

Janosch Schobin

Freundschaft und Intimkommunikation

Überlegungen zur Genealogie und Bedeutung
einer individualisierten Praxis

♦ Auch Freundschaften gehören zu den „Beziehungsweisen“. Unser Autor hat sich eingehend mit einer Soziologie der Freundschaft beschäftigt. Er zeigt in erhellenden empirischen Befunden, historischen Beispielen und theoretischen Überlegungen auf, was Freunde und Freundinnen aneinander bindet und in welcher Weise Freundschaften wichtige Orte der „Intimkommunikation“ sind – geschützte Sphären also, wo existenzielle Fragen und Herausforderungen geteilt und damit verarbeitet werden können. (Redaktion)

1 Einleitung: Die Aktualität der Freundschaft als Ort von Intimkommunikation

Freundschaften werden heute immer öfter geschätzt, weil sie einen spezifischen Typus intimer Kommunikation ermöglichen: seien es größere Lebensentscheidungen, Schwierigkeiten in der Arbeit, die Verstrickungen des Liebeslebens oder seelische Probleme. Immer mehr Menschen zwi-

schen 18 und 55 Jahren haben zumindest einen Freund oder eine Freundin, mit dem/der sie persönlich Wichtiges besprechen.

Der vorliegende Aufsatz befasst sich daher mit folgenden Fragen: Wie gestaltet sich diese Praxis? Welchen Stellenwert hat sie in Freundschaften? Warum finden intime Gespräche gerade unter Freunden statt? Woher kommt die Praxis und warum verbreitet sie sich in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr?

Befragte/r nennt mindestens eine/n Freund/in
mit dem/der
persönliche Dinge besprochen werden

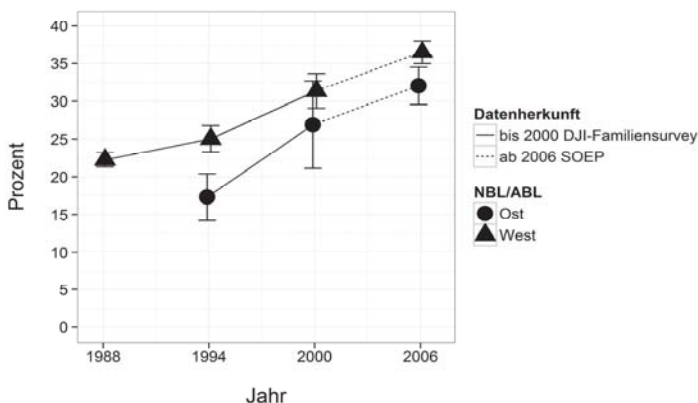


Abbildung 1:
Prozentsatz der Befragten
zwischen 18 und 55
Jahren, die mindestens
eine/n Freund/in nennen,
mit dem/der persönliche
Dinge besprochen werden.
Die Balken repräsentieren
designbasierte 95 %-
Konfidenzintervalle.
(Datenquelle: DJI-Familiensurvey 1988, 1994 u.
2000 replikativer Survey,
SOEP 2006, alle Daten
querschnittsgewichtet)

2 Einfach-da-sein: Das intime Gespräch als Schlüsselpraxis der Gegenwartsfreundschaft

In den 26 biografischen Interviews zu meiner Studie *„Freundschaft und Fürsorge. Bericht über eine Sozialform im Wandel“* habe ich unter anderem folgende Frage gestellt: „Was ist etwas Wichtiges, das ein guter Freund oder eine gute Freundin einmal für dich getan hat?“¹ Die Frage zielte darauf ab, ein Gespräch über das heutige Repertoire symbolischer Freundschaftsprüfungen zu eröffnen. Die Erprobung einer Freundschaft durch kommunikative Mittel gehört spätestens seit Plutarchs klassischer Abhandlung *„Wie der Freund vom Schmeichler zu unterscheiden ist“* in das Register der westlichen Freundschaftspraxis.² Ziel der Frage war daher ein Gespräch über das Problem in Gang zu bringen, wie eigentlich die Belastbarkeit von Freundschaften kommunikativ erprobt und bewertet werden kann. Die Interviews nahmen jedoch stets eine andere Richtung. Erwartet hatte ich die Beschreibung sehr partikulärer Situationen und eine Reihe sehr spezifischer Unterstützungspraktiken (etwa: Der Freund/die Freundin hat mir geholfen, mich auf eine schwere Prüfung vorzubereiten, hat mich unterstützt, als meine Eltern schwer krank waren und so weiter). Das Antwortspektrum war aber keineswegs weit und variabel. Ganz im Gegenteil: Viele Befragte gaben – oft ohne das geringste Zögern – folgende mitunter bis in die Wortwahl identische Antwort: Er/Sie war einfach für mich da. Gemeint war durch diese geradezu mantraartige Formel eine Schlüsselpraxis moderner Freund-

