

"Emotional communities" in Ekkehards IV. Casus Sancti Galli

Autor(en): **Tremp, Benedikt**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte =
Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di
storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **106 (2012)**

PDF erstellt am: **19.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-390524>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

«Emotional communities» in Ekkehard's IV. Casus Sancti Galli¹

Benedikt Tresp

Untersuchungen von «Gefühlswelten» in der Geschichtsforschung stehen zurzeit hoch im Kurs.² Dies einerseits, weil Gefühle bzw. Emotionen (hier synonym verwendet) heutzutage, in einer Zeit boomender psychologisch-pädagogischer Ratgeberliteratur und neurowissenschaftlicher Ansätze, generell «in» sind, andererseits aber auch, weil die Emotionsgeschichte noch immer ohne breit angelegte, konsensfähige Methodik auskommen muss und viele ältere Ansätze als überholt gelten und der grundlegenden Revision bedürfen, hier also viel Freiraum für Neues besteht. Barbara H. Rosenwein, Spezialistin auf dem Gebiet des monastischen Mittelalters, sieht in diesem «Korrekturverlangen» einen wichtigen Teilaspekt ihrer Forschung. In ihrer viel beachteten Publikation *Emotional communities in the Early Middle Ages* (2006) vermerkt sie, ihr Buch verdanke sich u.a. der persönlichen Überzeugung, dass eine «History of emotions» bislang falsch geschrieben worden sei.³ Rosenwein wendet sich gegen das in der Forschung lange vorherrschende, traditionelle Paradigma des «hydraulic model»⁴: Danach sind Emotionen instinktive Kräfte, die impulsiv von innen (empfundenes Gefühl) nach aussen (Gefühlsausdruck) streben, sofern sie nicht von auswärtigen Gefühlsnormen unterdrückt werden. Gefühle gelten hier in der Regel als irrational und universell gültig, der Zugang zu ihnen ist ahistorisch.⁵ Wegweisende Unter-

¹ Der vorliegende Beitrag entstand ursprünglich als Seminararbeit im Rahmen der Veranstaltung «Emotionale Regimes im Mittelalter» (2010) unter der Leitung von Prof. Dr. Simon Teuscher, Lehrstuhl für Geschichte des Mittelalters an der Universität Zürich.

² Vgl. Jan Plamper, *The History of Emotions: An Interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns*, in: *History and Theory*, 49 (2010), 237–265, 238.

³ Vgl. Barbara H. Rosenwein, *Emotional communities in the Early Middle Ages*, Ithaca 2006, 1.

⁴ Vgl. Barbara H. Rosenwein, *Worrying about Emotions in History*, in: *American Historical Review*, 107.3 (2002), 821–845, 834.

⁵ Vgl. Bettina Hitzer, *Emotionsgeschichte – ein Anfang mit Folgen*, in: *H-Soz-u-Kult*, 23.11.2011, <<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/2011-11-001.pdf>> (13.05.2012), 6. Ein sehr guter Überblick über den aktuellen Forschungsstand.

suchungen mit diesen veralteten Prämissen stammen von den Klassikern Johan Huizinga (*Herbst des Mittelalters*, 1924) und Norbert Elias (*Über den Prozeß der Zivilisation*, 1939), deren Emotionsgeschichten Modernisierungs- und Fortschritts-Narrativen folgen: Beide sehen die emotionale Entwicklung des Menschen von Mittelalter bis Neuzeit einer zunehmenden Disziplinierung und Rationalisierung unterworfen; dem affektional ungehemmten, «kindischen» Wesen des vormodernen Menschen steht die erhöhte rationale Selbstkontrolle seines modernen Nachkommens gegenüber.⁶

Die jüngere Emotionsgeschichte wiederum wendet sich vermehrt der Vorstellung zu, wonach empfundenes und ausgedrücktes Gefühl in stärkerer Wechselbeziehung stehen, d.h. letzteres ersteres auch mitformen kann. Emotionen sind nicht mehr strikt von rationalem Kalkül zu trennen,⁷ sondern als Ergebnisse einer subjektiven Auffassungsgabe zu verstehen, die auf ständige Beurteilung der Umwelt durch die fühlenden Menschen zurückgeht und persönliche und gruppenorientierte Normen-, Werte- und Zielsetzungen sowie soziale Beziehungsnetze (Gemeinschaften) mitkonstituiert.⁸ Gefühle sind also «sozio-kulturelle Produkte», die zudem «sowohl kulturell als auch historisch variieren können».⁹ Diese neuere Methodik, für die sowohl Rosenwein als auch William M. Reddy (*The Navigation of Feeling*, 2001) eintreten, wurde in den 1960er und 70er Jahren und später mit Peter und Carol Stearns bekannt. Der Ansatz der Stearns (*Emotionology*, 1985) zeigt auf, wie «der Ausdruck von Gefühlen in Gesellschaften oder Gruppen durch ein Set von historisch wandelbaren Gefühlsnormen gesteuert» wird, welche «mit den «eentlichen» Gefühlen der Akteure in einer ständigen Wechselbeziehung»¹⁰ stehen.

Emotionsgeschichte in dieser neuen Form lehnt sich stark an Sozial- und Politikgeschichte an, wodurch ihr Eigenwert fraglich wird.¹¹ In diesem Zusammenhang sieht Bettina Hitzer noch grosses methodologisch-reflexives Potential, wenn sie fragt, ob «es nicht auch vorstellbar [sei], dass Gefühle über soziale bzw. politische Abgrenzungen hinaus gemeinschaftsbildend wirken können, dass emotionale Gemeinschaften quer zu sozialen oder politischen Gruppierungen entstehen können».¹² Ungeachtet dessen bieten Rosenweins und Reddys Ansätze, obschon in einigen Punkten divergierend, gleichermassen interessante Werkzeuge (abseits der dominierenden neurowissenschaftlichen Forschungsrichtung), die es dem Emotionshistoriker, nicht zuletzt auch dem mediävistischen, erlauben sollten, einen neuen, wenngleich methodisch noch nicht bis ins Letzte durchdachten Zugang zu seinem Quellenmaterial zu finden.

⁶ Vgl. Rosenwein, *Emotional communities* (wie Anm. 3), 5 und 7–9.

⁷ Vgl. Plamper, *The History of Emotions* (wie Anm. 2), 251.

⁸ Vgl. Rosenwein, *Emotional communities* (wie Anm. 3), 13f. und 179.

⁹ Hitzer, *Emotionsgeschichte* (wie Anm. 5), 6.

¹⁰ Ebd., 6f.

¹¹ Vgl. ebd., 10.

¹² Ebd.

Der vorliegende Beitrag will Rosenweins Einladung, an ihrem «Experiment» produktiv teilzunehmen,¹³ annehmen und die neuartige Sichtweise kritisch auf eine illustre Quelle aus der Mitte des 11. Jahrhunderts anwenden: die bekannte Klosterchronik *Casus Sancti Galli* (CSG) Ekkehard's IV.,¹⁴ die sich infolge ihres anekdotischen und dramatisierenden Stils¹⁵ gut für eine entsprechende emotionsgeschichtliche Analyse eignet. Der methodische Fokus soll auf Rosenweins Konzept der «*emotional communities*» liegen, ohne dass dabei jedoch anregende Ideen Reddys gänzlich ausgeblendet würden; tatsächlich demonstriert Rosenwein in ihrem Werk bereits selber, dass sich ihre Überlegungen zeitweise gut durch jene Reddys ergänzen lassen.

Die Klosterchronik Ekkehard's

Die CSG Ekkehard's, Hauschronik des Benediktinerklosters St. Gallen und Fortsetzung von Ratpert's Klostergeschichten, umfassen die Epoche von der Amtszeit des Abtes Salomo III. (890–919) bis zu jener Notkers (971–975). Aufgrund ihres unpräzisen, plauderhaften Erzählgestus wurde ihnen von der älteren Forschung, u.a. in der Person ihres ersten Herausgebers, Gerold Meyer von Knonau,¹⁶ Tendenzhaftigkeit und historische Unzuverlässigkeit vorgeworfen.¹⁷ Besonders Hans F. Haefele ist es zu verdanken, dass dieses Vorurteil in der nahen Vergangenheit entscheidend entkräftet und die CSG in der Forschung rehabilitiert werden konnte. Mit seiner These, wonach sich Ekkehard's hauptsächliche erzählerische Intention nach Boethius' Fortuna-Ideologie richte, d.h. sein Bericht «die Geschichte des Klosters unter dem Aspekt der fortuna et infortunia aufrollen und darstellen»¹⁸ wolle, regte er zu neuen Sichtweisen auf das Werk an. In der jüngeren Forschung wurden die CSG auf viele neue, v.a. kulturwissenschaftliche Fragestellungen hin ausgewertet, z.B. im Zusammenhang mit dem klösterlichen Bildungssystem, der mittelalterlichen Busspraxis oder der Bedeutung der *fratres*

¹³ Vgl. Rosenwein, *Emotional communities* (wie Anm. 3), 29.

¹⁴ Alle deutschsprachigen Casus-Zitate (Originaltext und Seitenangabe jeweils in Fussnoten nachgeliefert) richten sich nach der Ausgabe: Ekkehard IV. von St. Gallen, *Casus Sancti Galli*, hg. v. Hans F. Haefele (Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 10), 3., unveränderte Aufl., Darmstadt 1991.

¹⁵ Hierzu Haefele in seiner Einleitung: «Nach Gregor von Tours ist Ekkehard [...] wohl der erste Geschichtsschreiber, der wieder so intensiv Gebrauch macht von diesem Mittel, Menschen und Taten in unmittelbarer Dramatik vorzuführen». Haefele, Einleitung (wie Anm. 14), 10.

¹⁶ Er publizierte Ekkehard's Klostergeschichten 1877 in der Reihe der «Mitteilungen zur Vaterländischen Geschichte», herausgegeben vom Historischen Verein in St. Gallen.

¹⁷ Vgl. Ernst Hellgardt, *Die Casus Sancti Galli Ekkehard's IV. und die Benediktinsregel*, in: Beate Kellner/Ludger Lieb/Peter Strohschneider (Hg.), *Literarische Kommunikation und soziale Interaktion. Studien zur Institutionalität mittelalterlicher Literatur*, Frankfurt a. M. 2001, 27–50, 27.

¹⁸ Haefele, Einleitung (wie Anm. 14), 8. Siehe auch Hans F. Haefele, *Zum Aufbau der Casus Sancti Galli Ekkehard's IV.*, in: Stefan Sonderegger/Alois M. Haas/Harald Burger (Hg.), *Typologia litterarum. Festschrift für Max Wehrli*, Zürich/Freiburg i. Br. 1969, 155–166.

conscripti.¹⁹ Prominent sind derzeit auch Überlegungen zum Raumverständnis des *claustrum*: Das Kloster St. Gallen wird primär verstanden als eine Gemeinschaft mit spezifischen Gesetzen und sozialer Ordnung, die in Konflikte gerät mit verschiedenen anderen, auswärtigen Gruppierungen, welche abweichende Interessen, Werte und Ziele vertreten und gegen die es die eigene Autonomie und die ordensinterne *disciplina* zu verteidigen gilt.²⁰ Majke de Jong sieht in diesem Zusammenhang, im *claustrum*, das eigentliche «Antriebsmoment» der CSG: Die Charakterisierung der dargestellten Personen und Personenverbände orientiere sich primär am Grad der Zugehörigkeit zum inneren Heiligtum St. Gallens, d.h. an der Frage, ob eine Person «dazugehöre» oder nicht.²¹ Und gerade an diesem Punkt lässt sich mit einer emotionsgeschichtlichen Analyse im Sinne von Rosenwein und Reddy und, spezifischer, nach Rosenweins Konzept der «emotional communities» gut anknüpfen: Entsprechende Unterscheidungen von «innen» und «ausen» dürften sich auch auf der Ebene von Gefühlskonventionen niederschlagen haben.

