

Marina Münkler

Gespräche über
Freundschaft

*Die Konstitution persönlicher
Nahbeziehungen bei Platon,
Cicero und Aelred von Rievaulx*

Wallstein

Marina Münkler
Gespräche über Freundschaft

figura. Ästhetik, Geschichte, Literatur

Band 2

Herausgegeben von
Bernhard Jussen, Christian Kiening
und Klaus Krüger

Marina Münkler

Gespräche über Freundschaft

*Die Konstitution persönlicher
Nahbeziehungen bei Platon, Cicero
und Aelred von Rievaulx*

Wallstein Verlag

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Wallstein Verlag, Göttingen 2022

www.wallstein-verlag.de

Vom Verlag gesetzt aus der Aldus nova

Umschlaggestaltung: Susanne Gerhards, Düsseldorf

ISBN (Print) 978-3-8353-1607-2

ISBN (E-Book, pdf) 978-3-8353-2721-4

Inhalt

I.	Einleitung	7
II.	Einige Grundüberlegungen zur Semantik von Freundschaft	13
	Freundschaft als soziales Kapital	16
	Freundschaft als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium	20
III.	Freundschaft und Gespräch: Erzählte Dialoge	26
	Dialogeröffnungen und die Bestimmung des Themas	26
	Grundlagen der Dialoganalyse	29
	Die unterschiedlichen Ebenen der Dialoganalyse	33
	Dialogische Kooperationsprinzipien	39
IV.	Platon: <i>Lysis</i>	42
	Das erste philosophische Gespräch über Freundschaft	42
	Die Makrostruktur des Dialogs	43
	Der sokratische Dialog	45
	Die Semantik von <i>philia</i>	49
	Die räumliche und zeitliche Situierung des Dialogs	58
	Die Handlungs- und Sequenzmuster des Dialogs	63
	Die Semantik von Freundschaft im <i>Lysis</i>	89

V.	Cicero: <i>Laelius de amicitia</i>	94
	Die Polysemie der römischen <i>amicitia</i>	94
	Laelius im Raum des Privaten	97
	Der Adressat des Dialogs	103
	Die Sequenzmuster des Dialogs	107
	Ciceros <i>Laelius</i> und Platons <i>Lysis</i>	135
	Die Entstehungsumstände des <i>Laelius</i>	139
	Ciceros <i>Laelius</i> und Aristoteles' <i>Nikomachische Ethik</i>	143
	<i>Codex legem amicitiae</i> : Die Anforderungen an Freundschaft im <i>Laelius</i>	147
VI.	Aelred von Rievaulx: <i>De spiritali amicitia</i>	150
	Die Semantik von <i>amicitia</i> im Mittelalter	154
	Die Makrostruktur des Dialogs	156
	Die Mesostruktur und die Sequenzmuster des Dialogs	157
	Das erste Gespräch über Freundschaft	157
	Das zweite Gespräch über Freundschaft	172
	Sorgfältig auswählen und prüfen: Das dritte Gespräch über Freundschaft	191
	Aelreds Freundschaftskonzeption und das Problem der Intimisierung und Individuierung	217
VII.	Schluss: Freundschaft im Gespräch	222
VIII.	Literaturverzeichnis	226
	Primärliteratur	226
	Sekundärliteratur	227
	Danksagung	238

I. Einleitung

Neben der Liebe gehört die Freundschaft traditionell zu den seit der Antike häufig thematisierten Beziehungsformen. Was Freundschaft eigentlich ist, was sie begründet, welche Art von wechselseitiger Anziehung ihr zugrunde liegt, zwischen welchen Personen sie möglich oder gar wahrscheinlich ist, was sie leistet, welchen Belastungen sie standzuhalten vermag und wo ihre Grenzen liegen, ist in zahlreichen Erzählungen, Traktaten und Dialogen inszeniert und erörtert worden. Mit einem anderen befreundet zu sein, scheint nicht als selbstverständlich gegolten zu haben, sonst wäre kaum so viel darüber nachgedacht worden. Daraus lässt sich schlussfolgern, dass Freundschaft als ein bedeutsames, aber auch als ein klärungsbedürftiges Konzept angesehen worden ist. Freundschaft, so scheint es, ergibt sich nicht von selbst, sondern wird erworben. Es handelt sich somit um ein Gut, bei dem zunächst zu klären ist, ob es lohnt, sich darum zu bemühen. Überdies wirft Freundschaft die Frage auf, ob sie nicht nur für den Einzelnen attraktiv, sondern auch für die Gemeinschaft relevant ist.

Solche Überlegungen sind in der Geschichte der Philosophie und des politischen Denkens schon sehr früh angestellt und über einen langen Zeitraum in unterschiedlichen Kontexten traktiert worden – zumeist im Rahmen der grundsätzlichen Frage, was ein gutes Leben sei. Noch heute gehört Freundschaft zu den Themen, für deren Ergründung es einen anhaltenden Bedarf zu geben scheint. Das jedenfalls legt ein Blick auf die lange Reihe der Freundschaftsbücher nahe.