schaften: Das intime Gespräch in einer schwierigen Lebenslage. Mit dem „einfach für den anderen Dasein“ wurde konsistent eine bestimmte Kommunikationssituation in Zusammenhang gebracht: Die befragte Person befand sich in einer starken emotionalen Krise. (Die jeweiligen Auslöser der Krise variierten stark. Die üblichsten waren Beziehungsprobleme, Trennungen, Todesfälle, Arbeitsplatzverluste, seelische Krankheiten und Sinnkrisen.) Das „einfach für den anderen Dasein“ gestaltet sich dabei so, dass der Freund oder die Freundin ein offenes Ohr hatte, die Anwesenheit des Anderen ertrug, für Ablenkung sorgte oder Trost und Rat spendete. Das sorgende und stützende einfache Dasein des Freundes oder der Freundin stellt sich somit in Gesprächen ein, in denen entweder über die emotionalen Befindlichkeiten gesprochen oder auf eine bestimmte, für den/die Leidende/n entlastende Weise beredt geschwiegen wurde.

3 Schwierigkeiten des Freundschaftsbegriffs

Die Interviews deuten demnach darauf hin, dass Gespräche, in denen die Verletzungen und mithin die Verletzbarkeit der eigenen Existenz offenbart und kommunikativ bearbeitet werden, eine elementare fürsorgliche Praxis in gegenwärtigen Freundschaften sind. Aber warum findet gerade diese Praxis in Freundschaften statt und ist dort derart wichtig?

Die These, die ich vortragen möchte, lautet: Im intimen Gespräch findet genau der Prozess statt, durch den Freundschaft-

¹ Janosch Schobin, *Freundschaft und Fürsorge. Bericht über eine Sozialform im Wandel*, Hamburg 2013.

² Plutarch, *Wie man den Schmeichler vom Freund unterscheidet*, hg. von Alessandra Lukinovich und Madeleine Rousset, Bern 1988.

ten als spezifische Sozialform überhaupt erst konstituiert werden und durch den sich deshalb Freundschaft überhaupt erst konzis definieren lässt. Um diese These zu erläutern, muss ich den Leser/die Leserin um etwas Geduld bitten.

Aus wissenschaftlicher Perspektive ist der Begriff Freundschaft schwer klar zu fassen. Das Wort Freund ist im Alltagsgebrauch eine flexible Bezeichnung und als Phänomen sind Freundschaftsbeziehungen in modernen Gesellschaften bei genauer Betrachtung extrem vielfältig und fluide. Beim Versuch, den Begriff Freundschaft zu definieren, entsteht daher in der Regel eine Reihe von Schwierigkeiten. Beispielsweise wird in quantitativen Studien Freundschaft (häufig implizit, mitunter auch explizit) als nicht-sexuelle, nicht-verwandtschaftliche Intimbeziehung definiert.³ Das klingt zunächst plausibel, steht aber im Widerspruch zu der Weise, wie Freundschaften von den Befragten definiert werden. Selbst in liberalen Industrieländern wie Deutschland, Norwegen und Großbritannien beträgt nach Selbstauskunft der Befragten der Anteil der Verwandten an den besten engen Freunden über 15 %. In „traditionelleren“ Ländern wie Japan oder den U.S.A. schnellst dieser Anteil schnell auf 30 % und mehr.⁴ Sexualisierte Freundschaften sind zwar fraglos ein Randphänomen, aber nicht vollkommen unbekannt.⁵ In queeren Milieus sind sie zudem durchaus