«*Emotional communities*» gegen «*emotional regimes/refuges*»

Rosenweins «emotional communities» sind weitgehend identisch mit «social communities» (Familien, Nachbarschaften, Gilden, Klöster usw.). Der Unterschied besteht im Erkenntnisinteresse des Forschers: Ein solches zielt hier nicht auf soziale Systeme, sondern primär auf Formen von «Gefühlssystemen». Gefragt wird danach, welche Emotionen solche Gemeinschaften (bzw. ihre Mitglieder) als wertvoll bzw. schädlich für sich erachten, wie sie die Emotionen fremder Gruppierungen einschätzen, welche emotionalen Ausdrucksformen sie erwarten, fördern, tolerieren und verurteilen.²²

¹⁹ Ein guter Überblick über den aktuellen Forschungsstand findet sich in der neuesten, vierten Auflage der *Freiherr vom Stein*-Ausgabe (2002) im Nachtrag von Steffen Patzold, vgl. 299ff.

²⁰ Vgl. hierzu Rüdiger Brandt, *Fama volante – publica inspection – populo moribus acceptus*. Vorstellungen von Öffentlichkeit und Nichtöffentlichkeit in den *Casus sancti Galli* Ekkehard's IV., in: Gert Melville/Peter von Moos (Hg.), *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne*, Köln 1998, 609–628, der aufzeigt, wie St. Gallen (wie im Grunde jedes andere Kloster) «einerseits abgeschlossen, eine «Welt» für sich» sei, sich jedoch andererseits «auch zahlreiche Verbindungen nach außen» ergeben hätten: Handelsbeziehungen, Berührungspunkte zu anderen Klöstern als Folge der «Einbettung in die kirchliche Organisation», Konfrontationen mit den Reichsklosterstatus anfechtenden «Ansprüchen des Konstanzer Bischofs und der in dieser Zeit virulenten Kloster- und Kirchenreformbestrebungen», Kontakte zu «weltlichen Herrschaftsträgern», zur fremden Welt der Ungarn sowie nicht zuletzt zu religiösen und weltlichen Gegensätzen, die «ins Kloster selbst hineingetragen» wurden. (ebd., 611).

²¹ Vgl. Majke de Jong, *Internal cloisters. The Case of Ekkehard's Casus Sancti Galli*, in: Walter Pohl/Helmut Reimitz, *Grenze und Differenz im frühen Mittelalter*, Wien 2000, 209–221, 210.

²² Vgl. Rosenwein, *Worrying* (wie Anm. 4), 842.

Weitere Prämissen betreffend die «emotional communities» sind die folgenden: Erstens definieren sich solche Gemeinschaften in der Regel nicht bloss über eine oder zwei Emotionen, sondern über ein ganzes Set an Gefühlsregungen,²³ wobei partielle Übereinstimmungen mit anderen (über- oder nebengeordneten) Gemeinschaften möglich sind: So müssen etwa alle «emotional communities», welche die Analyse der CSG zutage fördern wird, als Teilgemeinschaften der grossen, allumfassenden «emotional community» des christlichen Abendlandes verstanden werden, deren Werte jedoch verschiedenartig ausgelebt, ausgedrückt oder gar angefochten werden konnten, gerade im Rahmen des untergeordneten, aber doch dominanten christlichen Mönchtums.²⁴ Zweitens können zeitgleich mehr als zwei konkurrierende Gemeinschaften (ko-)existieren. Man sollte sich das Gesamtgefüge einer solchen Ansammlung gleichzeitiger «emotional communities» als Landschaft vieler unterschiedlich grosser Kreise vorstellen, die nicht streng konzentrisch angeordnet sind und sich z.T. gegenseitig überschneiden, z.T. – je nach Subordinationsverhältnis – gänzlich einverleiben.²⁵ Auch ist die Möglichkeit zu einem (individuellen) Übergang von einer in die andere «community» (bei potentiellen Anpassungsproblemen) gegeben.²⁶

Reddys Ansatz schlägt eine etwas andere Richtung ein: Er sieht ein streng zweiteiliges Schema vor, wonach innerhalb einer Gesellschaft immer jeweils ein so genanntes «emotional regime» einer «emotional refuge» gegenübersteht. Während ersteres über die emotionalen Normen innerhalb dieser Gesellschaft bestimmen kann und sich dadurch das politische Übergewicht sichert, bietet letztere all jenen Individuen, deren emotionale Standards als deviant gelten (und unterdrückt werden), eine Plattform, wo sie sich dem Druck des «Regimes» und dem damit einhergehenden «emotional suffering», dem aus emotionaler Suppression erwachsenden «Leiden», entziehen können.²⁷ Ebendieses «Leiden» bzw. das Verlangen danach, es zu überwinden, dient weiter als wichtigste Antriebskraft für einen Machtwechsel, d.h. die Ablösung des bestehenden «Regimes» durch die «Zuflucht», die sich dann selbst als neues «Regime» etabliert und fortan ihrerseits Andersfühlende unterdrücken kann.²⁸

²³ Vgl. Rosenwein, *Emotional communities* (wie Anm. 3), 26.

²⁴ Vgl. ebd., 199.

²⁵ Vgl. ebd., 24.

²⁶ Vgl. ebd.

²⁷ Vgl. William M. Reddy, *The Navigation of Feeling. A framework for the history of emotions*, Cambridge 2001, 129.

²⁸ Reddy veranschaulicht dies anhand der Französischen Revolution, als zunächst der absolutistische Hof das «emotional regime» stellte und nur ein sehr restriktives Set an «emotives» zuließ, dann jedoch von der devianten, weil liberaleren «Gefühlswelt» der «Empfindsamkeit» – gefördert u.a. in der französischen Salon- und Theaterkultur und grundlegend für das revolutionäre Lebensgefühl – abgelöst wurde. Die (Terror-)Herrschaft, die daraus entstand, stellte in der Folge ein eigenes Set an erlaubten Gefühlsäusserungen zusammen, dessen Nicht-Befolgung scharf sanktioniert wurde. Vgl. Rosenwein, *Emotional communities* (wie Anm. 4), 19 und 198.

Rosenwein hält diese Überlegungen für ungenügend; sie ist der Meinung, dass man der Komplexität einer Gefühlswelt wie derjenigen des Mittelalters (oder irgendeiner Gesellschaft) kaum gerecht würde, beschränkte man sich auf nur zwei mögliche emotionale Haltungen.²⁹ Es empfehle sich für die Quellenarbeit, diese *absolute* Dichotomie ‹unterdrückend› – ‹unterdrückt› aufzubrechen, d.h. sich offen zu zeigen gegenüber der Möglichkeit mehrerer greifbar werdender Gemeinschaften, unter welchen gegebenenfalls *relative* Unterschiede der Dominanz bestanden haben könnten.³⁰

Aufgrund dieser grundsätzlich offeneren Disposition dürfte sich das Konzept der ‹emotional communities› für eine Untersuchung der Gruppenkonstellation(en) eines frühmittelalterlichen Klosters wie St. Gallen, wo bekanntlich verschiedene mittelalterliche Teilgesellschaften präsent waren, besser eignen als jenes von Reddy. Auch spricht für Rosenwein, dass sie ihr Konzept bereits an Zeiten, in welchen *casus* wie jene *Sancti Galli* spielen, erprobt hat, derweil Reddy kein Interesse am Mittelalter hat. Kategorisch ausblenden, so Rosenwein, dürfe man ihn jedoch nicht: Es sei durchaus vorstellbar, dass eine ‹emotional community› innerhalb der eigenen Grenzen verschiedene ‹refuges› für verschiedene ihrer Mitglieder etablieren kann.³¹ Diese Möglichkeit skizziert sie anhand der Zeitgenossen Venantius Fortunatus und Bischof Gregor von Tours: Beide sollen zwar Mitglieder derselben ‹emotional community› gewesen, jedoch mit deren Vorgaben und Möglichkeiten auf fast komplementäre Weisen konstruktiv umgegangen sein, wodurch sie sich gegenseitig ‹emotionale Zufluchten› bereitgestellt hätten. So soll z.B. Fortunatus' emotional ungemein ausdrucksstarke und ungehemmte Dichtung dem argwöhnischen und zynischen Chronisten, dessen Geschichten häufig von vorgetäuschten Gefühlen handeln, d.h. von der schmerzlichen Kenntnis heuchlerischer Handhabung jener Gefühlsnormen, die bei Fortunatus genuin und authentisch vorliegen, eine Möglichkeit zu emotionaler ‹Entspannung› geboten haben.³²

Dieser noch etwas zu wenig ausgereifte Versuch Rosenweins kommt in dieser Form für die vorliegende Aufgabenstellung insofern nicht in Frage, als sich diese ja einzig auf *einen* Schreiber konzentriert sowie auf dessen in *einem* Werk konzentrierte Interpretationen emotionaler Ausdrucksformen, die sich möglicherweise zu verschiedenen ‹emotional communities› bündeln lassen. Der Denkansatz wäre jedoch möglicherweise dann fruchtbar, wenn man erstens seinen Fokus von der auktorialen auf die textuelle Ebene verschieben, zweitens den Geltungsbereich des Konzepts einer ‹refuges› bildenden ‹emotional community› auf übergeordnete ‹emotional communities› erweitern und drittens auch ‹emotional regimes› miteinbeziehen würde. Für die Untersuchung des Textes der CSG liesse sich also versuchsweise fragen, ob sich hier innerhalb der allem übergeordneten

²⁹ Vgl. ebd., 23.

³⁰ Vgl. ebd., 200.

³¹ Vgl. ebd., 126.

³² Vgl. ebd.

«emotional community» des monastischen Kulturkreises zweitrangige «emotional communities» auffinden lassen, die wie «regimes» oder «refuges» inszeniert werden. Damit würde gewährleistet, dass Reddys Ansatz nicht ganz vernachlässigt wird, sondern – wohlgemerkt unter pragmatischer Missachtung seiner streng zweiteiligen Prämisse – bei der CSG-Analyse ebenfalls eine Rolle, wenngleich eine untergeordnete, spielen darf.

Probleme der Authentizität, semantischen Differenz und Kontexte von Emotionen

Will man den Aufzeichnungen Ekkehards quellenkritisch gerecht werden, drängt sich die Frage auf, ob und inwiefern diese tatsächlich einen repräsentativen Blick auf verschiedene «emotional communities» in der Zeit des Verfassers und in der von ihm primär behandelten unmittelbaren Vorzeit gewährleisten können. Handelt es sich bei den in den CSG auftretenden Emotionen letztlich nicht bloss um Ausdrucksformen *eines einzigen* emotionalen Normensets, nämlich jenes des Verfassers? Und darf man diese als authentisch betrachten?

