

Synthese von Nähe und Ferne.
Kulturhistorische Überlegungen zu drei Modellen der Gastfreundschaft
im europäischen Mittelalter*

Yoshiki KODA (Keio-Universität/ Tokyo)

Die 1310 in Paris verbrannte Mystikerin Marguerite Porète beschreibt in ihrem Buch „*Miroir des simples âmes*“ („Spiegel der einfachen Seelen“) sieben Stufen, in denen die Seele zur göttlichen Erkenntnis aufsteigt. Interessant ist, dass die Französin dabei Gott „*Loingprés*“, den Fernnahen nennt. Diese Distanzverwirrung beginnt in ihrer Vision nach den ersten vier Stufen in dem Moment, in dem die Seele sich von allem befreit fühlte. „*mais le cinquiesme est en franchise de charité, car il est descombré de toutes choses; et le siziesme est glorieux, car l'ouverture du doulx mouvement de gloire, que le gentil Loingprés donne, n'est aultre chose que une apparicion, que Dieu veult que l'Ame ait de sa gloire mesmes, que elle aura sans fin.*“¹ (Aber die fünfte (Stufe) ist frei von der Liebe, denn sie ist aller Dinge entledigt. Die sechste sodann ist glorreich, denn die Offenbarung der süßen Herrlichkeitsbewegung, die der großmütige Fernnahe gewährt, ist nichts anderes als das Aufscheinen seiner eigenen Herrlichkeit, von der Gott will, dass die Seele sie erfahre, so wie sie sie dereinst ohne Ende haben wird). Danach tritt plötzlich der letzte Zustand ein. „*Laquelle demonstrance naist du septiesme estat, qui donne le siziesme estre. Laquelle demonstrance est si tost donnee, que celle mesmes, a qui ce est donné, n'a de son don, qui est donné, nulle aparceance.*“² (Diese Kundgebung geht aus dem siebten Stadium hervor, welches den sechsten Zustand bewirkt. Dies ereignet sich jedoch so schnell, dass selbst diejenige, für die er bestimmt war, keinerlei Wahrnehmung hat von dem, was ihr gewährt wurde). Marguerite nennt den Fernnahen an einer anderen Stelle „*esclar*“, Blitzstrahl. Ihr wird er in der vollkommenen Passivität kundgegeben. „*non mye pource que l'Ame se meuve ne la Trinité, mais la Trinité oeuvre a ceste Ame la monstre de sa gloire.*“³ (Nicht etwa darum, weil sich die Seele oder die Dreieinigkeit in Bewegung setzen würde, sondern

* Dieser Aufsatz ist erstmals erschienen: In: *Figures des Transgressiven. – Das Ende und der Gast.* Hrsg. von Kanichro Omiya. München (iudicium) 2009, S. 235-251.

¹ Marguerite Porète: *Le Mirouer des simples Ames*, édité par Romana Guarnieri, (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis LXIX) Turnholt 1989, p. 176f. Bei der Übertragung des altfranzösischen Originaltextes nahm ich besondere Rücksicht auf folgende deutsche Übersetzung: Margareta Porete: *Der Spiegel der einfachen Seelen.* Aus dem Altfranzösischen übertragen von Louise Gnädinger, Zürich/München 1987, hier S. 99.

² Ebd., S. 178.

³ Ebd.

darum, weil die Dreieinigkeit für die Seele das Aufscheinen ihrer Herrlichkeit offenbart). Die Vernichtung des Willens geschieht diesseitig im Bewusstsein. Die Seele aber wird vom Fernnahen durch den Blitzstrahl zur jenseitigen Gotteserkenntnis hinaufgehoben.

Diese Siebenstufenlehre Marguerites zeigt, dass ihr die höchste *demonstrance* nicht durch einen epistemologischen Akt wie durch Intellekt und Willen zuteil wird, sondern durch ein Paradoxon, um mit Nikolaus von Kues zu sprechen, durch die *coincidentia oppsitorum*. Diese mystische Erleuchtung beschreibt die ursprünglichste Begegnungsform mit dem Unheimlichen, die in der mystischen Schrift oft mit der Verkündigung zu vergleichen ist. Marguerite kannte kein anderes Wort als *Loingprés*, um dieses Paradoxon zu beschreiben. Und die Heimsuchung des Göttlichen verstärkt das paradoxe Gefühl: Sie fühlt, dass etwas Fremdes in ihr anwesend ist und sie selbst auch ein Teil des Fremden ist.

Das Adjektiv „fremd“ wurde aus seiner altenglischen Form „*fremthe*“ abgeleitet, die ursprünglich eine Frage bedeutet: Wo kommst du her?⁴ Der Fremde ist von Natur aus vor die Frage nach seiner *Her*-Kunft, nach seiner geographischen Entfernung zu stellen.⁵ Der empfangene Fremde, der „Gast“, steht auch in enger Beziehung mit Raumvorstellungen. Solange man in einem geschlossenen Kreis wie in der Stammesgesellschaft lebt, bezeichnet der Begriff eine überwiegend freundliche Beziehung. Wenn aber der Lebensraum durch einen politischen Umbruch wie Krieg oder durch einen sozialen Strukturwandel wie Heirat oder Fernhandel nach außen erweitert wird und sich die homogene Herkunftsgruppe notgedrungen mit den Fremden auseinandersetzen muss, bekommt der Begriff plötzlich einen anderen Sinn.

