, in: Ickes/Duck, The Social Psychology of Personal Relationships, a.a.O., S.157-180
- Jaumeandreu, Raimon Gaja*, Freundschaft, Liebe, Sympathie. Soziale Kompetenz im Alltag, Bern 1999
- Kenrick, Douglas/Trost, Melanie*, An Evolutionary Perspective on Human Relationships, in: Ickes/Duck, The Social Psychology of Personal Relationships, a.a.O., S.9-35
- Keupp, Heiner*, Ambivalenzen postmoderner Identität, in: Ulrich Beck/Elisabeth Beck-Gernsheim (Hg.), Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, Frankfurt am Main 1994, S.336-349
- Kneer, Georg/Nassehi, Armin*, Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, München 1993

Koller, Michael, Psychologie interpersonalen Vertrauens: Eine Einführung in theoretische Ansätze, in: Martin Schweer (Hg.), *Interpersonales Vertrauen. Theorien und empirische Befunde*, Opladen 1997, S.13-26

Koreimann, Dieter, *Management*, München/Wien 1995

Lambertz, Birgit, *Stimmungsverläufe in Freundschaften unter Erwachsenen. Zusammenhänge und Veränderungen im Erleben von freundschaftsbezogenen Stimmungen bei erwachsenen Freundespaaren*, Frankfurt am Main, 1999

Lau, Christof, Die Definition gesellschaftlicher Probleme durch die Sozialwissenschaften, in: Beck/Bonß, *Weder Sozialtechnologie noch Aufklärung?*, a.a.O., S.384-419

Leary, Mark/Miller, Rowland, Self-presentational Perspectives on Personal Relationships, in: Ickes/Duck, *The Social Psychology of Personal Relationships*, a.a.O., S.129-155

Lemke, Harald, *Freundschaft. Ein philosophischer Essay*, Darmstadt 2000

Lenz, Karl, *Soziologie der Zweierbeziehung*, Opladen 1998

Lenz, Karl, Erving Goffman - Werk und Rezeption, in: Robert Hettlage/Karl Lenz (Hg.), *Erving Goffman - ein soziologischer Klassiker der zweiten Generation*, Bern 1991, S.25-93

Levine, Donald/Carter, Ellwood/Gorman, Eleanor Miller, Simmels Einfluß auf die amerikanische Soziologie, in: Wolf Lepenies (Hg.), *Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin*, Bd. 4, Frankfurt am Main 1981, S.32-81

Lewis, C.S., *Was man Liebe nennt. Zuneigung, Freundschaft, Eros, Agape*, Basel 1979

Lichtblau, Klaus, *Georg Simmel*, Frankfurt am Main/New York 1997

Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main, 1984

Luhmann, Niklas, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt am Main 1982

Luhmann, Niklas, *Wie ist soziale Ordnung möglich?*, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Bd.2, Frankfurt am Main 1981, S.195-285

Luhmann, Niklas, *Vertrautheit, Zuversicht, Vertrauen: Probleme und Alternativen*, in: Martin Hartmann/Claus Offe (Hg.), *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Frankfurt am Main/New York 2001, S.143-160

Luhmann, Niklas, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1990

Luhmann, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bd., Frankfurt am Main 1997

Luhmann, Niklas, *Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition*, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd.1, Frankfurt am Main 1980, S.9-71

Luhmann, Niklas, *Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien*, in: ders., *Soziologische Aufklärung* Bd.2, Opladen 1975, S.170-192

Maturana, Humberto, *Was ist Erkennen?*, München 1994

Maturana, Humberto, Ontologie des Beobachtens. Die biologischen Grundlagen des Selbst-Bewußtseins und des physikalischen Bereichs der Existenz, in: ders., Biologie der Realität, Frankfurt am Main 1998, S.145-225

Maturana, Humberto, Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit, Braunschweig 1985

McAdams, Dan, Personal Needs and Personal Relationships, in: Steve Duck (Hg.), Handbook of Personal Relationships, Chichester 1988, S. 7-22

McCall, George, The Organizational Life Cycle of Relationships, in: Steve Duck (Hg.), Handbook of Personal Relationships, Chichester 1988, S.467-484

McCall, George/Simmons, Jerry, Identität und Interaktion. Untersuchungen über zwischenmenschliche Beziehungen im Alltagsleben, Düsseldorf 1974

McKenzie, Richard/Tulloch, Gordon, Homo oeconomicus. Ökonomische Dimensionen des Alltags, Frankfurt am Main/New York 1984

Mead, George Herbert, Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt am Main 1993 (9. Auflage)

Merz-Benz, Peter-Ulrich, Tiefsinn und Scharfsinn. Ferdinand Tönnies' begriffliche Konstruktion der Sozialwelt, Frankfurt am Main, 1995

Mikula, Gerold, Ausgewählte Anmerkungen zur Beziehungsforschung, in: Auhagen/Salisch, Zwischenmenschliche Beziehungen, Göttingen 1993, S.301-307

Müller, Klaus, Allgemeine Systemtheorie. Geschichte, Methodologie und sozialwissenschaftliche Heuristik eines Wissenschaftsprogramms, Opladen 1996

Negt, Oskar, Solidarität und das Problem eines beschädigten Gemeinwesens, in: Iben et al. (Hg., Ende der Solidarität?, a.a.O., S.67-79

Nötzoldt-Linden, Ursula, Freundschaft. Zur Thematisierung einer vernachlässigten soziologischen Kategorie, Opladen 1994

Nötzoldt-Linden, Ursula, Freundschaftsmuster. Studien zur Soziologie weiblicher Solidarität, in: Sabine Eickenrodt/Cettina Rapisarda, Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung 1998. Band 3. Freundschaft im Gespräch, Stuttgart 1998, 105-124