Sicher muss davon ausgegangen werden, dass der St. Galler Mönch während seiner Arbeit – in Entsprechung zu den Normen jener «emotional community», der er selber angehörte – genaue persönliche Vorstellungen davon hatte, wie die Menschen fühlen bzw. wie sie Emotionen zum Ausdruck bringen *sollten*. Die CSG sind, wie die meisten anderen Schriften dieser Zeit, v.a. didaktischer Natur, weshalb man sich von der Annahme verabschieden sollte, ein Chronist wie Ekkehard habe die emotionalen Welten um sich herum präsentiert, wie diese *tatsächlich* waren. Der gelehrte Mönch dürfte darum bemüht gewesen sein, anhand seiner Geschichten exemplarisch aufzuzeigen, welche Lebens- und darunter emotionalen Grundeinstellungen die «richtigen», d.h. mit dem Klosterleben konformen, und welche die «falschen» sind. Somit dürfte man also auch in dieser mutmasslich eindimensionalen Quelle auf mehrere «emotional communities» stossen. Und obschon diese nicht als *unmittelbar* authentisch bezeichnet werden können, so sind sie ebenfalls nicht gänzlich fingiert: Denn Normen-, Werte- und Zielsetzungen jedweder Art verweisen für gewöhnlich auf Vorstellungen, die aus realen sozialen Gegebenheiten erwachsen sind.³³

Ein weiteres Grundproblem, welches das Unterfangen «Emotionsgeschichte» in Frage zu stellen droht, besteht im Vorbehalt, dass die Semantik des mittelalterlichen Emotionenbegriffs von derjenigen des modernen Historikers so stark abweicht, dass eine entsprechende Untersuchung anachronistischer Natur wäre. Rosenweins Abriss der verschiedenen Gefühlslisten, welche die für das Mittelalter essentiellen antiken bis spätantiken Denker erstellt haben, zeigt z.B. auf, dass sich Platons Gefühlskonzeptionen stark an körperliche Appetitregungen anlehnten, derweil die radikal weltfeindlichen Stoiker Emotionen grundsätzlich als *perturbationes*, d.h. als für eine vorbildliche Lebensführung störende Grössen

³³ Vgl. ebd., 196.

(de-)klassierten,³⁴ womit sich also bereits beim Vergleich dieser beiden, zeitlich nicht weit auseinander liegenden «emotional communities» eine grosse semantische Differenz auftut.

Auch mit dem Übergang zum abendländischen Christentum hätten sich diverse Gefühlsausdrücke in ihrer Bedeutungsstruktur verändert, so etwa die «Liebe» (*caritas, amor, dilectio* u.a.) und ihre nunmehr doppelte Assoziation als entweder gute, weil auf den Nächsten und Gott gerichtete, oder verwerfliche, weil egoistische und diesseitsorientierte Gefühlsregung.³⁵ Die lateinischen Worthüllen seien jedoch seit der Antike dieselben geblieben und dabei auch nicht ausschliesslich von *einer* dominierenden Liste der Vorväter übernommen worden; denn genau wie heutzutage fehlte auch damals bereits eine Einigung darüber, was als Emotion durchgehen kann und was nicht.³⁶ Man bediente sich aus dem riesigen Fundus an bekannten Begriffen zu jeder Zeit völlig willkürlich, weshalb sich dieser Beitrag auch nicht auf eine entsprechende Diskussion einlassen wird. Dies sowie der Umstand, dass einige der bekannteren antiken Listen (z.B. Ciceros) erstaunliche Parallelen zu Inventaren moderner Psychologen (z.B. Paul Ekman) aufweisen, liessen gemäss Rosenwein den Schluss zu, dass es durchaus möglich sei, eine Geschichte der mittelalterlichen Emotionen bzw. von kategorialen Grössen wie *perturbationes, motus animi, passiones, affectus* usw. zu verfassen, welche, zumindest bis zum 13. Jahrhundert, semantisch partiell bis vollständig synonym gebraucht worden seien.³⁷

Im Rahmen der Auseinandersetzung mit Ekkehards reichem Repertoire an Gefühlsbegriffen sollte die Frage, woher bzw. von welcher (spät-)antiken Grösse die einzelnen Ausdrücke stammen könnten, also keine Rolle spielen. Dagegen ist es unerlässlich, den unmittelbaren Kontext der im CSG auftretenden Gefühlsäusserungen in die Analyse mit einzubeziehen. Denn die Bedeutung von Emotionen ist nicht eruierbar, wenn die Bedeutung der Sätze, in die sie eingebettet wurden, verborgen bleibt.³⁸ Dies ist eine unabdingbare methodische Implikation des neuen Paradigmas Rosenweins und Reddys, wonach Emotionen ja «sozio-kulturelle Produkte» sind, Gemeinschaften mitkonstituieren. Es soll bei der Textanalyse also eine Rolle spielen, *wer* von diesem oder jenem Gefühl ergriffen wird und *warum* und *welche Intention* die betreffende Person damit für sich oder ihre Gruppe gegebenenfalls zu verbinden hofft. Ausserdem darf auch der christliche Normen- und Werte-Kontext um die CSG herum nicht aus den Augen verloren werden, d.h. die essentielle ideologische Grundlage, auf welche der Text potentiell bauen kann: die *Regula Benedicti* (RB) bzw. verschiedene auf die Nor-

³⁴ Vgl. ebd., 35 und 39.

³⁵ Wobei eine eindeutige Differenzierung der verschiedenen Liebesbegriffe nach dieser oder jener (Liebes-)Semantik selbst den wichtigsten christlichen Exponenten nicht geläufig war. Vgl. ebd., 45.

³⁶ Vgl. ebd., 53–56.

³⁷ Vgl. ebd., 191.

³⁸ Vgl. ebd.

mierung von Emotionalität abzielende Inhalte derselben, bestimmend für das brüderliche Zusammenleben vom Jahr ihrer Einführung in St. Gallen (747) bis zur Aufhebung der Abtei (1805).

*Fröhlichkeit und Freude*³⁹

Im Bezug auf Fröhlichkeit, am konventionellsten zum Ausdruck gebracht durch Gelächter, sind den Bewohnern eines Benediktinerkonvents wie St. Gallen gemäss der RB enge Grenzen gesetzt: Auf dem Weg zu vollendeter Demut und Seligkeit sei der Mönch nämlich «nicht leicht und schnell zum Lachen bereit, steht doch geschrieben: «Der Tor bricht in schallendes Gelächter aus»». ⁴⁰ Daran dürfte jedoch keine pauschale Absage an fröhliches Verhalten im monastischen Alltag geknüpft gewesen sein; auch in den Anekdoten Ekkehard's finden sich Mönche und Äbte, die ihrer Freude ungehemmt Luft verschaffen. Vielmehr soll hier die Frage in den Vordergrund rücken, durch welche Umstände *laetitia* (u.a.) provoziert wird, wann sie, aus der Perspektive des wertenden Verfassers, eher als störend empfunden wird, wann als begrüssenswert.

Einen recht exzessiven Umgang mit Freudebekundungen pflegt bei Ekkehard der König Konrad I.: Anlässlich eines überraschenden und eigenmächtigen Besuches in St. Gallen um Weihnachten fällt er durch beste Festlaune, wiederholtes *risum* und einen lockeren Umgang mit der monastischen Etikette auf, sehr zum Missfallen der Bewohner: Beim abschliessenden gemeinsamen Mahl, welches er den Mönchen stiftet und welches für klösterliche Verhältnisse ungewohnt opulent und somit völlig unpassend ist (Gaukler und Musiker treten auf und man isst Fleisch), erblickt der heitere König ältere Mönche «und lachte über einige von ihnen, denn da ihnen alles neu war, verzogen sich ihre Mienen». ⁴¹ Dennoch lässt man ihn geduldig gewähren, da er die Brüder auch grosszügig beschenkt, u.a. indem er ihnen ihre Klosterimmunität bestätigt – hinsichtlich der Wahrung ihrer Autonomie von grossem Wert. Ekkehard argumentiert denn auch, man dürfe die «Zucht [*disciplinam*] mit Fug verschmähen», wenn die Liebe, die zu solchen Taten motiviert, rein sei. ⁴² Bei der von Konrad verursachten Unruhe dürfe man also ein Auge zudrücken, weil er dem Kloster nicht nur Gutes tue, sondern mit seinen Begünstigungen ja auch sein eigenes Seelenheil im Sinne haben dürfte. Trotzdem bleibt der Eindruck zurück, dass hier ein Auswärtiger den Mönchen entgegentreit, dessen grosse Fröhlichkeit die eigenen (Gefühls-)Konventionen an

³⁹ Das entsprechende Vokabular innerhalb der CSG umfasst folgende Wörter: *hilarus/hilaritas, tripudium, triumphare, laetus/laetitia, exultatio, delectare/delectatio, voluptas, place-re, gloriari, (al-) ludere/ludicrum, (ar-/sub-/ir-) ridere/risus, cachinnare/cachinnus, gaudere/gaudium, libens, io(u)cundus/iocus, lacrimare* (Tränen der Freude), *alacer/alacritas*.

⁴⁰ «Decimus humilitatis gradus est si non sit facilis ac promptus in risu, quiascriptum est: Stultus in risu exaltat vocem suam.» (RB 7,59).

⁴¹ «Graviores fratrum rex spectat inter strepitum, ridet quorundam vultus contractos propter rerum talium insolentiam.» (CSG 45).

⁴² «Caritas, quę non agit perperam, licenter sprevit disciplinam.» (ebd.).

Ausdrucksstärke klar zu übersteigen scheint. Beinahe Identisches geschieht im späteren Verlauf der CSG, als sich eine Delegation auswärtiger Geistlicher, die St. Gallens Umgang mit der *disciplina* überprüfen wollen, mit den Brüdern zu einem «Liebesmahl» niederlassen, und dies «[u]nter solcher Heiterkeit [...], indes von den St. Galler Brüdern sich keiner zum Lachen reizen ließ».⁴³ Anders als Konrad zeigen sich diese Besucher jedoch nicht unsensibel gegenüber der Ruhe der Brüder, sondern vielmehr davon beeindruckt: «[W]ir sind durch eure Zucht gedemütigt und voll der Verwunderung, daß wir, ganz aufgelöst vor Lachen, nicht einen unter euch miteinstimmen sahen.»⁴⁴

Ähnlich ausgelassen wirken die Umgangsformen im Umfeld der ottonischen Herrscher: Als etwa König Otto II., Sohn Ottos des Grossen, und seine kaiserliche Mutter Adelheid von der *tragedia* erfahren, die die St. Galler durch die Visite des hypokritischen und aufrührerischen Reformbruders Sandrat erlitten haben, lachen sie zunächst spontan, ehe sich die Kaiserin auf die für die Angelegenheit wohl angebrachte Ernsthaftigkeit besinnt (Sandrat ist ursprünglich auf Geheiss des Kaisers ins Kloster geschickt worden). Der junge Otto jedoch kann sich das Lachen auch ein zweites Mal, nunmehr in Gegenwart seines betrübteten Vaters, nicht verkneifen, weshalb ihn dieser zurechtweist: «Ich muß mich wundern, daß du lachst, wo ich weinen möchte.»⁴⁵

Ungezügelt fröhlich sind in den CSG auch die Ungarn, eine geradezu prototypisch fremde Gruppierung innerhalb des Kontexts christlichen Mittelalters. Als die Heiden das in der Zwischenzeit geräumte Kloster infiltrieren, lassen sie sich zu einem orgienhaften Gelage hinreissen, in welchem sie u.a. zügellos Wein trinken und sich «zum Spaß gegenseitig mit den abgenagten Knochen»⁴⁶ bewerfen. Und als der zurückgebliebene, schwachsinnige Mönch Heribald inmitten seiner Feinde furchtsam eine Antiphon anstimmt, strömen sie zusammen und beginnen, «in ausgelassener Freude»⁴⁷ dazu zu tanzen. Später in Sicherheit wird Heribald gegenüber seinen Brüdern kundtun, er könne sich nicht erinnern, «jemals fröhlichere Leute in unserem Kloster gesehen zu haben».⁴⁸ Dass ihm diese Ausgelassenheit sogar teilweise gefallen habe, rechnet Ekkehard implizit seinem Schwachsinn an, wodurch sich der oben zitierte RB-Eintrag programmatisch bestätigt sieht.

