
Cicero und Aelred

Freundschaft aus philosophischer und christlicher Perspektive

Wolfgang Buchmüller / Heiligenkreuz

Gibt es derzeit eine Renaissance der Freundschaft? Während man in der Antike Freundschaft als das größte Geschenk der Götter, als Krone des Lebens und der Tugenden pries und die christliche Kultur das Hohelied der spirituellen Freundschaft sang, hat es in der heutigen Gesellschaft mit ihrem rasch wechselnden Beziehungsgefüge den Anschein, als sei der euphorische Lobpreis auf die Freundschaft verstummt. Man kann auch ganz gut ohne Freunde leben, so der flüchtige Eindruck. Soziologen und den mit soziologischen Methoden arbeitenden Historikern galt Freundschaft als private, nicht institutionalisierte Form ohne gesellschaftliche Implikationen. Im Gegensatz zu Ehe und Familie und anderen eheähnlichen sozialen Formen schien die Freundschaft ohne konstitutive Normen auszukommen und interessierte daher nicht im Hinblick auf den Fortschritt der Gesellschaft.¹

Allerdings bewirkte die zunehmende Auflösung der traditionellen Sozialsysteme neue Fragestellungen. Welche Institution sollte dort, wo Verwandtschaft, Familie und soziale Milieus ihre Bindungskraft verlieren, in die Bresche springen und dem Menschen inneren Halt vermitteln? Nicht Familie sei der Zement der modernen Gesellschaft, der die Bausteine des sozialen Systems verbinde, sondern die Freundschaft, schrieb die englische Soziologin *Dorothy Jerrome*,² eine Formulierung des französischen Kardinals *Jacques Davy de Perron* (1556–1618) aufgreifend, der von der Freundschaft als Band und Zement der gesamten menschlichen Gesellschaft gesprochen hatte.³

Bereits in der Antike sahen die Pythagoreer die positive geistige Spannkraft der Freundschaft und fanden in ihr sogar ein Band des Universums, das die Elemente dieser Welt aneinander bindet und vor dem Auseinanderfallen bewahrt.⁴ *Aristoteles* definierte Freundschaft als natürliches Zusammengehörigkeitsgefühl,

¹ Vgl. P. Schuster, *Aelred von Rievaulx und die amicitia spiritualis*, Überlegungen zum Freundschaftsdiskurs im 12. Jahrhundert, in: J. Altenberend (Hrsg.), *Kloster – Stadt – Region* (FS H. Rüthing). Bielefeld 2002, 13–26.

² D. Jerrome, *Good Company: The Social Implications of Friendship*, in: *Sociological Review* 32 (1984), 696–718, hier 715.

³ Zit. nach M. Rey, *Communauté et Individu. L'amitié comme lien social à la Renaissance*, in: *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 38 (1991), 617–625, hier 619.

⁴ S. Jamblichos, *De vita Pythagorica*, 69, in: M. v. Albrecht / J. Dillon / M. George / M. Lurje / D. S. du Toit (Hrsg.), *Pythagoras: Legende – Lehre – Lebensgestaltung* (Sapere 4). Darmstadt 2002, 77.

das der Natur gewissermaßen innewohnt und als Naturtrieb nicht nur die Vogelschwärme zusammenhält, sondern auch die menschlichen Gemeinschaften. Sie ist diejenige Kraft, die für die geistige Gesundheit und die geistige Entwicklung entscheidend ist, eine wahre Tugend bzw. ein mit ihr verbundenes Hilfsmittel.⁵

„Freundschaft ist Hilfe: Den jungen Mann bewahrt sie vor Irrtum, dem Alter bietet sie Pflege und Ersatz für die aus Schwäche abnehmende Leistung, den Mann auf der Höhe des Lebens spornt sie zu ethisch hohen Taten an. Zwei miteinander voran: Dann gewinnt das Erkennen wie auch das Handeln an Kraft.“⁶

Platon verleiht der Freundschaft geradezu mystische Weihen, wenn er von einer geheimen Anziehungskraft der ähnlichen Veranlagungen spricht, die Freunde zusammenführt. Hierzu lässt er in seinem Dialog *Lysis* Sokrates die Meinung vertreten, dass ein „Gott“ Menschen zu Freunden mache, indem er sie einander zuführe: „Ja, es führet ein Gott den Gleichen immer zum Gleichen.“⁷

Freundschaft biblisch

Eine Lehre und eine Mystik der Freundschaft finden sich auch in der Bibel. Der Kontext ist hier von vorneherein ein religiöser: Freundschaft wird geradezu zu einem religiösen Akt. Auch wenn die Protagonisten sich nicht über die tiefere Bedeutung ihres Tuns im Klaren sind, verweist doch der Bund unter Freunden auf den Bund Jahwes mit seinem Volk. So heißt es von dem klassischen Freundespaar Israels David und Jonathan: „Und es geschah, als er die Unterredung mit Saul beendet hatte, verband sich die Seele Jonathans innerlich mit der Seele Davids und er gewann ihn lieb wie sein eigenes Leben (...) David aber und Jonathan schlossen einen Bund; denn er liebte ihn wie sein eigenes Leben. Und Jonathan zog sein Obergewand aus, mit welchem er bekleidet war, und gab es David, dazu seine übrigen Kleider, sogar sein Schwert, seinen Bogen und seinen Gürtel.“ (1 Sam 23,16–18)

Das Evangelium gibt ein eindrucksvolles Zeugnis für die Bedeutung der Freundschaft. Jesus scheut sich nicht, Freund von Fressern, Weinsäufern und Sündern genannt zu werden. Die *φιλία* des Messias Jesus von Nazareth überwindet gezielt gesellschaftliche Barrieren, indem sie ein universelles Heilsangebot als einladende Freundschaft zu den „Sündern“ präsentiert.⁸ Ganz allgemein ist hier

⁵ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 2,1 (AO2, 1155 a).

