

Im Namen des Bruders:

Fraternalität in Freundschaftsdiskursen der Antike, des Mittelalters und der Frühen Neuzeit

In the Name of the Brother:

Friendship and Fraternity in Ancient, Medieval and Early Modern Discourses

Andreas Kraß

In Wahrheit aber ist Bruder ein schöner Name, voller Innigkeit, und deshalb gründeten wir, er und ich, unsren Bund darauf.
(Michel de Montaigne, *Essai de l'amitié*)

Abstract:

Focusing on Aristotle's 'Nicomachean Ethics', Cicero's 'Laelius On Friendship', Aelred of Rievaulx's 'On Spiritual Friendship' and Michel de Montaigne's 'Essay on Friendship', the following essay analyses the relationship of friendship and fraternity in premodern discourses. With reference to Jacques Derrida's book 'Politics of Friendship', the essay suggests that the traditionally highly praised intimacy between male friends is based on the marginalisation of those who cannot be brothers because of their descent: women and strangers.

Keywords dt.: Freundschaft, Brüderlichkeit, Nation, Frauenfeindlichkeit, Ausländerfeindlichkeit

Keywords engl.: Friendship, fraternity, nation, misogyny, xenophobia

Andreas Kraß ist seit 2004 Professor für Ältere deutsche Literatur an der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Gegenwärtig arbeitet er an einer Monographie mit dem Titel „Männerfreundschaft: Geschichten einer Passion“. Ausgewählte Buchpublikationen: Meerjungfrauen: Geschichten einer unmöglichen Liebe (2010); Queer Studies in Deutschland: Interdisziplinäre Beiträge zur Kritischen Heteronormativitätsforschung (Hg. 2009); Tinte und Blut: Politik, Erotik und Poetik des Martyriums (Mithg., 2008); Geschriebene Kleider: Höfische Identität als literarisches Spiel (2006); Queer Studies: Gegen die Ordnung der Sexualität (Hg., 2003); Bündnis und Begehren: Ein Symposium über die Liebe (Mithg., 2002).

E-Mail-Adresse: a.krass@lingua.uni-frankfurt.de



Der folgende Beitrag skizziert das Verhältnis von Freundschaft und Fraternalität in Diskursen der Antike, des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Behandelt werden Aristoteles' *Nikomachische Ethik*, Ciceros *Laelius de amicitia*, Aelreds von Rievaulx *De spiritali amicitia* und Michel de Montaignes *Essai de l'amitié*. Der Beitrag fragt, anknüpfend an Jacques Derridas *Studie Politik der Freundschaft*, nach den impliziten Ausschlussmechanismen eines Freundschaftskonzepts, das sich am Paradigma der Brüderlichkeit ausrichtet. Er zeigt, dass den Freundschaftsdiskursen, die im Namen des Bruders geführt werden, eine misogynie und eine xenophobe Tendenz eignen. Die grenzenlose Nähe der Freunde ist mit der Ausgrenzung derer erkauft, die aufgrund ihres Geschlechts und ihrer Herkunft nicht Bruder sein können: der Frau und des Fremden.

[1] Neuere Forschungsliteratur: Langer 1994.

[2] Hervorhebungen A.K.

[3] Hervorhebung A.K.

Aristoteles, *Nikomachische Ethik*

Die Anfänge der philosophischen Tradition, Freundschaft im Zeichen der Brüderlichkeit zu definieren, liegen bei Aristoteles (384-322 v. Chr.). Er formuliert sein Freundschaftskonzept im achten und neunten Kapitel der *Nikomachischen Ethik* (Aristoteles 2007).[1] Dort unterscheidet er zwei Typen der Freundschaft: Auf der einen Seite die zufällige Freundschaft, die sich am Nutzen oder an der Lust ausrichtet, auf der anderen die eigentliche Freundschaft, die aus der Tugend erwächst und vollkommen ist. Der zweite Typus beruht nach Aristoteles auf der Wesensgleichheit guter Menschen: „Vollkommen ist die Freundschaft der Tugendhaften und an Tugend Ähnlichen. Diese wünschen einander gleichmäßig das Gute, sofern sie gut sind, und sie sind gut an sich selbst. Jene aber, die den Freunden das Gute wünschen um der Freunde willen, sind im eigentlichen Sinne Freunde (denn sie verhalten sich *an sich* so, und nicht *zufällig*)“ (Aristoteles 2007, 331).[2] Aristoteles bietet einige Metaphern auf, um das Wesen der eigentlichen Freundschaft zu illustrieren. Hervorzuheben ist zum einen die Umschreibung des Freundes als ‚anderes Ich‘ (ἄλλος αὐτός): „Das sich nun jedes einzelne davon bei Tugendhaften im Verhältnis zu sich selbst findet und er sich zum Freund verhält wie zu sich selbst (denn der Freund ist *ein anderer er selbst*), so scheint auch die Freundschaft darin zu bestehen und Freunde solche, die dies besitzen“ (ebd., 383).[3] Mit der Metapher des zweiten Ich korrespondiert die Vorstellung, dass Freunde eine gemeinsame Seele (μία ψυχή) besäßen:

„Alle Sprichwörter stimmen damit überein: ‚eine Seele‘, ‚unter Freunden ist alles gemeinsam‘, ‚Freundschaft ist Gleichheit“ (ebd., 395).

Aristoteles wertet die auf Wesenseinheit im Guten beruhende Freundschaft als beste Grundlage für den gerechten Staat: „Und wo Freunde sind, da bedarf es keiner Gerechtigkeit, aber die Gerechten brauchen die Freundschaft dazu, und unter dem Gerechten ist das Gerechteste dasjenige unter Freunden“ (ebd., 325). In dieser Wertehierarchie steht die Freundschaft über der Gerechtigkeit. Um das Verhältnis von Freundschaft und Staat und somit die politische Dimension der Freundschaft näher zu bestimmen, zieht Aristoteles die Analogie zur Verwandtschaft heran. Er unterscheidet drei Staatsformen: die Monarchie, die Aristokratie und die Timokratie. Die Monarchie, seines Erachtens die beste Staatsform, lässt sich mit der Beziehung von Vater und Sohn vergleichen: „Die Gemeinschaft des Vaters mit den Söhnen hat die Form des Königtums (der Vater hat die Fürsorge für die Kinder, und darum nennt auch Homer den Zeus „Vater“; denn die Monarchie strebt danach, eine väterliche Herrschaft zu sein)“ (ebd., 353). Die Aristokratie gleicht nach Aristoteles dem „Verhältnis des Mannes zur Frau“ (ebd., 232), die traditionelle Geschlechterhierarchie liefert das Modell für die Hierarchie der Stände. Die Timokratie schließlich, d.h. die Herrschaft der Vermögenden, ist mit der Beziehung zwischen Brüdern zu vergleichen: „Timokratisch scheint die Gemeinschaft unter Brüdern zu sein (sie sind nämlich gleich, abgesehen von ihrem Altersunterschied; wo dieser Unterschied sehr groß ist, ist die Freundschaft auch nicht mehr eine brüderliche)“ (ebd., 232). Der Bruder kommt somit in zweifacher Weise zur Geltung: einerseits in der horizontalen Beziehung, die ein Bruder zum anderen unterhält (Timokratie), andererseits in der vertikalen Beziehung, die die Brüder zum Vater unterhalten (Monarchie).