Die Berichte der modernen Ethnologen sprechen vielfältige Aspekte des Umgangs mit Fremden in archaischen Gesellschaften an. Der Eintritt eines Außenstehenden in eine Gesellschaft konnte sowohl Wut als auch Ehrfurcht erregen. Man hat ihn, ohne rechtlichen Prozeduren zu beachten, entweder beraubt und getötet, oder – im Gegenteil – ihn in die Nähe einer heiligen Erscheinung gerückt und ehrfürchtig behandelt. Nach

⁴ Ernst Schubert: *Der Fremde in den niedersächsischen Städten des Mittelalters*, in: *Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte*, 69 (1997), S. 1-44, hier S. 3.

⁵ Dieses In-Frage-Stehen des Fremden konvertiert leicht zum In-Frage-Stellen. Derrida weist daher darauf hin, dass der Fremde (*Xenos*) in Platons Dialogen oft unerträgliche Fragen stellt und somit den drohenden Dogmatismus des väterlichen *logos* erschüttert. Der in Frage gestellte und Fragen stellende Fremde ist deshalb Vätermörder, weil seine ferne *Her*-Kunft und die verworrene Sprache die väterliche Logik (die Staatssprache) ungültig machen. Vgl.) Jaques Derrida: *Frage des Fremden: vom Fremden kommend*, in: ders.: *Von der Gastfreundschaft*, übers. von Markus Sedlaczek, Wien 2001, hier S. 14ff.

James Frazer dient der Aufnahmeritus der Schamanen deshalb dazu, dem Fremdling „den bösen Blick“ zu nehmen und ihn in ein neutrales oder freundliches Wesen zu verwandeln.⁶ Dieser Initiationsritus ist in bestimmten ethnischen Gruppen heute noch relevant. Die Eskimos z.B. unterziehen beim Empfang einen Fremden einem „Tapferkeitstest“. Der Gast wird, bevor ihm eine vollwertige Mitgliedschaft gewährt wird, zum Duell mit dem Gastgeber herausgefordert.⁷ Der Kontrast zwischen Freundschaft und Duell fügt sich jedoch beim Empfang zu einem widerspruchslösen Akt zusammen und dies zeigt, dass der Gast selbst seinem Wesen nach an der Zwischenstelle zwischen beiden Polen steht.

Georg Simmel hat deshalb in seinem bekannten „Exkurs über den Fremden“ die ursprünglichste Form der Begegnung mit dem Fremden im Wirtschaftsleben gesehen.⁸ Solange ein räumlich enger Kreis seine Produkte austauscht, bedarf es keines Zwischenhändlers. Wenn der Kreis sich öffnet und externe Produkte einkaufen will, tauchen Händler auf, und die Distanz zwischen Innen und Außen, zwischen dem Eigenen und dem Fremden wird ins Bewusstsein gerufen. Der Händler ist jedoch im genaueren Sinn nicht fremd, denn er verlässt die Stadt bald nach dem Abschluss seiner Geschäfte und zieht zum nächsten Ziel weiter. Er wird vielmehr erst dann fremd, wenn er im städtischen Lebensraum Boden besitzt und sich in einen Teil des Stadtlebens integrieren will. Doch will und kann er sich hinsichtlich seiner Herkunft, Sprache und Verhaltensweise nicht gänzlich integrieren. Er steht objektiv außerhalb der städtischen Ordnung. Simmel hat daher in diesem objektiven Charakter des Fremden die „Synthese von Nähe und Ferne“ oder das „besondere Gebilde aus Gleichgiltigkeit und Engagement“ gesehen.⁹ Der „objektive“ Mensch ist frei von allen präjudizierten Festgelegtheiten und beobachtet das Nahverhältnis wie aus der Vogelperspektive. Er stiftet unter den städtischen Bodenbesitzern ein Unsicherheitsgefühl, denn „der schlechthin Bewegliche kommt gelegentlich mit jedem einzelnen Element in Berührung, ist aber mit keinem einzelnen durch die verwandtschaftlichen, lokalen, beruflichen Fixiertheiten organisch verbunden.“¹⁰ Nähe und Ferne sind allein beim Außenseiter

⁶ James George Frazer: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, t. I, p. 297-304. Zur Initiation siehe Arnold van Gennep: *Les Rites de Passage*, Paris 1909, cap. 3.

⁷ Julian Pitt-Rivers: *Das Gastrecht*, in: *Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins*, hrsg. von Almut Loycke, Frankfurt/New York 1992, S. 17-42, hier S. 18.

⁸ Georg Simmel: *Exkurs über den Fremden*, in: *Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung*, Gesamtausgabe Bd. 11, S. 764-771, hier S. 765f.

⁹ Simmel, ebd., S. 766.

¹⁰ Ebd.

synthetisiert, sie widersprechen sich aber bei den Einheimischen.