⁶ Ebd., 8,1 (AO2, 1155a).

⁷ Platon, *Lysis* 214a (Eigler, 426).

⁸ Vgl. A. Schmidt, *Jesus der Freund* (StSS; 48). Würzburg 2011, 40.

das Thema der Gottesfreundschaft angesprochen, eine Freundschaft zwischen Gott und Mensch, wie sie *Aristoteles* noch für unmöglich gehalten hatte und wie sie etwa im Islam als unstatthaft angesehen wird. Freundschaft durchbricht in den Evangelien aber nicht nur metaphysische Barrieren, sondern sie gehört zur Umgangsweise Jesu. Explizit spricht er die Apostel als seine Freunde an. Diese Begnadung ist aber zugleich auch eine Beauftragung: „Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt. Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage.“ (Joh 15,13–14) Wurzel dieser Gesinnung ist aber der Überfluss an Freude: „Solches rede ich zu euch, auf dass meine Freude in euch bleibe und eure Freude vollkommen werde.“ (Joh 15,11)

Nach dem Vorbild Christi entwickelt sich im Verlauf der Glaubensgeschichte eine Tradition spiritueller Freundschaft, die auf eine gegenseitige Bestärkung auf dem Glaubensweg fokussiert ist. Bei den Meistern der Spiritualität sehen wir eine große Wertschätzung für eine menschliche Hilfestellung bei dem tastenden Bemühen der Gottsuche. So wundert es nicht, dass *Teresa von Avila* einen spirituellen Begleiter wie *Juan de la Cruz* mit ganzem Herzen verehrte und seinen Weggang tief betrauerte: „(Sie haben dort Juan de la Cruz) einen Mann des Himmels und Mann Gottes. Also, ich sage Ihnen, meine Tochter, dass ich, nachdem er dorthin gegangen war (...) keinen gefunden habe, wie ihn, und keinen, der auf den Wegen zum Himmel so sehr begeistert. Sie werden nicht glauben, wie einsam mich sein Fehlen macht.“⁹

In der Antike erfuhr die Lehre von der Freundschaft eine klassische Ausprägung in *Ciceros* Dialog *Laelius*. Das christliche Mittelalter hielt diesen Dialog für so bedeutend, dass er in der sog. „Renaissance des 12. Jahrhunderts“ als Folie für ein zentrales Werk zisterziensischer Spiritualität diente, nämlich für *De spirituali amicitia* – Über die spirituelle Freundschaft des *Aelred von Rievaulx* (1110–1167). *Aelreds* pagan-christliche Synthese zum Thema Freundschaft gilt seitdem als richtungsweisend im Bereich abendländischer Spiritualität, auch wenn sie im Laufe der Zeit einigen Transformationsprozessen unterworfen war.¹⁰

Ciceros Dialog *Laelius*

Als sich *Cicero* 44 v. Chr. kurz nach der Ermordung *Caesars* in einer für ihn politisch tristen Situation befand, beschloss er, sich noch einmal der Philosophie zu-

⁹ Teresa von Ávila, *Noch nie habe ich Euch so geliebt wie jetzt*. Briefe – Band 2. Hrsg. v. U. Dobhan / E. Peeters (Ges. Werke 7). Freiburg – Basel – Wien 2011, 471.

¹⁰ *Aelreds* Traktat wurde bereits etwa 40 Jahre später von *Petrus von Blois* (ca. 1135–1212) in leicht veränderter und eigenständig erweiterter Form unter dem Titel *De amicitia christiana* neu herausgegeben. Daneben existierte eine von *Thomas von Frakham* erarbeitete gekürzte Fassung, die auch unter der Zuschreibung an *Augustinus* im Umlauf war. Vgl. K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*. München 2001, 341f.

zuwenden und dort Trost zu suchen.¹¹ In seinem Alter war es in erster Linie die Freundschaft, die ihm in seinem erzwungenen Vorruhestand für die Unbilden des Schicksals entschädigen sollte: „Da ich es nicht über mich brachte, überhaupt nichts zu tun, glaubte ich mit meinen Problemen am besten fertig zu werden, wenn ich mich wieder der Philosophie zuwandte, mit der ich seit der frühesten Jugend vertraut war.“¹²

Gemäß altrömischer Traditionen kleidet er den an seinen besten Freund und Verleger *T. Pomponius Atticus* gerichteten Dialog in eine historisierende Form. Es spricht dabei der Sokrates Roms, Gaius Laelius, mit seinen Schwiegersöhnen Fannius und Scaevola über seine Freundschaft zu dem verstorbenen Helden Publius Scipio. Das Motto lautet: Der Weise kann das Glück in sich selbst finden. Die Wechselfälle des Lebens sind unbedeutender als das Wachstum in der Tugend. Tugend ist Auftrag und Belohnung in einem. Sie trägt die Verheißung in sich, eines Tages die Kerkerfesseln des Leibes zu sprengen und der Seele Unsterblichkeit zu verleihen.

Freundschaft als Lebensmaxime

Der Dialog *Laelius (Über die Freundschaft)* ist als Mahnrede im Hinblick auf die Tugend verfasst, als deren Inbegriff die Lebensform der Freundschaft erscheint. Allein die Rückerinnerung an die Freundschaft mache das Leben glücklich. Damit ist die Erfahrung einer vollkommenen Übereinstimmung der Absichten, Interessen und Meinungen gemeint.¹³ Dass dies möglich sei, beweise seine lebenslange Freundschaft mit Scipio.