üblich und auch unter Heterosexuellen kommen „Friends-with-Benefits“-Beziehungen zumindest als Thema mehr und mehr in Mode. Vom weitverbreiteten, statistisch leider vollkommen unerfassten Phänomen der Ehefreundschaft sei hier ganz geschwiegen. Ferner ist es so, dass nur mit einem Bruchteil der Freunde, die in Befragungen genannt werden, auch intime Dinge besprochen werden. Nur ein niedriger Prozentsatz aller Freundschaften sind Intimbeziehungen, in dem Sinn, dass in ihnen Gespräche über persönliche und emotionale Dinge stattfinden.⁶ In der Summe muss man daher sagen: Freundschaft ist als nicht-sexualisierte, nicht-verwandtschaftliche Intimbeziehung schlecht definiert. Ähnliche Versuche sind aus vergleichbaren Gründen zum Scheitern verurteilt. Ein Problem dieses Zugriffs ist sein mangelnder Abstraktionsgrad. Aus diesem Grund wurde versucht, Freundschaft über die abstrakten, formalen Kriterien der Reziprozität, der Freiwilligkeit, der Gleichheit und des Vertrauens zu definieren. Freundschaft ist dann eine auf Freiwilligkeit basierende, wechselseitige Vertrauensbeziehung zwischen sozial Gleichgestellten.⁷ Das wäre aber die Beziehung zu einem langjährigen Geschäftspartner in der Regel auch und dennoch ist der nicht notwendigerweise ein Freund. Zudem fallen nicht-formalisierte Partnerschaften unter diese Rubrik. Sie müssten folglich auch als Freundschaft-

³ Vgl. Ursula Nötzoldt-Linden, Freundschaft. Zur Thematisierung einer vernachlässigten soziologischen Kategorie, Opladen 1994, 112–115.

⁴ Vgl. Janosch Schobin, Freundschaft und Fürsorge (s. Anm. 1), 17.

⁵ Vgl. Panayotis Halatsis/Nicolas Christakis, 'The challenge of sexual attraction within heterosexuals' cross-sex friendship, in: Journal of Social and Personal Relationships 26, 6–7 (2009), 919–937.

⁶ Vgl. Jan Marbach, Verwandtschaft und Freundschaft im Licht familienbezogener Umfragedaten. Empirische Befunde und theoretische Folgerungen, in: Johannes F. K. Schmidt/Martine Guichard/Peter Schuster/Fritz Trillmich (Hg.), Freundschaft und Verwandtschaft. Zur Unterscheidung und Verflechtung zweier Beziehungssysteme, Konstanz 2007, 65–96.

⁷ Vgl. Ursula Nötzoldt-Linden, Freundschaft (s. Anm. 3).

ten gelten –, aber nicht alle Menschen in nicht-formalisierten Partnerschaften sind Freunde. In vielen Fällen würden die Personen das sogar explizit ablehnen. Ferner sind einige der Bestimmungen aus historischer und ethnographischer Perspektive schwach: Im französischen Adel etwa wurden Freundschaften mitunter vererbt. Die Freiwilligkeit war daher nur bedingt gegeben. Zudem fanden die Freundschaften häufig im Rahmen von Patronage-Beziehungen statt, die intrinsisch hierarchisch sind.⁸ Es scheint daher auch auf diesem Weg unmöglich zu sein, einen konsistenten, realitätsadäquaten und halbwegs universell einsetzbaren Begriff der Freundschaft zu entwickeln.

4 Versuch einer generellen ethno-soziologischen Theorie der Freundschaft: Die Bewirtschaftung geteilter Lebenspfande

Was also ist Freundschaft aus einer soziologischen Perspektive? Gibt es kein Kriterium, an dem sich festmachen lässt, ob eine Beziehung eine Freundschaft ist? Übrig bleibt bei der bisherigen Betrachtung eigentlich nur das Vertrauensmoment als kennzeichnende Eigenschaft von Freundschaften. Vertrauen ist aber kein Spezifikum von Freundschaftsbeziehungen. Ferner ist die Bestimmung der Freundschaft als Vertrauensbeziehung mit dem Einwand zu belasten, dass Vertrauen in einer sozialen Beziehung immer wieder produziert und reproduziert werden muss. Durch Freundschaftspraktiken und im Freundschaftsprozess entsteht und entwickelt sich ein

spezifischer mitunter sehr partikulärer Typus persönlichen Vertrauens. Es gibt nicht einfach Vertrauen zwischen zwei Personen und dann wird daraus eine Freundschaft. Die Kategorie lässt sich nicht außerhalb einer prozessualen Logik anbringen, die immer schon voraussetzt, dass die Freundschaftsbeziehung bereits im Gang ist.

