

# Gastfreundschaft im Kloster St. Gallen im 9. und 10. Jahrhundert (Teil I)

Von Jutta Maria Berger — Münster

## 1. Einleitung

Schon von jeher hat die Gastfreundschaft als Urphänomen menschlicher Zivilisation das Interesse der Forschung geweckt. Sie gilt seit der Antike als eine der höchsten Tugenden des einzelnen und als eine hervorragende Pflicht des Staates, an die von heidnischen und später christlichen Autoren gleichermaßen appelliert wurde.

Die vorliegende Untersuchung zum Thema „Gastfreundschaft im Kloster St. Gallen im 9. und 10. Jahrhundert“ beschäftigt sich, wie der Titel bereits formuliert, mit einer speziellen Ausprägung der Gastfreundschaft, der monastischen. Die benediktinische Gastfreundschaft soll — und hier liegt der besondere Zugriff gegenüber bereits vorhandenen Arbeiten — anhand einer abgegrenzten örtlichen Gegebenheit, dem Reichskloster St. Gallen in der heutigen Ostschweiz, analysiert werden. Die zeitliche Begrenzung auf die Karolinger- und Ottonenzeit entspricht der Blütezeit und insofern größten Quellenreichtum der Abtei.

Aus dem Spektrum der großen frühmittelalterlichen Reichsabteien kristallisiert sich St. Gallen dank seiner Quellenlage geradezu heraus: Aufgrund von in St. Galler Stiftsarchiv und Stiftsbibliothek an Ort und Stelle erhaltenen Klosterchroniken, Verbrüderungsbüchern, Necrologien, Annalen, Urkunden, liturgischen und paraliturgischen Dichtungen sowie nicht zuletzt dem berühmten St. Galler Klosterplan, erscheint es möglich, mit einer tragfähigen Quellenbasis eine Einzeluntersuchung zur benediktinischen Gastfreundschaft zu wagen und die Chance zur Analyse des Alltags klösterlicher Gastaufnahme im 9. und 10. Jahrhundert wahrzunehmen.

Aufbauend auf einem kurzen Überblick früher Gastfreundschaftstraditionen, aus denen sich die monastische Gastfreundschaft entwickelte, sollen nach einer Skizze zur Etymologie des Begriffs der Gastfreundschaft die Vorstellungen der Benediktsregel als theoretischer Grundlage klösterlicher Gastfreundschaft im Mittelalter erarbeitet werden. Zur Annäherung an das benediktinische Gastfreundschaftsverständnis des frühen Mittelalters werden im folgenden die karolingischen Kommentationen der Regula Benedicti analy-

siert. Das sich aus diesem ersten, die normative Ebene klösterlicher Gastfreundschaft erhellenden Teil der Untersuchung ergebende Bild stellt die Grundlage für den zweiten Analyseabschnitt dar, der sich mit der in St. Gallen praktizierten Gastfreundschaft beschäftigt.

Ausgehend von der Untersuchung der historiographischen Quellen sollen die weiteren genannten Quellengattungen dazu beitragen, das Bild der St. Galler Gastfreundschaft zu vervollständigen und zu differenzieren. Innerhalb der abschließenden Untersuchung des Klosterplans soll versucht werden, „Norm“ und „Wirklichkeit“ der Gastfreundschaft in St. Gallen im 9. und 10. Jahrhundert miteinander zu vergleichen.<sup>1</sup>

## 2. Entwicklungslinien der Gastfreundschaft von der Antike bis zum Mittelalter

Der kurze Überblick zum Phänomen der Gastfreundschaft von ihren Ursprüngen bis in die Abteien des Mittelalters ist in bezug auf die zu bearbeitende Thematik durch die Fragestellung, auf welchem Hintergrund sich Formen monastischer Gastfreundschaft entwickelten, motiviert.

In seinen neuesten „Studien zur Gastlichkeit im Mittelalter“<sup>2</sup> definiert H. C. Peyer die Gastfreundschaft als eine bestimmte Form der Gastlichkeit, die er näherhin als „Aufnahme eines Fremden,<sup>3</sup> um ihn zu speisen, zu nächtigen und zu schützen“<sup>4</sup> beschreibt. Neben der Gastfreundschaft führt Peyer als

- 1) Dieser Aufsatz entstand auf der Grundlage einer Staatsexamensarbeit (1989) im Fach Geschichte an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster bei Prof. Dr. Joachim Wollasch, dem ich für alle Unterstützung herzlich danke. Herrn Stiftsarchivar Dr. Werner Vogler, St. Gallen, danke ich für seine Vermittlung eines Druckkostenzuschusses des Kath. Administrationsrates des Kantons St. Gallen.
- 2) Peyer H. C., Von der Gastfreundschaft zum Gasthaus. Studien zur Gastlichkeit im Mittelalter (SMGH 31), Hannover 1987.
- 3) Als den „Fremden“ definiert Peyer H. C. (wie Anm. 2) 2, den „nicht zur eigenen Gruppe gehörenden Menschen.“ In die gleiche Richtung, aber sprachlich genauer, zielt die Definition J. Daniélous in seinem Aufsatz „Pour une Théologie de l'Hospitalité“ (Vie spirituelle 367, 1951, 339–347), 340. Ein Fremder ist jemand, der nicht zum Clan, zur Rasse, zur biologischen Einheit gehört und der von zwei Seiten aus gesehen wird — als Feind oder als Gast. Daniélou bezieht hier die Etymologie des Begriffs „*hospes*“ mit ein, der im altlateinischen Sprachgebrauch noch gleichzeitig für den Fremden und den Feind gilt. Vgl. hierzu: Hiltbrunner O., Art.: Gastfreundschaft (RAC 8, 1972, 1061–1123), 1063; Böckmann A., Xeniteia — Philoxenia als Hilfe zur Interpretation von Regula Benedicti 53 im Zusammenhang mit Kapitel 58 und 66 (RegBenSt 14/15, 1985/86, 131–144), 131.
- 4) Peyer H. C. (wie Anm. 2) 1; nahezu wörtlich erscheint die Definition bereits in der Einleitung des von Peyer herausgegebenen Bandes „Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter“ (Schriften des historischen Kollegs. Kolloquien 3), Wien 1983, VII. Vgl. auch Peyers Vorüberlegungen zu diesem Band in dem Artikel „Gastfreundschaft und kommerzielle Gastlichkeit im Mittelalter“ (HZ 235/2, 1982, 265–288), 265.

weitere wichtige Formen der Gastlichkeit die herrscherliche Gastung,<sup>5</sup> d. h. die Einquartierung von Herrschern und Mächtigen und die sich zeitlich spä-

- 5) In der Definition Peyers stellt sich die herrschaftliche Gastung als „Anspruch von Herrschern und Mächtigen, ihrem Gefolge, ihren Stellvertretern und ihren Truppen, von den Untertanen feierlich empfangen, beherbergt und gepflegt zu werden“ dar (Peyer H. C. [wie Anm. 2] 146). Peyer sieht in der herrschaftlichen Gastung die Grundlage für eine reisende Regierungs- und Verwaltungsweise in Epochen überwiegender Schriftlosigkeit, in denen die Herrschaftsausübung durch persönliches Erscheinen gewährleistet werden muß (vgl. ebd., 147–151). Er bezieht sich in dieser Erklärung nicht zuletzt auf die Regierungspraxis der mittelalterlichen Könige (vgl. hierzu grundlegend: Dens., Das Reisekönigtum des Mittelalters [VSWG 51, 1961, 1–21], mit Ausblicken auf ganz Europa, Afrika, Asien und die pazifische Inselwelt). Deren Gastungspolitik hat anhand der rekonstruierbaren Königsitinerare C. Brühl in seinem Standardwerk „Fodrum, Gistum, Servitium Regis“ (Kölner Historische Abhandlungen 14/I,II), Köln — Graz 1968, untersucht. Die sich auf das fränkische Reich, auf Deutschland und Italien beziehenden Untersuchungen konnten unter verschiedenen Namen das Gastungsrecht der Könige für alle Länder nachweisen. Hierbei blieb der äußere Gastungsvorgang stets gleich (ebd., 762–763). Während die karolingischen und ottonischen Könige diese Art des *Servitium regis* (zum Begriff vgl. ebd., 97–99; zusätzlich, auf B. Heusinger bezogen, Fleckenstein J., Grundlagen und Beginn der deutschen Geschichte (Deutsche Geschichte 1), Göttingen 1988, 151; Scheuermann K., Das Gastungsrecht der deutschen Könige im Mittelalter, Diss. masch., Erlangen 1953, 13; Metz W., Das *Servitium regis* [EdF 89], Darmstadt 1978) nur in seltenen Fällen gegenüber der Kirche beanspruchten (Brühl C., 25–39. 116–118) und ihre Besuche in den Klöstern in „mäßigen Rahmen“ und durch feste religiöse Überzeugung motiviert waren (ebd., 26–27. 38; Scheuermann K., 25), machten die westfränkischen Könige vom Gastungsrecht der Kirche gegenüber radikalen Gebrauch (Brühl C., 45. 766). Für den deutschen Bereich ist diese Praxis erst seit Heinrich II. belegt, der die Hauptlast der Königsgastung den Bischöfen übertrug (ebd., 127; vgl. Scheuermann K., 44–46). Daß die Beherbergung des Königs vor allem aufgrund seines mächtigen Gefolges (Brühl C., 70–72. 763) wahrhaftig eine Last sein konnte, veranschaulicht Brühl durch viele Quellenzeugnisse (vgl. beispielsweise seine K. Scheuermann korrigierende Interpretation der Angaben des *Annalista Saxo* bezüglich des Tagesverbrauchs des ottonischen Königshofes [ebd., 175–177]). Gemäß seiner Ergebnisse waren Freiungsprivilegien im ostfränkischen Raum unbekannt (ebd., 105), auch die klösterlichen Immunitätsprivilegien beinhalteten nur den Schutz vor Gastungsansprüchen königlicher Beamter, nicht aber vor der Person des Königs selbst (ebd., 102). In jedem Fall waren also die Reichsklöster, was für die vorliegende Thematik von unbedingter Wichtigkeit ist, zum feierlichen Empfang des Königs (zum *Occursus regis* vgl. ebd., 106) verpflichtet. Daß von daher für die Klöster die Begriffe der Gastfreundschaft und der Gastung nahezu grenzenlos ineinander übergingen, wird leicht ersichtlich. Sehr treffend spricht G. Tellenbach in diesem Zusammenhang von „Ehre und Last“ eines Herrscherempfangs (Kaiser, Rom und Renovatio. Ein Beitrag zu einem großen Thema [Tradition als historische Kraft, hrsg. v. J. Wollasch–N. Kamp, Berlin–New York 1982, 231–254] 234). Das *Servitium regis* der Reichsklöster behandelte speziell Metz W., Quellenstudium zum *Servitium regis* (900–1250), T. 1 (ADipl 22, 1976, 187–271). Er untersuchte und stellte überblickshaft Quellen zum Gastungsrecht in den Klöstern aus dem gesamten Reichsgebiet zusammen, konnte für Alemannien allerdings nur ein die Rei-

ter entwickelnde geldwirtschaftlich-gewerbliche Gastlichkeit<sup>6</sup> an. Ihnen gegenüber entspricht die Gastfreundschaft der frühen bzw. archaisch-rituellen Gastlichkeit, die sich als freiwillig, gelegentlich, ohne direkte Entschädigung und als Gastlichkeit unter Beachtung ganz bestimmter Formen charakterisiert.<sup>7</sup>

Ältester Grundbestand der Gastlichkeit sind Obdach, Wasser, Feuer und Pferdefutter. Demgegenüber beinhaltet die qualifizierte Gastfreundschaft auch die Verpflegung der Gäste sowie ihre Aufnahme unter einem bestimmten Ritual, für das sich seit frühester Zeit folgende Elemente erkennen lassen:<sup>8</sup> die Begrüßung, oft in Verbindung mit einem Willkommenstrunk, das Ablegen der Waffen und die Waschung der Hände und Füße des Gastes.<sup>9</sup> Oftmals

---

chenau betreffendes Dokument publizieren. Dieser Befund läßt zunächst vermuten, daß das Kloster St. Gallen keine exponierte Anlaufstelle der mittelalterlichen Könige war; die St. Galler Quellen werden hierzu nähere Auskunft geben.

- 6) Vgl. Peyer H. C. (wie Anm. 2) 1. 13–16. 78. Zur oftmals diffamierten sozialen Stellung der gewerblichen Gastleute vgl. ebd., 57; siehe auch Hiltbrunner O., Gastfreundschaft in der Antike (Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus [wie Anm. 4] 1–20), 12.
- 7) Vgl. Peyer H. C. (wie Anm. 2) 1; Dens. (wie Anm. 4) 265. Eine ähnlich klingende Definition der Gastfreundschaft als „ritualisierte Freundschaft von Mitgliedern verschiedener Sozialgruppen, wie sie sich z. B. im frühen Griechenland darstellt“, gibt Th. Schuler in seiner Dissertation mit dem Titel „Ungleiche Gastlichkeit. Das karolingische Benediktinerkloster, seine Gäste und die christlich-monastische Norm“, Bielefeld 1979, 20.
- 8) Vgl. Peyer H. C. (wie Anm. 2) 4–5; Hiltbrunner O. (wie Anm. 6) 2–4; Dens. (wie Anm. 3) 1079. Zum Thema der archaischen Gastfreundschaftsvorstellungen vgl. Bitel L. M., *Isle of the Saints. Monastic Settlement and Christian Community in early Ireland*, Itaca — London 1990, 194–221.
- 9) Vgl. Peyer H. C. (wie Anm. 4) 267; Hiltbrunner O. (wie Anm. 6) 2, deutet die Hand- und Fußwaschung zur Gästeaufnahme als Reste einer rituellen Reinigungszeremonie. Daß die Fußwaschung von alters her zum Begrüßungszeremoniell gehörte und in der Antike sowohl als Reinigungsritus zur Austreibung böser Geister als auch zum Dienst an höhergestellten Persönlichkeiten gedient habe, betont M. Puzicha in ihrer Dissertation „Christus peregrinus. Die Fremdenaufnahme (Mt 25,35) als Werk der privaten Wohltätigkeit im Urteil der alten Kirche“ (MBTh 47), Münster 1980, 58–59. Grundlegend zum Phänomen der Fußwaschung bleibt der Artikel von Kötting B. (RAC 8, 1972, 743–777), 768–777. Kötting stellt die Fußwaschung als Teil der Begrüßung des Gastes in allen antiken Kulturen des Mittelmeerraumes dar (ebd., 743–759). Das heiße Klima dieser Regionen, das ein offenes Schuhwerk erfordert, läßt die Waschung der staubbedeckten Füße zu einer täglichen Handlung werden, die sich als solche für die Belegung mit einem symbolischen Gehalt anbietet. Durchgeführt wird die Waschung der Füße zumeist durch niederste Bedienstete und Sklaven. Für Griechen, Römer und Juden ist die Fußwaschung des weiteren als Zeichen kultischer Reinheit anzusehen. Für das Christentum (ebd., 759–776) bedeutet die Fußwaschung durch die Perikope Joh 13, 4–12 die Umkehrung der gewohnten Dienstordnung durch Jesus. Auch in der christlichen Gesinnung ist die Fußwaschung im Ritus der Gästebegrüßung verankert; als Zeichen der Nachahmung der brüderlichen Liebe Jesu Christi wird sie aber vom Gastgeber selbst vor-

werden dem Ankommenden hiernach ein Bad und frische Kleider dargeboten. Bei der Platzverteilung wird dem willkommenen Gast ein Ehrenplatz am Herdfeuer bzw. oben am Tisch angeboten; der weniger erwünschte Gast erhält einen dementsprechend geringeren Platz. Das sich anschließende Mahl bildet den Rahmen für die Konversation zwischen Gastgeber und Gast: Hier werden Nachrichten ausgetauscht und Informationen weitergegeben. Nicht selten ist die Sitte zu beobachten, dem Gast für das Nachtlager eine Frau des Hauses zur Verfügung zu stellen. Der Abschied zeichnet sich durch Geschenke des Gastgebers für seinen Gast, die die Gastfreundschaft verstärken und eine langandauernde Bindung gewährleisten sollen, aus.

Seit homerischer Zeit sind Gästeverhältnisse belegt, die sich von beiden Gastfreunden auf die Nachkommen vererbten. Symbole, beispielsweise zerbrochene Tonscheiben, Täfelchen, Ringe, Münzen, deren Teile zueinander paßten, dienten als Beweis, wenn sich die Begegnenden nicht mehr persönlich kannten.<sup>10</sup>

In allen früh erkennbaren Formen beschränkt sich die Gastfreundschaft auf zwei bis drei Nächte. Die Stellung zwischen Gastherren und Gast ist mit der des Familienoberhauptes zu den Familienmitgliedern vergleichbar. Der Gastherr hat die Pflicht zum Schutz des Gastes; alle Verantwortung — auch für unguete Verhaltensweisen des Gastes — liegt bei ihm.<sup>11</sup> Dementsprechend hat sich der Gast in die Familie des Gastgebers zu integrieren.

Welche Motive stehen hinter diesen Urphänomenen der Gastfreundschaft? O. Hiltbrunner sieht die Gastfreundschaft vom Ursprung her in „religiöser Scheu“<sup>12</sup> begründet. Ein Fremder, der möglicherweise Träger unbekannter Mächte, eventuell sogar selbst ein Gott ist, wird seine Kräfte keinesfalls gegen seinen Gastgeber richten.<sup>13</sup> Weitere Motive sieht Hiltbrunner in der besonderen Qualifikation eines Fremden, in der Schwäche eines Schutzflehenden und in der persönlichen Bindung, sei sie verwandtschaftlicher Art oder beruhe sie auf einer einmal geschlossenen Gastfreundschaft. Als zusätzliche Motive nennt Hiltbrunner das Gegenseitigkeitsprinzip, d. h. die utilitaristische Hoffnung, durch die Aufnahme eines Fremden selbst in der Fremde Aufnahme zu finden, sowie das religiös-ethische Gebot der Nächstenliebe, das vor allem im ägyptisch-orientalischen Raum, besonders im frühen Judentum, vorherrschte.<sup>14</sup>

---

genommen. Besonders für die christlichen Mönche bedeutet die Fußwaschung eine besondere Pflicht — auch für sie gehört sie zum festen Zeremoniell der Gästaufnahme (ebd., 768–770).

10) Vgl. Hiltbrunner O. (wie Anm. 3) 1080. 1087–1088; Peyer H. C. (wie Anm. 2) 6; Puzicha M. (wie Anm. 9) 9; v. Severus E., *Fremde beherbergen*, Hamburg 21947, 33.

11) Vgl. Hiltbrunner O. (wie Anm. 6) 3; Dens. (wie Anm. 3) 1064–1079; Sievers K. D., Art.: *Gastfreundschaft* (HRG 1, 1971, 1389–1391), 1390.

12) Hiltbrunner O. (wie Anm. 3) 1062.

13) Vgl. ebd., 1063; Dens. (wie Anm. 6) 1.

14) Vgl. Hiltbrunner O. (wie Anm. 3) 1065.

Diese eher typologischen Betrachtungen über die frühest erkennbaren Phänomene der Gastfreundschaft führen zu der Frage, welche Entwicklungen sich in den antiken Hochkulturen weiter verfolgen lassen.

In den Wüstenregionen konnte durch die Regeln der Gastfreundschaft die allgemeine Rechtlosigkeit zugunsten einer Gefahrenmilderung für das Leben des einzelnen eingegrenzt werden, denn sobald zwischen Gastgeber und Gast ein Schutzverhältnis etabliert war, hatte dieses in bezug auf den Gast den Schutz vor Verfolgung und die Sicherung des Eigentums zur Folge.<sup>15</sup>

In der griechisch-römischen Welt erfuhr die Gastfreundschaft, die zu den höchsten Tugenden zählte, von Anfang an eine religiöse Grundlegung: Der Gast stand unter dem Schutz der obersten Gottheiten, nämlich des Zeus *xenios* bzw. des Jupiter *hospitalis*.<sup>16</sup> In Griechenland wurden Aufnehmender und Aufgenommener mit dem gleichen Ausdruck „*xenos*“ betitelt, was auf das Verhältnis gleichrangiger Partnerschaft zwischen Gastgeber und Gast hinweist. Die römischen Quellen hingegen bezeugen die Bedeutung der Vokabel „*hospes*“ sowohl für den Gastherrn als auch für den Gast erst ab dem 3. Jahrhundert v. Chr. Vorher wurde das Nomen „*hostis*“ mit der Bedeutung "Fremder/Nichtbürger" wie auch Feind belegt, deren letztere es bis heute trägt.<sup>17</sup>

Sowohl in Griechenland als auch im Rom der Antike gehörte die *hospitia privata* zu den gesellschaftlichen Pflichten: Viele Gäste zu beherbergen wurde als Zeichen von Vornehmheit angesehen.<sup>18</sup> Begüterte griechische Häuser wiesen oftmals Anbauten für Gäste mit eigenen Eingangstüren auf, in denen die Gäste die Gastfreundschaft ihres Gastherrn genießen, aber dennoch ihre Privatsphäre behalten konnten. So wurden die Gäste auch nur am ersten Tag ihres Aufenthaltes zur Tafel des Gastherrn geladen, während sie im folgenden in ihren eigenen Gemächern die dargebotenen Speisen zu sich nahmen.<sup>19</sup>

Eine Verletzung der Gastfreundschaftsregeln galt als sittliche Verfehlung, die die Rache der Götter nach sich ziehen konnte. Gekündigt werden konnte eine Gastfreundschaft nur durch die schwerwiegende Schuld eines Teils der Befreudeten.<sup>20</sup>

Neben ihren bereits vorgestellten vielgepriesenen privaten Formen stand die Gastfreundschaft auch im Hintergrund zwischenstaatlicher Rechtsbeziehungen der Antike. Der schon im 6. Jahrhundert v. Chr. voll ausgebildeten In-

15) Vgl. ebd., 1076; aus der Sicht der mittelalterlichen Situation Althoff G., *Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter*, Darmstadt 1990, 217.

16) Vgl. Hiltbrunner O. (wie Anm. 3) 1078; Puzicha M. (wie Anm. 9) 8; v. Severus E. (wie Anm. 10) 31.

17) Vgl. Hiltbrunner O. (wie Anm. 6) 7. 10–11; Dens. (wie Anm. 3) 1063; Stählin G., Art.: *Xenos* (ThWNT V, 1943, 1–36), 1–4. 6.

18) Vgl. Hiltbrunner O. (wie Anm. 3) 1080–1083.

19) Vgl. ebd., 1084.

20) Vgl. ebd., 1088–1089.

stitution der Proxenie in Griechenland<sup>21</sup> entsprachen im Grundgedanken die römischen Patronatsverhältnisse, in denen sich Städte, Kolonien oder auch freie Bürger, die in Abhängigkeit Roms geraten waren, einen Patronus, d. h. einen römischen Senatoren, zu ihrer Interessenvertretung in Rom wählten.<sup>22</sup>

Daß die Gastfreundschaft auch im jüdischen Tugendkatalog eine bedeutende Stellung einnahm, läßt sich schon durch die geographischen Gegebenheiten, mit denen das antike Judentum größtenteils konfrontiert war, erklären. Aber nicht allein die Kategorisierung des jüdischen Volkes als Wüstenbewohner, sondern die religiöse Fundierung der Gastfreundschaft auch in dieser Kultur, zeichnet die besondere Fremdenfreundlichkeit der Israeliten aus. Im Alten Testament stellt die Gastfreundschaft die dankbare Antwort auf die Befreiung der Israeliten aus der ägyptischen Fremdherrschaft durch ihren Gott JHWH dar. Israel, das in Ägypten selbst fremd und versklavt war, nahm sich in seiner Fremdengesetzgebung in besonderer Weise der Fremden im eigenen Land an.<sup>23</sup> Als Vorbilder für israelitische Gastfreundschaft werden u. a. Lot (Gen 19), Rachel (Jos 2), die Sunnamnitin (IIReg 4, 8–10) und vor allem Abraham (Gen 18) zitiert, der unter der Eiche von Mamre in den drei Fremden JHWH selbst beherbergte.<sup>24</sup> Im sühnetheologischen Verständnis des Spätjudentums stand die Gastfreundschaft als Beispiel für ein spezielles Liebeswerk. Vor allem in den spätjüdischen Brüdergemeinschaften wurde die Gastfreundschaft, wie die Qumrantexte zeigen, sehr hochgeschätzt. Flavius Josephus schildert für die Essener<sup>25</sup> die Reisemöglichkeit ohne jegliche Ausstattung, da sich in jeder Stadt eine Lokalität befand, die aus Gemeindebesitz alle Reiseutensilien, sei es Kleidung, Nahrung oder Unterkunft, für sie bereithielt. Für das gesamte Judentum sind seit früher Zeit Synagogenherbergen bezeugt, die zugezogenen Arbeitern und Verfolgten Asyl gewährten und auch für die Aufnahme von Pilgern bereit standen.<sup>26</sup>

21) Durch den Proxenos, einen angesehenen Bürger einer griechischen Stadt, wurden die Interessen der Bürger eines anderen Stadtstaates bei den heimatlichen Behörden des Proxenos vertreten. Gleichzeitig nahm er die Bürger des Staates, den er vertrat, bei sich gastlich auf. Vgl. Peyer H. C. (wie Anm. 2) 8; Hiltbrunner O. (wie Anm. 3) 1095; Stählin G. (wie Anm. 17) 17–18; Casson L., *Reisen in der Alten Welt*, London 1976, 103–106.

22) Vgl. Peyer H. C. (wie Anm. 2) 9; Hiltbrunner O. (wie Anm. 2) 1096–1098.

23) Vgl. Puzicha M. (wie Anm. 9) 10; Neuhäusler E. – Auer A., Art.: Gastfreundschaft (LThK 4, 1960, 526–528), 526; Hiltbrunner O. (wie Anm. 3) 1067–1071; Böckmann A. (wie Anm. 3) 131–133.

24) Vgl. Daniélou J. (wie Anm. 3) 341–342; v. Severus E. (wie Anm. 10) 27; Stählin G. (wie Anm. 17) 18.

25) Flavius Josephus, *Bell. Iud.* II 8 (übers. H. Clementz, Flavius Josephus. Geschichte des jüdischen Krieges, o. O. 1977, 142–143). Zum Gesamtzusammenhang Essener und Gastfreundschaft vgl. Hiltbrunner O. (wie Anm. 3) 1072–1073; Dens. (wie Anm. 6) 15.

26) Vgl. Hiltbrunner O. (wie Anm. 6) 16; Peyer H. C. (wie Anm. 2) 10. Oftmals werden diese Synagogenherbergen von der Forschung in die Entwicklung zum christlichen Xenodochium eingereiht. Vgl. hierzu: Peyer H. C. (wie Anm. 2) 117; Casson L. (wie

Das Matthäusevangelium beinhaltet die zentrale Begründung christlicher Gastfreundschaft innerhalb des Neuen Testaments. Im zweiten Höhepunkt der sogenannten „Endzeitrede“,<sup>27</sup> der Schilderung des Weltgerichts in Mt 25,31–46, wird die Gastfreundschaft in einem Beispielkatalog von sechs Werken der Barmherzigkeit mit aufgezählt (Mt 25,35), die — im Vergleich zu anderen zeitgenössischen Religionen, z. B. dem Judentum oder den ägyptischen Religionen, in denen derartige Handlungsweisen durchaus auch bekannt waren<sup>28</sup> — ihren besonderen Wert durch die Beziehung zu Jesus Christus gewinnen. Durch das Prinzip der stellvertretenden Identifizierung<sup>29</sup> (Mt 25,40) bedeutet dies für das Beispiel der Gastfreundschaft, daß der Gast dem, der ihn aufnimmt, nicht nur — nach dem christlichen Liebesgebot — zum Nächsten wird, sondern im Gast Christus selbst präsent ist. Was die Barmherzigen für einen seiner geringsten Brüder getan haben, das haben sie ihm getan. Postulat ist hier, wie auch für die Gesamtheit des Matthäusevangeliums, praktisches Handeln und tätige Liebe, im Gegensatz zum nur intellektuellen und gefühlsmäßigen Glauben.<sup>30</sup> Derartig Barmherzigen, die nichts von den ihrem König erwiesenen Liebestaten wissen, also nicht aus Werkgerechtigkeit<sup>31</sup> heraus handeln, ist die Verheißung der Basileia Gottes gewiß, wohingegen die Verweigerung der Liebeswerke die ewige Strafe (Mt 25,45) mit sich bringt.

---

Anm. 21) 382–395; Szabó Th., *Xenodochia, Hospitäler und Herbergen. Kirchliche und kommerzielle Gastung im mittelalterlichen Italien. 7.–14. Jhdt.* (Gastfreundschaft, Gasthaus und Taverne [wie Anm. 4] 61–93), 82.

27) Vgl. Schnackenburg R., *Matthäusevangelium (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum NT mit der Einheitsübersetzung 1)*, Würzburg 1987, 248; Schweizer E., *Das Evangelium nach Matthäus (Das Neue Testament Deutsch 2)*, Göttingen 1973, 310.

28) Vgl. Schnackenburg R. (wie Anm. 27) 250.

29) Neuhäusler E. (wie Anm. 23) 526; vgl. Schnackenburg R. (wie Anm. 27) 251; Schweizer E. (wie Anm. 27) 312; vgl. auch: Puzicha M. (wie Anm. 9) 7. 96–140, zur christozentrischen Begründung von Mt 25,35–40 nach den Zeugnissen der Alten Kirche. Hier wird die Identitätsaussage von Mt 25,40 als „tragendes Fundament“ und „Konstitutivum christlicher Barmherzigkeit“ überhaupt herausgestellt (ebd., 139). Kritischer, nämlich in dem Sinne, daß „die Gastfreundschaft dem christlichen Bruder und nicht dem Außenstehenden“ gelte und in erster Linie als „Ausdruck binnenkirchlicher Solidarität“ zu verstehen sei, wertet R. Kampling den neutestamentlichen Befund in seinem Aufsatz „Fremde und Fremdsein in Aussagen des Neuen Testaments“ (Die Fremden, hrsg. v. O. Fuchs, Düsseldorf 1988, 215–239), 228–229 mit Anm. 74. Vgl. auch Joh 13,20, der die Aufnahme von Gästen deutlich auf Boten des Evangeliums bezieht, die Identitätsaussage allerdings über Jesus auch auf Gott selbst ausweitet. Zur Rezeptionsgeschichte der Passage des Matthäusevangeliums vgl. Gray S.W., *The Least of my Brothers. Matthew 25:31–46. A History of Interpretation* (Society of Biblical Literature. Dissertation series 114), Atlanta — Georgia 1989, der, wie seine Quellenauswahl zeigt, die zentrale Stellung der Passage für das mittelalterliche Mönchtum jedoch unterbewertet.

30) Vgl. Schnackenburg R. (wie Anm. 27) 251.

31) Vgl. Schweizer E. (wie Anm. 27) 312.

Neben dieser ethischen Begründung christlicher Gastfreundschaft im Matthäusevangelium sind sprachliche Bilder, die das Motiv der Gastfreundschaft aufnehmen, im gesamten NT zu finden, so, wenn das eschatologische Heilswerk unter der Methapher der Einladung zum ewigen Gastmahl (Lk 14, 15–24; 22, 27–29; Mk 6, 41–43; 8, 6–8) geschildert wird, oder wenn Jesus selbst in den Berichten über sein irdisches Leben als Gast in die Häuser seiner Anhänger geladen wird (Mt 8, 14; Mk 1, 29; Lk 4, 39; Joh 12, 1–8) und ihm zu Ehren Gastmähler stattfinden (Mt 9, 10; 26, 6–13; Mk 2, 15; Lk 5, 29). Das siebte Kapitel des Lukasevangeliums (Lk 7, 36–50) will Jesu Wertschätzung von Symbolen der Gastfreundschaft zeigen, die — auch in der jüdischen Tradition — als Fußwaschung, Kuß und Salbung die gute Gesinnung des Gastgebers seinem Gast gegenüber deutlich machen.

Appelle an die Gastfreundschaft der frühen Christen lassen sich durch die gesamte Briefliteratur des NT hindurch verfolgen, so, wenn beispielsweise Paulus in Röm 12, 13 eine permanente Gastfreundschaft für die „Heiligen“, d. h. die Verkünder des Evangeliums fordert, oder in Hebr 13, 2 als Aufruf zu einem wahrhaft christlichen Leben unmittelbar an die Gastfreundschaft erinnert wird. Freundlich und ohne Murren soll die Gastfreundschaft der Christen geübt werden, verdeutlicht das vierte Kapitel des ersten Petrusbriefs (1 Petr 4, 9).<sup>32</sup>

Als christliche Tugend wurde die Gastfreundschaft von den ersten Christen nach biblischen Anweisungen großzügig durchgeführt. Im Botenverkehr zwischen den Gemeinden bildete sie einen wichtigen missionarischen Dienst. Innerhalb der Gemeinden waren besonders Witwen (1 Tim 5, 10) und Bischöfe (1 Tim 3, 2; Tit 1, 8) zur Aufnahme von Gästen verpflichtet.<sup>33</sup>

Vor der konstantinischen Wende fand die christliche Gastfreundschaft als ethisches Postulat nur im privaten Rahmen ihren Niederschlag, in konstantinischer Zeit sind vermehrt christliche Einrichtungen zur Fremdenaufnahme zu beobachten, die gleichzeitig auch für Obdachlose, Arme und Kranke Sorge trugen. Diese Institutionen wurden mit dem vom Christentum neu geprägten Ausdruck *Xenodochium* belegt; oftmals waren sie Stiftungen von frommen und reichen Laien.<sup>34</sup>

32) Zur neutestamentlichen Grundlegung des christlichen Gastfreundschaftsverständnisses vgl. Rusche H., *Gastfreundschaft in der Verkündigung des neuen Testaments und ihr Verhältnis zur Mission (VIMW 7)*, Münster 1958. Die unkommentierte Zusammenstellung aller für die Gastfreundschaft relevanten Stellen des NT bietet Aland K., *Vollständige Konkordanz zum griechischen NT, I/2*, Berlin – New York 1983, 1311; siehe auch Neuhäusler E. (wie Anm. 23) 526–527; Hiltbrunner O. (wie Anm. 3) 1103–1107; Daniélou J. (wie Anm. 3) 343–345; Schuler Th. (wie Anm. 7) 35–40; Stählin G. (wie Anm. 17) 20.

33) Vgl. Neuhäusler E. (wie Anm. 23) 526–527; Puzicha M. (wie Anm. 9) 1. 12; v. Severus E. (wie Anm. 10) 40; Stählin G. (wie Anm. 17) 22.

34) Zur Einrichtung der christlichen Xenodochien vgl. Hiltbrunner O., *Art.: Xenodochium (PRE IX A, 21983, 1487–1503)*; Leclercq H., *Art.: Hôpitaux, Hospices, Hôtelleries (DAFL 6, 2, 1925, 2748–2769)* und die grundlegende Dissertation von

In der Alten Kirche blieb die christliche Gastfreundschaft stets ein zentrales Thema der Kirchenschriftsteller.<sup>35</sup> Schon die Didache, eine Gemeindekonstitution des frühen zweiten Jahrhunderts, widmet sich im zwölften Kapitel explizit der Aufnahme von Fremden. Jedem, der im Namen des Herrn kommt, soll Gastfreundschaft gewährt werden, allerdings nicht länger als zwei bis drei Tage, wie auch für die heidnische Gastfreundschaft üblich; bei einem längeren Aufenthalt muß der Aufgenommene seinen Unterhalt durch Arbeit in seinem Beruf verdienen.<sup>36</sup> Zum Schutz vor Irrelehrern und falschen Propheten findet sich im zwölften Didache-Kapitel auch eine erste Einschränkung der Gastfreundschaft. Durch sie wie auch durch Arbeitsscheue und Schwindler soll sich die christliche Gastfreundschaft nicht ausnutzen lassen.<sup>37</sup>

Zahlreiche Aussagen zum Thema Gastfreundschaft finden sich auch in den apologetischen Schriften und in den Traktaten der griechischen und lateinischen Kirchenväter.<sup>38</sup> Bereits Augustinus thematisiert die Schwierigkeit der Vereinbarung des von ihm gewünschten klösterlichen Lebens und seiner bischöflichen Pflicht zur Aufnahme aller Ankommenden.<sup>39</sup>

---

Sternberg Th., *Orientalium more secutus*. Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien (JAC.E 16), Münster 1991. Berühmtes und frühestes Beispiel für ein von vornehmen Laien gestiftetes Xenodochium ist wohl das römische Altersheim Psalmathia, das als Stiftung der Mutter Konstantins, Helena, angesehen wird. Vgl. Hiltbrunner O. (wie Anm. 6) 19. Auf die Stiftung eines Xenodochiums im Hafen von Ostia durch den Senator Pammachios verweist Szabó Th. (wie Anm. 26) 63; vgl. auch Hiltbrunner O. (wie Anm. 3) 1118–1119; Peyer H.C. (wie Anm. 2) 117.

- 35) Die christliche Gastfreundschaft nach Mt 25, 35–40 wird, wie die Dissertation der Benediktinerin M. Puzicha (wie Anm. 9) verdeutlicht, in der altkirchlichen Tradition auf drei verschiedenen Ebenen begründet: Es sind diese die anthropologische, die die naturhafte Gleichheit aller Menschen feststellt und von daher die Nachahmung der göttlichen Barmherzigkeit allen Menschen gegenüber fordert (ebd., 67–96). Die zweite Ebene bildet die christozentrische Begründung, die die Identitätsaussage von Mt 25, 40 als den Ursprung christlicher Barmherzigkeit herausstellt (ebd., 96–139). Die eschatologische Motivation stellt die dritte Begründungsebene dar: Die guten Werke der Matthäusperikope werden hier in ihrem Kontext des Gerichtsgedankens gesehen. Die Verantwortung des Christen vor dem Weltgericht wird zum Beweggrund christlicher Ethik, der allerdings nichts mit dem Motiv der Werkgerechtigkeit gemein haben soll (ebd., 140–178).
- 36) La Doctrine des Douze Apôtres (Didachè) XII 1–5 (ed. W. Rordorf – A. Tuilier, SC 248, Paris 1978, 188–189); vgl. Hiltbrunner O. (wie Anm. 3) 1107. Die biblische Grundlage dieser Bestimmung bereitet unverkennbar Paulus: Vgl. 1 Kor 4, 12; 1 Thess 2, 9; 2 Thess 3, 8; Apg 20, 34.
- 37) Vgl. Puzicha M. (wie Anm. 9) 63.
- 38) Vgl. Hiltbrunner O. (wie Anm. 3) 1108–1112; v. Severus E. (wie Anm. 10) 51–76.
- 39) Augustinus, Sermo 355 (ed. PL 39, 1569–1570); vgl. Hiltbrunner O. (wie Anm. 3) 1114. Eine Zusammenstellung von fünf augustinischen Predigten zum Thema Gastfreundschaft findet sich in französischer Übersetzung bei Daniélou J. (wie Anm. 3) 348–352. Zur augustinischen Interpretation christlicher Gastfreundschaft siehe auch v. Severus E. (wie Anm. 10) 45–51; Borias A., *Hospitalité augustinienne et bénédictine* (RHSp 50, 1974, 3–16).

Einer der wichtigsten Faktoren für die Ausbreitung christlicher Gastfreundschaft ist ohne Zweifel im Mönchtum zu sehen.<sup>40</sup> Sowohl die ersten Mönchsregeln des Ostens, wie die des ägyptischen Coenobiten Pachomius<sup>41</sup> und die für den ganzen christlichen Osten maßgebliche Regel des Basileios<sup>42</sup>, als auch die frühen lateinischen Mönchsregeln — großen Einfluß haben hier besonders Paulinus von Nola und der Heilige Hieronymus<sup>43</sup> — sehen die Pflege der Gastfreundschaft für ihre Klöster ausdrücklich vor. Bestimmte Handlungsabläufe bei der Gästtaufnahme wie der Ritus der Fußwaschung, der Friedenskuß, gemeinsames Gebet, die Speisung des Gastes und das Geleit zum Abschluß sind in der Tradition des frühen Mönchtums, wie zuvor schon im heidnisch-antiken Zeremoniell der Gästtaufnahme zu beobachten war, fest verankert.<sup>44</sup>

Von Anfang an ist den frühen Mönchen aber offensichtlich auch die Problematik zwischen Gästebetrieb und klösterlicher Weltabgeschiedenheit und Askese bewußt, worauf zahlreiche Bestimmungen für von den Monasterien abge sonderte Gästehäuser mit speziell für die Gästebetreuung beauftragten Mönchen in den Quellen aufmerksam machen.<sup>45</sup>

- 
- 40) Hiltbrunner O. hebt in seinem RAC-Artikel zur Gastfreundschaft (wie Anm. 3) 1115 das Mönchtum als „speziellen Träger“ der Gastfreundschaft hervor; vgl. ebenso Peyer H. C. (wie Anm. 2) 116, der die christliche Liebesgastlichkeit in Xenodochien, Klöstern, Hospizen und Hospitälern als bekannteste Form der Gastlichkeit für Fremde im Mittelalter ansieht. Vgl. ähnlich auch v. Severus E. (wie Anm. 10) 79; Borias A. (wie Anm. 39) 3.
- 41) S. Pachomii Abbatis Tabennensis Regulae monasticae (ed. B. Albers, FlorPatr NS 16, Bonn 1923, 23–25); vgl. Hiltbrunner O. (wie Anm. 6) 19; Dens. (wie Anm. 3) 1115; Peyer H. C. (wie Anm. 2) 117; Schuler Th. (wie Anm. 7) 43–45. Zur Lehre des Pachomius vgl. die zusammenfassenden Überlegungen von Bacht H., Pakhôme et ses Disciples, IV. siècle (Théologie de la vie monastique. Etudes sur la tradition patristique [Theol(P) 49], Paris 1961, 39–71). Zur Diskussion um die Sichtweise der Praecepta des Pachomius als Regel vgl. einleitend v. Severus E., Das Monasterium als Kirche (Gemeinde für die Kirche. Gesammelte Aufsätze zur Gestalt und zum Werk Benedikts von Nursia [BGAM.S 4, 1981, 116–138] 118–119).
- 42) Basili regula. A Rufino latine versa (ed. K. Zelzer, CSEL 86, Wien 1986, 157–158). Vgl. Hiltbrunner O. (wie Anm. 6) 19; Peyer H. C. (wie Anm. 2) 117; Schuler Th. (wie Anm. 7) 44–45. Zur Theologie des Basileios vgl. Gribomont J., Saint Basile. (Théologie de la vie monastique. [wie Anm. 41] 100–113). Einführend in Leben und Werk des hl. Basileios vgl. Altaner B. – Stuiber A., Patrologie, Freiburg <sup>8</sup>1978, 290–298.
- 43) Vgl. Hiltbrunner O. (wie Anm. 3) 1117–1118. Zur Bedeutung des hl. Hieronymus für die Entwicklung des christlichen Mönchtums vgl. Altaner B. — Stuiber A. (wie Anm. 42) 394–404.
- 44) Vgl. Schuler Th. (wie Anm. 7) 44; Böckmann A. (wie Anm. 3) 134–136; Dies., Perspektiven der Regula Benedicti. Ein Kommentar zum Prolog und den Kapiteln 53. 58. 72. 73 (MüSt 37), Münsterschwarzach 1986, 214–221.
- 45) Vgl. Schuler Th. (wie Anm. 7) 46; Peyer H. C. (wie Anm. 2) 117; Szabó Th. (wie Anm. 26) 63; Derda H.-J., Vita Communis. Studien zur Geschichte einer Lebensform in Mittelalter und Neuzeit, Köln – Weimar – Wien 1992, 81–86.

Die exponierte Stellung der Gastfreundschaft findet in den frühmittelalterlichen Mönchsregeln ihr Kontinuum.

Da die für die angestrebte Untersuchung grundlegende Benediktsregel in einem gesonderten Kapitel auf die Thematik „Gastfreundschaft“ befragt werden soll,<sup>46</sup> seien innerhalb dieses Überblicks nur die für die übergeordneten Entwicklungslinien der monastischen Gastfreundschaft wichtigen Stationen skizziert. In seiner anschaulichen Untersuchung „Fremde beherbergen“ betitelt der Benediktiner Emmanuel v. Severus die Benediktsregel als „Grundbuch mittelalterlicher Gastfreundschaft“,<sup>47</sup> um zu verdeutlichen, daß die *Regula Benedicti* in ihrer Position als „Vermittlerin zwischen dem Erbe des östlichen Mönchtums und dem abendländischen Mönchtum des frühen Mittelalters“<sup>48</sup> in ihren Äußerungen zur Gastfreundschaft grundsätzliche, das gesamte Mittelalter hindurch verbindliche Maßstäbe setzt.<sup>49</sup>

Schon die zu Ende des fünften Jahrhunderts entstandene *Regula Magistri*, die sich als eine der Hauptquellen für die Regel Benedikts erweist,<sup>50</sup> ordnet durch Bestimmungen in verschiedenen Kapiteln das Zeremoniell des Gästeempfangs, die auf zwei bis drei Tage beschränkte Dauer des Gastaufenthalts, die Einrichtung und Ausstattung einer vom Kloster separierten Gastwohnung sowie eine besondere Regelung der Verpflegung für die Gäste in Anbetracht des Fastengebots für die Mönche.<sup>51</sup>

Alle gerade aufgezählten Anweisungen sind auch in der Benediktsregel, hier in einem systematischen Kapitel zur Aufnahme der Gäste (RB 53), wiederzufinden, allerdings weitaus feingliederiger und versehen mit einem theologischen Leitmotiv, das von Mt 25,35 her biblisch inspiriert ist.<sup>52</sup>

Auf diese Bedeutungszusammenhänge wird, wie bereits vorangestellt, noch näher einzugehen sein. An dieser Stelle sei lediglich auf ein Konstitutivum der monastischen Gastfreundschaft hingewiesen, das sich auf den Grundlagen der *Regula Benedicti* entwickelte: Die Unterscheidung der Kloster Gäste gemäß ihrer sozialen Stellung, die sich für die gesamte mittelalterliche Kloster gastlichkeit in verschiedenartigen Ausprägungen konkretisierte.<sup>53</sup>

46) Siehe Kapitel 4. 1.