Die Lobrede auf die Freundschaft stellt diese über alle Dinge dieser Welt; nichts sei unserem Wesen so sehr angemessen, nichts sei so angebracht, im Glück wie im Unglück. Hierbei bezieht sich *Cicero* auf den Naturbegriff der Stoa, die als Lebensmaxime *secundam naturam vivere* – gemäß seiner eigentlichen Natur leben – ausgegeben hatte. Die Natur ist die beste Führerin zu einem geglückten Leben.¹⁴ Dort lässt sich nämlich beobachten: Säugetiere lieben ihre Jungen. Die Mutter-Kind-Beziehung verweise, so *Cicero*, auf das natürliche Liebesempfinden, das der Mensch in sich trägt. Von dort sei es nur noch ein kleiner Schritt, jemanden zu lieben, der ein Vorbild ist. Ein durch Rechtschaffenheit und Tüchtigkeit zum Guten ausgezeichneter Mensch erscheint uns wie von selbst als un-

¹¹ Zum historischen Kontext des Dialoges s. G. Fink, Einführung in: *Cicero, Laelius über die Freundschaft*, lat.-dt. Hrsg. v. M. Faltner. Darmstadt 1993, 225–242. Zur politischen Biografie *Ciceros* s. M. Fuhrmann, *Cicero und die römische Republik. Eine Biographie*. Düsseldorf – Zürich ³2007, 246–307; Th. N. Mitchell, *Cicero, The Senior Statesman*. New Haven – London 1991, 303.

¹² Cicero, *De off.* 2, 1, 2f.

¹³ Ders., *Laelius* 2, 15 (Faltner, 126): *et id, in quo est omnis vis amicitiae, voluntatum, studiorum summa consensio*.

¹⁴ Ebd., 2, 19 (Faltner, 130).

serer Liebe wert.¹⁵ Auffällig ist die Ausblendung aller erotischen Aspekte von Liebe. *Cicero*, der nach zwei gescheiterten Ehen diesen wunden Punkt ausspart, ging es vermutlich selbst bei der engen häuslichen Lebensgemeinschaft um eine Liebe geistiger Natur. Eine Ehe, die auf einer wahren Freundschaft basiert, wäre in diesem Sinne eine gelungene Form der Lebensgemeinschaft.

Gegenseitige Förderung im Guten

Cicero hält dafür – dabei bezieht er sich auf *Aristoteles* –, dass Freundschaft im eigentlichen Sinne nur unter Guten möglich sei, weil sie auf das Gute in der Vielfalt seiner Formen ausgerichtet sei. Ideal ist eine zweckfreie Freundschaft, deren einzige Bestimmung in der gegenseitigen Förderung im Guten besteht. Nützlichkeitserwägungen unterlaufen eine wahre Freundschaft, die als Höchstform der Tugend etwas mit dem Guten zu tun hat, das sich selbst verströmen will:

„Gerade derjenige nämlich, der das größte Selbstvertrauen besitzt und der mit einem Höchstmaß von Tugend und Weisheit begabt ist, so dass er keinen Menschen nötig hat, zeichnet sich in hervorragender Weise dadurch aus, dass er nach Freundschaft trachtet und Freundschaft lebt.“¹⁶

Diese gegenseitige Förderung im Guten, das in sich Ewigkeitswert besitzt, lässt eine Freundschaft auch selbst ewig werden. Zweckfreiheit bedeutet Wahrheit und Zeitlosigkeit: „Würde nämlich das Nützlichkeitsstreben Freundschaften knüpfen, dann würde es sie auch wieder auflösen, sobald sich darin eine Änderung ergeben hätte; weil aber die angeborene Art keiner Wandlung unterworfen ist, deswegen sind auch wahre Freundschaften ewig.“¹⁷ Das hohe Ideal der Freundschaft lässt *Cicero* von dem größten Geschenk der Götter an die Menschen sprechen.

Herausforderungen der Freundschaft

Aber ist eine derartige Freundschaft überhaupt möglich und, wenn ja, unter welchen Bedingungen? *Cicero* nimmt hier seine Euphorie wieder erheblich zurück. Hierfür lässt er *Scipio* die Überzeugung vortragen, dass nichts mit größeren Schwierigkeiten verbunden ist, als die Freundschaft ein ganzes Leben bis zum

¹⁵ Ebd., 8,27 (Faltner, 142).

¹⁶ Ebd., *Laelius* 9,30 (Faltner, 144).

¹⁷ Ebd., 9,32 (Faltner, 148): *nam si utilitas amicitias conglutinet, eadem commutata dissolveret; sed quia natura mutari non potest, idcirco verae amicitiae sempiternae sunt.*

Tod zu bewahren. Die Hindernisse sind mannigfaltig: eine Entzweigung über Fragen der Politik, eine Konkurrenzsituation bei der Werbung um eine gute Heiratspartie, Geldgeschäfte und schließlich der Wettbewerb um Ehre und Ruhm. Da kann Freundesliebe in erbitterten Hass umschlagen.¹⁸

Schlussendlich gibt es Dinge, die dem anderen etwas zumuten, was gegen das Gewissen gerichtet sein muss, etwa Handlanger zu sein bei amourösen Abenteuern oder in betrügerischen Machenschaften. *Cicero* sieht darin die Notwendigkeit von ethischen Kriterien, die höher stehen und in Konfliktsituationen gegebenenfalls den Bruch einer Freundschaft erforderlich machen. Als Veteran der Politik bedeutet dies für ihn zuallererst nichts gegen die Polis, gegen das eigene Gemeinwesen, konkret gegen das eigene Staatsgebilde, die römische Republik, zu tun.¹⁹

Dieser etwas skeptische Diskurs wurde von *Cicero* möglicherweise später eingeschoben, um den Bruch mit seinem alten Freund *Matius* zu rechtfertigen und zu verarbeiten, der auf die Seite der Anhänger des *Augustus* übergewechselt war.²⁰ Hier greift *Cicero* auf den Philosophen *Ennius* zurück: Der wahre Freund wird in Unglückssituationen offenbar.