Nötzoldt-Linden, Ursula, Freundschaftsbeziehungen versus Familienbeziehungen: Versuch einer Begriffsbestimmung zur "Freundschaft", in: Ethik und Sozialwissenschaften, Bd. 8, Heft 1, 1997, S.3-12

Parsons, Talcott, Das System moderner Gesellschaften, München 1972

Pörksen, Uwe, Plastikwörter. Die Sprache einer internationalen Diktatur, Stuttgart 1997 (5. Auflage)

Raphael, Lutz, Die Verwissenschaftlichung des Sozialen als methodische und konzeptionelle Herausforderung für eine Sozialgeschichte des 20. Jahrhunderts, in: Geschichte und Gesellschaft, Jg. 22, 1996, S.165-193

Rasch, Wolfdietrich, Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung im deutschen Schrifttum des 18. Jahrhunderts, Halle/Saale 1936

Reese-Schäfer, Walter, Luhmann zur Einführung, Hamburg 1999

- Reis, Harry/Shaver, Phillip*, Intimacy as an Interpersonal Process, in: Steve Duck (Hg.), Handbook of Personal Relationships, Chichester 1988, S.367-389
- Rombach, Heinrich*, Strukturanthropologie. „Der menschliche Mensch“, Freiburg/München 1993 (2. Auflage)
- Rombach, Heinrich*, Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie, Freiburg/München 1994
- Rombach, Heinrich*, Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg/München 1988 (2. Auflage)
- Salomon, Albert*, Der Freundschaftskult des 18. Jahrhunderts in Deutschland: Versuch zur Soziologie einer Lebensform, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 8, Heft 3, Juli 1979, S.279-308
- Schäfer, Hans-Bernd/Wehrt, Klaus* (Hg.), Die Ökonomisierung der Sozialwissenschaften. Sechs Wortmeldungen, Frankfurt am Main/New York 1989
- Scheuerer-Englisch, Hermann/Zimmermann, Peter*, Vertrauensentwicklung in Kindheit und Jugend, in: Martin Schweer (Hg.), Interpersonales Vertrauen, a.a.O., S.27-48
- Schwinn, Holger*, Kommunikationsmedium Freundschaft. Der Briefwechsel zwischen Achim von Arnim und Clemens Brentano in den Jahren 1801 bis 1816, Frankfurt am Main 1997
- Simmel, Georg*, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, in: ders., Gesamtausgabe, Bd. 11, hrsg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main 1992
- Simmel, Georg*, Philosophie des Geldes, in: ders., Gesamtausgabe, Bd.6, a.a.O.
- Simmel, Georg*, Psychologie der Diskretion, in: ders., Gesamtausgabe, Bd. 8.II, a.a.O., S.108-115
- Simmel, Georg*, Die Gesellschaft zu zweien, in: ders., Gesamtausgabe, Bd.8.II, a.a.O., S.348-354
- Simmel, Georg*, Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft), in: ders., Gesamtausgabe, Bd. 16, a.a.O., S.59-150
- Small, Albion W.*, Points of Agreement among Sociologists, Publications of the American Sociological Society I, 1907, S.55-71
- Stern*, Heft Nr. 16, 11.4.2001
- Stichweh, Rudolf*, Niklas Luhmann, in: Dirk Kaesler (Hg.), Klassiker der Soziologie. Bd 2, München 1999, S.206-229
- Tenbruck, Friedrich*, Freundschaft. Ein Beitrag zu einer Soziologie der persönlichen Beziehungen, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 16. Jg.,1964, S.431-456
- Tönnies, Ferdinand*, Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Darmstadt 1979
- Vierkanth, Alfred*, Gesellschaftslehre. Hauptprobleme der Philosophischen Soziologie, Stuttgart 1923
- Vierkanth, Alfred*, Kleine Gesellschaftslehre, Stuttgart 1961 (3. Auflage)
- Weber, Max*, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1921

Welsch, Wolfgang Subjektsein heute. Überlegungen zur Transformation des Subjekts, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 39. Jg., Heft 4, 1991, S.347-365

Wiese, Leopold von, System der Allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen (Beziehungslehre), Berlin 1955 (3. Auflage)

Wiese, Leopold von, Das Soziale im Leben und Denken, Opladen 1956

Wolf, Christof, Gleich und gleich gesellt sich gern. Individuelle und strukturelle Einflüsse auf die Entstehung von Freundschaften, Hamburg 1996

Youniss, James, Soziale Konstruktion und psychische Entwicklung, Frankfurt am Main 1994

Lexika und Nachschlagewerke

Bibel, Altes und Neues Testament in Einheitsübersetzung, Freiburg/Basel/Wien 2001

Gehrke, Hans-Joachim/Schneider, Helmuth (Hg.), Geschichte der Antike, Stuttgart/Weimar 2001

Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von Joachim Ritter, Basel 1971ff

International Encyclopedia of the Social Science, hrsg. von David Sills, USA 1968

Jonas, Friedrich, Geschichte der Soziologie, 4 Bd., Reinbek 1968

Kaesler, Dirk, Klassiker der Soziologie, 2 Bd., München 1999

Klages, Helmut, Geschichte der Soziologie, München 1972

Korte, Hermann, Einführung in die Geschichte der Soziologie, Stuttgart 1998

Koselleck, Reinhart/Brunner, Otto/Conze, Werner, Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart 1972ff

Lepenies, Wolf (Hg.), Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin, 4 Bd., Frankfurt am Main 1981

Lexikon zur Soziologie, hrsg. von Werner Fuchs-Heimitz/Rüdiger Lautmann/Otthein Rammstedt/Hanns Wienold, Opladen 1994