Dieser Widerspruch, diese schwer lokalisierbare Position des Fremden hat in der abendländischen Wortgeschichte seine Spur hinterlassen. Die antiken Griechen z.B. haben die Fremden „*xenos*“, also Gast, genannt, als sie im Seehandel im Schwarzen Meer aktiv wurden. Sie haben ein neues Wort gebraucht, um sich von den übrigen Fremden zu unterscheiden und erhofften sich von den Gastgebern eine besondere Gunst. So wurde ihr indoeuropäisches Erbwort „*hospes*“ preisgegeben.¹¹ Gleiches geschah auch bei den Römern, als sie sich vom lateinischen Bauernvolk zur Handelsnation entwickelten. Sie gaben dem Begriff *hospes*, der ursprünglich „fremd“ bedeutet, die neue Bedeutung „Gast“. Das lateinische *hospes* entwickelte sich dann im Englischen zu „host“, also zum Gastgeber, während es bei den Germanen „Gast“ bleibt. Die widersprüchliche Sinnwandlung des „*ghostis*“ verrät, wie unbegreiflich der nahe und ferne Standort des Fremden auf die menschliche Psychologie eingewirkt hat.

In meinem Beitrag stelle ich drei Gastfreundschaftsmodelle des Mittelalters, nämlich das monastische, das städtische und das ritterlich-höfische vor und untersuche, wie sie mit der Raumvorstellung von Nähe und Ferne zusammenhängen. Diese methodologischen Ansätze sind für die Mittelalterforschung wichtig, weil sich die Personenbeziehungen und die Weltansichten in früherer Zeit auf das Konkrete, Lebensräumliche zurückführen lassen. Deshalb verstehe ich unter Nähe und Ferne nicht nur die räumliche Distanz, sondern auch die psychische, die die Umgangsform eines mittelalterlichen Menschen mit den Fremden bestimmt hat. Es wird zu fragen sein, wie die Entfernung zwischen dem Eigenen und dem Fremden durch drei Freundschaftsmodelle überwunden oder synthetisiert worden ist.

Das Gebot der absoluten Gastfreundschaft und das Ende des benediktinischen Kosmopolitanismus

Bereits in früher Zeit hat das Christentum der Gastfreundschaft große Bedeutung beigemessen. Im Neuen Testament wird der Gaststatus Christi in der Welt immer wieder betont (Matth. 25, 35-40), und vor dem Jüngsten Gericht soll die Rolle von Gast und Gastgebern im himmlischen Reich vertauscht werden (Luk. 22, 30).¹² Mehrmalige

¹¹ Otto Hiltbrunner: *Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum*, Darmstadt 2005, S. 21f. Nach Hiltbrunner ist in „*xenos*“ die Gegenseitigkeit der Freundschaft zwischen Gast und Gastgeber impliziert.

¹² Hiltbrunner, S. 161f.

Empfehlungen Paulus' zur Gastfreundschaft zeigen, wie wichtig sie für den Apostel auf den Missionswegen war.

Es sind die lateinischen Kirchenväter, die die ciceronische Pflichtlehre „*hospitalitas*“ in die christliche umformuliert haben. Ambrosius von Mailand lobt unermüdlich die Tugend der Gastfreundschaft: „Woher kannst du wissen, ob nicht auch du, wenn du einen Menschen aufnimmst, Christus aufnimmst? Es ist möglich, dass im fremden Gast Christus ist, weil Christus im Armen ist, wie er selbst sagt.“¹³ Der freundliche Empfang der Fremden ist dabei mit der Verheißung himmlischen Lohns verknüpft. Ambrosius fordert die absolute Gastfreundschaft, in deren Genuss alle Christen kommen sollen: „Wenn schon von den Heiden einer gesagt hat, Freunden müssten alle Dinge gemeinsam gehören, um wie viel mehr dann Brüdern und Schwestern! Es ist unserer Gastfreundschaft keine irgendwie vorgeschriebene Grenze gesetzt.“¹⁴ Hier liegt die christliche Menschenansicht, wir seien auf Erden Gast, zugrunde. Der himmlische Lohn ist nur demjenigen garantiert, der sich dieser Wechselbeziehung zwischen Gast und Gastgeber bewusst ist. Augustinus sagt: „Eben der ist ein Christ, der erkennt, dass er in seinem Hause und in seinem Vaterland ein Fremder ist. Denn unsere Heimat ist droben, dort werden wir keine Fremden sein“¹⁵. Der Kirchen-vater zitiert dabei die bekannte Bibelstelle, in der zwei Schwestern Martha und Maria Christus empfangen haben. Während Maria zu den Füßen Christi saß und ihm zuhörte, bereitete Martha für ihn das Essen vor. Als die Gastgeberin ihre Schwester wegen ihrer Untätigkeit tadelte, sagte ihr Christus, „Martha, Martha, du machst dir viele Sorgen und Mühen. Aber nur eines ist notwendig. Maria hat das Bessere gewählt, das soll ihr nicht genommen werden“ (Luk 10, 41-42). Gegen die traditionelle Bibelexegese, die die Hingabe Marias zum Gotteswort preist, interpretiert Augustinus die Stelle zugunsten Marthas. Sie habe dem bedürftigen Herrn gedient, und daher werde ihr das weggenommen werden, was sie tut: Mühe (Ebd., S. 180). Die Bibelstelle hat in der christlichen Exegese Geschichte immer wieder heftige Diskussionen über *vita activa* und *vita contemplativa* erregt. Der Schwerpunkt der Auslegung fällt je nach der Intention der Theologen unterschiedlich aus. Die Theologen, die für das aktive Leben und die Gastfreundschaft eintraten, mussten einen neuen Wert formulieren, der über das „Bessere“ Marias hinaus Martha das „Beste“ beimisst.¹⁶

¹³ Ebd., S. 176.