Abschließend stellt *Cicero* heraus, dass dem Menschen Freundschaft von der Natur übergeben wurde, damit er sich gegenseitig in der Tugend stärke. Die voraussetzungslose Freundschaft beschenkt den Menschen mit einem zweiten, besseren Ich. Als Rat hinterlässt *Cicero* einige markante Punkte: sich von der Zuneigung führen lassen, die Leidenschaften beherrschen, alles Erdenkliche füreinander tun, sich nicht in Äußerlichkeiten verlieren, sich in gegenseitiger Ehrfurcht begegnen und schließlich für Recht und Gerechtigkeit eintreten.²¹ Wie ließ sich nun *Aelred* von seinem antiken Vorbild inspirieren?

Aelred von Rievaulx

Auch wenn man sich kaum einen größeren Kontrast als den Unterschied zwischen dem Leben im Brennpunkt der Öffentlichkeit im römischen Senat und der zurückgezogenen Lebensweise in einem mittelalterlichen Reformkloster vorstellen mag, so gibt es dennoch Analogien in der Biografie beider Autoren, die eine gewisse Affinität *Aelreds* zu *Cicero* erklären: Obgleich Kleriker, war er bereits in jungen Jahren Oberhofmeister (*dapifer*) des Königs von Schottland.²²

¹⁸ Ebd., 10,33–35 (Faltner, 148–150).

¹⁹ Ebd., 12,40 (Faltner, 156).

²⁰ G. Fink, Einführung in: *Cicero, Laelius über die Freundschaft*, 242 [→ Anm. 11].

²¹ Vgl. *Cicero, Laelius* 22,82 (Faltner, 198).

²² Zur Biographie *Aelreds* s. P.-A. Burton, *Aelred de Rievaulx (1110–1167). De l'homme éclaté à être unifié. Essai de biographie existentielle et spirituelle*. Paris 2010; W. Buchmüller, *Die Askese der Liebe. Aelred von Rievaulx und die Grundlinien seiner Spiritualität*. Langwaden 2001, 16–205.

Aelred war hochtalentiert: Nacheinander wurden ihm fünf Bischofssitze angeboten. Von Talent und Geschick zeugt seine auf das ganze „angevinische Imperium“ (England und die normannischen Festlandgebiete) ausgedehnte kirchenpolitische Tätigkeit. Widerstände, Enttäuschungen und zerbrochene Freundschaften blieben ihm nicht erspart. Dennoch scheint sein Temperament glücklicher gewesen zu sein als dasjenige des römischen Senators *Cicero*. *Aelred* dürfte darüber hinaus etwas Gewinnendes gehabt haben, das ihn in außergewöhnlicher Weise befähigte, Freundschaften zu schließen.

Neben politischen, historischen und hagiographischen Themen – *Aelred* schrieb dazu sechs Traktate – lag der eindeutige Schwerpunkt seines literarischen Schaffens in spirituellen und theologischen Fragen. Das dabei zutage tretende feine Gespür für existentielle und psychologische Anliegen zeigt ihn als christlichen Humanisten.

Er selbst entstammte einer Familie, die über Generationen hinweg *Lawra* („Lehrer“) und Priester in Durham und Hexham gestellt hatte. Seine humanistische Ausbildung konnte er am schottischen Königshof vervollkommen, wo er insbesondere mit *Waldef*, dem Stiefsohn König *David* I. (1124–1153) eine intensive Freundschaft eingegangen war. Als sich dieser den reformierten Chorherren in Kirkstall angeschlossen hatte, entschloss sich *Aelred*, in die von *Clairvaux* soeben neu gegründete Zisterzienserabtei Rievaulx einzutreten. Wenig später schloss der nunmehrige Zisterzienser mit *Bernhard von Clairvaux* Bekanntschaft. Dieser ermutigte ihn, mit seinen schriftstellerischen Versuchen fortzufahren und einen großen Entwurf einer Theologie der Liebe (*Spiegel der Liebe*) zu veröffentlichen, eine Apologie des zisterziensischen Charismas.

Aelreds neuartiges Konzept von spiritueller Freundschaft

Bereits im *Spiegel der Liebe* (*De speculo caritatis*), um 1142 entstanden, nimmt das Thema Freundschaft einen beachtlichen Raum ein. Wenige Jahre später setzte *Aelred* ein zweites Mal an, um ein systematisches Werk über spirituelle Freundschaft zu verfassen, das seinen philosophischen und theologischen Ansprüchen entgegenkam. Wegen seines kirchenpolitischen Engagements konnte er dieses erst Jahre später, um 1163, vollenden. Was ist aber seine Absicht und was sind seine Themen? *Aelred* hält sich formal streng an den Aufbau von *Ciceros Laelius de amicitia* und übernimmt dabei auch die Form des Dialogs.²³ Dialogpartner sind *Aelreds* innerer Schülerkreis unter den Zisterziensern Englands: *Yvo von Wardon*, *Gratian* (wohlmöglich identisch mit *Gilbert von Hoyland*) und sein Sekretär und Biograf *Walter Daniel*, der als einziger zu Rievaulx gehörte.