Aus diesem Einwand lässt sich jedoch ein produktiver Zugang gewinnen: Wenn es stimmt, dass das Charakteristische an Freundschaften ein ganz spezifischer Typus von Vertrauen ist, stellt sich die Frage, wie dieses Vertrauen in Freundschaften erzeugt wird. Die Frage nach der Definition von Freundschaft wäre dann durch die schematische Erklärung des sozialen Prozesses beantwortet, durch den die Art des Vertrauens entsteht, das für Freundschaften kennzeichnend ist. Man kann diese Frage auf eine ganz bestimmte Weise zuspitzen: Welcher ist eigentlich der spezifische Bindungsmechanismus der Freundschaft?

Ethnologen und Historiker haben, anders als Soziologen, auf diese Frage immer wieder eine konzise Antwort gegeben. Aus der ethnografischen wie aus der historischen Forschung ist bekannt, dass Freundschaften in der Regel symbolisch durch Tausch- und Teilungshandlungen besiegelt werden. Die Liste der Beispiele dieser Praxis ist derart lang, dass sie hier den Rahmen sprengt. Nun kann man aber auch Dinge tauschen und/oder teilen, ohne dadurch Freundschaften einzugehen. Das steht außer Zweifel, ist aber kein präziser Einwand – oder genauer: Ein Einwand, der nach Präzisierung verlangt. Die Bindungszeremonien, durch die Freundschaften entstehen, sind nicht einfach irgendein

⁸ Vgl. Maurice Aymard, Freundschaft und Geselligkeit, in: Philippe Ariès/ Georges Duby (Hg.), Geschichte des privaten Lebens. Von der Renaissance zur Aufklärung, Frankfurt am Main 1999, 451–496.

Tausch- und/oder Teilungsritual. Die symbolischen Artefakte, die getauscht und geteilt werden, gehören stets zu einem ganz bestimmten Typ. Ein Blick auf ein exemplarisches Freundschaftsritual kann hier für Klarheit sorgen: Ein altes, bis in die Antike verbürgtes Ritual, durch das Freundschaft geschlossen wurde, ist das Vermischen (und oft auch das Trinken) von Blut. Was für eine Art Symbol ist Blut? Die Antwort darauf lautet: Blut ist ein klassisches symbolisches Lebenspfand. Bis in die Antike hinein gilt es als Sitz der Seele.⁹ Es steht folglich symbolisch für das eigene Leben. Das Tauschen und Teilen von Blut findet sich vor allem in Kriegergesellschaften und unter Kriegsgenossen. Es ist das Freundschaftsritual einer männlichen Kriegerkaste. Die Verpflichtung, die an das Tauschen und Teilen des Blutes entsteht, bestand darin, das eigene Leben im Zweifel für die Freunde, für ihr Leben zu opfern, um ihr Leben zu schützen. Hier sei zudem nebenbei auf die Formähnlichkeit des Rituals mit dem Charakter der Verpflichtung hingewiesen. Wir kommen darauf später im Rahmen der Frage zurück, warum intimen Gesprächen in Gegenwartsfreundschaften eine so hohe Bedeutung beigemessen wird. Zunächst lohnt es jedoch bei der Frage zu bleiben, warum ein solches Ritual tatsächlich eine Bindung erzeugt und nicht einfach ein hohles Versprechen ist. Der Typus des getauschten und geteilten Symbols erklärt es. Lebenspfände sind nicht irgendwelche beliebigen Symbole: Sie sind mit