Nachdem Aristoteles die Analogie zwischen Herrschaft und Verwandtschaft erläutert hat, kommt er auf die Freundschaft zurück. Jede Staatsform weist ein spezifisches Freundschaftsprinzip auf. Die Monarchie gleicht der Freundschaft des Vaters zu seinen Söhnen, d.h. einer Freundschaft, die auf der Überlegenheit des einen Partners beruht. Dieser sorgt sich um das Wohlergehen des unterlegenen Partners wie der Vater um das Wohl seines Sohnes und der König um das Wohl seiner Untertanen. Die Aristokratie entspricht der Freundschaft zwischen den Geschlechtern, wobei dem Mann ein höherer Rang zugesprochen wird als der Frau. Die Timokratie hingegen lässt sich mit der Freundschaft zwischen Brüdern vergleichen. In moderner Terminologie würde man in allen drei Fällen wohl eher von Liebe sprechen: der Vaterliebe, der Geschlechterliebe und der Bruderliebe.

Die Bruderliebe aber kommt dem Wesen der Freundschaft, wie sie Aristoteles eingangs definiert hat, am nächsten: „Die Freundschaft unter Brüdern gleicht derjenigen unter Kameraden. Denn sie sind gleich und Altersgenossen, und diese haben dasselbe erfahren und haben zumeist dieselbe Art. Dem entspricht auch die Freundschaft in der Timokratie. Denn hier streben die Bürger danach, gleich und tugendhaft zu sein. Sie regieren abwechselungsweise und auf der Basis der Gleichheit. Und so ist auch die Freundschaft“ (ebd., 355). Die Analogie zwischen Bürgern, Brüdern und Freunden beruht auf dem Merkmal der Gleichheit: „Brüder [lieben sich] untereinander, weil sie von denselben Eltern stammen. Denn die Gleichheit jenen gegenüber macht sie auch untereinander gleich. Und so spricht man von ‚demselben Blut‘, ‚derselben Wurzel‘ und dergleichen. Sie sind auch gewissermaßen dasselbe, nur in getrennten Wesen“ (ebd., 359).

Die von Aristoteles propagierte Politik der Freundschaft beruht auf einem Denken, das männlich-homosexuelle Beziehungen privilegiert und dabei das paternalistische Modell der Monarchie noch über das fraternalistische Modell der Timokratie stellt. Die Freundschafts- und Politikfähigkeit der Frau wird implizit ausgeschlossen. Entweder wird sie ignoriert (so im Fall der Monarchie und Timokratie) oder dem Mann subordiniert (so im Fall der Aristokratie). Wenn Aristoteles die Verwandtschaft zwischen Brüdern als Muster der Freundschaft und Bürgerschaft bezeichnet und mit dem gemeinsamen Blut und der gemeinsamen Wurzel begründet, so zeichnet sich ein zweiter Ausschlussmechanismus ab. Es wird eine Grenze gezogen zwischen jenen, die der Nation angehören und jenen, die ihr nicht angehören. Ferner ist hervorzuheben, dass Aristoteles Freundschaft über Gerechtigkeit stellt und damit die Geltung des Rechts relativiert. Seiner Meinung nach ist Gerechtigkeit bereits in der Freundschaft impliziert; dies gilt aber nur für diejenigen, denen der Status des Freundes zuerkannt wird.

Cicero, *Laelius de amicitia*

Cicero (106-43 v. Chr.) schließt sich in seinem Büchlein *Laelius de amicitia*, das ein Jahr vor seinem Tod entstand, der Freundschaftsdefinition des Aristoteles an, präsentiert sie im Unterschied zu diesem aber als philosophischen Dialog (Cicero 1999).[4] Die diskursive Konstellation ist komplex, sie umfasst drei chronologisch gestufte Kommunikationsebenen. Cicero berichtet, dass er von seinem Freund Atticus aufgefordert worden sei, ein Buch über die Freundschaft zu verfassen (Ebene 1).

[4] Neuere Forschungsliteratur: Mews 2007, 370–372.

Er kommt dieser Bitte nach, indem er ein Gespräch aufzeichnet, das der Staatsmann Laelius einst mit seinen Schwiegersöhnen Fannius und Scaevola über den Verlust seines kürzlich verstorbenen Freundes Scipio führte (Ebene 3). Den Inhalt des Gesprächs hat Cicero von Scaevola erfahren, der nicht nur Laelius' Schwiegersohn, sondern auch Ciceros Lehrer war (Ebene 2). Die drei Gesprächsebenen, deren erste in der Gegenwart, deren zweite in der Vergangenheit und deren dritte in der Vorvergangenheit liegt, korrespondieren mit vier Beziehungstypen, die sich als männlich-homozial bestimmen lassen: der Beziehung zwischen Freunden (Cicero/Atticus); zwischen Lehrer und Schüler (Scaevola/Cicero); zwischen Schwägern (Scaevola/Fannius) und zwischen Schwiegervater und Schwiegersöhnen (Laelius/Scaevola/Fannius). Im Kontext des Buchs darf den Beziehungen zwischen Lehrer und Schüler sowie zwischen Schwiegervater und Schwiegersöhnen bzw. zwischen den Schwägern ebenfalls eine freundschaftliche Dimension zugerechnet werden. Demnach hat man es mit zwei horizontalen und zwei vertikalen Beziehungen zu tun. Horizontal sind die Beziehungen zwischen den Freunden und den Schwägern, vertikal die Beziehungen zwischen Schwiegervater und Schwiegersöhnen sowie zwischen Lehrer und Schüler. Insgesamt liefert Cicero auf diese Weise – gewissermaßen performativ – ein Gesamtbild sozialer Beziehungen, auf denen der Staat beruht. Wie bei Aristoteles werden nur Männer als politik- und freundschaftsfähig eingeschätzt; Frauen kommen nicht in den Blick. Geht man davon aus, dass sämtliche Personen, denen Cicero eine Sprecherposition zugesteht, eine freundschaftliche Beziehung unterhalten, so wird man sagen können, dass Cicero an ihrem Beispiel vorführt, was Aristoteles thesenhaft formuliert: dass nämlich Freundschaft das beste Fundament des Staates sei.

Die politische Dimension der Freundschaft besteht für Cicero im gemeinsamen Engagement der Freunde für den Staat. Laelius und Scipio, die er seinen Lesern als mustergültige Freunde vor Augen stellt, waren Konsuln gewesen, und auch Cicero selbst hatte dieses Amt ausgeübt. Gemeinsames Ziel der Freunde ist für Cicero – in Übereinstimmung mit Aristoteles – die Tugend (*virtus*). Mehrfach beschwört Laelius seine Schwiegersöhne, das Leben an ihr auszurichten: „Die Tugend [...], die Tugend ist es, welche Freundschaften schließt und sie erhält“ (Cicero 1999, 216f.); „[e]uch aber lege ich ans Herz, die Tugend, ohne die Freundschaft nicht möglich ist, so hochzuhalten, daß es – von ihr allein abgesehen – für euch kein höheres Gut geben kann als die Freundschaft“ (ebd., 221/223). Cicero verliert im Unterschied zu Aristoteles kein Wort über das Verhältnis von Freundschaft und Staat; doch steht außer Frage, dass er die Freundschaft der Tugendhaften als Grundlage der

Republik empfiehlt. Er lässt Laelius einräumen, dass Freundschaft unter politischen Amtsträgern selten zu finden sei; und doch sind Laelius und Scipio – wie schon ihre Väter, der ältere Laelius und der ältere Scipio – die besten Beispiele dafür, das auch Staatsmänner befreundet sein können und befreundet sein sollten.