²³ Zu *De spiritali amicitia* s. D. Roby, *Einleitung zu: Aelred of Rievaulx, Spiritual Friendship* (Cistercian Fathers Series 5). Kalamazoo 1977, 3–35.

Gegenstand seiner Ausführungen sind die drei Fragen *Ciceros* nach dem Wesen der Freundschaft, ihrem Wert und ihren Regeln.

Relecture Ciceros

Aelred hatte in jungen Jahren *Ciceros* Dialog *Laelius de amicitia* schwärmerisch verehrt. Nachdem er im Kloster die Heilige Schrift besser kennen gelernt hatte, blieb er von der Skepsis *Ciceros* und ihrer Aporien unbefriedigt zurück. Zunächst betrifft diese Kritik das antike Verständnis von Liebe als Neigung und Wohlwollen, das den Kern von *Ciceros* (und *Sallusts*) Definition der Freundschaft ausmacht. Liebe im christlichen Sinne kann nicht bei bloßer Sympathie und Übereinstimmung in göttlichen und menschlichen Dingen stehen bleiben. Liebe nach dem Vorbild Christi bedeutet immer auch zugleich Hingabe: „Niemand hat eine größere Liebe, als wer sein Leben hingibt für seine Freunde.“ (Joh 15,13) Daher erweitert *Aelred* die Freundschaftsdefinition *Ciceros* um das Motiv der Einheit der Seelen: „Freundschaft ist die Tugend, durch die zwei Seelen durch das Band der Liebe und des Wohlgefallens so fest verknüpft sind, dass sie wahrhaft eins sind.“²⁴ Er weiß, dass er damit ein beinahe unerreichbares Ideal vor Augen stellt. So versucht er zugleich, zu ermutigen: Bereits der Versuch, Großes zu erreichen, ist eine große Tat, heißt es doch: „Bittet und ihr werdet empfangen“ (Mt 7,7a). Diese nicht gerade geringe Vorgabe legt wie von selbst den Gottesbezug nahe. *Aelred* scheint dabei der erste gewesen sein, der eine systematische Hineinnahme des Christumysteriums in das Geheimnis der Freundschaft denkerisch durchführte. Zuvor hatte allerdings bereits *Augustinus* davon gesprochen, dass man alle Freundschaft auf Gott beziehen müsse: „Selig, wer dich liebt und seinen Freund in dir (...)“²⁵, ohne allerdings diesen Ansatz weiter auszuführen.

Das Christumysterium

Aelred ist überzeugt, dass wahre Freundschaft unter Menschen ohne Christus unmöglich ist. Er reflektiert darüber, „wie Freundschaft in Christus beginnt, mit ihm aufrechterhalten wird, und wie ihr Zweck und Nutzen wiederum zu Chris-

²⁴ Aelred von Rievaulx, *De spiritali amicitia* 1,21 (CCM 1,292): *Amicitia igitur ipsa virtus est qua talis dilectionis ac dulcedinis foedere ipsi animi copulantur, et efficiuntur unum de pluribus*. Vgl. auch: Aelred von Rievaulx, *De spiritali amicitia – Über die geistliche Freundschaft*, lat. – dt., übers. v. R. Haacke, eingel. v. W. Nyssen (Occidens, Horizonte des Westens 3). Trier 1978, 10.

²⁵ Augustinus, *Confessiones* 4,9,14 (CCL 27,47): *Beatus qui amat te et amicum in te et inimicum propter te*.

tus hinführt.²⁶ Aelred betont in einer für die Theologie des Mittelalters zunächst ungewöhnlichen Art und Weise die intendierte Einheit zwischen Gottes- und Menschenfreundschaft: „Auf dieser Treppe der Liebe kannst du sowohl zur Umarmung mit Christus hinauf- als auch zur Liebe zu deinem Bruder hinabsteigen und dies mit stillem Glück genießen.“²⁷ Liebe zu einem wahrhaft spirituellen Freund hindert keineswegs die Suche nach Gott, sondern sie befördert sie. Voraussetzung ist dabei das Gebet füreinander: „Wer für seinen Freund zu Christus betet und nur seines Freundes wegen von Christus erhört werden möchte, wendet sich mit Liebe und Sehnsucht an Christus selbst. So geht unsere Zuneigung unerwartet und ohne dass wir es bemerken von der einen zu der anderen Person über. Wir berühren gleichsam ganz aus der Nähe die Güte von Christus selbst und fangen an, zu erfahren, wie wunderbar, und zu verspüren, wie liebenswürdig er ist. So steigen wir von der an und für sich bereits heiligen Liebe, mit der wir unseren Freund umarmen, zu der Liebe, mit der wir Christus umarmen, auf.“²⁸

Ein Tabubruch

Mit der Ineinssetzung von Gottes- und Freundesliebe vollzog Aelred einen Tabubruch innerhalb der Theologiegeschichte. Augustinus vertrat in seinem Frühwerk *De doctrina christiana* die These, dass Gott allein die Quelle allen Glücks sein könne, weshalb man nur in ihm ungeteilte Freude finden könne (*frui*).²⁹ Er verteidigte die unüberbrückbare Differenz zwischen Gott und Geschöpf. Einen Menschen solle man daher nur in Dankbarkeit lieben (*uti*), nicht aber als Inbegriff des Glücks.³⁰ Allerdings könne man den Nächsten in Gott lieben und sich an ihm freuen, wobei er nun doch den für ihn religiös konnotierten Begriff *frui* für zulässig erklärt.³¹

Bernhard von Clairvaux ging einen Schritt weiter. In Anlehnung an Augustinus wandte er das Reservatwort *frui* auf einen spirituellen Freund an, ohne den Rückbezug auf Gott ausdrücklich zu erwähnen, wenn er etwa davon sprach, den