Die vorliegende Untersuchung widmet sich drei berühmten Gesprächen über Freundschaft: Platons *Lysis*, Ciceros *Laelius de amicitia* und Aelreds von Rievaulx *De spiritali amicitia*. Diese drei Dialoge sind zwischen 400 vor und 1200

n. Chr. entstanden, also innerhalb eines Zeitraums von etwa 1600 Jahren. Platon trennt von Cicero ein Abstand von ungefähr 400 Jahren, zwischen Cicero und Aelred liegen nahezu 1200 Jahre. Platon verfasste seinen Dialog *Lysis* vermutlich um 390,¹ Cicero schloss den *Laelius de amicitia* höchstwahrscheinlich im November 44 v. Chr. ab, und Aelred schrieb sein Gespräch über die geistliche Freundschaft wohl wenige Jahre vor seinem Tod zwischen 1164 und 1167 n. Chr.

Derart große zeitliche Distanzen lassen den Vergleich der drei Gespräche schwierig erscheinen, zumal diese auch noch in unterschiedlichen Kontexten entstanden sind: Platons *Lysis* in der attischen Polis im Verlauf der Auseinandersetzungen zwischen den Anhängern einer oligarchischen und denen einer demokratischen Herrschaft, Ciceros *Laelius* während des vergeblichen Kampfes um die Wiederherstellung der Römischen Republik nach der Ermordung Caesars und Aelreds *De spiritali amicitia* in einem Kloster des während der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts rasch wachsenden Zisterzienserordens in Nordengland. Und dennoch gibt es Verbindungen zwischen den Texten, die auf den ersten Blick so vieles trennt.

Was die Dialoge verbindet, ist zunächst das Thema der Freundschaft, das im Zentrum steht. Zweitens ist es die Form des Gesprächs, die alle drei Verfasser verwenden, um über Freundschaft zu sprechen. Und drittens sind sie auch intertextuell verbunden: So bezieht sich Aelred explizit auf Cicero, dessen Gespräch über Freundschaft er vom römischen

1 Vgl. Erler, Platon, S. 157. Die Datierung von Platons *Lysis* ist umstritten. Siehe dazu die Überlegungen bei Bordt (Hg.), *Lysis*, Kommentar, S. 95–106, der nur eine relative Datierung des *Lysis* für möglich hält und ihn am Übergang von den Frühdialogen zu den mittleren Dialogen Platons ansiedelt, etwa zeitgleich mit dem Dialog *Menon*, aber vor dem *Symposion* und der *Politeia*. In seiner Platon-Einführung rechnet Bordt den *Lysis* zu den frühen Dialogen, die er auf die Zeit vor 389 v. Chr. datiert. Vgl. Bordt, Platon, S. 37–39.

Forum ins Kloster hinüberführen möchte. Cicero wiederum orientiert sich zwar deutlich schwächer an Platon, aber auch er übernimmt die dialogische Form, um über Freundschaft zu sprechen, und setzt sich zumindest en passant mit der Figur des Sokrates auseinander, der bei Platon der Dreh- und Angelpunkt des Gesprächs ist. Außerdem fungiert Aristoteles, dessen Überlegungen zur Freundschaft stellenweise auf Platons *Lysis* zurückgreifen, als Intertext zwischen Platon und Cicero. So hat Cicero bei seiner Dreiteilung der Freundschaftstypen auf Aristoteles zurückgegriffen. Der Bezug ist also in den später entstandenen Texten hergestellt worden, und von daher ist zu fragen, was diese Bezugnahmen motiviert und was die drei Autoren veranlasst hat, so intensiv über Freundschaft nachzudenken. Welchen Stellenwert hat Freundschaft, wenn sich ihr mit Platon der Begründer der europäischen philosophischen Tradition, mit Cicero der bekannteste römische Rhetoriker, Jurist und Politiker sowie mit Aelred einer der einflussreichsten und bedeutendsten Äbte des Zisterzienserordens in England zuwenden? Es drängt sich jedenfalls der Eindruck auf, dass sie Freundschaft nicht als eine erfreuliche Privatangelegenheit betrachtet haben, denn Privatangelegenheiten waren nicht das, womit man sich in philosophischen, juristischen und theologischen Kreisen beschäftigte, und schon gar nicht waren Privatangelegenheiten etwas, worüber man komplexe Texte in einer anspruchsvollen literarischen Form schrieb.

Andererseits ist davon auszugehen, dass die drei Autoren unter *philia* und *amicitia* nicht das Gleiche verstanden haben. Schon die sprachliche Differenz zwischen dem griechischen Wort *philia* und dem lateinischen Terminus *amicitia* legt das nahe – auch wenn das griechische *philia* in der Regel mit *amicitia* ins Lateinische übersetzt worden ist. Die Kontextbezogenheit (Indexikalität) und Vieldeutigkeit (Polysemie) von Lexemen machen es unwahrscheinlich, dass gleiche Lexeme stets dieselbe Bedeutung haben. Vielmehr ist von Bedeutungstransformationen auszugehen, die möglicherweise

auch in den Dialogen selbst stattgefunden haben. Jedenfalls kann man mit gutem Grund annehmen, dass Aelred gegenüber Cicero schon durch das beigelegte Adjektiv *spiritali* (i. e. *spiritualia*) nicht nur eine einschränkende Präzisierung, sondern auch eine grundlegende Transformation des Freundschaftsbegriffs vorgenommen hat.