der sozialen Existenz der Person eng verknüpft. Marcel Mauss sagte über das Lebenspfand im Kontext des germanischen Vertragswesens: „*La chose ainsi transmise est, en effet, toute chargée de l'individualité du donateur.*“¹⁰ Mit dem symbolischen Lebenspfand kann daher die Person im Ganzen zerstört werden, falls sie ihre Verträge bricht.¹¹ An einem Lebenspfand haftet eine Art sozial zementierter Analogiezauber. Am Beispiel der Blutsbundes erklärt: Das Blut, das für das eigene Leben steht, ist auch Zeichen der sozialen Ehre eines Kriegers – es steht also gleichsam für seine gesamte soziale Existenz in einer Kriegerkaste. Die Versprechen, die im Blut gegeben werden, kann er nur brechen, wenn er bereit ist, seine soziale Ehre vollends dranzugeben. (Deswegen heißt es im Übrigen auch, Blut sei dicker als Wasser.) Durch den Tausch des Blutes entsteht ein Bund, der nur auf Kosten des sozialen Todes gebrochen werden kann: Die Kriegsgenossen (meistens Männer) werden so wechselseitig zu Hütern ihrer Leben und ihrer Ehre. Dieses Bild kehrt durch die Geschichte immer wieder und ist bis heute in vielerlei Formen aktuell: Etwa in den Kinderbüchern Karl Mays oder in zeitgenössischen Actionfilmen.¹² Zur Blutsbrüderschaft gehört zudem eine typische Szene, welche die Bindungslogik innerhalb einer so geschlossenen Beziehung deutlich macht: Die Freunde stehen Rücken an Rücken. Weicht der/die eine eigennützig einem Angriff aus, stirbt der Freund/die Freundin,

⁹ Vgl. Klaus Oschema, Das Motiv der Blutsbrüderschaft. Ein Ritual zwischen Mittelalter und Gegenwart, in: Edgar Bierende / Sven Bretfeld / Klaus Oschema (Hg.), Riten, Gesten, Zeremonien, Berlin 2008, 41–71.

¹⁰ Marcel Mauss, Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives (2002), http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/2_essai_sur_le_don/essai_sur_le_don.html, 86–87 [Abruf: 02.06.2015].

¹¹ Vgl. ebd.

¹² Vgl. Klaus Oschema, Das Motiv der Blutsbrüderschaft (s. Anm. 9), 44–63.

aber dann stirbt auch er/sie, denn dann wäre sein/ihr Rücken schutzlos. An der Ausgestaltung des Bildes sieht man: Machtlogisch kommt das Tauschen symbolischer Lebenspfande einem Geiseltausch gleich. Die Freunde binden sich aneinander und nur zusammen können beide überleben. In subtileren Varianten durchzieht das Bild vom symbolischen Lebenspfand jedoch praktisch alle Freundschaftskonzepte, die „europäischen“ wie die „nicht-europäischen“, die gegenwärtigen wie die vergangenen. Die Beispiele aus den disparatesten Ecken und den entferntesten Zeiten sind Legion. Man denke etwa an die sogenannten Herden- oder Bundesfreundschaften der westafrikanischen Hirtenstämme. Hier werden Tiere geteilt und getauscht – Tiere, die dazu dienen, das Leben zu erhalten.¹³ Die Rituale sind vielfältig. Ihre konkrete Ausgestaltung unterliegt einer Reihe von Variationen, die hier den Rahmen sprengen. Gemein ist ihnen jedoch, dass mit der Herdenfreundschaft die Verpflichtung einhergeht, sich in Notzeiten, etwa nach einer Dürre, beizustehen. Dazu gehört in der Regel, Nahrungsmittel zu liefern und den Grundstock für eine neue Herde bereitzustellen, falls diese zu Grunde gegangen ist oder geschwächt wurde.¹⁴ Auch hier entsteht daher eine Art Geiseltausch, weil man gemeinsam die Geisel einer launenhaften Natur ist, gegen die nur zusammen zu bestehen ist. Der Kula-Tauschring, den Malinowski auf den Trobriand-Inseln be-

schrieben hat, und viele andere Gabensysteme, die gleichzeitig Handels-, Heirats- und Freundschaftsbeziehungen regulieren, passen ebenso in dieses Bild.¹⁵ Hier ist jedoch zuzugestehen, dass eine Neuinterpretation des Materials, das voller Schwierigkeiten steckt, von Nöten wäre, weil totale Gabensysteme weitaus mehr leisten, als nur Freundschaften zu erzeugen. In historischen Gesellschaften, zumal in europäischen, sind die Beispiele ebenso sinnhaft wie vielzählig. Die Antike ist hier geradezu ein Heimspiel: Aristoteles' Antwort auf die Frage, was ein Freund sei, zitiert Diogenes Laertius bekanntlich so: „Eine Seele in zwei Leibern wohnend“.¹⁶ Die Frage, die sich dann stellt, lautet: Wie gelangt die eine Seele ganz praktisch in zwei Leiber? Welche soziale Handlung kann dieses Ergebnis produzieren? Das Tauschen und Teilen symbolischer Lebenspfande, in denen die Seele sitzt, ist eine so einfache wie überzeugende Antwort auf diese Frage. Die aristotelische Lehre blieb im Mittelalter in vielerlei Formen aktuell. Zu nennen sind hier nicht zuletzt die Konzepte der christlichen Freundschaft, etwa in der Gestalt der geistlichen Freundschaft des heiligen Aelreds, über die im Zusammenhang mit der Frage der Gespräche in Freundschaften später noch ein Wort zu verlieren ist.¹⁷ Oft sind diese Rückgriffe verrätselt und in ihren Bezügen in sehr komplexe christologische Motive eingekleidet. Historisch werden sie jedoch im-