26 Aelred von Rievaulx, *De spiritali amicitia* 1,8 (CCM 1,290): *et quemadmodum ea ipsa quae inter nos oportet esse amicitia, et in Christo inchoetur, et secundum Christum servetur, et ad Christum finis eius et utilitas referatur plenius edoceri.*

27 Ebd., 3,127 (CCM 1,348): *et in scala caritatis nunc ad Christi ipsius amplexum conscendere, nunc ad amorem proximi ibi suaviter repausaturum descendere.*

28 Ebd., 3,133f. (CCM 1,349): *Ita pro amico orans Christum, et pro amico volens exaudiri a Christo, ipsum diligenter et desideranter intendit; cum subito et insensibiliter aliquando affectus in affectum transiens, et quasi e vicino ipsius Christi dulcedinem tangens, incipit gustare quam dulcis est, et sentire quam suavis est. Ita a sancto illo amore quo ampletur amicum, ad illum conscendens, quo amplectitur Christum.*

29 Vgl. R. Green, Einleitung zu: Ders., *Augustine, De Doctrina Christiana*, lat.-engl. Oxford 1995, XV.

30 Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 1,30,33–33,36 (CCL 32,25–27); s. E. Scholl, *If You Find Your Delight in the Lord: Fruitio Dei*, in: CistS 33 (1998), 315–327.

31 S. Augustinus, *De doctrina christiana* 1,32,35 (CCL 32,26).

Trost seines Freundes genossen zu haben und nun ohne diesen innerlich „gekreuzigt zu werden“.³² *Aelred* weist dazu (wie *Augustinus*) auf den Brief an Philemon hin:³³ „Bruder, ich möchte dich im Herrn genießen“ (V. 20). Gleichzeitig versucht er das gegenseitige Verhältnis aber zu präzisieren: Gott soll um seiner selbst willen geliebt werden, der Nächste aber in Gott, ja noch mehr Gott in ihm.³⁴ So präsentiert *Aelred* die Nächstenliebe nicht als etwas Nachgeordnetes, sondern als eine Funktion der Gottesliebe, sodass er den Gesprächspartner *Ivo* den (allerdings mit einem Fragezeichen versehenen) Satz sprechen lässt: „Ist Gott Freundschaft?“ sowie „Wer in der Freundschaft bleibt, bleibt in Gott.“³⁵ Die Kurzformel für die mystische Einheit von Gottes- und Freundesliebe, die er seinem Werk voranstellt, ist dabei: „Hier sind wir beide, ich und du, und ich hoffe, als dritter ist Christus unter uns.“³⁶

Theologische Einordnung

Das Hohelied der Freundschaft, das *Aelred* in der Epoche der Minnelieder vorträgt, darf nicht als reine Poesie abgetan werden. *Aelred* ist Schüler *Bernhards von Clairvaux*. Dieser formulierte eine „Theologie der Liebe“. Monastische Theologie sah in der Liebe eine reelle Gotteserfahrung: Gott teilt sich dem menschlichen Bewusstsein selbst mit, indem er sich in der Sehnsucht nach Schönheit und Wahrheit und in einer „Erleuchtung der Liebe“ implizit offenbart. Liebe verweist in diesem Sinne auf eine höhere Wahrheit. Sie selbst ist von einer höheren Vernunft inspiriert und letztlich mystischer Natur, weil sie jene Kraft ist, die mit Gott vereint:

„[Die Liebe] ist der Gaumen des Herzens, der kostet, wie gut du bist, sie ist das Auge, dass erkennt, dass du gut bist; ist der Ort, der fähig ist, dich aufzunehmen, der du der Höchste bist. Denn derjenige, der liebt, ergreift dich, und er ergreift dich in dem Maße als er liebt, weil du selbst die Liebe bist. Das ist der Überfluss deines Hauses, in dem sich diejenigen berauschen, die dich lieben, und indem sie sich verlieren, in dir verwandelt werden.“³⁷

³² Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Epistola* 73,1 an Rainald von Foigny (Winkler 2, 598): *Satis namque et plus quam satis crucior te carendo, te non videndo, te dulcissimo mihi solatio non fruendo, ita ut paene paeniteat me, quod te elongaverim a me.*

³³ Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 1,33,37 (CCL 32,27).

³⁴ Vgl. Aelred von Rievaulx, *De speculo caritatis* 3,9,28 (CCM 1,118): *Sed quoniam summum bonum nostrum Deus erit, et in seipso, et in nobis, et in altero, ipse ex toto praecipitur diligendus.*

³⁵ Aelred von Rievaulx, *De spiritali amicitia* 1,69f (CCM 1,301): *Deus amicitia est? (...) Qui manet in amicitia, in Deo manet, et Deus in eo.*

³⁶ Ebd., 1,1 (CCM 1, 289): *Ecce ego et tu, et spero quod tertius inter nos Christus sit.*

³⁷ Aelred von Rievaulx, *De speculo caritatis* 1,2 (CCM 1,13): *et est palatum cordis cui sapis, quia dulcis es; oculus quo videris, quia bonus es; et est hic locus capax tui, qui summus es. Qui enim amat te, capit te; et tantum capit, quantum amat, quia ipse amor es, quia caritas es. Haec est illa ubertas domus tuae, quia inebriantur dilecti tui, deficientes a se, ut transeant in te.*

Aelred spricht hier vom Berührt-Werden, vom Sich-in-Gott-Verlieren und vom Verwandelt-Sein. Das zeigt: Er nahm die Menschwerdung Gottes radikal ernst. Gott ist der Höchste, er hat durch seine Inkarnation wahrhaft menschliche Natur angenommen und ist – mehr noch! – im Ereignis der Liebe erfahrbar geworden. Liebe bedeutet in diesem Kontext bereits Gegenseitigkeit.