Grundsätzlich ist anzunehmen, dass die in den Dialogen erfolgten definitorischen Festlegungen, Präzisierungen und Transformationen von Freundschaft dem modernen Verständnis eher fremd sind. Insofern begründet allein der historische Abstand zu den drei Texten, dass die jeweilige Bedeutung von Freundschaft philologisch zunächst erschlossen werden muss. Dies ist nicht ohne historische Kontextualisierung möglich. Freundschaft als private, rein intersubjektive Verbindung zu betrachten, die jenseits der Öffentlichkeit stattfindet, ist eher eine moderne Vorstellung. Nach modernen Freundschaftsdefinitionen und den mit ihnen verbundenen Erwartungen bezeichnet Freundschaft eine enge, persönlich begründete Nahbeziehung, aus der Verpflichtungen erwachsen können, aber nicht müssen. So definiert etwa die *Brockhaus-Enzyklopädie* von 1988 Freundschaft als

Form sozialer Beziehungen zwischen zwei oder mehreren Partnern, die durch gegenseitige Anziehung und persönlichkeitsbezogene Vertrautheit und durch Achtung bestimmt ist und Hilfs- und Opferbereitschaft und freiwillige Verantwortung für den anderen einschließen kann, im Unterschied zu zweckbedingten partnerschaftlichen Verbindungen.²

Wechselseitige Anziehung, Vertrautheit und Achtung gelten offenbar als Voraussetzungen, Hilfs- und Opferbereitschaft sowie Verantwortung hingegen als Folgen von Freundschaft. Diese Folgen sind freilich mit einer Kann-Bestimmung

2 Brockhaus-Enzyklopädie, 19. Aufl., Bd. 7, 1988, S. 654 f.

versehen, und die Verantwortung ist überdies als freiwillig markiert. Freundschaft ist dadurch relativ stark vom Bereich der Pflichten abgegrenzt: Freundschaft verpflichtet gerade nicht; zwar kann sie ein Gefühl wechselseitiger Verpflichtung umfassen, aber es wird durchweg betont, dass dies in der persönlichen Entscheidung des Einzelnen liegt. Freundschaft ist damit aus einem ethischen Anforderungskonzept entlassen. Allerdings scheint Freundschaft durchaus als ein Anspruchsbegriff betrachtet zu werden, denn Achtung und persönlichkeitsbezogene Vertrautheit sind voraussetzungsreiche Bestimmungen, die nicht nur längere Bekanntschaft implizieren, sondern auch Respekt für und Rücksichtnahme auf die Persönlichkeitsmerkmale des anderen. Zur Achtung gehört eine spezifische Form der Anerkennung, die mit Respekt gepaart ist. Persönlichkeitsbezogene Vertrautheit scheint Vertrauen zu implizieren; Vertrauen kann aber durchaus Abstufungen haben. Zwischen der Besprechung von Themen und Problemen, die vertraulich sein können, und der rückhaltlosen Selbstoffenbarung gibt es erhebliche Unterschiede. Im modernen Verständnis von Freundschaft scheint die Abgrenzung gegenüber zweckbedingten Verbindungen wichtig zu sein, die zwar partnerschaftlich genannt werden können, aber durch ihre Zweckorientierung eine Einschränkung erfahren, die ihnen den Namen Freundschaft offenbar verwehrt. Freundschaft wird damit nicht von Feindschaft abgegrenzt, sondern von reziproken Verbindungen, die um eines Nutzens willen eingegangen und gepflegt werden. Nicht jede »partnerschaftliche Verbindung« verdient schon den Namen Freundschaft. Erst wenn bloßes Bekanntheit und regelmäßiger Kontakt um Elemente der Vertrautheit und des Vertrauens angereichert worden sind, kann von Freundschaft gesprochen werden.

Derartige Präzisierungen des Freundschaftsbegriffs tragen jedoch nur scheinbar zu seiner Vereindeutigung bei. Zwar ist die Herstellung von Eindeutigkeit der Zweck einer solchen Präzisierung, aber es ist offensichtlich, dass damit Aspekte

des Freundschaftsverständnisses abgewiesen werden, die im allgemeinen Sprachgebrauch zweifellos mit Freundschaft verbunden werden. Der Geschäftsfreund oder der Parteilfreund etwa sind gängige zusammengesetzte Lexeme, und schon ihr Vorkommen macht deutlich, dass sie nicht als widersinnig betrachtet werden.