Wörterbuch der Soziologie, hrsg. von Wilhelm Bernsdorf, Stuttgart 1969

Wörterbuch der Soziologie, hrsg. von Günter Enduweit/Gisela Trommsdorff, Stuttgart 1989

Wörterbuch der Soziologie, hrsg. von Karl-Heinz Hillmann, Stuttgart 1994

Primärliteratur des II. Teils

Alberti, Leon Battista, Über das Hauswesen (I libri della famiglia), übers. von Walther Kraus, Zürich/Stuttgart 1962

Aquino, Thomas von, Summa Theologica, hrsg. von der Albertus-Magnus-Akademie, Heidelberg 1959

Aristoteles, Eudemische Ethik, übertr. von Paul Gohlke, Paderborn 1954

Aristoteles, Nikomachische Ethik, übers. von Eugen Rolfes, Hamburg 1985 (4. Auflage)

Aristoteles, Politik, übers. von Eugen Rolfes, Hamburg 1981 (4. Auflage)

Aristoteles, Metaphysik, 2 Bd., übers. von Hermann Bonitz, Hamburg 1989/91

Arnim, Bettina von, Die Günderode, hrsg. von Elisabeth Bronfen, München 1998

Athenaeum, hrsg. von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel, Stuttgart 1960

Augustinus, Bekenntnisse (confessiones), übers. von Joseph Bernhart, Frankfurt am Main 1987

Augustinus, Vom Gottesstaat (De civitate Dei), 2 Bd., übertr. von Wilhelm Thimme, München 1997 (4. Auflage)

Augustinus, Selbstgespräche (soliloquia). Über die Unsterblichkeit der Seele, Düsseldorf/Zürich 1986

Casa, Giovanni della, Der Galateo. Traktat über die guten Sitten, übers. von Michael Rumpf, Heidelberg 1995 (2. Auflage)

Castiglione, Baldassare, Das Buch vom Hofmann (Il Libro del Cortegiano), übers. von Fritz Baumgart, München 1986

Cicero, Marcus Tullius, Cato der Ältere. Über das Alter, Laelius. Über die Freundschaft, hrsg. von Max Faltner, München 1993

Cicero, Marcus Tullius, Vom rechten Handeln (De officiis), hrsg. u. übers. von Karl Büchner, München/Zürich 1994 (4. Auflage)

Cicero, Marcus Tullius, Vom Gemeinwesen (De re publica), hrsg. u. übers. von Karl Büchner, Stuttgart 1979

Cicero, Marcus Tullius, Über das höchste Gut und das größte Übel (De finibus bonorum et malorum), Stuttgart 1989

Diogenes Laertios, Leben und Lehre der Philosophen, hrsg. von Fritz Jürß, Stuttgart 1998

Epikur, Von der Überwindung der Furcht: Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente, übertr. von Olof Gigon, Zürich/Stuttgart 1968

Euripides, Ausgewählte Tragödien, 2 Bd., übers. von Ernst Buschor, Zürich/Düsseldorf 1996

Gellert, Christian Fürchtegott, 24. Moralische Vorlesung: Von den Pflichten der Verwandtschaft und Freundschaft, in: ders., Gesammelte Schriften. Bd. VI, hrsg. von Sibylle Späth, Berlin/New York 1992, S.254-262

Helvétius, Claude Adrien, Vom Geist, hrsg. von Werner Krauss, Berlin 1973

Helvétius, Claude Adrien, Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung, hrsg. von Günther Mensching, Frankfurt am Main 1972

Heraklit, Fragmente, hrsg. von Bruno Snell, Zürich 1989

Herder, Johann Gottfried, Briefe zur Beförderung der Humanität, in: ders., Werke Bd. 7, hrsg. von Hans Dietrich Irscher, Frankfurt am Main 1991

Herder, Johann Gottfried, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, in: ders., Werke, Bd.6, hrsg. von Martin Bollacher, Frankfurt am Main 1989

Herder, Johann Gottfried, Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume, in: ders., Werke, Bd.4, hrsg. von Jürgen Brummack/Martin Bollacher, Frankfurt am Main 1994, S.327-393

Herder, Johann Gottfried, Liebe und Selbstheit, in: ders., Werke Bd. 4, a.a.O., S.405-424

Herder, Johann Gottfried, Kritische Wälder. Erstes Wäldchen, in: ders., Sämtliche Werke, Bd. 3, hrsg. von Bernhard Suphan, Hildesheim/New York 1878, S.1-188

Hesiod, Werke und Tage, übers. von Otto Schönberger, Stuttgart 1996

Hölderlin, Friedrich, Hyperion oder der Eremit in Griechenland, in: ders., Sämtliche Werke und Briefe, Bd. I, hrsg. von Michael Knaupp, Darmstadt 1998, S.609-760

Hölderlin, Friedrich, Heimkunft. An die Verwandten, in: ders., Sämtliche Werke und Briefe, Bd.1, a.a.O., S.368-371

Hölderlin, Friedrich, Brod und Wein (1. Fassung), in: ders., Sämtliche Werke und Briefe, Bd. I, a.a.O., S.372-382

Homer, Ilias, übertr. von Hans Rupé, München/Zürich 1994 (10. Auflage)

Homer, Odyssee, übertr. von Anton Weiher, Düsseldorf/Zürich 2000 (11. Auflage)

Hume, David, Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, hrsg. von Gerhard Streminger Stuttgart 1996

Kant, Immanuel, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (ersch. 1784), in: Ehrhard Bahr (Hg.), Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen, Stuttgart 1974, S.9-17

Kant, Immanuel, Eine Vorlesung über Ethik, hrsg. von Gerd Gerhardt, Frankfurt am Main 1990