Damit haben sich aber die Koordinaten gegenüber dem antiken Weltbild grundlegend geändert: *Aristoteles* hatte es noch für paradox erklärt, wenn jemand behaupte, er könne Zeus, den obersten der Götter, lieben. So wenig es ein der Freundschaft nahekommendes Verhältnis zu Gott geben könne, da der unbewegte Bewegter unendlich erhaben sei, so wenig bringe Gott einem so niederen Wesen wie dem Menschen Interesse entgegen, da dieser ihm nichts geben könne: „Freundschaft, so sagen wir, ist da, wo es Gegenliebe gibt. Bei der Freundschaft mit Gott aber ist kein Raum für Gegenliebe, noch überhaupt für Liebe. Denn es wäre absurd, wenn jemand behauptete, er liebe Zeus.“³⁸

Da der christliche Gottesbegriff aber die sakramentale Einheit zwischen Gott und Mensch miteinschließt, wird das Prädikat Liebe zu einer Klammer, die anscheinend Konträres miteinander verbinden kann. Diese Wesenseigenschaft Gottes wird damit zugleich zum Code des Universums, zu jenem Band, das die ursprünglich eingestiftete Einheit gewährleistet, obgleich die Ursünde für Chaos und Wirrnis gesorgt hat:

„[Gott], das höchste Sein, hat daher seine Natur allem Sein eingepägt, er hat allem seinen Ort zugewiesen, gemäß seiner Unterscheidung hat er jedem seine Zeit gegeben. In seinem ewigen Ratschluss wollte er darüber hinaus, dass der Frieden alle Geschöpfe in Harmonie zusammenfasse, damit sie untereinander zu einer Gemeinschaft verbunden seien. So sollten alle von ihm, der höchste und reinste Einheit ist, gewissermaßen ein Zeichen der Einheit zugeteilt bekommen. Von daher kommt es, dass er keine Gattung des Seins isoliert zurückgelassen hat, sondern aus den Vielen eine gewisse gemeinschaftliche Einheit geformt hat.“³⁹

Dem innersten Wesensgrund des Seins, der der Natur Gottes als Liebe gemäß den Dingen eine Bestimmung auf eine letzte Harmonie zuteilt, entspricht die

³⁸ Aristoteles, *Magna Moralia*, 2,11 (1208b), übers. nach F. Dirlmeier (Hrsg.), *Aristoteles, Magna Moralia* (Aristoteles Werke 8). Berlin 1983, 76.

³⁹ Aelred von Rievaulx, *De spiritali amicitia* 1,53 (CCM 1,298): *Ipse itaque summa natura omnes naturas instituit, omnia suis suis locis ordinavit, omnia suis locis ordinavit, omnia suis temporibus discrete distribuit. Voluit autem, nam et ita ratio eius aeterna prescripsit, ut omnes creaturas suas pax componeret, et uniret societas; et ita omnia ab ipso qui summe et pure unus est quoddam unitatis vestigium sortirentur. Hinc est quod nullum genus rerum solitarium reliquit, sed ex multis quadam societate connexuit.*

Tugend der Freundschaft als Konkretisierung, indem sie diese geistige Einheit Wirklichkeit werden lässt.⁴⁰

Klarstellungen

1. Die providentielle Aufgabe der Freundschaft vollzieht sich in einer Atmosphäre, die von der Ursünde kontaminiert ist. *Aelred* klagt über eine erkaltete Welt, in der die Liebe zu einem eisigen Schein geworden ist. So vergiften Streit, Heuchelei, Hass und Verdächtigungen die Beziehungsfähigkeit der Menschen.⁴¹ Die diesseitige und zugleich eschatologische Hoffnung, dass Klassenunterschiede und Differenzen (*gradus et ordines*) zwischen den Menschen überwindbar sind, besteht dennoch, wenn Freundschaft und Liebe wieder zu dynamischen Kräften werden und jeder Mensch aufgrund seines Soseins geliebt und anerkannt wird.⁴² Dies setzt den fragmentarischen Anbruch des Reiches Gottes unter den Menschen voraus, indem sie sich von Gott durch den Glauben neu formen lassen. Hierbei verweist *Aelred* explizit auf *Ambrosius*, der herausstellt, dass Christus den Menschen als „Archetypus der Freundschaft“ gegeben worden sei.⁴³ Sein Mysterium trage eine quasi-sakramentale Kraft zur Einigung der Menschen in sich.⁴⁴

2. An der Differenz von universeller Liebe und der Gnade der Freundschaft ist festzuhalten. Freundschaft, so sehr sie einen privilegierten Platz im Christentum einnimmt, stellt nur einen Teilaspekt der *caritas*, der universellen Liebe, dar. Nur wenn die Liebe auch die Liebe zu den Feinden einschließt, bildet sie das Mysterium der göttlichen Liebe in ihrer Fülle ab. Nur eine Liebe, die nicht bei den menschlich angenehm erscheinenden Charakteren der nächsten Umgebung stehen bleibt, sondern sich von einer höheren Vernunft leiten lässt und notfalls auch gegen die eigene Natur agieren kann, darf als echt gelten. Für *Aelred* ist Paulus das vollkommene Modell der Nächstenliebe. Der Apostel war bereit, sein Leben für seine pharisäischen Gegner hinzugeben, ein Affekt des Großmuts, keineswegs unvernünftig, weil Paulus hier um das Heil der Seelen seiner Gegner ringt.⁴⁵

⁴⁰ Vgl. P.-A. Burton, *Aelred de Rievaulx*, 275–279 [→ Anm. 22].