Cicero hält sich an Aristoteles, wenn er die postulierte Wesenseinheit der Freunde beschwört. Der Mensch, so schreibt er, suche mit seinem Freund „eine so vollkommene Wesensvereinigung zu vollziehen, daß er sozusagen fast eines aus zweien macht [*unum ex duobus*]“ (ebd., 198f.). Daher sei „der wahre Freund [...] gleichsam ein zweites Ich [*alter idem*]“ (ebd., 196f.). Wer sein Auge auf einen wahren Freund richte, der schaue „gleichsam auf ein Vorbild [*exemplar*] seiner selbst“ (ebd., 136f.). Freundschaft ist auch für Cicero Seelenverwandtschaft: „Es ist nämlich die Freundschaft nichts anderes als die Übereinstimmung [*consensio*] in allen irdischen und überirdischen Dingen, verbunden mit Zuneigung [*benevolentia*] und Liebe [*caritate*]“ (ebd., 132f.). Cicero geht soweit, Freundschaft als Lebensgemeinschaft vorzustellen. So sagt Laelius über seinen verstorbenen Freund Scipio: „[W]ir hatten ein und dasselbe Haus, die gleiche Lebensweise, und zwar im Zusammensein miteinander, und nicht nur als Soldaten, sondern auch auf unseren Reisen und bei unseren Landaufenthalten waren wir zusammen“ (ebd., 221).

Wie Aristoteles setzt auch Cicero Freundschaft und Verwandtschaft in Beziehung, weicht aber doch in entscheidender Weise von ihm ab. Von leiblichen Vätern, Söhnen und Brüdern ist bei Cicero kaum die Rede, wohl aber von Schwiegervätern und Schwiegersöhnen, d.h. von angeheirateten Verwandten. Dass Cicero in dieser Weise verfährt, dass er also Verbrüderung als Verschwägerung in Szene setzt, hat verschiedene Gründe. Ein biographischer Grund dürfte darin bestehen, dass Cicero ein *homo novus* war, also den Zutritt zur politischen Laufbahn nicht familiärer Protektion, sondern eigener Leistung verdankte. Ein weiterer Grund mag darin liegen, dass Cicero mit Atticus, auf dessen freundschaftliche Bitte hin er sein Buch schrieb, seinerseits verschwägert war.^[5] Somit hätte Cicero in seinem Buch eine doppelte Spiegelung ins Werk gesetzt. Wie er seine Beziehung zu Atticus als *Freundschaft* in der Beziehung von Laelius und Scipio widerhallen lässt, so kehrt sie als *Verschwägerung* in der Beziehung von Fannius und Scaevola wieder. Wichtiger als diese biographischen Überlegungen ist der Sachverhalt, dass Cicero die Freundschaft explizit und dezidiert über die Verwandtschaft stellt. Im Unterschied zu Aristoteles betont er nicht die Analogie, sondern die Differenz dieser Beziehungsformen: „Darin nämlich liegt der Vorrang, den die Freundschaft vor der Verwandtschaft genießt, daß bei einem

[5] „Durch die Heirat der Schwester des Atticus mit Ciceros Bruder Quintus wurden die beiden Freunde auch verwandt“ (Cicero 1995, 47).

verwandtschaftlichen Verhältnis die Zuneigung ausgeschlossen sein kann, bei der Freundschaft aber nicht; hört nämlich die Zuneigung auf, dann kann man nicht mehr von Freundschaft sprechen; die Bezeichnung ‚Verwandtschaft‘ aber bleibt bestehen“ (ebd., 133). Die Differenz besteht im gegenseitigen Wohlwollen, das schon Aristoteles als Definiens der vollkommenen Freundschaft nennt. Für die Verwandtschaft ist es nicht konstitutiv, da diese nicht freiwillig, sondern angeboren ist. Für die Freundschaft hingegen ist es notwendige Bedingung, da sie auf nichts anderem beruht als auf dem freien Willen eines Menschen, der einen anderen Menschen zum Freund erwählt. In dieser harten Opposition von Freundschaft und Verwandtschaft nimmt die Verschwägerung insofern eine vermittelnde Stellung ein, als sie, im Unterschied zur Blutsverwandtschaft, durchaus auf freier Wahl beruhen kann. Ein Mann kann den Schwiegervater wählen, indem er dessen Tochter heiratet, und er kann den Schwager wählen, indem er dessen Schwester heiratet. Dass Cicero Freundschaft über die Verwandtschaft stellt, heißt freilich nicht, dass er sie gering schätzt. Ausdrücklich und ausführlich legt er dar, dass der Mensch verpflichtet sei, seine Verwandten zu ehren und für sie zu sorgen. In diesem Zusammenhang kommt doch noch das Motiv des leiblichen Bruders zu seinem Recht. Cicero betont, dass Scipio seinem Bruder Quintus Maximus höchste Wertschätzung entgegengebracht habe: „[S]einen Bruder Quintus Maximus aber, einen allerdings vortrefflichen, ihm jedoch keineswegs ebenbürtigen Mann, verehrte er, weil er älter war, wie einen über ihm stehenden Menschen, und so wollte er überhaupt, daß alle seine Freunde durch ihn in höherem Ansehen ständen. So sollten es alle machen und es ihm darin gleich tun, daß sie, falls sie ihre Tugend, ihr Geist oder ihr Glück über die anderen gestellt hat, dies ihren Freunden zugute kommen lassen und ihnen daran Anteil geben, so daß sie, wenn sie von niedrigen Eltern stammen, wenn sie Verwandte haben, die selber unbedeutend und auch vom Glück nicht gesegnet sind, diesen unter die Arme greifen und ihnen zu Ehre und Ansehen verhelfen“ (ebd., 187). Das Verhältnis zwischen Verwandtschaft und Freundschaft erscheint ambivalent. Einerseits wird die Freundschaft über die Verwandtschaft gestellt, denn das Wohlwollen gegenüber dem Freund beruht auf freier Wahl, das Wohlwollen gegenüber dem Bruder hingegen auf familiärer Pflicht. Andererseits soll die Verwandtschaft im Sinne familiärer Protektion von der Freundschaft profitieren. Wenn der ältere Bruder den Respekt des jüngeren Bruders erwarten darf, so beruht dieses Vorrecht nicht auf überlegener Tugend, sondern auf dem patriarchalischen Prinzip der Erstgeburt. In dieser Verhältnisbestimmung zeichnet sich eine tendenzielle Disjunktion von Freundschaft und Verwandtschaft ab. Dem Bruder gebührt der Respekt, dem Freund aber die Liebe.

Auch Cicero schließt die Frau aus dem Ideal der Freundschaft aus. Frauen kommen nur indirekt zur Geltung, nämlich als Unterpfeiler der Verschwägerung zwischen Männern. Dabei steigert Cicero das Pathos der Freundschaftsrede, indem er sie unter das Vorzeichen des Todes stellt. Wenn er Laelius über seinen verstorbenen Freund Scipio sprechen lässt, so gewinnt der Freundschaftsdiskurs eine affektive Qualität, die bei Aristoteles noch fehlt, wohl aber Vorbilder in den Epen Homers (*Ilias*: Achill und Patroklos) und Vergils (*Aeneis*: Aeneas und Pallas) hat. Doch geht die emphatische Verstärkung und rhetorische Steigerung des Freundschaftsdiskurses nicht mit einem vergleichbar passionierten Liebesdiskurs einher. Als ‚Code der Intimität‘ (Niklas Luhmann) figuriert bei Cicero die Freundschaft zwischen Mann und Mann, nicht die Liebe zwischen Mann und Frau. Der zweite Ausschlussmechanismus, der bei Aristoteles erkennbar ist, nämlich die implizite Ausgrenzung derer, die nicht zur Nation gehören, fällt bei Cicero weniger deutlich aus, da er die Bedeutung der Verwandtschaft insgesamt relativiert. Gleichwohl ist unverkennbar, dass er Freundschaft als politische Tugend versteht und auf den Staat bezieht.