Im Vergleich zu diesen Beispielen impulsiver und obszöner Freude in auswärtigen Kreisen wirken interne Fröhlichkeitsbekundungen in St. Gallen erwartungsgemäss eher züchtig und dezent. Ein wichtiger Grund, frohen Mutes zu sein, ist dabei die von seliger Gewissheit geprägte Aussicht auf den unmittelbar

⁴³ «Tali hilaritate [...], nemo quidem loci fratrum motus est in risum.» (ebd., 221).

⁴⁴ «et ecce disciplina vestra fracti stupescimus, cum, nobis effuse solutis in risum, ne unum vestrum dare viderimus assensum.» (ebd.).

⁴⁵ «Miror te [...] ridere, quod me libet flere.» (ebd., 283).

⁴⁶ «ossa obesa inter se unus quidem in alterum ludicro iecerant.» (ebd., 121).

⁴⁷ «effusa leticia» (ebd.).

⁴⁸ «hilariores in claustro nostro homines vidisse me memini.» (ebd., 135).

bevorstehenden Tod: Der Mönch Ratpert geht «in aller Freudigkeit [...] hinüber ins Paradies».⁴⁹ Gerald verstirbt betont sanft, in Anwesenheit der Brüder, und indem er «allen mit offenen Augen zulächelte und endlich unter einem gleichsam abgenötigten Lachen leise kichernd verschied».⁵⁰ Davor noch hat er aus Freude über das anstehende Ende Tränen vergossen und sich damit einer Ausdrucksform bedient, die in der CSG ausschliesslich St. Galler Exponenten vorbehalten ist.

Doch nicht alle sind so milde im Umgang mit Ausdrucksformen der Freude: Salomo (III.), Hofmann, Bischof von Konstanz und gemäss Ekkehard ein verdienter und guter Abt, soll zwar «jeweils nach Umständen und Gesellschaft ein fröhlicher und liebenswürdiger Tischgenosse» gewesen sein, ohne dabei (wie etwa Konrad) «je schwelgerisch zu sein».⁵¹ Jedoch sei er auch zu frechen Scherzen und leichtsinnigen Angebereien aufgelegt gewesen: Einmal erwirkt er, dass die schwäbischen Grafen Perchtolt und Erchinger irrtümlicherweise einfachen Hirten ihre Ehrerbietung erweisen, da sie glauben, es handle sich um freie Menschen, woran er «sein stilles Vergnügen»⁵² hat. Ein andermal prahlt er in ihrer Anwesenheit «in durchaus unbesonnenem Spott»⁵³ von einem riesigen Ofen in St. Gallen, der sie in einem einzigen Backgang ein ganzes Jahr lang mit Brot versorgen könne. Jedoch scheint Ekkehard diesen unvoreilhaftigen Charaktereigenschaften, welche Salomo wohl in dem ihm vertrauten höfischen Milieu auflesen haben dürfte, kein allzu grosses Gewicht zugestehen zu wollen, wohl deshalb, weil sich der Fehlbare ob dieser einfältigen, auf materielle Errungenschaften und albernen Kurzweil gemünzten Fröhlichkeit selbst angeklagt habe und weil er seine Freude u.a. auch intensiv darauf verwandt habe, den Brüdern «Liebesmähler» zu bieten oder die Armen zu trösten.

Ekkehard steht hier also für eine eher moderate Auslegung der entsprechenden Vorgabe der RB ein. Eine Anekdote des Abtes Notker unterstreicht dies: Dieser – ein Mann von grosser *hilaritas*, der die Sympathien des Verfassers genießt – soll für einige Zeit das Kloster verlassen haben, damit die Brüder «sich einmal lockerer benehmen können», wobei man jedoch darauf Acht haben sollte, «daß sie nicht über die Stränge schlagen und daß keinerlei Laien an ihrer Fröhlichkeit teilhaben».⁵⁴ Ein wenig Spass darf also wohl sein, solange dieser nicht in etwas ausartete, was man von auswärtigen Gefühlskonventionen erwarten konnte. Notker reagiert mit dieser Lockerung demonstrativ auf die Handlungen jener, «die zu diesen Zeiten ihren Mund gegen die Mönche aufgesperrt»⁵⁵ haben, d.h. der unbeliebten Reformer von auswärts, welche in St. Gallen einen

⁴⁹ «laetissimus [...] in paradysum [...] transiit.» (ebd., 101).

⁵⁰ «omnes apertis oculis arrisit tandemque quasi excusso risu chachinnulans exspiravit.» (ebd., 245).

⁵¹ «loco et personis hilaris erat et iocundus, prodigus nunquam.» (ebd., 71).

⁵² «memor secum gaudebat.» (ebd., 43).

⁵³ «indiscrete ludens» (ebd., 39).

⁵⁴ «ut aliquando remissius fratres mei agant [...] ne effuse effluent et ne laici hilaritati illorum omnino intersint» (ebd., 265).

⁵⁵ «quorum his temporibus in monachos sunt ora patula» (ebd., 263).

rigoroserer Umgang mit der *disciplina* durchzusetzen hoffen, da die hiesigen Brüder angeblich zu lasch mit ihr umgingen, und sich dabei doch selber unzüchtigen Heiterkeitsbekundungen hinzugeben pflegen.

Die Notker-Anekdote dient Ekkehard als Überleitung zur Polemik gegen die Reformbewegung seiner eigenen Zeit, eine Reform lothringischer Observanz von 1034, die eine rigidere Auslegung der benediktinischen Regeln verfolgte.⁵⁶ Beinahe schon wehmütig erinnert sich der Chronist an die Zeit vor diesem monastischen Schisma zurück, als «Grafen und andere mächtige Herren [...], um der Freude willen an Festtagen unseren Prozessionen durch das Klosterinnere zu folgen, [...] mit uns marschierten, wohin wir nur immer gingen».⁵⁷ Das Programm der welschen Neuerer forderte eine striktere Abgeschlossenheit des Mönchslebens nach aussen hin und tolerierte eine solche gemeinsam erlebte *delectatio* kaum mehr.⁵⁸ Damit hatte sich ein neues «emotional regime» in St. Gallen zu etablieren versucht.

*Zorn, Hass, Neid, Unruhe*⁵⁹

Unruhiges, erregtes Verhalten negativer Ausprägung (Zorn, Hass, Neid) jedoch auch Unruhe bzw. Erregung für sich waren innerhalb des *claustrum*, einem «Ort der Stille, des Gebetes und der Andacht»,⁶⁰ nicht gerne gesehen. Schon im Zusammenhang mit *murmuratio* zeigt sich die Benediktsregel sehr rigide: Niemals dürfe innerhalb der Klostermauern «das Laster des Murrens aufkommen, in keinem Wort und keiner Andeutung, was auch immer als Anlass vorliegen mag».⁶¹ Jeder Anflug von ordnungswidrigem Missmut sollte bereits im Keim erstickt werden. Ein Mönch musste lernen, sich in schweigsamer *patientia* zu üben, «[s]ogar wenn ihm dabei noch so viel Unrecht geschieht».⁶² Dem Abt wiederum fiel es zu, Ruhelosen die Leviten zu lesen und sich damit selbst einer autoritativen, jedoch akzeptierten Form von Unmutsbekundung zu bedienen.

⁵⁶ Vgl. Hellgardt, Die *Casus Sancti Galli* (wie Anm. 16), 29.

⁵⁷ «comites aliosque potentes [...], pro delectatione festis diebus crucem nobiscum per claustrum sequendi [...] nobiscum, quaquā ivimus, ingredi.» (CSG 265).

⁵⁸ Vgl. de Jong, Internal cloisters (wie Anm. 20), 212.

⁵⁹ Zorn: *irasci/ira*, (*in-*) *fremere*, *murmurare/murmur(atio)*, *invehi/increpare*, *furibundus/fure-re/furor*, (*in-/ex-*) *clamare/clamor*, *animosus*, *infestus/infestare*, (*vultus/ore et oculis*) *contrahere/divaricare*, *bacchari*, *rabidus/rabere*, *reclamare*, *irritare*, *lacrimare* (Tränen des Zorns).

⁶⁰ Ernst Tresp, Das frühmittelalterliche Kloster als Freiraum und Engnis. Beobachtungen an den literarischen Quellen St. Gallens, in: Tiziana Suarez-Nani/Martin Rohde (Hg.), *Représentations et conceptions de l'espace dans la culture médiévale / Repräsentationsformen und Konzeptionen des Raums in der Kultur des Mittelalters*, Freiburg i.Ü. 2011, 323–340, 335.

⁶¹ «ne murmurationis malum pro qualicumque causa in aliquo qualicumque verbo vel significatione appareat» (RB 34,6).

⁶² «etiam quibuslibet irrogatis iniuriis» (ebd., 7,35).