Alles in allem muss also eine erhebliche Polysemie des Freundschaftsbegriffs in Rechnung gestellt werden. Freundschaft ist offenbar vieles auf einmal, und darunter findet sich manches, was man für in sich widersprüchlich halten kann. Diese Widersprüche zeigen sich nicht zuletzt in den geläufigen und bereits in der Antike vorgenommenen Unterscheidungen zwischen ›echter‹ und ›vorgetäuschter‹, ›wahrer‹ und ›falscher‹ Freundschaft. Der Freundschaftsbegriff ist insofern nicht nur polysem, sondern in ihm werden auch die Konfliktpotenziale der sich in der Polysemie zeigenden divergenten Bewertungen von Freundschaft ausgetragen. Dem Nutzen definatorischer Präzisierung für eine gelingende Verständigung steht also gegenüber, dass damit die in der Polysemie aufgespeicherten Dissense einer Gesellschaft über die Rolle und den Nutzen der mit dem Nomen *amicitia* bezeichneten Beziehungsform getilgt werden. Diesen Unsicherheiten und Gegensätzen soll in der nachfolgenden Beschäftigung mit den drei Freundschaftsdialogen nachgegangen werden.

II. Einige Grundüberlegungen zur Semantik von Freundschaft

Jüngere soziologische Freundschaftstheorien haben das Problem der Polysemie des Freundschaftsbegriffs zumeist durch die Unterscheidung von Freundschaft als persönlicher Nahbeziehung und Freundschaft als sozialer Institution aufzulösen versucht.¹ Freundschaft als persönliche Nahbeziehung gilt in der Regel als Wechselbeziehung von individueller Kommunikation und emotionaler Anziehung. Freundschaft als soziale Institution dagegen wird als Gestaltung wechselseitigen Nutzens angesehen, aus dem sowohl ein Vorteil für die Gesellschaft im Sinne eines allgemeinen Altruismus resultieren kann als auch ein rein persönlicher Nutzen, der für die Gesellschaft insgesamt eher von Nachteil ist.

Nun ist Freundschaft nicht die einzige Institution, die Menschen verbindet. Daneben gibt es die Institutionen der Verwandtschaft und der Ehe, der wiederum in der Moderne Liebe als begründende Voraussetzung zugeordnet wird. Von diesen Voraussetzungen ausgehend, hat Igor S. Kon vier Möglichkeiten des Verhältnisses von Freundschaft als persönlicher Nahbeziehung und als sozialer Institution zu anderen Beziehungstypen, wie Liebe und Verwandtschaft, herausgearbeitet: 1. Fusion (Freundschaft und Verwandtschaft gehen ineinander auf); 2. Substitution (Freundschaft als Ersatz für Liebe oder Verwandtschaft); 3. Ergänzung (Freundschaft ergänzt Verwandtschaftsbeziehungen und Liebesbe-

1 Vgl. Nötzold-Linden, Freundschaft, sowie Hahn, Zur Soziologie der Freundschaft.

ziehungen); 4. Konkurrenz (Freundschaft konkurriert mit Liebe und Verwandtschaft).²

Als soziale Institution schafft Freundschaft Verbindlichkeit und Vertrauen zwischen Personen, die über einen gemeinsamen Habitus und die ihm zugeschriebenen Tugenden verfügen. Als persönliche Nahbeziehung stabilisiert sie Identität durch den Austausch mit einem Anderen, der als Vorbild, als Spiegel des Selbstbildes oder auch als *alter ego* begriffen werden kann. Danach begründet Freundschaft sowohl sozio-politische als auch persönliche Vernetzungen, die zur Stabilisierung des sozialen Systems beitragen können. Freundschaft kann daher als zentrales Element eines gesellschaftlichen Tugendsystems sowie zur Fundierung der gesellschaftlichen Ordnung eingesetzt werden, aber auch als ein Code für Intimität, wobei sie jeweils sehr spezifische Ausprägungen erfahren kann.

Geht man von dieser Aufgabenbeschreibung aus, nimmt es nicht wunder, dass das Lexem Freundschaft zu inflationärem Gebrauch tendiert. Das gilt insbesondere für bestimmte historische Perioden oder literarische Epochen, in denen die Freundschaftssemantik einen besonderen Aufschwung erfahren hat, wie etwa in der hier behandelten Zeit der griechischen Poleis und den Kämpfen der untergehenden Römischen Republik, wo sie für unterschiedliche soziale Vernetzungen in Anspruch genommen worden ist. Es gilt indes deutlich weniger für das hochmittelalterliche Ordenswesen, wo die Semantik von Freundschaft langsam eine Rolle zu spielen beginnt, sich aber nicht gegen die Semantik der Bruderschaft durchsetzen kann. Freundschaft steht hier in einem Konkurrenzverhältnis zu Verwandtschaft, die in der Idee der geistlichen Bruderschaft aber selbst metaphorisiert worden ist.