Kant, Immanuel, Die Metaphysik der Sitten, hrsg. von Hans Ebeling, Stuttgart 1990

Klopstock, Friedrich Gottlieb, Oden, Stuttgart 1966

Leibniz, Gottfried Wilhelm, Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. Monadologie, Hamburg 1982

Mirandola, Pico della, Über die Würde des Menschen (Oratio de hominis dignitate), hrsg. von August Buck, Hamburg 1990

Montaigne, Michel de, Essais, übers. von Hans Stille, Frankfurt am Main 1998

- Novalis*, Hymnen an die Nacht, in: ders., Werke, Tagebücher und Briefe, Bd. I, hrsg. von Hans-Joachim Mühl/Richard Samuel, Darmstadt 1999, S.147-177
- Novalis*, Blütenstaub-Fragmente, in: ders., Werke, Tagebücher und Briefe, Bd. II, a.a.O., 227-285
- Petrarca*, Francesco, Heilmittel gegen Glück und Unglück (De remediis utriusque fortunae), hrsg. von Eckhard Keßler, München 1988
- Petrarca*, Francesco, Vertrauliche Briefe (Epistolae familiares), XXIV, übers. von Florian Neumann, Mainz 1999
- Platon*, Lysis, in: ders., Sämtliche Werke, Bd.1, übers. von Friedrich Schleiermacher und ergänzt durch Franz Susemihl, Frankfurt am Main 1991, S.369-421
- Platon*, Symposion, in: ders., Sämtliche Werke, Bd. 4, a.a.O., S.53-183
- Platon*, Politeia, in: ders., Sämtliche Werke, Bd. 5, a.a.O.
- Pohlenz*, Max (Übers.), Stoa und Stoiker. Die Gründer, Panatios, Poseidonios, Zürich,/Stuttgart 1964
- Rieval*, Aelred von, Über die geistliche Freundschaft (De spirituali amicitia), übertr. von Rhaban Haacke, Trier 1978
- Rolandslied*, altfranzösisch, übers. von Wolf Steinsieck, Stuttgart 1999
- Rolandslied* des Pfaffen Konrad, übers. von Dieter Kartschoke, Stuttgart 1993
- Schiller*, Friedrich, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, Stuttgart 1965
- Schlegel*, Friedrich, Transcendentalphilosophie, Hamburg 1991
- Schlegel*, Friedrich, Philosophische Lehrjahre 1796-1806, in: ders., Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Bd. 18, hrsg. von Ernst Behler, München(Paderborn 1963
- Schleiermacher*, Friedrich, Monologen. Neujahrspredigt von 1792. Über den Wert des Lebens, hrsg. von Friedrich Michael Schiele, Hamburg 1978
- Schleiermacher*, Friedrich, Ethik, in: ders., Schriften, hrsg. von Andreas Arndt, Frankfurt am Main 1996, S.561-666
- Schleiermacher*, Friedrich, Versuch einer Theorie des geselligen Betragens, in: ders., Schriften, a.a.O., S.65-91
- Shaftesbury*, Anthony Earl of, Der gesellige Enthusiast. Philosophische Essays, hrsg. von Karl-Heinz Schwabe, München 1990
- Thomasius*, Christian, Kurzer Entwurf der Politischen Klugheit, sich selbst und andern in allen menschlichen Gesellschaften wohl zu raten und zu einer gescheiten Conduite zu gelangen, Frankfurt am Main 1971
- Thomasius*, Christian, Einleitung zur Sittenlehre, Hildesheim 1968
- Xenophon*, Erinnerungen an Sokrates (Memorabilien), hrsg. von Peter Jaerisch, München/Zürich 1987 (4. Auflage)

Sekundärliteratur des II. Teils

Adam, Wolfgang, Freundschaft und Geselligkeit im 18. Jahrhundert, in: Der Freundschaftstempel im Gleimhaus zu Halberstadt. Porträts des 18. Jahrhunderts, hrsg. vom Gleimhaus Halberstadt, Leipzig 2000, S.9-34

Angenendt, Arnold, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997

Arndt, Andreas, Geselligkeit und Gesellschaft. Die Geburt der Dialektik aus dem Geist der Konversation in Schleiermachers „Versuch einer Theorie des geselligen Betragens“, in: Hartwig Schultz (Hg.), Salons der Romantik, Beiträge eines Wiepersdorfer Kolloquiums zu Theorie und Geschichte des Salons, Berlin/New York 1997, S.45-61

Auerbach, Erich, Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, Tübingen/Basel 1994 (9. Auflage)

Bothe, Henning, Hölderlin, Hamburg 1994

Bayer, Erich, Griechische Geschichte, Stuttgart 1987

Berbig, Roland, Ein Fest in den Hütten der gastlichen Freundschaft: Überlegungen zum Verhältnis von Freundschaft und Heimat bei Hölderlin, in: Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur, Bd. 88, Nr. 2, 1996, S.157-175

Bertaux, Pierre, Friedrich Hölderlin. Eine Biographie, Frankfurt am Main 2000

Berti, Enrico, Il concetto di amicizia in Aristotele, in: Akademie Deutsch-Italienischer Studien (Hg.), Der Begriff der Freundschaft in der Geschichte der Europäischen Kultur, Meran 1994, S.102-114

Bertram, Georg W., Philosophie des Sturm und Drang. Eine Konstitution der Moderne, München 2000

Blankenburg, Wolfgang, Funktionen der Scham, in: Rolf Kühn/Michael Raub/Michael Titze (Hg.), Scham - ein menschliches Gefühl. Kulturelle, psychologische und philosophische Perspektiven, Opladen 1997, S.179-187