Personen innerhalb der CSG, deren Darstellungsweisen merklich mit einem Vokabular markanter Unruhe einhergehen, sind Sandrat, Ruodmann, Victor, Hadwig, Wolo, Perchtolt und Erchinger. Besonders die Anekdoten des erstgenannten Reformmönchs sind eindrücklich: Der aus Trier stammende, hochgeborene und -gebildete Sandrat fällt bei seiner Mission, der *disciplina* St. Gallens auf den Zahn zu fühlen, durch ein explosives Temperament auf: Auf die Restriktionen, die ihm von den misstrauischen Klosterbrüdern auferlegt worden sind und die seine Autorität unterminieren, reagiert er stets mit aussergewöhnlich starken Zornausbrüchen, die ihn jeweils nur noch weiter marginalisieren. Als man ihm z.B. klar macht, dass er sich trotz seinem Sonderstatus dem St. Galler Abt unterstellen müsse und man den König über allfällige Verstösse gegen diese Bestimmung unterrichten würde, verliert er seine Fassung völlig: «Da Sandrat solches zu hören bekam, ergrimmete er bei sich und geriet in solche Erregung, daß er vor Zorn sogar in Tränen ausbrach.»⁶³ Sandrats «extremes» Gemüt scheint auch ansteckend zu sein: So sieht sich ein junger Mönch infolge der Schroffheit des Reformmönchs dazu genötigt, alle guten Vorsätze⁶⁴ zu vergessen und ihm «in rasendem Zorn [...] mit der Faust mächtig gegen die Schläfe»⁶⁵ zu schlagen. Aber selbst der blosser Anblick des auswärtigen Eiferers scheint die Gemüter um ihn herum zu erregen, so im Fall des Dekans von Murbach, der Sandrat zu Beginn von dessen Besuch inmitten einer Schar von Brüdern sieht, unter die er sich heimlich gemischt hat, und kurzerhand vermeint, der Reformmönch sei ein geradezu «verächtliche[r] Mensch».⁶⁶

Schon Wojtek Jezierski, der die Sandrat-Anekdote unter dem Gesichtspunkt sozialer Ausschlussmechanismen des Klosters untersuchte, hat festgestellt, dass Ekkehard's Auseinandersetzung mit dem Reformmönch fast ausschliesslich mit Ärger, Trauer und dem Gefühl erlittener Ungerechtigkeit einhergeht. Und er betont zurecht, dass eine derart negative Darstellung dieses Mönchs reine Stilisierung sein könnte.⁶⁷ Es dürfte der Gemeinschaft St. Gallens (bzw. ihrem Exponenten Ekkehard), zwecks Betonung des Autonomieanspruches, durchaus gepasst haben, den fremden «Kontrolleur» als cholerischen Verrückten zu inszenieren⁶⁸ und ihn damit gewissermassen emotional zu marginalisieren.

Ähnlich verrückt wird auch der Reichenauer Abt Ruodmann, ebenfalls einer der ärgeren Antagonisten in der CSG, gezeichnet: Seine hasserfüllten Reden gegen das Kloster stehen am Ursprung der ottonischen Zucht-Kontrolle. Und weiter ergibt es sich, dass er eines nachts eigenmächtig in St. Gallen einsteigt,

⁶³ «Talibus ille auditis secum fremens adeo, ut prae ira etiam lacrimasceret, commotus est.» (CSG 273).

⁶⁴ Besonders das durch die Regula vorgegebene Gebot, dass sich die Brüder untereinander nicht eigenmächtig schlagen dürfen (vgl. RB 70,2).

⁶⁵ «furens [...] pugno illum in tympus validissime percussit» (CSG 275).

⁶⁶ «Despectibilis ille enime» (ebd., 267).

⁶⁷ Vgl. Wojtek Jezierski, Paranoia sangallensis. A Micro-Study in the Etiquette of Monastic Persecution, in: Frühmittelalterliche Studien, 42 (2008), 147–168, 152.

⁶⁸ Ebd., 165.

um unter seinen Feinden zu schnüffeln, und zuletzt auf dem Abort der Brüder landet, wo man ihn «an dem Schnauben der Nase» erkennt, «das er jeweils von sich gab, wenn er erregt war».⁶⁹ Das erscheint zusätzlich grotesk, wenn man bedenkt, dass der Abort als Ort galt, wo Geister und Teufel auftauchen.⁷⁰

Mit Victor, Wolo, Hadwig, Perchtolt und Erchinger drängen sich weitere Exponenten von adliger Abstammung auf, die in den CSG zuweilen durch heissblütige Aktionen auffallen: Vom Mönch Victor wird berichtet, dass er angesichts des strengen Regimes von Abt Craloh, unter dem der ganze Konvent leidet, zunächst als einziger nicht ruhig Blut bewahren kann, sondern seinem Oberen mit offener Feindseligkeit begegnet,⁷¹ woraufhin er das Kloster verlassen muss. Auch soll er «die Funken [des] Hasses», die zwischen Abt und Brüdern entstanden waren, «nach Kräften zu Flammen»⁷² geschürt haben. Und als sich später Bischof Ulrich, ein dem Kloster in grosser Liebe verbundener Mann, um eine Aussöhnung zwischen den Parteien bemüht, boykottiert Victor dies, indem er dem Abt den rituellen Kuss des Evangeliums verweigert. Dass sich jedoch die anderen Brüder zuletzt mit Craloh aussöhnen können und ihre Liebe «langen, alten Haß»⁷³ bricht, erträgt Victor, «rasenden Herzens»,⁷⁴ nicht. Daher trennt er sich von St. Gallen und wird zuletzt, da man ihn gegen seinen Willen zurückführen will, geblendet.

Ähnlich hoch gehen die Emotionen in der Anekdote des jungen Grafensohns Wolo. Dieser, ein «unruhiger und unsteter Geist»,⁷⁵ schafft es ebenfalls nicht, «seinen unsteten Sinn»,⁷⁶ der stark auf das Leben der Aussenwelt gerichtet ist, zu zähmen. So läuft er einmal, da er sich die Berge in der Ferne anschauen will, erregt aus der Schreibstube und auf den Glockenturm der Galluskirche. Unterwegs dorthin jedoch bricht ihm die Treppe unter den Füßen weg, worauf er sich den Hals bricht und dadurch später den Tod findet.⁷⁷ Zeichnete zuvor bei Sandrat noch übermässiger Zorn, bei Victor ungebändigter Hass verantwortlich für eine gescheiterte Integration in die Welt klösterlicher Gefühlskonventionen, liegt es hier beim jungen *oblatus* Wolo also eher an einer weniger bösartigen, nervösen und diesseitsorientierten Wesensart.

Die schwäbische Herzogin Hadwig soll einen Mönch namens Ekkehard II. bei dessen Besuchen auf ihrer Burg Hohentwiel oft «durch ihren harten und unbeherrschten Charakter» empört haben, weshalb er «manchmal viel lieber zu Hause

⁶⁹ «runcore narium, quo commotus solebat» (CSG 189).

⁷⁰ Vgl. Tresp, Das frühmittelalterliche Kloster (wie Anm. 59), 324.

⁷¹ Ein kapitaler Verstoß gegen das Gebot der RB, wonach die Mönche ihrem Abt gegenüber immer gehorsam sein sollten.

⁷² «Cuius [odio] scintillas, quaqu potuit, Victor inflammavit» (CSG 149).

⁷³ «longos rancores caritas fregit.» (CSG 161).

⁷⁴ «furiato pectore» (ebd.).

⁷⁵ «inquietus et vagus» (ebd., 97).

⁷⁶ «animo suo vago» (ebd., 99).

⁷⁷ Dabei könnte es sich um einen Selbstmord gehandelt haben, bedingt durch Heimweh und Depression. Vgl. Tresp, Das frühmittelalterliche Kloster (wie Anm. 59), 324.

als bei ihr gewesen wäre»,⁷⁸ d.h. sich nach der heimischen «emotional community» gesehnt haben dürfte, die ja stärker der Tugend der *patientia* verpflichtet war. Hadwigs Temperament manifestiert sich in impulsiv wirkenden Unmutsbekundungen und in einer bemerkenswerten Launenhaftigkeit, infolge derer sie zuweilen «ganz gegen ihre gewohnte Strenge in Gelächter»⁷⁹ ausbrechen kann – verständlich, meint da der Chronist, sei doch «das Weib stets ein wankelmütig-wandelbares Wesen».⁸⁰ Ekkehard II. auf der anderen Seite lässt sich nicht leicht von Emotionen überwältigen. So unterlässt er es etwa, gegenüber Hadwig den Unruhestifter Ruodmann, der ihn «heimlich gereizt hat»,⁸¹ anzuklagen, dem Frieden zuliebe.

Die Anekdoten um Perchtolt und Erchinger, beide involviert in eine Fehde mit Salomo, demonstrieren, wie Hass, Zorn und Neid in einem weltlichen Umfeld aus einer Verletzung des Ehrenkodexes und materieller Ansprüche entstehen können: *Ira*⁸² resultiert aus dem Zwischenfall mit den Hirten, *invidia* und *odia*⁸³ wiederum aus dem Umstand, dass König Konrad dem Bischof Besitzungen überlässt, über welche zuvor die Grafen verfügt haben. Die Aggressionen gegen Salomo sind heftig: Man setzt ihn gefangen und berät sich, ob man ihm «entweder die Augen ausreißen oder die Rechte abhauen» solle, ehe «die Vernünftigeren unter den Rittern» mahnen, «nicht weiter gegen den Gesalbten des Herrn zu rasen».⁸⁴

Die häufigste Form der Unmutsbekundungen unter den «genuin Einheimischen» St. Gallens, d.h. jenen Bewohnern, deren Anekdoten Ekkehard nicht unter dem Eindruck bedrohlicher oder zumindest unangepasster Fremdartigkeit präsentiert, ist das von der RB nicht sanktionierte, weil zur Wahrung der *disciplina* notwendige Schelten (*invehere*, *increpare*), das oft auch in Reaktion auf übermäßige Erregung zum Einsatz kommt: Der Dekan Ekkehard I. etwa muss seinen Diener, welcher «irascibilis»⁸⁵ ist, warnen, da dieser sich mit einem fettleibigen Almosenempfänger anlegt, der eine Lähmung vorgetäuscht hat. Anhand des Disputs zwischen Craloh und Victor zeigt sich jedoch ebenfalls, dass solche Zurechtweisungen, sind sie zu hart, nur weiter Zorn und Hass generieren können. Und so scheint es, als wolle Ekkehard mit dieser Episode neuerlich vor einer allzu strengen Klosterzucht, wie sie die welschen Neuerer seiner Zeit forderten, warnen, indem er mögliche Folgen skizziert. Das Beispiel Cralohs könnte

⁷⁸ «severis et efferis [...] virum [...] domi interdum quam secum mansisse multo malle» (CSG 187).

⁷⁹ «Illa vero extra solitam severitatem in chachinnos versa» (ebd., 195).

⁸⁰ «varium et mutabile semper est femina» (ebd., 235).

⁸¹ «clam stimulaverit» (ebd., 197).

⁸² Vgl. ebd., 42.

⁸³ Vgl. ebd., 36.

⁸⁴ «aut oculos eruant aut dexteram abscidant [...]. Militum autem pars sanior, ne quid amplius in christum Domini insanirent» (ebd., 47).

⁸⁵ Ebd., 180.

ihm als Beweis dafür gedient haben, dass der Weg der lothringischen Reform der falsche, weil kontraproduktiv, ist und dass man vielmehr dem Vorbild des moderateren Abtes Notker folgen soll.

Murrend und gar offen aggressiv verhalten sich innerhalb der Klostermauern auch Mönche, die Ekkehard im Grossen und Ganzen als verdienstvolle Figuren ihrer Gemeinschaft beurteilt: Die drei Brüder Notker (Balbulus), Ratpert und Tuotilo treten zu Beginn der CSG als «invidi»⁸⁶ des späteren Abt Salomo auf, da dieser von ihrem Lehrer bevorzugt behandelt wird. Auch stimmen sie ins Gemurre ein, das unter den Brüdern entsteht, als sich Salomo als noch nicht vollwertiger Mönch erdreistet, das *claustrum* ohne Führer und im Leinenhabit zu betreten. Noch später verpassen Tuotilo und Ratpert dem hinterhältigen Speisemeister Sindolf sogar Prügel, nachdem er die drei Freunde heimlich belauscht hat. Das grosse Ausmass an Erregtheit dieser drei Beispiele scheint Ekkehard jedoch nicht gleich negativ bewerten zu wollen wie die Tollheiten der zuvor besprochenen Figuren – die Intentionen hinter den Aktionen dürften abmildernde Wirkung besitzen: Die ersteren beiden Unmutsbekundungen sind Reaktionen auf Verletzungen von Klosterregeln (gleiche Behandlung aller Mönche und kein Zutritt für nicht eingetragene Brüder), und im letzteren Fall wird ein Mann diszipliniert, der, wie Sandrat, «ein Zunder der Zwietracht»⁸⁷ gewesen sein soll. Ekkehard will Sindolf als Beispiel «[a]us der Zahl der Beleidiger» verstanden wissen, «damit du an dem einen sie alle erkennest, soweit nämlich Satan auf solches Gesindel baut».⁸⁸ Sich mit aller Gewalt dem Eindringen solcher teuflischen Gestalten zu erwehren, konnte ja, wie auch in der RB festgeschrieben, keinesfalls verwerflich sein.