¹³ Vgl. Harold Schneider, *Livestock and Equality in East Africa. The Economic Basis for Social Structure*, Bloomington, London 1979, 193.

¹⁴ Vgl. ebd.

¹⁵ Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific. An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London–New York 2014.

¹⁶ Laertius (Diogenes), *Leben und Lehren berühmter Philosophen*. (gr. dt.), hg. von Rolf Nölle, Norderstedt 2008, 162.

¹⁷ Gemeint ist hier natürlich Aelredus, *Über die geistliche Freundschaft*. Lateinisch–deutsch. Ins Dt. übertr. von Rhaban Haacke. Eingel. von Wilhelm Nyssen, Trier 1978.

mer wieder durch explizite Wiederaufnahmen des Urmotivs durchbrochen. Etwa wird ab dem 12. Jahrhundert das Ritual der Blutsbrüderschaft wieder vermehrt in christlichen Quellen beschrieben.¹⁸ Die explizite Bezugnahme auf die Tradition der doppelten symbolischen Lebenspfandgabe reißt auch in der frühen Neuzeit nicht ab. Man denke etwa an die *Pactes d'Amitié* in südfranzösischen Städten in den Zeiten der großen europäischen Religionskriege. Die protestantischen und katholischen Bürger tauschten die Schlüssel der Stadt-tore, die sie kontrollierten. Die Bedeutung dieses kollektiven Freundschaftspaktes war, dass man das Tor nicht öffnen würde, um Fremde in die Stadt zu holen, die bei der Ermordung der Gegenkonfessionsträger helfen würden.¹⁹ Besonders kristallin ist der Bezug auf die aristotelische Ein-seelenlehre – und damit implizit auf die doppelte Lebenspfandgabe – auch in den Freundschaftskonzepten des Pietismus. Jesus Christus wird hier als der Seelenfreund bezeichnet. Der Pietist macht in seiner religiösen Praxis, in seinen Gebeten und Andachten, eine Art mystische Einheitserfahrung mit dem Heiland. Jesus erfüllt ihn und seine Seele ist in Jesus. Über diesen von Jesus berührten Anteil der Seele kann der Pietist nun Freundschaften mit anderen Christen eingehen. Der Teil der Seele, den man teilt, ist der von Christus in der religiösen Praxis berührte.²⁰ Zu konkludie-

ren ist, dass das griechische Erbe der Ein-seelenlehre und der pythagoreischen Bürgerschaft – das Hinterlegen des eigenen Leibes als Pfand für den Freund, das nicht-symbolische Lebenspfand schlechthin – praktisch alle frühmodernen Freundschaftsformen beeindruckt und die Freundschaftsdiskurse und -praktiken am Umbruch zur westlichen Moderne entscheidend geprägt hat.²¹

5 Abschluss: Das moderne Lebenspfand – intime Geheimnisse und die religiöse Genealogie wechselseitiger Selbstoffenbarungspraktiken

Meiner Auffassung nach können Freundschaften über den Prozess des Teilens und Bewirtschaftens symbolischer Lebenspfande historisch wie ethnografisch konzis und überzeugend beschrieben werden. Aber lässt sich diese Theorie auch auf moderne Freundschaften übertragen? Auf den ersten Blick ist an diesen nämlich kein Ritual mehr zu entdecken, das auch nur entfernt als eine effektive und nicht nur dekorative doppelte symbolische Lebenspfandgabe interpretiert werden kann. Der Einwand ist nachvollziehbar. Wer trinkt heute noch das Blut der Freunde und geht dabei die Verpflichtung ein, sich im Zweifel für sie töten zu lassen? Wer erlebt im

¹⁸ Vgl. *Klaus Oschema*, Das Motiv der Blutsbrüderschaft (s. Anm. 9), 43.