¹⁴ Ebd., S. 178.

¹⁵ Ebd., S. 180

¹⁶ Die Rangordnung beider Leben war sogar im selben Orden umstritten. So hat sich Meister Eckhart hinsichtlich dieser Frage mit der Autorität seines Ordens, Thomas von Aquin, auseinandergesetzt und die *minnewerk* vor die Beschauung eingereiht. Dazu siehe Dietmar

Benedikt von Nursia hat nach dem Prinzip der *Imitatio Christi* das Aufnahme-ritual der Gäste geregelt. Danach soll man diese wie Christus aufnehmen, ihnen den Friedenskuss geben und sich vor ihnen zur Erde niederwerfen. Der Abt muss ihnen Wasser zum Händewaschen reichen und ihnen die Füße selbst waschen. Die Mönche haben nach dieser Regel den historischen Christusempfang nachgespielt.¹⁷ Gäste durften unter besseren Bedingungen leben als Konventangehörige, weil man dachte, dass die weit gereisten Pilger und Prediger einer besseren Kost bedurften, ebenso wie die Kranken. Sie wurden daher von den Mönchszellen getrennt, oft in einem Hospiz, oder wenigstens in einem eigenen Flügel der Abtei untergebracht. Die Trennung der Gäste von den Brüdern war notwendig, um den schlechten Einfluss der luxuriösen Lebensform im Kloster einzudämmen.¹⁸ Die Klosterregel bestimmt daher genau die Art und Weise, wie der Abt und die Mönche beim Essen mit dem Gast umgehen sollen. Ein Mönchskapitular aus dem Jahre 817 erteilt dem Abt die Vollmacht, dem Gast beim Essen etwas über das gewohnte Maß Hinausgehende anzubieten.¹⁹ Die absolute Gastfreundschaft verbietet die selektive Akzeptanz der Fremdlinge. Man soll sie bedingungslos akzeptieren, wo sie auch herkommen und zu welcher Familie sie auch gehören. Benedikt mahnt, mit besonderer Sorgfalt die Armen und die Fremden aufzunehmen. Dies hat nicht nur humanitäre Gründe, sondern resultiert aus der Absicht, dass man dadurch den Gehorsam, die höchste Tugend des Klosterlebens, erlerne. Die absolute Gastfreundschaft funktionierte als didaktisches Instrument.

Die strenge Klosterkonstitution verrät, dass das Gebot der Gastfreundschaft auch damals schwer einzuhalten war. Prioren wurden aufgefordert, den Gast vor seiner Abreise in einem geschlossenen Raum einer Leibesvisitation zu unterwerfen, damit nichts gestohlen werde. Der Missbrauch des Gastrechts ging so weit, dass die Visitatoren beklagten, dass auch die Klosterbrüder wie Ehrengäste gepflegt wurden:

Mieth: *Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*. Regensburg 1969, S. 202f.; Thomas von Aquin: *Summa theologiae* II-II, Q. 179-182.

¹⁷ *Die Benediktusregel*, hrsg. von Katharina Greschat u. Michael Tilly, Wiesbaden 2006, Kap. 53, S. 155-157. Besonders genau wird das Verhalten der Mönche beim Essen bestimmt: Der Abt darf wegen der Gäste das Fasten brechen, die Brüder sollen dagegen weiter fasten. Die Küche wird von ihnen getrennt und nur der Abt darf mit den Gästen zusammen essen. Mit ihnen darf sogar niemand verkehren und reden.

¹⁸ Johannes Bühler: *Klosterleben im Mittelalter*, Frankfurt a.M. 1989, S. 46

¹⁹ Ebd., S. 132.

„Sie säen allzu wenig Geistiges und ernten zu viel Zeitliches.“²⁰ Der Krankenflügel des Klosters diente dabei oft dem üppigen Gastmahl für die Mitbrüder.²¹