Boenke, Michaela, Leon Battista Alberti. Philosophie des privaten und öffentlichen Lebens, in: Paul Richard Blum (Hg.), Philosophen der Renaissance, Darmstadt 1999, S.53-64

Bordt, Michael, Übersetzung und Kommentar zu Platons Lysis, in: Platon, Werke. Bd. V 4 „Lysis“, Göttingen 1998

Borst, Otto, Alltagsleben im Mittelalter, Frankfurt am Main 1983

Bosl, Karl, Die Gesellschaft in der Geschichte des Mittelalters, Göttingen 1975

Bovenschen, Silvia, Ach wie schön. Ein Kapitel über Freundschaft und idiosynkratische Befremdungen mit einem Exkurs über ein Stück von Nathalie Sarraute, in: Eickenrodt/Rapisarda (Hg.), Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung, a.a.O., S.33-47

Buck, August, Die italienische Renaissance aus der Sicht des 20. Jahrhunderts, in: ders., Studien zu Humanismus und Renaissance. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1981-1990, hrsg. von Bodo Guthmüller/Karl Kohut/Oskar Roth, Wiesbaden 1991, S.60-80

Buck, August, Humanistische Lebensformen. Die Rolle der italienischen Humanisten in der zeitgenössischen Gesellschaft, in: ders., Studien zu Humanismus und Renaissance, a.a.O., S.83-102

- Buck, August*, Die „studia humanitatis“ im italienischen Humanismus, in: ders., Studien zu Humanismus und Renaissance, a.a.O., S.103-120
- Buck, August*, Baldassare Castigliones Libro del Cortegiano, in: ders., Studien zu Humanismus und Renaissance, a.a.O., S.189-201
- Buck, August*, Montaigne und die Krise des Humanismus, in: ders., Studien zu Humanismus und Renaissance, a.a.O., S.451-469
- Burckhardt, Jacob*, Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch, Stuttgart 1988 (11. Auflage)
- Burke, Peter*, Die Renaissance, Frankfurt am Main 1996
- Burke, Peter*, Die Geschicke des „Hofmann“. Zur Wirkung eines Renaissance-Breviers über angemessenes Verhalten, Berlin 1996
- Burkert, Walter*, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977
- Clark, Gilliam/Clark, Stephen*, Friendship in the Christian Tradition, in: Roy Porter/Sylvana Tomaselli, The Dialectics of Friendship, London/New York 1989, S.26-44
- Constantine, David*, Friedrich Hölderlin, München 1992
- Dahlheim, Werner*, Die griechisch-römische Antike, 2 Bd., Paderborn 1997 (3. Auflage)
- Dirlmeier, Franz*, Philos und Philia im vorhellenistischen Griechentum, München 1931
- Dischmer, Gisela*, „...bald sind wir aber Gesang“. Zur Hölderlin-Linie der Moderne, Bielefeld 1996
- Dobbek, Wilhelm*, J.G. Herders Weltbild. Versuch einer Deutung, Köln/Wien 1969
- Duby, Georges*, Europa im Mittelalter, Stuttgart 1986
- Dülmen, Richard van*, Die Gesellschaft der Aufklärer. Zur bürgerlichen Emanzipation und aufklärerischen Kultur in Deutschland, Frankfurt am Main 1996
- Easterling, Pat*, Friendship and the Greeks, in: Porter/Tomaselli, The Dialectics of Friendship, a.a.O., S.11-25
- Egenter, Richard*, Gottesfreundschaft. Die Lehre der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts, Augsburg 1928
- Elsässer, Michael*, Einleitung, in: Friedrich Schlegel, Transcendentalphilosophie, Hamburg 1991, S.IX-XLI
- Epp, Verena*, Amicitia. Zur Geschichte personaler, sozialer, politischer und geistlicher Beziehungen im frühen Mittelalter, Stuttgart 1999
- Fasching, Maria*, Zum Begriff der Freundschaft bei Aristoteles und Kant, Würzburg 1990
- Feger, Robert*, Nachwort zu Ciceros „Laelius“, in: Marcus Tullius Cicero, Laelius. Über die Freundschaft, Stuttgart 1970, S.67-87
- Finley, M.I.*, Die frühe griechische Welt, München 1982
- Flasch, Kurt*, Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 1994

Flasch, Kurt, Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin bis Machiavelli, Stuttgart 1986

Friedrich, Hugo, Montaigne, Tübingen 1993 (3. Auflage)

Gaier, Ulrich, Poesie oder Geschichtsphilosophie? Herders erkenntnistheoretische Antwort auf Kant, in: Martin Bollacher (Hg.), Johann Gottfried Herder. Geschichte und Kultur, Würzburg 1994, S.1-17

Garnier, Claudia, Amicus amicis, Inimicus inimicis. Politische Freundschaft und fürstliche Netzwerke im 13. Jahrhundert, Stuttgart 2000

Goetz, Hans-Werner, Leben im Mittelalter: vom 7. Bis zum 13. Jahrhundert, München 1996

Grant, Michael, Die klassischen Griechen. Die Blüte der hellenischen Kultur von Miltiades bis Aristoteles, Bergisch Gladbach 1991

Haas, Jörg, „Novitas mundi“. Die Ursprünge moderner Wissenschaft in der Renaissance, Stuttgart 1995

Hale, John, Die Kultur der Renaissance in Europa, München 1994

Hausmann, Frank-Rutger, Französische Renaissance, Stuttgart 1997

Heimann, Betty, Die Freundschaft in Schleiermachers Leben und Lehre, in: Betty Heimann/Josef Körner et al., Romantik-Forschungen, Halle 1929, S.1-49