In der «emotional community» St. Gallens wird also unruhiges, erregtes Verhalten negativer Ausprägung jeweils dann bis zu einem gewissen Grad toleriert, wenn es dem Selbstschutz des Konvents vor Aussenstehenden dient, und nicht, wie etwa bei Sandrat oder den schwäbischen Grafen, typisch weltlichen Interessen der Autorität, des Materiellen oder der Ehre.

*Furcht*⁸⁹

Keine andere Furcht dürfte die Menschen des Mittelalters derart beschäftigt haben wie jene um das Seelenheil, d.h. vor Gott, seinem bevorstehenden Gericht sowie der Möglichkeit, der Hölle ausgeliefert zu werden. Die RB kennt keinen «Furcht»-Begriff ausserhalb dieses Bedeutungskontextes und stellt den *timor Dei* ins Zentrum eines makellos demütigen Lebensstils: Permanent solle sich der

⁸⁶ Ebd., 22.

⁸⁷ «discordiē semper fomes» (ebd., 81).

⁸⁸ «De quibus pluribus unum aliquem, ut, quantum satanas in talibus praesumat, ab uno discas omnes, introducere volumus.» (ebd.).

⁸⁹ *timere/timor, vereri, tremere/tremor, terrere/terror, anxius/angi/anxietas, horrere/horror, sollicitari/sollicitudo, sperare, expavescere, formidare.*

Mönch vor Augen halten, «wie das ewige Leben jenen bereitet ist, die Gott fürchten».⁹⁰ Und so beschreiben die CSG konsequenterweise eine Welt, in welcher v.a. die Sorge um die Unversehrtheit des *claustrum* und des von ihm kultivierten gottgerechten Lebens Furcht generiert. Das St. Galler Kollektiv fürchtet sich primär «[v]or jähen und überraschenden Geschehnissen»,⁹¹ die den ruhigen, weltentrückten Klosteralltag durcheinanderwirbeln könnten: vor materiellen Schäden am Konvent, wie sie infolge des Ungarneinfalls und eines grossen Feuers zu beklagen sind, ebenso wie vor der Vereinnahmung durch ideologisch und usurpatorisch motivierte Angriffe von aussen – eine Befürchtung, die in Ekkehards Polemik gegen die lothringische Reform mitschwingt.

Aber auch ausserhalb des Klostergemäuers macht man sich Sorgen um die Sicherung des Wohlergehens der Klosterinstitution: So meint etwa Kebo, Abt von Lorsch und Mitglied der ottonischen Kontroll-Delegation, man habe ernsthaft «zu fürchten»,⁹² dass diese vorbildlichen Mönche von ihrem sehr regelgerechten Lebensweg abrücken könnten, würden ihnen die Essensvorräte ausgehen. Es muss also stets genügend zu essen haben, wer die Klosterzucht einhalten will!

Eine ähnliche Sorge dürfte auch König Otto haben, als ihm die Brüder einen neu auserkorenen Abt, Purchard, präsentieren, er diesen jedoch als zu weich einstuft und verstimmt meint: «Ich fürchte [...], ihr haßt die Strenge und Zucht [...] und habt euch deshalb auf diesen Winzling geeinigt [...]»⁹³ Otto befürchtet eine ungenügende *disciplina*; für einen mittelalterlichen Herrscher wie ihn kam eine sakrale Institution wie jene St. Gallens einer Investition in das eigene Seelenheil gleich: Für die Stiftungen zugunsten von Mönchen wollte man Resultate sehen, v.a. in Form von Seelenmessen. Wurden solche von undisziplinierten Klerikern erbracht, schmälerte dies ihren Wert. Ottos Gefühlsregung liegt hier also auch in der Furcht vor dem Leben nach dem Tod begründet.

«Profane» Ängste wiederum sind in den CSG selten. Und nicht ganz überraschend machen sich solche bei drei Exponenten bemerkbar, die bei Ekkehard ohnedies schon nicht gut wegkommen: Perchtolt und Erchinger sollen, als sie dem König die Erniedrigung mit den Hirten klagen wollten, «[a]us Furcht»⁹⁴ vor diesem ihren Zorn unterdrückt haben. Und Ruodmann soll grosse Angst vor der Herzogin Hadwig gehabt haben, weshalb er sich heuchelnd mit ihrem Berater, Ekkehard II., gut zu stellen suchte. Diese Angstzustände Ruodmanns scheinen auf den ersten Blick mit denjenigen der St. Galler vor usurpatorischen Potentaten und Reformern vergleichbar. Doch vermisst man hier, als «höhere» Motivation

⁹⁰ «et vita aeterna quae timentibus Deum praeparata est» (RB 7,11).

⁹¹ «ad repentina timidulus et inopinata [...] erat» (CSG 79).

⁹² «vereri est» (ebd., 217).

⁹³ «Vereor [...] ne disciplinarum severitates [...] exosi ad hunc tantillum [...] concesseritis.» (ebd., 177).

⁹⁴ «Timore» (ebd., 43).

gewissermassen, Anzeichen der Sorge um Autonomie und Ruhe des dahinter stehenden Klosters. Der böse, schwächliche Abt scheint vielmehr in eigenem Interesse zu bangen.

Trauer⁹⁵

Die benediktinische Norm für den Umgang mit Trauer sieht dreierlei vor: Erstens soll der demütige Mönch seine Reue hinsichtlich begangener Sünden mit Tränen ausdrücken, will er von Gott erhört werden und Vergebung erlangen.⁹⁶ Zweitens soll materiellen Dingen nicht nachgetrauert werden, «damit dem Teufel kein Raum gegeben werde».⁹⁷ Und drittens sei es empfehlenswert, Anteil zu nehmen an der Trauer eines anderen, d.h. Mitleid mit diesem zu haben und ihn zu trösten, «damit er nicht in zu tiefe Traurigkeit versinkt».⁹⁸

Wenn in den CSG Tränen fliessen o.ä., was häufig passiert, geschieht dies v.a. vor dem Hintergrund des ersten dieser Postulate. Und nicht selten besitzt solche Emotionalität, mit Gerd Althoff gesprochen, den Anstrich ritueller Konventionalität,⁹⁹ etwa dann, als sich Salomo für den spirituellen Lebensweg entscheidet: Er schlüpft ins Mönchshabit, tritt an den Altar St. Gallens, «beweinte seine Sünden und ward, der Welt entsagend, Mönch des heiligen Gallus».¹⁰⁰ «Auswärtige» *lacrimae* der Reue wiederum scheinen häufig so exzessiv und demonstrativ vorgetragen zu werden, dass ihre Authentizität ernsthaft angezweifelt werden darf: Perchta, die Frau Erchingers, soll sich wegen der Gefangennahme Salomos durch ihren Gatten derart stark gequält haben, dass sie sich gar seufzend an ihre Brust geschlagen und «vor lauter Weinen»¹⁰¹ an Nasenbluten gelitten haben soll. Ähnlich intensiv ist die Trauer der adligen Eheleute Erimbert und Waltrada angesichts ihrer Unzucht: Auf der Suche nach Vergebung bei Gott und der Gemeinde tun sie wiederholt und tränenreich in der Öffentlichkeit Busse, bis man sich dieser elenden «Tränenüberströmten»¹⁰² erbarmt und ihnen die Kommunion doch noch gewährt.

Während ausdrucksstarke Reuebekundungen in den CSG v.a. der weltlich-adligen Gefühlswelt vorbehalten zu sein scheinen, erweist sich die Fähigkeit zur *compassio*, d.h. zur «emotionalen Selbsterniedrigung» auf den (tieferen) Gemüts-

⁹⁵ *lacrimosus/lacrimare/lacrimae, (de-) fletus/flere, eiulare, dolere/dolor, lugere/luctus, tristis/tristitia, miserari/misericordia, pietas, plorare, piget, percutere pectus, (in-) gemitus/gemiscere/gemere, lamentari, attonitus, laesus.*

⁹⁶ Denn man werde nicht erhört, wenn man nur viele Worte gebrauche. (vgl. RB 20,3).

⁹⁷ «ut non detur occasio diabolo.» (ebd., 54,5).

⁹⁸ «ne abundantiori tristitia absorbeat» (ebd., 27,3).

⁹⁹ Siehe hierzu u.a. Gerd Althoff, *Der König weint. Rituelle Tränen in öffentlicher Kommunikation*, in: Jan-Dirk Müller (Hg.), «Aufführung» und «Schrift» in Mittelalter und Früher Neuzeit, Stuttgart/Weimar 1996, 239–252.

¹⁰⁰ CSG, S. 35; «peccata deflevit seculoque abrenuntians sancti Galli fit monachus.» (CSG 35).

¹⁰¹ «prae fletus» (ebd., 51).

¹⁰² «fletu perfusos» (ebd.).

zustand anderer,¹⁰³ als etwas, das v.a. die St. Galler beherrschen. So soll sich Salomo gegenüber der verzweifelten Perchta äusserst versöhnlich gezeigt haben. Er tröstet sie und setzt sich später beim König auch für eine milde Bestrafung seiner schwäbischen Angreifer ein. Als Perchtolt und Erchinger dann jedoch trotzdem hingerichtet werden, zieht der Bischof «weinend und klagend nach Rom»,¹⁰⁴ wo er beim Papst Busse tut. Auch Wolos Integrationsprobleme sind den Brüdern keineswegs einerlei, vielmehr «tat es allen leid um den Mann, der so schöne Begabung zeigte».¹⁰⁵ Man beweint und beklagt den unglücklichen Tod des Grafensohnes und sorgt sich um sein Seelenheil. Und sogar dem zornigen Unruhestifter Victor ist nach seiner Blendung das Mitleid der Brüder und des Chronisten gewiss: Während erstere mit «Trauerklagen» und «Wehgeschrei zum Himmel empor»¹⁰⁶ reagieren, kommentiert Ekkehard das Unglück mit einem emphatischen (womöglich stilisierten) «o weh»,¹⁰⁷ wodurch er sich punkto Mitleidskonventionen den St. Gallern aus seiner Geschichte annähert.