Während die Gastfreundschaft im monastischen Milieu institutionalisiert wurde, hatte sie in der *Devotio moderna*, der neuen Frömmigkeit, ihre Relevanz noch nicht verloren. Es waren umherziehende Bettelmönche und Wanderprediger, die die Gastlichkeit als Tugendprogramm in den Mittelpunkt der christlichen Lehre gestellt haben. Sie haben dabei die Hörer immer wieder auf die Geschichte Abrahams und Lots aufmerksam gemacht. Abraham lud drei reisende Fremde in sein Zelt ein, wusch ihnen die Füße und ließ ein Kalb schlachten (Genesis 18). Vor der Abreise verhiessen die Gäste Abraham Nachkommenschaft. Den Hoffnungssegen konnten er und seine Frau Sarah nicht glauben, weil sie schon zu alt waren. Die Gäste gingen weiter nach Sodom, wo Abrahams Neffe Lot wohnte (Genesis 19). Dieser bat am Stadttor die zwei Fremden, bei ihm zu übernachten, da die Stadt für unbegleitet reisende Ausländer zu gefährlich sei. Vor der Nachtruhe belagerten die Sodomiter Lots Haus und forderten ihn auf, die Gäste herauszugeben. Sie wollten sie lynchen. Dabei wurde der Gastgeber selber auch als Ausländer beschimpft. Mit übernatürlicher Kraft retteten die Gäste Lots Familie und gaben ihr den Rat, zu fliehen, bevor sie die Stadt zur Strafe vernichteten.²² Was den Sodomitern am meisten fehlte, war Gastfreundschaft, und deswegen gingen sie zugrunde. In diesem Lieblingsmotiv der mittelalterlichen Predigten wird hervorgehoben, wie die freundlichen Gastgeber von Gott gepriesen werden und wie Xenophobie von ihm bestraft wird. Der Schweizer Eremit Niklaus von Flüe (1417-87), bekannt als „Bruder Klaus“, zitiert in seinem „Pilgertraktat“ ebenfalls Lots Geschichte und erinnert an das elende Leben Marias und ihres Sohns im fremden Land. Er hält die Gastlichkeit für die Verheißung des ewigen Lebens.²³ Die alttestamentarische Forderung nach absoluter Gastfreundschaft hat auch dem Wunsch der Kirchenreformatoren wie der Bettelbrüder entsprochen, die besitzlos von Stadt zu Stadt zogen und dort mit den Weltgeistlichen konkurrierend eine neue Basis für die Mission aufbauen wollten. Gäste sind zu einem Bestandteil der spätmittelalterlichen Reformbewegung geworden.²⁴

²⁰ Ebd., S. 464.

²¹ Ebd., S. 367.

²² Hiltbrunner, S. 22f. Die Geschichte hat eine Parallelstelle im Buch Richter (Kap. 19).

²³ *Gespräch mit Bruder Klaus. Der Pilgertraktat*, hrsg. und übers. von Werner T. Huber, Freiburg/Schweiz 1981.

²⁴ Die Ketzer waren natürlich vom Gastrecht ausgeschlossen. Eine Akte der Dominikanerprovinz Teutonia aus dem Jahr 1398 verbietet den Priooren streng, einen allein herumziehenden Bruder oder einen, der ohne Zeugnis seines Oberen daherkommt, länger als eine Mahlzeit im Konvent zu behalten. Siehe Bühler, S. 493. Dies besagt, dass das Kloster nicht allen Bedürftigen Asyl anbieten wollte. Man wusste schon, dass ein Mönch, wenn er

Diese monastische Gastlehre hat sich jedoch im späten Mittelalter allmählich vom religiösen Inhalt gelöst und ist auf die politischen und kommerziellen Interessen des Bürgertums übergegangen. Die divergierenden Lebensformen der Stadt hat ihren Bewohnern nicht mehr erlaubt, sich an den benediktinischen Kosmopolitismus zu halten. Ihr Verhalten zu den Fremden war selektiv. Die Gastfreundschaft unterwarf sich somit dem Individualismus der bürgerlichen Gesellschaft.

Gastfreundschaft und Profitwirtschaft in den spätmittelalterlichen Städten

Stadtluft macht frei. Dieser berühmte Satz ist in zweierlei Hinsichten von Bedeutung: Die Stadtverwaltung war sich zum einen darin einig, dass der Leibeigene eines Herrn sich von dessen Herrschaft rechtlich befreien konnte, wenn er unangefochten nach Jahr und Tag in der Stadt ansässig war. Die Stadtbewohner waren zum anderen damit einverstanden, dass ein Auswärtiger nach einem Jahr seine Fremdheit abstreifte, und sie waren bereit, ihn nach dieser Frist in ihre städtische Gesellschaft einzugliedern. In diesem Satz treffen sowohl die rechtliche als auch die psychologische Elastizität der Stadtluft aufeinander. Der Blick auf den Fremden ist deutlich von der gesellschaftlichen Ordnung bestimmt und gelenkt. Die Akzeptanz eines fremden Wesens in der Stadt ist also eine kommunale Frage.

In historischen Materialien sind aber die „fremden Menschen“ nicht oft belegt, weil sie noch nicht zu einer der sozial etablierten Gruppen innerhalb der Stadt gehörten.²⁵ Das Adjektiv „vremd“ wird daher im Sinne von „auswärtig“ und „unbekannt“ für Handelswaren verwendet und impliziert oft abträgliche Nuancen. Dies heißt aber nicht, dass es innerhalb der Stadtmauer keine Fremden gegeben habe. Wie bereits erwähnt, wuchs im Spätmittelalter die Bedeutung des Fernhandels und viele fremde Zwischenhändler kamen in die Stadt. Sie waren für das Stadtleben ein unentbehrliches Element. Für sie bediente sich der Chronist einer neuen Bezeichnung: Gäste.

einmal von den monastischen Gesetzen ausgeschieden war, leicht in die Falle des Ketzertums geraten und selbst als dessen Verbreiter fungieren konnte.

²⁵ Schubert behauptet, dass der „Fremde“ im Spätmittelalter noch kein „Sammelbegriff von Menschen ganz verschiedener sozialer und geographischer Herkunft“ war. Siehe Schubert (1997), S. 7 (wie Anm. 4).