[6] Neuere Forschungsliteratur: Mews 2007, 381–383; Renner 2001; Langer 1994, 170–188.

[7] Zur Biographie vgl. Renner 2001, 397.

Aelred von Rievaulx, *De spiritali amicitia*

Freundschaft als Lebensgemeinschaft ist auch das Ideal, das der hochmittelalterliche Zisterzienserabt Aelred von Rievaulx (1110–1167) in seiner drei Bücher umfassenden Abhandlung *De spiritali amicitia* vertritt (Aelred 1978).[6] Wie der Titel erkennen lässt, handelt es sich um eine christliche Relektüre von Ciceros Abhandlung für das monastische Milieu. Aelred geht es also nicht wie Aristoteles und Cicero um die Gemeinschaft des Staates, sondern des Klosters. Entsprechend hat für ihn der Begriff des Bruders eine andere Bedeutung; er verweist auf die geistliche Verwandtschaft der Ordensbrüder in Christus. Aelred, Sohn eines Klerikers aus dem englischen Hexham, hatte die Kathedralschule von Durham besucht, wo er eine an klassischen Autoren (also auch an Cicero) orientierte Ausbildung empfing. Diese bereitete ihn auf ein weltliches Amt am schottischen Königshof vor, das er bis 1134, dem Jahr seines Eintritts in das Kloster Rievaulx (North Yorkshire), bekleidete.[7] Im Jahr 1147 wurde er zum Abt gewählt, er behielt dieses Amt bis zu seinem Tod im Jahr 1167. In diese Zeit fällt die Niederschrift seines Freundschaftsbuchs, das um 1160 entstanden sein dürfte. Dass Aelred mit der weltlichen Lebensform des Adels ebenso vertraut war (er gilt als Jugendfreund des schottischen Kronprinzen) wie mit der geistlichen Lebensform des Klosters, dürfte sich in

seinem Freundschaftsbegriff niedergeschlagen haben. Aelred lehnt sich nicht nur an den Titel, sondern auch an die Gesprächssituation von Ciceros Freundschaftsbuch an. Doch treten als Dialogpartner nicht Schwiegerväter und Schwiegersöhne, sondern geistliche Väter, Söhne und Brüder auf. Im ersten Buch spricht Aelred mit seinem Ordensbruder Ivo, im zweiten und dritten Buch – Ivo ist inzwischen verstorben – mit den jungen Ordensbrüdern Walter und Gratian. Ivo übernimmt teils die Rolle des Atticus und teils die Rolle des Scipio. Wie Atticus veranlasst er Aelred im ersten Buch, seine Gedanken über die Freundschaft darzulegen; wie Scipio figuriert er im zweiten Buch als verstorbener Freund, an dessen Beispiel Aelred das Wesen der Freundschaft illustriert. Im Unterschied zu Cicero wird der tote Freund also anfangs noch als Lebender gezeigt und die Freundschaft mit dem Protagonisten *in actu* vorgeführt. Walter und Gratian nehmen die Rollen des Fannius und des Scaevola ein, denen Aelred als geistlicher Vater begegnet.

Aelred zitiert zu Beginn des ersten Buchs wörtlich die Freundschaftsdefinition Ciceros: „Genügt dir die Definition des Tullius? Freundschaft ist die mit Wohlwollen und Liebe gepaarte Übereinstimmung in der Auffassung göttlicher und menschlicher Dinge“ (Aelred 1978, 9). Wie seine antiken Vorläufer beschwört Aelred die seelische Einheit der Freunde. Aristoteles hatte gelehrt, dass Freunde eine gemeinsame Seele besäßen (*μία ψυχή*). Cicero hatte betont, dass in der Freundschaft aus zwei Personen eine werde (*unum ex duobus*). Aelred greift diese Formulierung auf und integriert sie in eine Paraphrase der Freundschaftsdefinition: „Freundschaft ist demnach die Tugend, die zwei Seelen durch das Band der Liebe und des Wohlgefallens so fest verknüpft, daß aus beiden eine wird“ (ebd., 11). Im weiteren Verlauf des Gesprächs geht Aelred über Cicero hinaus. Er christianisiert dessen Freundschaftsdefinition, indem er sie mit einem Bibelzitat verschränkt. In der Apostelgeschichte heißt es, dass die Mitglieder der urchristlichen Gemeinde *ein Herz und eine Seele* gewesen seien (Apg. 4,32: *cor unum et anima una*). Aelred greift diesen Bibelvers viermal auf. Die erste Nennung zielt auf die Gütergemeinschaft der urchristlichen Gemeinde, deren Vorbild die klösterliche Gemeinschaft folgt: „Die Menge der Gläubigen aber war ein Herz und eine Seele und keiner sagte, daß etwas von dem, was er besaß, sein eigen sei, sondern sie hatten alles untereinander gemeinsam“ (ebd., 13).[8] Die zweite und dritte Nennung bieten Kurzformeln für die Freundschaft: „*Freunden ist alles gemeinsam, sie sind ein Herz und eine Seele*“ und „Freund sein heißt doch, eines Herzens und eines Sinnes sein“ (ebd., 51 u. 93).[9] Die vierte Nennung ist in die innige Beschreibung einer Freundschaft integriert, die Aelred mit einem jungen Ordensbruder verband: „Unsere gemeinsame

[8] Hervorhebung A.K.

[9] Hervorhebung A.K.

Liebe wuchs, unsere Zuneigung wurde wärmer, die Hilfsbereitschaft stärker, bis wir soweit waren, daß es nur *ein Herz und eine Seele* gab und wir eins waren im Wollen und Nichtwollen [...]. Ich hätte glauben können, mein Herz wäre seins geworden und sein Herz meins, und er dergleichen.“ (ebd., 105/107)[10]

Aelred zitiert noch einen zweiten Bibelvers, um die brüderliche Einheit der Freunde zu beschwören: „Seht doch, wie gut und schön ist es, wenn Brüder miteinander in Eintracht wohnen“ (Ps. 132,1). Auch dieser Vers, den Aelred auf die Gemeinschaft der Ordensbrüder bezieht, kehrt mehrfach wieder. Die erste Erwähnung findet sich im Zusammenhang der Ausführungen über den geistlichen Kuss der Freunde: „Der geistige Kuß ist Freunden eigen, die sich unter das verbindende Gesetz der Freundschaft gestellt haben. Ihn schenken sich nicht die Mäuler, sondern die Herzen. Nicht vereinigen sich die Lippen, sondern die Seelen, gereinigt von Gottes Geist, der sie himmlische Süßigkeit verkosten läßt. Diesen Kuß nenne ich geziemend den Kuß Christi, der ihn schenkt, wenn auch durch fremden, nicht durch eigenen Mund. Mit ihm haucht Christus den sich liebenden Freunden die heiligste Zuneigung ein, daß sie vermeinen eines Herzens geworden zu sein, wenn auch in verschiedenen Körpern, und selig mit dem Propheten singen: ‚Seht, wie schön ist das, wie lieblich, wenn Brüder traut beisammen wohnen!‘“ (ebd., 37) Hier wird besonders deutlich, dass Aelred Freund und Bruder als Synonyme behandelt. Wo Cicero die Differenz zwischen Freund und Bruder betont, sieht Aelred den gemeinsamen Nenner in der Intimität der freundschaftlich-brüderlichen Beziehung. Die zweite Erwähnung platziert Aelred in einem Vergleich zwischen Kloster und Paradies: „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 hingezogen gefühlt hätte, von dem ich nicht bestimmt wußte, daß er mich liebte. Da kam eine Freude über mich, die alle Lust der Welt weit übertraf. Ich fühlte mein Herz in alle ihre Herzen ausgegossen und ihre Zuneigungen waren alle zu mir gekommen, so daß ich ausrief mit dem Propheten: ‚Seht wie schön ist das, wie lieblich, wenn Brüder traut beisammen wohnen!‘“ (ebd., 83/85) Die Gemeinschaft der Ordensbrüder erscheint ihm als Vorgeschmack auf das Leben im himmlischen Paradies, das von der Intimität seiner Bewohner geprägt ist. Die dritte und letzte Anspielung ist gegen Ende des dritten Buchs platziert, wenn Aelred noch einmal das Glück der Freundschaft preist, die zwei Ordensbrüder miteinander verbindet. Hier wird der Vers also nicht auf das Kollektiv, sondern auf ein individuelles Freundespaar bezogen: „Hast du ihn also