Ganz exklusiv den Mönchen vorbehalten ist *compassio* jedoch nicht: Auch Kaiser Otto und König Konrad sollen sich, wie sie über die Probleme mit Sandrat respektive die Malträtierung des Vertrauten Salomos unterrichtet wurden, solchen Gefühlsregungen hingegen haben. Dennoch kann hinsichtlich der Ausdrucksweise von Trauer abschliessend durchaus von einer merklichen Unterscheidung zwischen «ausser» und «innen» gesprochen werden: aussergewöhnlich exzessive Reuebekundungen eher auf der ersteren Seite – vielleicht weil das grössere «Sündenpotential» auswärts, gerade in den Augen des CSG-Verfassers, dementsprechend verschärfte Trauergewohnheiten nötig macht –, die Fähigkeit, mit Fremden und Feinden mittrauern zu können, eher auf der letzteren.

Liebe¹⁰⁸

Christlich gelebter *amor* war grundsätzlich unvereinbar mit weltlichen, d.h. materiellen und fleischlichen Gelüsten. Und im Rahmen benediktinischer Observanz stellte die Liebe zu Gott das oberste (emotionale) Ordnungsprinzip: Ihr zu Liebe solle der Mönch unbedingt gehorsam sein, sei es gegenüber dem Abt oder den Brüdern, und auch allen Gästen und Bedürftigen stets zuvorkommend begegnen. In ihr lag die vollkommene Demut, infolge derer alle Furcht vor dem Bösen verfliegt und der Weg zum Seelenheil mühelos beschritten werden kann.¹⁰⁹

¹⁰³ Vgl. Rosenwein, Emotional communities (wie Anm. 3), 85.

¹⁰⁴ «Romam petiit flens et eiulans» (CSG 55).

¹⁰⁵ «omnes pro talis ingenii viro dolebant.» (ebd., 98f.).

¹⁰⁶ «luctus tali orbo inspecto miscent et in caelum eiulatus.» (ebd., 163).

¹⁰⁷ «proh dolor» (ebd.).

¹⁰⁸ *amare/amor, carus/caritas, diligere/dilectus, (de-) osculari/osculum, amplexari, dulcis/dulcedo, gratia, amicus, complecti, «anime mi», delicias tractare.*

¹⁰⁹ Vgl. RB 7,67–7,69.

Ekkehard inszeniert sein Kloster natürlich als Ort, wo man dieses Gefühlsideal immerzu auf eindruckliche Weise hochgehalten habe, weshalb alle Kontrollbemühungen auswärtiger Potentaten unnötig gewesen seien (und es immer noch seien). Von Arnulf, Bischof von Toul, vernimmt man in diesem Sinne, er rate davon ab, die St. Galler zu belästigen, denn «ich weiss nicht, ob ich im Reiche [...] je ähnliche Christenliebe gefunden habe».¹¹⁰ Und Abt Kebo bestätigt dies nach der Kontrolle gegenüber Otto mit den Worten: «[A]ls wir alle Habe von ihnen genau untersuchten, fanden wir bei keinem irgendein Gut in Fülle, es sei denn das Gut der Liebe und Demut.»¹¹¹ Und wenn man auswärts die Liebe der St. Galler erwidern wolle, so Ekkehard nachdrücklich, dürfe man sich eben nicht so vehement in die Angelegenheiten ihres Klosters einmischen, wie dies einige Exponenten getan haben sollen und auch heute noch tun. Genau solcherart muss sich Ruodmann nach seinem Ausflug auf den Abort von seinem Bruder Otker belehren lassen: Er würde in St. Gallen «unverletzliche Liebe und Frieden genießen», würde er damit aufhören, sich so stark «um die Ihrigen» zu «kümmern».¹¹² Zwar argumentiert Erzbischof Heinrich, ein weiterer «Kontrollleur», dagegen, die Ottonen untersuchten die St. Galler *disciplina* ja nur aus Liebe zu den Brüdern. Doch postwendend ein Gegenargument des Abts Purchard: Ungeachtet dieser (angeblich) guten Absicht, hätte man ja auch nur *einen* Vertreter und nicht eine ganze Delegation schicken können – «ihm würden wir ja nicht weniger als euch allen gehorsam sein in allem, was vernünftigerweise gefordert werden kann».¹¹³ Eine willkommene Art, den Mönchen mit Liebe zu begegnen, ist dagegen die Freigiebigkeit Konrads, um deretwillen man dem König ja auch seine unpassende Fröhlichkeit nachsieht.

Sexuelle Handlungen jeglicher Art sind innerhalb der Klostermauern natürlich inexistent. Nicht so ausserhalb, wie einerseits die Anekdote um Erimbert und Waltrada, andererseits das Betragen zwischen einem Grafen namens Ulrich und seiner Gattin Wendilgart beweisen: Zurückgekehrt aus ungarischer Gefangenschaft, während der man ihn in der Heimat für tot gehalten hat, «zog» der Mann seine Frau, die sich derweil zu einem Leben als St. Galler Inklusin entschieden hat, ungestüm «an sich, umarmte sie und küßte sie, sie mochte wollen oder nicht», um sie so dem spirituellen Leben bedingungslos wieder zu entreissen und mit ihr später «das Beilager von neuem»¹¹⁴ zu halten. Es ist dies die einzige Begrüssung zweier (im konventionellen, nicht «platonischen» Sinne) Liebender innerhalb der CSG und damit auch einer der seltenen Momente, in denen *oscu-*

¹¹⁰ «et similem caritatem in regno [...] nescio, si invenerim.» (CSG 203).

¹¹¹ «omne habere omnium illorum sollicitate scrutati apud neminem ullius boni copiam praeter caritatis et humilitatis invenimus.» (ebd., 229).

¹¹² «sed quantum illi pro tuis, tantum te quoque curare pro suis; et salva sic caritate et pace hinc inde fueris.» (ebd., 227).

¹¹³ «cui non minus quam vobis omnibus ad omnia, quae ratio possibilia posceret, obediremus.» (ebd., 211).

¹¹⁴ «ad se tractam amplexatus, vellet nollet, osculatus est [...] Nuptiae [...] aguntur a principio» (ebd., 173–175).

lari (und das häufig damit einhergehende *amplexari*) nicht unter rituellen Vorzeichen steht, wie es bei den meisten mönchischen Begegnungen der Fall ist. In sexuelle Handlungen soll jedoch auch Salomo verwickelt gewesen sein, was Ekkehard betont kurz anführt: Als Jugendlicher zeugt er eine Tochter mit einer vornehmen Frau, die daraufhin, als Ergebnis «große[r] Buße»,¹¹⁵ Äbtissin wird, während auch das Kind später ein sehr tugendreiches Leben führt und sich dabei sogar «unstatthaften Liebeswünsche[n]»¹¹⁶ eines Königs zu erwehren weiss. Damit dürfte der Makel der Unzucht für Ekkehard getilgt sein. Wie bereits im Zusammenhang mit Salomos unvoreilhaftem Hang zur Prahlerei wird auch dieses Zeugnis verwerflicher fleischlicher Liebe als Überbleibsel seines früheren, höfischen Lebens eingestuft, das die spätere, glanzvolle Zeit als Abt nicht beeinträchtigt.

Relevant wird Ekkehard's Sprechen über die Liebe auch im Bezug auf seine Polemik gegen die lothringische Reform, die sich wohl im Gegensatz zwischen dem strengen Abt Craloh und dem laxeren Abt Notker exemplifiziert: Craloh ist derart unbeliebt, dass er das Kloster kurzzeitig verlassen muss. Bei seiner Rückkehr werfen ihm die Brüder – wohl in Anlehnung an jene Bestimmungen der RB, die den Abt zur Liebe gegenüber seinen untergebenen Brüdern verpflichten¹¹⁷ – vor, er habe sie dadurch «den Wölfen überlassen», während sie doch eines Vaters bedürften, «der seine Söhne lieben und nicht hassen, einen Hirten, der seine Schafe scheren und nicht verschlingen sollte».¹¹⁸ Notker's Auszug wiederum geschieht unter dem Vorwand, den Brüdern etwas Gutes zu tun. Er könnte sich dessen bewusst sein, dass eine zu strenge Auslegung der *disciplina* der Liebe in St. Gallen eher ab- denn zuträglich sei. In diesem Zusammenhang erscheint die «Kunst des Liebens» hier als etwas, das mit moderaterer Regelauslegung einhergeht und sich daher, wie Ekkehard zu implizieren scheint, den zeitgenössischen Regelfanatikern nicht erschliesst.

Synthese

Zwischen Ekkehard's Inszenierungen von «Klosterinnerem» und «Klosteräusserem» besteht eine merkliche emotionale Differenz: In der ersten, für die CSG zentralen «emotional community» – zu welcher der Verfasser infolge von Affinität sowie expliziter emotionaler Parallelen (z.B. die Ausdrücke des Mitleids) gezählt werden sollte – unterliegt das Zeigen von Gefühlen grösseren Restriktionen als in der zweiten «emotional community», die ausserhalb des St. Galler Gemäuers heimisch ist, jedoch zuweilen die Grenzen des *claustrum* überschreitet.

¹¹⁵ «penitentia multa» (ebd., 71).

¹¹⁶ «amplexus illicitos» (ebd.).

¹¹⁷ Vgl. u.a. RB 64,11.

¹¹⁸ «patrem, qui filios diligere non odire, pastorem, quem oves tondere non glutire libeat [...] se lupis reliquisse» (CSG 156f.).

Bei den Mönchen, deren Gefühlskonventionen durch die strengen Vorgaben der Benediktusregel bedingt sind, ist man erstens darum bemüht, Fröhlichkeit und Freude möglichst dezent auszudrücken und nicht überschwänglich in weltliche Gelüste zu «investieren», derweil man in auswärtigen Bereichen (am Königshof, in anderen klerikalen Institutionen oder bei den Ungarn), offenbar freizügigere, z.T. sogar recht obszöne Freudebekundungen gewohnt ist. Zweitens sollen sich die Mönche in Demut üben und allfälliges Unglück geduldig und stillschweigend über sich ergehen lassen (*patientia*), anstatt sich allzu rasch Gefühlsausdrücken der Erregung wie Zorn, Hass, Neid usw. zu ergeben. Jedoch werden solche Emotionen jeweils dann mehr oder weniger toleriert, wenn sie (z.B. in Form des Scheltens) den Konvent vor Ungemach wie z.B. *noch* intensiverer Unruhe und damit grösserer Disziplinlosigkeit bewahren können. In adligen Kreisen hingegen regt man sich viel schneller auf und dies zumeist in Reaktion auf «nichtige», weil weltliche Interessen (Autorität, Materialität, Ehre) tangierende Missstände. Drittens fürchten die Mönche nichts stärker, als dass sie einstweilen der materiellen und ideologischen Grundlage ihres Klosterlebens entbehren und dadurch den Weg der Seligkeit nicht begehen könnten. Ausserhalb von St. Gallen ist diese auf das Jenseits gerichtete und damit aus monastischer Sicht lobenswerte Furcht scheinbar auch am Hof der Ottonen präsent, während von anderen Exponenten berichtet wird, sie erzitterten vor Menschen – und sogar vor einer Frau (Hadwig). Klösterliche Trauer steht bei Ekkehard, viertens, häufig unter den Vorzeichen ritualisierter Tränen (angesichts von Reuebekundungen und Todesfällen) sowie eines ausgeprägten Sinnes für Mitleid, zu welchem in den weltlichen Sphären der CSG offenbar nur Kaiser Otto und König Konrad fähig sind. Andere adlige Figuren fallen dagegen, wenn sie sich reuig zeigen, durch besonders exzessiv vorgetragene Traurigkeit auf, wie sie der Chronist für einen sündigen Lebensstil wie den ihrigen wohl als angemessen empfunden haben dürfte. Punkto Liebe zeigen sich Ekkehards Klosterbewohner von einer vorzüglichen Seite: *Caritas* sei in St. Gallen in allen Bereichen immer hochgehalten worden, bei gänzlicher sexueller Abstinenz. Auch den Königen wird hinsichtlich ihrer Zuneigung zur sakralen Institution ein gutes Zeugnis ausgestellt (wenngleich Ottos angeblich aus Liebe erwachsener Kontrollldrang seine intendierte Wirkung verfehlt haben dürfte), wohingegen sich andere Adlige wie Erimbert und Waltrada sexuellen Lockungen nicht entziehen können.