Der Ausdruck Gäste (lat. *advenae*, wörtlich „Ankömmlinge“) tritt uns in den Urkunden vom 12. Jahrhundert immer häufiger entgegen. Sie waren jedoch zunächst nicht Händler, sondern Hintersassen, die sich der feudalen Leibeigenschaft entzogen hatten und auf der Suche nach kultivierbarem Neuland auf den herrenlosen Wüsteneien, Wäldern, Heiden und Sümpfen angesiedelt worden waren. Diese freien Pioniere haben sich mit Roden, Trockenlegen und Anbauen des noch unbearbeiteten Bodens beschäftigt.²⁶

Der „Gast“ im mittelalterlichen städtischen Milieu war in erster Linie der fremde Händler oder Kaufmann, der auf dem Markt unter bestimmten Bedingungen seine Waren feil halten durfte und sich eine bestimmte Zeit lang in der Stadt aufhielt. Er unterscheidet sich von kleinen Händlern aus der Umgebung nicht nur hinsichtlich seiner Herkunft, sondern auch auf Grund seines Warensortimentes. Die Stadt brauchte auswärtige Waren. Schon seit Karl dem Großen sorgten die Könige und Fürsten für den freien und sicheren Umlauf der Waren in ihrem Territorium, denn die Kaufleute belebten die städtische Marktwirtschaft.²⁷ Der Stadtrat hat sich im Spätmittelalter auch darum bemüht, möglichst viele Fernhändler anzulocken und deren Waren auf seinem Markt in Umlauf zu setzen. Dafür stellte er Verkaufsbedingungen zugunsten der Gasthändler, sicherte ihnen Herberge und regelte Konflikte zwischen Gästen und Bürgern.²⁸

²⁶ Henri Pirenne: *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Europas im Mittelalter*, München 1982, S. 72f.

²⁷ Henri Pirenne: *Les villes du moyen âge. Essai d'histoire économique et sociale*, in: *Les villes et les institutions urbaines*, vol. 1, Paris et Bruxelles 1939, p. 373: „Déjà, dans son Empire agricole, Charlemagne s'était préoccupé de maintenir la liberté de la circulation. Il avait édicté des mesures en faveur des pèlerins et des commerçants juifs ou chrétiens, et les capitulaires de ses successeurs attestent qu'ils restèrent fidèles à cette politique.[...] Les princes (de Saxe et de France) avaient d'ailleurs tout intérêt à attirer les marchands vers leurs pays, où ils apportaient une activité nouvelle et augmentaient fructueusement les revenus du tonlieu. De très bonne heure, on voit les comtes prendre des mesures énergiques contre les pillards, veiller au bon ordre des foires et à la sûreté des voies de communication. Au XIe siècle, de grands progrès ont été accomplis et les chroniqueurs constatent qu'il est des régions où l'on peut voyager avec un sac plein d'or sans risquer d'être dépouillé. De son côté, l'Église frappa d'excommunication des détresseurs de grands chemins, et les paix de Dieu dont elle prend l'initiative à la fin du Xe siècle protègent tout particulièrement les marchands.“

²⁸ Schubert, S. 17 (wie Anm. 4). Die Steuerleistung unterscheidet jedoch Bürger und Gäste, denn diese hatten keine Bürgerpflichten und vor allem keinen Stadtschoß zu leisten. Als Ausgleich dafür erlegte der Gast den städtischen Zoll. Eine Zusatzsteuer wie „*murpennig*“, eine Abgabe zum Mauerbau, war z.B. in Lüneburg bei den Gästen doppelt so hoch.

Nicht immer aber traf ein Gast auf fremdenfreundliche Gesinnung. Wenn er sich, statt den Ort seiner Tätigkeit wieder zu verlassen, dort niederlassen wollte und die Urproduzenten mit ihrer geringeren Beweglichkeit vom Markt vertrieb, trat das Dasein des fremden Händlers ins Bewusstsein der ansässigen Gesellschaft. Erst dann wird der Fremde ein echter „Fremder“, der auf die Einheimischen eine nachteilige Wirkung ausübt. Der Gast durfte nicht bleiben. Er war auch ständig unter polizeiliche Kontrolle gestellt, weil er dem Bürgerrecht nicht gehorchen musste. In manchen Städten wurde vorgeschrieben, dass der Gast in der Stadt bei einem Wirt, der ihm Herberge bot, leben solle. Dies wurde nicht nur aus wirtschaftlichen, sondern auch aus rechtlichen Gründen bestimmt: Der Wirt sollte für seinen Gast einstehen, damit dieser in der Stadt keinen Schaden wie Mord, Brand oder Diebstahl verursachte: „*nullus debet alium hospitare nisi velit respondere pro eo.*“²⁹

Die Stadt gewährte dem Gast zwar das gleiche Handelsrecht wie den Bürgern, wenn er den Zoll bezahlte,³⁰ nur wenige Städte hatten jedoch ein eigenes Gastgericht, vor dem Bürger und Auswärtige ihre Streitigkeiten austragen konnten. Der Gast stand in den meisten deutschen Städten nur begrenzt unter rechtlichem Schutz.³¹ Er durfte also in zivilrechtlichen Streitigkeiten nur in geringfügigeren Fällen als Zeuge gegen einen Bürger auftreten. Die Stadt wollte Konflikte zwischen Gästen und Bürgern möglichst unterbinden, so limitierte der Braunschweiger Rat z.B. die Summe, die ein Gast beim Glückspiel an einen Bürger verlieren durfte, und verbot ihm, Kredit auf Spielschulden zu gewähren.