Auch jenseits der jeweiligen Konjunkturen von Freundschaftssemantik gehört Freundschaft zu jenen elementaren

2 Kon, Freundschaft.

Formen sozialer Vernetzung, für die es offenbar einen permanenten Bedarf gibt. Stratifizierte Gesellschaften, wie die der Antike und des Mittelalters, können soziale Beziehungen und deren Pflege nicht mehr ausschließlich über Familie und Verwandtschaft steuern.³ Dafür sind die gesellschaftlichen Vernetzungen bereits zu komplex und zu großräumig geworden. Der Begriff der Freundschaft muss daher soziale Strukturlasten tragen, die ihn mit einer Vielzahl von Funktionen und Aufgaben befrachten.⁴ Es gehört zu den Leistungen des Freundschaftsbegriffs, dass er solche Strukturlasten zu tragen vermag, weil er sowohl als Code der Öffentlichkeit fungieren kann, der in erster Linie politisch-soziale Vernetzungen bezeichnet, als auch als Code von Intimität, der enge, gegenüber Dritten abgegrenzte persönliche Bindungen markiert. Aus dieser doppelten Codierung ergeben sich weitreichende Ambiguitäten, die synchron und diachron für die Semantik von Freundschaft kennzeichnend sind. Phänomenologisch resultieren diese Ambiguitäten daraus, dass die beiden idealtypisch unterscheidbaren Arten von Freundschaft auf der Ebene der kommunikativen Codes nicht eindeutig zu trennen sind und sich obendrein mit anderen Codes, wie denen von Verwandtschaft und Liebe, überschneiden.

In welcher Weise sich die Codierung ausprägt, hängt nicht zuletzt davon ab, ob sie in Abhandlungen oder in Dialogen erfolgt. Grundsätzlich kann man dabei zwischen der Ethik und dem Ethos der Freundschaft unterscheiden: Abhandlungen *begründen* eine Ethik der Freundschaft, in der Freundschaft als elementarer Teil von Lebens-, Sitten- und Tugendlehren formuliert wird, wohingegen Narrationen ein Ethos der Freundschaft *inszenieren*, das in einzelnen Protagonisten verkörpert und in Interaktionen repräsentiert wird. Dialoge können diese Trennung von Ethik und Ethos jedoch wieder aufheben bzw. sie unterlaufen, indem sie in den Gesprächs-

3 Eisenstadt/Roniger, *Patrons, clients and friends*, S. 263–293.

4 Vgl. Rexroth/Schmidt, *Freundschaft und Verwandtschaft*, S. 9.

anteilen einzelner Protagonisten eine Ethik der Freundschaft entwickeln und zugleich demonstrieren, in welcher Weise sie diese als Ethos des eigenen Handelns verkörpern oder ihm in ihren Handlungen widersprechen. Das ist womöglich eine erste Erklärung dafür, warum sich die drei hier behandelten Autoren für den Dialog als Darstellungsform ihrer Überlegungen zur Freundschaft entschieden haben.

Freundschaft als soziales Kapital

Dialoge sind als Repräsentation von face-to-face-Kommunikation nicht nur ein entscheidendes Medium der diskursiven Bearbeitung dessen, was jeweils unter Freundschaft verstanden werden soll, sondern sie können Freundschaft auch in Szene setzen. Sie machen die Codierungen von Ethik (Anforderung) und Ethos (Leistung) durchlässig, weil sie sowohl *diskursiv* durch definitorische Arbeit als auch *performativ* durch Freundschaftsbekundungen funktionieren. Der Dialog verknüpft damit Theorien und Praktiken freundschaftlicher Interaktion; er partizipiert gleichermaßen an der Entwicklung einer Ethik wie an der Repräsentation eines Ethos der Freundschaft. Als Beziehungskonzept, für das sowohl eine Ethik als Verhaltensnormierung entworfen als auch ein gelebtes Ethos als Verhaltensorientierung beschrieben worden ist, kann Freundschaft im Sinne Pierre Bourdieus als symbolisches Kapital für diejenigen betrachtet werden, die einem solchen Ethos genügen bzw. denen es gelingt, dies für sich geltend zu machen. Das symbolische Kapital der Freundschaft beruht nicht zuletzt auf dem sozialen Kapital, über gesellschaftlich relevante Beziehungsnetzwerke zu verfügen, sowie auf dem Habitus gepflegter Umgangsformen.⁵ Beide

5 Vgl. Bourdieu, Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, S. 187–191. Zum Habitus-Konzept vgl. Bourdieu, Soziologie der symbolischen Formen, bes. S. 37–40.

sind eng mit kulturellem Kapital verknüpft, und das gilt umso mehr, je stärker Freundschaft als Anspruchsbegriff verstanden wird. Nur wer über kulturelles Kapital verfügt, wird als freundschaftswürdig betrachtet. Das hat Frauen in der Tradition der entsprechenden Diskurse und Erzählungen lange Zeit nicht nur von der Entwicklung einer Freundschaftsethik, sondern, von wenigen Ausnahmen abgesehen, auch vom Ethos der Freundschaft ausgeschlossen. Es ist darum auch nicht verwunderlich, dass in den untersuchten Dialogen Frauen weder vorkommen noch thematisiert werden.