47) V. Severus E. (wie Anm. 10) 20–21.

48) So formuliert treffend Schuler Th. (wie Anm. 7) 59.

49) Vgl. Peyer H. C. (wie Anm. 2) 125. 129.

50) Zur *Regula Benedicti* — *Regula Magistri* — Diskussion vgl. Manning E., *Rapports entre la Regula Magistri — Regula Benedicti* (RegBenSt 1, 1972, 99–111). Eine Bibliographie zu dieser Fragestellung liefert Jaspert B. (StMon 13, 1971, 129–171).

51) *La Règle du Maître* 65. 71. 72. 78. 79 (ed. A. de Vogüé, II: Ch. 11–95, SC 106, Paris 1964).

52) Vgl. Peyer H. C. (wie Anm. 2) 120. 123; Schuler Th. (wie Anm. 7) 51; Dens., *Gastlichkeit in karolingischen Benediktinerklöstern* (Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus [wie Anm. 4] 21–36), 21; Mollat M., *Die Armen im Mittelalter*, München 1984, 49; v. Severus E. (wie Anm. 10) 82.

53) Vgl. Fichtenau H., *Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich* (MGMA 30/I.II), Stuttgart 1984, 363; Schuler Th. (wie Anm. 52) 31. Die Dissertation Schulers (wie Anm. 7) basiert

Ausgangspunkte für diese Feststellung bieten vor allem die karolingischen Kommentare zur Benediktsregel, die in den anianischen Reformen zur einzig verpflichtenden Mönchsregel für das Karolingerreich erhoben wurde.<sup>54</sup> Ziel der Kommentierungen eines Benedikt von Aniane, eines Hildemar von Civate, eines Adalhard von Corbie oder Smaragdus von St. Mihiel war es, die Anordnungen der ins frühe 6. Jahrhundert zu datierenden *Regula Benedicti* mit den Verhältnissen des 9. Jahrhunderts in Übereinstimmung zu bringen. In dieser Intention wurden auch die global-idealisierten Postulate zur Gastfreundschaft in der Benediktsregel bis in Einzelheiten differenziert und praktikabilisiert.<sup>55</sup>

Für die weitere Entwicklung mittelalterlicher Kloster gastlichkeit, die in ihren Grundsätzen immer der Benediktsregel verpflichtet blieb, seien zur Abrundung des Überblicks nur einige Aussagen über Tendenzen erlaubt: Nach der Blütezeit der monastischen Gastfreundschaft im 9. Jahrhundert — die intensive Beschäftigung der großen Regelkommentare dieser Zeit mit dem Problem der Gastfreundschaft kann als Indiz hierfür angesehen werden — ist für das 10. Jahrhundert, unter anderem bedingt durch Normannen- und Sarazenenunruhen und den langsamen Verfall des Karolingerreichs, eine Vernachlässigung der klösterlichen Gastfreundschaft zu erkennen.<sup>56</sup> Indessen läßt vor allem das cluniacensisch inspirierte Reformmönchtum, nicht zuletzt durch die im 11. Jahrhundert beginnende Wallfahrtsbewegung nach Santiago de Compostela,<sup>57</sup> die benediktinische Gastfreundschaft wieder aufleben. Trotz um Vielfaches gesteigerter Gästezahlen entsprechen die cluniacensischen Con-

---

grundsätzlich auf dieser Differenzierung, um dem gestellten Ansatz der Untersuchung von Norm und Wirklichkeit der Kloster gastlichkeit gerecht zu werden. Die Fragestellung Schulers wirkt an vielen Stellen gerichtet und einseitig, so wenn er als Ziel seiner Arbeit die Analyse der Unterschiede benediktinischer Klöster bei der Gästeeaufnahme nennt und von Anfang an die „Maximen Benedikts“ den „Erwartungen der Gäste“ gegenüberstellt (ebd., 10). Eine Übereinstimmung oder gar ein Kompromiß zwischen diesen beiden Extremen scheint für Schuler von vornherein nicht möglich. Auf den Seiten 122–124 erarbeitet Schuler einen feingliedrigen Raster für die verschiedenen Gästegruppen; vgl. demgegenüber die Kommentierung E. v. Severus (wie Anm. 10) 83–84, der die Wurzeln einer Unterscheidung der Gäste positiv dadurch begründet, daß sich das Christentum zunächst generell nicht über bestehende soziale Abstufungen hinwegsetzte.

- 54) Diese für die Frage nach der Gastfreundschaft in Sankt Gallen existenzielle Entwicklung wird notwendigerweise eine eingehendere Analyse erfahren. Siehe Kapitel 4.2.
- 55) Vgl. Peyer H. C. (wie Anm. 2) 123–125.
- 56) Vgl. Peyer H. C. (wie Anm. 2) 125; Schmutz L., Zu den Anfängen organisierten Pilgerverkehrs und zur Unterbringung und Verpflegung von Pilgern im Mittelalter (Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus [wie Anm. 4] 37–61), 40.
- 57) Vgl. Mollat M. (wie Anm. 52) 51–52; Peyer H. C. (wie Anm. 2) 126; van Herwaarden J., Saint James in Spain up to the 12th century (Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums, hrsg. von L. Kriss-Rettenbeck – G. Möhler, München – Zürich 1984, 235–247), 241–247.

suetudines des 11. Jahrhunderts in ihren Grundgedanken immer noch den Bestimmungen der Regelkommentare des 9. Jahrhunderts. Aus dem Amt des Pförtners, der in karolingischer Zeit für die Versorgung aller Gäste zuständig war, haben sich zwei eigenständige Aufgabenbereiche entwickelt; der Tätigkeit des Hospitalarius, der sich nur noch mit den vornehmen Gästen beschäftigte, stand für die Seite der armen Klosterbesucher der Eleemosynarius und seine Sorge für alle Bedürftigen gegenüber.<sup>58</sup> Nicht nur aufgrund der immens wachsenden Pilgermenge, sondern auch durch die Erfordernisse der sich im 12. Jahrhundert entwickelnden und festigenden Ordensstrukturen wurden Cluniacenser wie auch die Cistercienser und andere neue Mönchsorden zu Kompromissen gegenüber der Benediktsregel gezwungen.<sup>59</sup> Für das 13. Jahrhundert ist ein genereller Rückgang der Kloster gastlichkeit, verbunden mit einer entsprechenden Zunahme der gewerblichen Gastlichkeit, zu verzeichnen.<sup>60</sup>

Trotz aller praktischen Schwierigkeiten bleibt die benediktinische Gästtaufnahme jedoch immer in die anfangs zugrunde gelegte Kategorie der archaisch-rituellen Gastlichkeit einzuordnen, die vor allem den Idealen der Untergeltlichkeit und der Wahrung bestimmter Zeremonielle, zumeist mit religiöser Motivation, verpflichtet war. Der Gebrauch des Ausdrucks „Gastfreundschaft“ zur Charakterisierung benediktinischer Kloster gastlichkeit im Mittelalter ist nach diesem grob skizzierenden Überblick offensichtlich zu rechtfertigen.<sup>61</sup>

- 58) Vgl. Peyer H. C. (wie Anm. 2) 126; Mollat M. (wie Anm. 52) 51; v. Severus E. (wie Anm. 10) 104–106. Die Entwicklungs- und Bedeutungsgeschichte des Eleemosynarius stellt Wollasch J., *Eleemosynarius. Eine Skizze* (Sprache und Recht. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters 2, FS R. Schmidt-Wiegand, hrsg. v. K. Hauck [u. a.], Berlin — New York 1986, 972–995) materialreich dar. Zum einschneidenden Bedeutungswandel des Eleemosynarius als eigenständiges Amt bei den Cluniacensern vgl. bes. 984–985. 991.
- 59) Vgl. zu diesem Themenbereich demnächst Berger J. M., *Gastfreundschaft in den Mönchsorden des 12. Jahrhunderts*, Diss. Münster [in Vorbereitung].
- 60) Vgl. Peyer H. C. (wie Anm. 2) 78. 128; vgl. auch dessen Schlußwort in: Peyer H. C. (wie Anm. 4) 246. Zur sich entwickelnden gewerblichen Gastlichkeit vgl. bes. den Aufsatz Peyers in der HZ (wie Anm. 4) 276–288.
- 61) Auch in heutigen Benediktinerabteien kann vielerorts eine ausgeprägte Gastfreundschaft erlebt werden. Die durch Mt 25,35 geprägte und von Benedikt aufgenommene Begründung, daß „Christus auch heute noch wie ein Fremder in unsere Welt komme“ (vgl. Daniélou J. [wie Anm. 3] 346; v. Severus E., *Arm als Bruder und Sohn* [Gemeinde für die Kirche, wie Anm. 41, 154–161], spez. 160) hat für das benediktinische Mönchtum an Aktualität nichts eingebüßt. Diese Bewertung moderner benediktinischer Gastfreundschaft, die auch die Autorin durch eigene Erfahrung bestätigt fand, wird von dem maßgeblichen Kommentator der Benediktsregel, A. de Vogüé, stark bezweifelt. De Vogüé sieht keinen Unterschied mehr zwischen säkularer und gewerblicher Gastlichkeit und der klösterlichen Gastfreundschaft. Er bedauert das Fehlen religiöser Gesten und sieht den Grund für diese mißliche Lage der Praxis in der zu großen Öffnung der Klöster an die Welt begründet. Vgl. de Vogüé A., *La Règle de Saint Benoît*, VII: *Commentaire doctrinal et*

Um nicht den Eindruck zu erwecken, daß die gesamte frühmittelalterliche Gastfreundschaft eine ausschließlich vom benediktinischen Mönchtum<sup>62</sup> getragene war, sei zur Vervollständigung des historischen Hintergrunds angemerkt, daß gerade die karolingische Gesetzgebung eine Fülle von Bestimmungen zur Fremden- und Gästeaufnahme beinhaltete. Die *Admonitio generalis* Karls des Großen von 789 stellt die *hospitalitas* für Pilger und Arme als Pflicht von Klerikern und Laien heraus. Im *Capitulare missorum generale* von 802 wird allen Reisenden der besondere Friedensschutz des Kaisers garantiert; jedermann wird dazu ermahnt, allen armen und reichen Reisenden den aus der Antike überkommenen Grundbestand der Gastlichkeit, nämlich ein Dach, Feuer, Brennholz, Wasser und Pferdefutter zu entbieten.<sup>63</sup> Als besonderes Symbol der Gastfreundschaft fungierte seit archaischer Zeit die Tischgemeinschaft, die eine enge Beziehung der Teilnehmer zueinander begründete. Im Mittelalter sind *Convivia* zur Bekräftigung vertraglicher Abmachungen, aber auch als Ausdruck herrscherlicher Freigiebigkeit, oft zu beobachten. Die Teilnahmeerlaubnis zum *Convivium regis* galt als Zeichen engster Getreuschenschaft.<sup>64</sup> Besondere Rituale, die teilweise auch bei Herrscherbesuchen in

---

spirituel, SC 187, Paris 1977, 369. Eine gleichsam problematisierende Meinung vertritt Sauer G. F., *Benediktsregel und Weltleute*, Sankt Augustin 1980, 247–249. Konstruktive Vorschläge für eine Neuorganisation der benediktinischen Gastfreundschaft, die einerseits die Abgeschlossenheit des Klosters von der Welt wahrt, andererseits aber das Postulat der Gastaufnahme nicht vernachlässigt, formuliert De Miscault L. E., *Separation from the world and reception of guests* (CistS 8, 1973, 141–156). Aus der aktuellen Fragestellung der Klöster wird deutlich, daß die Probleme des Mittelalters nach wie vor im Zentrum der Gastfreundschaftsdiskussion stehen.

- 62) Im Hinblick auf die zentrale Fragestellung nach der Gastfreundschaft in einer frühmittelalterlichen Reichsabtei wurde auf eine eingehendere Untersuchung der für die kanonikale Lebensweise maßgeblichen Augustinusregel verzichtet.
- 63) Vgl. Boshof E., *Untersuchungen zur Armenfürsorge im fränkischen Reich des 9. Jhdts.* (AKuG 58, 1976, 265–339), 288–289; Schmutge L. (wie Anm. 56) 39; Peyer H. C. (wie Anm. 2) 39.
- 64) Vgl. Peyer H. C. (wie Anm. 2) 23–29; zum Phänomen der mittelalterlichen *Convivia* vgl. Hauck K., *Ritueller Speisegemeinschaft im 10. und 11. Jahrhundert* (StGen 3, 1950, 611–621); Voss I., *Herrschartreffen im frühen und hohen Mittelalter* (AKuG.B 26), Köln–Wien 1987, 148–149; Fichtenau H. (wie Anm. 53) 44–46, 83–85. Den „friedens-, bündnis- und gemeinschaftsstiftenden Charakter des Mahles im früheren Mittelalter“ beleuchtet in detaillierter Quellenarbeit Althoff G. (*Essen und Trinken in Mittelalter und Neuzeit. Vorträge eines interdisziplinären Symposiums vom 10.–13. Juni 1987 an der Justus-Liebig-Universität Gießen*, hrsg. v. I. Bitsch–T. Ehlerlert–X. v. Ertzdorff, Sigmaringen 1987, 13–26); vgl. zuletzt Althoff G. (wie Anm. 15) 20, 109, 133, 203–211 mit weiterführender Literatur. Vgl. demnächst: Althoff G.–Schmid K., *Amicitiae. Dokumentation einer Friedensbewegung durch Verbrüderung und Freundschaftsbündnisse im beginnenden 10. Jahrhundert* [in Vorbereitung].

Klöstern wiederzuentdecken sind, entwickelte die höfische Gastfreundschaft.<sup>65</sup>

Inwieweit die im karolingischen Reichskloster St.Gallen geübte Gastfreundschaft mit diesen einleitend-generalisierenden Feststellungen übereinstimmt, wird die Quellenuntersuchung im Hauptteil des Aufsatzes zu zeigen haben.

### 3. Etymologische Überlegungen zum Begriff der Gastfreundschaft

Vor Beginn der Analyse mittelalterlicher Quellen erscheint es notwendig, die lateinische Begrifflichkeit im Zusammenhang der Gastfreundschaft zu beleuchten. Vokabeln im Wortfeld „Gastfreundschaft“, die in den zu untersuchenden Quellen — das sind zunächst die Benediktsregel, ihre karolingischen Kommentationen und vor allem die Sankt Galler Textüberlieferung — begegnen, können in ihren Nuancierungen nur mit dem Wissen um einen möglichen Wandel der Wortbedeutungen von der Antike zum Mittelalter erfaßt werden.

Grundsätzlich bewegt sich das Spezialvokabular zwischen den Wortfeldern *hospes* und *hostis*, auf deren Etymologie punktuell bereits im vorhergehenden Kapitel hingewiesen wurde. Die Vokabel *hospes* drückt neben der ihr immer schon zu eigenen Bedeutung des Gastgeber auch den alten Sinn des Wortes *hostis* aus. Im altlateinischen Sprachgebrauch stand *hostis* sowohl für den Fremden, speziell den feindlichen Fremden, als auch für den Gast, den freundschaftlich aufgenommenen Fremden. Die letztgenannte Wortbedeutung geht von der Vokabel *hostis* in den Terminus *hospes* ein, der infolgedessen den Gastgeber wie auch den aufgenommenen Gast bezeichnet.

Für das Wortfeld *hostis* und seine Derivate *hostilis*, *hostilitas* etc., bleiben einzig der Inhalt Fremder und Feind mit der besonderen Konnotation „öffentlicher Feind, Feind des Vaterlandes“ bestehen.<sup>66</sup> In der mittelalterlichen Entwicklung ist für den Begriff *hostis* auch das Herausfallen der Bedeutung „Fremder“ zu markieren. *Hostis* steht allein für den „Feind“ im militärischen Zusammenhang. So kann es in der Konsequenz auch die Bedeutungen Kriegsheer, Feldzug, feindlicher Einfall tragen, Sinngehalte, die für den Zusammen-

65) Vgl. Peyer H. C. (wie Anm. 2) 30.

66) Vgl. Ernout A. — Meillet A., *Dictionnaire étymologique de la langue Latine*, Paris 1959, 300–301; Georges K. E., *Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch* 1, Hannover 1959, 3089; *Oxford Latin Dictionary (OLD)* 1, hrsg. v. P. G. W. Glare [u. a.], Oxford 1968–1982, 808.

hang „Gastfreundschaft“ nicht mehr relevant scheinen, also aus der näheren Betrachtung der Begrifflichkeit ausscheiden können.<sup>67</sup>

Demnach kulminierten für die Gastfreundschaft signifikante Wortbedeutungen im Begriff *hospes*. Schon im klassischen Latein sind für diesen die Bedeutungen „Fremder/Gastfreund“ in zwei Sichtweisen belegt. *Hospes* steht für den Fremden, der als Gastfreund aufgenommen wird, wie auch für denjenigen, der den Fremden als Gast bei sich aufnimmt.<sup>68</sup> Auch für das Mittelalter bleiben diese Sinngehalte bestehen, zusätzlich haben sich allerdings auch eine Reihe von für diesen Zeitraum charakteristischen Spezialbedeutungen entwickelt. So kann *hospes* im Mittelalter auch für den angesiedelten barbarischen Krieger, den freien Lehnbauer sowie auch den Leibeigenen, für den Immigranten, den Söldner, den fremden Durchreisenden, den Gastwirt, die Geisel, den Bürgen oder gar für eine Person stehen, die sich an ein Kloster verschenkt.<sup>69</sup> Im besonderen findet der Plural *hospites* auch als Synonym für die *pauperes* des Mittelalters Verwendung.<sup>70</sup>

Welche Ausdrücke gebraucht das Lateinische, speziell das des Mittelalters, für den Begriff der Gastfreundschaft selbst? Für diesen Inhalt begegnet zunächst ein frühes Derivat<sup>71</sup> des Oberbegriffs *hospes*, das *hospitium*, das auch im klassischen Latein als Terminus für die Gastfreundschaft als Verhältnis zweier Gastfreunde benutzt wird.<sup>72</sup> Die erfahrene Gastfreundschaft wird hier durch die Verben *accipere*, *recipere* und *suscipere*, die selbst ausgeübte Gastfreundschaft in Verbindung mit *uti* und *facere* ausgedrückt. Die spezielle Bedeutung des Aufkündigens einer Gastfreundschaft wird mit der Expression *hospitium renuntiare*, eine Einladung zur Gastfreundschaft durch das Verb *invitare* belegt.<sup>73</sup>

Für das Mittelalter gibt sich ein nicht zu unterschätzender Bedeutungswandel des Begriffs *hospitium* zu erkennen: Sein klassischer Inhalt „Gastfreundschaft“ findet eine neue Akzentuierung, nämlich die des Gastungsrechts, der Gastung im allgemeinen, die bei Du Cange die Synonymsetzung

67) Vgl. Du Cange C., *Glossarium mediae et infimae Latinitatis* IV, [Paris] 1885, 245–254; Niermeyer J.F., *Mediae Latinitatis Lexicon minus*, Leiden 1976, 504–506; Blaise A., *Lexicon Latinitatis Medii Aevi* (CChr.CM), Turnhout 1975, 445.

68) Vgl. Georges K.E. (wie Anm. 66) 3085; OLD (wie Anm. 66) 806.

69) Vgl. Niermeyer J.F. (wie Anm. 67) 500–501; Blaise A. (wie Anm. 67) 543; Du Cange C. (wie Anm. 67) 236–237.

70) Vgl. Du Cange C. (wie Anm. 67) 237; Blaise A. (wie Anm. 67) 443.

71) Frühe Ableitungen des Begriffs *hospes* stellen auch das Adjektiv *hospitus*, das Verb *hospitari* sowie das Nomen *hospitalia* dar. Vgl. Ernout A. (wie Anm. 66) 300. Eine mögliche Komposition des Wortes *hospes* aus den Wortsilben *hosti* + *potes* ist nach Ernout (ebd., 301) etymologisch nur unsicher nachweisbar.

72) Vgl. Georges K.E. (wie Anm. 66) 3086–3087; OLD (wie Anm. 66) 807.

73) Vgl. Georges K.E. (wie Anm. 66) 3068–3078. Beachte auch den Spezialausdruck *alqm hospitio magnificentissimo accipere* für eine besonders prächtige Bewirtung. Vgl. ebd., 3087.

mit den Begriffen *gistum* und *procuratio* erfährt.<sup>74</sup> Während *hospitium* in der klassischen Antike auch zur Bezeichnung der Gastwohnung herangezogen wird, kann es in der Variante des Mittelalters die Bedeutungsspanne von „Wohnung“ im allgemeinen bis hin zum „klösterlichen Hospital“ umfassen.<sup>75</sup>

Kommt im klassischen Latein der Sachverhalt „Gastfreundschaft“ in der Vokabel *hospitium* zum Ausdruck, scheint diese Bedeutung im Mittelalter vorwiegend auf den Begriff der *hospitalitas* übergegangen zu sein. In der Antike nur selten verwendet, bezeichnet er die Gastlichkeit, auch die Gastfreundlichkeit, besonders aber die Wanderschaft und den Aufenthalt in der Fremde.<sup>76</sup> *Hospitalitas* im Mittelalter kann neben dem grundlegenden Sinngehalt „Gastfreundschaft“ sogar als Ausdruck für die christliche Caritas stehen, was die positive Akzentsetzung dieses Begriffs verdeutlicht.<sup>77</sup>

Ableitungen aus den Substantiven *hospes* und *hospitalitas* sind natürlich auch im mittelalterlichen Sprachgebrauch üblich. Teilweise sind sie wie das Adjektiv *hospitalis* und das hierzu gehörige Adverb *hospitaliter* von der klassischen Bedeutung her unverändert geblieben. Das Adjektiv *hospitalis* steht im klassischen Latein sowie im Mittelalter für „gastfreundlich“ und „gastlich“; es bezeichnet zu den Gästen und zur Gastfreundschaft gehörige Dinge, wie beispielsweise einen *sedes hospitalis* oder die bekannten *tesseræ hospitalis*, die Beweisstücke einer Gastfreundschaft.<sup>78</sup> Als Besonderheit für das lateinische Mittelalter verfestigt sich eine substantivische Bedeutung des klassischen Adjektivs *hospitalis*. Das *hospitalis*, oder *hospitale* des Mittelalters steht für den Ort in einem Kloster, an dem die Gäste aufgenommen werden,<sup>79</sup> es bezeichnet ein Xenodochium, ein Hospiz, eine zeitweilige Herberge, oder auch den Aufseher über ein Hospiz.<sup>80</sup>

Zusätzlich sind für das Mittelalter auch ganz neue Ableitungen aus dem Wortfeld *hospes/hospitalitas* zu eruieren, für die nur zwei Beispiele angeführt werden sollen. Als *hospitalagium* betiteln die mittelalterlichen Quellen Kost und Verpflegung eines Gastaufenthalts,<sup>81</sup> der Ausdruck *hospitalarius* bezeich-

74) Vgl. Du Cange C. (wie Anm. 67) 241; Niermeyer J. F. (wie Anm. 67) 503. Weitere mittelalterliche Begriffe, die sich hieraus ableiten, sind in den Nomen *hospitium* und *hospitalagium* zu erkennen (vgl. ebd., 501; Blaise A. [wie Anm. 67] 443–444; siehe bes. auch Brühl C. [wie Anm. 5] 271).

75) Vgl. Niermeyer J. F. (wie Anm. 67) 503; Blaise A. (wie Anm. 67) 444; OLD (wie Anm. 66) 807.

76) Vgl. Georges K. E. (wie Anm. 66) 3085; das enge Beziehungsgeflecht zwischen Xeniteia und Philoxenia im frühen Christentum beleuchtet Böckmann A. (wie Anm. 3) 131–133.

77) Vgl. Blaise A. (wie Anm. 67) 444; Du Cange C. (wie Anm. 67) 240.

78) Vgl. Georges K. E. (wie Anm. 66) 3086; Niermeyer J. F. (wie Anm. 67) 502.

79) Dieser Ort wird verschiedentlich auch mit *domus hospitalis/hospitium/hospitalarium/cella hospitum* bezeichnet. Vgl. Blaise A. (wie Anm. 67) 444; Du Cange C. (wie Anm. 67) 238.

80) Vgl. Niermeyer J. F. (wie Anm. 67) 501–502; Du Cange C. (wie Anm. 67) 238; Blaise A. (wie Anm. 67) 444.

81) Vgl. Niermeyer J. F. (wie Anm. 67) 501.

net das Amt des klösterlichen Aufsehers über die Gästeaufnahme wie auch den gewerblichen Gastwirt.<sup>82</sup>

Das aus dem beschriebenen Wortfeld abgeleitete Deponens *hospitari* kommt seit der klassischen Antike in transitiver und intransitiver Bedeutung vor. Transitiv gebraucht drückt *hospitari* die aktive Aufnahme eines Gastes aus, während die intransitive Benutzung das Aufgenommensein einer Person als Gast charakterisiert.<sup>83</sup> Diese Bedeutungen haben sich im mittelalterlichen Sprachgebrauch grundsätzlich nicht verändert, besondere Betonung findet aber die Komponente der Schutzfunktion bei der Aufnahme eines Gastes. *Hospitari* kann also in mittelalterlichen Quellen unter Umständen „Schutz geben“ oder auch „Schutz finden“ bedeuten. Die intransitive Bedeutung kann im Mittelalter militärische Konnotationen haben, so daß in der Konsequenz mit „Besitz ergreifen“ zu übersetzen wäre; transitiv kann mit *hospitari* im Mittellateinischen auch die Gastung einer Person verbunden sein. In diesem Fall liegt die Bedeutung des Verbums im Deutschen bei der „Ausführung des Gastungsrechts“.<sup>84</sup>

Diese begriffsgeschichtliche Untersuchung des Wortfeldes *hospes/hospitalitas* konnte spezielle Wortbedeutungen für das Mittelalter herauskristallisieren, die bei der Quellenbearbeitung besondere Beachtung finden sollten: Es sind dies der Bedeutungswandel der Vokabel *hospitium* von der „Gastfreundschaft“ zur „Gastung“, wobei die Bedeutung „Gastfreundschaft“ im Mittelalter im Begriff der *hospitalitas* wiederzufinden ist. Aus dem klassischen Adjektiv *hospitalis* hat sich im Mittelalter das Substantiv *hospitale* entwickelt, das den Ort der Gästeaufnahme bezeichnet. Die Gäste, die *hospites*, können im Mittelalter unter Umständen mit den *pauperes* synonym gesetzt werden.

#### 4. Gastfreundschaft in der Benediktsregel und in ihren karolingischen Kommentationen

Die Frage nach der „Gastfreundschaft in St. Gallen“ kann ohne einen Blick auf ihre geistig-ethischen Fundamente in der klösterlichen Lebensregel wohl kaum adäquat beantwortet werden.

82) Vgl. ebd., 501–503. Als weitere Begriffe für das klösterliche Amt sind auch die Termini *hospitarius* und *hostellarius* zu finden. Vgl. Blaise A. (wie Anm. 67) 444–445. Du Cange C. (wie Anm. 67) 238, weist besonders darauf hin, daß diese Ämter erst in späteren Quellen, speziell in cluniacensischen *Consuetudines*, auftauchen.

83) Vgl. Georges K. E. (wie Anm. 66) 3087.

84) Vgl. Niermeyer J. F. (wie Anm. 67) 502; Du Cange C. (wie Anm. 67) 240.

In den Jahren 747 bis 748 wurde unter dem ersten Abt Otmar im Kloster St. Gallen die Benediktsregel eingeführt,<sup>85</sup> auf deren Maßstäben das monastische Leben der Abtei bis zum Ende ihres Bestehens aufbaute.

St. Gallen stellt mit der Übernahme der Regel Benedikts keine Ausnahme dar, denn im Zuge der Aachener Reformgesetze unter Ludwig dem Frommen und seinem Reichsabt Benedikt von Aniane waren alle Klöster des Karolingerreichs zur Anerkennung der Regel des heiligen Benedikt verpflichtet, die — unter verschiedensten Reformbewegungen und Ausführungsbestimmungen, die in den *Consuetudines* ersichtlich werden — bis zur Entstehung bestimmter neuer Mönchsorden im 12. und der Bettelorden im 13. Jahrhundert die einzig maßgebliche Mönchsregel blieb.<sup>86</sup> Daß in St. Gallen die Benediktsregel hoch geachtet war, beweist neben dem frühen Datum ihrer Einführung weit vor der Reform Ludwigs nicht zuletzt die Tatsache, daß sich der von der *Regula-Benedicti*-Forschung als hervorragendster Textzeuge für den *Textus purus* angesehene Codex A bis heute unter der Sigle Codex Sangallensis 914 in der Stiftsbibliothek zu St. Gallen befindet.<sup>87</sup>

Dieser Codex kam zu Mitte des 9. Jahrhunderts in die Reichsabtei des heiligen Gallus, nachdem der auf der Reichenau erzogene Grimald Abt von St. Gallen geworden war. Die Identität Abt Grimalds mit der vom Reichenauer Abt Heito zusammen mit dem Mönch Tatto ins von Benedikt von Aniane gegründete Reichsmusterkloster Inden bei Aachen geschickten namensgleichen Person wird in den neuesten Forschungsergebnissen bezweifelt.<sup>88</sup> Grimald von St. Gallen ist demnach nicht mehr in direkter Linie mit der

- 
- 85) Vgl. Semmler J., Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816 (ZKG 74, 1963, 15–82), 27, Anm. 35; Thürer G., Sankt Galler Geschichte. Kultur, Staatsleben und Wirtschaft in Kanton und Stadt Sankt Gallen 1, Sankt Gallen 1953, 96. Siehe auch Kap. 5, Anm. 308 dieses Aufsatzes.
- 86) Die historischen Entwicklungslinien, die zur Ausbreitung und Durchsetzung der Benediktsregel führten, zeigt Wollasch J. in seinem Aufsatz „Benedictus abbas Romensis. Das römische Element in der frühen benediktinischen Tradition“ (Tradition als historische Kraft [wie Anm. 5] 119–137), spez. 119–120. 125. 130. 133. 136 auf. Vgl. überblickshaft auch Frank K.S., Geschichte des christlichen Mönchtums, Darmstadt 41989, 51–54.
- 87) Vgl. Die Benediktusregel (ed. B. Steidle, Beuron 41980), 35–37; Renner F., Art.: Benediktusregel (TRE V, 1980, 574–575). Auch die bis heute maßgebliche textkritische Edition der *Regula Benedicti* von R. Hanslik (CSEL LXXV, Wien 21977) baut bis in orthographische Einzelheiten auf dem Cod. Sang. 914 auf. Den Forschungsstand zur Textgeschichte der Benediktsregel auf ihrem Weg zur Alleingeltung präsentiert Zelzer K., Von Benedikt zu Hildemar (FMSt 23, 1989, 112–130). Eine faksimilierte Ausgabe des Cod. Sang. 914 liegt seit 1983, hrsg. durch B. Probst, St. Ottilien, versehen mit einer Beschreibung der Handschrift von B. Bischoff (ebd., XII–XIV) vor; vgl. auch Scherrer G., Verzeichnis der Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen, Hildesheim 1975 (Nachdr. d. 1. Aufl. v. 1875), 333–335; Duft J., Notker der Arzt. Klostermedizin und Mönchsarzt im frühmittelalterlichen St. Gallen, St. Gallen 21975, 13.
- 88) Geuenich D., Beobachtungen zu Grimald von St. Gallen, Erzkapellan und Oberkanzler Ludwigs des Deutschen (*Litterae Medii Aevi*, FS J. Autenrieth, hrsg. v.

Verfasserschaft der Abschrift des sogenannten „Aachener Normalexemplars“ der Benediktsregel in Übereinstimmung zu bringen, das sich schon Karl der Große im Jahre 787 hatte von Montecassino beschaffen lassen und das als Grundlage der anianischen Reform diente.<sup>89</sup>

Nichtsdestoweniger bleibt daran festzuhalten, daß die Abtei Sankt Gallen sich als Besitzerin einer solchen Regelabschrift an der Durchsetzung der Regel Benedikts — und im 9. Jahrhundert an ihrer Auslegung im Sinne der karolingischen Klosterreform — orientierte.<sup>90</sup>

So wird in einem ersten Teil dieses Kapitels die Benediktsregel, unter Einbezug ihrer Hauptquelle, der um 500 vermutlich in Südgallien oder Süditalien entstandenen *Regula Magistri*,<sup>91</sup> auf ihre Bestimmungen zur Gastfreundschaft zu befragen sein. Der zweite Teil des Kapitels wird sich noch näher an die Praxis des Sankt Galler Klosterlebens anlehnen, indem er die Kommentare der karolingischen Klosterreformer zur *Regula Benedicti* in bezug auf ihre Aussagen zur Gastfreundschaftsthematik untersucht.

---

M. Borgolte–H. Spilling, Sigmaringen 1988, 55–68), 60–61, begründet allein durch den Hinweis auf das zur Zeit der Abfassung der St. Galler Regelabschrift noch jugendliche Alter Grimalds, das sich von demjenigen seines vermeintlichen Begleiters, des Priestermönchs Tatto, um eine Generation unterschied, die Unhaltbarkeit einer Identifizierung des späteren St. Galler Abtes Grimald mit dem Reichenauer Abgesandten in Aachen. Das Reichenauer Verbrüderungsbuch bezeugt andererseits einen Mönch Grimald, dessen Profeszalter sich zeitlich in die Nähe der Profesz Tattos einordnen läßt. Für seine Identität mit dem nach Aachen beordneten Mönch ist, wie Geuenich hervorhebt, bereits von K. Beyerle argumentiert worden (ebd., Anm. 48). Vgl. dazu neuerdings Geuenich D., Gebetsgedenken und anianische Reform (Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert, hrsg. von R. Kottje–H. Maurer [Vorträge und Forschungen, hrsg. v. Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte XXXVIII], Sigmaringen 1989, 79–106), 84 mit Anm. 34.

- 89) Vgl. Benediktusregel (wie Anm. 87) 36–37; Mundo A., *Corrections „anciennes“ et „modernes“ dans le Sanctgall 914 de la Règle de Saint Benoît* (StPatr 8, 1965, 424–435), 425; Frank K. S., Art.: Benediktiner (TRE V, 1980, 552); Holzherr G., *Die Benediktsregel. Eine Anleitung zum christlichen Leben*, Zürich — Köln — Einsiedeln 1980, 21.
- 90) Vgl. Duft J.–Gössli A.–Vogler W., *Die Abtei St. Gallen*, St. Gallen 1986, 22. Auch für den sog. „interpolierten Text“ besaßen die Sankt Galler Mönche seit dem frühen 9. Jahrhundert einen hervorragenden Textzeugen: Der Codex Sangallensis 916 (S) enthält über dem lateinischen Text die älteste bekannte alemannische Regelübersetzung. Vgl. Benediktusregel (wie Anm. 87) 43; Sonderegger St., *Deutsche Sprache und Literatur in Sankt Gallen* (Die Kultur der Abtei Sankt Gallen, hrsg. v. W. Vogler, Zürich 1990, 161–184), 169–170.
- 91) Daß die Magisterregel zeitliche Priorität vor der um 540/550 entstandenen Regel Benedikts hat, wird in der heutigen Regelforschung nicht mehr bezweifelt. Vgl. zum Verlauf der Diskussion seit A. Genestout (1937): Jaspert B., *Die Regula Benedicti — Regula Magistri Kontroverse* (RegBenSt.Suppl. 3), Hildesheim 1975, 230; zum neueren Forschungsstand Jaspert B., *Die Regula-Benedicti-Forschung 1880–1980* (Studien zum Mönchtum, hrsg. v. B. Jaspert [RegBenSt.Suppl. 7], Hildesheim 1982), bes. 141–142.

#### 4.1 Gastfreundschaft in der Benediktsregel

Betrachtet man das bezüglich der Gastfreundschaft benutzte Vokabular in der Regel Benedikts<sup>92</sup>, so ist ein häufiger Gebrauch des Begriffs *hospes* zu verzeichnen, der durch die in Kapitel 31,9 vorkommende Verbindung *hospitum pauperumque* näher bestimmt werden kann. Die *hospites* werden mit den *pauperes* eng zusammengebracht, trotzdem aber, wie die jeweils besondere Nennung zeigt, als verschiedenartige Personengruppen aufgefaßt. In Kapitel 61,1 der Magisterregel ist die Verbindung *hospitibus et peregrinis* zu eruieren, die eine ähnlich „differenziert-gemeinsame“ Sichtweise vermuten läßt. Benedikt denkt bei seinen Bestimmungen zur Aufnahme von Menschen demnach an die Gruppe der Gäste als ganze, innerhalb derer als spezielle Gästegruppen die *pauperes* sowie beim Magister die *peregrini* existieren. Als Bezeichnung für die Gastwohnung wählt Benedikt den Ausdruck *cella hospitum* (RB 53,21; 58,4), der Gastaufenthalt wird als *tempus hospitalitatis* (RB 61,5–6) bezeichnet. Das Verbum *hospitari* findet nur an einer Stelle (RB 1,10) Verwendung und ist hier zunächst neutral mit „sich aufhalten“ zu übersetzen, dagegen erweist sich *suscipere* als häufig benutztes Verb im zur Gastfreundschaft zentralen 53. Kapitel.<sup>93</sup>

Da sich im Text der Regel nirgends die Vokabel *hospitium* oder deren Ableitungen in der Bedeutung „Gastlichkeit“ mit der Konnotation „Gastung“ entdecken lassen, kann zunächst geschlossen werden, daß Benedikt, wenn er von der Aufnahme von Gästen redet, eine wirkliche Gastfreundschaft im Sinn hat, die, aus christlicher Motivation heraus, gern und freiwillig ausgeführt wird.

Diese Beobachtung wird unterstützt durch die theologische Begründung des 53. Regelkapitels, das sich, wie seine Überschrift „*De hospitibus suscipiendis*“ andeutet, systematisch<sup>94</sup> mit den Kloster Gästen beschäftigt. Gastfreundschaft ausüben bedeutet Christus aufnehmen, so lautet die benediktinische *Maxime*, die von dem Regelautor durch das Zitat aus dem 25. Kapitel des Matthäusevangeliums „*hospis fui et suscepistis me*“ (Mt 25,35) eindringlich an den Anfang des Kapitels gestellt wird. Mit diesem Zitat reiht sich der Mönchsvater Benedikt in die Tradition der ägyptischen Mönche und der frü-

92) Als Grundlage der Quellenarbeit dient die lateinisch-deutsche Edition B. Steidles (wie Anm. 87).

93) Vgl. die Wortindizes zur Benediktsregel von Neufville J., *La Règle de Saint Benoît* (ed. A. de Vogüé–J. Neufville, II: Ch. VIII–LXXIII, SC 182, Paris 1972), 747–748 und Hanslik R. (wie Anm. 87) 237. 326; vgl. auch Jaspert B., 1975 (wie Anm. 91) 230.

94) Die Einführung eines systematischen Kapitels zur Gästenaufnahme stellt in der Benediktsregel im Vergleich zur Benedikt als Vorlage dienenden *Regula Magistri* eine Neuerung dar. Auch die zugrunde liegende theologische Verankerung im Sinne von Mt 25,35 ist als benediktinisches Original anzusehen. Vgl. *Règle de Saint Benoît* (wie Anm. 93) 611; *La Règle de Saint Benoît* (ed. A. de Vogüé, VI: *Commentaire historique et critique*, SC 186, Paris 1971), 1262. 1269; de Vogüé A., *Ce que dit Saint Benoît. Une lecture de la Règle* (Vie monastique 25), Bellefontaine 1991, 233–238; Holzherr G. (wie Anm. 89) 211.

hen Mönchsregeln ein, die den empfohlenen Eifer für die Gastfreundschaft oftmals durch selbiges Zitat untermauerten.<sup>95</sup>

Noch vor diesem begründenden Zitat beginnt Benedikt sein Kapitel mit einer weiteren Maxime seiner Sichtweise der Gastfreundschaft: *Allen* ankommenden Gästen soll die Gastfreundschaft in der Qualität einer Christusaufnahme zuteil werden (*tamquam Christus suscipiantur*), wie das in unumstrittener Spitzenstellung befindliche *omnes* zu Anfang des ersten Satzes im Kapitel 53 betont. Dieses wird nach dem bereits beschriebenen Zitat Mt 25,35 in der Form des Dativ Plural (RB 53,2) wieder aufgenommen und näher erläutert. Allen (die wie Christus aufgenommen werden) soll die ihnen gebührende Ehre erwiesen werden, besonders aber zwei speziellen Gruppen, nämlich den *domestici fidei* und den *peregrini*. Viele Regelinterpreten sehen in diesem einleitenden Abschnitt des Gästekapitels einen Widerspruch: Wie kann allen die gleiche Aufnahme zuteil werden, wenn bestimmte Gruppen doch hervorgehoben werden? Dieser Konflikt führt direkt zum Kerngedanken Benedikts, der, wie A. de Vogüé treffend herausstellt, eine universale Gastfreundschaft des Klosters fordert.<sup>96</sup> Das als Maxime an den Anfang gestellte *omnes* wird durch die Bestimmungen von Vers 53,2 nicht wieder zurückgenommen, weil Benedikt mit der Nennung der *domestici fidei*, der „Brüder im Glauben“<sup>97</sup> und der *peregrini*, der Pilger bzw. der Fremden,<sup>98</sup> keine sozialen Gruppierungen im Blick hat, sondern als Maßstab für seine Differenzierung den Glauben der ankommenden Personen setzt. Benedikt trifft spirituelle Unterscheidungen der Kloster Gäste; er intendiert keine sozialen Rangabstufungen.

- 95) Vgl. Holzherr G. (wie Anm. 89) 221; Böckmann A. (wie Anm. 3) 136–137; Dies. (wie Anm. 44) 219–220. Eine vergleichbare theologische Begründung unter Heranziehung von Mt 25 findet sich im 36. Kapitel der Benediktsregel, das die Annahme der Kranken als eines der wichtigsten Postulate mönchischen Lebens herausstellt. Zur selben Funktion des Mt-Zitats auch in anderen Quellengattungen des frühen Mittelalters vgl. Angenendt A., *Monachi Peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters* (MMS. 6), München 1972, 165–168.
- 96) Vgl. Règle de Saint Benoît (wie Anm. 94) 1272–1274; siehe auch Règle de Saint Benoît (wie Anm. 61) 368; Holzherr G. (wie Anm. 89) 221; de Vogüé A., *Honoré tous les hommes* (RAM 40, 1964, 129–138), 131. 134. Diese Interpretation de Vogüés wird in der Dissertation Th. Schulers (wie Anm. 7) 51–56 in Zweifel gezogen bzw. als eine unter weiteren Interpretationsmöglichkeiten qualifiziert. Schuler vermischt mehrere Interpretationsvorschläge, kommt aber am Ende zu keinem anderen Ergebnis als der Auflösung eines scheinbaren Widerspruchs in RB 53,1–2.
- 97) So die aktuelle Beuroner Übersetzung; frühere Ausgaben übersetzten *domestici fidei* mit „Glaubensgenossen“, was zu dem Mißverständnis führen könnte, daß nur Kleriker und Mönche gemeint seien, wie die Regula Magistri in ihren Ausführungen zur Gastfreundschaft beabsichtigt.
- 98) Zum Verständnis der Bedeutungsgehalte des *peregrinus*-Begriffs im frühen Mittelalter vgl. grundlegend Angenendt A. (wie Anm. 95) 124–216; Dens., *Die irische Peregrinatio und ihre Auswirkungen auf den Kontinent vor dem Jahr 800* (Die Iren und Europa im frühen Mittelalter 1, hrsg. v. H. Löwe, Stuttgart 1982, 52–79).

Auch im Verlauf des Gästekapitels scheint diese Interpretation Bestätigung zu finden, denn an zwei weiteren Stellen betont Benedikt unter Verwendung des biblischen Motivs den Charakter der Gästeaufnahme als Christusaufnahme: In den Versen 53,6–7 findet sich nochmals eine Hervorhebung des *omnibus ... hospitibus*, wohingegen in Vers 53,15 die generelle Gruppe der Gäste weiter untergliedert wird in *pauperes, peregrini* und *divites*. Trotz dieser Differenzierung wird die Leitidee der ehrenvollen Aufnahme für alle nicht angezweifelt. Benedikt beabsichtigt im Gegenteil weder eine Aufnahme-Differenz gemäß der sozialen Unterschiede, noch postuliert er eine Umkehr der sozialen Hierarchie bei der Aufnahme von Gästen, wie von A. de Vogüé übersteigert interpretiert wird.<sup>99</sup> Durch die besondere Identifizierung der Armen, Fremden und Pilger mit Christus, auf die Benedikt an dieser Stelle hinweist, soll ihnen bei ihrer Aufnahme als Gäste im Kloster die gleiche Ehre zuteil werden, die den Reichen aufgrund ihres Auftretens dargeboten wird. Der Leitgedanke Benedikts zu Anfang des Kapitels wird also durch diese Unterscheidung keinesfalls aufgehoben.