¹⁹ Vgl. *Jérémie Foa*, Gebrauchsformen der Freundschaft. Freundschaftsverträge und Gehorsams-eide zu Beginn der Religionskriege, in: *Zeitschrift für Historische Forschung*, Beiheft 40 (2007), 109–136.

²⁰ Nebenbei bemerkt erklärt dieses Motiv die fanatische Entsexualisierung der Freundschaft in gegenwärtigen pfingstchristlichen Bewegungen, die über das übliche Maß der christlichen Leiblichkeitsfeindlichkeit hinausgeht. Wer seine Freundschaft durch das „Teilen“ der Seele Christi herstellt, würde diese sexuell beschmutzen, was einem furchterlichen Sakrileg gleichkäme. Vgl. Janosch Schobin, Freundschaft und Fürsorge (s. Anm. 1), 120–126.

²¹ Vgl. ebd.

Leben die Nähe Christi und schließt über Christus Freundschaften mit ebenso Berührten? Einwände dieser Art sind kurz-sichtig. Sie übersehen, dass das Tauschen symbolischer Lebenspfande nicht an die Eigenarten traditionaler Gesellschaften oder an spezifische religiöse Praktiken gebunden ist. An dieser Stelle lohnt ein Blick zurück auf die christliche Transformation der antiken Freundschaftsideale, wie sie sich in Aelredus Konzept der geistlichen Freundschaft abzeichnet. Die Schrift „*De Spirituali Amicitia*“ besteht aus einer Art sokratischem Dialog zwischen einem Novizen und Aelredus, der die Gültigkeit der antiken Freundschaftstheorien – besonders der Ciceros – unter christlichen Vorzeichen behandelt. Gleichzeitig ist der Text das Werben des Novizen um die Freundschaft des weiseren, älteren Mannes. Der Text ist daher zugleich ein Exempel der Praxis, durch die sich wahre geistliche Freundschaften auszeichnen und durch den sie entstehen. Die Stimme des Ael-

redus argumentiert dabei in vielerlei Hinsicht am Modell der Einseelenlehre in der Fassung, die ihr Cicero als volle Übereinkunft in allen menschlichen wie göttlichen Dingen gegeben hat.²² Die stete Zitation des antiken Modells ist das eine. Wie es mit Praxis gefüllt werden soll, ist das andere. Der Wert der Freundschaft zeigt sich im Gespräch über die Geheimnisse der Seele und über die Sünden, die sie foltern. Als symbolische Lebenspfande kann man in diesem Kontext die kommunikativ offenbaren Sünden verstehen. Informationen zu offenbaren, welche die Unsterblichkeit und die Verworfenheit der eigenen Seele betreffen, fordert geradezu die metonymische Formulierung, man teile sich selbst mit. Die moderne Forschungsliteratur spricht deswegen in diesem Kontext von Selbstoffenbarungspraktiken.²³ Die mitgeteilten Sünden und individuellen Heilsaspirationen lassen sich demnach als symbolische Lebenspfande, als sprachliche Form der Übergabe der eigenen Person, interpretieren. Ihr Tauschen und Teilen führt dabei machtlogisch zu einer Art Geiseltausch, der einen Bund erzeugt. Das ist im christlichen Kontext verständlich. Im Kontext einer strengen Ordensregel machte man sich durch solche Geständnisse sozial verwundbar. Gleichzeitig liegt aber in dieser wechselseitigen Verwundbarkeit der Wert der Freundschaft. Der Freund hilft einem im Gespräch bei der Lenkung und Reinigung der Seele und hilft so, dem Einzelnen den Himmel zu gewinnen. Die Form des Dialogs, der ganz sokratisch als eine Suche nach der Wahrheit und dem rechten Standpunkt inszeniert ist, bei der Aelredus die Rolle des geistigen Geburts-

Weiterführende Literatur:

Klaus Oschema, Das Motiv der Blutsbrüderschaft. Ein Ritual zwischen Mittelalter und Gegenwart, in: Edgar Bierende/Sven Bretfeld/Klaus Oschema (Hg.), Riten, Gesten, Zeremonien, Berlin 2008, 41–71.

Gerald Suttles, „Friendship as a Social Institution“, in: George J. McCall (Hg.), Observations: Social Relationships, Chicago 1970, 96–125.