[10] Hervorhebung A.K.

erwählt und erprobt [...]; dann hast du jene geistig süße Freude gefunden: ‚seht, wie schön ist das, wie lieblich, wenn Brüder traut beisammen wohnen!‘“ (ebd., Buch III, 109)

Das Verhältnis zwischen Freundschaft und Verwandtschaft ist bei Aelred ein anderes als in der antiken Philosophie. Weltliche Verwandtschaft wird durch geistliche Verwandtschaft substituiert; diese steht nicht mehr in Opposition zur Freundschaft, sondern ist mit ihr deckungsgleich. Mönche sind nicht *wie* Brüder, sondern sie *sind* Brüder. Dies gilt freilich nur im spirituellen Sinn. Die ‚fleischliche‘ Verwandtschaft ist das allegorische Vorbild der ‚geistigen‘ Verwandtschaft. In der Identifikation der geistlichen mit der leiblichen Verwandtschaft wird letztere in des Wortes dreifacher Bedeutung ‚aufgehoben‘, nämlich zugleich erhöht, bewahrt und verabschiedet. Aelred markiert die geistlichen Verwandtschaftsverhältnisse zu Beginn der drei Bücher, wenn er die Gesprächssituationen exponiert. Dem Abt kommt die Doppelrolle als Vater und Bruder zu, den Mönchen die Doppelrolle als Brüder und Söhne. Zu Beginn des ersten Buches spricht Aelred in der Wir-Form von der „Schar der Brüder“, der er sich somit zurechnet (ebd., Buch I, 7). Ivo bittet Aelred um ein persönliches Gespräch, wann immer „du hier deine Söhne besuchst“, weist ihm also die Rolle des Vaters zu (ebd., Buch II, 7). Der Abt gibt sich bescheiden, indem er die horizontale Beziehung betont; der einfache Mönch ordnet sich unter, indem er die vertikale Beziehung akzentuiert. Zu Beginn des zweiten Buches nutzt Aelred seine Doppelrolle, um zwischen Walter und Gratian zu differenzieren. Diesen spricht er als seinen Sohn (ebd., Buch II, 35) und jenen als seinen Bruder (ebd., Buch II, 29) an. Gratian wiederum wahrt die Hierarchie, indem er Aelred als Vater und Walter als Bruder bezeichnet (ebd., Buch II, 35). Im dritten Buch rechnet sich Aelred wieder der „geliebte[n] Runde meiner Mitbrüder“ zu (ebd., Buch III, 83). Die geistlichen Verwandtschaftsverhältnisse im Kloster zeichnen sich also durch die Verschränkung des egalitären Prinzips der Brüderlichkeit mit dem hierarchischen Prinzip der Väterlichkeit aus, insofern der Abt der Gemeinschaft der Ordensbrüder als geistlicher Vater voransteht. Der Abt kann zwischen den Rollen wechseln. Im Zeichen seines Amtes tritt er als Vater auf, im Zeichen der Liebe jedoch als Bruder.

Die Freundschaftsverhältnisse im Kloster sind nicht nur von einer Spannung zwischen Egalität und Hierarchie, sondern auch von einer Spannung zwischen kollektiver und individueller Freundschaft geprägt. Aelreds Plädoyer für freundschaftliche Paarbeziehungen lässt sich nicht ohne weiteres mit dem Postulat der brüderlichen Gemeinschaft aller Mönche vereinbaren (vgl. Renner 2001, 395–397). Aelred überspielt diese Problematik, indem er den Einheitsgedanken, der in der Apos-

telgeschichte (*cor unum et anima una*) und in den Psalmen (*habitare in unum*) vorgeprägt ist, auf beides bezieht: die kollektive Freundesliebe aller Ordensbrüder ebenso wie die exklusive Freundesliebe zweier Ordensbrüder. Eine Lösung bietet die trianguläre Struktur der monastischen Freundesliebe. Am Anfang des ersten Buches sagt Aelred zu Ivo: „Hier sind wir beide, ich und du, und ich hoffe, als dritter ist Christus bei uns“ (Aelred 1978, 7). Im Hintergrund dieser Formulierung steht wiederum ein biblisches Wort, nämlich ein Vers aus dem Matthäusevangelium: „Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt. 18,20). Zum einen ist die Paarbeziehung immer schon in der Weise geöffnet, dass sie Christus als Dritten im Bunde einbezieht; zum anderen ist die Klostersgemeinschaft insgesamt auf die Nachfolge Christi verpflichtet. In der Ausrichtung auf Christus ist die individuelle in der kollektiven Freundschaft aufgehoben. Dieser Gedanke unterscheidet Aelreds Freundschaftskonzept grundsätzlich von demjenigen, das die antiken Philosophen entwerfen. Auch Aristoteles und Cicero nennen ein Drittes, auf das sich die Freunde gemeinsam verpflichten, nämlich die Tugend; und auch sie verstehen Freundschaft nicht nur als exklusive Paarbeziehung, sondern zugleich als Basis für die gesamte Gesellschaft. Doch verhält es sich bei der geistlichen Freundschaft so, dass sich das Dritte in einer personal gedachten Instanz, nämlich in Christus verkörpert. Dieser Gedanke führt zu einer Freundschaftserfahrung, die offenkundig von der hochmittelalterlichen Mystik geprägt ist. In der Begegnung mit dem Freund vermag der Christ Christus selbst zu begegnen; wer den Freund küsst, küsst in ihm Christus.

In dem Maße, wie die Freundschaft spiritualisiert wird, wird sie auch erotisiert. Die Küsse, von denen Aelred spricht, sind freilich für die Ordensbrüder reserviert. Die Klostersgemeinschaft, die er im Auge hat, ist eine männlich-homosoziale. Als biblisches Vorbild nennt er die Freundespaare David und Jonathan sowie Jesus und Johannes. Von Frauen ist keine Rede, nicht einmal von der Gottesmutter Maria. Der Grund hierfür dürfte darin liegen, dass Christus selbst als Mittler der Freundschaft zwischen den Ordensbrüdern und diese wiederum als Mittler der Freundschaft mit Christus figurieren – für eine weibliche Mediatorin bleibt da kein Platz. Während der Ausschluss der Frau für Aelreds Freundschaftskonzept konstitutiv ist, spielt der Ausschluss der Fremden keine Rolle. Indem das Kloster an die Stelle des Staates und die geistliche Verwandtschaft an die Stelle der leiblichen Verwandtschaft tritt, spielen die Phantasmen des gemeinsamen Blutes und der Zugehörigkeit zur selben Nation keine Rolle. Für die Gemeinschaft der Ordensbrüder ist allein das in der Eucharistie sakramental mitgeteilte Blut Christi entscheidend.