So kann zum Problem des oftmals kritisierten "Widerspruchs" in den Maximen zu Anfang des 53. Kapitels der Benediktsregel zusammengefaßt werden, daß Benedikt in der Gruppe der *hospites* als Gesamtheit zwar verschiedene Differenzierungen — das sind die *peregrini*, die *domestici fidei*, die *pauperes* und die *divites* — erkennt, trotzdem aber jeder dieser Gruppierungen die allumfassende Ehrung, die auch der Person Christi zuteil würde, die sich in den Gästen verkörpert, zu erweisen gedenkt.

Nach diesen grundsätzlichen Überlegungen in bezug auf den im Gästekapitel angesprochenen Personenkreis, kann dieses nun auf seine konkreten Aussagen zur Praxis der Gästeaufnahme hin befragt werden. Wie sieht der Ablauf eines Gastbesuchs in der Intention Benedikts aus? Was berichtet das Kapitel über die Beziehungen des Klosters zur Außenwelt? Die Stellung des Kapitels im Gesamtkontext der Regel Benedikts, das von der Forschung ohne Ausnahme in die Sachgruppe der Kapitel mit dem Gesichtspunkt „Außenbeziehungen“<sup>100</sup> eingereiht wird, läßt auf zahlreiche Angaben hoffen.

Nach den bereits besprochenen Maximen, die im ersten Abschnitt (RB 53,1–2) vorangestellt werden, sind im Gästekapitel fünf weitere logische Unterteilungen erkennbar. Deren erste (RB 53,3–7) schildert das von Benedikt vorgesehene Empfangszeremoniell, das mit der Meldung des Gastes, vermutlich durch den Pförtner,<sup>101</sup> einsetzt. Nach den Maßstäben der Caritas gehen nun der Obere sowie auch die Brüder dem Gast entgegen, wobei ein gemeinsames Gebet, das die echte Gemeinschaft mit Gott garantieren soll,<sup>102</sup> den ersten Kontakt begründet. Erst nach dieser Oration folgt der Friedenskuß, der

99) Vgl. Règle de Saint Benoît (wie Anm. 94) 1273.

100) Vgl. Renner F. (wie Anm. 87) 574; Hanslik R. (wie Anm. 87) XVI; Benediktusregel (wie Anm. 87) 33.

101) Vgl. nach Anm. 125 dieses Kapitels.

102) Vgl. Holzherr G. (wie Anm. 89) 221.

schon in antiker Gastfreundschaftstradition Zeichen der Aufnahme in die Hausgemeinschaft,<sup>103</sup> hier in die Klostersgemeinschaft, darstellt. Benedikt erklärt diese Abfolge, die sich auch im 65. Kapitel der Magisterregel — hier allerdings zur Begrüßung von fremden Brüdern, nicht zur allgemeinen Gästenaufnahme<sup>104</sup> — findet, selbst: Die Aufnahme in die Gemeinschaft soll erst realisiert werden, wenn — durch das Gebet — gewährleistet ist, daß in den Gästen keine *illusiones diabolicæ* in das klösterliche Leben einfließen werden. Eine gewisse Zurückhaltung, die man als „spirituelle Vorsichtsmaßnahme“ charakterisieren könnte, ist also seitens der Benediktsregel durchaus zu beobachten.

Nach dem Friedenskuß folgt die Begrüßung der Gäste in großer Demut (*omnis exhibeatur humilitas* [RB 53, 6]), die durch die Geste einer Kopfneigung oder gar der Prostration vor den Gästen ausgedrückt wird. Die Prostration, das demütige Ausstrecken auf dem Boden vor einer Person, in der Christus verehrt wird, kennt im Gegensatz zur Magisterregel und den alten Mönchsregeln bezüglich der Gästenaufnahme nur Benedikt,<sup>105</sup> was seine hervorragende Verehrung und Achtung der Gäste verdeutlicht.

Mit der Prostration ist der Empfangsritus der Gästenaufnahme, der wahrscheinlich vor dem eigentlichen Klosterterritorium stattfindet, abgeschlossen und ein weiterer Abschnitt des 53. Kapitels (RB 53, 8–14), der sich mit der Aufnahme der Gäste innerhalb des Monasteriums beschäftigt, setzt ein.

Die Gäste werden abermals zum Gebet geführt — man hat sich unter dem hier verwandten Verb *ducantur* wohl eine Prozession vorzustellen — das diesmal offensichtlich im Oratorium stattfindet und aus einer Bibellesung durch den Oberen selbst bzw. durch einen beauftragten Mitbruder besteht. Mit dieser als katechetische Lesung zur Erbauung des Gastes charakterisierbaren Einrichtung wird dem Gastbesuch ein betont spirituelles Gepräge verliehen. Das Benediktskloster nimmt, wenn es wie bei einer Gastaufnahme Kontakt zu zur Außen- und Laienwelt gehörenden Personen bekommt, eine

103) Vgl. Severus E. v. (wie Anm. 10) 83. Zur Erklärung der Friedenskuß-Tradition vgl. Die Regel St. Benedikts, eingel. u. übers. v. B. Steidle, Beuron 1952, 261–263. Steidle erläutert die liturgisch-eucharistischen Wurzeln des Friedenskusses, der seit apostolischer Zeit Zeichen der Wahrheit (Judaskuß, Mt 26, 48–49 par), der Versöhnung (Mt 5, 23–25) und als Symbol für die „kirchliche Lebens- und Liebesgemeinschaft“ (Röm 16, 16; 1 Kor 16, 20; 2 Kor 13, 12) überhaupt gesehen wird. Im Zusammenhang des Gästekapitels der Benediktsregel interpretiert Steidle den Friedenskuß wie auch die übrigen Regelkommentatoren als Zeichen der Eingliederung in die Klostersgemeinschaft.

104) Vgl. Règle du Maître (wie Anm. 51) 240–243. Diese Edition der Magisterregel bietet die Textgrundlage der folgenden Magisterregel-Zitationen. Zur Begründung von RB 53, 5 siehe auch Règle de Saint Benoît (wie Anm. 94) 1257–1258.

105) Vgl. Holzherr G. (wie Anm. 89) 221; Règle de Saint Benoît (wie Anm. 93) 613; Schäfer Th., Die Fußwaschung im monastischen Brauchtum und in der lateinischen Liturgie (TAB 47), Beuron 1956, 22. Zur bedeutungstragenden Funktion von Kuß, Verneigung und Prostration als Zeichen des Friedens und der Demut im Mittelalter, vgl. Fichtenau H. (wie Anm. 53) 49–50. 56–59.

bewußt unterweisende Aufgabe wahr. Benedikt sieht sein Kloster nicht nur als bloße Unterkunftsmöglichkeit mit Verpflegung, wie auch andernorts üblich; es hat ein Apostolat gegenüber den Fremden im Sinne des Evangeliums zu erfüllen.<sup>106</sup>

Erst nach der Lesung, wie durch *post haec* explizit ausgedrückt wird, sollen dem Gast alle Notwendigkeiten eines Gastaufenthalts zuteil werden, die unter dem Ausdruck *omnis humanitas* (RB 53,9), das heißt alles, was das menschliche Dasein betrifft, zusammengefaßt werden. Benedikt schlüsselt den Oberbegriff nicht weiter auf; gemeint sein kann zunächst aber nur ein gemeinsames Mahl. So übersetzt B. Steidle die Passage *omnis exhibeatur humanitas* auch gleich mit „freundlich bewirten“.<sup>107</sup> Er hat damit bestimmt nicht Unrecht, denn es folgen in den Versen 53,10–11 Anordnungen Benedikts, die sich in direkter Linie auf ein gemeinsames Speisen beziehen: Der Obere soll des Gastes wegen das Fasten brechen. Diese Ausnahmeregelung trifft nicht die übrigen Brüder, deren regelgemäßes Leben durch die Gäste keine Einschränkung erfahren soll.<sup>108</sup>

Vermutlich als „Präambel“<sup>109</sup> vor dem Essen findet der alte Ritus christlicher Gastfreundschaft, die Fußwaschung, die in der Regula Magistri durch zwei Brüder des Wochendienstes vor dem Schlafengehen der Gäste berücksichtigt wird,<sup>110</sup> ihren Platz. Der Abt allein reicht den Gästen das Wasser zur Handwaschung, danach sollen allen Gästen — wieder ist ein hervorgehobenes *omnibus* zu eruieren — sowohl vom Abt als auch vom ganzen Konvent die Füße gewaschen werden (RB 53,13). Seit altchristlicher Tradition, die auf Joh 13,1–7 zurückgeht, ist die Fußwaschung ein Symbol der besonderen Anteilnahme an Christus und zugleich der intensiven Gemeinschaft der Gläubigen untereinander. Bei der Aufnahme von Gästen stellt sie ein Zeichen der Aufmerksamkeit und Hochschätzung dem Gast gegenüber dar.<sup>111</sup> Alle genannten Implikationen, die in gleicher Weise in nahezu allen alten Mönchsregeln auftreten, erscheinen auch für den Geist der Benediktsregel zutreffend zu

106) Vgl. Holzherr G. (wie Anm. 89) 222; Règle de Saint Benoît (wie Anm. 94) 1263; Böckmann A. (wie Anm. 3) 139. 141; Dies. (wie Anm. 44) 236. 246–248.

107) Benediktusregel (wie Anm. 87) 153; v. Severus E. (wie Anm. 10) 85 übersetzt *humanitas* allgemeiner mit „Erquickungen“. Das Verständnis des benediktinischen „humanitas“-Begriffs von seinen antiken Wurzeln bis hin zu aktuellen kirchlichen Verlautbarungen erläutert Fracheboud A., „En toute humanité“. L'entour d'un mot de Saint Benoît (CCist 53, 1991, 59–74).

108) Vgl. Böckmann A. (wie Anm. 44) 250–251, die diese Anordnung auf dem Hintergrund der Anlehnung Benedikts an die „Lösung der Wüstenväter“ erklärt.

109) Règle de Saint Benoît (wie Anm. 94) 1263; ebd., 1264, zum weiteren Verlauf.

110) Règle du Maître 30 (wie Anm. 51) 163. Im Kapitel 65 zur Aufnahme fremder Mönche, das einen entsprechenden Aufnahmeritus enthält, ist kein Hinweis auf das Element der Fußwaschung zu entdecken. Vgl. hierzu auch Holzherr G. (wie Anm. 89) 222.

111) Vgl. Schäfer Th. (wie Anm. 105) 20–21.25.; siehe auch Kap. 2, Anm. 9 der vorliegenden Untersuchung; auf diesen Ausdrucksgehalt der Fußwaschung weisen auch v. Severus E. (wie Anm. 10) 86–87 und Steidle B. (wie Anm. 103) 266 hin.

sein. Benedikt sieht vor, daß während der Fußwaschung der 10. Vers des 48. Psalms gesprochen wird. Dieser findet auch in der Magisterregel im Zusammenhang der Aufnahme von Gästen Verwendung, allerdings nicht als Begleitung der Fußwaschung, die der Magister beim Gästempfang nicht kennt, sondern nach der Friedensfußzeremonie.<sup>112</sup>

Innerhalb dieser konkreten Richtlinien des Regelverfassers, die mit Vers 53,3 einsetzen und in bislang zwei logischen Einheiten die Aufnahme der Gäste von ihrer Meldung bis zur Fußwaschung vor dem gemeinsamen Mahl (RB 53,14) nachzeichneten, bildet der Vers 53,15 eine Ausnahme, denn mit Vers 53,16 und den nachfolgenden Ausführungen beginnen erneut Hinweise auf die praktischen Gegebenheiten der monastischen Gästtaufnahme. Th. Schuler ordnet den Vers 53,15 in einem Schaubild zum 53. Regelkapitel Benedikts als „3. Maxime“<sup>113</sup> der Gastaufnahme ein, wohingegen er in vorliegender Untersuchung als „Differenzierung“ der grundsätzlichen Leitsätze Benedikts im Zusammenhang der Verse 53,1–2 bereits interpretiert wurde. Seine Stellung inmitten der praktischen Bestimmungen läßt vermuten, daß Benedikt die Maximen seines Kapitels in der Mitte desselben nochmals in Erinnerung rufen möchte.<sup>114</sup>

Wie lauten nun die noch folgenden praktischen Anweisungen des Mönchsvaters zu Ende des Kapitels,<sup>115</sup> die sich in drei weitere Sinnabschnitte untergliedern lassen?

Die Verse 53,16–17 handeln von der Gästeküche, die nach den Vorstellungen Benedikts von der Küche der Brüder getrennt sein soll. Aus der Begründung, daß die Gäste die Brüder nicht stören sollen, weil sie einerseits *numquam desunt monasterio* und andererseits zu verschiedenen Zeiten ankommen, kann gelesen werden, daß Benedikt in seinem Kloster immer mit einer bestimmten Anzahl von Gästen rechnete, für deren Aufnahme jedoch keine geregelten Ankunftszeiten vorgesehen waren. Diese Zahl der Gäste muß immerhin so hoch geschätzt werden, daß sie die innere Ordnung des Klosters — und sei es die der Essensgewohnheiten — zu stören vermochte.<sup>116</sup> Einen weiteren Hinweis für die Annahme, daß Benedikt mit einer nicht geringen Gästezahl im Kloster rechnete, bietet die Beauftragung von zwei Brüdern, die für je

112) Règle du Maître 65 (wie Anm. 51) 242–243.

113) Schuler Th. (wie Anm. 7) 325.

114) So auch Böckmann A. (wie Anm. 44) 258–262.

115) Im Unterschied zur hier vorgenommenen, dem Gesamtduktus des Gästekapitels folgenden Interpretation, unterteilt A. Böckmann in beiden zitierten Publikationen in Anlehnung an A. Borias, der zwei Redaktionsschichten eruiert (vgl. Böckmann A. [wie Anm. 3] 137 mit Anm. 14), das 53. Regelkapitel streng in einen „spirituellen“ und einen praktisch orientierten Teil, der mit Vers 16 einsetzt.

116) Vgl. Règle de Saint Benoît (wie Anm. 94) 1266–1267; Holzherr G. (wie Anm. 89) 223; bes. Böckmann A. (wie Anm. 3) 140–142, die explizit das Spannungsverhältnis der klösterlichen Gastfreundschaft zwischen der von der Regel geforderten Caritas und einer Weltöffnung, die das innerklösterliche Leben unmöglich macht, thematisiert.

ein Jahr den Küchendienst in der Gästeküche übernehmen sollen.<sup>117</sup> Der Regelauteur betont in einem gesonderten Nebensatz, daß diese Brüder aufgrund einer besonderen Qualifikation zu besagtem Dienst berufen würden, ihm scheint also daran zu liegen, daß die Arbeiten, die in bezug auf die Gäste geschehen, gewissenhaft erfüllt werden. Die Brüder sollen ihren Dienst *absque murmuratione* (RB 53,18) verrichten; dies ist der Grund, warum ihnen bei einem Mehranfall von Arbeit auch zusätzliche Gehilfen zugeteilt werden. Bei aller Mühe, die auf die Gäste verwendet werden muß, soll das klösterliche Leben in der Intention Benedikts immer evangelikalen Vorbildcharakter für die Gäste aus der Laienwelt behalten. Ist für die Bediensteten der Gästeküche nicht genügend Arbeit vorhanden, so sind sie entsprechend den Grundsätzen klösterlicher Arbeit, die Benedikt in diesem Zusammenhang einfügt, frei für andere Arbeiten, die ihnen jederzeit zugeteilt werden können (RB 53,18–20).

Nach diesem Abschnitt wird — neben der schon zu Vers 53,10 erhobenen Forderung, daß nur der Abt der Gäste wegen das Fasten brechen soll, d. h., daß nur er während des Essens mit den Gästen Kontakt haben wird, deutlich, daß Benedikt intendiert, die Gäste — auch durch die Existenz einer eigens für sie eingerichteten Küche — vom übrigen Klosterleben weitmöglichst zu separieren. Die gleiche Absicht spiegeln auch die beiden letzten Absätze des 53. Kapitels, das sind zunächst die Verse 53,21–22, die die Gastwohnung beschreiben.

Die Existenz einer *cella hospitum*, die Benedikt in Vers 53,22 auch mit *domus Dei* betitelt, beruht auf alter mönchischer Tradition und beabsichtigt seit jeher die Absonderung der Gäste aus dem Alltag der Mönche.<sup>118</sup> Neu bei Benedikt, auch im Vergleich zur Magisterquelle,<sup>119</sup> ist die Einsetzung eines qualifizier-

117) Vgl. Holzherr G. (wie Anm. 89) 223. Eine eigene Gästeküche mit zwei kompetenten Brüdern, die ihre Arbeit dort für ein Jahr lang verrichten, ist eine deutliche Eigenkreation der Benediktsregel. Die Regel des Magisters besagt nichts über eine gesonderte Küche der Gäste noch über eigens beauftragte Mitarbeiter. Zur Betreuung, d. h. eher zur ständigen Bewachung der Gäste, sieht der Magister zwei wöchentlich wechselnde Custoden vor (RM 79,14–16). Vgl. hierzu speziell Anm. 138 dieses Kapitels.

118) Eine Separierung der Gäste konnte schon in der Gastfreundschaft der heidnischen Antike beobachtet werden (vgl. Kap. 2, nach Anm. 18). Durch eine gesonderte Gastwohnung sollte den (vornehmen) Gästen eine gewisse Privatsphäre zugesichert bleiben. Vgl. v. Severus E. (wie Anm. 10) 87–88. Im Zusammenhang der Regula Benedicti erscheint die Separation der Gäste zu Ende des Kapitels 53 vielen Interpretatoren als ein Widerspruch zur „Wärme“ des Kapitelanfangs (vgl. Règle de Saint Benoît [wie Anm. 94] 1269), der seine Wurzeln in der mißtrauischen Atmosphäre der Kapitel 78–79 der Regula Magistri findet. Im Vergleich zum Magister, der in diesen Kapiteln um weltliche Güter des Klosters bangt (vgl. ebd., 1271), scheint Benedikt jedoch ausschließlich um den Frieden der klösterlichen Lebensgemeinschaft zu fürchten, so, wenn er ausdrücklich einen gottesfürchtigen Gastbruder (RB 53,21) fordert, oder die Vermeidung des Kontakts mit Gästen mit besonderer Höflichkeit unterlegt (RB 53,24).

119) Vgl. Règle de Saint Benoît (wie Anm. 94) 1268.

ten Amtes speziell für die Gästebetreuung: Der Gastbruder Benedikts soll ein besonders gottesfürchtiger, weiser Mann sein, um der Versuchung der weltlichen Beeinflussung, die von den Gästen ausgehen kann, widerstehen zu können.

Zum Inneren der Gastwohnung bestimmt Benedikt lediglich, daß Betten in genügender Anzahl bereitgestellt seien, um allen ankommenden Gästen in schon vorbereiteten Betten (*lecti strati*) schnelle Aufnahme bieten zu können.

Wie bereits vorangestellt, enthält auch der letzte Abschnitt des Kapitels eine Bemerkung zur Separation von Gästen und Mönchen: Ohne eine spezielle Erlaubnis dürfen die Klosterinsassen nicht mit den Gästen verkehren (RB 53, 23).<sup>120</sup> Sollte es doch zu einer Begegnung zwischen Mönch und Gast kommen, was Benedikt, wie die nachfolgenden Hinweise zeigen, nicht für ausgeschlossen hält, sind die Brüder dazu angehalten, sich unter Wahrung aller Formen der demütigen Höflichkeit wieder von den Gästen zu entfernen. Es wird ihnen aufgetragen, in einer Art und Weise zu grüßen, die Benedikt mit dem Adverb *humiliter* charakterisiert; dann sollen sie die Gäste — in denen, wie auch diese Bemerkung wiederholt, Christus verehrt wird — um den Segen bitten und ihnen begründen, warum sie nicht miteinander kommunizieren könnten.

Hiermit enden die Aussagen des 53. Kapitels der Regula Benedicti, das sich systematisch mit der Aufnahme von Gästen beschäftigt. Es bleibt zu fragen, ob durch Bemerkungen oder Intentionen in den übrigen Regelkapiteln weitere Fragen bezüglich der Gästeaufnahme beantwortet werden, die indirekt die Bestimmungen des 53. Kapitels ergänzen.

Zum Problem, welche Gästegruppen neben den in Kapitel 53 schon benannten *domestici fidei*, *peregrini*, *pauperes* und *divites* als *hospites* im Kloster erwartet werden, antworten die Kapitel 1, 58 und 61. Vers 10 des ersten Kapitels beschreibt in kritischer Distanz die Mönchsgruppe der Gyrovagen, d. h. der Wandermönche, die sich jeweils für einige Tage in ständig wechselnden Klöstern aufhalten (*hospitantur*). Mit diesen, der Beschreibung nach unbeliebten Gästen (RB 1, 11), wird Benedikt auch für sein Kloster gerechnet haben.<sup>121</sup> Als weitere Gruppe der Ankommenden sind die zukünftigen Mönche zu berücksichtigen, die ihre ersten Tage im Kloster als Gäste in der Gastwohnung verbringen sollen (RB 58, 4).<sup>122</sup> Ein eigenes Kapitel widmet Benedikt der Aufnahme fremder Mönche (RB 61: *De monachis peregrinis*). Ihnen ist es erlaubt, so lange zu bleiben wie sie wollen, wenn sie mit den Gegebenheiten des Gastklo-

120) Vgl. hierzu auch RB 42,10 als Sonderbestimmung im Falle einer Gästeaufnahme während des Schweigens nach der Komplet.

121) Vgl. Schuler Th. (wie Anm. 7) 50. 76–77. Möglicherweise beinhaltet das Deponens *hospitari* eine negative Konnotation, die auf einen „Belagerungszustand“ des gastgebenden Klosters durch die Gyrovagen hindeutet, die sich die Gastaufnahmeverpflichtung der Klöster zunutze machen.

122) Den engen Zusammenhang zwischen RB 53 und dem Kapitel über die Aufnahme der Novizen (RB 58) erörtert Böckmann A. (wie Anm. 3) 134–136.

sters zufrieden sind und sich selbst gut in das klösterliche Leben integrieren. Benedikt weist darauf hin, daß Kritik durch fremde Mönche möglicherweise auf göttliche Eingebung zurückzuführen sei (RB 61,4), was dem fremden Mönch als „Boten Gottes“ in jedem Fall eine besonders freundliche Aufnahme sichert. Unter Umständen kann er sogar als „ordentlicher Mönch“ im nun ehemaligen Gastkloster bleiben (RB 61,9–10).<sup>123</sup>

Die Bemerkung in Vers 3 des 61. Kapitels führt in einem Exkurs direkt zu der Frage nach der Dauer eines Gastaufenthalts, die Benedikt für angemessen hält. Im Gästekapitel war davon nicht die Rede, allerdings legt die Tatsache, daß für sich gut betragende fremde Mönche keine Aufenthaltsbeschränkung vorgesehen ist, die Vermutung nahe, daß Benedikt eine solche stillschweigend voraussetzt. Aus älteren Mönchsregeln, auch aus der *Regula Magistri* (RM 78,2), ist bekannt, daß ein Gast im Kloster nicht länger als zwei Tage ohne zu arbeiten aufgenommen wird. Wenn Benedikt für die Gyrovagen abwertend schreibt, daß sie nie länger als drei bis vier Tage in einem Kloster verweilen (RB 1,10), so scheint er ausdrücken zu wollen, daß sie bestrebt sind, die maximale Dauer eines Gastaufenthalts auszunutzen, ohne sich hiernach einer Mitarbeit im Kloster unterziehen zu müssen. Es ist also anzunehmen, daß Benedikt die traditionelle Regelung eines zwei- bis dreitägigen Gastaufenthalts gekannt hat und sie ohne Kommentar auch für seine Gästebestimmungen übernommen hat.

Zur abschließenden Beantwortung der Ausgangsfrage, mit welchen Typen innerhalb der Gruppe der *hospites* Benedikt rechnet, können zu den bereits in Kapitel 53 genannten noch die Gruppe der Gyrovagen, der Postulanten und die der fremden Mönche hinzugerechnet werden. Sie alle, Laien wie Mönche, sollen nach der *Maxime* von RB 53,1–2 als Gäste, in denen Christus verehrt wird, aufgenommen werden. Zwar gibt es gewisse Unterscheidungsmerkmale, deren gewichtigstes der Glaube ist (RB 53,2.15), niemand wird aller-

---

123) Vgl. Holzherr G. (wie Anm. 89) 247. Bei der Frage nach der Aufnahme fremder Mönche sollte auch das 67. Kapitel der Benediktsregel nicht unberücksichtigt bleiben. Zwar handelt es nicht von der Aufnahme von Gästen in ein Kloster, sondern schildert — quasi aus entgegengesetzter Perspektive — die Situation der Mönche selbst als Gast (RB 67,1). Vor ihrer Abreise wird in einem besonderen Gebet der Reisenden gedacht, so wie beim letzten Gebet des Gottesdienstes generell alle Abwesenden kommemoriert werden. Ein besonderes Fürbittgebet der Mitbrüder für die Fehler, die ihnen beim Kontakt mit der Welt unterlaufen sein könnten, wird ihnen auch nach der Rückkehr zuteil, wenn sich die Reisenden im Oratorium niederzuwerfen haben (RB 67,3–4). Zum Schutz der Mitbrüder, die durch etwa geschilderte Reiseerzählungen Verderbnis erfahren könnten, ist es den von der Reise Zurückkehrenden untersagt, von ihren Erfahrungen außerhalb des Klosters zu sprechen (RB 67,5–6). Vgl. hierzu Holzherr G. (wie Anm. 89) 270. Weitere Details zu dieser Frage finden sich in den Kapiteln 50 und 51, die sich mit Spezialvorschriften für Brüder außerhalb des Klosters befassen. Eine Untermauerung der Tendenz zur strengen Isolation der Mönche von der Laienwelt ist in allen genannten Kapiteln zu erkennen.

dings gemäß der Intention Benedikts eines sozialen Unterschieds wegen bevorzugt oder benachteiligt.

Dieses Prinzip wird in den Ausführungen des Regelverfassers über den Abt (RB 2,16–22) nochmals besonders deutlich, denn mit Sicherheit ist anzunehmen, daß der Abt seine Gäste nicht nach anderen Maßstäben behandeln wird als auch die ihm anvertrauten Brüder: Die wörtlich aus der Magisterregel übernommenen Passagen *Non ab eo persona in monasterio discernatur* (RB 2,16) und einige Zeilen weiter *quia sive servus sive liber, omnes in Christus unum sumus* (Eph 6,8) sprechen für sich.

Aber noch weitere für das Thema der Gästeaufnahme wichtige Hinweise sind aus den einzelnen Regelkapiteln zu entnehmen. Neben den in Kapitel 53 eigens vorgesehenen Ämtern zur Gästebetreuung lassen sich in den Kapiteln 31 und 66 weitere klösterliche Amtsträger eruieren, die mit der Aufnahme von Gästen beschäftigt sind. Da ist zunächst der Cellerar, dem das 31. Regelkapitel gilt, der im Sinne Benedikts mit hervorragenden Charaktereigenschaften begnadet sein muß (RB 31,1–2) und für die klösterliche Gemeinschaft *sicut pater* handeln soll. Vers 31,9 zählt die Personen auf, für die er größte Sorge zu tragen hat: Neben Kranken, Kindern und Armen werden auch die Gäste aufgeführt, für die alle er *in die iudicii rationem redditurus est* (RB 31,9). Wieder taucht mit dieser paränetischen Untermauerung eine Anspielung an das Weltgericht auf, in dessen biblischem Kontext (Mt 25,31–46) auch die für die benediktinische Gastfreundschaft zentrale theologische Verankerung zu finden ist.<sup>124</sup> Freundlich (*bonus*) soll der Cellerar die Personen, mit denen er umzugehen hat, behandeln (RB 31,13–14); unter dieser Prämisse scheint auch die Gästeaufnahme in Kapitel 53 verhandelt zu werden.<sup>125</sup>

Das 66. Kapitel der *Regula Benedicti* charakterisiert den Pfortner des Klosters — nach dem Wunsch Benedikts ein älterer Bruder (RB 66,1) — durch den die Gäste in ersten Kontakt mit dem Kloster treten werden. Er läßt sich in die Gruppe der Brüder einreihen, die vor allem durch die Gäste in Berührung mit der Außenwelt kommen, da auch seine Charakterqualitäten mit Weisheit und Reife beschrieben werden. Seine Wohnung soll gleich neben der Pforte liegen, um ihn immer für Auskünfte und die Aufnahme Anklopfender und Armer bereitzuhalten (RB 66,2–3). Die letztgenannte Unterscheidung zwischen irgendeinem Ankommenden (*aliquis*) und einem Armen (*pauper*) verdient Beachtung, da im folgenden auch ihre Herangehensweise an die Klosterpforte von Benedikt als verschiedenartig beschrieben wird: Der Arme klopft nicht an (*pulsaverit*), er meldet sich (*clamaverit*) bzw. ruft, was als Zeichen seiner Demut verstanden werden kann, da er vom Kloster aufgrund seiner Notlage etwas erbitten will. Nach den beiden Antwortmöglichkeiten *Deo gratias*, möglicherweise für den Anklopfenden und *Benedic*<sup>126</sup> in bezug auf den

124) Vgl. Holzherr G. (wie Anm. 89) 163–166.

125) Sprachliche Anzeichen besonders in: RB 53,3: ... *cum omnis officio caritatis*; RB 53,9: ... *omnis ei exhibeatur humanitas*; RB 53,18: ... *absque murmuratione servant*.

126) Vgl. Steidle B. (wie Anm. 103) 320.

Armen, in dem, wie die Antwort des Pförtners andeutet, wiederum Christus erkannt wird, kann der Pförtner seine Tätigkeit beginnen. Diese ist hauptsächlich bestimmt durch das Geben von Auskünften und — wie in RB 53,3 angedeutet — durch die Meldung von Gästen, was durch keine andere Person als die des Pförtners getätigt werden kann. Für die Annahme eines regen Betriebs an der Klosterpforte spricht Vers 66,5, der dem Pförtner einen jüngeren Bruder als Gehilfen zugesteht.

Bislang noch nicht angesprochen wurde die Verpflegung der Kloostergäste. Zusätzlich zu dem Hinweis auf die Existenz einer gesonderten Gästeküche (RB 53,16–18) macht das zentrale 53. Kapitel keine Aussagen über die Art der Speisen, die den Gästen angeboten werden. Auch schweigt es zur Frage nach dem Ort, an dem Gäste, möglicherweise gemeinsam mit dem Abt (RB 53,10–11), ihr Essen einnehmen sollen. Wiederum muß der Versuch unternommen werden, auf Informationen aus anderen Regelkapiteln zurückzugreifen. Dies stellt sich allerdings für die Frage nach der Gästebeköstigung nicht so offensichtlich dar, wie in den bislang zu Rate gezogenen Textpassagen, in denen die *hospites* jeweils in einem bestimmten Zusammenhang, seien es beispielsweise der Cellerar oder die aufzunehmenden fremden Mönche, explizit genannt wurden. In bezug auf die Mahlzeiten bieten lediglich die Kapitel der Benediktsregel Anhaltspunkte, die sich mit den Essensvorschriften für die Brüder selbst beschäftigen, da anzunehmen ist, daß sich die Gästeverpflegung — obwohl für sie eine eigene Küche eingerichtet ist — zumindest an den Maßstäben der Klosterküche zu orientieren hatte. Anordnungen hierzu trifft Benedikt in den Kapiteln 36, 39, 40 und 41 seiner Regel.

Das „Krankenkapitel“ 36 weist in Vers 9 auf das generelle Verbot des Fleischgenusses der Mönche hin, das ausdrücklich nur für besonders schwache Kranke aufgehoben wird.<sup>127</sup> Kapitel 39, das in seinem letzten Vers 11 den Fleischverzicht — Fleisch wird hier definiert als Fleisch von vierfüßigen Tieren — wiederholt, gibt Informationen zur für die Mönche vorgesehenen Speisemenge: Zwei gekochte Gerichte unter eventuellem Zusatz von frischem Obst und Gemüse sollen zur Hauptmahlzeit der Brüder genügen (RB 39,1–3). Dazu wird eine tägliche Brotration von umgerechnet etwa einem Kilo<sup>128</sup> durch den Cellerar ausgegeben. Im Ermessen des Abtes liegt es, so Vers 6, die übliche Ration im Falle schwerer Arbeit zu erhöhen, allerdings soll das Essen im Monasterium stets unter dem Prinzip der Mäßigkeit geschehen. Die Empfehlung *ut numquam subripiat monacho indigeries* (RB 39,7) befindet sich als Kernsatz in zentraler Mittelstellung des Kapitels.

Über die vorgesehenen Getränke gibt das folgende 40. Kapitel Auskunft. Auch hier steht die Mäßigkeit des Genusses an oberster Stelle. Keinesfalls sollten Sättigung oder gar Trunksucht vorkommen (RB 40,5). Trotzdem er-

127) Vgl. Holzherr G. (wie Anm. 89) 176.

128) Vgl. Benediktusregel (wie Anm. 87) 131 mit Anm. zu RB 39,4; Holzherr G. (wie Anm. 89) 185.

laubt Benedikt eine Hemina<sup>129</sup> Wein pro Tag, eine Ration, die wiederum nach Ermessen des Abtes angesichts bestimmter Gegebenheiten gesteigert werden kann. Einen besonderen himmlischen Lohn stellt Benedikt allerdings den Brüdern in Aussicht, die sich gänzlich des Weins enthalten können (RB 40, 4).

Die üblichen Essenszeiten sind dem 41. Kapitel zu entnehmen. Sie staffeln sich gemäß dem liturgischen Jahresablauf in Fastenzeit und fastenfreie Tage (Ostern — Pfingsten), an denen zumeist gegen Mittag die Hauptmahlzeit und ein Abendimbiß eingenommen wird. Von Pfingsten an wird mittwochs und freitags bis zur 9. Stunde gefastet; vom 14. September bis zum Beginn der Fastenzeit soll die einzige Mahlzeit am Tag zur 9. Stunde gehalten werden (RB 41, 6). Während der liturgischen Fastenzeit vor Ostern ist nur eine Mahlzeit, jeweils gegen Abend, solange es aber noch hell ist, vorgesehen (RB 41, 7–9).<sup>130</sup>

Inwieweit die Kloster Gäste in diese Essensgewohnheiten miteinbezogen werden, ob es ihnen beispielsweise erlaubt ist, Fleisch zu essen, kann nur gemutmaßt werden. Ein Hinweis mag allerdings in der Beobachtung gesehen werden, daß die Gäste in Regelkapitel 31 in direktem Zusammenhang mit den Kranken aufgezählt werden, für die es, wie gerade dargestellt, Sondervorschriften bezüglich der Speiseordnung gibt. Ein zusätzliches Indiz für ein „mehr“ an Speise für die Gäste stellt das Fastenbrechen des Abtes in RB 53, 10 dar, der so aus dem üblichen Maß von zwei Gerichten, eventuell Obst/Gemüse, einem Kilo Brot und  $\frac{1}{4}$  l Wein an fastenfreien Tagen ausgenommen wird. Immerhin zeigt die gerade nochmals zitierte „Normalration“, welche Art von Speisen und Getränken überhaupt für das Kloster in der Vorstellung Benedikts in Frage kommen. Es sind Grundnahrungsmittel, von denen sich auch die Gästeküche nicht gänzlich absetzen wird.

Nachdem die Frage nach dem *Was* der Gästeverpflegung zumindest annähernd umrissen wurde, bleibt das Informationsbedürfnis nach dem *Wo* der Gästespeisung bestehen. Hier kann das kurze Kapitel 56 mit der Überschrift „*De mensa abbatis*“ sichere Anhaltspunkte geben. Immer, so das betonte *semper* zu Ende des ersten Verses, soll der Abt mit den Gästen und Pilgern speisen, die hier wiederum eine gesonderte Erwähnung finden. Der Abt hat demnach einen eigenen Tisch, an den er, falls keine Gäste anwesend sind, auch Brüder seiner Wahl einladen kann (RB 56, 2). Der dritte Vers des Kapitels deutet an, daß der Abtstisch in irgendeiner Weise von der Speisestätte der Brüder entfernt sein muß, da *propter disciplinam* ein bis zwei *seniores* mit den Brüdern essen sollen.

An welcher Stelle mag sich besagter Abtstisch befinden? Vermutlich nicht in der Gastwohnung, über deren Einrichtung nichts außer den Betten erwähnt

129) Die Maßeinheit entspricht ca. einem Viertelliter. Vgl. Benediktusregel (wie Anm. 87) 133 mit Anm. zu RB 40, 3; Holzherr G. (wie Anm. 89) 137.

130) Vgl. Holzherr G. (wie Anm. 103) 189; zur Frage nach der Klosterkost allgemein vgl. Fichtenau H. (wie Anm. 53) 368–70; Zimmermann G., Ordensleben und Lebensstandard. Die *Cura corporis* in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters (BGAM 32), Münster 1973, 38–39.

wird, währenddessen innerhalb der Ausführungen zur *cella novitiorum* auch das Einnehmen der Mahlzeiten ausdrücklich zur Sprache kommt (RB 58, 5). Daß sich der Abtstisch doch im gemeinsamen Refektorium der Brüder befinden könnte, läßt eine Bemerkung in Kapitel 38 vermuten, das von der Tischlesung handelt, die Benedikt für die Essenszeiten vorsieht. Der Schlußvers 38, 9 fügt an, daß in Anbetracht des Schweigegebots nur der Abt die Möglichkeit des Sprechens habe, um bei Tisch einige Worte der Erbauung zu sagen. Um diese Handlung ausführen zu können, muß er sich — wie auch sein Tisch, wie G. Holzherr schließt<sup>131</sup> — notgedrungen zu den Essenszeiten im Refektorium aufhalten. Möglicherweise, so folgert A. de Vogüé, speisen Abt und Gäste im Refektorium, aber zu anderen Zeiten als die Brüder,<sup>132</sup> was allerdings Konflikte in Anbetracht der monastischen Tageseinteilung mit sich bringen könnte. Für die Benediktsregel, die keine Skizze des Klosters enthält und zu den Örtlichkeiten lediglich in einem Vers des Pfortnerkapitels (RB 66, 6) Stellung nimmt und zudem in Kapitel 22 ein Dormitorium der Brüder erwähnt, wird auch diese Frage nicht befriedigend beantwortet werden können.

Noch viele Fragen zur monastischen Gastfreundschaft werden nach dieser Analyse des Regeltextes Benedikts offen bleiben müssen, so beispielsweise die Ausgestaltung der Gastwohnung oder die Frage, ob und in welcher Weise auch feminine Klostersgäste Berücksichtigung finden sollten. Ist die benediktinische Gastfreundschaft wirklich „une tâche particulière de l'abbé“,<sup>133</sup> wie A. de Vogüé kritisch anmerkt?

In der Hoffnung, derartige Probleme lösen zu können bzw. die Anweisungen Benedikts präzisieren, in jedem Falle aber interpretiert für die Gegebenheiten des 9. Jahrhunderts wiederzufinden, sollen im folgenden die karolingischen Kommentare der *Regula Benedicti* auf ihre Aussagen zur Gastfreundschaft hin gelesen werden.

Ein letzter Versuch, das Bild der von Benedikt intendierten klösterlichen Gastfreundschaft zu vervollständigen, soll im abschließenden Vergleich der Aussagen Benedikts mit komparablen Bestimmungen zur Gastfreundschaft in der Magisterregel, wie zuvor schon an Einzelstellen geschehen, unternommen werden, denn in den Abweichungen und Neuvorschriften, die Benedikt im Gegensatz zur Vorlage setzt, liegen mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit die Hauptintentionen Benedikts.

Detaillierte Vorschriften zur Aufnahme von Gästen sind vor allem in den Kapiteln 65, 71–72 und 78–79 der Magisterregel zu finden, wobei sich die Kapitel 65–72 mit der Ankunft bzw. dem Abschied der Fremden beschäftigen,

131) Vgl. Holzherr G. (wie Anm. 89) 288; siehe auch Steidle B. (wie Anm. 103) 247, der überhaupt die Existenz von vier Tischgemeinschaften im Kloster, das sind die der Brüder, der Novizen, des Abts und der Gäste sowie die Sondertischgemeinschaft der Kranken mit ihren Ausnahmestimmungen, konstatiert.

132) Vgl. Règle de Saint Benoît (wie Anm. 94) 1285, 1282; Schuler Th. (wie Anm. 7) 57–58 schließt sich der Interpretation A. de Vogüés an.

133) Règle de Saint Benoît (wie Anm. 94) 1287.

die hier mit dem Ausdruck *fratres extranei* betitelt werden. Die Kapitel 78 und 79 beschreiben die Unterbringung der Gäste, von denen ab Kap. 78 als den *hospites* geredet wird.<sup>134</sup> Diese sprachliche Unterscheidung bildet bereits den ersten Anhaltspunkt für die Vermutung, daß der Magister in erster Linie Kleriker und Brüder anderer Klöster als seine Gäste ansieht.<sup>135</sup> Die fremden Brüder werden aufgeteilt in die gern gesehenen *hospites spirituales* (RM 78,25), die sich durch Mitarbeit den Bestimmungen der klösterlichen Gastaufnahme anpassen (RM 78,1–9.25–27); ihnen stehen die in den Versen 78,11–13 parallel zu den Gyrovagen (RM 1,71) beschriebenen parasitenhaft faulen Brüder gegenüber, die ohne zu arbeiten unter einem religiösen Vorwand die Gastfreundschaft des Klosters ausnutzen wollen.<sup>136</sup> Das 83. Kapitel der Magisterregel widmet sich allein der Aufnahme von Priestern. Zieht man zusätzlich in Erwägung, daß sich noch fünf weitere Kapitel (RM 59, 65, 66, 67, 72) ausschließlich mit Problemen monastischer und klerikaler Gäste befassen, so erhärtet sich die anfängliche Vermutung, daß der Verfasser der Magisterregel, wenn er von Gastfreundschaft im Kloster spricht, in überdurchschnittlichem Maß Kirchenleute im Sinn hat.

Trotzdem bezieht sich die Überschrift des 78. Kapitels ausdrücklich auf *aliquem advenientem aut fratrem aut laicum*, die demnach vom Magister nicht gänzlich außer acht gelassen werden. Allerdings ist in diesem Kapitel — wie auch im folgenden, das von der *cella peregrinorum*, also der Gastwohnung handelt — nicht viel von einer herzlichen Gastaufnahme zu spüren, die der Magister im 65. Kapitel den *fratres extranei*, vergleichbar zum Aufnahmeordo im 53. Kapitel der Regula Benedicti, darzubieten vorschreibt. Schon die Überschrift des Kapitels 78 weist auf eine Begrenzung der Aufenthaltsdauer für die Ankommenden hin, die sich nicht länger als zwei Tage ohne zu arbeiten im Kloster aufhalten dürfen.<sup>137</sup> Möglicherweise hat der Verfasser der Magisterregel schlechte Erfahrungen mit Gästen gemacht oder aber die wirtschaftliche Belastung erscheint ihm für sein Kloster zu hoch, denn nur aus derartigen Gründen heraus können die wenig einladenden Bestimmungen zur *cella peregrinorum* verständlich werden. Auch hier liegt, nach alter Tradition, die Gastwohnung abgesondert; die Betten sollen wie auch in RB 53,21–22 vorbereitet sein (*lectis stratis*, RM 79,1). Die Gäste schlafen in der Gastwohnung und können dort ihr Gepäck unterbringen (RM 79,2); ansonsten ist in der Zelle kein Eigentum des Klosters, d. h. keine etwaigen Ausstattungsgegenstände, vorzufinden, da die Gäste, die man in die Kategorie „spirituell“, also als

134) Vgl. ebd., 1257.

135) Diese Vermutung hegt und begründet auch A. de Vogüé, Règle de Saint Benoît (wie Anm. 94) 1274 Anm.118; vgl. auch ebd., 1374–1375; Böckmann A. (wie Anm. 3) 136.

136) Vgl. Règle de Saint Benoît (wie Anm. 94) 1262.

137) Vgl. Règle du Maître (wie Anm. 51) 316–320. Als Begründung wird der deuteropaulinische 2. Thessalonicherbrief zitiert: Niemand soll essen, ohne zu arbeiten (2 Thess 3,8).

vertrauenswürdig eingeordnet hat, sich doch als Diebe herausstellen könnten (RM 79,3–4). Zusätzlich wird die Gastwohnung ständig durch zwei Custoden des Wochendienstes (RM 79,5–6) bewacht, die nachts selbst auch in der Gastwohnung schlafen und deren Türen von innen fest verriegeln (RM 79,18–22).<sup>138</sup> Auch tagsüber werden die Gäste ständiger Bewachung durch die Custoden unterzogen, damit das Klostergut nicht dennoch etwaigen Schaden erleide (RM 79,14). Diesem Anliegen scheint u. a. auch der Eisenriegel an der Klosterpforte (RM 95,24) zu gelten. Der Abschluß des vom Magister vorgestellten Klosters von der Außenwelt erscheint demnach weitaus rigoroser als die Separationsbestimmungen Benedikts, der an dieser Stelle einen freundlichen Pförtner beschreibt, der gern allen Ankommenden Auskunft gibt (RB 66,4). Fürchtet Benedikt bei der Gästeaufnahme zeitweilig spirituelle Angriffe auf das Klosterleben und um den Seelenfrieden seiner Brüder,<sup>139</sup> so ist demgegenüber beim Magister massiv die Angst vor Ausnutzung der Gastfreundschaft durch Parasiten und ganz konkret das Bangen um materielle Güter des Klosters festzustellen.