Ursula Nötzoldt-Linden, Freundschaft: Zur Thematisierung einer vernachlässigten soziologischen Kategorie, Opladen 1994.

²² Vgl. Aelredus, Über die geistliche Freundschaft (s. Anm. 17).

²³ Vgl. Steve Stiehler, Männerfreundschaften. Grundlagen und Dynamiken einer vernachlässigten Ressource, Weinheim 2009.

helfers innehat, kann dabei als das kommunikative Modell verstanden werden, indem dieser Prozess der wechselseitigen Offenbarung und Verbesserung stattfinden soll.

Diese Freundschaftspraxis kann aus dem religiösen Kontext in weltliche Kontexte übertragen werden. Sie ist vermutlich – der präzise Nachweis dieser These ist allerdings dem Fachhistoriker zu überlassen – vom Klerus auf das gebildete Bürgertum der Spätaufklärung übergegangen und von diesem Ende des 20. Jahrhunderts zu einer Praxis breiter sozialer Schichten geworden. Wie ist diese These zu verstehen? Symbolische Lebenspfande haben stets Anschluss an die elementaren Lebensrisiken, an die Verwundbarkeiten der sozialen Existenzen eines Ortes und einer Zeit. Das Seelenheil ist die zentrale Sorge eines gläubigen Christen. Anders gelagerte soziale Existenzen haben andere Sorgen. Ihre Selbstoffenbarungspraktiken und die Ziele, die mit ihnen verbunden sind, sind daher auch andere. Zu fragen ist demnach zunächst, welche Verwundbarkeiten es in hoch individualisierten, modernen Industriegesellschaften gibt. Das genaue Profil der Vulnerabilitäten in modernen Wohlstandsgesellschaften ist sicher vielfältig und hängt mit der oft sehr partikulären sozialstrukturellen Position der jeweiligen Person zusammen. Allgemein lässt sich jedoch festhalten, dass sich der Typus der „Normalverwundbarkeit“ in den letzten Dekaden des 20. Jahrhunderts stark verändert hat. Etwas thetisch formuliert: Die Vulnerabilitäten wanderten zunehmend vom Physischen ins Psychische und vom Spirituellen ins Relationale. Nahrungsmittelnot und akute Gefahren für Leib und Leben sind zumindest in den meisten Industrienationen vergleichsweise selten geworden. Das Streben nach religiöser

Vollkommenheit hat nur noch für eine Minderheit einen hohen Stellenwert. Dagegen sind seelische Leiden und Beziehungsprobleme mehr und mehr alltagsprägend geworden. Dies hängt mit einer Reihe von gesellschaftlichen Entwicklungen zusammen, die oft als Individualisierung beschrieben wurden und die ich abstrakt durch folgenden Prozess kennzeichnen würde: Durch die Substitution ideell unkündbarer durch auf Kündigung angelegte Beziehungen. Welche symbolischen Lebenspfande entsprechen dieser Art der Verwundbarkeit? Ein schlagendes Beispiel – sicherlich nicht das einzige, aber in diesem Zusammenhang das offensichtlichste – sind Geheimnisse, die intime oder vertrauliche Dinge berühren und die das Potenzial haben, soziale Beziehungen der Person grundlegend zu erschüttern. Und genau über diese spricht oder schweigt man beredt in intimen Gesprächen, deren Zweck darin besteht, Orientierung in einer stetig changierenden Landschaft von Beziehungen zu gewährleisten.

Der Autor: Dr. Janosch Schobin, geboren 1981 in Göttingen, studierte an der Universität Kassel Soziologie, Mathematik und Hispanistik. Von 2006 bis 2009 war er am Hamburger Institut für Sozialforschung tätig und forschte zum Thema Soziologie der persönlichen Beziehungen. Seit Oktober 2015 leitet er die Nachwuchsforschergruppe „Gamifizierung als soziologisches Problem“ an der Universität Kassel. Wichtigste Publikationen: *Freundschaft und Fürsorge. Bericht über eine Sozialform im Wandel.* Hamburger Edition, 2013; *Sorgende Freunde. Fragen an eine andere Lebensform*, in: *Mittelweg* 36. 20 (2011/1), 24–42; *Sechs Farben und drei Rotationsachsen. Versuch über Verpflichtungen in Freundschaften*, in: *Mittelweg* 36. 17 (2008/3), 17–41.