Heller, Agnes, Ein Essay über die Schönheit der Freundschaft, in: Eickenrodt/Rapisarda, Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung, Bd.3, a.a.O., S.48-62

Heller, Agnes, Der Mensch der Renaissance, Frankfurt am Main 1988

Hof, Ulrich im, Das Europa der Aufklärung, München 1993

Höffe, Otfried, Aristoteles, München 1999

Höffe, Otfried, Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung, 30, 1976, S.227-245

Hölkeskamp, Karl-Joachim/Stein-Hölkeskamp, Elke, Die Dark Ages und das archaische Griechenland, in: Hans-Joachim Gehrke/Helmuth Schneider (Hg.), Geschichte der Antike, Stuttgart/Weimar 2001, S.17-96

Hölscher, Tonio, Aus der Frühzeit der Griechen. Räume-Körper-Mythen, Stuttgart/Leipzig 1998

Hooek-Demarle, Marie-Claire, Zwischen Wirklichkeit und Fiktion. Karoline von Günderode und Bettina von Arnim – eine weibliche Freundschaft um 1800 und ihre literarische Verarbeitung, in: Eickenrodt/Rapisarda (Hg.), Querelles, a.a.O., 169-182

Hyatte, Reginald, The Arts of Friendship. The Idealization of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature, Leiden/New York/Köln 1994

Kon, Igor, Freundschaft. Geschichte und Sozialpsychologie der Freundschaft als soziale Institution und als individuelle Beziehung, Reinbek 1979

Konstan, David, Friendship in the Classical World, Cambridge 1997

- Korff, H.A.*, Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte, III. Teil, Frühromantik, Leipzig 1959
- Koselleck, Reinhart*, Kritik und Krise. Eine Studien zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Frankfurt am Main, 1973
- Krause, Jens-Uwe*, Die Spätantike, in: Gehrke/Schneider, Geschichte der Antike, a.a.O., S.377-447
- Krischer, Tilman*, Patroklos, Antilochos und die Ilias, in: Mnemosyne, Vol. XLVII, Fasc. 2, 1994, S.152-165
- Larsen, Öjvind*, Ethik und Demokratie. Die Entstehung des ethischen Denkens im demokratischen Stadtstaat Athen, Berlin/Hamburg 1990
- Langer, Ullrich*, Perfect Friendship. Studies in Literature and Moral Philosophy from Boccaccio to Corneille, Genf 1994
- Latacz, Joachim*, Homer. Der erste Dichter des Abendlandes, Düsseldorf/Zürich 1989
- Marucci, Silvestro*, L'amicizia morale in Kant, in: Akademie Deutsch-Italienischer Studien, Der Begriff der Freundschaft in der Geschichte der Europäischen Kultur, a.a.O., S.231-245
- Mauser, Wolfram/Becker-Cantarino, Barbara* (Hg.), Frauenfreundschaft-Männerfreundschaft. Literarische Diskurse im 18. Jahrhundert, Tübingen 1991
- Meier, Christian*, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt am Main 1995 (3. Auflage)
- Mensching, Günther*, Vernunft und Selbstbehauptung. Zum Begriff der Seele in der europäischen Aufklärung, in: Gerd Jüttemann/Michael Sonntag/Christoph Wulf (Hg.), Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, Weinheim 1991, S.217-235
- Meyer-Krentler, Eckhardt*, Der Bürger als Freund. Ein sozialetisches Programm und seine Kritik in der neueren deutschen Erzählliteratur, München 1984
- Momdshian, Ch.N.*, Helvetius. Ein streitbarer Atheist des 18. Jahrhunderts, Berlin 1959
- Mortier, Roland*, Varianten der europäischen Aufklärung, in: Anselm Maler/Angel San Miguel/Richard Schwaderer (Hg.), Europäische Aspekte der Aufklärung, Frankfurt am Main 1998, S.25-36
- Murray, Oswyn*, Der griechische Mensch und die Formen der Geselligkeit, in: Jean-Pierre Vernant, Der Mensch der griechischen Antike, Frankfurt/New York 1993, S.255-294
- Nicolet, Claude*, Der Bürger und der Politiker, in: Andrea Giardina (Hg.), Der Mensch der römischen Antike, Frankfurt/New York 1991, S.27-66
- Nowak, Kurt*, Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung, Göttingen 2001
- Nygren, Anders*, Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, Gütersloh 1954
- Ohler, Norbert*, Reisen im Mittelalter, Düsseldorf/Zürich 1999
- Otten, Kurt*, England – Wiege der Aufklärung?, in: Maler et al.(Hg.), Europäische Aspekte der Aufklärung, a.a.O., S.37-56