Die Grundintention Benedikts weist auf die bereitwillige Aufnahme aller Gäste hin, in denen Christus verehrt wird (RB 53,1–2.15), eine theologisch begründete Maxime, die in der Magisterregel gänzlich fehlt, und somit die benediktinische Gastfreundschaft näher an die Gastfreundschaftsideale der altmönchischen Tradition heranzurücken scheint als an die Intentionen der Magisterregel.<sup>140</sup>

Natürlich lassen sich auch Gemeinsamkeiten der Gastfreundschaft in Benedikts- und Magisterregel erkennen, so beispielsweise das gemeinsame Mahl der Gäste am Tisch des Abtes (RB 56–RM 84)<sup>141</sup> oder größere Teile des Begrüßungszereemoniells (RM 65), das allerdings in RB 53,3–14 mit zusätzlicher Fußwaschung<sup>142</sup> für alle Gäste vorgesehen ist.

Nirgends ist aber die Leitidee der benediktinischen Gastfreundschaft, die in jedem Ankommenden einen Stellvertreter Christi und nicht zuerst den Dieb oder den Parasiten vermutet, zu entdecken.

138) Vgl. Règle du Maître (wie Anm. 51) 324–326. Benedikt sieht anstatt Wächtern für die Betreuung der Gäste das Amt eines qualifizierten Gastbruders vor (RB 53,21).

139) Dies wurde bei der Untersuchung der Amtssträger, die mit Gästen und Außenwelt zu tun haben, besonders transparent. Vgl. RB 66,1; 53,21; siehe auch RB 53,23; 67,5.

140) Vgl. Schäfer Th. (wie Anm. 105) 22; Schuler Th. (wie Anm. 7) 59; Böckmann A. (wie Anm. 44) 219.

141) Vgl. Règle de Saint Benoît (wie Anm. 94) 1281–1282.

142) Der Magister sieht die Fußwaschung der Gäste nicht bei der Aufnahme, sondern abends nach der Komplet vor dem Zubettgehen vor (RM 30,26). Es kann hier gemutmaßt werden, daß er die Fußwaschung eher als Reinlichkeitsvorschrift denn als liturgisches Zeichen der Aufnahme Fremder in eine Gemeinschaft einsetzt. Dafür würde auch der Vollzug der Waschung durch zwei Brüder des Wochendienstes, nicht etwa wie in RB 53,13 durch den Abt, sprechen.

Ob Benedikt seine Gastfreundschaftbestimmungen zu idealistisch oder gar inpraktikabel faßt, wird die Untersuchung ihrer konkreten Ausformungen in den Kommentationen des Mittelalters zeigen.<sup>143</sup>

#### 4.2 Gastfreundschaft in den karolingischen Interpretationen der Benediktsregel

Zur adäquaten Einordnung der Kommentare des 9. Jahrhunderts scheint es vonnöten, einige kurze Hinweise auf die Situation der Klöster im Zeitraum der Untersuchung vorzuschicken.

Ziel der Reformen Kaiser Ludwigs des Frommen und des von ihm berufenen Reichsabts Benedikt von Aniane<sup>144</sup> war es, das monastische und kanoni-

143) Zu beachten ist hierbei nicht zuletzt die zeitliche Differenz der Kommentationen, die im Vergleich zur Niederschrift der *Regula Benedicti* mindestens zwei Jahrhunderte später verfaßt wurden. Eine chronologische Differenz ist des weiteren auch für den Vergleich der Magisterregel und der ca. 50 Jahre späteren Benediktsregel mit zu berücksichtigen: Der Magister schreibt für eine kleine coenobitische Gemeinschaft, während Benedikt von vornherein an eine größere Kommunität denkt, für die auch das Gästewesen, wie z. B. die Vorstellung einer eigenen Gastküche zeigt, in größeren Ausmaßen stattzufinden scheint. Vgl. *La Règle du Maître* (ed. A. de Vogüé, I: Prologue — Ch. 10, SC 105, Paris 1964), 29–32.

144) Witiza, der sich später den programmatischen Namen Benedikt gab, wurde um 750 als Sohn des gotischen Grafen von Maguellone geboren. Erzogen am karolingischen Hof, trat er nach dem Durchleben eines tragischen Ereignisses 774 in das Kloster St. Seine bei Dijon ein, das er aber, vermutlich aus Kritik gegen die geringe Strenge des dortigen monastischen Lebens, wieder verließ, um am Bach Aniane auf dem väterlichen Besitz bei Montpellier ein eigenes Kloster zu gründen.

Obwohl Benedikt am Beginn seines mönchischen Lebens auch die *Regula Benedicti* als zu wenig asketisch erachtet hatte, orientierte er später das monastische Leben Anianes allein an der Regel Benedikts, die er für sich und seine stetig wachsende Schülerzahl bald zur einzig verpflichtenden Norm erhob. Von Aniane aus verbreitete Benedikt sein Prinzip der *una regula* durch die Reform alter Abteien sowie auch durch die Neueinrichtung von Klöstern zunächst in den südlichen und östlichen Randgebieten des Karolingerreiches. Nach dem Tod Karls des Großen wurde er von Ludwig dem Frommen, zu dem er in Septimanien enge Beziehungen geknüpft hatte, zum Abt von Maursmünster berufen; wenig später ernannte dieser ihn zum Abt über alle Klöster des Reichs und beauftragte ihn mit dem Bau des Musterklosters Inden/Cornelimünster bei Aachen. Das in der Person Benedikts von Aniane, dem schon von Zeitgenossen der Ehrentitel *Benedictus secundus* verliehen wurde, verankerte Programm der *una regula* — *una consuetudo* wurde mit den Mitteln der kaiserlichen Gesetzgebung für alle Klöster im Karolingerreich zur verpflichtenden Norm erhoben. Obwohl er sich durch das von ihm verfochtene Prinzip der *unitas* von den Zielen Benedikts von Nursia entfernte, wird Benedikt von Aniane mit Recht in der Forschung als „Klostergründer und Organisator des eigentlich benediktinischen Mönchtums“ (Semmler J. – Bacht H., Art.: Benedikt von Aniane [LMA I, 1980, 1864–1867], 1864) beurteilt.

Benedikt von Aniane starb am 11. Februar 821. Seine Vita verfaßte, kurz nach seinem Ableben, der Theologe und Priestermonch Ardo von Aniane. Vgl. v. Severus E., Art.: Benedikt von Aniane (TRE V, 1980, 535–538); Semmler J., Art.: Benedikt

sche Leben im Frankenreich auf die Regula Benedicti hin zu verpflichten. Im Gegensatz zur bislang oftmals noch gelebten Praxis der *regula mixta*<sup>145</sup> sollte zukünftig die Benediktsregel die *una regula* monastischen Lebens im Reich Ludwigs des Frommen sein. Diese Reformabsichten, die in die vom Kaiser intendierte *renovatio regni Francorum* insofern einzuordnen sind, als sie die angestrebte, von Gott vorgegebene Einheit des Reiches durch die Einheitlichkeit auch im monastischen Bereich stützen sollten,<sup>146</sup> wurden auf drei Reformsynoden der Jahre 816 bis 818/819 in Aachen konkretisiert und vom Kaiser als Kapitularien veröffentlicht. So propagierten Kaiser und Reichsabt nicht nur das Prinzip der *una regula*, d. h. der alleingültigen Observanz der Benediktsregel, sondern gleichzeitig auch die Maxime der *una consuetudo*, was einer Praktizierung der Regel Benediktis in der Auslegung der Reichssynoden gleichkam. Alle Mönche des Reichs hatten demnach ihr Verständnis der Regula Benedicti an allgemeingültigen Ausführungsbestimmungen<sup>147</sup> zu orientieren.

- von Aniane (LThK 2, 1958, 179–180); Dens., Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816 (wie Anm. 85); Wollasch J., Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt (MMS. 7), München 1973, 16–18. 143. Zur Vita vgl. bes. Narberhaus J., Benedikt von Aniane (BGAM 17), Münster 1930, 16–46.
- 145) Zwar wurde bereits unter Karl dem Großen auf verschiedenen Synoden die Benediktsregel propagiert, allerdings sind erst in der Regierungszeit seines Sohnes Ludwig konkrete Maßnahmen zur Durchsetzung dieses Prinzips mit Hilfe des staatlichen Instrumentariums zu beobachten. Vgl. Semmler J., Benedictus II: Una regula — una consuetudo (Benedictine Culture 750–1050, hrsg. v. W. Lourdaux — D. Verhelst [Mediaevalia Lovaniensia I/XI], Leuven 1983, 3–49), 4–10.
- 146) Vgl. Semmler J. (wie Anm. 145) 9–10. 28–29; Dens. (wie Anm. 85) 76; Dens., Zur Überlieferung der monastischen Gesetzgebung Ludwigs des Frommen (DA 16, 1960, 309–388), 385–386. Semmler betont an dieser Stelle die historische Einmaligkeit des Phänomens, daß innermonastische Gesetzgebung zum Gegenstand staatlicher Gesetzgebung wurde. Vgl. neueren Datums Semmler J., Das Erbe der karolingischen Klosterreform im 10. Jahrhundert (Monastische Reformen im 9. und 10. Jhd. [wie Anm. 88] 29–77), 65–67. Eine prägnante Charakteristik der „monastisch-kanonikalen Gesetzgebung“ innerhalb der Kirchenreform unter der Regierung Ludwigs des Frommen bietet Angenendt A., Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400–900, Stuttgart 1990, 366.
- 147) Da die „Consuetudo“ als eigene literarische Gattung erst im 10. Jahrhundert geschaffen wurde, kann der Consuetudo-Begriff für die anianischen Texte nur unter der Prämisse einer gleichgearteten Funktion und Intention, nämlich der zeitgemäßen Konkretisierung der Benediktsregel, Verwendung finden. Vgl. ohne diese differenzierende Prämisse Schuler Th. (wie Anm. 7) 64; Dens., „Regula nil impossibile dicit.“ Regeltreue und Regelabweichung bei den karolingischen Benediktinern (RegBenSt 10/11, 1981/1982, 51–76), 62–63; Semmler J., „Volatilia“. Zu den benediktinischen Consuetudines des 9. Jahrhunderts (SMGB 69, 1958, 163–176), 169; Dens., DA (wie Anm. 146) 384. Eine definitionsartige Charakterisierung der Consuetudo des 10. Jahrhunderts als „aus der Praxis des monastischen Lebens heraus schriftlich fixierte Aufzeichnung ... der keineswegs der Charakter uniformierender Richtlinien zur Gestaltung des Klosterlebens eignete“ formuliert J. Semmler 1989 (wie Anm. 146) 61; vgl. neustens ausführlich

Durch Visitationsreisen kontrollierten kaiserliche *missi monastici*<sup>148</sup> die Durchführung dieser Reformbestimmungen in den einzelnen Klöstern.

Obwohl das Kloster St. Gallen in der *notitia de servitio monasteriorum* von 819, die als Liste der von der anianischen Reform mit Sicherheit erfaßten Klöster angesehen werden kann, nicht erscheint,<sup>149</sup> und auch nicht eindeutig klärbar ist, ob bzw. wie St. Gallen die benediktinische Reform des 9. Jahrhunderts annahm,<sup>150</sup> stellte die Aachener Reformgesetzgebung auch für die

---

zu diesem Themenkomplex, Wollasch J., Reformmönchtum und Schriftlichkeit (FMSt 26, 1992, 274–286).

- 148) Vgl. Semmler (wie Anm. 85) 60. 74; Dens., LMA (wie Anm. 144) 1865; Dens. (wie Anm. 145) 13; Narberhaus J. (wie Anm. 144) 66. Als *missi monastici*, die im Laufe eines Jahres die einzelnen klerikalen Gemeinschaften besuchen sollten, fungierten die kaiserlichen *missi dominici*, vor allem Äbte und Bischöfe; Benedikt von Aniane selbst war oberster Visitator.
- 149) Die *notitia de servitio monasteriorum* teilt die Reichsklöster in drei Kategorien ein und legt somit fest, welche Klöster im Reich ein bestimmtes Maß an Geschenken und Kriegsdienst leisten können. Sie ist ein deutliches Zeichen für den Versuch der Reformgesetzgebung, die Kaiserherrschaft auf klösterlichen Diensten aufzubauen. P. Becker edierte sie im CCMon I, hrsg. v. K. Hallinger, Siegburg 1963, 483–499. Schon B. Simson erklärt die Tatsache des Fehlens St. Gallens in seinen „Jahrbüchern des Fränkischen Reichs unter Ludwig dem Frommen“, I: 814–830, Berlin 1969 (Neudr. d. Aufl. v. 1874), 88–89 mit dem Hinweis, daß die Liste schlechthin unvollständig sei, weil gerade die reichsten und bedeutendsten Abteien des Reichs wie auch die Reichenau und selbst das Reichsmusterkloster Inden fehlten. Der Katalog, der nur eine Zahl von 48 Reichsklöstern aufweist, stellt, nach Simson, möglicherweise eine Zusammenstellung nur der Abteien dar, die den bisherigen Lasten nicht gewachsen waren.
- 150) Daß die anianischen Reformbestimmungen den St. Gallern zumindest gut bekannt waren, ist mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen. Der neuere Forschungsstand, vertreten durch Geuenich D., Zur Stellung und Wahl des Abtes in der Karolingerzeit (Person und Gemeinschaft im Mittelalter, FS K. Schmid, hrsg. v. G. Althoff [u. a.], Sigmaringen 1988, 171–186), 182–184, bezweifelt zwar die bislang betonte Identität des Abtes Grimald von St. Gallen mit dem ehemaligen Reichenauer Mönch (siehe auch Kap. 4, Anm. 88) und stellt insofern zunächst auch die Einführung anianischen Gedankenguts in St. Gallen, die bis hierher unter anderem aus der Charakterisierung Grimalds durch Ratpert (*Casus*, Kap. 20 [ebd., 183 mit Anm. 93]) interpretiert wurde, in Frage. Trotzdem muß an der Bedeutung der anianischen bzw. gemäß dem Postulat Geuenichs „karolingischen“ Reformtexte (ebd., 175) für die Abtei festgehalten werden, wenn auch die personalen Beziehungen der St. Galler Klosterführung zur Klosterreform nicht als derart direkt angesehen werden dürfen. D. Geuenich erklärt selbst, daß Abt Grimald, in der Reichenauer Klosterschule unterrichtet, mit dem Gedankengut der Reform zumindest gut vertraut war (ebd., 182 Anm. 84). Wie Geuenich, in seinem Aufsatz „Gebetsgedenken und anianische Reform“ (wie Anm. 88), 95–96 mit Anm. 112, darlegt, ist auch der in die zur Zeit der Anlage des Reichenauer Verbrüderungsbuches zu datierenden Äbte liste erscheinende *Grimoldus abbas* nicht mit dem St. Galler Abt zu identifizieren, so daß einzig die Existenz zweier mit der Reichenau verbrüderter Äbte des Namens Grimald zu Anfang des 9. Jahrhunderts eine logische Erklärung der Problematik ergäbe. Zur Untermauerung der trotz aller neuen Erkenntnisse

St. Galler Mönche die theoretisch verbindliche Norm dar, deren konkrete Bestimmungen bezüglich der Gästeaufnahme hier zu untersuchen sind.

Zuerst sollen die sogenannten Murbacher Statuten — Privataufzeichnungen vermutlich eines fränkischen Abtes im Vorfeld der Synode<sup>151</sup> — auf zur Gastfreundschaft relevante Punkte befragt werden. Es folgen die Analyse der ersten Synode zu Aachen vom 23. August 816 und der zweiten vom 10. Juli 817; zuletzt soll die *Collectio Capitularis* des Abtes Benedikt von Aniane, die, verfaßt um 818/819, die abschließende Zusammenfassung der klösterlichen Reformen nebst Erklärungen des Reichsabts selbst darstellt, interpretiert werden.<sup>152</sup> Durch die Analyse der Reformtexte gemäß der Chronologie wird es möglich sein, Entwicklungen zur Gastfreundschaftsthematik innerhalb der drei Synoden aufzuzeigen. Kurz beleuchtet werden sollen hiernach die *Capitula in Auuam directa*,<sup>153</sup> die die Praktizierung der anianischen Vorstellungen in einem vorbildlichen Kloster widerspiegeln. Einen Blick auf die durch die Klosterreform unter Umständen forcierten „Alltagsprobleme“ ermöglicht der *Supplex Libellus*, eine Beschwerdeschrift Fuldaer Mönche über ihren Abt Ratgar, der die Bestimmungen der Reformsynode von 816 zur Legitimierung seiner Art der Klosterherrschaft benutzte.<sup>154</sup>

Der älteste, der anianischen Reform verpflichtete regelrechte Kommentar zur Benediktsregel ist vom Abt Smaragdus von St. Mihiel bei Verdun<sup>155</sup> ver-

---

über seine Person nicht bezweifelbaren Stellung Grimalds von St. Gallen als „Reformabt“ vgl. ebd., 96 mit Anm. 114. Als gesichert anzusehen ist zudem, daß in St. Gallen der benediktinische Cursus übernommen wurde (vgl. Semmler J. [wie Anm. 145] 1). Des weiteren stellt der in St. Gallen entstandene Cod. Sangall. 914 einen bedeutenden Textzeugen auch für die Aachener Reformgesetzgebung dar, obwohl er als einzige Handschrift die endgültige Bestimmung Benedikts von Aniane zum Verzehr von Geflügel bis auf sechs Tage ausdehnt (vgl. Semmler J. [wie Anm. 147] 170–171. 175).

151) Die Edition der *Statuta Murbacensia* von 816 besorgte Semmler J. (CCMon I [wie Anm. 149] 734–750).

152) Sämtliche Editionen der hier zu besprechenden Aachener Reformtexte stammen ebenfalls von Semmler J. (CCMon I [wie Anm. 149] 451–536). Sie werden im folgenden Analyseteil unter der Sigle CCMon I zitiert.

153) Der Brief der beiden Reichenauer Mönche Grimald und Tatto aus einem vorbildlichen Kloster der anianischen Reform, das nach den Bemerkungen D. Geuenichs (wie Anm. 88) 61, nicht gesichert mit Inden selbst identifiziert werden kann, wurde von Frank D. H. (CCMon I [wie Anm. 149] 329–336) ediert. Er stellt ein interessantes Zeugnis des Gastbesuchs der beiden Reichenauer dar.

154) Vgl. Semmler J., Studien zum *Supplex Libellus* und zur anianischen Reform in Fulda (ZKG 69, 1958, 268–298), spez. 294. Die Anklageschrift liegt in ihrer Zweitfassung, ergangen um 816/817 an Ludwig den Frommen, vor. Die Edition des *Supplex Libellus* von J. Semmler befindet sich ebenfalls im ersten Band des CCMon ([wie Anm. 149] 320–327).

155) Abt Smaragdus von St. Mihiel war ein Schüler Benedikts von Aniane, nahm an den Aachener Reformkonzilien 816 und 817 teil und fungierte selbst als *missus monasticus*. Schon bald nach 816 verfaßte er die *Expositio in regulam S. Benedicti* (ed. P. Engelbert–A. Spannagel, CCMon VIII, Siegburg 1974 [nachfolgend zitiert unter der

faßt worden. Vor allem die Kommentierung des 53. Kapitels vervollständigt das Bild der Gastfreundschaft, das die Klosterreform unter Ludwig dem Frommen zeichnet.

Ein weiterer karolingischer Regelkommentar, derjenige des Magisters Hildemar von Civate,<sup>156</sup> bleibt, wenn auch um 845 bis 850 in weit größerer zeitlicher Distanz zur Aachener Gesetzgebung verfaßt als der Smaragdus-Kommentar, dem Prinzip der *una regula* treu. Andererseits zeigt sich der Hildemar-Kommentar in einigen Punkten auch den Ansichten seines Lehrers Adalhard von Corbie,<sup>157</sup> des zeitgenössischen Gegenspielers Benedikts von Aniane

---

Sigle CCom VIII)), die allein durch seine persönliche Geschichte als eine Erklärung der Benediktsregel im Sinn der anianischen Reform charakterisiert werden muß. Vgl. Steidle B., Der Rat der Brüder nach den ersten RB-Kommentaren des Abtes Smaragdus und des Magisters Hildemar (B. Steidle. 1903–1982. Beiträge zum alten Mönchtum und zur Benediktinerregel, Sigmaringen 1986, 260–277), 269; Semmler J. (wie Anm. 145) 24; Dens. (wie Anm. 85) 62; Angenendt A. (wie Anm. 146) 365–366; Schuler Th. (wie Anm. 7) 62; Dens. (wie Anm. 147) 65; Hafner W., Der Basiliuskommentar zur Regula S. Benedicti. Ein Beitrag zur Autorenfrage karolingischer Regelkommentare (BGAM 23), Münster 1959, 152; Dens., Paulus Diaconus und der ihm zugeschriebene Kommentar zur Regula St. Benedicti (StAns 42, 1957, 347–358), 354; Willmes P., Der Herrscher-„Adventus“ im Kloster des Frühmittelalters (MMS. 22), Münster 1976, 61; zur Vita siehe die Einleitung zur Edition (s. o., XXV–XXVIII); Oexle O. G., Das Kloster Saint-Mihiel in der Karolingerzeit (ZGO 131, 1983 [FS G. Tellenbach], 55–69), 63–64.

156) Hildemar ist von 821–826 als Mönch im fränkischen Kloster Corbie unter Abt Adalhard bezeugt. Von Erzbischof Angilbert wird er zusammen mit Abt Leutgar in die Diözese Mailand berufen, um dort zur Verbesserung des monastischen Lebens beizutragen. Hildemar lebt eine zeitlang in Brescia, dann im norditalienischen Stadtkloster Civate, wo er vermutlich seinen Kommentar zur Regel abfaßt bzw. diesen in Vorträgen vor seinen Schülern ausbreitet. Die heute vorliegenden drei Redaktionen des Hildemar-Kommentars gehen, wie insbesondere die Untersuchungen W. Hafners verdeutlichen, auf in verschiedenen Klöstern bearbeitete Aufzeichnungen der zuhörenden Schüler zurück. Da eine den heutigen wissenschaftlichen Ansprüchen genügende synoptische Edition der drei Hildemar-Redaktionen (noch) nicht vorliegt, soll die folgende Analyse hauptsächlich anhand der sogenannten „erweiterten Fassung“ in der Edition R. Mittermüllers, Regensburg 1880, die der anianischen Reform am nächsten steht, geschehen. Vgl. Hafner W., 1959 (wie Anm. 155) 60. 97–98. 143; Steidle B. (wie Anm. 155) 272–273; Zelzer K., Überlegungen zu einer Gesamtedition des frühkarolingischen Kommentars zur Regula S. Benedicti aus der Tradition des Hildemar von Corbie (RBen 91, 1981, 373–382); Semmler J. (wie Anm. 85) 80–82.

157) Adalhard wurde um 750 als Sohn Bernhards, des Bruders König Pippins, geboren. Er wurde zusammen mit seinem Vetter Karl erzogen, als dessen enger Berater er später handelte. Seit 771 war Adalhard Mönch von Corbie, zeitweise lebte er auch in Montecassino. Zum Abt von Corbie wurde er 780 gewählt; die engen Verbindungen mit dem Königshof wurden besonders in dieser Zeit intensiviert. Im Jahre 809 ist Adalhard als Teilnehmer der Synode von Aachen bezeugt; in Italien übernahm er als kaiserlicher Missus die Regierung für den unmündigen König Bernhard. Nach dem Tod Karls fiel er bei Ludwig dem Frommen in Ungnade und wurde nach Noirmoutier verbannt, das von dem Benedikt von Aniane treuen Abt

verbunden und stellt somit — nicht zuletzt auch aufgrund seiner eigenen Denkweise und Stilistik, die sich von der üblichen, auch für den Smaragdus-Kommentar charakteristischen Gattung der Catenen-Literatur<sup>158</sup> absetzt — ein ganz besonderes Quellenzeugnis für die Norm monastischen Alltagslebens dar. W. Hafner betitelt den Kommentar Hildemars gar als „bedeutendstes Denkmal des gelebten benediktinischen Mönchtums im 9. Jahrhundert“.<sup>159</sup>

Mit der Analyse der *Consuetudines Corbeienses* Adalhards von Corbie,<sup>160</sup> die ein besonderes Licht auf die Aufnahme von armen Gästen in ein karolingisches Kloster werfen und der letztlich Interpretation des Hildemar-Kommentars, abermals ausgehend von der Kommentierung des 53. Regelkapitels, ist das oftgenannte Ziel des vorliegenden Untersuchungsabschnittes abgesteckt: Die Interpretation der Gastfreundschaftsvorstellungen Benedikts von Nursia auf dem Hintergrund ideeller und praktischer Gegebenheiten der karolingischen Reichsklöster.

---

Arnulf geleitet wurde. Adalhard wird als der bedeutendste zeitgenössische Abt neben Benedikt von Aniane angesehen, der als „Exponent des fränkischen Mönchtums unter Karl dem Großen“ (Semmler J. [wie Anm. 85] 79), das die *Regula Benedicti* noch nicht als einzig verpflichtende Lebensnorm anerkannte, in der Konsequenz auch der bedeutendste Reformgegner des Reichsabts war. Bezeichnenderweise wurde Adalhard kurz nach dem Tod Benedikts von Aniane in seine früheren Ehrenämter wiederingesetzt. Ein Zukunftswirken seiner Ideale ist allerdings auf dem fortgeschrittenen Hintergrund der anianischen Reform nicht beobachtbar, es sei denn indirekt durch bestimmte Zusätze im Regelkommentar seines Schülers Hildemar. Adalhard starb 826. Vgl. Semmler J., Art.: Adalhard von Corbie (LMA I, 1980, 105); Dens. (wie Anm. 85) 77–80; Dens., Karl der Große und das fränkische Mönchtum (Karl der Große, 2: Das geistige Leben, hrsg. v. W. Braunfels, Düsseldorf 1965, 255–289), 287. Durch eine ausführliche Quellenanalyse zeichnet sich die interessante Monographie von Kasten B., Adalhard von Corbie. Die Biographie eines karolingischen Politikers und Klostersvorstehers (Studia humaniora 3), Düsseldorf 1986, aus. Zum Kloster Corbie vgl. Ganz D., Corbie in the carolingian renaissance (Francia Beih. 20), Sigmaringen 1990.

158) Die eigene, erörternd argumentative Denkweise Hildemars, die sich mit der Benediktregel nicht nur durch die Zuordnung von Bibel- und Kirchenväterzitatzen auseinandersetzt, stellt vor allem Schuler Th. (wie Anm. 147) 66–67 und (wie Anm. 7) 62, heraus. Vgl. auch Steidle B. (wie Anm. 155) 267.

159) Hafner W., 1959 (wie Anm. 155) 156.

160) Wiederum eine Editionsarbeit J. Semmlers (CCMon I [wie Anm. 149] 356–422). Wie der Titel *Consuetudines Corbeienses* angibt, sind die Ausführungsbestimmungen Adalhards auf das Kloster Corbie bezogen und erheben insofern keinen allgemeingültigen, etwa mit der Aachener Gesetzgebung oder einem Regelkommentar vergleichbaren Anspruch. Dennoch sollen die *Consuetudines* Adalhards in der vorliegenden Übersicht nicht fehlen, da sie die nahezu einzigen konkreten Zahlenangaben für den klösterlichen Gästebetrieb, vor allem in bezug auf die Armen, enthalten.

#### 4.2.1 Die Murbacher Statuten

Zwei für die Gastfreundschaftsthematik relevante praktische Bestimmungen lassen sich aus den Aufzeichnungen des Synodenbeobachters entnehmen. Das 22. Kapitel nennt ein Verbot für den Abt, schon an der Klosterpforte mit den Gästen zu speisen.<sup>161</sup> Demgegenüber scheint es dem Abt erlaubt zu sein, im Auditorium mit den Gästen zu speisen, was jedoch in der von ihm erlebten Praxis selten geschah, wie der Autor mit der Bemerkung *valde raro usi fuimus* hervorhebt. Wichtiger für die Regelung der Gästeaufnahme ist die Beschreibung des Auditoriums, die in diesem Zusammenhang gegeben wird: Hier pflegt der Abt gemäß der benediktinischen Vorschriften zu lesen, auch können Brüder und Gäste miteinander kommunizieren. Die Lage des „Besucherraums“ soll *in confinio claustris et ianuæ monasterii*,<sup>162</sup> also außerhalb des Klausurbereichs, aber innerhalb der Klostergrenzen, nahe an der Pforte, gegeben sein, damit sich die Gruppen der Gäste und Mönche nicht gegenseitig stören und somit ein ruhiger Ablauf des monastischen wie auch des gastlichen Lebens gewährleistet ist.

Daß unter den Gästen verschiedene Gruppen unterschieden werden, deutet das 23. Kapitel an, in dem von Gästen gesprochen wird, *quibus licentia intrandi est in refectorium*,<sup>163</sup> was demnach nicht für alle gleichermaßen galt. Welche Gäste nun das klösterliche Refektorium betreten dürfen, scheint für den Verfasser der Statuten derart klar auf der Hand zu liegen oder aber bereits gelebte Praxis zu sein, daß er es nicht für notwendig erachtet, auf diese Unterscheidung näher einzugehen. Er stellt lediglich heraus, daß die Gäste im Refektorium würdig bedient werden mögen. Weiter fügt er an, daß sich der Abt mit dem Essen der Brüder begnüge und auch die Brüder an der Aufnahme eines Gastes teilhaben sollen, indem sie sich mitfreuen und — im Gegensatz zu den Vorschriften Benedikts — *abstinentiae frena relaxent*.<sup>164</sup> Demnach ist der Gästeempfang nicht allein als Sache des Abtes anzusehen: Brüder und Abt lockern gleichermaßen ihre Askese und zeigen sich erfreut (*congaudent*) über die Ankunft eines Gastes.

Soweit die ersten, eher persönlichen Eindrücke zur Aachener Gesetzgebung in bezug auf die Gastfreundschaft. Was sagen die offiziellen Reformbestimmungen zu dieser Thematik?

#### 4.2.2 Die Aachener Synoden 816 und 817

Nach den ersten drei Kapiteln der ersten Synode, die in programmatischem Ton die Benediktsregel als die für das monastische Leben einzig verpflichtende herausstellen,<sup>165</sup> folgen weitere 33 Abschnitte mit Ausführungsbe-

161) CCMon I, 447–448.

162) Ebd., 448.

163) Ebd.

164) Ebd.

165) So sind alle Äbte dazu angehalten, die Regel mit ihren Mönchen *per singula verba* zu lesen und zu besprechen (Kap. I); alle Mönche sollen in der Lage sein, die Bene-

stimmungen, die das klösterliche Alltagsleben regeln. Diese Artikel sind thematisch wenig geordnet; so folgen auf das dritte Kapitel, das sich auf den liturgischen Bereich erstreckt, Vorschriften bezüglich Küche und Handarbeit (Kap. 4), ein Verbot des Geflügelfleischessens (Kap. 6), Bestimmungen zu Badeterminen, Rasur (Kap. 7 und 8) und anderen Notwendigkeiten.

Die erste für das zu untersuchende Thema interessante Bemerkung findet sich im 13. Kapitel und besagt, daß keiner der Brüder allein auf Reisen geschickt werden solle,<sup>166</sup> eine Vorschrift, die in der Benediktsregel nicht enthalten ist und insofern als anianische Neuerung, inhaltlich als eine Verschärfung der auch in der „Welt“ zu beachtenden monastischen Lebensregeln durch gegenseitige Kontrolle, interpretiert werden kann. Für die Praxis der Aufnahme von mönchischen Gästen ist mit dieser Bestimmung die Konsequenz verbunden, daß nie bzw. nur selten einzelne Mönche um Aufnahme bitten werden, also immer gleich für zwei oder mehrere fremde Brüder gesorgt werden muß.

Mit der Fußwaschung, die innerhalb der Regula Benedikts ein festes Element des Gästeempfangs darstellt, befassen sich die Kapitel 21 und 22.<sup>167</sup> Daß der Abt und alle Brüder, wie in Vers 53,13 der Benediktsregel vorgesehen, allen Gästen die Füße zu waschen haben, ist nirgends erwähnt. Der Abt wird im 21. Kapitel lediglich am Gründonnerstag mit einer Fußwaschung der Brüder in Verbindung gebracht; eine tägliche Fußwaschung, die als gegenseitige Handlung der Brüder untereinander, verbunden mit dem Singen von Antiphonen, beschrieben wird, ist, wie auch in der Regula Magistri beobachtet, für die Zeit nach dem Abendessen vorgesehen. Hier sollen auch einer bestimmten Gruppe von Gästen, den *peregrini*, von den Brüdern die Füße gewaschen werden.<sup>168</sup>

Als relevant für die Aufnahme von Gästen erweisen sich weiterhin die Kapitel 23 und 25<sup>169</sup> der Aachener Gesetzgebung. In ihren inhaltlichen Bestimmungen führen sie Punkte näher aus, die schon der Autor der Murbacher Statuten für sich aufgezeichnet hatte. Das 23. Kapitel betont unmißverständlich, daß die Äbte in bezug auf Essen, Trinken, Schlafen, Kleidung und die tägliche Arbeit mit dem zufrieden sein sollen, was auch für die übrigen Brüder vorgesehen ist, falls sie nicht durch andere Aufgaben beschäftigt sind. Ausnahmen, die dem Abt eine Sonderfreiheit zugestehen, sind also möglich; dennoch gilt zunächst die Maxime der Gleichheit zwischen Abt und Konvent bezüglich der Güter des täglichen Bedarfs.

---

diktsregel, von der bis hierhin einfach als der *regula* gesprochen wird, auswendig zu kennen (Kap. II). Das dritte Kapitel bestimmt, daß das römische Offizium, das die an dieser Stelle ausdrücklich *regula Sancti Benedicti* genannte Klosterordnung vorsieht, gebetet wird (CCMon I, 457–458).

166) CCMon I, 460.

167) Ebd., 463.

168) Vgl. Semmler J. (wie Anm. 85) 37–38.

169) CCMon I, 464–465.

Um das Speisen mit den Gästen direkt kreist der Inhalt des 25. Kapitels. Wie bereits aus den Murbacher Statuten entnommen wurde, ist es weder dem Abt — die Synode weitert aus — noch irgendeinem Bruder gestattet, mit den Gästen an der Pforte zu speisen. Im Refektorium allerdings sollen den Gästen, wie der Synodentext in Anlehnung an Vers 53,<sup>170</sup> der Regel formuliert, alle menschlichen Bedürfnisse — hier wird der Aachener Text konkreter — bezüglich Essen und Trinken erfüllt werden. Nochmals wird betont, daß der Abt mit dem Maß an Speise und Trank zufrieden sein soll, das auch die Brüder bekommen, allerdings steht es in seinem Ermessen, die übliche Menge wegen der Gäste — nochmals wird ein *fratribus sibi*<sup>171</sup> eingeschoben — zu vergrößern. Von einer Differenzierung derjenigen Gäste, die im Refektorium essen bzw. dieses nicht dürfen, sprechen die synodalen Dekrete nicht. Aufgrund des 25. Kapitels, das eine Speisung der Gäste ausschließlich innerhalb des Refektoriums vorsieht, könnte demnach geschlossen werden, daß die Aachener Synodalen in diesem Punkt keine Unterscheidung der Gäste intendierten, allerdings beinhalten die Ausführungen innerhalb der Murbacher Statuten, die zeitlich ins Vorfeld der Synodalbeschlüsse einzuordnen sind, offensichtlich eine Aussonderung der Gäste, denen es überhaupt gestattet war, das klösterliche Refektorium zu betreten. Möglicherweise ist das 25. Kapitel der ersten Aachener Synode auf diesem Hintergrund so zu interpretieren, daß es implizit überhaupt nur von den Gästen spricht, die im Refektorium beköstigt werden sollen. Zunächst ist allerdings von dem Textbefund auszugehen, der eine gemeinsame Speisung aller Gäste zusammen mit dem Abt im Refektorium vorsieht. Ein Vergleich mit den entsprechenden Bestimmungen der späteren Synoden könnte zur Klärung dieser Frage beitragen.<sup>172</sup>

Innerhalb des Textes aus dem Jahre 816 sind zwei weitere Bemerkungen für die Gastaufnahmepaxis von Wichtigkeit. Es sind dies die Bestimmung zu Beginn des 33. Kapitels,<sup>173</sup> die zum Dienst in der *cella hospitum*, deren Existenz bei den Aachener Synodalen demnach unbestritten bleibt, Novizen vorsieht.<sup>174</sup>

Für die Verpflegung der Brüder — und vermutlich auch der Gäste — bietet ein Teilsatz zu Ende des 20. Kapitels, das hauptsächlich Kleidungsvorschriften

170) RB 53,9: *omnis ei exhibeatur humanitas* — Synode von 816: *omnem eis humanitatem manducandi ac bibendi exhibeat*.

171) CCMon I, 465.

172) Semmler J. (wie Anm. 85) 41–42 interpretiert Kanon 25 von 816 derart, daß Gäste zusammen mit dem Abt im Klosterrefektorium bewirtet werden sollen. In den Dekreten von 817 sieht er Korrekturen bzw. die Präzisierung dieser Bestimmung, die mit der endgültigen Festlegung von 818/19 enden, daß Laien außer den Adeligen das Refektorium nicht betreten dürfen. Der Inhalt der Murbacher Statuten, der schon vor 816 Gäste nennt, die den klösterlichen Speiseraum nicht betreten dürfen, scheint für Semmler keine Zweifel an seiner „konsekutiven“ Interpretation hervorzurufen.

173) CCMon I, 466.

174) Vgl. Semmler J. (wie Anm. 85) 45.

enthält, den Hinweis, daß, falls kein Wein vorhanden ist, die doppelte Menge einer *hemina*<sup>175</sup> guten Bieres ausgegeben werden kann. Weitere als gesichert anzusehende Einzelheiten über die Art der Verpflegung sind nicht zu eruieren.<sup>176</sup>

Die 43 Capitula der Synodaldekrete von 817 ergänzen, differenzieren und revidieren in Teilen die Bestimmungen der Vorgängersynode. Auch in bezug auf die monastische Gastfreundschaft sind Tendenzen zu beobachten, die auf der Synode von 816 eventuell unterschwellig, in bestimmten Punkten aber noch keineswegs vorhanden waren.

So konstatiert gleich der zweite Absatz der kaiserlichen Vorschriften, daß kein *plebeius* oder *clericus secularis* eine klösterliche Wohnung erhalten soll, es sei denn, er wolle Mönch werden.<sup>177</sup> Eine strikte Trennung zwischen Mönchen, Weltklerikern und Laien, für die die Vokabel *plebeius* schon seit Tertulian Verwendung findet, ist somit begründet.<sup>178</sup> Als von der gleichen Tendenz bestimmt erweisen sich im weiteren die Kapitel 14 und 21. Keinem Laien soll zum Essen oder Trinken das Refektorium offenstehen (Kap. 14);<sup>179</sup> für reisende Mönche soll, laut Kapitel 21,<sup>180</sup> ein eigenes Dormitorium in der Nähe des Oratoriums erbaut werden. Mönchische Gäste scheinen demnach als eine gesonderte Gruppe innerhalb der Vorbeikommenden betrachtet zu werden, die durch ein Dormitorium in der Nähe des Klausurbereichs und den Zutritt zum allgemeinen Refektorium stärker in die gastgebende Klostergemeinschaft integriert werden sollen als die übrigen Gäste. Diese werden nicht weiter differenziert und finden in den folgenden Textabschnitten keine Erwähnung mehr, bis auf eine Bemerkung in Kapitel 29, die als Gesprächspartner der Gäste *docti fratres*, gelehrte Brüder,<sup>181</sup> vorsieht. Aus dieser Einrichtung kann einerseits geschlossen werden, daß für die nicht monastischen Gäste wenig Kontaktmöglichkeit mit dem gesamten Konvent vorgesehen ist, auf der anderen Seite stehen die Aachener Synodenbeschlüsse hiermit ganz in der Tradition Benedikts von Nursia, der seinerseits die Gäste durch eine eigene Küche, Wohnung und ein Kommunikationsverbot zwischen Mönchen und Gästen aus dem klösterlichen Alltag fernzuhalten sucht.<sup>182</sup> Zudem erscheint es einschichtig, daß durch Gespräche der Gäste mit geschulten Brüdern der katecheti-

175) Vgl. RB 53, 3.

176) Vgl. Semmler J. (wie Anm. 85) 53–54, der die Widersprüchlichkeit im Hinblick auf die Erlaubnis des Geflügelfleischessens innerhalb der Synodenbestimmungen von 816–819 darstellt; Dens. (wie Anm. 145) 44–45.

177) CCMon I, 473.

178) Vgl. Oexle O.G., *Tria genera hominum*. Zur Geschichte eines Deutungsschemas der sozialen Wirklichkeit in Antike und Mittelalter (Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter, FS J. Fleckenstein, hrsg. v. L. Fenske, Sigmaringen 1984, 483–501), 485.

179) CCMon I, 476.

180) Ebd., 478.

181) Ebd., 479.

182) Vgl. RB 53,16–23.

schen Zielsetzung des Klosterbesuchs<sup>183</sup> Genüge getan werden soll. Die Bestimmung im 29. Kapitel kann insofern als durchaus der Intention Benedikts entsprechend aufgefaßt werden.

Bereits auf der Synode von 816 sollte durch das Reiseverbot eines einzelnen Mönches die Klausurvorschrift verschärft bzw. der Mönch vor den „Versuchungen der Welt“ geschützt werden (Kap. 13). Die zweite Aachener Synode führt in Kapitel 25 diese Intention weiter fort, indem sie kanonischen Äbten nicht mehr erlaubt, Mönche mit auf Reisen zu nehmen, falls das Reiseziel keine Generalsynode darstellt.<sup>184</sup> Auch diese letzte für die Gastfreundschaft relevante Anweisung nimmt die Mönche als eine bestimmte Art von Gästen aus der Gruppe der Reisenden heraus. Sie sollen möglichst wenig, wenn überhaupt nur in Begleitung, ihren klösterlichen Lebensbereich verlassen und erfahren — in einem fremden Kloster aufgenommen — ihrerseits zusätzlich eine Sonderbehandlung, wie aus den Kapiteln 14 und 21 der Synode von 817 bereits herausgelesen werden konnte.

#### 4.2.3 Die *Collectio Capitularis* Benedikts von Aniane

Tragen schon die Synodaldekrete von 816 bis 817 mit Sicherheit die Handschrift des Reichsabts Benedikt, so ist in seiner *Collectio capitularis*, der endgültigen Zusammenfassung der Reformgesetzgebung in den Jahren 818 bis 819, sein Werk in besonderer Ausführlichkeit und Prägnanz faßbar. Die auch als *Regula S. Benedicti Anianensis* bekannte Zusammenstellung umfaßt 72 Statuten, von denen ein großer Teil wörtlich und in der gleichen Reihenfolge den Aachener Synodentexten entnommen wurde. Im Hinblick auf die Gästeeaufnahme finden sich allerdings auch neue Bestimmungen, die bereits beschriebene Tendenzen der vorhergehenden Synoden verstärken, aber auch eine ganz neue Sichtweise zufügen, die der monastischen Gastfreundschaft die ihr eigene Prägung verleihen und auf deren Grundlagen die späteren Kommentare zum 53. Kapitel der Benediktsregel aufbauen.

Die Kapitel 17 bis 19 und Teile des 21. Kapitels der *Collectio capitularis* stimmen mit den Kapiteln 21 bis 23 und 25 der ersten Aachener Synode überein. Die Fußwaschung durch den Abt nur am Gründonnerstag und die gegenseitige Fußwaschung der Brüder — bzw. auch der *peregrini*, die hier im Vergleich zu 816 nicht eigens genannt werden, sondern nur unter dem Stichwort *mandatum post caenam*<sup>185</sup> in Erinnerung gerufen werden — bleiben unverändert. Keine inhaltliche Veränderung erfährt zudem die an dieser Stelle auch bereits 816 folgende Gleichsetzung von Abt und Mönchen in bezug auf Nahrung, Kleidung und Arbeit. Auch das Verbot des Essens mit den Gästen an der Pforte bleibt wörtlich für Abt und Brüder erhalten; der auch hier<sup>186</sup> nicht differenzierten Gästegruppe werden alle menschlichen Erquickungen im Re-

183) Vgl. RB 53,8–9; siehe Kap. 4.1, vor Anm. 106

184) CCMon I, 478; vgl. Narberhaus J. (wie Anm. 144) 53.

185) CCMon I, 520.

186) Ebd., Kap. 21, 521.

fektorium zugesichert; der Abt soll mit dem Maß an Speise und Trank der übrigen Brüder zufrieden sein. Hiermit enden die sich wiederholenden Bestimmungen der Kapitel 21 bis 25 der ersten Aachener Synode.