Michel de Montaigne, *Essai de l'amitié*

Michel de Montaigne (1533-1592) greift in seinem 1580 erschienenen *Essai de l'amitié* die Vorstellung der brüderlichen Freundschaft auf (Montaigne 2000, Bd. 1, 285–303).[11] Montaigne verwendet erstmals die Verwandtschaftsbezeichnung Bruder als Metapher für den Freund. Dies ist gemeint, wenn er vom *Namen* des Bruders spricht: „In Wahrheit aber ist Bruder ein schöner Name [*beau nom*], voller Innigkeit, und deshalb gründeten wir, er und ich, unsren Bund darauf“ (Montaigne 2000 Bd. 1, 288; Montaigne 1580, 70 recto). Er und ich – das sind Étienne de la Boétie (1530-1563) und Michel de Montaigne, die sich 1557 als Gerichtsräte in Bordeaux kennenlernten. Was sie miteinander verband, war, jedenfalls für Montaigne, die schriftstellerische Tätigkeit (vgl. Kraß 2002, 130–132). Er erklärt in seinem Essay, er wolle nachfolgend ein Werk *La Boéties*, die Abhandlung *Gegen Alleinherrschaft*, abdrucken, weil sie „zur Vermittlerin unserer Bekanntschaft wurde“ (Montaigne 2000, Bd. 1, 286), ersetzt sie aber durch ein anderes Werk, nämlich *La Boéties Neunundzwanzig Sonette*. [12] Als Montaigne seine Essays schrieb, mit denen er auf die literarische Tätigkeit seines Freundes antwortete, war dieser bereits seit siebzehn Jahren tot. Daher ist – wie schon bei Cicero und Aelred – die Abhandlung über die Freundschaft in der Haltung einer Totenklage geschrieben: „O Bruder mein, du ließest mich zurück im Schmerz“ (ebd., Bd. 1, 302).[13] Montaigne lässt nur exklusive Freundschaften gelten: „Das Höchste hat nie seinesgleichen; wenn ich von zweien den einen ebensosehr wie den andern liebte, und sie liebten sich untereinander und liebten mich ebensosehr, wie ich sie liebte, würde sich das Verbundenste und Unteilbarste (von dem in Beispiel auf der Welt zu finden äußert selten ist) in eine vielköpfige Bruderschaft zerteilen“ (ebd., Bd. 1, 299). Diese Sätze lassen sich wie eine Absage an Aelred lesen, der zwar auch die individuelle Freundschaft propagierte, diese aber in der klösterlichen Bruderschaft aufzuheben suchte.

Montaigne zitiert und modifiziert die traditionellen Formeln der antiken Philosophen, um die brüderliche Wesenseinheit der Freunde zu illustrieren. Freundschaft liegt vor, wenn die Partner „nach der höchst treffenden Definition des Aristoteles nur noch eine einzige Seele in zwei Körpern sind“ (ebd., Bd. 1, 297). In Anlehnung an Aristoteles (*ἄλλος αὐτός*) und Cicero (*alter idem*) bezeichnet Montaigne den Freund als denjenigen, „der kein anderer ist: Er ist ich“ (*celuy qui n'est pas autre: c'est moy*) (ebd., Bd. 1, 299; vgl. Montaigne 1580, 73 recto); er selbst erfährt sich entsprechend als „ich zu zweit“ (*deuxiesme*). [14] Über diese Formeln hinaus wählt Montaigne metaphorische

[11] Den französischen Text zitierte ich nach dem „Bordeaux-Exemplar“ von 1580 (Montaigne 1580). Neuere Forschungsliteratur: Kraß 2002.

[12] „So werde ich jetzt sein ernstes Werk durch eines ersetzen, das zwar in demselben Lebensabschnitt entstand, aber unbeschwerter ist und fröhlicher“ (Montaigne 2000, Bd. 1, 303). Im „Bordeaux-Exemplar“, das der kritischen Textausgabe als Vorlage diente, hat Montaigne die Sonette mit dem Hinweis gestrichen, dass sie inzwischen anderswo erschienen seien.

[13] Es handelt sich um ein Zitat aus Catulls Carmen 68: *O misero frater adempte mihi!*

[14] „Ich war schon so gewöhnt und darin eingeübt, stets ich zu zweit zu sein, daß mich dünkt, jetzt lebte ich nur noch halb“ (Montaigne 2000, Bd. 1, 301; vgl. Montaigne 1580, 73 verso).

Umschreibungen der Einheit, die an die mystische Sprache Aelreds erinnern: „Bei der Freundschaft hingegen, von der ich spreche, verschmelzen zwei Seelen und gehen derart ineinander auf, daß sie sogar die Naht nicht mehr finden, die sie einte“ (Montaigne 2000, Bd. 1, 293). Im weiteren Verlauf des Essays heißt es: „Unsre Seelen sind derart einträchtig im Gespann gegangen und haben sich mit derart glühender Liebe wechselseitig durchdrungen, mit derart glühender Liebe bis ins innerste Innere wechselseitig offenbart, daß ich nicht nur seine wie die meine kannte, sondern mich sogar bereitwilliger ihm anvertraut hätte als mir selbst“ (ebd., Bd. 1, 293). Während Aelred in der Gegenwart des Freundes die Offenbarung Christi sucht, zielt Montaigne auf die wechselseitige Offenbarung der Seelen der Freunde. Der Freund ist nicht Medium einer Gotteserfahrung, sondern die seelische Begegnung mit dem Freund selbst ist Ziel und Zweck der Freundschaft. Dies erfordert gerade nicht die physische Anwesenheit des Freundes, die, wie Montaigne in seinem Essay über die Eitelkeit ausführt, sogar hinderlich sein kann.[15] Damit verschiebt sich die Konstellation von Präsenz und Abwesenheit, die Aelred in seinem geistlichen Freundschaftsbuch entworfen hatte. Für Aelred ist Christus, der Freund aller Freunde, seit seiner Himmelfahrt abwesend, aber in der körperlichen Gegenwart des irdischen Freundes gegenwärtig und im Wortsinne greifbar. Für Montaigne hingegen, in dessen weltlichem Freundschaftskonzept Christus keine Rolle spielt, ist der Freund, wenn er physisch abwesend ist, seelisch umso gegenwärtiger. Die mit der Opposition von Körper und Seele korrespondierende Dialektik von Nähe und Ferne zeigt, ebenso wie die mystisch geprägte Metaphorik und das Motiv der wechselseitigen Offenbarung, dass jener Weihrauch, der Aelreds Buch erfüllt, noch Montaignes Essay durchweht. Montaigne entwickelt einen säkularen Freundschaftsbegriff, der sich explizit an die Tradition der antiken Dichter und Philosophen anschließt. Gleichwohl ist die mittelalterliche Vorstellung der geistlichen Freundschaft nicht spurlos an ihm vorübergegangen. Darauf weisen nicht nur explizite Aussagen wie diejenigen hin, dass der „heilige Bund“ (*sainte couture*) der Freundschaft mit Étienne eine „Fügung des Himmels“ (*ordonnance du ciel*) gewesen sei (ebd., Bd. 1, 290f.; vgl. Montaigne 1580, 71 recto, verso), sondern eben auch die genannten Gedanken- und Redefiguren. Der irdische Freund hat etwas von der Qualität des himmlischen Freundes angenommen.