Symbolisches Kapital bezeichnet demnach das Prestige oder die Reputation, die man aus dem Verfügen über die anderen drei Kapitalsorten bezieht. Wer über ökonomisches Kapital verfügt, kann sich, etwa als Mäzen, großzügig zeigen und darüber symbolisches Kapital aufbauen; wer über soziales Kapital verfügt, kann symbolisches Kapital durch das Renommee seiner Freunde und ihren spezifischen Habitus erringen; wer über kulturelles Kapital verfügt, kann durch seine Bildung und die ihm zugeschriebenen Eigenschaften, wie Weisheit, symbolisches Kapital erlangen, das ihn als Freund attraktiv macht.

Robert Putnam hat soziales Kapital anders konzipiert: Er versteht darunter ein zentrales Funktionselement des gesellschaftlichen Zusammenhalts, dessen Fehlen zur Anomie der Gesellschaft führt.⁶ In dem von ihm mit Kristin A. Goss herausgegebenen Band *Gesellschaft und Gemeinsinn* haben beide soziales Kapital in vier Gegensatzpaare unterteilt, deren Bereiche sich teilweise überschneiden: Formelles versus informelles Sozialkapital, soziales Kapital hoher Dichte versus soziales Kapital geringer Dichte, innenorientiertes versus außenorientiertes Sozialkapital, schließlich brückenbildendes (*bridging*) versus bindendes (*bonding*) Sozial-

6 Vgl. Putnam, *Bowling Alone*. Für eine kritische Zusammenfassung seiner Thesen im Vergleich mit Pierre Bourdieus Begriff des sozialen Kapitals vgl. Braun, Putnam und Bourdieu.

kapital.⁷ Unter formellem Sozialkapital verstehen Putnam und Goss institutionalisierte Bindungsformen, wie sie Vereine und Verbände darstellen, in denen Vernetzung durch Mitgliedschaft entsteht. Informelles Sozialkapital wird dagegen bei losen Treffen und in Kommunikationen begründet, die eine schwache, aber durchaus beanspruchbare Verbindlichkeit auszeichnet. Soziales Kapital hoher Dichte resultiert wiederum aus engen Vernetzungen, die regelmäßige Kommunikation und feste Beziehungen voraussetzen, während soziales Kapital geringer Dichte auf loser Bekanntheit oder situativer Verständigung beruhen kann.

Die Probleme, die sozialem Kapital für das Funktionieren von Gesellschaften innewohnen, zeigen sich im dritten und vierten Typus. Innenorientiertes Sozialkapital ist im Gegensatz zu außenorientiertem auf die Mitglieder bestimmter Gruppen beschränkt, die über Klassenzugehörigkeit, Ethnizität oder Geschlecht gebildet werden, und dient wesentlich der Durchsetzung ihrer sozialen, materiellen und politischen Interessen. Außenorientiertes Sozialkapital dagegen entsteht durch die Orientierung an der Herstellung öffentlicher Güter (*common goods*) und zeichnet sich damit eher durch die Förderung von Gemeinsinn aus. Ähnliches gilt für brückenbildendes versus bindendes Sozialkapital, das sich in einigen Punkten mit der Innen- oder Außenorientierung überschneidet, aber einen anderen Fokus hat, insofern es sich auf die Funktion von Sozialkapital für die Struktur einer Gesellschaft bezieht. Lassen die Präsenzpartizipien *bridging* und *bonding* zunächst vermuten, dass sie eine Abfolge der sozialen Integration bezeichnen, so ist tatsächlich das Gegenteil der Fall. *Bridging* bezeichnet die inklusiven Effekte sozialen Kapitals, durch die Netzwerke entstehen, in die auch Nichtzugehörige integriert werden können, wohingegen *bonding* die exklusiven Effekte betont, die Nichtzugehörige ausschließen und die Grenzen der Zugehörigkeit anhand von

7 Putnam/Goss, Einleitung, S. 26–29.

Kriterien wie Klasse, Sprache oder ethnischer Zugehörigkeit herstellen. Die Negativseite von *bonding* überschneidet sich am ehesten mit Bourdieus Theorie des sozialen Kapitals, die in erster Linie Grenzziehungen und Zugangsbeschränkungen zeigt und soziales wie kulturelles Kapital als einander wechselseitig verstärkende Elemente sozialer Distinktion versteht.