Bedauerlicherweise ist der hier einsetzende Neueinschub Benedikts von Aniane nur fragmentarisch überliefert<sup>187</sup> — trotzdem wird deutlich, daß der Abt zusammen mit Bischöfen, Äbten, Kanonikern und den *nobiles* speisen soll. Daß dieses Mahl, wie der Anfang des Kapitels nahelegt, im Refektorium stattfinden soll, würde in bezug auf die vornehmen Laien der übernommenen Bestimmung in Kapitel 45, die den Laien das Essen im Refektorium nicht gestattet,<sup>188</sup> widersprechen. Die Frage, wo sich die *mensa abbatis*, an die die genannten Gäste ohne Zweifel geladen werden sollen, befindet, wird auch in der Regel Benedikts von Aniane nicht eindeutig geklärt. Befindet sie sich aber, wie anzunehmen ist, im gemeinsamen Refektorium, wären in der Konsequenz dieser Bestimmung die vornehmen Laien aus der Gruppe der übrigen Laiengäste herausgenommen.<sup>189</sup> Mit einer Übernahme des Kapitels 25 aus der ersten Aachener Textsammlung geht das 21. Kapitel zu Ende, so daß die brisante Festsetzung einer Sonderbehandlung der klerikalen und weltlichen höhergestellten Gäste in der Tat als nachträgliche Neuorientierung Benedikts von Aniane zu charakterisieren ist.

Mit der dem 33. Kapitel der ersten Aachener Synode entsprechenden Vorschrift des Kapitels 28,<sup>190</sup> daß ein Novize, gleichsam als Probe, einige Tage in der Gastwohnung dienen solle, enden die für die Gastfreundschaft relevanten Übernahmen aus der Synode von 816. Der Reichsabt zitiert im folgenden Beschlüsse der um ein Jahr späteren Synode; seine Regel trägt offensichtlich zu Recht den Namen *Collectio capitularis*.

Deren 33. Kapitel,<sup>191</sup> textgleich mit dem zweiten Abschnitt der zweiten Aachener Synode, untersagt Weltklerikern und „Plebeiern“ im Kloster zu wohnen. Auf das Verbot für Laien, das Mönchsrefektorium zu betreten, das in Kapitel 45 eine Wiederholung des 14. Kapitels von Aachen darstellt, wurde bereits hingewiesen. Auch die Anweisungen der Kapitel 24 bis 25 des Jahres 817, die sich auf die reisenden Mönche beziehen, finden sich in der Zusammenfassung des Reichsabts in den Abschnitten 55 und 56 wieder.<sup>192</sup> Wörtlich auf das neunte Statut der zweiten Aachener Synode zurückweisend, legt Kapitel 40 fest, daß ein Zehntel aller klösterlichen Einkünfte der Armensorge zufließen soll.<sup>193</sup> Eine Nuancierung erfährt das 29. Synodenkapitel,<sup>194</sup> das gelehrte Brüder für das Gespräch mit den Gästen vorsieht. Diese *docti fratres*

187) Ebd., 522.

188) Ebd., 528.

189) Diese Meinung vertritt, wiederum ohne eine andere Möglichkeit zu erwägen, Semmler J. (wie Anm. 85) 41–42.

190) CCMon I, 523.

191) Ebd., 525.

192) Ebd., 530; vgl. Narberhaus J. (wie Anm. 144) 53.

193) CCMon I, 475. 528.

194) Ebd., 479. 531; vgl. Willmes P. (wie Anm. 155) 59; Narberhaus J. (wie Anm. 144) 53.

werden auch in den Vorstellungen von 818/19 gewählt, allerdings sollen sie nur mit den aufgenommenen Mönchen, nicht, wie vormalig, mit allen Gästen in Kommunikation treten. Eine katechetische Wirkung dieses Gesprächs soll sich demnach lediglich unter den Mönchen selbst dartun — inwiefern vorgesehen ist, daß auch andere Gäste die Möglichkeit zu einem „Lehrgespräch“ erhalten sollen, bleibt unklar.

Es bleiben noch zwei Neuheiten in der Regula Benedikts von Aniane zu erörtern, die der Grundlage einer Nennung in der vorhergehenden Aachener Gesetzgebung entbehren: Im 35. Kapitel<sup>195</sup> wird dem Abt erlaubt, eigene Zellen für Mönche oder Kanoniker zu haben. Somit ist es ihm möglich, in seiner Wohnung zusätzlich zur üblichen *cella hospitum* bzw. dem Dormitorium für Gastmönche, eigene Gästezellen zu besetzen. Der Abt kann demnach aus der bereits differenzierten Gruppe der Gäste abermals spezielle Personen auswählen.

Die letzte Anmerkung berührt die Gastfreundschaft als solche nur indirekt, ist aber dennoch für die weitere Beobachtung der Gastfreundschaftspraxis von Wichtigkeit. Kapitel 51 betont, daß die klösterlichen Ämter des Präpositus, Dekans, Cellarers und des Portarius, Ämter, die maßgeblich auch mit der Gästeaufnahme beschäftigt sind, aufgrund von besonderer Qualifikation an bestimmte Mönche dauerhaft vergeben werden sollen.

Die Aachener Reformgesetzgebung der Jahre 816 bis 819 unter Ludwig dem Frommen und seinem Reichsabt Benedikt von Aniane zusammenfassend, ist zur Frage nach der monastischen Gastfreundschaft festzustellen, daß bestimmte Vorschriften durch alle Redaktionen der Texte hindurch unverändert beibehalten werden. Für sie liegt die Annahme nahe, daß sie eine Zusammenfassung der bereits gelebten klösterlichen Praxis darstellen. Zu erwähnen sind hier an erster Stelle die allabendliche Fußwaschung für Brüder und *peregrini* durch die Brüder nach dem Abendessen. Im Vergleich zur Regel Benedikts von Nursia, die die Fußwaschung bei der Gästeaufnahme durch den Abt vorsieht, stellt die anianische Auffassung eine markante Zurücknahme des benediktinischen Ideals dar, das offensichtlich für die Situation der karolingischen Klöster unpraktikabel geworden war.<sup>196</sup>

Gleichermaßen treten in allen Synodentexten Bestimmungen in bezug auf den Abt und die Gästeaufnahme auf. Der Abt, der in der Benediktsregel als erster Gesprächspartner und Kontaktperson für die Gäste vorgestellt wird — zur Erinnerung: Er allein bricht aufgrund der Gäste das Fasten (RB 53, 10–11); er oder ein von ihm beauftragter Mönch hält die Lesung für die Gäste (RB 53, 9); die Gäste speisen an seinem Tisch (RB 56) — zeigt sich in den Reformgesetzen in zunehmendem Maß in den Konvent eingegliedert. Er erhält die gleiche Nahrung und Kleidung; erhöht er in Anbetracht von Gästen die Ra-

---

195) CCMon I, 526.

196) Vgl. Schäfer Th. (wie Anm. 105) 27.

tionen, so gilt dies für ihn und die Brüder gleichermaßen;<sup>197</sup> keinesfalls ist es ihm — und im späteren auch den Brüdern — erlaubt, unkontrolliert mit den Gästen bereits an der Pforte zu speisen.

Neben diesen durchgängig beobachtbaren Vorschriften sind andererseits, entsprechend der Chronologie der Texte, Entwicklungen innerhalb der Gastfreundschaftsbestimmungen zu notieren, die auf eine immer stärker werdende Differenzierung der Gäste schließen lassen. Auf den Synoden von 816 und 817 tritt diese Unterscheidung zunächst bezogen auf klerikale Gäste zu tage, so, wenn ausdrücklich keine Laien im Refektorium speisen dürfen; durch die Vorschriften zum Bau eines eigenen Dormitoriums für Mönche wird diese Gruppe der Religiösen nochmals untergliedert. Am stärksten in die monastische Gemeinschaft integriert werden von daher die aufgenommenen Mönche, denen schon die *Regula Benedicti* ein eigenes Kapitel (RB 61) widmet.

Die Differenzierung der Gäste wird mit der Nennung von vornehmen Laien neben Bischöfen, Äbten und Kanonikern in der *Collectio capitularis* auf eine weitere Stufe gehoben: Unterschieden werden jetzt nicht mehr nur Kleriker und Mönche auf der einen Seite, denen alle Laien gegenüberstehen. Auch für die von Benedikt von Aniane aus der Gruppe der Laien herausgehobenen *nobiles* gelten Sondervorschriften, wie beispielsweise ihre Teilnahme am Abtstisch. Inwieweit diese Differenzierungen sich auf den Gesamt Ablauf eines Gastaufenthaltes niederschlagen, ist aus den Einzelschriften der Aachener Quellen, die natürlich keinen Regelkommentar darstellen, nur zu vermuten.<sup>198</sup> Nähere Gewißheit bringt die Befragung des ersten, der anianischen Reform nahestehenden Kommentars zur Benediktsregel, die nach einem kurzen Blick auf die beiden, die Reformgesetzgebung in der Praxis spiegelnden folgenden Quellen, durchgeführt werden soll.

---

197) Verschiedene Interpreten sprechen in diesem Zusammenhang mit Recht von einer Kontrolle des Abtes durch die Aachener Reformgesetze; so vor allem Willmes P. (wie Anm. 155) 58, wenn er die Gästtaufnahme nicht mehr wie in der Benediktsregel der Entscheidung des Abtes vorbehalten sieht, sondern sie als der Verantwortlichkeit der Synoden unterstellt charakterisiert. Vgl. ähnlich auch Semmler J. (wie Anm. 145) 10; Schuler Th. (wie Anm. 52) 28. Daß der Abt bei Anwesenheit von Gästen die Nahrung vermehren oder verbessern konnte, bekräftigt die Tatsache, daß die Gästtaufnahme im Kloster immer noch als etwas Besonderes galt, als ein Fest, für das die übliche Lebensweise umgestellt werden konnte. Vgl. Willmes P. (wie Anm. 155) 40. 47.

198) So kann auch P. Willmes' Kritik an der anianischen Gesetzgebung, daß „zwar eine gute Betreuung der Gäste“ vorgesehen ist, aber keine „Durchführung des gesamten Empfangsordos der Benediktsregel“ (wie Anm. 155, 60) intendiert ist, nicht greifen. Die anianischen Statuten sagen in der Tat zum Empfangsritus nichts aus, betonen aber in ihren programmatischen Anfangsaussagen die unumstrittene Observanz der *Regula Benedicti*, deren Inhalte, also auch die Einholung der Gäste, wenn keine Veränderungen betont werden, zunächst vorauszusetzen sind.

#### 4.2.4 Die *Capitula in Anuam directa*

Der Brief Grimalds und Tattos an die Reichenauer Mitbrüder bestätigt zwar grundsätzlich die Einzelbestimmungen der anianischen Reform, läßt aber auch erkennen, daß die Vorschriften selbst in einer für sie vorbildlichen Abtei mit klostereigenen Nuancierungen praktiziert wurden.

Dem dritten Abschnitt kann entnommen werden, daß auch in dem bislang mit der Abtei Inden identifizierten Kloster nur den *peregrini* die Füße gewaschen wurden, allerdings nicht von allen Brüdern, sondern durch sechs wöchentlich wechselnde *deputati*, die jeweils auch bei der Messe dienten.<sup>199</sup> Eine Fußwaschung der Brüder fand, wie Kapitel zehn ergänzt, nur am Samstag statt.<sup>200</sup>

Abschnitt sieben stellt die Gleichstellung von Abt und Konvent im Refektorium heraus mit der Einschränkung *nisi hospites sint*,<sup>201</sup> die erahnen läßt, daß bei Anwesenheit von Gästen im Refektorium, Abt und Gäste eventuell doch eine andere Bedienung erfahren konnten.

Der 12. und letzte Briefabschnitt<sup>202</sup> bezeugt, daß die Sitte der Lesung bei der Gästeaufnahme, die in Vers 53,9 der Benediktsregel grundgelegt ist, in dem Reformkloster durchaus ernstgenommen wurde. Die *lectio divina* sollte, wie auch Benedikt vorsieht, allen Gästen bei der Aufnahme dargeboten werden — eine Zusammenkunft des ganzen Konvents für die Lesung war jedoch nur für unbekannte Mönche, d. h. bei deren erstmaligem Besuch im Kloster, vorgesehen. Die benediktinische Leitidee der Christusaufnahme in den Gästen war, wie das hier angeführte Zitat von Mt 25, 35 beweist, in einem anianischen Reformkloster nach wie vor aktuell.

#### 4.2.5 Der *Supplex Libellus* von Fulda

Daß die Gastfreundschaft bei den Zeitgenossen der anianischen Reform in ihren auf die *Regula Benedicti* zurückgehenden Maximen immer noch hochgeachtet war, zeigt sich besonders in der Fuldaer Anklageschrift, in der die Mönche im 14. Absatz — auch hier unter Verwendung eines zentralen Regelzitats (RB 53,2) — die Wiederherstellung der *hospitalitas antiqua*<sup>203</sup> fordern. Auch die Aufnahme von *peregrini* und die Waschung ihrer Füße durch alle Brüder, zwei weitere charakteristische Merkmale benediktinischer Gastfreundschaft, sollen, wie die Brüder im 13. Anklagepunkt verlangen, nicht mehr vernachlässigt werden.<sup>204</sup>

Natürlich ist nicht zu vergessen, daß der *Supplex Libellus* als Beschwerdeschrift über die aktuellen Zustände durch eine Glorifizierung der Vergangenheit die spirituellen Fundamente betonen will; allerdings konnte bei der

199) CCMon I, 334; vgl. Schäfer Th. (wie Anm. 105) 34.

200) CCMon I, 336.

201) Ebd., 335.

202) Ebd., 336.

203) Ebd., 325.

204) Vgl. Semmler J. (wie Anm. 154) 282.

Durchsicht der beiden zeitgenössischen Quellen beobachtet werden, daß neben allen Einzelbestimmungen der Synodalgeseztgebung die Gastfreundschaftsvorstellungen der Regula Benedicti in den karolingischen Klöstern präsent und aktuell waren und für die Mönche immer noch das uneingeschränkte Ideal, an dem sie sich orientierten, darstellten.

#### 4.2.6 Die *Expositio in Regulam S. Benedicti* des Abtes Smaragdus

Vers für Vers kommentiert Smaragdus die Benediktsregel. Nur an wenigen Stellen stammt der Kommentar aus eigener Feder; hauptsächlich fügt er Kirchenväter- und Bibelzitate an, wie zur Charakterisierung seines Stils bereits im Zuge der Quellenkritik ausgeführt wurde.<sup>205</sup>

Zu Beginn seiner Ausführungen ruft Smaragdus die theologische Verankerung von Mt 25,35 mit der auch das 53. Regelkapitel eröffnet wird, bestätigend in Erinnerung.<sup>206</sup>

Vers 53,2 birgt das Problem des *congruus honor*. Smaragdus schreibt hier einen eigenen Kommentar, der schon formal maßgeblich bestimmt wird durch die oftmalige Wiederholung des Adjektivs *congruus* und des wie ein Schlagwort verwandten Nomens *caritas*. Die Passage beginnt mit der Erklärung der leitenden Vokabel *congruus* durch andere Eigenschaftswörter: *Congruus* bedeutet laut Smaragdus so viel wie „passend, angemessen“ und „würdig“,<sup>207</sup> was dem Gebrauch des Adjektivs in der Regula Benedicti nicht widersprechen würde. Die *una caritas* schließt — und nun bringt Smaragdus eine wichtige Ergänzung ein, die in der Benediktsregel nicht zu eruieren ist — „im Inneren“, d. h. im spirituellen Denken, alle ein (*omnes amplectatur*). „Äußerlich“, Smaragdus zielt deutlich auf den sozialen Rang der Klostergäste ab, erscheint es ihm jedoch angemessen, den *pauperes* und den *potentes* auf verschiedene Weisen zu begegnen.<sup>208</sup> Mit anderen Worten führt Smaragdus bis zum Ende dieses Abschnitts den gleichen Sachverhalt nochmals aus, indem er, nun konkrete Beispiele wie Bett, Sitzplatz oder Nahrungsmittel anfügend, betont, daß alle Unterscheidungen *cum caritate* getroffen werden sollen, damit die Gäste ohne Kritik als Freunde nach Hause zurückkehren mögen.<sup>209</sup>

Es wurde bereits bei der Interpretation der Benediktsregel vermutet, daß der Mönchsvater unter den *domestici fidei* (RB 53,3) die Christenheit als Ganze verstehe. Diese Sichtweise ist gleichermaßen für Smaragdus festzustellen, der die *domestici fidei* als *omnes generaliter christiani*, die „einen Glauben und eine Taufe haben“, qualifiziert und sie vorangestellt als *amici familiares* einordnet.<sup>210</sup> Allerdings — und hier geht Smaragdus erneut über die Regula hinaus

205) Siehe Kap. 4.2, vor Anm 158.

206) CCMon VIII, 279,12 — 280,3.

207) Ebd., 280,4–6.

208) Ebd., 280,6–8; vgl. Mollat M. (wie Anm. 52) 49; Boshof E. (wie Anm. 63) 293–294.

209) CCMon VIII, 280,8–12.

210) Ebd., 280,13–17.

— hebt er innerhalb dieser Gesamtgruppe der Christen die *monachi* heraus, die in besonderer Weise Gott und der Religion dienen.

Die Erläuterung des Nomens *peregrinus* handelt Smaragdus in einem Satz ab. Ein *peregrinus* ist der, der lange weit vom Vaterland entfernt ist,<sup>211</sup> also ein Fremder, der noch nicht mit dem „Pilger“ gleichzusetzen ist, eine Konnotation, die demnach erst in späterer Zeit greifbar wird.

Die in der Erklärung des Smaragdus zu Vers 53,2 grundlegende Idee der inneren und äußeren Ebene bei der Gastaufnahme zieht sich wie ein Leitfaden auch durch die folgenden Bestimmungen zur Gasteinholung (RB 53,3–7), die somit in den Bereich des Äußeren fallen. Benedikt intendierte für jeden ankommenden Gast ein Entgegengehen des Oberen sowie auch der Brüder. Während er das *vel* in Vers 53,3 als Verbindung zwischen *prior* und *fratres*, also als „und“ einsetzte, ist diese Konjunktion in der Auffassung des Smaragdus eindeutig mit „oder“ zu übersetzen, wie seine folgenden beispielhaften Ausführungen nahelegen: Werden zwei Gäste gemeldet, sollen ihnen auch zwei entgegengehen — ein Prior soll durch den gastgebenden Prior empfangen werden, einem Bruder gehe ein Bruder entgegen. Den sozialen Rangabstufungen entsprechend, die hier gleichermaßen für Gäste und Mönche aufgestellt werden, soll dem König, dem Bischof oder anderen höchsten Mächtigen der Abt entgegengehen.<sup>212</sup> Das Element des *Occursus*, das Benedikt für den Gästeempfang vorsieht, bleibt also bei Smaragdus durchaus erhalten — allerdings ist nicht mehr unterschiedslos der ganze Konvent an der Einholung der gleichsam nicht differenzierten Gästegruppe beteiligt, sondern sich in der sozialen Hierarchie entsprechende weltliche und geistliche Personen führen jeweils die Einholung des Gastes durch.

Die Elemente Gebet und der erst nachfolgende Friedenskuß innerhalb der Empfangszeremonie weisen keine Nuancen zur Benediktsregel auf. Smaragdus betont lediglich die Wichtigkeit des Friedenskuß-Symbols und erklärt die Begründung der Reihenfolge beider Elemente.<sup>213</sup>

Die Kommentierung zu Vers 53,6 erklärt in einem mit Sicherheit der Regel angemessenen Verständnis die geistige Haltung, die dem Ausdruck *omnis humilitas* bei der Begrüßung entsprechen soll: Die dem Gast entgegengebrachte Demut soll ungeteilt und ehrlich sein — sie soll *de corde puro*<sup>214</sup> erwachsen. Auch an dieser Stelle sind der sozialen Stellung der Gäste entsprechende Differenzierungen vorgesehen; die übergeordnete Unterscheidung zwischen geistigem und äußerlichem Niveau der Gastaufnahme ist wiederum implizit. Einer höhergestellten Person soll die Prostration dargebracht werden, für eine mittlere ist lediglich eine Verneigung des einführenden Bruders

211) Ebd., 280,17–18.

212) Ebd., 220,19–24; vgl. Willmes P. (wie Anm. 155) 62. Der Gedanke, hier auch einen Ausdruck mittelalterlicher "Gegenseitigkeitsmentalität" zu erkennen, liegt nicht fern.

213) CCMon VIII, 279,25–281,3.

214) Ebd., 281,5.

gefordert. Daß trotz der äußeren Unterschiede in allen Gästen Christus aufgenommen wird, also für die geistige Ebene keine Unterschiede gelten, betont Smaragdus, für heutige Ohren fast entschuldigend, am Ende des Abschnitts.<sup>215</sup>

Zu Gebet und Lesung im Oratorium, die im Vers 53,8 der Benediktsregel grundgelegt sind, nimmt Smaragdus keine Stellung,<sup>216</sup> weil diese Bestimmungen für ihn möglicherweise selbstverständlich sind. Andererseits ist denkbar, daß die katechetische Aufgabe eines Klosterbesuchs in seinen Augen keine besonders wichtige Implikation darstellt, was allerdings dem Geist der Aachener Reformgesetzgebung widersprechen würde. Mit dieser Bemerkung geht der eigentliche Aufnahmeritus der Benediktsregel zu Ende; wie werden die folgenden Anweisungen Benedikts zur Fastenfrage des Konvents kommentiert?

Mit seiner Sicht, daß das Fasten nur vom Oberen, eventuell auch von den Seniores gebrochen werden darf,<sup>217</sup> steht Smaragdus näher am Wortlaut der Regel (RB 53,10–11) als die Bestimmungen der Aachener Konzilien, die es in das Ermessen des Abtes stellen, die Rationen des gesamten Konvents aufgrund von Gästen zu erhöhen. Trotzdem setzt sich der Kommentator im folgenden deutlich von der *Regula Benedicti* ab, indem er die beiden Gruppen der „fremden Brüder“ und der „höchsten Personen“ als die einzigen hinstellt, für die überhaupt in bestimmten Situationen die klösterliche Askese unterbrochen werden soll.<sup>218</sup> In der Benediktsregel hingegen bricht allein der Obere, unterschiedslos bei allen Gästen, das Fasten.

Als Kommentar zur Hand- und Fußwaschung (RB 53,13–14) führt Smaragdus ein Zitat des Abtes Fructuosus ein, der eine Fußwaschung für *hospites vel peregrini fratres* nach der Vesper vorsieht.<sup>219</sup> Dieser Zeitpunkt stimmt zwar mit den Capitularia der Aachener Synoden überein, entspricht aber nicht der von Benedikt von Nursia innerhalb der Gästeaufnahme anzusedelnden Fußwaschung. Wie das angeführte Zitat, das ausdrücklich auch die Gäste, die möglicherweise *ex itinere sunt confecti*,<sup>220</sup> nennt, vermuten läßt, scheint der Abt von St. Mihiel die Fußwaschung eher als Erquickung für Reisende denn als spirituelles Zeichen der Demut anzusehen, was auch seine praktischen Bestimmungen für reisende Gäste, beispielsweise ein Reisegeld (*viaticum*), zu Ende des Zitats nahelegen.

Mit abermals zwei Zitaten aus der Alten Kirche erläutert Smaragdus die von Benedikt in Vers 53,15 nochmals zwischengeschaltete Maxime des Kapitelfanfangs, die den Armen und Fremden besondere Aufmerksamkeit sichern soll. In den genannten Zitaten ist allerdings nicht eine Hervorhebung der pau-

215) Ebd., 281,8–12; vgl. Willmes P. (wie Anm. 155) 63–64.

216) Vgl. Schuler Th. (wie Anm. 7) 109.

217) CCMon VIII, 281,27–28.

218) Ebd., 281,29–30.

219) Ebd., 281,32–282,2

220) Ebd., 281,34.

*peres peregrinique* festzustellen, sondern vielmehr eine besondere Betonung der *clerici aut monachi*,<sup>221</sup> denen alle Annehmlichkeiten eines Gastempfangs bereitet werden sollen. Seine Erklärung des *congruus honor*, die schon mehrmals in den einzelnen Punkten des Kommentars wiedergefunden werden konnte, bringt Smaragdus auch an dieser Stelle ein: Äußerlichkeiten des Gastempfangs sollen gemäß der sozialen Rangstufe der Gäste praktiziert werden. So sieht er für die Reichen nicht, wie Benedikt herausstellt, aufgrund der von ihnen möglicherweise angewendeten Schreckensmittel eine besondere Ehrung vor, sondern die vorangestellte Unterscheidung, die die alltägliche Behandlung der Reichen durch ihre weltliche Umgebung auch auf den klösterlichen Bereich bezieht, stellt die Grundlage für ihre Bedienung dar.<sup>222</sup>

Die Forderung der Benediktregel, daß die Abts- und Gästeküche von derjenigen der Brüder getrennt sei, stellt Smaragdus nicht in Zweifel und hält sie auch scheinbar eines Kommentars für nicht bedürftig. Seine Ausführungen zu den Regelversen 53,16–20 beziehen sich in direkter Linie auf die Frage, wo die Gäste das — gesondert zubereitete — Essen einnehmen sollen. Smaragdus kritisiert benediktinische Traditionen, die den Abtstisch in einer *cellula segregata* vorsehen<sup>223</sup> und stellt ihnen die Autorität der Aachener Reformen gegenüber, an die er sich mit der Formulierung *modo ab episcoporum, abbatum et ceterorum Francorum magno concilio*<sup>224</sup> direkt anlehnt. Der in den Augen des Kommentators „heilsame Einfall“ (*salubre inventum*), daß der Abt immer gemeinsam mit den Gästen *pro sua et fratrum custodia* im Refektorium der Brüder speisen soll,<sup>225</sup> bedeutet, auf dem Hintergrund der ersten Aachener Synode interpretiert,<sup>226</sup> daß *alle* Gäste zusammen mit dem Abt im gemeinsamen Refektorium gepflegt werden. Wird der Hintergrund der späteren Synodaltex-te in die Überlegung miteinbezogen, die den Laien das Betreten des Refektoriums verbietet, lautet die Konsequenz, daß Abt und klerikale Gäste, gemäß der *Collectio capitularis* auch die vornehmen Laien, im Refektorium der Brüder speisen, für die übrigen Gäste aber ein gesonderter Speiseraum vorgesehen war. Daß mit dieser Erklärung des Smaragdus sicherlich intendiert ist, den Abt, wie auch die Synodalgesetzgebung fordert, zu kontrollieren, ist evident. Ob und inwieweit jedoch auch an dieser Stelle an

221) Ebd., 282,15–16.

222) Ebd., 282,19–23.

223) Ebd., 283,2–5.

224) Ebd., 283,5–6.

225) Ebd., 283,7–8.

226) Die Aachener Synode von 816 wird von der Forschung zur Datierung des Smaragdus-Kommentars als „Terminus post quem“ herausgestellt (vgl. CCMon VIII, XXX). Da zur Datierung des Textes noch kein „Terminus ante quem“ festgesetzt werden konnte, ist es möglich — Smaragdus war Teilnehmer beider Synoden — die Forschungsmeinung, die auf einer reinen Implikation der Bestimmungen von 816 in diesem Punkt aufbaut, zumindest zu hinterfragen. Sicher ist lediglich die Tatsache, daß Smaragdus sich überhaupt an die Synodalbestimmungen von Aachen anlehnt.

eine Unterscheidung der Gäste zugunsten von Mönchen, Weltklerikern und adeligen Laien gedacht ist, kann mit letzter Sicherheit nicht festgestellt werden.

Die letzten beiden Abschnitte des Smaragdus-Kommentars zum 53. Regelkapitel, die die Verse 21–23 behandeln, erwecken im Leser nahezu das Gefühl, der Autor habe an dieser Stelle nicht mehr das Bestreben gehabt, seinen Adressaten durch eigene Gedanken die Benediktsregel näherzubringen. In bezug auf das Sprechverbot mit Gästen, das Benedikt im letzten Kapitelvers seinen Brüdern auferlegt, setzt Smaragdus lediglich die indirekte Rede Benedikts in direkte Rede um und fügt ein Macharius-Zitat gleichen Inhalts an.<sup>227</sup>

Die Erläuterung des Kommentators zur *cella hospitum* weist trotz ihres stichpunktartigen Aufbaus drei im Vergleich zu Benedikt neuartige Details auf: Die *lecti strati* Benedikts interpretiert Smaragdus als Strohmatten, in denen schon die alten Mönche geschlafen haben,<sup>228</sup> nicht etwa als vorbereitete Schlafstellen, wie der Regeltext nahelegt. Daß die Gastwohnung von *sapientes* verwaltet werden soll, untermauert Smaragdus mit einem Psalmenzitat. Interessant ist allerdings seine Charakterisierung der benediktinischen *domus dei* (RB 53,22), die Smaragdus mit *domus domini* betitelt. Das „Haus Gottes“ ist das Haus im Kloster, das *pro pauperibus domini*<sup>229</sup> erbaut wurde, unter denen Smaragdus, wie das hier angeführte Zitat aus der Magisterregel zeigt, alle Gäste zusammenzufassen scheint. Durch die Beobachtung, daß in dem Zitat auch für die *superuenientes fratres* vorgesehen ist, in der *cella peregrinorum* bzw. der *cella hospitum* zu nächtigen, kann geschlossen werden, daß Smaragdus noch nicht an eine Aufteilung der Gastwohnung oder gar an verschiedene Gästebereiche denkt, die gemäß seiner Grundidee auch nach sozialen Maßstäben der Gäste aufgeteilt sein könnten. Auch die Bestimmung der zweiten Aachener Synode zum Bau eines Dormitoriums für mönchische Gäste scheint der kommentierende Abt noch nicht zu kennen, oder aber nicht ernstzunehmen.

In aller Kürze sollen noch einige für die Gastfreundschaft im Sinne des Smaragduskommentars wichtige Einzelbeobachtungen aus anderen Regelkapiteln zugefügt werden.

Eine besondere Rolle spielt hier das Pfortnerkapitel (RB 66), in dem wiederum die Differenzierung der Gäste gemäß ihrer sozialen Stellung beobachtet werden kann. Daß das Pfortneramt ein besonders wichtiges Klosteramt darstellt, betont Smaragdus mit dem Hinweis, daß der Pfortner, der nach der Benediktsregel ein *senex sapiens* sein soll, keinesfalls ein *senex* dem Alter nach, sondern ein Erfahrener in Weisheit und Klugheit sein muß<sup>230</sup>. Der Pfortner ist angehalten, eng mit dem Abt und mit den *seniores* zusammenzuarbeiten: Er meldet die Gäste und berichtet vor der Weiterleitung an die Brüder über alles,

227) CCMon VIII, 283,28–31.

228) Ebd., 283,13–15.

229) Ebd., 283,18–19.

230) Ebd., 323,2–5.

was an der Pforte geschieht oder abgegeben wird.<sup>231</sup> Neu in der Auslegung des Smaragdus erscheint der strenge Raster, in den er die Handlungen des Pförtners sowie auch die Verhaltensweise der Ankommenden einordnet. In aller Ausführlichkeit zeichnet Smaragdus auf der einen Seite den Mächtigen, der mit der Hand oder der Faust an die Klosterpforte schlägt; ihm gegenüber den Armen, der nur demütig am Tor ruft. Dem Armen soll das *Deo gratias* geantwortet werden, dem Mächtigen soll der Pförtner entgegengehen und ihn um Segen bitten.<sup>232</sup> Mit der Einleitung *beatus Benedictus posuit* beruft Smaragdus sich in dieser breiten Schilderung ganz auf den Mönchsvater, der seinerseits lediglich in einem kurzen Satz irgendeinen Klopfenden und einen rufenden Armen nennt, denen er die Antworten *Deo gratias* und *Benedic* nicht einmal direkt zuordnet. Von einem Entgegengehen einem Mächtigen gegenüber war in der Benediktsregel nie die Rede. Smaragdus geht an dieser Stelle deutlich über die Bestimmungen Benedikts von Nursia hinaus.

Der neben dem Pförtner zweite wichtige Amtsträger, der sich mit den Gästen zu beschäftigen hat, ist der Cellerar, der unter der von Smaragdus in diesem Zusammenhang angefügten Begründung von Mt 25,36, die in der Benediktsregel nicht erscheint, den Gästen alle Notwendigkeiten darreichen soll.<sup>233</sup> Während Regelvers 31,9 die Gäste und Armen in der Verbindung *hospitum pauperumque* gemeinsam nennt, werden die *pauperes* von Smaragdus eigenständig angeführt.<sup>234</sup> Auf eine vom Gästewesen getrennte Armensorge in den karolingischen Klöstern könnte von hier aus geschlossen werden.

Der Regelkommentar des Abtes Smaragdus von St. Mihiel ist in bezug auf seine Gastfreundschaftsvorstellungen neben vielen Details<sup>235</sup> der anianischen Reform insofern verpflichtet, als er, wie auch als Tendenz der Synodalgesetzgebung festgestellt wurde, zwei bestimmte Gruppierungen, das sind die *monachi* und die *potentes*, aus der Gesamtzahl der Gäste heraushebt. Daß die Voraussetzung für diese Differenzierung nicht wie in Vers 53,2 der Benediktsregel aufgrund spiritueller Maßstäbe, sondern auf dem Hintergrund der sozialen Hierarchie der Gäste im weltlichen Leben basiert, wird im Kommentar weitaus transparenter als in den Aachener Zeugnissen. Konkrete Anweisungen diesbezüglich zeigten sich vor allem in den je nach Art des Gastes sich verändernden Empfangszeremonien, die besonders bei der Kommentierung des Pförtnerkapitels beobachtet werden konnten, aber auch in der Vorschrift des Fastenbrechens durch den Abt nur für fremde Mönche und höchste Gäste.

Neben diesem veränderten Verständnis des *congruus honor* der Regula Benedicti bleibt die theologische Verankerung der Gastfreundschaft nach Mt

231) Ebd., 323,16–21.

232) Ebd., 323,23–29; vgl. Schuler Th. (wie Anm. 7) 107–108; Dens. (wie Anm. 52) 22.

233) CCMon VIII, 238,19–20.

234) Ebd., 238,21–23.

235) Zu nennen sind beispielsweise die Praxis der Fußwaschung abends nach der Vesper, die wichtige Fragestellung: *Wo* essen die Gäste? sowie die Kontrolle des Abtes.

25,35 unangetastet. Drei weitere zentrale Punkte zur praktischen Durchführung der Gastfreundschaft gemäß Benedikt von Nursia, die Existenz einer vom übrigen Monasterium gesonderten *cella hospitum* sowie einer Gästeküche und das Schweigegebot der Brüder gegenüber den Gästen, werden von Smaragdus in der Hauptsache nur näher erläutert bzw. mit anderen Worten oder Zitaten wiederholt.

#### 4.2.7 Die *Consuetudines Corbeienses* Adalhards von Corbie

Bei der Analyse des Smaragduskommentars bezüglich des Cellarars (RB 31,9) konnte beobachtet werden, daß sich in den Klöstern der Karolingerzeit die Armensorge von der Aufnahme der Gäste weiterentwickelt, möglicherweise in Ansätzen gar verselbständigt hatte. Diese Feststellung findet in den der anianischen Reform nicht unmittelbar nahestehenden *Consuetudines Corbeienses* ihre Bestätigung. Zwar sind die Gedanken Adalhards direkt auf das Kloster Corbie zugeschnitten und konnten insofern keine breitgestreute Wirkung auf andere zeitgenössische Monasterien erlangen; trotzdem erlaubt ihre Analyse interessante Einblicke in die Organisation der Gäste- und vor allem der Armensorge, die in diesem einzigartigen Zeugnis durch konkretes Zahlenmaterial angereichert sind. Bereits die Überschrift des zweiten Kapitels *De hospitio pauperum*<sup>236</sup> legt nahe, daß in Corbie auch ein *hospitium hospitum* oder *divitum* existiert haben mag, zumindest ist im Gästehaus der Armen eine eigene, in sich geschlossene Institution zu erkennen.<sup>237</sup>

236) CCMon I, 372. Die sprachliche Veränderung von der *cella hospitum*-Bezeichnung bei Benedikt, die auch von Smaragdus beibehalten worden ist, ist an sich schon bezeichnend.

237) Zwei weitere Äußerungen Adalhards erhärten den Befund einer praktizierten Trennung von Gäste- und Armensorge: Im dritten Kapitel *De annonae*, in dem auf die Schwierigkeiten hingewiesen wird, die Versorgung des Klosters zu planen, werden die einzelnen Gruppen aufgezählt, für deren Wohl das Kloster zu sorgen hat. Hier werden neben den ständig versorgten Matrikularen (vgl. hierzu die ausführliche Beschreibung B. Kastens [wie Anm. 157] 121–123), den Brüdern, den Vassallen, Scholaren und Anklopfenden als weitere eigenständige Gruppe die Gäste genannt (CCMon I, 378,18). Das vierte Kapitel *De porta et decimis* nennt zehn *prouendarii* zusätzlich zu denen, die als Gäste aufgenommen, also wiederum als eigene Gruppierung angesehen werden (CCMon I, 388,15). Die enge Verbindung *hospitum pauperumque* des Verses 31,9 der Benediktsregel scheint für Adalhard nicht mehr zu existieren.

Daß er mit dieser, offensichtlich durch die Praxis bestimmten Sichtweise nicht allein steht, läßt sich im *Breve memorationis* des Abtes Wala (ed. J. Semmler, CCMon I [wie Anm. 148] 421–422) ablesen: Bei der Aufzählung klösterlicher Dienste werden verschiedene Arten von *hospitalarii* genannt. Das sind einerseits die im Plural erscheinenden *hospitalarii religiosorum*, die diejenigen zu versorgen haben, die ins Refektorium geführt werden dürfen und denen auch eine eigene Schlafstelle zugedacht ist. Auf der anderen Seite wird der *hospitalarius pauperum* genannt, der die Armen aufnimmt, sie bedient und ihnen die vom Portarius zugedachten Zuwendungen besorgt (ebd., 422, 12–15).

Zwei Amtsträger, die *hospitalarii*, sind zum Dienst im *hospitale pauperum* bestellt. Sie haben die Menge von 45 Mischbroten und fünf Weizenbroten, die täglich für das Gästehaus der Armen bereitgestellt wird, zu verteilen.<sup>238</sup> Diese schwierige Aufgabe ist ihnen, möglicherweise auch einem der Gastbrüder,<sup>239</sup> übertragen, weil sie aus Erfahrungswerten die Disponierung einer ausreichenden Menge vornehmen können, so daß das übrige an Tagen, an denen mehr Arme zu versorgen sind, verteilt wird.<sup>240</sup> Der *hospitalarius* ist dem *senior portarius* des Klosters unterstellt, worauf die Formulierung *hospitalarius et magister eius senior portarius* hinweist. Pforte und Gästehaus der Armen arbeiten demnach zusammen und unterstehen der Aufsicht des älteren Pfortners, der auch die finanzielle Regelung der Armensorge, die unter anderem aus einem Fünftel aller Pforteneinnahmen besteht, zu übernehmen hat.<sup>241</sup>

Wie die Betonung der Schwierigkeit einer durchdachten Brotverteilung nahelegt, differiert die genaue Zahl der Armen, die aufgenommen werden. Festzustehen scheint allerdings, daß jeweils zwölf Arme im Kloster nächtigen.<sup>242</sup> Für sie steht eine bestimmte Menge an Mischbrot und ein Reisegeld bei der Weiterreise bereit. Aufnahme im *hospitium pauperum* finden auch die *clerici peregrini*, die somit auch zu den *pauperes* gezählt werden. Für sie sind die fünf Weizenbrote bestimmt, sie werden ins Refektorium geführt, außerdem werden ihnen — und nur ihnen — die Füße gewaschen.<sup>243</sup> Adalhard ordnet arme Kleriker also durchaus in die Gruppe der Armen ein, trifft allerdings für sie Sonderbestimmungen, mit denen an dieser Stelle seine Distanz zur anianischen Reform deutlich wird: Kleriker speisen ohne Ausnahme im Refektorium; die Fußwaschung, die in den Aachener Synodentexten für alle *peregrini* vorgesehen ist, geschieht in Corbie nur noch an armen Klerikern.

Auch über die Art der neben der Brotration zusätzlichen Verpflegung und Versorgung im *hospitium pauperum* gibt das zweite Kapitel der *Consuetudines Corbeiensis* Auskunft: Vorgesehen sind täglich zwei Becher Bier — der Ausschank von Wein steht im Ermessen des Oberen — Käse, Speck, Gemüse, Aale und Vieh aus den *villae dominicae*, die Cellerar und Pfortner zu bestimmten Anteilen für die Armensorge zur Verfügung stellen müssen.<sup>244</sup>

238) Vgl. hierzu den Anfang des dritten Kapitels *De Annona*. Adalhard stellt Überlegungen zur jährlichen Getreide- und Brotversorgung des Klosters an, für die gar das Amt eines *custos panis* benötigt wird (CCMon I, 375). Eine detaillierte Schilderung dessen Tätigkeiten liefert Kasten B. (wie Anm. 157) 128–129.

239) Adalhard spricht an dieser Stelle nur von dem *hospitalarius* im Singular (CCMon I, 373,4).

240) CCMon I, 373,5–7.

241) Ebd., 374,12–14; vgl. E. Lesne, *L'économie domestique d'un monastère au IX<sup>e</sup> siècle, d'après les Statuts d'Adalhard, Abbé de Corbie* (Melanges d'histoire du moyen âge, FS F. Lot, Paris 1925, 385–420), 417; Schuler (wie Anm. 7) 113; Kasten B. (wie Anm. 157) 127.

242) CCMon I, 372,8–9.

243) Ebd., 372,13; 373,15.

244) Ebd., 373,18; 374,5–11.

Auf die Praxis der Ausgabe von Reisegeld wurde bereits hingewiesen; des weiteren sollen die Armen, vor allem diejenigen, die direkt an der Pforte versorgt werden, Holz, Decken, Gefäße, abgelegte Kleidung und Schuhe der Mönche erhalten.<sup>245</sup>

Für den Gesamtunterhalt der Gäste- und Armensorge soll ein Zehntel aller klösterlichen Einnahmen genügen, betont der Anfang des zweiten Abschnitts in Kapitel vier.<sup>246</sup> Adalhard weicht mit dieser grundsätzlichen Bestimmung nicht von den Ansprüchen der Synodengesetzgebung zu Aachen ab.<sup>247</sup>

#### 4.2.8 Der Regelkommentar des Hildemar von Civate

Sehr detaillierte und auf die Praxis bezogene Vorstellungen zur Aufnahme von Gästen vermittelt der Hildemar-Kommentar. Daß Hildemar sehr um das Funktionieren der klösterlichen Gastfreundschaft besorgt ist, zeigen seine eindringlichen Erklärungen, die er durch viele Beispiele, teilweise auch in Wiederholungen, seinen Zuhörern mit auf den Weg gibt. Zwar kommentiert der Magister die Benediktsregel in allen Einzelheiten, dennoch sind seine Ausführungen eher thematisch geordnet und entsprechen nicht unbedingt den vorangestellten zitierten Regelabschnitten.<sup>248</sup>

Eine wichtige Voraussetzung für den Inhalt der Kommentierung Hildemars ist in der gegenüber der Zeit Benedikts gesteigerten Gästezahl zu erkennen, auf die der Verfasser an vielen Stellen hinweist. So spricht er im Kapitel über den Cellerar (RB 31,9) davon, daß *apud antiquos* dieser für die Gäste sorgte. Die Situation habe sich dahingehend verändert, daß nun andere zur Aufnahme der Gäste bestimmt seien — *propter multitudinem hospitum, qui paene omni hora ad monasterium veniunt* — lautet die Begründung Hildemars.<sup>249</sup> Der Cellerar sei nur noch damit beauftragt, für diejenigen Gäste, die zum Essen ins Refektorium geführt werden, zu sorgen.

Ein weiterer Hinweis auf erhöhte Gästezahlen in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts eröffnet sich im Kommentar zum Pförtner-Kapitel (RB 66).<sup>250</sup> Aufgrund der Menge der ankommenden Gäste ist es, nach Hildemar, not-

245) Ebd., 374,19–25; vgl. Schuler Th. (wie Anm. 7) 113.

246) CCMon I, 389,3–5.

247) Vgl. Kap. 4.2.3, Anm. 193. Kasten B. (wie Anm. 157) 127, vermutet gar, daß diese auf seinen Einfluß zurückgehen könnten.

248) So wird beispielsweise die *domus dei*, die in Vers 53,22 der Benediktsregel geschil- dert wird, erst im Zusammenhang des Kommentars zum 67. Kapitel angesprochen. Die Fußwaschung, die Benedikt in Vers 13 des 53. Kapitels nennt, taucht bei Hilde- mar im Zuge der Klärung des Regelabschnittes über die Küche (RB 53,16–22) auf. Möglicherweise bedingt durch eine bestimmte Textvorlage der Benediktsregel entsprechen auch die Sinnabschnitte, die Hildemar setzt, nicht der heute allgemein üblichen Gliederung des Regeltextes. So unterteilt er beispielsweise für den zwei- ten Abschnitt seines Kommentars das 53. Kapitel nach Vers 6a, so daß wie folgt die Verse 53,6b–15 die dritte zu kommentierende Einheit bilden.

249) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 379; vgl. Schuler Th. (wie Anm. 147) 70.

250) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 605.

wendig, zwei Portarii an die Klosterpforte zu bestellen, die die Gäste bei den Oberen anzumelden und in die jeweils für sie bestimmte Gasteinrichtung einzuweisen haben. Durch die doppelte Besetzung des ehemals für eine Person vorgesehenen klösterlichen Amtes sei es möglich, den ganzen Tag über die Präsenz eines der Pfortner am Tor zu gewährleisten, erklärt Hildemar; eine Maßnahme, die, wie auch der Anfang des Kapitels, in dem als Pfortner, falls kein *senex sapiens* gefunden werden kann, ein *iuuenis cum sapientia* bestellt werden soll, die Wichtigkeit des Pfortneramtes in dieser Zeit unterstreicht.

An vier weiteren Stellen macht Hildemar auf die angesichts der hohen Gästezahlen zustandegekommenen Prämissen seiner Auslegung der Benediktusregel in bezug auf die Gäste aufmerksam. Neben dem Cellerar scheint das Amt des Hospitalarius zu einer festen Einrichtung der Gästeversorgung geworden zu sein.<sup>251</sup> Beide Amtsträger haben die Vollmacht, den Abt um Gehilfen zu bitten, wenn viele Gäste zu versorgen sind, wie Hildemar durch das Beispielzitat des Hospitalarius „*multos hospites habeo*“ veranschaulicht. Diese werden ihnen unumgänglich zugeteilt und sollen die Gäste *melioribus vel mundis vestimentis induti servire*. Das Kloster ist demnach auf schnelle Sondermaßnahmen aufgrund großer Gästezahlen eingerichtet. Diese Zahlen scheinen nach Hildemar derart immens zu sein, daß man sogar zu einer Begrenzung der Gästeaufnahme kommen mußte. Daß derartige Maßnahmen sich nur auf die armen Kloster Gäste bezogen, weist auch an dieser Stelle auf eine Unterscheidung der Ankommenden hin, auf deren theoretische Verankerung später ausführlicher einzugehen sein wird.

Zu einer festgelegten Zeit, der neunten Stunde,<sup>252</sup> werden die Gäste ins Monasterium aufgenommen. Sind derer zu viele, soll den Schwachen vor den Gesunden Vorrang gewährt werden. Ist die Kapazität der aufzunehmenden Armen erreicht, soll jedoch ein bereits aufgenommener Gesunder einem zu spät kommenden Kraftlosen wegen nicht des Klosters wieder verwiesen werden. Denn derart ist das benediktinische *lecti strati* (RB 53,22) in der Interpretation Hildemars zu verstehen, daß *tantos pauperes debet suscipere quibus sufficienter sint lecti strati*.<sup>253</sup> Demgegenüber denkt Hildemar nicht an eine Abweisung von reichen Gästen. Er erklärt, daß selbst das Gefolge der Reichen, die *milites*, so aufgenommen werden soll wie ihre Herren selbst.<sup>254</sup>

Eine Begrenzung der Aufenthaltsdauer für einen Gastbesuch<sup>255</sup> ist als weiteres Indiz für eine vom gastgebenden Kloster nur schwer zu bewältigende Gästemenge anzusehen.

251) Ebd., 509.

252) Ebd., 508; vgl. Schroll M. A., *Benedictine monasticism as reflected in the Warnefrid-Hildemar commentaries of the rule* (Studies in History, Economics and Public Law, ed. by the Columbia University 478), New York 1941 (Neudr. 1967), 151.

253) Mittermüller (wie Anm. 156) 507; vgl. Schuler Th. (wie Anm. 147) 69.

254) Vgl. Willmes P. (wie Anm. 155) 70; Peyser H. C. (wie Anm. 2) 123.

255) Hildemar nennt explizit eine auf drei bis vier Tage begrenzte Aufenthaltsdauer für die Gyrovagen (RB 1,10). Nach dieser Zeit, in der ihnen wie Gästen alle Aufmerk-

Das letzte Zeugnis für die veränderte Situation der Klöster ist in einem von Hildemar angeführten Zitat des Abtes Theodulf zu erkennen, das, im Zusammenhang der Erklärung des Magisters zu Vers 53,1 der Benediktsregel verwandt, gleichsam mitten in seine Leitlinien zur Gastfreundschaftspraxis führt. Der Kommentator erläutert, daß das *omnes hospites* nicht mehr in dem Sinne Benedikts verstanden werden kann, daß in praxi alle Gäste wie Christus aufgenommen werden sollen. „Wenn Benedikt jetzt hier wäre“, das heißt, „wenn er anstatt der von ihm gewohnten zwei bis drei Ankommenden die riesige Gästezahl sähe“, würde er, so der hier angeführte Stoßseuffer des Abtes Theodulf von Orléans, „die Tore seines Klosters abschließen lassen“.<sup>256</sup>

Hildemar schlägt eine Lösung des Problems vor, die an die Unterscheidung der inneren und äußeren Ebene der Gastaufnahme bei Smaragdus<sup>257</sup> erinnert: *In intentione*, gemäß der inneren Absicht, sollen alle wie Christus aufgenommen werden — bedient werden wie Christus können allerdings nur wenige.<sup>258</sup> Mit dieser Lösung meint der Magister, wie die folgende Zitation von Mt 25,35 verdeutlicht, ganz auf der theologischen Leitlinie der Gastfreundschaftsvorstellungen Benedikts zu stehen.

Auch für den zweiten Grundsatz benediktinischer Gastfreundschaft, der sich im *congruus-honor*-Gedanken offenbart, hält Hildemar eine entsprechende, den Zeitumständen angepaßte Interpretation bereit. Seine These lautet, wie ähnlich auch schon für den Smaragdus-Kommentar beobachtet werden konnte, daß der *congruus honor* Benedikts keineswegs mit einer für alle gleichen Aufnahme synonym sei.<sup>259</sup> In zwei Schritten legt Hildemar seine Begründung dar: Zunächst erscheint es ihm nicht recht,<sup>260</sup> daß das, was den Mächtigen im Überfluß bereitet werden soll — der Abt nennt die Beispiele Lesung, Nahrung, Getränk — gleichermaßen auch den Armen zukomme. Vielmehr, so der zweite, gesteigerte Teil seiner Begründung, sei eine solche Handlungsweise als Sünde der Gastgeber zu qualifizieren. Hierfür kann Hildemar zwei weitere Begründungen anführen: Deren erste, aus der Perspektive des Armen zu sehende, besagt, daß der Arme sich in Anbetracht vieler und ungewöhnlicher Nahrung nicht zu mäßigen wisse und dem Rausch verfallende;<sup>261</sup> die zweite Begründung aus der Sichtweise der Reichen,

---

samkeit entgegengebracht wird, sollen sie *sicut familiaribus* behandelt werden (Mittermüller R. [wie Anm. 156] 83); vgl. Schuler Th. (wie Anm. 7) 120.

256) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 501; vgl. Schroll M. A. (wie Anm. 252) 147. Zur Stellung Theodulfs von Orléans innerhalb der bildungsreformatorischen Kräfte zur Zeit Karls des Großen vgl. Angenendt A. (wie Anm. 146) 307.

257) Siehe Kap. 4.2.6, vor Anm. 208; vgl. Boshof E. (wie Anm. 63) 294–296.

258) ... *de qua intentione omnes debent ita recipi hospites sicut Christus, quamquam non possunt omnibus ita servire, sicut Christo, sed paucis* (Mittermüller R. [wie Anm. 156] 501); vgl. Schuler Th. (wie Anm. 147) 70.

259) ... *omnibus non aequalis susceptio apta est* (Mittermüller R. [wie Anm. 156] 502); vgl. Schroll M. A. (wie Anm. 252) 148.

260) ... *neque enim rectum est* (Mittermüller R. [wie Anm. 156] 502).

261) ... *pauper nescit se moderari* (ebd.).

stellt deren Spott über eine Behandlung mit den Mitteln, die den Armen zukommen würden — das sind für Hildemar explizit die Fußwaschung und bäuerliches Essen — heraus. Eine derart gleiche Behandlung der unterschiedlichen sozialen Gruppen, die im Kloster aufgenommen werden, könne nur Schaden für die Gastgeber bringen, erläutert Hildemar. So kann er, die Begründungen zusammenfassend, seine Kernaussage formulieren, daß *iuxta qualitatem personae ita est recipiendus hospes*.<sup>262</sup> Gemäß der Eigenschaft der Person, die Hildemar eindeutig auf ihre soziale Stellung in der Welt bezieht, soll der Gast aufgenommen werden.

Um den vermutbaren Widerspruch Benedikts zu erklären, der in Vers 3 des 53. Regelkapitels die Glaubensbrüder und *peregrini* hervorhebt, verquickt Hildemar im letzten Teil der Darlegung seiner Leitideen der Gästeaufnahme beide bisher unterbreiteten Thesen zum Verständnis von RB 53, 1–2, indem er sein *congruus-honor*-Prinzip, die Behandlung der Person gemäß ihrer sozialen Stellung, auf die Ebene der Dienste, nach Smaragdus, auf die äußere Ebene, anwendet; die Hervorhebung der Armen bleibt demgegenüber auf die geistige Ebene, die Intention, beschränkt, wie bei der Erklärung des *omnes* (RB 53, 1) zu beobachten war.<sup>263</sup>

Hildemar beendet hiermit die theoretische Grundlegung seiner Gastfreundschaftsvorstellungen und wendet sich den praktischen Einzelheiten eines Gastaufenthalts zu, in denen die grundsätzliche Differenzierung der Gäste gemäß ihrer sozialen Stellung permanente Wiederholung findet. Daß er hierbei verschiedenste Nuancierungen der Gäste feststellt und nicht nur die erste Unterscheidung in *potentes* und *pauperes* wahrnimmt, wird im folgenden deutlich.

Schon bei der Erklärung der *omnis humanitas* (RB 53, 6) zählt er Bischöfe, Presbyter, Laien, Kanoniker, Grafen und „die übrigen“<sup>264</sup> auf, denen jeweils der einzelnen Person angemessene Leistungen entgegengebracht werden sollen. *Omnis humanitas* bedeutet in den Augen des Hildemar *sufficiens honestas*,<sup>265</sup> was er durch eine Abgrenzung des Begriffs *humanitas* gegenüber dem der *caritas* verständlich zu machen versucht. *Humanitas* beziehe sich aus-

262) Ebd.; vgl. Schroll M. A. (wie Anm. 252) 148–149.

263) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 502; vgl. Willmes P. (wie Anm. 155) 67; Schuler Th. (wie Anm. 7) 203; Dens. (wie Anm. 147) 70. Schroll M. A. (wie Anm. 252) 148, merkt in bezug auf die vorgestellten Legitimationsmuster Hildemars kritisch an, daß er, wie auch die anderen Kommentatoren, im Fall einer für Reiche und Arme unterschiedlichen Gastfreundschaft, genau um die Abweichung von der Benediktsregel wisse. Anstatt aber die geänderten Umstände zu erklären, versuche er die Regeltexte mit der zeitgenössischen Praxis zu harmonisieren, fährt die Benediktinerin mit ihrer Kritik fort. Das Resultat dieser Vorgehensweise qualifiziert sie, offensichtlich lediglich aus heutiger Sichtweise, als „somewhat strange and superficial“. Von „Harmonisierungsversuchen“ Hildemars spricht auch Schuler Th. (wie Anm. 7) 203; Ders. (wie Anm. 52) 34.

264) ... *ceteris* (Mittermüller R. [wie Anm. 156] 503).

265) Ebd., 504.

schließlich auf die *temporales res*, nicht etwa auf geistige Bereiche, die im Ausdruck der *caritas* enthalten seien. Hildemar führt zur Verdeutlichung die Beispiele Brot, Wein, Nahrung und Bett an, konkrete Dienste, die den Gästen dargebracht werden sollen, so, „wie sie sich auch die *saeculares* gegenseitig erweisen“. Mit dem Schlagwort *mináida*,<sup>266</sup> das Hildemar, wie er selbst sagt, der Volkssprache entlehnt, kann er den benediktinischen Terminus der *omnis humanitas* zusammenfassend ersetzen.

Am deutlichsten gibt sich die äußerliche Differenzierung der Gäste innerhalb der ihnen zu erweisenden Begrüßungszeremonie<sup>267</sup> zu erkennen. Die unterschiedlich zu begrüßenden Gruppen zählt Hildemar gleich eingangs auf: Königen, Bischöfen und Äbten stehen auf der anderen Seite alle anderen (*alii*) gegenüber. Nach einem genauen Handlungsmuster schlüsselt der Kommentator im weiteren die Praxis auf. Gemäß dem Beispiel des Propheten Nathan gegenüber König David, so Hildemars Praktizierungsvorschlag der von Benedikt für alle Gäste vorgesehenen Zeremonie (RB 53,3–7), sollen Könige, Bischöfe und Äbte durch die Prostration begrüßt werden. Die Königin sei durch Kniebeuge und demütige Kopfneigung zu empfangen; alle übrigen Gäste, seien sie hochgestellte oder niedere Laien und Kleriker, werden nur durch die *Inclinatio* der entsprechenden einholenden Mönche begrüßt.<sup>268</sup> Indem Hildemar gesondert erwähnt, daß der eigene Abt, wenn er nur selten kommt (*si rarius videmus*) seinerseits durch die Prostration begrüßt werden soll, macht er indirekt auf die Problematik der Laienäbte im Karolingerreich<sup>269</sup> aufmerksam, die von ihrem Konvent eher wie Gäste denn als *pater* des Klosters, wie Benedikt in Kapitel 2 seiner Regel vorsieht, behandelt werden.

Daß Hildemar bei seiner Unterscheidung der Gäste gemäß ihrer weltlichen Stellung nicht nur den gastgebenden Mönchen, sondern auch den Gästen ihrer Stellung entsprechende Verhaltensmuster zuordnet, wird in zwei Passagen seines Kommentars transparent.

266) Das althochdeutsche „*mináida*“ ist ein aus dem Vokabular der römischen Staatspost entlehnter Fachausdruck, der die kostenlose Unterkunft und Verpflegung für die staatlichen und kirchlichen Beamten und ihre Freunde bezeichnete; vgl. Schuler Th. (wie Anm. 7) 110; Dens. (wie Anm. 52) 24.

267) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 505. Auf die besondere Wichtigkeit des Zeremoniells für königliche Besucher macht Fichtenau H. (wie Anm. 53) 77–78 aufmerksam. Ziel des Empfangszeremoniells sei die Verdeutlichung von „Bestehen und Wesen des politischen Systems“; der Repräsentation müsse, um diesem Ziel zu entsprechen, seitens der Gastgeber die entsprechende „Rekognition“ in Adventus und Occursus folgen.

268) Vgl. Willmes P. (wie Anm. 155) 68; Hafner W., 1959 (wie Anm. 155) 99.

269) Vgl. zur Entwicklung des Laienabbiats Felten F., Laienäbte in der Karolingerzeit. Ein Beitrag zum Problem der Adelherrschaft über die Kirche (Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau, hrsg. v. A. Borst [Vorträge und Forschungen, hrsg. v. Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte XX], Sigmaringen 1974, 397–431). Zur Konkretisierung des Problems in St. Gallen in der Person Abt Grimalds vgl. Kap. 5.1 Anm. 357.

Die Szene der Gastankunft im Pförtner-Kapitel ist eindeutig festgelegt durch ein Klopfen der Mächtigen und ein Rufen der Armen, auf die vom Pförtner durch die vorgefaßten Antworten *benedicat* und *deo gratias* zu reagieren ist.<sup>270</sup> Diese Zuordnung der jeweiligen Antworten konnte zwar bereits im Kommentar des Smaragdus erkannt werden, allerdings hielt der Abt von St. Mihiel es für notwendig, die jeweiligen Handlungen zu erklären. Hildemar setzt die gesamte Szenerie als bekannt und unumstößlich voraus, so daß sich für ihn ein Kommentar erübrigt. Die Handlungsabläufe an der Klosterpforte, die Hildemar schildert, können demnach mit großer Sicherheit als bereits seit längerer Zeit etablierte Praxis angesehen werden.

Eine ähnliche Zuordnung der Verhaltensweisen ist auch im Kommentar zu Kapitel 43 der Regula zu erkennen.<sup>271</sup> Spezielle hohe Gäste, Hildemar nennt einen Bischof, einen Grafen oder *alicuius potestatis*, dürfen bei ihrem Klosterbesuch nicht verlassen werden, weil sie sonst sehr verletzt wären. *Propter vitandum scandalum*<sup>272</sup> dürften solche Gäste auch nicht alleingelassen werden, damit die mit ihrer Begleitung betrauten Mönche ihr Offizium im Oratorium singen könnten. Die Brüder haben stattdessen in Anwesenheit des Gastes allein ihre Gebete zu verrichten.

Die grundsätzliche Unterscheidung der Gäste schlägt sich konsequenterweise auch in den Ausführungen Hildemars zur Unterkunft der Gäste im Kloster nieder. Das Idealbild, das er vor Augen hat,<sup>273</sup> sieht die Existenz dreier Gästehäuser vor, die mit jeweils verschiedenartiger Ausstattung den Vornehmen, Armen und Mönchen zur Verfügung stehen sollen. Die *claustra hospitium ... nobilium* soll wie die Klausur der Mönche beschaffen sein, die *claustra pauperum* wie die Krankenabteilung des Klosters; ebenso soll die Unterkunft der mönchischen Gäste gestaltet sein.<sup>274</sup> Falls dieses Ideal nicht durchzuführen ist, sollen zumindest Bischöfe und Grafen von der restlichen Gruppe der Armen, Äbte und *peregrini* getrennt untergebracht werden, denn ihre Vermischung ist in den Augen Hildemars schlichtweg unmöglich.<sup>275</sup> Ist eine Einrichtung von verschiedenen „Klausurbereichen“ für die einzelnen<sup>276</sup> nicht realisierbar, soll dennoch wenigstens für getrennte Schlafstellen (*cubicula*) gesorgt werden, fügt Hildemar an anderer Stelle an. Eigens soll ein Bruder zur Ordnung der Betten beauftragt werden. Diese Notwendigkeit von getrennten Schlafstellen betont Hildemar bezogen auf Laien und Mönche nochmals im

270) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 606.

271) Ebd., 465–466.

272) Ebd., 466; vgl. Schroll M. A. (wie Anm. 252) 149, die den Hintergrund dieser Passage als „quasi-fear of the powerful“ interpretiert.

273) ... *si potest fieri* (Mittermüller R. [wie Anm. 156] 506).

274) Vgl. Schuler Th. (wie Anm. 7) 111.

275) ... *non possunt in simul convenire episcopi et comites cum pauperibus et abbatibus et peregrinis* (Mittermüller R. [wie Anm. 156] 506); vgl. Schroll M. A. (wie Anm. 252) 48; Willmes P. (wie Anm. 155) 70.

276) ... *per singulos ... habeat claustram* (Mittermüller R. [wie Anm. 156] 507).

Kommentar zum 67. Regelkapitel, das von den Brüdern auf Reisen handelt.<sup>277</sup> Mönche brauchen auch in der Nacht Ruhe zum Gebet; ihr Dormitorium soll, wie auch in der Aachener Synodalgesezgebung gefordert, nahe beim Oratorium gelegen sein, damit sie auch des Nachts Gelegenheit haben, dort zu beten. Die Laiengäste aber und ihre Vasallen, die „bis Mitternacht aufbleiben und sprechen und scherzen können“,<sup>278</sup> sollen entfernt vom Mönchsdomitorium nächtigen. In dieses werden zusätzlich nur zu spät kommende Mönche des gastgebenden Klosters aufgenommen, damit sie nicht an der Pforte zu übernachten brauchen. Es kann vermutet werden, daß die Mönche, wie auch bei Smaragdus beobachtet, als eine Sondergruppe der Gäste aufgefaßt werden, die die stärkste Integration in die gastgebende Gemeinschaft erfährt.<sup>279</sup>

Diese Praxis wird im Kommentar zu Kapitel 63, das in einem Abschnitt auch die „monastischen Gäste in der Francia“ berührt, verdeutlicht.<sup>280</sup> Sie werden ihrerseits unterschieden in *monachi familiares*, die selbst im Dormitorium der Mönche schlafen, mit ihnen lesen, im Refektorium essen und auch zum Kapitel der Brüder kommen. Ihnen gegenüber stehen die *novi hospites*, die zwar zur Erbauung am Kapitel der Brüder teilnehmen dürfen, im Refektorium speisen, aber im *dormitorium hospitum monachorum* schlafen sollen. Zusätzlich werden selbst die mönchischen Gäste gemäß ihrer sozialen Stellung unterschieden in *clerici nobili* und *pauperes*, ein Zeichen für die Tragweite der *congruus-honor*-Interpretation Hildemars.

Gemessen an den bereits angedeuteten Vorschriften Hildemars zur Speisung der Gäste erstaunt es nicht, daß auch hier Unterscheidungen zwischen der Versorgung der armen und der vornehmen Besucher getroffen werden. Zur Frage der Finanzierung der Gästespeisungen erklärt der Abt von Civate, daß von allem im Kloster Erarbeiteten ein Zehntel ins *hospitale pauperum* fließen soll.<sup>281</sup> Diese Mengenangabe ist aus den Aachener Forderungen bzw. auch aus der Praxis von Corbie bereits gut bekannt, so daß hierin eine Art „Mindestnorm“ erkannt werden kann. Neu in der Auslegung Hildemars ist die eindringliche Betonung, daß dieser zehnte Teil ausschließlich für die Armen — auch hier sind demnach Ansätze einer getrennten Armensorge zu beobachten<sup>282</sup> — Verwendung finden soll. Für die „Bestreitung der Notwendigkeiten“ der Reichen soll zusätzlich ein Neuntel der Einkünfte dem *hospitale divitum* zukommen, so daß das Kloster nahezu ein Fünftel der Gesamteinnah-

277) Ebd., 611–612.

278) Ebd., 611.

279) Vgl. Schroll M. A. (wie Anm. 252) 150.

280) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 582.

281) Ebd., 505; vgl. Schroll M. A. (wie Anm. 252) 49.

282) Schroll M. A. (wie Anm. 252) 148, differenziert in diesem Zusammenhang treffend zwischen „hospitality“, die mit der „reception of guests, lay and ecclesiastical“ gleichbedeutend ist und der „charity extended to the poor“.

men für Gäste- und Armenwesen zu reservieren hat, wofür den Brüdern, wie er versichert, der himmlische Lohn sicher sein wird.<sup>283</sup>

Die Anweisung Benedikts, daß die Abts- und Gästeküche von der Küche der Mönche getrennt sei, bildet für Hildemar den Anlaß, seine detaillierten Vorstellungen zu deren Funktion auszuführen. Die Küche des Abtes und der Gäste soll nahe bei der Klosterküche gelegen sein, darf aber vom Klausurbereich her nicht betreten werden.<sup>284</sup> Der Verbindung zwischen beiden Küchen dient ein Fenster, durch das die Speisen ins Refektorium gereicht werden können,<sup>285</sup> woraus ersehen werden kann, daß aus der Abtsküche vermutlich nur die Gäste versorgt werden, die auch das Refektorium betreten dürfen. Die Bedienung der Gäste im Refektorium obliegt, nach Hildemars Ausführungen, einem *monachus sub cellerario*, der von der Küche der Brüder aus durch das Fenster hindurch von einem Kanoniker, der die Speisen in der Abtsküche bereitet, die Gerichte annimmt. Falls es notwendig ist, daß der Mönch, der dem Cellerar unterstellt ist, dem Kanoniker direkt bei der Küchenarbeit helfe, muß der Cellerar selbst die Bedienung der Gäste übernehmen. Die Vermutung, daß durch die Abtsküche ohnehin nur die Gäste gespeist werden, die das Refektorium überhaupt betreten dürfen, wird durch Hildemar bestätigt, indem er zwei Brüder als Gehilfen für eine demnach eigenständige Küche der Laien vorsieht, die außerhalb (*foris*) des Refektoriums essen müssen. Im Refektorium der Brüder zu speisen sei nur Mönchen und kanonischen Klerikern, niemals aber einem Laien erlaubt, betont Hildemar.<sup>286</sup> Zusätzlich sieht er vor, einen Bruder für die Versorgung der Armen und einen weiteren zur Bedienung der mönchischen Gäste bereitzustellen — es werden an dieser Stelle neben dem kanonischen Kleriker, der die Abtsküche leitet, allein fünf monastische Helfer für die Gästespeisungen genannt. Hildemar begründet diese Anzahl von Personen mit der Möglichkeit, daß „zu einem Zeitpunkt sowohl Grafen und Bischöfe und Äbte und Arme“ kommen können.<sup>287</sup> Mit dieser Bemerkung impliziert der Kommentator, daß für jede dieser Gästegruppen auch die

283) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 505; vgl. Schuler Th. (wie Anm. 7) 119; Dens. (wie Anm. 52) 30.

284) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 506; vgl. Schroll M. A. (wie Anm. 252) 133.

285) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 507; vgl. Schuler Th. (wie Anm. 7) 115.

286) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 507. Zu diesem Thema bietet die sog. Basiliusredaktion des Hildemarkommentars eine interessante Nuance: Es wird betont, daß, um Ärgernis und Ungerechtigkeiten zu vermeiden, auch kein *hospes laicus dives* ins Refektorium geführt werden dürfe. Dennoch, hebt Hildemar hervor, habe er in Corbie *pauperes laici* im Refektorium gesehen, die zusammen mit dem Abt aßen. Noble und arme Laien zusammen mit dem Abt an einem runden Tisch im Refektorium essend habe er in Alonna gesehen, breitet Hildemar seinen Erfahrungshorizont weiter aus (vgl. Hafner W., 1959 [wie Anm. 155] 139). Die der Analyse zugrundeliegende sog. „Hildemar-Redaktion“ lehnt sich mit der Entscheidung, daß kein Laie ins Refektorium geführt werden dürfe, eindeutig an die Synodalgesetzgebung von 817 an; ein deutliches Zeichen, daß diese Redaktion in der Tat der anianischen Reform nahesteht (vgl. Hafner W., ebd., 100).

287) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 507; vgl. Schroll M. A. (wie Anm. 252) 51.

passende Bedienung gewährleistet sein soll und ruft damit sein anfänglich zugrundegelegtes Verständnis des *congruus honor* abermals in Erinnerung.

Die Frage, wo Abt und Gäste speisen sollen, berührt Hildemar im Zusammenhang des 53. Kapitels nicht, sondern erörtert sie ausführlich im Zuge des Kommentars zu Regelkapitel 56 „*De mensa abbatis*“.<sup>288</sup> Wie seine Ausführungen zur Abtsküche bereits andeuteten, vertritt Hildemar die Auffassung, daß der Abt in jedem Fall im Refektorium zu speisen habe. Gegen alle Einwände, die er durch einen fingierten Dialog in seinen Kommentar einwebt, verteidigt er diese Meinung. Zur Entkräftung des möglichen Gegenarguments, warum denn der Abt zwei Brüder als Aufsichtspersonen zu den übrigen ins Refektorium schicken solle (RB 56, 3), wenn er doch selbst dort esse, führt der Kommentator ein für die vorliegende Thematik besonders interessantes Beispiel aus der St. Galler Praxis an, die Hildemar demnach bekannt war und ihm als durchaus vorbildlich erschienen sein mag. Hildemar erläutert, daß die St. Galler Abtei ein so großes Refektorium besitze, daß von dem dort speisenden Abt allein nicht alle Brüder übersehen werden könnten.<sup>289</sup> Ein Abtstisch außerhalb des Refektoriums, fährt Hildemar in seiner Argumentation fort, sei nur dann möglich, wenn der Abt so abstinent sei, wie die Regel es verlange, nicht aber *gulosus* und *vagus*, was für den Magister demnach nicht außergewöhnlich zu sein scheint. Im Zuge der Erklärung, warum der Abt auch zusammen mit den Gästen im Refektorium speisen soll, kommt Hildemar nochmals auf das Problem dieser wenig abstinenten Äbte zurück. Er nennt sie hier *abbates carnales*, die sich von den *spirituales abbates* absetzen, die der hl. Benedikt fordert.<sup>290</sup> Derartige „fleischliche Äbte“, die, wenn sie mit den Gästen außerhalb des Refektoriums aßen in noch größerer Versuchung schwebten, kritisiert Hildemar schon in der Erklärung zum Begriff *omnis humanitas* in Vers 53,6a der *Regula Benedicti*, wenn er berichtet, daß Äbte unter dem Vorwand, dies für die Gäste zu tun, der Völlerei verfallen seien.<sup>291</sup> Hildemar scheint nach all diesen Erwägungen und Beispielen die Integrität der zeitgenössischen Äbte gemessen am Abtsideal Benedikts stark in Zweifel zu ziehen. Die Vorschrift, daß der Abt mit den Gästen nur im Refektorium und nicht etwa schon an der Klosterpforte zu speisen habe, wurde bereits bei der Interpretation der anianischen Reformbestimmungen als Kontrollmaßnahme gegenüber dem Abt vorgestellt.

Neben dieser Vermeidung von Nachteilen nennt Hildemar zum Schluß seiner Argumentation drei Vorteile des gemeinsamen Speisens von Abt und Gästen, die das Refektorium betreten dürfen: Zunächst könne der Abt den

288) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 521–526.

289) ... *propter multitudinem fratrum, ut ab abbate non possint videri, veluti sunt in S. Gallo* (ebd., 522); vgl. Hafner W., *Der St. Galler Klosterplan im Lichte von Hildemars Regelkommentar* (Studien zum St. Galler Klosterplan, hrsg. v. J. Duft [MVG 42], St. Gallen 1962, 177–192), 178.

290) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 523.

291) Ebd., 504.

Gästen und Brüdern ein Beispiel seiner Mäßigkeit und Askese geben. Zweitens könnten nur so Abt und Konvent den Gästen ihre Gottesfurcht und Disziplin unter Beweis stellen und durch ihr Vorbild in gewisser Weise „missionarische Aufgaben“ wahrnehmen. Schließlich sei nur in dieser Praxis ein gemeinsames Gebet aller vor dem Essen möglich.<sup>292</sup> Rückbezüglich zu Vers 53, 10 der Benediktsregel fügt Hildemar an dieser Stelle an, daß unter dem Fastenbrechen des Abtes die Erlaubnis für den Abt, vor der geregelten Essenszeit mit den Gästen zu essen, zu verstehen sei.<sup>293</sup>

Drei wichtige Einzelaspekte der Kommentierung des Hildemar zur Gastfreundschaft wurden bislang noch nicht vorgestellt.

Die Fußwaschung erweist sich, wie schon in den vorher besprochenen karolingischen Interpretationen der Benediktsregel, auch im Hildemar-Kommentar als eine Zeremonie, die längst nicht mehr an allen Gästen und auch nicht im Zuge des Empfangszeremoniells vollzogen wird. Der Ausdruck „Fußwaschung“ scheint für Hildemar die Konsequenz „Fußwaschung der Armen“ zu beinhalten, wie der von ihm gebrauchte Terminus *mandatum pauperum* nahelegt.<sup>294</sup> Wie auch für die Aachener Reformgesetzgebung und den Smaragdus-Kommentar festgestellt, gestaltet sie sich als liturgische Zeremonie nach der Vesper, also auch hier eher nach dem Vorbild der Magisterregel. Die Brüder, die bei der Messe gedient haben, gehen — hier ist gedanklich vermutlich ein „zum *hospitale pauperum*“ einzusetzen — um den Armen unter Gesang von Psalmen<sup>295</sup> die Füße zu waschen; die *peregrini* werden in dieser Kommentierung nicht mehr genannt. Allen Armen sollen die Füße gewaschen werden, betont Hildemar, gleich ob sie von weit her oder aus der Nachbarschaft kommen, denn „nicht die Entfernung des Ortes ist entscheidend, sondern die Unterkunft, in der sie bleiben“.<sup>296</sup> Insofern sollen auch die Füße der täglich im Kloster versorgten Armen, der *matricularii*, die auch von Adalhard von Corbie erwähnt wurden, gewaschen werden.

Die Fußwaschung zur Ankunft der Gäste (*mandatum hospitum*) hat sich im Kommentar des Hildemar eindeutig zu einer Fußwaschung der Armen (*mandatum pauperum*) entwickelt.<sup>297</sup>

292) Ebd., 525.

293) Ebd., 526.

294) Ebd., 508.

295) Das hier angeführte Zitat *Adesto Domine officio servitutis nostrae* ... ist der Text einer Oration, die ehemals der Abt zur Gastfußwaschung zu sprechen hatte. Sie ist im Cod. Sang. 350 aus der Mitte des 8. Jahrhunderts überliefert; die Edition besorgte Manz G., Ein St. Galler Sakramentarfragment (LQF 31), Münster 21979, 24; siehe hierzu auch Kap. 5.5 nach Anm. 416 und 436; vgl. Schäfer Th. (wie Anm. 105) 26. 35.

296) ... *non custoditur propinquitias loci, quo veniunt, sed mansi, quia manent* (Mittermüller R. [wie Anm. 156] 508); vgl. Schroll M. A. (wie Anm. 252) 151.

297) Diese Praxis impliziert Hildemar bei seiner Grundlegung der Unterscheidung der Gäste, wenn er eine Fußwaschung der Reichen als Anlaß für deren Verspottung der Mönche anführt; vgl. Schuler Th. (wie Anm. 7) 110; Dens. (wie Anm. 147) 70; Boshof E. (wie Anm. 63) 291. 302. Den Wandel vom *mandatum hospitum* zum *manda-*

Demgegenüber insistiert Hildemar auf einem anderen Element des von Benedikt vorgesehenen Zeremoniells der Gästtaufnahme, der Lesung. Er kritisiert die offensichtlich vielerorts geübte Praxis, daß dem Gast nur beim ersten Besuch die Lesung dargebracht wird und fordert den regelgerechten Vollzug, daß jedem Gast, gleich von woher er kommt, die *lectio divina* gelesen werde.<sup>298</sup>

Ein noch nicht besprochenes Element der Gastaufnahmeverstellungen Hildemars bezieht sich auf das von Benedikt in den letzten Versen des 53. Kapitels gegebene Sprech- und Kontaktverbot der Mönche mit den Gästen. Dieses wird bestätigt und dahingehend verschärft, daß auch ein bei der Hand Nehmen eines Gastes unter das Verbot des „*sociere*“ der Benediktsregel falle.<sup>299</sup> Demnach ist ein Austausch zwischen Gästen und Brüdern auch in karolingischen Klöstern nicht vorgesehen. Im Gegenteil: die Gäste sollen durch die abgesonderten Gästebereiche, mit gewissen Ausnahmeregelungen für mönchische Gäste, aus dem klösterlichen Alltag weitmöglichst ferngehalten werden. Durch die drei voneinander getrennten Gästehäuser scheint zusätzlich intendiert zu sein, die Kontaktaufnahme der Gäste untereinander zu verhindern.

#### 4.2.9 Zusammenfassung

Die Erwartung, ein geschlossenes, die Gastfreundschaftsvorstellungen der karolingischen Klöster spiegelndes Bild zu zeichnen, kann nach der Untersuchung der Quellen, die als Stellvertreter der zeitgenössischen Norm herangezogen wurden, nur als enttäuscht bewertet werden. Schon bei den kurzen Seitenblicken auf die dem Bereich der klösterlichen Praxis entnommenen Zeugnisse des *Supplex Libellus* oder des Briefes der Reichenauer Mönche konnten Nuancierungen entdeckt werden, die die Frage nach der Wirksamkeit der zugrundegelegten normativen Vorstellungen, die sich selbst nicht einmal als einheitlich erwiesen, aufleben lassen.

Erscheint es also als nicht möglich, eine einheitliche Auslegung der benediktinischen Auffassung der Gastfreundschaft in der Karolingerzeit aufzuzeigen, so können aus den Quellenanalysen doch zwei grundlegende Erkenntnisse gewonnen werden: In den vielen zu Tage tretenden Einzelaspekten, stammen sie aus Aachen, aus dem *Smaragdus*- oder dem Hildemar-Kommentar, eröffnen sich Entwicklungen, die zumindest als feste Anhaltspunkte für die Norm angesehen werden können. Der Hintergrund verschiedener Be-

---

*tum pauperum* in der klösterlichen Praxis der Karolingerzeit erarbeitete grundlegend Schäfer Th. (wie Anm. 105) 35.

298) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 503. Wie die Analyse der *Capitula ad Auuam* zeigte, greift Hildemars Kritik in Ansätzen somit auch die Praxis im Musterkloster Inden an. Siehe Kap. 4.2.4, nach Anm. 202; vgl. Schuler Th. (wie Anm. 7) 201; Dens. (wie Anm. 147) 68.

299) Mittermüller R. (wie Anm. 156) 508–509; Schuler Th. (wie Anm. 7) 120.

stimmungen, wie beispielsweise der Wandel von der Fußwaschung der Gäste zur Fußwaschung der Armen, kann somit nachvollzogen werden.

Als grundlegend für viele Einzelvorschriften erwies sich die Tendenz zur Unterscheidung von Gästen, die der Mönchsvater Benedikt lediglich nach spirituellen Maßstäben, die anianische Reformgesetzgebung anfänglich zugunsten von Mönchen, später, wie der Smaragdus-Kommentar zeigte, auch nach sozialen Maßstäben vorzunehmen vorschrieb. Um nicht in Widerspruch zur Benediktregel zu geraten, führte Smaragdus die Differenzierung zwischen einer inneren und einer äußeren Ebene des Gastempfangs ein, die ca. 2 Jahrzehnte später für den Kommentar Hildemars nicht weniger aktuell war und als Basis für weitaus feingliedrigere Unterscheidungen der Gäste diente. Voneinander getrennte, an die verschiedenen sozialen Gegebenheiten der Gäste angepaßte Empfangszeremonien, Unterkünfte und Versorgung sowie neue klösterliche Ämter entwickelten sich in der Konsequenz.

Die Notwendigkeit derart differenzierter Ausführungsbestimmungen und Unterscheidungsmaßnahmen überhaupt ist nur auf dem Hintergrund der im Vergleich zur Zeit Benedikts völlig veränderten Situation der Klöster zu verstehen, auf die vor allem der Kommentar des Hildemar hinwies. Die Klöster waren zu festen Bestandteilen der Karolingerherrschaft geworden, für die die Gäste- und die sich verselbständigende Armensorge zentrale Aufgabenbereiche darstellten.<sup>300</sup>

Diese grundlegende Erwartung an die Klöster und auch die Begründung der hieraus resultierenden Maßnahmen zur Praktizierung der monastischen Gastfreundschaft änderten sich bis ins 13. Jahrhundert im wesentlichen nicht mehr.

Mit diesen Feststellungen ist der Vorbau zur „Norm“ monastischer Gastfreundschaft<sup>301</sup> für das 9. und 10. Jahrhundert beendet, die Untersuchung kann in die St. Galler „Wirklichkeit“<sup>302</sup> eintauchen.

300) Vgl. Semmler J., Art.: Benediktiner- innen (LMA I, 1980, 1869–1902), 1873; Willmes P. (wie Anm. 155) 71. 185; Wollasch J., Konventsstärke und Armensorge in mittelalterlichen Klöstern. Zeugnisse und Fragen (Saec. 29, 1988, 184–199), 184.

301) Der Terminus der Gastfreundschaft kann auch nach diesem Untersuchungsabschnitt noch bewußt gewählt werden. Zwar stellten sich in der veränderten Situation der Klöster und den steigenden Gästezahlen erschwerte Bedingungen für die Gastaufnahme-Praxis nach dem Ideal Benedikts dar, die von den zeitgenössischen Theoretikern durch eine straffere Organisation des Ablaufs zu lösen versucht wurden, allerdings ist in keiner der untersuchten Quellen ein geistiges Abweichen von den benediktinischen Leitlinien, die biblisch durch das bekannte Matthäus-Zitat verankert sind, zu verspüren. In beiden untersuchten Regelkommentaren wurde das grundlegende Zitat von Mt 25,35 an exponierter Stelle in Erinnerung gerufen.

302) In diesem Zusammenhang ist auch die Analyse des berühmten St. Galler Klosterplans vorzunehmen, der bei der Auswahl der Quellen zur anianischen Reform sicherlich vermißt wurde. Die vorliegende Thematik forderte, den Plan als spezifische „St. Galler“ Quelle, nicht, wie üblich, einfach als graphisches Zeugnis der Klosterreform zu interpretieren (Schuler Th. [wie Anm. 7] 65, nennt den Plan schlichtweg „anianische Consuetudo“; vgl. ähnlich auch Dens. [wie Anm. 52] 25; Peyer H. C.

## 5. Die Abtei St. Gallen und ihre Zeugnisse zur Gastfreundschaft

Aufgrund des enormen Bestands an mittelalterlichen Quellenzeugnissen, die in Stiftsarchiv und Stiftsbibliothek St. Gallen überkommen sind,<sup>303</sup> erfreut sich das Kloster seit jeher eines regen Interesses nicht nur der historischen Forschung. Da auch die Geschichte des Klosters St. Gallen bereits unter verschiedenen Aspekten untersucht wurde, sollen hier nur schlaglichtartig die Forschungsergebnisse zusammengetragen werden, die den Gang der St. Galler Geschichte, vor allem im Zeitraum des 9. und 10. Jahrhunderts, den sogenannten beiden Blütezeiten des dortigen klösterlichen Lebens, betreffen.

Wie der Name „St. Gallen“ bedeutet, geht die Entstehungsgeschichte der Abtei auf den hl. Gallus<sup>304</sup> zurück, der sich aus dem Schülerkreis des Iren

---

[wie Anm. 2] 124). Auf die Schwierigkeit der Einordnung des Klosterplans in die karolingische Klosterreform verweist hingegen mit Nachdruck Schmid K. [zus. mit Wollasch J.], *Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters* (FMSt 1, 1967, 365–405), 376. Nur auf dem Hintergrund der gesamten St. Galler Quellenlage unter Einbezug der Verhältnisse der für die Entstehung des Plans verantwortlichen und mit St. Gallen verbrüdeten Abtei Reichenau sowie zusätzlich der bereits vorgestellten Reformgesetzgebung kann seiner Besonderheit die angemessene Interpretation zuteil werden. Vgl. hierzu das Schlußkapitel 5.6.

- 303) Siehe hierzu Scherrer G., *Verzeichnis der Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen* (wie Anm. 87); Duft J., *Die Handschriften-Katalogisierung in der Stiftsbibliothek St. Gallen vom 9.–19. Jahrhundert* (Die Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen, hrsg. v. B. M. von Scarpatetti, St. Gallen 1983, 9–28); besonders Vogler W. (wie Anm. 90) 74–77. Weitere Arbeiten J. Dufts zu Handschriften der Stiftsbibliothek finden sich neuerdings in einer von P. Ochsenbein und E. Ziegler herausgegebenen Aufsatzsammlung unter dem Titel J. Duft, *Die Abtei St. Gallen, 1: Beiträge zur Erforschung ihrer Manuskripte*, Sigmaringen 1990. Zum Stiftsarchiv St. Gallen vgl. ausführlich Vogler W., *Kostbarkeiten aus dem Stiftsarchiv St. Gallen in Abbildungen und Texten*, St. Gallen 1987. Den neuesten Überblick über das reiche kulturelle Schaffen in St. Gallen bieten der von W. Vogler herausgegebene, reich bebilderte und anregende Band „Die Kultur der Abtei Sankt Gallen“ (wie Anm. 90) und demnächst auch „St. Gallen als Kulturzentrum“, hrsg. v. P. Ochsenbein, Darmstadt [im Druck].
- 304) *Zur Vita des hl. Gallus* vgl. Borst A., *Mönchtum am Bodensee* (Bodensee-Bibliothek 5), Sigmaringen 1978, 21–27; Duft J., *Irische Einflüsse auf St. Gallen und Alemannien* (Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau [wie Anm. 269], 9–37), 13–15; Kilger L., *Vom Leben des hl. Gallus* (St. Gallus Gedenkbuch, hrsg. v. bfl. Ordinariat u. v. kath. Administrationsrat St. Gallen, St. Gallen 1952, 16–34); Dens., *Art.: Gallus* (LThK 4, 1960, 507–508); Thüerer G. (wie Anm. 85) 12–15. Die älteste Fassung der Gallus-Vita, wohl um 712 abgeschlossen, ist nur bruchstückhaft erhalten. Aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts stammen die Überarbeitungen der Reichenauer Mönche Wetti und Walahfrid; vgl. hierzu die Hinweise in den *Casus S. Galli* Ratperts zu Ende des 2. Kapitels. Eine Sammlung von Aufsätzen zu allen auch im folgenden erwähnten berühmten St. Galler Persönlichkeiten bietet Duft J., *Die Abtei St. Gallen, 2: Beiträge zur Kenntnis ihrer Persönlichkeiten*, Sigmaringen 1991.

Columban<sup>305</sup> verselbständigt hatte und, wie seine Viten betonen, auf göttliche Eingebung hin eine Zelle im Urwald an der Steinach gründete. Schnell sammelten sich Gefährten um Gallus, mit denen er, formal vermutlich nach dem Laurensystem, unter der Regel Columbans zusammenlebte. Nach seinem Tod (zw. 629 und 660) wurde die Grabstätte, an der weiterhin eine kleine Schar von Mönchen lebte, ein Anziehungspunkt für Pilger und Ratsuchende aus der Umgebung.<sup>306</sup>

Eine politische Bedeutung der Gallus-Zelle scheint erst mit der Einsetzung des ersten Abtes Otmar durch den alemannischen Grafen Waltram im Jahre 719 feststellbar.<sup>307</sup> Erste Urkunden sprechen nun von dem *monasterium Sancti Gallonis*, in das um 747 auch die Benediktsregel eingeführt wurde.<sup>308</sup> Die älteste St. Galler Profestliste bezeugt für das 8. Jahrhundert bereits 53 Professoren.<sup>309</sup>

305) Zur Vita des hl. Columban siehe Haupt H., Art.: Columban (LMA III, 1986, 65–67); Borst A. (wie Anm. 304) 20–21; Thüerer G. (wie Anm. 85) 90–92; Duft J. (wie Anm. 90) 17. Die Charakterisierung Columbans auf dem Hintergrund der Missionstätigkeit irischer Mönche im frühen Mittelalter nimmt Angenendt A. (wie Anm. 146) 213–223, vor.