⁴¹ Vgl. Aelred von Rievaulx, *De spiritali amicitia* 1,58 (CCM 1,299).

⁴² Ebd., 3,79 (CCM 1,333).

⁴³ Ebd., 3,83 (CCM 1,335): *De his verbis, ut sanctus ait Ambrosius: Dedit formam amicitiae quam sequamur, ut faciamus amici voluntatem, ut aperiamus secreta nostra amico, quaecumque in pectore habemus, et illius archana non ignoramus.*

⁴⁴ Zur quasi-sakramentalen Funktion der Freundschaft, die *Aelred* in den beiden letzten Büchern seines Dialogs *Über die spirituelle Freundschaft* postuliert, vgl. P.-A. Burton, *Aelred de Rievaulx*, 285 [→ Anm. 22].

⁴⁵ Vgl. Aelred de Rievaulx, *De speculo caritatis* 3,100–101 (CCM 1,154f.).

Weiterführende Fragestellungen

Bedeutet es nicht eine Überstrapazierung der Freundschaft, sie mit einem religiösem Absolutheitsanspruch zu versehen? *Aelred* würde dies wohl mit dem Argument verneinen, dass Gott selbst von seinem Wesen her Einheit sei und daher die Menschheit in seine Einheit miteinbeziehen will. Dennoch unternimmt er ein paar bedeutsame Einschränkungen: zu Vorsicht sei zu raten bei einer sinnenbezogenen Jugendfreundschaft. Weiters könne ein solch erhabener Begriff keineswegs auf reziproke Zweckgemeinschaften und Kumpaneien angewendet werden (Gemeinschaft zwischen Dieben, ehrgeizigen Geschäftsleuten, dekadenten Lebemännern). Hier kommt ihm noch einmal *Cicero* zu Hilfe, der wahre Freundschaft, im Falle *Aelreds* dezidiert spirituelle Freundschaft, exklusiv für eine Tugend unter guten Menschen erklärt, die sich durch eine gleiche Lebensart, gute Sitten und geistigen Eifer auszeichnen.⁴⁶

Dies ist keineswegs theoretisch gemeint. *Aelred* greift hier auf ein persönliches Zeugnis zurück, indem er an seine Zeiten am schottischen Königshof anknüpft: „Als ich mich [der Freundschaft] zuwandte, erkannte ich, dass Bitterkeit in die Schönheit, Trauer in die Fröhlichkeit und Widerwärtigkeit in das Glück gemischt war. Das wertvolle Band der Freundschaft gefiel mir wohl, doch man musste immer vor einer Beleidigung auf der Hut sein, denn die zukünftige Trennung war sicher.“⁴⁷

Doch *Aelred* bleibt Optimist. Wenngleich das Geschenk der Freundschaft durch eine Vielzahl von Faktoren gefährdet ist, kann dennoch die richtige Perspektive alles läutern und zu einer reifen Ausprägung der Freundschaft führen. Allerdings muss die Suche nach der spirituellen Dimension des Lebens im Vordergrund stehen. Freundschaft ist nicht gleich Freundschaft. Es gilt das Potential des Christusmysteriums zu entdecken, sich gegenseitig im Glauben zu stärken und sich gegebenenfalls in dieser Hinsicht zu prüfen. Dann aber gewährt diese Gabe der spirituellen Freundschaft ausreichend Licht und Freude auf den Wegen des Lebens, sodass ein gemäß der Freundschaft Christi geformtes Leben gut gelingen kann, wie *Aelred* am Ende seines Traktates über die Freundschaft zu verstehen gibt: „Was ist es doch für ein Vorteil, miteinander zu trauern, sich gegenseitig zu bemühen, Lasten füreinander zu tragen! Jeder sieht seine Freude darin, sich selbst für den anderen hintanzustellen (...) und Schwierigkeiten für den anderen auf sich zu nehmen und ihnen zu begegnen. Wie wohltuend ist es, sich miteinander zu unterhalten, seine Gedanken gegenseitig auszutauschen, al-

⁴⁶ Ders., *De spiritali amicitia* 2,37–2,64 (CCM 1, 309–314).

⁴⁷ Aelred de Rievaulx, *De speculo caritatis* 1,28,79 (CCM 1,47): *Attendens enim singula ista, vidi amarum dulcia, laetis tristitia, adversa prosperis esse permixta. Placebat amicitia grata connexio, sed semper timebatur offensio, et certa erat futura quandoque division.*

les gemeinsam zu untersuchen und zu einem gemeinsamen Urteil zu gelangen. Hinzu kommt noch das Gebet füreinander.“⁴⁸

Ist im gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontext die Rede von einer solchen spirituellen Freundschaft noch möglich? Einen Ansatz bietet die Rede von dem „besten Freund“ (engl. *close friend*), der dem Leben bei allem wechselnden Beziehungsgeflecht eine gewisse Konstanz verleihen kann. Eine religiöse Sicht von Freundschaft könnte in dieser Hinsicht den eminent hohen menschlichen Wert einer Freundschaft wieder neu ans Licht heben. Sich gegenseitig auf spiritueller Ebene zu stärken, kann eine wichtige Hilfe sein, das Leben gelingen zu lassen.

⁴⁸ Ders., *De spiritali amicitia* 3,132f. (CCM 1,349): *Quam utile tunc dolere pro invicem, laborare pro invicem, cum unusquisque pro altero semetipsum neglegere dulce habet...adversis semet opponere et exponere. Interea quam dulce habent conferre invicem, sua studia mutuo patefacere, simul examinare omnia, et de omnibus in unam convenire sententiam (...) Accedit et pro invicem oratio.*