Die von Bourdieu, Putnam und Goss entwickelten Theorien sozialen Kapitals scheinen mit den zu untersuchenden Dialogen auf den ersten Blick wenig zu tun zu haben. Gerade die soziale Dimension von Freundschaft und ihre Funktion für die Gesellschaft spielen aber in allen drei Dialogen, wenn auch mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen, eine zentrale Rolle. Historisch betrachtet finden sich trotz der erheblichen Bedeutungsverschiebungen des Freundschaftsbegriffs Anknüpfungspunkte, die bis in die Antike zurückreichen. So hat Aristoteles den Menschen als *zōon physei politikon*, als ein von Natur aus gemeinschaftsorientiertes Wesen, beschrieben und alle Formen der Gemeinschaft und der politischen Ordnung aus dieser anthropologischen Definition abgeleitet. Eine nähere Bestimmung dessen, was Freundschaft sei, findet sich daher sowohl in der *Politik* als auch in der *Nikomachischen Ethik*, in der Aristoteles die ethischen Grundvoraussetzungen menschlichen Zusammenlebens bestimmt. Der Freundschaft widmet Aristoteles die Bücher 8 und 9 der *Nikomachischen Ethik*, die den Übergang von der Familie zur Polis behandeln. Darin unterscheidet er grundsätzlich drei Typen von Freundschaft: die Lust-, die Nutzen- und die Tugendfreundschaft. Unter Lustfreundschaft versteht Aristoteles eine Beziehung, in der das Vergnügen und die Unterhaltung im Vordergrund stehen; unter Nutzenfreundschaft fasst er jene Arten von zweckorientierter Freundschaft zusammen, bei denen die Nützlichkeit des Freundes im Zentrum steht; als Tugendfreundschaft, die ihm als die wertvollste Form der Freundschaft gilt, bezeichnet er jene Art von Freundschaft, bei der das Interesse am anderen

aus der Liebe zum Guten erwächst. Derartige Unterscheidungen sind auch für die hier untersuchten Dialoge relevant; für Cicero und Aelred sind sie sogar zentral.

Allerdings sollten solche Feststellungen nicht zu einer vorschnellen Festlegung dessen führen, was in den untersuchten Dialogen jeweils verhandelt wird. Vielmehr kommt es darauf an, die Mehrdeutigkeit der verwendeten Freundschaftsbegriffe zunächst offen zu halten und zu beschreiben, ob und wie innerhalb der Dialoge definitivische Festlegungen getroffen werden, ob und wie sie präzisiert und welche Lexeme überhaupt verwendet werden.

Freundschaft als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium

Wenn Freundschaft historisch wie zeitgenössisch so vielfältig ist, muss sie mehr sein als eine persönliche Beziehung und auch mehr als eine soziale Institution. Sie muss vielmehr ein sowohl generalisierbares als auch individualisierbares Konzept sein, das eine wichtige gesellschaftliche Rolle spielt. Als generalisierbares Konzept einer positiv besetzten oder zu besetzenden Beziehung kann der Terminus Freundschaft für alle möglichen Bezugnahmen auf sozial relevante Einzelne oder Gruppen (Geschäftsfreund, Parteilfreund) oder Gegenstände eingesetzt werden (Tierfreund, Weinfreund, Kunstfreund). Als individualisierbares Konzept einer Beziehung kann Freundschaft auf unterschiedliche Grade von Nahbeziehungen mit verschiedenen Ausprägungen vertraulicher Kommunikation angewendet werden. Der Begriff der Freundschaft muss demnach semantisch so anschlussfähig sein, dass er ganz unterschiedliche Aspekte zu entwickeln und entsprechende Funktionen zu erfüllen vermag.

Niklas Luhmann hat Freundschaft deshalb als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium bezeichnet. Dass ein Lexem wie Freundschaft ein Kommunikationsmedium

sein soll, mag zunächst nicht einleuchten. Gesagt ist damit indes Folgendes: Ein Medium hat die Funktion zu vermitteln, und die einzig mögliche Weise, in der zwischen den Angehörigen einer Gesellschaft vermittelt werden kann, ist Kommunikation. Weil das soziale System auf Kommunikation beruht, gelingende Kommunikation aber unwahrscheinlich ist, bedarf sie unterschiedlicher Medien: Sprache, um Verständlichkeit herzustellen; Verbreitungsmedien, um Kommunikation zu ermöglichen, die sich an mehr als die Anwesenden richtet; und Kommunikationsmedien, die die Annahme von Kommunikation wahrscheinlich machen. Nun sind Sprache und Verbreitungsmedien zweifellos andere Arten von Medien als ein einzelnes Lexem. Diese Differenz wird durch die Adjektive symbolisch und generalisiert deutlich gemacht. Symbolisch meint hier, dass ein Lexem wie Freundschaft die Kommunikation in eine bestimmte Richtung lenkt und sie zugleich überhöht, d. h. ihr Sinn verleiht. Sinn entsteht durch die Auswahl bestimmter Selektionsofferten, die umso anschlussfähiger sind, je stärker sie auf bereits vorliegende Sinnkonstruktionen Bezug nehmen. Ein solches Kommunikationsmedium lässt sich als ein Vorrat von Wörtern, Redewendungen, Zeichen, Gesten und Bildern beschreiben, durch den unterschiedliche Selektionsofferten für die Konstruktion von Sinn verfügbar sind. Die Richtungslenkung besteht darin, dass Freundschaft eine bestimmte Bezugnahme zwischen mindestens zwei Personen bezeichnet. Diese Bezugnahme bedeutet im allereinfachsten Sinne wenig mehr als »keine Feindschaft«. Das Wort Freundschaft lenkt die Kommunikation also zunächst in eine auf Verständigung angelegte Richtung. Darauf lassen sich dann in zahlreichen Stufen weitergehende Bedeutungen aufbauen, die von friedlicher Verständigung, Ausgleich, Kompromiss, Verständnis bis zu Vertrauen, Vertraulichkeit und Vertrautheit reichen. Generalisiert meint, dass solche Kommunikationsmedien immer wieder eingesetzt werden können und dass sie auf Reziprozität angelegt sind. Kommunikation ist ohnehin im-