Studien zum Fremdenwesen in mittelalterlichen Städten haben eine dritte soziale Fremdengruppe herausgefunden, die in Urkunden neben Gästen und Unbekannten einen mittleren Status einnimmt: *utman* und *utlude*. Die *utlude* sind gewissermaßen als „nahe Fremde“ zu definieren, die aus wirtschaftlichen Interessen aus dem nahen Umland in die Stadt kamen und nach Hause zurückwanderten. Ihnen war es nicht gestattet, in der Stadt Herberge zu nehmen.³² Sie mussten auch Einschränkungen im Ehe- und Erbrecht hinnehmen.³³ Sie waren weder Gäste noch Bürger. Daraus erhellt sich das

²⁹ Ebd., S. 18. Auch kein kirchlicher Banner durfte als Gast empfangen werden, denn er konnte die Stadt in Prozesse verwickeln.

³⁰ Ebd., S. 17.

³¹ Ebd., S. 18. In Bremen z.B. durfte kein Gast mit einem anderen Gast gegen einen Bürger als Zeuge aussagen.

³² Ebd., S. 21f. Diese Leute werden offensichtlich von den Gästen unterschieden wie die Göttinger Statuten es definierten. Eberhard Isenmann: *Die deutsche Stadt im Spätmittelalter*, Stuttgart 1988, S. 101ff.

³³ Schubert berichtet, dass ein mit einer Dudenstädter Bürgerin verheirateter *utman* z.B. für seinen Aufenthalt 4 Mark zahlen sollte. Siehe Schubert, S. 20f.

Unterscheidungskriterium zwischen Gästen und *utluden*: Die Gäste sind angesehene Fernkaufleute oder Angehörige bekannter auswärtiger Familien. Sie erhielten sogar oft Einladungen zu Messen und Märkten, während die *utlude* kleine Ausmärker waren und wegen ihres Warensortimentes leicht mit den Händlern vor Ort in Konkurrenz stehen konnten. Diese mussten schon am Tag die Stadt verlassen. Den Gasthändlern wurde hingegen das Freundschafts- und Schutzrecht zugesichert, weil sie der städtischen Profitgesellschaft willkommen waren. Im späten Mittelalter verlor der Gast seine Fremdheit. Die Gastfreundschaft richtete sich nicht mehr auf einen absolut Anonymen, sondern auf einen einigermaßen bekannten Fremden, und dazu verhalf ihm die „Globalisierung“ Europas im 13. und 14. Jahrhundert. Die Städte Europas wurden inzwischen durch den Fernhandel und menschlichen Verkehr in größerem Maße vernetzt. Die über große Entfernung funktionierende Vernetzung bot den Stadtbewohnern neue Kriterien, die jedoch Nähe und Ferne in der menschlichen Psychologie nicht synthetisierten, sondern sie in eine neue Diskriminierungsstruktur umsetzten.

Das Nibelungenlied: der Untergang der Gastrechtsmissachter

Das Nibelungenlied ist reich an Beispielen für Gastfreundschaft. Die weit gereisten Gäste wurden vom Gastgeber über alle Maßen empfangen. Der Nibelungendichter wird nie müde, zu beschreiben, wie edle Könige wie Gunther und Etzel ihre Gäste feierlich empfangen, ihnen Obdach boten und sie reichlich versorgten. Dies ging sogar oft bis zur Verschwendung. Die *hohzit* (das Festmahl) hatte eine rituelle Bedeutung. Innerhalb dieses Rahmens sollten die Fremden *âne haz* wie die *frunde* (Hausangehörigen) akzeptiert werden. Der Untergang der Burgunden ist deshalb so entsetzlich, weil die Helden aufgrund einer getarnten Gastfreundschaft durch intrigante List von den Gastgebern ermordet wurden.

Das Nibelungenlied behandelt zwei Rachegeschichten, die Rache von Hagen und Kriemhild. Bei beiden wird in der Mordintrige der Bruch des Gastrechtes vollzogen. Im ersten Teil wird der Königssohn von Xanten, Siegfried, der einmal als Gast am Burgundenhof empfangen wurde, durch die Rache der von ihm verschmähten Königin Brünhild und ihres Helfers Hagen ermordet. Im zweiten Teil werden die Burgunden, die der listigen Einladung Kriemhilds entsprechend zu Etzels Hof kommen, von den Hunnen massakriert. Beide Missachter des Gastrechtes, Hagen und Kriemhild, büßen ihre Schuld schließlich mit dem Leben.

Mehrere Arbeiten zu diesem Thema haben gezeigt, dass das Nibelungenlied vom rechtlichen Bewusstsein der spätmittelalterlichen Gesellschaft durchdrungen ist, das aber zugleich aus einer archaischen, nordgermanischen Schicht stammt.³⁴ Die Lage von Siegfried und Hagen, Kriemhild und den Burgunden verschärft sich, wenn heroische und höfische Rechtsvorstellungen zusammenstoßen. Die funktionale Bedeutung von Eid, Gelöbnis, Fehde, Rache, Sühne usw., die sich zwischen beiden Rechtssystemen bewegt, wird jeweils für das Geschehen geprüft und bestimmt. Dies gilt auch für das Gastrecht. Der Nibelungendichter sieht die Ursache des Burgundenuntergangs im Versagen des höfischen Gastsystems in der Konfrontation mit der heroischen Gewaltkultur.