306) Vgl. Poeschel E., Die Stadt St. Gallen, 2: Das Stift (Die Kunstdenkmäler des Kantons St. Gallen III), Basel 1961, 4; Thüerer G. (wie Anm. 85) 95–96; Borst A. (wie Anm. 304) 33–34; Kobler A., Des hl. Gallus Tod, Grab und Reliquien (St. Gallus Gedenkbuch [wie Anm. 304] 36–46), 36; Schmid K., Königtum, Adel und Klöster am Bodensee bis zur Zeit der Städte (Der Bodensee: Landschaft, Geschichte und Kultur, hrsg. v. H. Maurer (Bodensee-Bibliothek 28), Sigmaringen 1982, 531–576), 538.

307) Der literarisch gebildete alemannische Priester Otmar unterstand dem Praeses Viktor von Chur und vollzog seinen Dienst in einer Pfarrstelle, vermutlich in Chur selbst. Indem Graf Waltram sich nach Chur, nicht etwa an das zuständige Konstanz wandte, schien er seine Rechte auf die Grabstätte des heiligen Gallus geltend machen zu wollen. Möglicherweise wurde die Wahl Otmars durch den fränkischen Hausmeier Karl Martell gebilligt. Vgl. Duft J.–Gössli A. (wie Anm. 90) 17–18. 96–97; Borst A. (wie Anm. 304) 36; Kilger L. (wie Anm. 304) 34; Thüerer G. (wie Anm. 85) 96–98; v. den Steinen W., Notker der Dichter und seine geistige Welt I, Bern 1948, 17–18. Die Lebensbeschreibungen des 867 kanonisierten Otmar wurden nach 830 vom Diakon Gozbert bzw. in der Überarbeitung von Walahfrid Strabo verfaßt. Otmar wird als ein hervorragender Abt geschildert, dem vor allem die Armen- und Krankenpflege ein höchstes Postulat waren. Das zweite Kapitel seiner Vita in der Fassung Walahfrids (ed. J. Duft, Sankt Otmar. Die Quellen zu seinem Leben [BSan 4], Zürich 1959, 26) schildert neben *mansiones quibus ceteri pauperes reciebantur* auch ein *hospitolum ... ad suscipiendos leprosos*, das durch den Abt gegründet wurde. In seiner Person können also die Anfänge einer klösterlichen Kranken- und Armensorge, die von der Gastfreundschaft St. Gallens wohl kaum zu trennen sind, entdeckt werden. Vgl. hierzu auch Duft J., Notker der Arzt (wie Anm. 87); Borst A. (wie Anm. 304) 37.

308) Über die Einführung der Benediktsregel in St. Gallen durch Karlmann und König Pippin berichtet Kapitel 10 der *Miracula S. Otuari* Walahfrids (ed. J. Duft, St. Otmar [wie Anm. 307] 42). Otmar erhielt von Pippin ein *libellum, quem Benedictus pater de coenobitarum conversatione composuerat*, damit er „an dem ihm anvertrauten Ort zur Beförderung des St. Gallus-Kultes die Ordensweise des geregelten Mönchslebens“ (ebd., 43) einrichte. Duft J., Irische Einflüsse (wie Anm. 304) 18, interpretiert diese

Mit der Gefangennahme Otmars erlebte der ca. hundertjährige Kampf um die Unabhängigkeit des Klosters vom Bistum Konstanz, dessen Darstellung aus der St. Galler Sicht in der Hauschronik Ratperts (Kap. 4–24) nachzuvollziehen ist, seinen ersten Höhepunkt.<sup>310</sup> Nach mehreren vormaligen Privilegien

---

Handlungsweise Pippins kurz nach Zerschlagung des alemannischen Herzogtums im sogenannten „Blutbad bei Cannstatt“ als „Aufnötigung“ der Benediktsregel für St. Gallen (so auch Ders. [wie Anm. 90] 19; Vogler W., *Stiftsarchiv* [wie Anm. 303] 13), eine Sichtweise, die von Borst A. (wie Anm. 304) 39–40, geteilt wird, indem er in der Einführung der Regula Benedicti den „ersten Zugriff fränkischer Machtergreifung“ auf St. Gallen festmacht. Borst stellt allerdings beschwichtigend fest, daß die geforderte Handlung für Otmar gewiß nicht schwer gewesen sei, da er bereits vorher bestimmte Dinge aus der Benediktsregel übernommen habe und nur noch den „restlichen Columbanseinfluß“ hätte einschränken müssen (ebd., 42–43; vgl. Duft J., *St. Otmar* [wie Anm. 307] 74). Sprandel R., *Das Kloster St. Gallen in der Verfassung des karolingischen Reiches* (FORLG 7), Freiburg 1958, 12, hingegen bewertet den beschriebenen Befund einzig positiv: Die Einführung der Benediktsregel stellt für ihn die „Voraussetzung zur Entwicklung zu einem großen Kloster“ dar.

309) Vgl. Duft J., *Die Stiftsbibliothek St. Gallen, Sigmaringen* <sup>2</sup>1974, 8; Dens., *Irische Einflüsse* (wie Anm. 304) 17.

310) Eine „zumindest faktische“ Unterwerfung St. Gallens unter den Bischof von Konstanz seit der Gefangennahme Otmars konstatiert Borst A. (wie Anm. 304) 45. Vertraglich festgelegt zum bischöflichen Kloster wird St. Gallen um 759/60 durch die Ambitionen des Konstanzer Bischofs Sidonius und des von ihm eingesetzten Mönchs Johannes von der Reichenau, der im späteren die Personalunion zwischen Konstanzer Bischof und St. Galler Abt begründet (vgl. Thürer G. [wie Anm. 85] 101; Duft J. [wie Anm. 307] 77; Schmid K. [wie Anm. 306] 540; Maurer H., *St. Gallens Präsenz am Bischofssitz [Florilegium Sangallense, FS J. Duft, hrsg. v. O. P. Clavadetscher, Sigmaringen 1980, 199–211], 204*). Zu diesem Sachverhalt betont Ganahl K. H., *Studien zur Verfassungsgeschichte der Klosterherrschaft St. Gallens von den Anfängen bis ins hohe Mittelalter* (Forschungen zur Geschichte Vorarlbergs und Liechtensteins 6), Innsbruck 1931, 25, daß St. Gallen keinesfalls schon als Konstanzer Eigenkloster entstanden sei; erst das Konzil von Verneuil habe dem territorial großen und doch armen Bistum die Möglichkeit gegeben, sich die St. Galler Oberhoheit und damit verbunden die kontinuierlich wachsenden Grundherrschaften anzueignen. Zum St. Galler Grundbesitz vgl. Borgolte M., *Faltkarte: Der Besitz der Abtei St. Gallen nach den Urkunden der merowingischen und karolingischen Epoche* (Subsidia Sangallensia I: Materialien und Untersuchungen zu den Verbrüderungsbüchern und zu den älteren Urkunden des Stiftsarchivs St. Gallen, hrsg. v. M. Borgolte – D. Geuenich – K. Schmid [St. Galler Kultur und Geschichte 16], St. Gallen 1986, Beilage); Goetz H.-W., *Beobachtungen zur Grundherrschaftsentwicklung der Abtei St. Gallen vom 8. bis zum 10. Jahrhundert* (Strukturen der Grundherrschaft im früheren Mittelalter, hrsg. v. P. Rösener [Veröffentl. des Max-Planck-Instituts für Geschichte 92], Göttingen 1989, 197–246). Auf die Fiktion, die „Erfindung der Klostertradition“ in bezug auf königliche Anfänge des Klosters St. Gallen, weist Sprandel R. (wie Anm. 308) 26–28 hin. Diese Sichtweise unterstützen die zahlreichen Charakterisierungen St. Gallens als „alemannisches Kloster“, das sich den Zugriffen der Karolinger längstmöglich zu entziehen suchte. Vgl. Büttner H., *Lorsch und St. Gallen in der Frühzeit*, hrsg. v. Konstanzer Arbeitskreis für mittelal-

endete die Abhängigkeit von Konstanz erst im Jahre 854 durch eine Immunitätsurkunde Ludwigs des Deutschen, die auch die letzte Zinslast St. Gallens gegenüber dem Bistum auslöschte.<sup>311</sup>

Die erste Blütezeit des Klosters setzte mit dem ersten selbstgewählten<sup>312</sup> Abt Gozbert (816–837) ein und symbolisiert sich in einem großangelegten Neubau des Klosters und der Einrichtung einer Bibliothek, die sich zu einer der berühmtesten des Mittelalters entwickeln sollte.<sup>313</sup> Die Äbte Grimald (841–872)<sup>314</sup> und Hartmut (872–883)<sup>315</sup> führten das Aufblühen des Klosters

- 
- terl. Geschichte, Konstanz 1965, 13; Sprandel R. (wie Anm. 308) 15. 20–23; Prinz F., Frühes Mönchtum in Südwestdeutschland und die Anfänge der Reichenau (Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau [wie Anm. 269] 73–77), 53; Borst A. (wie Anm. 304) 44.
- 311) Karl der Große bestätigte im Jahre 780 den 759 geschlossenen Vertrag mit dem Bistum, der gleichzeitig die Grenzen der St. Galler Grundherrschaft sanktionierte. R. Sprandel charakterisiert diese Urkunde (vgl. deren Abbildung und Kommentierung in: Vogler W., Stiftsarchiv [wie Anm. 303] 20.22) Karls ambivalent als „begrenzende Kontrolle“ und „freundschaftliche Pflege“. 816 sichert Kaiser Ludwig der Fromme dem Kloster die freie Abtwahl zu und verleiht ihm 818 die Immunität. St. Gallen ist — als Reichsabtei — nun direkt dem König unterstellt, der sie einerseits aus der öffentlichen Gerichtsbarkeit herausnimmt und seinem Schutz unterstellt, andererseits aber auch bestimmte Gegenleistungen fordert, die sich nicht zuletzt im königlichen Gastungsrecht niederschlagen. Vgl. Sprandel R. (wie Anm. 308) 51; Ganahl K. H. (wie Anm. 310) 31. 36; Thürer G. (wie Anm. 85) 101–102. 131–133; Dohrmann W., Die Vögte des Klosters St. Gallen in der Karolingerzeit (Bochumer historische Studien. Mittelalterliche Geschichte 4), Bochum 1985, 1; Schwind F., Zu karolingerzeitlichen Klöstern als Wirtschaftsorganismen und Stätten handwerklicher Tätigkeit (Institutionen, Kultur und Geschichte im Mittelalter, FS J. Fleckenstein, hrsg. v. L. Fenske, Sigmaringen 1984, 101–125), 102; Duft J. (wie Anm. 90) 21. Trotz Immunität und freier Abtwahl bleibt allerdings über eine Bestätigung Ludwigs aus dem Jahre 833 bis hin zum Jahr 854 eine Zinspflicht St. Gallens an Konstanz bestehen, die von K. H. Ganahl als „Inkonsequenz“ qualifiziert wird. Erst unter Ludwig dem Deutschen wird St. Gallen endgültig freies Reichskloster, was, wie H. Büttner (wie Anm. 310, 9–12) hervorhebt, die Zahl der Schenkungen in die Höhe treibt sowie die Beziehungen zum karolingischen Hof intensiviert. Die St. Galler Immunität wird 912 von Konrad I. und 926 durch Heinrich I. bestätigt (vgl. Ganahl K. H. [wie Anm. 310] 63). Eine Zusammenstellung der betreffenden Urkunden bietet Meyer v. Knonau G., 1872 (wie Anm. 327 dieses Kapitels) Exkurs IV, 241–245.
- 312) Wie auch aus der Chronik Ratperts hervorgeht, ist unter der zugesicherten freien Abtwahl eher ein „Präsentationsrecht“ der Mönche gegenüber dem König zu verstehen, der die Wahl zu bestätigen hat. Vgl. Ganahl K. H. (wie Anm. 310) 58. 176.
- 313) Zur Vita des Abtes Gozbert siehe Duft J., Art.: Gozbert (NDB 6, 1964, 692); vgl. auch v. den Steinen W. (wie Anm. 307) 19; Ganahl K. H. (wie Anm. 310) 59; Thürer G. (wie Anm. 85) 102–105; Poeschel E. (wie Anm. 306) 29–32; Gössi A. (wie Anm. 90) 102–103; vgl. auch Kapitel 16 der *Casus S. Galli* Ratperts.
- 314) Gegen das zugesicherte freie Wahlrecht setzte Ludwig der Deutsche seinen Erzkanzler Grimald als Abt in St. Gallen ein. Aufgrund seiner kaiserlichen Verpflichtungen ließ Grimald den klostereigenen Hartmut, seinen späteren Nachfolger, zum Stellvertreter wählen. Der Weltgeistliche und insofern Laienabt Grimald stand

fort; über die berühmten St. Galler Künstler und Denker des 9. Jahrhunderts berichtet ausführlich der durch Ekkehart IV. verfaßte Teil der St. Galler Hausgeschichtsschreibung. Persönlichkeiten wie die Lehrer Iso und Marcellus, die der vermutlich schon unter Otmar eingerichteten Klosterschule<sup>316</sup> zu großem Ruhm verhalfen, der Dichter Notker *balbulus*,<sup>317</sup> Tuotilo, der Künstler und Elfenbeinschnitzer<sup>318</sup> und Ratpert,<sup>319</sup> der Dichter und Chronist sind jedem historisch und literarisch interessierten Leser bis heute bekannt. Unter Salomo III. (890–919),<sup>320</sup> erneut Abt und Bischof von Konstanz in einer Person, wuchsen Grundherrschaft und wirtschaftliche Verhältnisse des Klosters derart an, daß

- noch zwei weiteren Abteien vor und gehörte, auch durch sein Amt als Kanzler Ludwigs, durch das er zusätzlich die Beziehungen St. Gallens zum karolingischen Hof festigte (Grimald erwirkte die endgültige Zinsfreiheit von Konstanz), zu den *potentes* im Reich. Vgl. Fleckenstein J., Die Hofkapelle der deutschen Könige (SMGH 16/I), Stuttgart 1959, 170–176; v. den Steinen W. (wie Anm. 307) 24–25; Felten F. (wie Anm. 269) 401. 424; Dümmler E., Geschichte des ostfränkischen Reiches 2, Darmstadt 1960 (Nachdr. d. 2. Aufl. v. 1887), 434–435. 437–438; Gössi A. (wie Anm. 90) 105–107; Sprandel R. (wie Anm. 308) 52, bezeichnet Grimald gar als den „besten Mann Ludwigs“. Zum neuesten Forschungsstand über den Abt vgl. die bereits wiederholt zitierten Beiträge D. Geuenichs (wie Anm. 88 und 150).
- 315) Vgl. Duft, Art.: Hartmut (NDB 8, 1969, 7); Henggeler R., Das Profeßbuch der fürstlichen Benediktinerabtei der hl. Gallus und Otmar zu St. Gallen (Monasticon Benedictinum Helveticae 1), Zug 1929, 83–84; Thürer G. (wie Anm. 85) 133. Zu den baulichen Tätigkeiten Hartmuts vgl. Poeschel E. (wie Anm. 306) 35–37. 40. 66–67. Nach seiner Abdankung 883 lebte der Hraban-Schüler Hartmut als St. Galler Inkluse. Vgl. Doerr O., Das Institut der Inkusen in Süddeutschland (BGAM 18), Münster 1937, 90. Eine Würdigung Hartmuts aus der Sicht der St. Galler Mönche beinhaltet das 29. Kap. der *Casus S. Galli* Ratperths.
- 316) Berühmte Zöglinge der St. Galler Klosterschule waren beispielsweise Bf. Eginno v. Lausanne, der hl. Ulrich v. Augsburg, der spätere Abt und Bf. Salomo III. v. Konstanz und sein Bruder Waldo, Bf. v. Freising, Bf. Thietrich v. Metz und Notker, der spätere Bf. v. Lüttich. Vgl. Meier G., Das Kloster St. Gallen. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte, Regensburg 1880, 22–23; Dens., Geschichte der Schule von St. Gallen im Mittelalter (JSG 10, 1884, 35–127), spez. 70–71; Ochsenbein P., Die St. Galler Klosterschule. Ausstellungsführer, St. Gallen 1983.
- 317) Vgl. grundlegend v. den Steinen W. (wie Anm. 307); Stotz P. – Haefele H. F., Art.: Notker I. v. St. Gallen (VerLex 6, 21987, 1185–1210); siehe auch Thürer G. (wie Anm. 85) 111–112.
- 318) Vgl. Duft J. – Schnyder R., Die Elfenbeineinbände der Stiftsbibliothek St. Gallen, Beuron 1984; Thürer G. (wie Anm. 85) 114–115.
- 319) Siehe Anm. 327 dieses Kapitels.
- 320) König Arnulf setzte den Kaplan seines Vorgängers Karl III. zunächst gegen den Widerstand der Mönche als Abt in St. Gallen ein. Nach nachträglich vollzogener Wahl innerhalb des Konvents wurden sich die St. Galler Mönche der Vorteile bewußt, die sie durch die Kanzlertätigkeit ihres Abtes auch für den Nachfolger Arnulfs, Konrad I., genossen. Vgl. immer noch grundlegend Zeller U., Bischof Salomo III. von Konstanz, Abt von St. Gallen, Leipzig 1910; Büttner H. (wie Anm. 310) 16–17; Thürer G. (wie Anm. 85) 107–108; Meier G., 1884 (wie Anm. 316) 38–40; Ganahl K. H. (wie Anm. 310) 56; Duft J., (wie Anm. 318) 26–27; Henggeler R. (wie Anm. 315) 84–86; Gössi A. (wie Anm. 90) 110–112.

die Mönche sich von der strengsten körperlichen Arbeit, die an die mehreren hundert Mitglieder der inneren und äußeren Klosterfamilie delegiert wurde, enthoben sahen. Daß insofern das kulturelle Schaffen des Klosters weiter fortschreiten konnte, ist leicht erklärlich. Die Konventsstärke unter Abt Salomo betrug, wie eine Urkunde aus dem Jahr 895 ausweist, ca. 100 Mönche, von denen 42 als Priester, 24 als Diakone und 15 als Subdiakone betitelt werden. Das Netz der St. Galler Verbrüderungen zu Ende des 9. Jahrhunderts spiegelt die „europäische Rolle“ St. Gallens in der Karolinger- und Ottonenzeit.<sup>321</sup>

Oftmals hervorgehoben bedeutete auch für die Abtei St. Gallen der Verfall des Karolingerreiches sowie sich gegenseitig bedingend die Bedrohung des Reichs durch Normannen, Sarazenen und Ungarn, einen Einschnitt in die Hochkultur des monastischen Lebens.<sup>322</sup> Der wiederum bei Ekkehart (Kap. 67) nachzulesende, durch einen Klosterschüler verursachte Brand des Klosters im Jahr 937 tat ein übriges am materiellen Niedergang der Abtei.

Erst nach Mitte des 10. Jahrhunderts hebt mit Abt Purchart I. (959–971), einem ehemaligen Puer oblat, eine zweite geistige Blütezeit des Klosters an. Der Lehrer und Dekan Ekkehart, Notker *piperisgranum*, der Arzt, Ekkehart I. und seine drei Neffen, deren letzter der Chronist Ekkehart IV. ist, der spätere Abt Purchart und Notker *labeo*, der berühmte Lehrer Ekkeharts IV., Verfasser vieler althochdeutscher Texte, sind eng mit dieser schöpferischen Phase St. Gallens im 10. Jahrhundert verbunden.<sup>323</sup> Obwohl die Beziehung der Ottonen zu St. Gallen nie derart eng geknüpft wurde wie zu anderen Klöstern — beispielsweise zum Kloster Lorsch<sup>324</sup> — blieb die Abtei eines der bedeutendsten Reichsklöster mit nicht zu unterschätzendem politischen Einfluß.

Aus dem kurzen Überblick konnte deutlich werden, daß der eingegrenzte Zeitraum des 9. und 10. Jahrhunderts für St. Gallen eine insgesamt äußerst positive Periode darstellte, wie nicht zuletzt die überkommene Bandbreite der schriftlichen Zeugnisse zeigt, die im folgenden gleichermaßen knapp vorgestellt werden soll.<sup>325</sup> Beschrieben werden selbstverständlich nur die für die Gastfreundschaftsthematik relevanten St. Galler Quellen.<sup>326</sup>

321) Vgl. W. Vogler, Stiftsarchiv (wie Anm. 303) 28; Geuenich D., Die Sankt Galler Gebetsverbrüderungen (Die Kultur der Abtei St. Gallen [wie Anm. 90] 29–38).

322) Vgl. Wollasch J., Mönchtum (wie Anm. 144) 145. 15; Duft J. (wie Anm. 90) 28.

323) Eine Aufzählung und Charakterisierung der verschiedenen St. Galler Persönlichkeiten mit den Namen Ekkehart und Notker bietet Duft J. (wie Anm. 87) 7–8; siehe auch Duft J., Art.: Notker II. von St. Gallen (VerLex 6, <sup>2</sup>1987, 1210–1212); Sonderegger St., Art.: Notker III. v. St. Gallen (ebd., 1212–1236).

324) Vgl. Büttner H. (wie Anm. 310) 18–19; Fleckenstein J., Otto der Große in seinem Jahrhundert (FMSt 19, 1975, 253–267), 258, weist auf die Verlagerung der ottonischen Beziehungen besonders zugunsten des sächsischen Bereichs hin.

325) Zu den aktuellen St. Galler Gegebenheiten sei angemerkt, daß die mittelalterliche Klosteranlage in den Jahren 1755–1766 durch einen barocken Neubau ersetzt wurde (vgl. hierzu Grünenfelder J.–Knoepfli A., Kathedrale St. Gallen. Ehemalige Benediktiner-Stiftskirche St. Gallus und Otmar [Schweizer. Kunstführer, hrsg. v. d. Gesellsch. für Schweizer. Kunstgeschichte 8/78], Basel <sup>8</sup>1987; Gubler H.M., Die barocke Baukultur der Abtei Sankt Gallen [Die Kultur der Abtei St. Gallen, wie

An erster Stelle sind hier die beiden bereits erwähnten Klosterchroniken Ratperts und Ekkeharts IV. zu nennen. Der St. Galler Mönch Ratpert<sup>327</sup> schildert in historisch nicht unbedingt zuverlässiger Sichtweise die Geschichte St. Gallens von den Anfängen bis zum Jahr 883. Den größten Teil seiner Chronik nimmt die Darstellung des Kampfes St. Gallens um die Unabhängigkeit vom Bistum Konstanz ein, der sich in Einzelheiten als äußerst unglaubwürdig und einseitig herausstellt; verlässlicher ist der zweite Teil der Ratpertschen Chronik, der die Blütezeit des Klosters unter den Äbten Gozbert bis Hartmut beschreibt und sich auch für die gefragte Thematik als weitaus informativer herausstellen wird. In bezug auf ihren Stil zeigen sich die *Casus S. Galli* Ratperts als von der Latinität der Bibel und der Benediktsregel beeinflusst.<sup>328</sup> Demgegenüber wird dem Fortführer dieser ältesten Chronik, Ekkehart IV.,<sup>329</sup>

---

Anm. 90] 201–215); im Jahr 1805 wurde das Kloster aufgehoben und sein Vermögen liquidiert. 1836 wurde St. Gallen Bischofssitz und die Abteikirche zur Kathedrale. Zeugnisse der mittelalterlichen Klosterblüte geben indes die Handschriften, die in der barocken Stiftsbibliothek sowie in dem modernen, in einem Trakt der ehemaligen Klostergebäude untergebrachten Stiftsarchiv aufbewahrt werden und deren Zahl und Ausstrahlung den mittelalterlichen Reichtum bis heute vermitteln.

- 326) Der Quellenvorstellung zugrunde liegen für den Zeitraum des 9. Jahrhunderts: Wattenbach W., Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter 1, Stuttgart (7. umgearb. Aufl. v. E. Dümmler) 1904, 23–24. 133–134. 266ff. Für das 10. Jahrhundert vgl. Wattenbach W. – Holtzmann R. – Schmale J. F., Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 1: Das Zeitalter des ottonischen Staates (900–1050), Darmstadt 1967, 220–249.
- 327) Geboren in Zürich wurde Ratpert Puer oblati in St. Gallen und als Mitschüler des Notker *balbulus* und des Tuotilo erzogen. Der spätere Lehrer an der Klosterschule starb an einem 25. Oktober nach 884. Das St. Galler Totenbuch betitelt ihn als *magister atque presbyter*. Vgl. Meyer von Knonau G., Art.: Ratpert (ADB 27, <sup>2</sup>1970, 365–366); Brunhölzl F., Art.: Ratpert von St. Gallen (VerLex 5, 1955, 932–933); Thürer G. (wie Anm. 85) 116; v. den Steinen W. (wie Anm. 307) 522–524; Dohrmann W. (wie Anm. 311) 70. Zur Glaubwürdigkeit der Darstellung Ratperts, ebd., 360–362, Anm. 129. Die letzte, auch der folgenden Analyse zugrunde liegende Edition der *Casus Sancti Galli* Ratperts stammt von Meyer v. Knonau G. (MVG NF 3 [= XIII], St. Gallen 1872, 1–64); vgl. zur Bewertung des Ratpertschen Zeugnisses, ebd., III–XIV. Eine kurze und gute Zusammenfassung der Ratpertschen Chronik sowie Hinweise zu Verfasser, Handschriften und Übersetzungen bietet Url E., Das mittelalterliche Geschichtswerk „Casus Sancti Galli“. Eine Bestandsaufnahme (109. Neujahrsblatt, hrsg. v. Histor. Verein des Kantons St. Gallen), St. Gallen 1969, 11–17.
- 328) Vgl. Brunhölzl F. (wie Anm. 327) 932; Meyer v. Knonau G. (wie Anm. 327) 15.
- 329) Die Herkunft des kurz vor der Jahrtausendwende geborenen Ekkehart ist unsicher, möglicherweise entstammt er der nahen Umgebung des Klosters. Als Puer oblati in St. Gallen genoß er den Unterricht Notkers III. (*labeo*); später ist Ekkehart selbst als Lehrer der St. Galler Schule bezeugt. Nach dem Tod seines Lehrers und des Abtes Purchart II. (1022) belegen die Quellen einen Aufenthalt Ekkeharts in Mainz, wo er wahrscheinlich auf Geheiß Bischofs Aribo (1021–1031) der Domschule vorstand. Höchstwahrscheinlich nach dessen Tod kehrte Ekkehart nach St. Gallen zurück und nahm dort seine Lehrtätigkeit wieder auf. Er starb an einem 21. Oktober,

ein „angeborenes Erzähltalent“<sup>330</sup> bescheinigt; seit jeher würdigen Kritiker die „eigenthümliche Frische und Lebendigkeit“<sup>331</sup> seines Stils. In teilweise mehr als hundertjähriger Distanz zum beschriebenen Geschehen der Jahre 883–972 verfaßt Ekkehart seinen Teil der *Casus S. Galli* um 1047–1053, wie er im Vorwort selbst betont, auf der Grundlage mündlicher Überlieferung,<sup>332</sup> was einige Irrtümer und Ungenauigkeiten erklärbar macht. In Anbetracht der unsystematischen Anlage der Chronik, die eher einer Aneinanderreihung von Anekdoten ähnelt, liegt der Verdacht nahe, daß auch Ekkeharts Intention nicht auf die genaue Zusammenstellung der historischen Überlieferung zielt. Ekkehart beschreibt, die frühere Forschung war sich in dieser Charakterisierung einig, ein bewußt glorifizierendes und beschwingtes Bild der „guten alten Zeit“ im Gegensatz zu der zum Zeitpunkt der Abfassung durch Abt Nortpert in St. Gallen eingeführten „cluniacensischen Reform“.<sup>333</sup> Daß St. Gallen von Cluny her reformiert wurde, ist wohl nicht mehr haltbar; im Gegenteil ist in der Zeit der Ottonen St. Maximin in Trier als das „Reformzentrum“ anzusehen. Für St. Gallen, das seit den Immunitätsprivilegien des frühen 9. Jahr-

---

vermutlich nach 1057. Vgl. Haefele H. F., Art.: Ekkehard IV. (VerLex 2, <sup>2</sup>1980, 455–465); Brunhölzl F., Art.: Ekkehard IV (NDB 4, 1959, 433–434); Meyer v. Knonau G., Art.: Ekkehard IV. (ADB 5, <sup>2</sup>1968, 792–793); Duft J. (wie Anm. 87) 40; Duft J. (wie Anm. 90) 33; Url E. (wie Anm. 327) 18–19.

- 330) Haefele H. F. (wie Anm. 329) 463. Zu Stil und Sprache des Textes vgl. besonders den zweiteiligen Aufsatz H. F. Haefeles. Unter dem Titel „Untersuchungen zu Ekkehards IV. *Casus Sancti Galli*“ widmet sich der erste Teil (DA 17, 1961, 145–190) ausführlich den Fragen der Textkritik (ebd., 145–159) und der Bewertung der älteren Editionen. Teil 2 (DA 18, 1962, 120–171) beinhaltet eine eingehende Analyse von Sprache, Interpunktion, Satzbau, Wortstellung und rhetorischen Elementen des Textes. Zum letztgenannten Punkt vgl. speziell Dens., *Tu dixisti*. Zitate und Reminiszenzen in Ekkehards *Casus Sancti Galli* (Florilegium Sangallense [wie Anm. 310] 181–198). Eine Zusammenfassung des Inhalts der Ekkehartschen Chronik beinhaltet Url E. (wie Anm. 327) 19–29.
- 331) Heidemann J., Salomon III. von Konstanz vor Antritt des Bisthums im J. 890. Ein Beitrag zur Kritik von Ekkeharts IV. *Casus St. Galli* (FDG 7), Göttingen 1867, 431.
- 332) ... *temptantes quidem et nos ea, que a patribus audivimus ... edisserere* (Haefele H. F. [wie Anm. 333 dieses Kapitels] 16).
- 333) Vgl. beispielsweise noch den biographischen Artikel G. Meyer v. Knonau (wie Anm. 329); Thüerer G. (wie Anm. 85) 138; Url E. (wie Anm. 327) 19; Brunhölzl F. (wie Anm. 329) 433. Die Fälschlichkeit dieser Charakterisierung der Entstehungsvoraussetzungen der *Casus* Ekkeharts IV. stellte erst H. F. Haefele heraus, der unter dem Titel „St. Galler Klostergeschichten“ auch die neueste Edition derselben in der Reihe „Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters“ (AQDG 10), Darmstadt 1980 (mittlerweile 3. unv. Aufl. 1991), besorgte, die der folgenden Textanalyse zugrunde liegt. Zum neueren Forschungsstand vgl. auch Duft J., *Iso monachus — doctor nominatissimus* (Churrätisches und St.-Gallisches Mittelalter, FS. O. P. Clavadetscher, hrsg. v. H. Maurer, Sigmaringen 1984, 129–171), 139. Aufgrund ihres reichen Anmerkungsapparates soll an dieser Stelle auch auf die vor der Neuherausgabe Haefeles maßgebliche Edition G. Meyer v. Knonau (MVG NF 5–6 [= XV–XVI], St. Gallen 1877) aufmerksam gemacht werden.

hunderts den Status eines freien Reichsklosters genoß, kann allerdings auch diese Reformrichtung nicht mit Sicherheit festgestellt werden. Die Abtei St. Gallen, die ein Jahrhundert lang um ihre Selbständigkeit gekämpft hatte, ließ sich und läßt sich in keine der zeitgenössischen Reformrichtungen eingliedern, wie beispielsweise die Visitation des Klosters durch 16 geistliche Würdenträger des Reichs, die Ekkehart in den Kapiteln 102–113 seiner *Casus* behandelt, verdeutlicht. Das monastische Leben St. Gallens war dem Reich unterstellt, Visitatoren des Reichs hatten seine Kontrolle zu übernehmen.<sup>334</sup>

Als für die Gastfreundschaftsthematik besonders interessant lassen sich jetzt schon die in den Chroniken mehr oder weniger ausführlich geschilderten Herrscherbesuche hervorheben, wie derjenige Karls III. bei Ratpert oder der Besuch Konrads I. und später auch der ottonischen Herrscherfamilie, die Ekkehart ausmalt.

Die St. Galler Klosterchronik wird nach dem Tod Ekkeharts von fünf unbekanntenen Mönchen, seit 1200 von Konrad von Pfäfers weitergeführt.<sup>335</sup>

Als ergänzende Quellengattungen, die die Aussagen der Chroniken bestätigen bzw. zu neuen Erkenntnissen beitragen können, stehen die Zeugnisse der St. Galler Memorialüberlieferung im Vordergrund, die zumeist in dem als Kapiteloffiziumsbuch erkannten Cod. 915 der Stiftsbibliothek enthalten sind.<sup>336</sup> Nur fragmentarisch erhalten ist der ältere, im 9. Jahrhundert angelegte

334) Vgl. Wollasch J. (wie Anm. 144) 158–161 gegen Hallinger K., Gorze — Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und ihren Gegensätzen im Hochmittelalter (StAns 22–25), Rom 1950/51 (unv. Neuaufl. 1975), 38. 147. 179. 181, der sich bestrebt zeigt, auch St. Gallen in eine bestimmte, ins kleinste differenzierbare Reformrichtung einzuordnen. In seiner Darstellung gehört die Abtei St. Gallen innerhalb der „Gorzer Filiationen“ der „Lorscher Gruppe“ an. Daß St. Gallen jedoch in vielem seine eigenen Wege ging, werden nicht zuletzt die Eigenarten des Klosters auch in bezug auf die Gästeaufnahme zeigen. Vgl. hierzu Kap. 5.2.3, nach Anm. 106. Zur aktuellen Einschätzung des Ansatzes Hallingers vgl. Schieffer R., *Consuetudines monasticae* und Reformforschung (DA 44, 1988, 161–169), 162.

335) Die Edition besorgte Meyer v. Knonau G., *Continuatio Casuum Sancti Galli. Conradi de Fabaria Continuatio Casuum Sancti Galli* (MVG NF 7 [= XVII], St. Gallen 1879). Eine Inhaltsangabe und Hinweise auf Handschriften und Übersetzungen bietet wiederum Url E. (wie Anm. 327) 34–45. Als Dissertation der Universität Zürich (1985) fertigte Leuppi H. eine neue Textedition mit Übersetzung an (*Casuum Sancti Galli Continuatio Anonyma*, Zürich 1987), nach der im folgenden zitiert wird. Zum Charakter und den verschiedenen Intentionenlagen der Textgattung vgl. Goetz H.-W., Zum Geschichtsbild in der alamannisch-schweizerischen Klosterchronik des hohen Mittelalters. 11.–13. Jhd. (DA 44, 1988, 455–488); als Beispiel der Aussagefähigkeit der Quellengattung in bezug auf eine bestimmte Fragestellung vgl. Dens., Das Bild des Abtes in alamannischen Klosterchroniken des hohen Mittelalters (*Ecclesia et Regnum*, FS F.-J. Schmale, hrsg. v. D. Berg–H.-W. Goetz, Bochum 1989, 139–153).

336) Vgl. Wollasch J., Zu den Anfängen liturgischen Gedenkens an Personen und Personengruppen in den Bodenseeklöstern (FDA 100, 1980, 79–108), 67–69; Freise E., Kalendarische und annalistische Grundformen der Memoria (Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter, hrsg. v.

Teil des St. Galler Necrologs, das bis ins 10./11. Jahrhundert weitergeführt wird.<sup>337</sup> Überliefert sind des weiteren die um 950 angelegten *Historiae de fratribus conscriptis*,<sup>338</sup> eine Zusammenstellung mit dem Kloster verbundener Persönlichkeiten, das bzw. korrekter die St. Galler Verbrüderungsbücher des 9. bis 11. Jahrhunderts<sup>339</sup> sowie zusätzlich eine überkommene Übersicht der mit St. Gallen im Gebet verbrüdereten Klöster aus dem beginnenden 12. Jahrhundert.<sup>340</sup> Die älteste Abtliste der Abtei stammt aus dem ersten Drittel des 11. Jahrhunderts.<sup>341</sup> Die älteste erhaltene Profesßliste aus der Zeit des Abtes Otmar fand schon Erwähnung;<sup>342</sup> zudem ist der Konvent St. Gallen selbst in

- K. Schmid–J. Wollasch [MMS. 48], München 1984, 441–577), 482; Autenrieth J., Die Verbrüderungsbücher der Bodensee-Klöster in paläographisch-kodikologischer Sicht (ebd., 603–612), 611; Geuenich D. (wie Anm. 321) 30–34.
- 337) Ediert von Dümmler E.–Wartmann H., St. Galler Totdenbuch und Verbrüderungen (MVG NF 1 [= XI], St. Gallen 1869, 1–124); danach: *Libri anniversariorum et necrologium monasterii S. Galli* (ed. F. L. Baumann, MGH.N 1, Berlin 1888, 462–487). Zur Begründung des Vorzuges der älteren Edition vgl. Dohrmann W. (wie Anm. 311) 363–364, Anm. 311.
- 338) Ediert von Dümmler E.–Wartmann H. (wie Anm. 337) 13–24.
- 339) Die bislang geltende Meinung, daß der ältere Teil des Verbrüderungsbuchs gegen Ende des 9. Jahrhunderts durch neue Lagen erweitert worden sei, wurde durch die Erkenntnisse K. Schmid und seiner Freiburger Mitarbeiter revidiert. K. Schmid konnte darlegen, daß die Abtei St. Gallen zwei selbständige Verbrüderungsbücher besaß, die später in einem Codex zusammengebunden wurden. Der gesamte Bestand des älteren, zu Anfang des 9. Jahrhunderts angelegten Buches wurde in die neuere und größere Anlage des jüngeren Verbrüderungsbuchs übernommen, die zu Ende des 9. Jahrhunderts entstand (vgl. Schmid K., *Subsidia Sangallensia I* [wie Anm. 310] 15–20. 22. 26). Den Grund für die Neuanlage sieht Schmid in der Ausstattung der 867 geweihten Otmars-Kirche, die hauptsächlich als Kultstätte für das Volk diente und somit ein eigenes Verbrüderungsbuch erhalten sollte, das mehr Platz für die Namen von Laien bieten konnte. Das ältere Verbrüderungsbuch blieb vermutlich dem liturgischen Gebrauch in der für den Konvent bestimmten Gallus-Basilika vorbehalten (vgl. ebd., 34–37; Dens., *Zum Quellenwert der Verbrüderungsbücher von St. Gallen und der Reichenau* [DA 41, 1985, 345–389], 332–333). Der Versuch einer Rekonstruktion der beiden St. Galler Verbrüderungsbücher, den Schmid ausgehend von diesen Ergebnissen unternimmt (*Subsidia Sangallensia I*, 81–276), stellt die bislang existierenden Editionen des 19. Jahrhunderts (Arbenz E., *Das Verbrüderungsbuch von St. Gallen und das Buch der Gelübde* [MVG NF 9, St. Gallen 1884, 1–193]; gleichzeitig: Piper P., *Confraternitates Sangallenses* [MGH.LC 1, Berlin 1884, 1–144]) in den Schatten und macht das Postulat einer generellen Neuedition, für die der Rekonstruktionsversuch schon vorbereitend steht (vgl. Schmid K., *Subsidia Sangallensia I*, 81) um so dringlicher. Dementsprechend sollen sich im folgenden die Untersuchungen der Verbrüderungsbücher an der Rekonstruktion Schmid orientieren.
- 340) *Conspectus coenobiorum quae cum mon. S. Galli fraternitate coniuncta erant* (ed. P. Piper [wie Anm. 339] 144); vgl. auch Kap. 5.2.2, Anm. 99.
- 341) Die ältesten Verzeichnisse der Äbte von St. Gallen (ed. G. Meyer v. Knouau, MVG NF 1 [= XI.], St. Gallen 1869, 125–138).
- 342) Eine faksimilierte Ausgabe wurde herausgegeben von Krieg P., *Das Profesßbuch der Abtei St. Gallen*, Stiftsarchiv. Cod. Class. I. Cist. C. 3. B. 56 (Codices Liturgici 2),

den Verbrüderungsbüchern der Reichenau und der Abtei Pfäfers eingetragen.<sup>343</sup>

Eigenständige Quellengattungen lassen sich in der urkundlichen Überlieferung des Klosters<sup>344</sup> sowie in den in St. Gallen verfaßten Annalen<sup>345</sup> erkennen, die zu bestimmten Fragestellungen zusätzlich die Aussagekraft der erzählenden Quellen ergänzen können.

Für die Gastfreundschaftsthematik von hervorragender Bedeutung sind die zahlreichen poetischen Hinterlassenschaften der berühmten St. Galler Dichter in Form der sogenannten *Susceptacula regum*.<sup>346</sup> So hat Notker *balbulus* zum Besuch König Karls III. nicht nur seine bekannten *Gesta Caroli magni*,<sup>347</sup> sondern auch Begrüßungsgedichte für den König verfaßt. Desgleichen sind Gedichte Ekkeharts I. und Hartmanns II. möglicherweise für die Besuche Karls III. und Konrads I. überliefert. Auch der Chronist Ratpert dichtete ein *Susceptaculum*, das sich durch seine Widmung an eine Kaiserin auszeichnet.

Als zweite poetische Quellengattung sollen die *Benedictiones ad mensas* Ekkeharts IV.,<sup>348</sup> Segenssprüche über verschiedene Gerichte, zur Frage nach Speisegewohnheiten während der Gastaufnahme untersucht werden.

Neben den genannten paraliturgischen Quellen wird im besonderen auch ein aus der großen Zahl der liturgischen Codices St. Gallens stammendes

---

Augsburg 1931. Vgl. demnächst: Zettler A., Die St. Galler Mönche im frühen Mittelalter. Studien zum Profestbuch und den Mönchslisten, [i. Dr.]; Geuenich D. – Oexle O. G. – Schmid K., Die Listen monastischer und geistlicher Kommunitäten aus dem frühen Mittelalter (= MMS. 49), [i. Dr.].

343) Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau (ed. J. Autenrieth – D. Geuenich – K. Schmid, MGH. Libri Memoriales et Necrologia NS 1, Hannover 1979); Liber viventium Fabariensis, Stiftsarchiv St. Gallen. Fonds Pfäfers. Codex 1. I. (Faks. Ausg.), hrsg. v. A. Bruckner – H. R. Sennhauser, Basel 1974. Eine Abbildung der St. Galler Liste mit Abt Grimald an der Spitze bietet auch Vogler W., Stiftsarchiv (wie Anm. 303) 25–27. Das Fehlen der St. Galler Namen im eigenen Verbrüderungsbuch erklärt Schmid K. (Subsidia Sangallensia I [wie Anm. 310] 17) durch den wahrscheinlichen Eintrag des St. Galler Konvents in den jeweils ersten Lagen der beiden Verbrüderungsbücher, die verloren sind.

344) Urkundenbuch der Abtei St. Gallen, hrsg. v. H. Wartmann, T. 1-3 1-3, St. Gallen 1863–1882; neuerdings Chartularium Sangallense, hrsg. v. O. P. Clavadetscher, III: 1000–1265, St. Gallen 1983.

345) Von besonderer Wichtigkeit sind hier die *Annales Alamani* und die *Annales Sangallenses maiores*, die auch im Cod. Sangall. 915 überliefert sind (vgl. Freise E. [wie Anm. 336] 482). Sie wurden ediert von I. von Arx – G. H. Pertz (MGH. SS 1, Berlin 1826); besser von Henking K., Die annalistischen Aufzeichnungen des Klosters St. Gallen (MVG NF 9 [= XIX], St. Gallen 1884, 195–368). Die *Annales Sangallenses brevissimi* erweisen sich für die gefragte Thematik als nicht ergiebig.

346) Zumeist herausgegeben durch v. Winterfeld P. (MGH. PL 4.1, Berlin 1899).

347) Notkeri gesta Karoli magni imperatoris (ed. H. F. Haefele, MGH. SRG NS 12, Berlin 1959). Eine deutsche Übersetzung bereitete Rau R., Quellen zur Karolingischen Reichsgeschichte 3 (AQDG 7), Darmstadt 1960 (Nachdr. 1992), 321–427.

348) Ediert von Egli J., Der Liber Benedictionum Ekkeharts IV., nebst kleineren Dichtungen aus dem Cod. Sangall. 393 (MVG 31), St. Gallen 1909.

Zeugnis zu analysieren sein: das aus dem 8. Jahrhundert stammende St. Galler Sakramentarfragment des Cod. Sangallensis 350, auf das bereits im Zusammenhang der Gästefußwaschung des Hildemar-Kommentars hingewiesen wurde.<sup>349</sup>

Letztendlich soll als abschließender Vergleichspunkt zu allen vorher analysierten Quellengattungen der St. Galler Klosterplan<sup>350</sup> zur Gastfreundschaft befragt werden, dem als einzigem graphischen Zeugnis ein besonderer Aus-sagewert zukommt.