Obgleich Montaigne die Metapher des Bruders bemüht, um die Einheit der Freunde zu illustrieren, ordnet er die Verwandtschaft der Freundschaft doch entschieden unter. Freundschaft ist – darin liegt eine weitere Parallele zu Aelred – eine geistige Form der Verwandtschaft und als solche der Blutsverwandtschaft überlegen. Dies hat verschiedene Gründe, so zum einen die ökonomische

[15] „Ich habe damals sogar Gewinn und Vorteil daraus gezogen, daß wir fern voneinander weilten. Durch unsre Trennung nahmen wir das Dasein viel umfassender in Besitz: Er lebte, genoß und sah sich um für mich – und ich für ihn, vollkommener noch, als wäre er zugegen gewesen. Wenn wir zusammen waren, blieb ein Teil immer untätig, denn wechselseitig ging einer im andern auf. Die örtliche Trennung hingegen bereitete den Zusammenklang unserer Gefühle. Jener unersättliche Hunger nach körperlicher Anwesenheit aber, von dem ich oben sprach, verrät eine gewisse Unfähigkeit zum wechselseitigen Genuß der Seelen“ (Montaigne 2000, Bd. 3, 302f.).

Rivalität: „Zwischen leiblichen Brüdern jedoch führen sowohl Gemeinschaft wie Trennung der Güter und die Tatsache, daß der Reichtum des einen die Armut des andern bedeutet, zu einer erheblichen Schwächung und Lockrung ihrer geschwisterlichen Bande. Da sie auf dem gleichen Weg und mit gleicher Geschwindigkeit voran- und emporkommen müssen, ist es unausbleiblich, daß sie hierbei oft aneinandergeraten und einander umrennen“ (Montaigne 2000, Bd. 1, 288). Ein weiterer Grund liegt darin, dass Verwandtschaft der freien Wahl entbehrt und daher auch Menschen einschließt, die man nicht zum Freund haben möchte: „Und warum eigentlich sollte die auf wechselseitigem Verständnis beruhende innige Beziehung, aus der die wahren und vollkommenen Freundschaften hervorgehen, auch bei ihnen vorhanden sein? Vater und Sohn können völlig unterschiedliche Charaktere haben und die Brüder ebenso. *Dies ist mein Sohn, dies mein Verwandter* – na und? Deswegen kann er trotzdem ein grober Klotz sein, ein Trottel oder ein Bösewicht. Und überdies: Je mehr uns Gesetz und natürliche Pflicht solche Bindungen auferlegen, desto weniger hat unsere Wahl- und Willensfreiheit Anteil daran. Nichts hingegen ist so voll und ganz das Werk unsres freien Willens wie Zuneigung und Freundschaft“ (ebd., Bd. 1, 288). Noch drastischer werden die Formulierungen, wenn Montaigne ethnologische und philosophische Beispiele der Vergangenheit anführt, um die Geltung der leiblichen Verwandtschaft zu relativieren. Dies betrifft nicht nur das Verhältnis von Vater und Sohn, sondern auch der Brüder: „Es hat Völker gegeben, bei denen die Kinder nach allgemeinem Brauch ihre Väter, und solche wiederum, wo die Väter ihre Kinder töteten – in beiden Fällen, weil man verhindern wollte, daß man sich eines Tages gegenseitig beenge: Von Natur aus steigert der Wegfall des einen ja das Wohlergehen des andren. Und auch Philosophen hat es gegeben, die das natürliche Band zwischen Vätern und Kindern verächtlich fanden, zum Beispiel Aristippos: Als man ihn vorwurfsvoll an die Liebe erinnerte, die er doch seinen Kindern schulde, weil sie aus ihm hervorgegangen seien, spuckte er auf den Boden und sagte, auch dieser Auswurf gehe aus ihm hervor, und wir erzeugten ja sogar Läuse und Würmer. Und jener, den Plutarch bewegen wollte, sich mit seinem Bruder auszusöhnen, erwiderte: ‚Soll er mir wichtiger sein als andre, nur weil wir aus demselben Loch gekrochen sind?‘“ (ebd., Bd. 1, 287f.) Doch folgt aus der Tatsache, dass Verwandtschaft im Unterschied zur Freundschaft nicht auf freier Wahl beruht, nicht notwendig, dass sie zum Unguten ausschlagen muss, denn wie Montaigne am Beispiel der eigenen Familie zeigt, können Verwandtschaft und Freundschaft im Namen der Brüderlichkeit durchaus zusammengehen: „Das heißt keineswegs, daß ich zu Hause nicht alle erdenkliche Zuneigung erfahre und erwidert

hätte – besaß ich doch den besten Vater, den es je gab, und den bis in sein hohes Alter verständnisvollsten; ich stamme aus einer von Generationen her wegen der in ihr herrschenden brüderlichen Eintracht berühmten, ja mustergültigen Familie“ (ebd., Bd. 1, 288f.).^[16] Hier wird deutlich, dass Montaigne das in der Freundschaft realisierte Prinzip der Fraternalität über die Verwandtschaft stellt: Freunde sind wie Brüder, und auch Verwandte können *wie* Brüder sein, selbst dann, wenn sie Brüder *sind*. Als Brüderlichkeit verstandene Freundschaft und als Freundschaft verstandene Brüderlichkeit zeichnen daher auch für Montaigne die gerechte Gesellschaft aus: „Zu nichts scheint die Natur den Menschen mehr bestimmt zu haben denn zu einem gesellschaftlichen Wesen. Hierzu sagt Aristoteles aber, die guten Gesetzgeber hätten noch mehr als für die Gerechtigkeit für den Schutz der Freundschaft Sorge getragen, und wirklich bildet sie die Krönung der Gesellschaft“ (ebd., Bd. 1, 287).

Montaigne darf als Kronzeuge für die Identifikation von Freunden und Brüdern gelten und somit auch als Kronzeuge für den expliziten Ausschluss der Frau. Während bei Aristoteles, Cicero und Aelred der Ausschluss nur implizit zum Ausdruck kommt, spricht Montaigne in aller Offenheit davon, dass Frauen zur Freundschaft nicht fähig seien: „Hinzu kommt, daß in Wahrheit das geistige Vermögen der Frauen gewöhnlich den Anforderungen des engen Gedankenaustauschs und Umgangs nicht gewachsen ist, aus denen der heilige Bund der Freundschaft hervorgeht; auch scheint ihre Seele nicht stark genug, den Druck eines so fest geknüpften und dauerhaften Bandes zu ertragen“ (ebd., Bd. 1, 290). Wenn Montaigne den Frauen die Geistes- und Seelenstärke abspricht, derer es für die Freundschaft bedarf, so wiederholt er traditionelle Geschlechterstereotypen, die sich bis in die Antike zurückverfolgen lassen. Die Tendenz zum Ausschluss des Fremden wird bei Montaigne hingegen nicht explizit. Er argumentiert ganz im Rahmen der antiken Philosophie und Geschichte und entnimmt ihr alle Beispiele (vom autobiographischen Beispiel seiner Freundschaft mit Étienne de la Boétie abgesehen); insofern spielen Fragen der eigenen Nationalität für ihn keine Rolle.

[16] Hervorhebung A.K.