- Peter, Emanuel, Geselligkeiten. Literatur, Gruppenbildung und kultureller Wandel im 18. Jahrhundert, Tübingen 1999*
- Pikulik, Lothar, Frühromantik, Epoche – Werke – Wirkung, München 2000 (2. Auflage)*
- Porter, Roy, Kleine Geschichte der Aufklärung, Berlin 1995*
- Rombach, Heinrich, Die Gegenwart der Philosophie. Die Grundprobleme der abendländischen Philosophie und der gegenwärtige Stand des philosophischen Fragens, Freiburg/München 1988*
- Rombach, Heinrich, Der kommende Gott. Hermetik - eine neue Weltsicht, Freiburg 1991*
- Rombach, Heinrich, Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur, Freiburg 1994*
- Saller, Richard, Patronage and Friendship in early Imperial Rome: Drawing the distinction, in: Andrew Wallace-Hadrill (Hg.), Patronage in Roman society, a.a.O., S.49-62*
- Schnegg, Brigitte, Die Fahrt auf dem Zürichsee. Eine geschlechtergeschichtliche Deutung des Zerwürfnisses zwischen Bodmer und Klopstock im Jahre 1750, in: Ulrike Weckel/Claudia Opitz/Brigitte Tolkemitt/Olivia Hochstrasser (Hg.), Ordnung, Politik und Geselligkeit der Geschlechter im 18 Jahrhundert, Göttingen 1998, S.119-143*
- Schneider, Helmuth, Rom von den Anfängen bis zum Ende der Republik, in: Gehrke/Schneider, Geschichte der Antike, a.a.O., S.229-300*
- Schneiders, Werner (Hg.), Christian Thomasius. Interpretationen zu Werk und Wirkung, Hamburg 1989*
- Schrader, Fred, Die Formierung der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt am Main 1996*
- Schrader, Wolfgang, Ethik und Anthropologie in der englischen Aufklärung. Der Wandel der moral-sense-theorie von Shaftesbury bis Hume, Hamburg 1984*
- Schultz, Hartwig (Hg.), Salons der Romantik. Beiträge eines Wiepersdorfer Kolloquiums zu Theorie und Geschichte des Salons, Berlin/New York 1997*
- Schulz, Peter, Freundschaft und Selbstliebe bei Platon und Aristoteles, Freiburg/München 2000*
- Schwering, Markus, Romantische Theorie der Geselligkeit, in: Helmut Schanze (Hg.), Romantik-Handbuch, Stuttgart 1994, S.508-540*
- Schwering, Markus, Zeitgeschichte, in: Romantik-Handbuch, a.a.O., S.16-30*
- Segeberg, Harro, Phasen der Romantik, in: Schanze (Hg.), Romantik-Handbuch, a.a.O., S.31-78*
- Seidl, Horst, Bedingungen der Freundschaft heute, in: Akademie Deutsch-Italienischer Studien, Der Begriff Freundschaft in der Europäischen Kultur, a.a.O., S.424-442*
- Signori, Gabriela (Hg.), Meine in Gott geliebte Freundin. Freundschaftsdokumente aus klösterlichen und humanistischen Schreibstuben, Bielefeld 1998*
- Snell, Bruno, Dichtung und Gesellschaft. Studien zum Einfluß der Dichter auf das soziale Denken und Verhalten im alten Griechenland, Hamburg 1965*
- Snell, Bruno, Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des Europäischen Denkens bei den Griechen, Göttingen 2000 (8. Auflage)*

Spielvogel, Jörg, Amicitia und Res Publica. Ciceros Maxime während der innenpolitischen Auseinandersetzungen der Jahre 59-50 v. Chr., Stuttgart 1993

Stadler, Michael, Renaissance: Weltseele und Kosmos, Seele und Körper, in: Jüttemann et al. (Hg.), Die Seele, a.a.O., S.180-197

Starobinski, Jean, Montaigne. Denken und Existenz, Frankfurt am Main 1989

Steinberger, Josef, Begriff und Wesen der Freundschaft bei Aristoteles und Cicero, Erlangen 1955

Steinmetz, F.-A., Die Freundschaftslehre des Panaitios nach einer Analyse von Ciceros „Laelius. De amicitia“, Wiesbaden 1967

Stern-Gillet, Suzanne, Aristotle's Philosophy of Friendship, New York 1995

Stierle, Karlheinz, Renaissance. Die Entstehung eines Epochenbegriffs aus dem Geist des 19. Jahrhunderts, in: Reinhart Herzog/Reinhart Koselleck (Hg.), Epochenschwelle und Epochenbewußtsein, München 1987, S.453-492

Stockinger, Ludwig, Die Auseinandersetzung der Romantiker mit der Aufklärung, in: Romantik-Handbuch, a.a.O., S.79-105

Strnad-Walsh, Katherine, Die „Schola Caritas“ und die mittelalterliche Geistigkeit, in: Akademie Deutsch-Italienischer Studien, Der Begriff der Freundschaft in der Europäischen Kultur, a.a.O., S.201-224

Sühnel, Rudolf, Augusteischer Klassizismus: Das Zeitalter der Aufklärung in England, in: Fabian et al. (Hg.), Das 18. Jahrhundert als Epoche, a.a.O., S.11-24

Suerbaum, Werner, Cicero (und Epikur) über die Freundschaft und ihre Probleme, in: Akademie Deutsch-Italienischer Studien, a.a.O., S.136-167

Tewarson, Heidi Thomann, Die „große Freundin“ und Freundschaftsstifterin Rahel Levin Varnhagen, in: Eickenrodt/Rapisarda (Hg.), Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung Bd. 3, a.a.O., S.152-168

Thielking, Sigrid, Weltbürgertum. Kosmopolitische Ideen in Literatur und politischer Publizistik seit dem 18. Jahrhundert, München 2000

Tolkemitt, Brigitte, Knotenpunkte im Beziehungsnetz der Gebildeten: Die gemischte Geselligkeit in den offenen Häusern der Hamburger Familien Reimarus und Sieveking, in: Weckel et al.(Hg.), Ordnung Politik und Geselligkeit, a.a.O, S.167-202

Treml, Christine, Humanistische Gemeinschaftsbildung. Sozio-kulturelle Untersuchung zur Entstehung eines neuen Gelehrtenstandes in der frühen Neuzeit, Hildesheim/Zürich/New York 1989

Ulf, Christof, Die homerische Gesellschaft. Materialien zur analytischen Beschreibung und historischen Lokalisierung, München 1990

Vierhaus, Rudolf, Kultur und Gesellschaft im 18. Jahrhundert, in: Bernhard Fabian/Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hg.), Das 18. Jahrhundert als Epoche, Nendeln 1978, S.71-86