mer schon da, sobald zwei Personen aufeinandertreffen, aber der Einsatz von symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien gibt ihr eine positive Richtung, die die Akzeptanz von *ego* durch *alter* wahrscheinlicher macht. Kommunikationsmedien motivieren *alter*, bestimmte Selektionen vorzunehmen und dasselbe Kommunikationsmedium einzusetzen. Unter symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien versteht Luhmann also solche Medien, die die Akzeptanz dessen, was *ego* sagt, bei *alter* erhöhen.

Als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium hat Luhmann in erster Linie die Liebe beschrieben. Er begreift sie als soziale Einrichtung, die Paarbindungen wahrscheinlich macht.⁸ Liebe ist nach Luhmanns Verständnis somit kein Gefühl, sondern ein Kommunikationscode, nach dessen Regeln man Gefühle ausdrücken, aber auch bilden, simulieren oder anderen unterstellen kann.⁹ Dazu bedarf es der Etablierung von Sinn, d. h. eines in der Semantik immer wiederkehrenden Vorrats von bestimmten Bedeutungen, die jedoch nicht vollständig invariabel sind.

Freundschaft gehört nach Luhmann ebenfalls zu den symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien, die als »Fixierung von Sinn für den wiederholten Gebrauch« relativ stabile Interaktionen zwischen Individuen ermöglichen. Anders als der Liebe hat Luhmann der Freundschaft keine eigene Abhandlung gewidmet und sie in *Liebe als Passion* lediglich als zeitweilige Konkurrenzsemantik im Übergang von der stratifizierten zur funktional differenzierten Gesellschaft behandelt. Freundschaft erscheint in seinem Werk an anderer Stelle aber als zentraler Begriff für die Begründung sozialer Ordnung.¹⁰ Aus dieser Doppelheit der Freundschaftssemantik als Codierung sozialer Ordnung und Codierung von Intimität hat Luhmann jedoch keine weiteren

8 Luhmann, *Liebe als Passion*, S. 157 f.

9 Ebd., S. 161.

10 Luhmann, *Wie ist soziale Ordnung möglich?*, S. 212 – 218.

Schlussfolgerungen gezogen. Gerade in dieser Doppelheit aber gründet der spezifische Funktionsmodus von Freundschaft als symbolisch generalisiertem Kommunikationsmedium, weil es in zwei Richtungen eingesetzt werden kann: in Bezug auf das soziale System und in Bezug auf das intime System der vertraulichen Kommunikation.

Da Freundschaft die Begründung und Stabilität von Sozialbeziehungen wahrscheinlicher macht, hat sie eine andere Reichweite als Liebe. Liebe ist ein exklusiver Kommunikationscode, Freundschaft dagegen ein inklusiver Code, der steigerbar ist, d. h. unterschiedliche Arten von Inklusion und verschiedene Grade von Interaktion ermöglicht. Die Freundschaft mit einer Person schließt die Freundschaft mit anderen nicht per se aus. Weil Anschlussfähigkeit und Stabilität in der Gesellschaft als dem sozialen System, das alle anderen sozialen Systeme einschließt, von erheblicher Bedeutung ist, um gelingende Kommunikation wahrscheinlicher zu machen, ist Freundschaft, anders als Luhmann selbst das gesehen hat, eines der zentralen symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien einer Gesellschaft. Jemanden als Freund zu bezeichnen, zeichnet den Angesprochenen aus, formuliert aber gleichzeitig die Erwartung, dass der Angesprochene sich auch freundschaftlich verhält, d. h. sich an gemeinsamen Neigungen, Interessen oder Werten orientiert.

Das Kommunikationsmedium Freundschaft ermöglicht als »Fixierung von Sinn für den wiederholten Gebrauch« Interaktion zwischen Individuen, die bereits in Antike und Mittelalter nicht ausschließlich über den Code der Verwandtschaft geregelt werden konnte. Vielmehr muss der kommunikative Code auch in stratifizierten, d. h. nicht mehr allein über den Familienverband strukturierten Gesellschaften die Annahme von Kommunikation mit Unbekannten und die Vergemeinschaftung mit Nicht-Verwandten einbeziehen und die Kommunikation mit ihnen strukturieren. Sie hat damit erhebliche Bedeutung für die Entstehung und Aufrechterhaltung sozialer Verbindungen wie sozialer Verbindlichkeit.