Angesichts der drei zuletzt abgehandelten Emotionen bietet es sich an, den königlichen Vertretern der CSG, infolge ihrer insgesamt nur partiellen Übereinstimmung mit der «emotional community» der anderen «Auswärtigen», eine eigene, untergeordnete «emotional community» – die insgesamt vierte – zuzuschreiben.

Die fünfte «emotional community» wird durch Salomo III. personifiziert: Der Abt fungiert als (einzigartiges) heterogenes Bindeglied zwischen weltlicher und sakraler Sphäre, weshalb er zuweilen durch Gefühlsregungen aufgefallen sein soll, die stark von den monastischen Konventionen abweichen (Spott, Angeberei und, früher, ungebändigte Liebeserregungen). Im Gegensatz zu anderen «Grenz-

gängern» innerhalb der CSG schafft er es jedoch, sich trotz solcher emotionaler Verfehlungen in die klösterliche Gemeinschaft zu integrieren und sich sogar zu einem ihrer verdienstvollsten Aushängeschilder zu entwickeln. Dies gelingt ihm, weil er seine (Gefühls-)Makel mittels ausreichender Busseleistungen tilgen kann. Damit beugt er sich gewissermassen den Aufnahmebedingungen des «emotional regime» des *claustrum*, von welchem er ein Teil sein will. Was wiederum geschehen konnte, wenn man sich in seinem St. Gallen emotional nicht konform verhielt und auch keine Anstalten machte, dies ändern zu wollen, demonstriert Ekkehard u.a. an den Schicksalen von Sandrat und Ruodmann: Man wurde marginalisiert und musste fliehen, um dann gegebenenfalls in auswärtigen «emotional refuges» zur erhofften emotionalen «Entspannung» zu gelangen.

Mit der aussertextuellen, zeitgenössischen Gruppierung der lothringischen Reformer dürfte sich zuletzt noch eine sechste «emotional community» gefunden haben: Deren disziplinarischen Bestrebungen spiegeln sich innerhalb der CSG in Abt Craloh, der durch eine sehr rigide Auslegung der RB das (Gefühls-)Leben der Mönche so stark einschränkt, dass ihm die Kritik des moderaten Ekkehard zuteil werden muss. Der Chronist seufzt angesichts der Einmischungen der welschen Eiferer, die im St. Gallen seiner Zeit die Oberhand gewonnen, d.h. ein äusserst striktes «emotional regime» etabliert zu haben scheinen, und sehnt sich nach den von ihm chronikalisch wiederbelebten Zeiten zurück, in welchen man u.a. noch ausgelassener seiner Freude Luft verschaffen konnte.

Die «emotional community» St. Gallens, wie sie im Rückblick der CSG dargestellt wird, bot Ekkehard (und vermutlich anderen Gleichgesinnten seiner Zeit), welcher unter dem «emotional regime» der Reformer «emotional suffering» durchzustehen hatte, also eine mit den eigenen Gefühlskonventionen übereinstimmende «emotional refuge».

Die Annahme, dass sich Rosenweins Konzept der «emotional communities» für die Analyse einer Quelle wie die CSG besser eignet als der zweiteilige Ansatz Reddys, dürfte sich vor dem Hintergrund der zusammengetragenen Ergebnisse bewahrheitet haben. Jedoch hat sich auch gezeigt, dass es trotzdem möglich ist, die Begrifflichkeiten «emotional regime» und «emotional refuge» ergänzend zu gebrauchen – wenngleich hierzu bislang noch keine Systematik entwickelt worden ist.

Das emotionsgeschichtliche Experiment an Ekkehards Klosterchronik dürfte ebenfalls bewiesen haben, dass man auch mit nur einem Zeitzeugen durchaus Einsicht in Muster verschiedener «emotional communities» erlangen kann. So wurde gezeigt, wie Rosenweins Methodik, mit welcher sie in *Emotional communities* einen vergleichsweise grossen Zeitraum von rund dreihundert Jahren (ca. 350 – ca. 680) anhand mehrerer Quellen verschiedenster Art abzuhandeln versteht, auch in einem kleineren Rahmen zum Einsatz gelangen könnte. Damit darf jedoch kein Anspruch auf Vollständigkeit für den zeitlichen Geltungsbereich der CSG angemeldet werden – auf einen solchen verzichtet ja selbst Rosenwein mit ihrer wesentlich elaborierteren Arbeit.¹¹⁹

¹¹⁹ Vgl. Rosenwein, *Emotional communities* (wie Anm. 3), 2.

Auch soll mit dieser emotionsgeschichtlichen Analyse nicht der Anspruch erhoben werden, aufgezeigt zu haben, wie die St. Galler Mönche des späten 9. bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts *wirklich* gefühlt haben. Wichtiger ist vielmehr die Erkenntnis, wie *Inszenierungen* von Emotionen dazu dienen konnten, Grenzen zwischen verschiedenen Gruppierungen zu ziehen, Eigen- und Fremdbilder zu konstituieren und Kontroll- und Abwehrmechanismen zu etablieren. Damit bietet das neue emotionsgeschichtliche Paradigma, welches Emotionalität nicht mehr abseits von rationalem Kalkül sieht, eine interessante Ergänzung zu sozial- und kulturwissenschaftlichen Fragestellungen, wie sie im Fall von St. Gallen u.a. durch de Jong und Jezierski zur Diskussion gestellt wurden.

«Emotional communities» in Ekkehards IV. Casus Sancti Galli

Emotionsforschung stellt heute ein sehr produktives und innovatives Feld in der Geschichtswissenschaft dar. Obschon bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vereinzelte Untersuchungen zum Thema aufgetaucht sind, herrscht auch heute noch weitgehend Unklarheit darüber, wie eine Geschichte der Gefühle grundsätzlich geschrieben werden sollte. In der jüngeren Vergangenheit sind daher einige neue, viel versprechende Ansätze formuliert worden, die diesem methodisch-theoretischen Desiderat nachkommen wollen. Ein wichtiger unter ihnen ist Barbara H. Rosenweins Konzept der «Emotional communities», welches Gefühle, entsprechend einer neueren Tendenz in der Forschung, als Konstituenten gruppenspezifischer Prozesse betrachtet und damit Emotions- an Sozial- und Kulturgeschichte anlehnt. Der vorliegende Beitrag reflektiert kritisch über die Möglichkeiten dieses noch wenig erprobten Ansatzes und wendet ihn versuchsweise auf eine bekannte Quelle des Mittelalters an: die *Casus Sancti Galli* Ekkehards IV. aus der Mitte des 11. Jahrhunderts. Indem er dabei die Eignung von Rosenweins Methodik für entsprechende Textanalysen unterstreicht, zeigt er auf, wie der St. Galler Mönch mittels der Inszenierung unterschiedlicher kollektiver Gefühlsnormen wirkungsvoll Gegensätze zwischen «eigenen» und «fremden» Gruppierungen konstituierte, die auch seine persönliche Polemik gegenüber ideologischen Angriffen auf sein Kloster, historische wie zeitgenössische, stützten.

«Emotional communities» dans le Casus Sancti Galli d'Ekkehard IV

La recherche en émotions est aujourd'hui un domaine des sciences historiques particulièrement productif et innovateur. Bien que des études isolées aient déjà surgi en première moitié du 20^{ème} siècle, la manière dont une histoire des sentiments devrait être écrite n'est de loin pas définie à l'heure actuelle. Dans un passé proche, de nouvelles approches prometteuses ont été formulées en vue de pourvoir à ces besoins méthodiques et théoriques. L'une d'entre elles, non négligeable, est le concept de Barbara H. Rosenwein, «Emotional communities», qui, suivant une nouvelle tendance dans le domaine de la recherche, voit les sentiments comme constituantes de processus de dynamiques de groupes et lie ainsi l'histoire des émotions à l'histoire sociale et culturelle. Le présent article est consacré à une réflexion critique sur les possibilités de cette approche encore peu expérimentée que l'auteur se propose d'appliquer sur une source bien connue du Moyen Âge: le *Casus Sancti Galli* d'Ekkehard IV, qui date du milieu du 11^{ème} siècle. En soulignant la pertinence de la méthode de Rosenwein pour des analyses de textes correspondantes, il montre la manière dont le moine saint-gallois, à l'aide de la mise en scène de diverses normes sentimentales collectives, a constitué efficacement des contrastes entre groupements «propres» et «étrangers», qui ont notamment étayé sa polémique personnelle vis-à-vis d'attaques idéologiques historiques et contemporaines à l'encontre de son cloître.

«Emotional communities» in Ekkehard's IV. *Casus Sancti Galli*

Emotion research has become a productive and innovative area within the historical sciences. Although a number of individual studies appeared as early as the first half of the twentieth century, it remains unclear how a history of feelings should be written. In this context a number of new and promising approaches have recently been formulated to provide the required methodological and theoretical foundations. Among these, Barbara H. Rosenwein's notion of «emotional communities» stands out. In line with a new direction in research, this concept sees feelings as constitutive of dynamic group processes, and thus situates the history of emotions alongside social and cultural history. The present contribution is a critical reflection on the opportunities offered by this as yet untested approach and attempts to apply the concept to a well-known medieval text: the *Casus sancti Galli* of Ekkehard IV, from the mid 11th century. This shows the suitability of Rosenwein's apparatus for textual analysis, which reveals how the St. Gall monk was able to orchestrate a number of collective emotional norms in order to create effective contrasts between images of one's own group and of outsiders, supporting his personal polemic against ideological attacks on his monastery by both contemporaries and earlier critics.

Schlüsselwörter – Mots clés – Keywords

Emotionsgeschichte – histoire des émotions – History of emotions; «Emotional community» – «Emotional community» – «Emotional community»; «Emotional regime» – «Emotional regime» – «Emotional regime»; «Emotional refuge» – «Emotional refuge» – «Emotional refuge»; *Casus Sancti Galli* – *Casus Sancti Galli* – *Casus Sancti Galli*; *Regula Benedicti* – *Regula Benedicti* – *Regula Benedicti*; Eigen- und Fremdbilder – images propres et étrangères – images of the self and the other; Lothringische Reform – réforme lorraine Lothringische Reform – The Lorraine Reform

Benedikt Tremp, Master of Arts der Universität Zürich in Deutscher Literaturwissenschaft und der Geschichte des Mittelalters, Hochschulpraktikant im Schweizerischen Literaturarchiv (SLA).