Wallace-Hadrill, Andrew, Patronage in Roman society: from republic to empire, in: ders. (Hg.), Patronage in ancient society, London/New York, 1989, S.63-87

Watrak, Jan/Bräuer, Rolf (Hg.), Herders Idee der Humanität. Grundkategorie menschlichen Denkens, Dichtens und Seins, Kolberg/Stettin 1995

Zehnpfennig, Barbara, Platon, Hamburg 1997

Zimmer, Robert, Die europäischen Moralisten, Hamburg 1999

Danksagung

Diese Arbeit hätte ohne eine stete freund(schaft)liche Kritik nicht entstehen können. Insbesondere bin ich meiner Betreuerin - Frau Prof. Dr. Barbara Duden - zu Dank verpflichtet. Ihre kontinuierlichen Anregungen, Kritiken und Bestätigungen haben wesentlich zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen. Auch möchte ich Herrn Prof. Dr. Ludolf Kuchenbuch für seine offenenherzige und kritische Auseinandersetzung mit dem methodischen Ansatz meiner Arbeit danken. Herrn Prof. Dr. Oskar Negt danke ich für seine umfangreichen Korrekturhinweise. Fruchtbare Kritik erhielt ich stets von Dr. Jann Schlimme, dem ich vor allem für den soziologischen Teil der Arbeit wichtige Anregungen verdanke. Dankbar bin ich auch für die aufschlußreichen Gespräche mit Robin Hodgson, M.A., der mir das Phänomen Freundschaft aus einer literaturhistorischen Perspektive zugänglich machte. Meiner Lebensgefährtin Simone Gollek gilt ein besonderer Dank für ihre inhaltlichen Korrekturhinweise sowie ihrer Hilfe bei der Gestaltung des Layouts. Sie vermochte es zudem, den in die Abgründe der Theorie verstiegene Autor stets in den Erfahrungsbereich des unmittelbaren sozialen Lebens zurückzuholen. Nicht zuletzt möchte ich meinen Eltern danken, die mich während der Zeit der Promotion seelisch und finanziell unterstützt haben. Ohne ihre Hilfe hätte ich weder das Studium der Sozialwissenschaften noch diese Arbeit fertigstellen können. Ein besonderer Dank geht an meinen Vater, der die mühevollen Aufgabe übernahm, diese Arbeit auf orthographische und formale Fehler durchzusehen.

Lebenslauf

Andreas Schinkel An der Strangriede 10b
30167 Hannover
Tel.: 0511 / 70 44 55

Geboren: 03.09.1969 in Hannover

Eltern: Hans-Georg Schinkel
Berlind Schinkel, geb.: Bues

Schulzeit: Grundschole Bonner Straße
August 1976 - Juli 1980

 Orientierungsstufe Altenbekener Damm
August 1980 - Juli 1982

 Gynasium Elsa-Brändström-Schule
August 1982 - Mai 1989

Wehrdienst: 1.06.1989 - 31.08.1990 in Celle / Scheuen
Ausbildung zum Sanitäter

Berufsausbildung: 1.08.1990 - 31.07.1992 bei der Stadtparkasse Hannover
mit Abschluß als **Sparkassenkaufmann**

Studium: Universität Hannover
WS 1992/93 - WS 1998/99
Studium der **Sozialwissenschaften**

Studienschwerpunkte: Sozialstruktur und Soziale Bewegungen
Sozialisation, Kommunikation, Kultur
Soziologische Theoriebildung

Nebenfach: Jura

Auslandsaufenthalt: September 1996 - Juli 1997
im Rahmen des ERASMUS-Programmes an der
Universidad Complutense de Madrid

Studienabschluß: Beginn der Diplomarbeit am 05.03.1998
Thema: „En el corazón de todos nosotros...“ - Eine Untersuchung zu
„Stimmung“ und „Sozialität“ am Beispiel der „movida madrileña“

mündl. Prüfungen: 13. und 17.11.1998

Hochschulgrad: **Diplom Sozialwissenschaftler**
(Endnote: Sehr gut)

Promotion: Beginn der Dissertation: Frühjahr 1999
 Titel der Arbeit:

*„...der Freiheit reinste That,
 und auf das eigne Sein des Menschen allein gerichtet.“
 Die Freundschaft in Geschichte und Gegenwart
 Eine soziologisch-historische Untersuchung*

Förderung des Projektes durch ein Stipendium im Rahmen der
 Graduiertenförderung der Universität Hannover
 Dauer der Förderung: Juli 1999 – Oktober 2001

Betreuerin: Prof. Dr. Barbara Duden
 Zweitgutachter: Prof. Dr. Oskar Negt

Weitere wissenschaftliche Tätigkeiten:

1. **Lehraufträge** am Institut für Soziologie der Universität Hannover
 für folgende Seminare:

„Zur Soziologie und Geschichte der Freundschaft“ (SS 2000)
 „Zur Soziologie und Geschichte der Freundschaft II“ (WS 2000/01)

2. **Veröffentlichungen:**

Andreas Schinkel/Jann Schlimme
*Aktives Vertrauen, Selbstenthüllung und aktives Misstrauen – Thesen zu Sozialität,
 Persönlichkeit und Paranoia*
 in: *Handlung, Kultur, Interpretation. Zeitschrift für Sozial- und Kulturwissenschaften*,
 11. Jg., Heft 1, 2002, S.134-153

Jann Schlimme/Andreas Schinkel
Arbeitshilfe zum Film „Das Experiment“
 hrsg. vom Katholischen Filmwerk, Frankfurt am Main 2001

Andreas Schinkel
Die Hermetik und Sozialität des Vertrauens
 in: *Ethik und Sozialwissenschaften*, Heft 2, 2003 (im Druck)