Fraternität und die Politik der Freundschaft

Aristoteles, Cicero, Aelred und Montaigne thematisieren das Verhältnis von Freundschaft und Verwandtschaft, insbesondere die Beziehung zwischen Freunden und Brüdern. Dabei nehmen sie Bezug aufeinander: Cicero zitiert Aristoteles, Aelred zitiert Cicero, Montaigne zitiert Aristoteles und Cicero, um das jeweils eigene Freundschaftskonzept zu konturieren. Jacques Derrida, der in seinem Buch *Politik der Freundschaft* den Zusammenhang von Freundschaft und Fraternität untersucht, beschreibt diese intertextuelle Konstellation, die weit über die genannten Autoren hinausreicht, ihrerseits als Ausdruck fraternalistischer Bündnisse: „Zitate von Zitaten, die von der Möglichkeit handeln, die großen, wahren Freunde zu zitieren. Selbst wenn es mehr als zwei sind – als Modell (*exemplar*) dient zumeist die Zweizahl, das Duell. Ein paar große Freundespaare. Stets Männer. Zuletzt sind es, und das ist es, was zählt, zumeist *zwei* und sind es *zwei Männer*, deren Name fällt, deren Andenken bewahrt, deren legendäre Freundschaft archiviert wird. Unsere Kultur, unsere Schule, unsere Literatur sind das Schauspiel dieser Paare – und das Nachleben dieser großen Freunde“ (Derrida 2000, 116).

Die besprochenen Autoren und Autoritäten stimmen darin überein, dass Freundschaft im Sinne einer Fraternität, die nicht an leibliche Verwandtschaft gebunden ist, die beste Grundlage für eine gerechte Gesellschaft bietet. Doch trägt das Allianzprinzip der Brüderlichkeit in den untersuchten Schriften ein je eigenes Gepräge. Aristoteles zieht die Freundschaft zwischen Brüdern (d.h. die Bruderliebe) als Analogie heran, um den horizontalen Zusammenhalt der Bürger in der timokratischen Staatsform zu beschreiben. Cicero stellt die Freundschaft über die Verwandtschaft und wählt als Paradigma der Brüderlichkeit die Verschwägerung. Aelred spiritualisiert die Freundschaft mit Blick auf die Gemeinschaft des Klosters und setzt die geistliche Verwandtschaft der Ordensbrüder mit der Freundschaft gleich. Montaigne zieht den Bruder als Metapher für den Freund heran und unterscheidet, markanter noch als Cicero, zwischen leiblicher und geistiger Verwandtschaft. Der metaphorische Gebrauch des Wortes unterscheidet ihn von Aristoteles, der Brüderlichkeit als Analogie für eine Staatsform bemüht, von Cicero, der sie auf die wörtliche Bedeutung der Blutsverwandtschaft reduziert, und von Aelred, der sie als institutionelle Bezeichnung für die brüderliche Gemeinschaft der Mönche heranzieht.

Das in die Antike zurückreichende Ideal der Fraternalität ist noch heute im Wahlspruch der französischen Republik greifbar: „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“. Daher überrascht nicht, dass es ein französischer Gegenwartsphilosoph war, der die auf dem Prinzip der Brüderlichkeit basierende Politik der Freundschaft einer kritischen Analyse unterzog. Derrida weist auf die ausgrenzenden Wirkungen einer Vorstellung hin, die doch auf Gemeinschaft hin angelegt zu sein scheint. Wenn sich das demokratische Menschenbild am Leitbild der Freundschaft und dieses wiederum an der Metapher der Brüderlichkeit ausrichtet, so werden diejenigen ausgeschlossen, die das Kriterium, Bruder zu sein, nicht erfüllen. In einer „familiären, fraternalistischen und also androzentrischen Konfiguration des Politischen“, in der „die Gestalt des Freundes [...] in den Zügen des Bruders wiederkehrt“, geraten jene Menschen aus dem Blick, die aufgrund ihrer Herkunft und ihres Geschlechts den Ehrentitel des brüderlichen Freundes nicht führen können: Ausländer und Frauen. Die implizite Ausgrenzung des Ausländers beruht darauf, dass in der fraternalistisch verstandenen Demokratie „das soziale Band, die Gemeinschaft, die Gleichheit, die Freundschaft der Brüder, die *Identifizierung als Verbrüderung*“ auf „das Band zwischen dem Politischen und der autochthonen Blutsverwandtschaft“ gründet (ebd., 147). Die implizite Ausgrenzung der Frau, die sich „in den großen ethisch-politisch-philosophischen Diskursen über die Freundschaft“ vollzieht, umfasst zwei Aspekte: den „Ausschluß der Freundschaft unter Frauen einerseits“ und den „Ausschluss der Freundschaft zwischen Mann und Frau andererseits“ (ebd., 372). Dieser Sachverhalt wird bei Aristoteles, Cicero, Aelred implizit, bei Montaigne hingegen explizit verhandelt, wenn er der Frau die für die Freundschaft erforderliche Geistes- und Seelenstärke abspricht.

Die vormodernen Philosophen und Theologen sind sich einig. Ein zweites Ich kann nur sein und eine gemeinsame Seele kann nur teilen, wer zwei Bedingungen erfüllt: die Zugehörigkeit zum gleichen (nämlich männlichen) Geschlecht und die Zugehörigkeit zur gleichen Gemeinschaft. Cicero, Aelred und Montaigne sichern diese Argumentation mit dem Pathos der Totenklage ab und machen sie somit unanfechtbar.

Bibliographie

- Aelred von Rieval (1978) *Über die geistliche Freundschaft*. Trier: Spee.
- Aristoteles (²2007) *Die Nikomachische Ethik*. Düsseldorf: Artemis&Winkler.
- Cicero, M. T. (1995) *Laelius. Über die Freundschaft*. Stuttgart: Reclam.
- Cicero, M. T. (³1999) *Cato der Ältere über das Alter. Laelius über die Freundschaft*. Düsseldorf: Artemis&Winkler.
- Derrida, J. (2000 [1994]) *Politik der Freundschaft*. Übersetzt von Stefan Lorenzer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kraß, A. (2002) Männerfreundschaft. Bündnis und Begehren in Michel de Montaignes Essay ‚De l’amitié‘. In: Kraß, A./Tischel, A. (eds.) *Bündnis und Begehren. Ein Symposium über die Liebe*. Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Langer, O. (1994) *ἡλικία πνευματική* und amicitia spiritalis. Zwei Formen rationaler Personenbeziehungen im Abendland. In: Brall, H. et. al. (eds.) *Personenbeziehungen in der mittelalterlichen Literatur*. Düsseldorf: Droste Verlag.
- Luhmann, N. (1982) *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mews, C. J. (2007) Cicero and the boundaries of friendship in the twelfth century. In: *Viator* 38: 369–384.
- Renner, M. (2001) Ein Humanist im 12. Jahrhundert: Aelred von Rievaulx, ‚De spiritali amicitia‘. In: Körkel, B. et. al. (eds.) *Mentis amore ligati. Lateinische Freundschaftsdichtung im Mittelalter und in der Neuzeit*. Heidelberg: Mattes Verlag, 395–409.
- Montaigne, M. de (2000) *Essais*. 3 Bände. München: Goldmann.
- Montaigne, M. de (1580) *Essais*. In: The Montaigne Project. Villey edition of the *Essais* with Corresponding Digital Page Images from the Bordeaux Copy. [http://www.lib.uchicago.edu/efts/ART-FL/projects/montaigne/\(28/06/11\)](http://www.lib.uchicago.edu/efts/ART-FL/projects/montaigne/(28/06/11)).