### 5.1 Gastfreundschaft in den *Casus Sancti Galli Ratperts*

Die Aussagekraft der Chronik Ratperts bezüglich vieler Fragestellungen zur frühen St. Galler Geschichte wurde bereits betont. Um nicht den Eindruck zu erwecken, daß die folgende Analyse der Vielschichtigkeit der Quelle nicht gerecht wird, sei nochmals vorausgeschickt, daß hier nur die zur Frage nach der Gastfreundschaft relevanten Passagen der Chronik im Interesse stehen. Diese erweisen sich auf den ersten Blick sowohl quantitativ als auch qualitativ dürftig. Durch die ereignisgeschichtliche Erzählweise Ratperts finden keinerlei Einzelheiten Eingang in die Schilderung der Gastbesuche, die zumeist ohnehin nur in Nebensätzen erwähnt werden. Kann also aufgrund dieser Gegebenheiten der Quelle keine vorwiegend auf den Inhalt bezogene Interpretation greifen, so muß sich die Herangehensweise zunächst auf die sprachliche Ebene verlagern: Mit welchem Vokabular wird ein Gastbesuch geschildert? Sind in den benutzten Termini Unterschiede zu erkennen, die letztendlich doch auf besondere Inhalte eines Gastaufenthalts schließen lassen?

Der Beginn des 2. Kapitels bietet erstmalig Hinweise auf eine Situation des Empfangs, die an dieser Stelle, die um das Leben des hl. Gallus kreist, natürlich noch nichts mit klösterlichen Empfangspraktiken gemein hat, dennoch aber das Vokabular, das Ratpert in bezug auf eine gute Aufnahme von An-kommenden benutzt, vorstellt. Ratpert berichtet, daß Columban und seine Gefährten zu König Lothar gelangten ... *a quo benignissime suscepti cum honore*.<sup>351</sup> Von Wichtigkeit erscheint das für die Beschreibung der Gastfreundschaft als signifikant anzusehende Verb *suscipere*,<sup>352</sup> der Superlativ des Ad-verbs *benigne* sowie gleichsam der die ehrenvolle Aufnahme unterstreichende Zusatz *cum honore*.

349) Siehe Kap. 4.2.8, Anm. 295; vgl. Auf der Maur I., Sankt Gallens Beitrag zur Liturgie (Die Kultur der Abtei St. Gallen [wie Anm. 90] 39–56), 40. 42.

350) Die Frage der Quellenkritik und Edition wird zu Beginn des Kapitels 5.6 erörtert.

351) Meyer v. Knonau G. (wie Anm. 327) 2.

352) Siehe Kap. 3, vor Anm. 73. Auch in der Benediktsregel konnte *suscipere* als häufig auftretendes Verb zur Bezeichnung der Gastfreundschaft festgestellt werden; vgl. Kap. 4.1, VN Anm. 93.

Zwei dieser Bestandteile tauchen im ersten, von Ratpert in Kapitel 11<sup>353</sup> erwähnten Gastbesuch des Erzbischofs Wolfhard von Reims,<sup>354</sup> der in das Jahr 807 datiert wird, wieder auf: Auch Wolfhard war *benigne susceptus* und — wodurch Ratpert zusätzlich die ehrenvolle Aufnahme kennzeichnet — *devoto servitio sustentatus est*. In dem vorangestellten Nebensatz *prout illis facultas erat* können jedoch gleichermaßen Einschränkungen der „würdigen Aufnahme“ festgemacht werden. „Gemäß der Möglichkeiten“ wird Wolfhard würdig — wohlgemerkt steht *benigne* nicht im Superlativ — aufgenommen.

Eine ähnliche Kombination des Verbums *suscipere* mit einer Beschreibung der ehrenvollen Art und Weise der Aufnahme in Form eines Adverbs ist zu Anfang des Kapitels 19 zu eruieren.<sup>355</sup> Wiederum kann die Situation, die in das Jahr 841 zu datieren ist, nicht direkt als Gastempfang charakterisiert werden: Gegen die Zusicherung der freien Abtwahl bestimmte König Ludwig der Deutsche seinen Kanzler Grimald als Abt für St. Gallen,<sup>356</sup> dessen Ankunft an dieser Stelle von Ratpert mit den Worten *honorifice susceptus est* und ähnlich wie bei Wolfhard von Reims mit *devota illorum servitute sustentatus* beschrieben wird. Der sich, wie die Betitelung *Grimaldus abba* zeigt, bereits im Amt befindliche Abt, wird in seinem Kloster wie ein Gast aufgenommen. Allein die Ergänzung *omni obsequelae suavitate*, mit der der Abt in der Aussage Ratpererts von den Brüdern aufgenommen wird, unterscheidet sprachlich die Schilderung seiner Ankunft in St. Gallen von der Notiz des Wolfhard-Besuchs.<sup>357</sup>

353) Meyer v. Knonau G. (wie Anm. 327) 20.

354) Vgl. Meyer v. Knonau G. (wie Anm. 327) 20 Anm. 48.

355) Meyer v. Knonau G. (wie Anm. 327) 35.

356) Siehe Kap. 5, Anm. 314.

357) Daß Grimald als — wenn auch im späteren hochverehrter (Meyer v. Knonau G. [wie Anm. 327] 50–51) — Laienabt den Status eines Gastes in seinem Kloster nahezu sein Leben lang behielt, bezeugen mehrere weitere Stellen der *Casus* Ratpererts: Die Delegation der klösterlichen Angelegenheiten an den Stellvertreter Hartmut (Kap. 20, ebd., 37; Kap. 26, ebd., 46), unterstreicht die auch wörtlich genannte nahezu permanente Abwesenheit Grimalds von St. Gallen (... *cujus rei curam, quia ipse sepius regalibus fuerat occupatus officiiis* [ebd. 73, vgl. auch ebd. 38 Anm. 95]). Weilte Grimald in St. Gallen, so wohnte er in einem eigenen Domizil *cum omnibus necessariis*, das Hartmut für den Laienabt erbauen ließ. Diesbezüglich sei an das 35. Kapitel der Regel Benedikts von Aniane erinnert, das ausdrücklich für den Abt einen eigenen Wohnbereich, in dem er auch Gäste unterbringen konnte, vorsieht (siehe Kap. 4.2.3, nach Anm. 195); ein eigenes Abtshaus ist auch bereits auf dem St. Galler Klosterplan verzeichnet. Die Notwendigkeit dieser Einrichtung, vor allem für einen Laienabt, beweist eine Bemerkung Ratpererts im 21. Kapitel (Meyer v. Knonau [wie Anm. 372] 40), die eigens das Eintreten Grimalds in die Klausur des Klosters nennt, was demnach eine höchst seltene Handlung des Abtes darstellte bzw. für ihn als Laien oder Weltgeistlichen nicht erlaubt war. Als weiterer Hinweis für den Gästestatus des Abtes Grimald kann seine Nennung in einer Reihe von anderen Persönlichkeiten bei der Translation des hl. Otmar im Jahr 864 (Kap. 27, ebd., 49) angesehen werden. Im Gegensatz zu seinen sonstigen Nennungen in der Chronik Ratpererts wird er an diesem Ort als *abbas et archicapellanus regis* betitelt; seine

Das zum Ausdruck der Gastfreundschaft charakteristische Verb *suscipere* findet auch im bedeutendsten und insofern ausführlicher beschriebenen Gastbesuch im 33. Kapitel der *Casus Sancti Galli* Verwendung. Auch Kaiser Karl III., der sich, wie Ratpert anmerkt, auf dem Rückweg von Italien befand,<sup>358</sup> war in St. Gallen *susceptus*.<sup>359</sup> Die zur Qualifizierung der Aufnahme erscheinenden Ergänzungen des Verbs sind allerdings nicht nur, wie bislang beobachtet, in Form der Adverbien *benigne* und *honorifice* bzw. ihrer Steigerungsformen zu erkennen, sondern die Termini *cum maxima laudum honorificentia* und vor allem die Begrifflichkeit der *laetitia* schmücken die Nachricht vom Besuch Karls, der — zu den vorher aufgezeigten Gastbesuchen wurden keine Zeitangaben genannt — sich über drei Tage erstreckte.<sup>360</sup> Obwohl sich diese regestartige Umschreibung des Besuchs Karls durch die genannten Ehr- und Freudbekundungen von den Nachrichten Ratperts über andere Besuche hoher Persönlichkeiten unterscheidet, überliefert er auch an dieser Stelle keine Einzelaspekte, die die Gastaufnahme des Herrschers betreffen. Keines der zahlreichen *Susceptacula regum*, die auch zu diesem Anlaß gedichtet worden sind,<sup>361</sup> findet Erwähnung; weder

---

Anwesenheit ist also nicht diejenige eines gastgebenden Abtes, sondern in erster Linie die eines Würdenträgers. Erst mit fortgeschrittenem Alter (ca. 870) zog sich Grimald, quasi als Alterssitz, nach St. Gallen zurück, pflegte, obwohl er, wie Ratpert hervorhebt (Kap. 28, ebd., 50), wohl niemals Mönch wurde, die monastischen Tugenden und tat sich, von Ratpert möglicherweise in Anlehnung an den ersten hl. Abt Otmar geschildert, als *pater pauperum* hervor.

358) Vgl. Böhmer J. F. – Mühlbacher E., *Regesta Imperii I*, Innsbruck 21908, 697–698; Schmid K., *Brüderschaften mit den Mönchen aus der Sicht des Kaiserbesuchs im Galluskloster vom Jahre 883* (Churrätisches und St.-Gallisches Mittelalter [wie Anm. 333] 173–194), 175, Anm. 11. Über die Wege der karolingischen Könige nach Italien vgl. Brühl C. (wie Anm. 5) 429–430.

359) Meyer v. Knonau G. (wie Anm. 327) 62.

360) Die Vermutung liegt nahe, daß Ratpert mit dieser Zeitangabe intendiert, die positive wirtschaftliche Situation St. Gallens darzustellen. Die materiellen Anforderungen eines Herrscherbesuchs, der gleichermaßen die Unterbringung und Verpflegung des gesamten Gefolges mit sich zog, konnte je nach Zahl der herrscherlichen Begleiter — Karls Gefolge zu einem Italienzug wird gewiß nicht gering gewesen sein — nur von größeren Reichsklöstern geleistet werden, unter die der Chronist die Abtei somit bewußt einreihen will. Ungeschriebenes Gesetz der Gastfreundschafts-Tradition (Siehe Kap. 2, vor Anm. 11) war es, die Gastfreundschaft aufgrund dieses Kostenaufwands maximal 3 Tage lang in Anspruch zu nehmen. Mit dem Besuch Karls wäre demnach dieses Maximum der Auslastung erfüllt.

361) Zu deren Vorstellung und Untersuchung siehe Kap. 5.4.1. Zwar wird von der neueren Forschung die Zuordnung der Entstehungsgeschichte aller sieben erhaltenen *Susceptacula* auf den Besuch Karls III. hin bezweifelt (vgl. Schmid K. [wie Anm. 358] 174–176), dennoch wird der Kaiser (wie Schmid K., ebd., 176, Anm. 14, anmerkt) ehrenvoll mit einem *Susceptaculum*, das in seiner Art mit Sicherheit den sieben überlieferten vergleichbar war, empfangen. Diese Feststellung gilt auch für das Empfangsgedicht *Aurea lux terrae*, das, wie seine Überschrift nahelegt, von Ratpert zur Begrüßung einer Herrscherin verfaßt wurde (vgl. ebd., 175). Das vor-

Hinweise auf die Begleiter Karls — ein *Susceptaculum* richtet sich an eine Kaiserin — noch Angaben zu Unterbringung oder Verpflegung der Gäste bewegen den Erzähler. Allein die schnelle Regelung der Nachfolge des resignierten Abtes Hartmut durch den Kaiser persönlich, was demnach in den Augen Ratperts als Symbol besonderer Gunsterweisung für die St. Galler Mönche galt, scheint den Berichtenden zu interessieren. Wiederholt hebt er hervor, daß der Kaiser „in allem die Mönche zufriedenstellen wolle“,<sup>362</sup> nicht durch seine Boten, sondern *per se ipsum nostras causas maluit confirmare atque statuere praesens*<sup>363</sup> sowie *statim ... eorum desiderium audiens*,<sup>364</sup> auf die Wahl des neuen Abtes eingeht. Aus den zitierten Stellen wird deutlich, daß ein Herrscherbesuch, soviel er auch dem Kloster abverlangte — worüber Ratpert wohlweislich schweigt — wenn er „glücklich“ verlief, wie zu Ende des Besuchsberichts nochmals betont wird,<sup>365</sup> der geeignetste Ort für Petitionen an den Herrscher war.<sup>366</sup> So gipfelt Ratperts Zeugnis für das wunderbare Einvernehmen zwischen Kaiser und Kloster, das sich nunmehr aus der Anlage des Berichts als seine Intention<sup>367</sup> herauslesen läßt, mit der Beteuerung des Kaisers, niemals die Zusicherung der „freien“ Abtwahl zu entfernen.<sup>368</sup>

---

rangige Interesse der Interpretation der einzelnen *Susceptacula* kann demnach nicht darin bestehen, die gattungsgleichen Gedichte auf bestimmte Entstehungsanlässe zurückzuführen, sondern ihre Existenz überhaupt als Zeichen einer besonderen ehrenvollen Gastaufnahme zu erkennen.

362) ... *volens ... et monachis in omnibus satisfacere* (Meyer von Knonau G. [wie Anm. 327] 62).

363) Kap. 34, ebd., 63.

364) Ebd., 64.

365) ... *domnus imperator omnes ibidem conversantes laetos efficiens ipse quoque laetus de monasterio abscessit* (ebd.). Die verschiedenen Formen des Adjektivs *laetus* schließen wie ein Rahmen den Besuch Karls charakterisierend die Passage ein.

366) Genau dessen waren sich Hartmut und auch Ratpert bewußt, wenn in der Retrospektive Ratperts der scheidende Abt kurz vor dem Besuch Karls einen geeigneten Zeitpunkt für die Verhandlung seiner Wünsche suchte (ebd., Kap. 33, 61).

367) Da die Chronik mit dem Besuch Karls III. vom 4.–6. 12. 883 unvermittelt abbricht, liegt die Annahme nicht fern, daß Ratpert, der die Entwicklung des Klosters von den ersten Anfängen aufzeigt, in dem Ereignis des ersten Herrscherbesuchs auf höchster Ebene in der Tat einen Ausdruck für die derzeitige Blüte des Klosters erkennen will. Hiermit scheint Ratpert der aufstrebenden Geschichte des Klosters einen adäquaten Endpunkt verleihen zu wollen.

368) ... *se numquam hanc securitatem nobis ablaturum, tantummodo si inter nostros valeat inveniri, qui ad hoc officium idoneus possit existere* (ebd., Kap. 35, 64). Daß die sogenannte „freie Abtwahl“ sich auch um 883 noch als Präsentationsrecht des Konvents dem Herrscher gegenüber verstand, machen die Ausführungen Ratperts anschaulich. Mit Recht sieht Schmid K. (wie Anm. 358) 173, in der Schilderung der Abtwahl in Gegenwart des Kaisers einen „Anlaß zum Nachdenken“. Gewiß waren die St. Galler bei ebendieser Wahl des Abtes in besonderem Maß von der Verhaltensweise des Kaisers abhängig; gerade in der Tatsache aber, daß Ratpert nichts von Schwierigkeiten oder Meinungsverschiedenheiten erwähnt und im Gegenteil die Wahl als problemloses Zusammenspiel zwischen Kaiser und Konvent darstellt,

Bereits in den Kapiteln 31 und 32 seiner Chronik bereitet Ratpert den Besuch des Sohnes Ludwigs des Deutschen vor, indem er ihn als *clementissimus rex*<sup>369</sup> charakterisiert und seine guten Beziehungen zum Kloster des hl. Gallus durch die Vielzahl seiner Schenkungen<sup>370</sup> zum Ausdruck bringt. Besonders hervorgehoben werden die Übereignungen des *Mons Victoris*, auf dem der Incluse Eusebius *Scottigena* bis 884 lebte und auf dessen Bedeutung für die klösterliche Gastfreundschaft noch einzugehen sein wird, des Hofes *Stamheim* sowie die in Aussicht gestellte Schenkung der italienischen Abtei *Massin* auf Bestreben des Erzkanzlers Karls, Bischof Liutwards von Vercelli, dessen Freundschaft zu St. Gallen somit eigens hervorgehoben wird.<sup>371</sup>

Den bisherigen Stand der Untersuchung zusammenfassend kann festgestellt werden, daß zum Thema der Gastfreundschaft in den *Casus* Ratperfs drei Situationen eines Gastbesuchs von Persönlichkeiten dargestellt wurden. Allen genannten Passagen gemeinsam war eine sich ähnelnde formelhafte Kombination des Verbuns *suscipere* und ergänzender adverbialer Bestimmungen der Ehrbezeugung durch den Verfasser vorangestellt worden. Gerade diese Wiederholung der einen hohen Besuch umschreibenden Formeln läßt ihre toposanzeigende Funktion erkennen,<sup>372</sup> die auch in anderen zeitge-

---

wird die Intention des Berichts abermals besonders deutlich: Nach Ratpert kennt der St. Galler Konvent keine Probleme mit dem Kaiserhof; selbst eine Abtswahl vor den Augen des Kaisers verläuft harmonisch. Wie schwierig demgegenüber die Bestätigung eines „frei“ gewählten Abtes durch den Kaiser de facto sein konnte, schildert für das 10. Jahrhundert der Chronikteil Ekkeharts in den Kapiteln 128–133. Erst nach langer diplomatischer Fürsprache des Höflings Ekkehart, Ottos II. und der Kaiserin Adelheid, erklärt sich Otto der Große bereit, Abt Notker (971–975) zu bestätigen.

369) Meyer v. Knonau G. (wie Anm. 327) Kap. 31, 56–57. Im 32. Kapitel (ebd., 59) verwendet Ratpert die Formel *mitissimus imperator Carolus*; Kap. 32 (ebd., 58) bewertet die Unterwerfung Italiens durch Karl und damit den Kaiser selbst als *pacifice*.

370) Vgl. die Zusammenstellung der Schenkungen Karls durch Meyer v. Knonau G. (wie Anm. 327) Exkurs III, 227. Als Bestätigung der oben aufgestellten These, daß ein „glücklicher“ Herrscherbesuch eine besonders günstige Konstellation zwischen Herrscher und gastgebendem Kloster forcieren konnte, ist besonders die Anhäufung der Schenkungen Karls für St. Gallen nach seinem Aufenthalt im Dezember 883 zu bewerten. Zur Bedeutung der genannten Schenkungen für St. Gallen vgl. Schmid K. (wie Anm. 358) 178–179.

371) Die Widmung des Hymnenbuchs Notker *balbulus'* (Notkeri Poetae Liber Ymnorum, ed. W. v. den Steinen, Bern 1960) an Liutward ist ein weiteres Indiz für seine guten Beziehungen zum Kloster St. Gallen. Vgl. hierzu Löwe H., Das Karlsbuch Notkers von St. Gallen und sein zeitgeschichtlicher Hintergrund (SZG 20, 1970, 269–302), 273–274; Berschin W., Notkers Metrum de Vita S. Galli (Florilegium Sangallense [wie Anm. 310] 71–121), 71.

372) Bewußt wurde für die Formel Ratperfs (vgl. zu deren Gebrauch in der Ekkehartschen Chronik Kap. 5.2.4.1) nicht mit dem Begriff „Topos“ gearbeitet. Zwar träfe die zum Anstoß der Toposforschung grundlegende Definition E. R. Curtius', die mittelalterliche Topoi als „Klischees, die literarisch allgemein verwertbar sind“ bestimmt (Curtius E. R., Zum Begriff einer historischen Topik [Toposforschung. Eine

nössischen Quellen zu beobachten ist.<sup>373</sup> Dennoch konnten aus der Form der ausschmückenden Ergänzungen innerhalb des Formulars Abstufungen festgestellt werden, die die Stellung der jeweiligen Persönlichkeit widerspiegeln. Der Besuch Kaiser Karls III. ist demnach, wie auch seine im Vergleich zu den weiteren Besuchen breitere Schilderung, die durch eine vorstellende Charakterisierung Karls in den vorhergehenden Kapiteln sogar vorbereitet wird, eindeutig als glanzvollster und aufwendigster Gastempfang im Kloster St. Gallen im 9. Jahrhundert zu qualifizieren.<sup>374</sup>

In der Intention des Chronisten, weniger das klösterliche Alltagsleben als vielmehr den Gang der St. Galler Geschichte unter dem Aspekt der hervorragenden Beziehung zum Königshof darzustellen, die, nach Ratpert, lange ungerechterweise durch Fremdeinwirkungen unterbunden wurde, liegt begründet, daß auf den ersten Blick zur Frage nach der Gastfreundschaft nur die wenigen genannten Besuche von erwähnenswerten Persönlichkeiten auffielen. Dennoch sollten einige Bemerkungen des Chronisten, denen auch Hinweise auf weitere Fragen im Umfeld der Gastfreundschaft zu entnehmen sind, nicht vernachlässigt werden.

Zu hinterfragen ist zunächst der Aspekt der Aufnahme von armen Gästen im Kloster, der, wie bei der Untersuchung der „normativen“ Quellen der Zeit festgestellt werden konnte, eng mit der klösterlichen Armensorge verbunden

---

Dokumentation, hrsg. v. P. Jehn, *Respublica Literaria* 10, Frankfurt 1972, 3–19], 15) den Zusammenhang, allerdings birgt ihre Anwendung, wie die neuere Toposforschung als Hauptkritik an Curtius' Definition hervorhebt (vgl. v. a. Veit W., *Zur Toposforschung* [ebd., 74–89], spez. 76. 78. 89), die Gefahr der offenen Grenzen zu den Stilmitteln Motiv, Metapher und Symbol. Ausgehend von der Definition H. Beumanns, der den Toposbegriff als „konventionelles Gedankenschema“ umschreibt, also eindeutig auf die geistige Ebene abhebt, kann in der Ausdrucksweise Ratperts eine toposanzeigende Formel, ein „Formular“ (Beumann H., *Topos und Gedankengefüge bei Einhard* [ebd., 191–208], 207, Anm. 36) erkannt werden. Der im Hintergrund stehende Topos wäre insofern die Gastfreundschaft, die durch die stereotype Beschreibung angezeigt werden soll. Zum Gesamtzusammenhang der Verwendung von Topoi in Antike, Mittelalter und Neuzeit vgl. Bornscheuer L., Art.: *Topik* (RDL 4, 21984, 455–473).

373) Eine ähnliche Wortwahl, beispielsweise für die Chronisten von Herrschertreffen, stellt Voss I. (wie Anm. 64) 134–135 fest; vgl. auch Heusinger B., *Servitium regis* in der deutschen Kaiserzeit (AUF 8, 1923, 25–159), 55–56, der gleichartige Formeln im Zusammenhang von Königsempfängen in Bischofsstädten vorstellt.

374) Möglicherweise entstand auch der Eintrag Karls *Karolus imp(erator) nouis(simus)* als neunte Nennung nach acht karolingischen Herrschern (Verbrüderungsbuch A [Subsidia Sangallensia I, wie Anm. 339] 111) bei der Gelegenheit dieses Besuchs (vgl. Schmid K. [wie Anm. 358] 190–192). Dieser Gedanke wird im Zusammenhang der Analyse Ekkeharts *Casus* miteinzubringen sein, der den Besuch Karls an drei Stellen erwähnt. Auch im St. Galler Nekrolog des 10.–11. Jahrhunderts findet sich der Name Karls. Mit dem Hinweis *Karoli imperatoris secundi* ist er zum 12./13. Jan. eingetragen (Dümmler E. – Wartmann H. [wie Anm. 337] 30). Die Wichtigkeit der Person — und somit des Besuchs — Karls III. für St. Gallen wird durch diese Nennungen seines Namens in den Memorialzeugnissen unterstützt.

war. Der Beginn einer derartigen Aktivität der St. Galler konnte in der Person des ersten Abts Otmar festgemacht werden, der neben dem Kloster Wohnungen zur Aufnahme von Armen erbauen und ein Hospital zur Aufnahme der Leprosen bzw. allgemein von Kranken einrichten ließ.<sup>375</sup> Daß die späteren St. Galler Äbte sich an ihrem ersten heiligen Abt orientierten, ist anzunehmen; bereits erwähnt wurde, daß Ratpert Abt Grimald in einer Lobrede als *pater pauperum* charakterisiert. Wie die Armensorge des Klosters geregelt war, ist allerdings aus den Berichten Ratperts — wiederum muß auf die andersgelagerte Intention verwiesen werden — nicht zu entnehmen. Demgegenüber geben hier die Zeugenlisten der St. Galler Urkunden die wichtige Auskunft, daß sich seit dem ersten Viertel des 9. Jahrhunderts das Amt des Hospitalarius etabliert hat; auch wird die Pförtner Tätigkeit, die, wie sich zeigte, immer im Zusammenhang mit der Gäste- und Armensorge gesehen werden muß, nunmehr möglicherweise von zwei Amtsträgern ausgeführt.<sup>376</sup> Diese Beobach-

375) Siehe Kap. 5, Anm. 307.

376) Obwohl nur die Urkunde Nr. 406 (Wartmann H. [wie Anm. 344], T. 2, 27) im Zeitraum von 800–920 mit den Namen *Cozbert* und *Crimbert* explizit zwei *portarii* nennt, kann zumindest für bestimmte Zeiträume die Tätigkeit zweier Pförtner in St. Gallen angenommen werden. Indizien hierfür sind zunächst in den oftmals innerhalb kürzester Zeitspannen wechselnden Namen der *portarii* zu sehen. So ist beispielsweise von 882–885 konstant der *hospitarius Ruodinus* bezeugt, wohingegen als *portarii* für diese Zeitspanne die Namen *Thiohart*, *Heitar* und *Rimiding* (Wartmann H. [wie Anm. 344], T. 2, Nr. 622, 625, 630, 634, 645) auftauchen. Vom Jahr 863 bis 874 ist kontinuierlich der *hospitarius Irfingus* (in unterschiedlicher Schreibweise; ebd., Nr. 492, 497–499, 512, 515, 518, 520, 530, 542–543, 547, 556–557, 560, 562, 568, 577 und Nr. 8 im Anhang) in den Zeugenlisten vorhanden. Als *portarii*, die in denselben Urkunden als Zeugen fungieren, werden für die Jahre 863–866 *Erlebold*, möglicherweise identisch mit *Erlebold*, genannt. In den Jahren 866 (Wartmann H., T. 2, Nr. 520) und 867 (ebd., Nr. 530) wechseln die Namen der mit dem *portarius Irfingus* genannten Hospitare (*Manogolt* — *Paldrit*); die im Anhang als Nr. 8 edierte Urkunde, die auch in die Jahre 867/68 datiert wird, nennt zusätzlich *Rihpert* als dritten zusammen mit *Irfingus* auftretenden Portarius. Die auf den 3. Dez. 868 datierte Urkunde Nr. 541 unterbricht plötzlich die kontinuierliche Nennung des *Irfingus hospitarius*, indem sie den *hospitarius Ruadhous* als Zeugen angibt, der zusammen mit einem *portarius Erlebold* auftritt, welcher sehr wahrscheinlich mit dem oben genannten *Erlebold* identisch ist. Die *Irfingus*-Belege setzen mit der Urkunde Nr. 542 vom 20. Dez. wieder ein und weisen wiederum die Kombination mit dem *portarius Paldrit* auf. Bereitet schon das Auftreten völlig anderer Amtsträger innerhalb von 17 Tagen Erstaunen, so gibt die Beobachtung, daß in der folgenden Urkunde (Nr. 543) vom 2. Jan. 869, also wiederum nur 13 Tage später, der Name des *hospitarius Irfingus* mit dem am 3. Dez. genannten *portarius Erleboldus* zusammensteht, erneut Anlaß zur Verwunderung. Die nächsten Urkunden, die klösterliche Amtsträger nennen, weisen dann aber wieder die Kombination des *Paldrit* (in verschiedenen Schreibweisen) *portarius* und des *Irfingus hospitarius* auf (H. Wartmann [wie Anm. 344], T. 2, Nr. 547, 556–557, 560, 568, 577). Werden nun keine Zweifel an die Überlieferung und Datierung der Urkunden gestellt, so liegt als Erklärungsmöglichkeit der unterschiedlichen bzw., wie gesehen, sich abwechselnden Nennungen verschiedener *portarii* mit demselben *hospitarius* innerhalb

tung ist auf dem Hintergrund der Äußerungen des Hildemar-Kommentars<sup>377</sup> leicht mit dem stetigen Anwachsen der Zahl der ankommenden Gäste und Armen zu erklären. Das Amt eines eigens für die Organisation der Armensorge bestellten Mönches, etwa dem cluniacensischen Eleemosynarius entsprechend, das als deutliches Indiz für eine bereits praktizierte Trennung der Gäste- und Armensorge gelten mag, ist für St. Gallen in dieser Zeit allerdings noch nicht urkundlich belegbar.

Unzweifelhaft bezeugt ist jedoch ein weiterer Aspekt der Gastfreundschaft St. Gallens im Zeitraum des 9. Jahrhunderts: die Sorge für irische Pilger. Unter den Schenkungen Karls betonte Ratpert in Kapitel 31 besonders die Übereignung des St. Viktors-Berges, auf dem der Inkluse Eusebius *Scottigena* „30 Jahre

weniger Tage die Annahme nahe, daß in der Tat zeitweise zwei Mönche das Amt des Portarius ausübten, die sich, um die Präsenzpflicht an der Pforte zu gewährleisten, in der Zeugen­tätigkeit abwechselten. Unter allen Vorbehalten der obigen Annahme könnte andererseits auch vermutet werden, daß überhaupt nur einer der *portarii* als Zeuge fungierte und nur in bestimmten Situationen — auch so würde der merkwürdige Quellenbefund der Jahre 866–869 erklärt — auch der zweite Portarius zur Zeugenfunktion aufgerufen wurde.

Abgesehen von den gerade geäußerten Erklärungsversuchen ist aus den Ämternennungen der Urkunden mit Sicherheit zu erkennen, daß die Ämter des *portarius* und des *hospitalarius* oder *hospitalarius* in enger Beziehung zueinander standen, denn sie treten in den meisten Fällen in unmittelbarer Folge auf. Zuerst genannt wird hierbei nahezu immer der *portarius*. Falls die Zeugenreihen die Hierarchie der klösterlichen Ämter widerspiegeln — dies ist, da Abt, Dekane und Praepositi immer zuerst genannt sind, zu vermuten — würde somit die Tätigkeit des Pfortners der des Gastmeisters vorstehen. Zur Erinnerung: Schon die Statuten von Corbie nannten einen dem *senex portarius* untergeordneten *hospitalarius* (vgl. Kap. 4.2.7, vor Anm. 241). Daß das Amt des *hospitalarius* allerdings ein nicht weniger ehrenvoller Dienst war als das des *portarius*, beweist die oftmalige Nennung der beiden Offizialen als Zeugen in den Urkunden überhaupt. Zudem überliefern die Quellen drei der berühmtesten St. Galler Mönche als *hospitalarii*, nämlich in den Jahren von 892–894 den Dichter *Notker* (Wartmann H. [wie Anm. 344], T. 2, Nr. 686, 693, 738) sowie im Jahr 897 *Ratpert*, der mit dem Chronisten identifiziert wird und nicht zuletzt den Künstler *Tuotilo* für die Jahre 904–912 (Wartmann H., T. 2, Nr. 736, 760, 763, 771). Die Hospitare St. Gallens erweisen sich somit als gebildete Mönche, die schreiben konnten und auch als Schreiber der Urkunden herangezogen wurden, wie die Zeile des *Notker ego itaque Notker indignus monachus et hospitalarius Sancti Galli rogatus scripsi* (Wartmann H., T. 2, Nr. 738, 342; vgl. Ladner P., Die Welt *Notkers* des Dichters im Spiegel seiner Urkunden [DA 41, 1985, 24–38], spez. 26) zeigt. Sicherlich konnten sie einen langwirkenden Eindruck auf die Gäste hinterlassen. Zur Veranschaulichung dieser Bemerkungen vgl. auch Meyer v. Konau G. (wie Anm. 327) 66 und bes. die Tabelle auf den Seiten 69–72, die die einzelnen klösterlichen Amtsträger übersichtsartig darzustellen versucht. Selbige wird übernommen von Schuler Th. (wie Anm. 7) Anhang 10. Eine neuere systematische Zusammenstellung der klösterlichen Amtsträger innerhalb der St. Galler Urkunden erstellten M. Borgolte und D. Geuenich (*Subsidia Sangallensia* I [wie Anm. 310] 693–734); zu den Nennungen des Hospitars vgl. ebd., 713, des, bzw. der Pfortner, 724–725.

377) Siehe Kap. 4.2.8, nach Anm. 248.

lang aus eigenem Antrieb eingeschlossen Gott diene“.<sup>378</sup> Die Klausur des Eusebius lag in unmittelbarer Nähe einer Versorgungsstätte für vermutlich irische Pilger, die seit jeher auf den Spuren ihres Landsmannes Gallus wandelten. Durch die Schenkung des Territoriums an St. Gallen ging im späteren auch die Aufgabe, dort stets zwölf Pilger zu verpflegen, an St. Gallen über.<sup>379</sup> Daß diese Bestimmung keine Verpflichtung darstelle, sondern eine Entlastung der St. Galler durch die Möglichkeit, die Pilger, die „auch anmassend sein konnten“, außerhalb des Klosters unterzubringen, mutmaßt J. Duft.<sup>380</sup> Frei von allen Vermutungen ist mit Sicherheit anzumerken, daß das Kloster St. Gallen durch die Gräber der hl. Gallus und Otmar sowie durch seine Lage an der sogenannten *Rheintaler Römerstraße*, die oftmals auch als Pilgerweg genutzt wurde,<sup>381</sup> mit der Aufnahme von Pilgern und Reisenden nicht wenig belastet war.

Daß St. Gallen, abgesehen von seiner Sorge für Kranke, Arme und Pilger, ein zu besonderen Anlässen auch für die Bevölkerung der Umgebung offenes Kloster war, läßt sich aus zwei Notizen Ratperts, die zum Abschluß der Analyse seiner Chronik besprochen werden sollen, entnehmen.

Kapitel 27<sup>382</sup> schildert die Feierlichkeit zur Translatio des hl. Otmar in die Gallus-Basilika am 25. Oktober 864. Als Anwesende werden Abt Grimald<sup>383</sup> und der Konstanzer Bischof Salomo I. persönlich genannt; die Aufzählung endet mit der Bemerkung *cum cetero innumerabili populo*. Keinesfalls ist hieraus zu schließen, daß alle Anwesenden, vor allem nicht die große Volksmenge, im Anschluß an die Feierlichkeit als Gäste des Klosters aufgenommen wurden; trotzdem bleibt festzuhalten, daß einerseits die Bevölkerung der Umgebung — auch Salomo von Konstanz hatte keine weitreichenden Entfernungen zu überwinden — an den hohen Feierlichkeiten des Klosters teilnahm und ande-

378) Meyer v. Knouau G. (wie Anm. 327) 58.

379) Vgl. die Schenkungsurkunde Karls III. von 882 (Wartmann H. [wie Anm. 344], T. 2, Nr. 623, 232 und Nr. 642, 247–248). Sie verbindet die Schenkung eines Hofes und einer Kirche an St. Gallen mit der Auflage, daraus 12 Pilger auf dem St. Viktorsberg zu verpflegen. Die Formulierung *pro mercede animae nostrae* macht deutlich, daß es sich um eine Memorialstiftung für das Seelenheil Karls handelt. Eine ausführliche Untersuchung der Quellen über Eusebius, hierin selbstverständlich auch die genannten Schenkungsurkunden an St. Gallen, liefert die Monographie V. Wratzfelds, Eusebius vom Viktorsberg. Geschichte — Legende — Kult (Schriften zur Vorarlberger Landeskunde 11), Dornbirn 1975, 15–60; vgl. Duft J. — Meyer P., Irische Miniaturen in der Stiftsbibliothek, Olten 1953, 33–32; Borst A. (wie Anm. 304) 31; Boshof E. (wie Anm. 63) 329.

380) Duft J. (wie Anm. 87) 16.

381) Vgl. Wratzfeld V. (wie Anm. 379) 54; Berschin W., Eremus und Insula. St. Gallen und die Reichenau im Mittelalter. Modell einer lateinischen Literaturlandschaft, Wiesbaden 1987, 23; Duft J. (wie Anm. 379) 35.

382) Meyer v. Knouau G. (wie Anm. 327) 49; zur Vorgeschichte vgl. Ladewig P. — Müller Th., Regesta Episcoporum Constantiensium, hrsg. v. d. badischen historischen Kommission, 1: 517–1293, Innsbruck 1895, 19.

383) Siehe Anm. 357 dieses Kapitels.

rerseits die Abtei St. Gallen durchaus eine besondere Ausstrahlung auf seine Nachbarschaft besaß.<sup>384</sup>

Über einen ähnlichen Anlaß zur Anwesenheit einer größeren Besucherzahl berichtet Ratpert im 16. Kapitel seiner Chronik.<sup>385</sup> Vermutlich im Jahr 835 wurde die unter der Leitung Gozberts erbaute neue Gallus-Basilika eingeweiht. Wiederum nennt Ratpert namentlich nur hochgestellte Personen, wie abermals den Bischof von Konstanz, zu der Zeit Wolfleoz, zu dem St. Gallen um 835 noch in Zinspflicht stand, den Bischof Ulrich von Basel sowie Abt Erlebold von der mit St. Gallen verbrüdeten Reichenau,<sup>386</sup> der gar *cum aliquantis*

384) Diese Beobachtung wird bestätigt in den ausführlichen Berichten des Mönches Iso in den Kapiteln 21–23 seiner *Vita S. Otmarii* (ed. G. Meyer v. Knonau [MVG NF 2, St. Gallen 1870] 118–124) über die Translation der Otmars-Reliquien im Jahre 864. Auch Iso nennt Abt Grimald, den Bischof von Konstanz sowie eine große Volksmenge (*per numerosas multitudines populos*) als anwesend. Über Ratpert hinaus berichtet Iso, daß das Volk nach einer feierlichen Messe *cum gaudio* zurückgekehrt sei, der Bischof aber die Nacht im Kloster verbracht, also die Gastfreundschaft der St. Galler in Anspruch genommen habe. Dieser Hinweis ist für die vorliegende Thematik besonders interessant, weil Iso im folgenden über den Abschied vom Kloster nach den dem Konvent aufgetragenen Feierlichkeiten berichtet, der von Gebeten und dem Segen der Brüder (*praesul benignus orationibus fratrum ac benedictione munitus monasterium laetus egreditur*) begleitet wird. Auch hier geschieht durch das Adjektiv *laetus*, wie auch zum Abschied des Besuchs Kaiser Karls bemerkt, die abschließende Zusammenfassung des Ereignisses.

Im 33. Kapitel seiner *Vita* (ebd., 132–137) berichtet Iso über die drei Jahre später (867) stattfindende Überführung der Otmars-Reliquien in die neuerbaute Otmars-Basilika, die Ratpert im 27. Kapitel seiner *Casus* nur kurz andeutet. Wiederum bietet Iso eine ausführliche Schilderung der Festivität. Als Anwesende werden der Bischof, Abt Grimald und Abordnungen der mit St. Gallen verbrüdeten Klöster Reichenau und Kempten (*Augiensis coenobii abba cum quibusdam ipsius loci fratribus ... fratresque ex monasterio quod Campidona vocatur* [ebd., 135]) genannt, die, wie die Zeitangabe *altera autem die* vor der Beschreibung des Abschieds der Besucher angibt (ebd., 137), allesamt für die Nacht des Festtages im Kloster untergebracht waren. Diese Schlußbemerkung Isos ermöglicht zusätzlich einen hervorragenden Blick auf die Abschiedspraktiken St. Gallens für ihre als Gäste aufgenommenen Brüder: Sie werden *cum laudibus et cantilenis*, vermutlich in einer Prozession, aus dem Kloster herausgeführt und nach brüderlichen Abschiedsworten und einem Friedenskuß (*post fraternae dilectionis colloquia dato pacis osculo*) *cum gaudio* — wiederum eine Freudesbezeichnung zum Abschied — nach Hause geschickt (vgl. Schubiger A., *Die Sängerschule St. Gallens vom 8.–12. Jahrhundert*. Ein Beitrag zur Gesangsgeschichte des Mittelalters, Einsiedeln–New York 1858, 27). Einem derart feierlichen Abschied, der — in Rückbezug auf die Benediktsregel — die gleichen Elemente aufweist wie die vorgeschriebene Gasteinholung, wird ein nicht minder festlicher Empfang vorausgegangen sein.

Zumindest bei feierlichen Anlässen scheint sich demnach die Gastfreundschaft St. Gallens an den Vorschritten Benedikts orientiert zu haben. Diese Passage aus der *Vita* des Iso wird für weitere Vergleichspunkte in Erinnerung bleiben müssen.

385) Meyer v. Knonau G. (wie Anm. 327) 29–30; vgl. Ladewig P.–Müller Th. (wie Anm. 382) 17.

386) Vgl. Kap. 5.2.5, Anm. 99.

*suae congregationis fratribus* anreiste; zuletzt werden „nicht wenige der alemannischen Großen“ erwähnt. Die Zusammensetzung der honorablen Gäste bezeichnet die weitreichenden Verbindungen St. Gallens schon in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Für all diese verschiedenen Gruppen: Mönche, Bischöfe, Äbte, hochgestellte Laien und — wird die Besuchergruppe von 864 miteinbezogen — auch niedere Laien mußte das Kloster unter Umständen (leider sagt Ratpert nichts über die Dauer beider Feierlichkeiten aus) verschiedenartige Unterkünfte und Verpflegung bieten können. Die dazu notwendigen Einrichtungen von Gästehaus (bzw. in Anlehnung an die Forderungen der Regelkommentare Gästehäusern) mit dazugehöriger Küche und Personal müssen in dieser Zeit als bereits vorhanden gedacht werden.<sup>387</sup>

Die Untersuchung der *Casus Sancti Galli* des Chronisten Ratpert zur Frage der Gastfreundschaft konnte auf die Existenz vieler Ausprägungen monastischer Gastfreundschaft in St. Gallen bis zum Ende des 9. Jahrhunderts aufmerksam machen. Die Abtei hat hohe Persönlichkeiten, sogar einen Kaiser,<sup>388</sup> beherbergt;<sup>389</sup> Pilgeraufnahme, Armen- und Krankensorge wurden praktiziert, auch konnte die Beziehung des Klosters zur Außenwelt, d. h. zur näheren und weiteren Umgebung, die sich in deren Teilnahme an St. Galler Festlichkeiten niederschlug, beobachtet werden. Auf die Frage nach dem „Wie“ der Praktizierung all dieser vorhandenen Gastfreundschaftsformen konnte in den Berichten Ratpersts allerdings keine Antwort gefunden werden. Hierfür muß, wie oftmals erwähnt, die Intention und hieraus folgende Anlage seiner Schilderung verantwortlich gemacht werden. Details zum Gastempfang, zur Frage der Örtlichkeiten und des Ablaufs der St. Galler Gastfreundschaft sind — für den Zeitraum des endenden 9. und des 10. Jahrhunderts — in der

387) Vgl. hierzu auch die Vorstellungen des Klosterplans, Kap. 5.6. Ein großes Lob der St. Galler Gastfreundschaft im 9. Jahrhundert enthält das 27. Kap. eines Briefs, den der in St. Gallen aufgenommene Abt Ermenrich von Ellwangen an Abt Grimald schickte (*Ermenrici Elwangensis epistola ad Grimaldum abbatem* [ed. E. Dümmler, *MGH.Ep* 3, Berlin 1899, 564–565]); vgl. Worstbrock F. J., Art.: Ermenrich von Ellwangen (*VerLex* 2, 21980, 601–611), 609–610.

388) Ein Besuch König Ludwigs des Deutschen um 857/59 wird zwar in den nach dem Besuch Karls verfassten *Gesta Caroli magni* Notkers (*Lib. I* 34, ed. R. Rau [wie Anm. 347] 374) behauptet (zum Quellenwert vgl. Löwe H. [wie Anm. 371]; Goetz H.-W., *Strukturen der spätkarolingischen Epoche im Spiegel der Vorstellungen eines zeitgenössischen Mönchs*, Bonn 1981), findet aber keine sichere Bestätigung durch weitere Quellen (vgl. Meyer v. Knonau G. [wie Anm. 327] 55). Wäre Ludwig in St. Gallen erschienen, hätte Ratpert seinen Besuch mit Sicherheit, wie auch zum Besuch Karls festgestellt, als weiteren Ausdruck der Beziehungen St. Gallens zum kaiserlichen Hof angeführt.

389) Keiner der von Ratpert genannten Besuche ist in den *Annales Alamannici* verzeichnet. Die *Annales Sangallenes maiores* nennen zum Jahr 883 nicht den Besuch Karls, sondern bieten lediglich den Vermerk *Ex petitione Hartmoti abbatis in locum illius constituitur*. Wie schon der Herausgeber Henking (wie Anm. 345, 276 mit Anm. 191) anmerkt, weisen die Formulierungen in den Annalen große Ähnlichkeiten mit denjenigen in Ratpersts Chronik auf.

Chronik Ekkeharts zu erwarten, die in ihrem Hang zur anekdotischen Erzählung, vor allem auch in bezug auf die handelnden Personen, eine bessere Ausgangslage für die gefragte Thematik bietet.

(Fortsetzung folgt)