Siegfried kommt zu den Burgunden, nicht nur um die Prinzessin Kriemhild zu werben, sondern auch um die Herrschaft über das Reich an sich zu reißen. Sein arroganter Herrschaftsanspruch löst am Hof Verblüffung aus. Gunther und seine Brüder verzichten darauf, sich mit ihm aus eigener Kraft auseinanderzusetzen. Sie wollen ihn stattdessen als Gast empfangen. In ergebenem Ton heißt Gunther den wilden Eindringling willkommen.

127 Dô sprach der wirt des landes: „allez daz wir hân,/ geruochet irs nâch êren, daz sî iu undertân,/ und sî mit iu geteilet lîp unde guot.“/ dô wart der herre Sîvrit ein lützel sanfter gemuot. (Da sagte der Landesherr: »Alles, was wir besitzen, stehe Euch zur Verfügung, wenn Ihr gestattet, und sei mit Euch geteilt – Leben und Gut.« Diese Worte stimmten Herrn Siegfried etwas freundlicher.)

128 Dô hiez man in gehalten allez ir gewant./ man suochte herberge, die besten, die man vant,/ Sîvrides knehten. man scuof in guot gemach./ den gast man sît vil gerne dâ zen Burgonden sach. (Man ließ ihre Ausrüstung aufbewahren. Die beste Herberge, die man finden konnte, wählte man für Siegfrieds Knapen, wo man für gute Bequemlichkeit sorgte. Später wurde Siegfried ein sehr gern gesehener Gast bei den Burgunden.)

Gunther lässt die Rüstungen der Gäste aufbewahren und ihnen die beste Herberge bereiten. Hier folgt er dem christlichen, höfischen Gastgeberritual. Seine Rede, die dem überheblichen mythischen Helden wie eine Kapitulation erscheinen muss, übt eine magische Wirkung auf diesen aus und verwandelt ihn in einen Hofmann. Der Autor nimmt schon die Wandlung vorweg: „Später wurde Siegfried ein sehr gern gesehener Gast bei den Burgunden“. Seitdem dient der *edele hêrlîche gast* dem Hof treu und

³⁴ Zur Rechtsfrage des Werks siehe Ruth Schmidt-Wiegand: *Kriemhilds Rache. Zu Funktion und Wertung des Rechts im Nibelungenlied*, in: *Tradition als historische Kraft*, hrsg. von Norbert Kamp/Joachim Wollasch, Berlin/New York 1982, S. 372-387, hier S. 374.

bekämpft für ihn dessen Feinde. Wir sehen hier, dass der Gast am mittelalterlichen Hof mit zweierlei Aufgaben betraut ist: Er soll friedlich die Gastpflege genießen und zur Gegenleistung bereit sein.

Nach der Heirat mit Kriemhild kehrt Siegfried nach Xanten zurück. Dort bekommt er nach elf Jahren vom Burgundenhof eine Einladung und bricht mit seinem Gesinde nach Worms auf. Er weiß nicht, dass die Eifersucht Brünhilds und das Mitleid Hagens mit ihr die Mordintrige gegen ihn auslösen werden. Obwohl Siegfried zur Sippe Gunthers und zum Burgundenhof gehört, betont der Autor seinen Gaststatus in Worms ausdrücklich, besonders bei der Beschreibung der Mordszene.

Der Gewinner des Wettbewerbs, *der hêrlîche gast* steht am Brunnen und wartet auf Gunther. Er erinnert sich gerade nach dem Wettlauf an die höfischen Tischsitten.

978 Die Sîfrides tugende wâren harte grôz./ den schilt er leite nider; aldâ der brunne vlôz./ swie harte sô in durste, der helt doch niene tranc,/ ê daz der künic getrunke; des sagt er im vil bæsen danc. (Siegfrieds Tugenden waren erstaunlich. Den Schild legte er dort nieder, wo die Quelle austrat. Aber wie durstig er auch war, so trank der Held nicht, bevor der König getrunken hatte. Dafür dankte ihm Gunther schändlich.)

Der Autor bemerkt, Siegfried habe für seine *zûhte*, also seine höfische Erziehung, gebüßt. Als er sich über die Quelle beugt und trinkt, schießt ihm Hagen den Speer ins Herz. Der *hêrlîche gast* ringt mit letzter Kraft vergeblich mit seinem Mörder und stirbt. „*sô grôze missewende ein helt nimmer mêr begât*“ (981). König Gunther ist an dieser *missewende* mitschuld. Er hat nicht nur seinen Bruder, sondern auch den Gast ermorden lassen. Er und sein Volk sind wegen des Gastmordes zum Untergang bestimmt.

Der zweite Teil des Liedes kreist um die rechtliche Frage bezüglich der Gäste. Etzel, der eher christlich dargestellte Hunnenkönig, empfängt die Burgunden freundlich. Er versucht sogar zuerst den Zwischenfall selber zu schlichten, denn er befürchtet, seine Gastpflicht zu verletzen (1895). Er unterdrückt auch die Empörung über Hagens Provokation. Die Feindseligkeit zwischen Kriemhild einerseits und Hagen und Volker andererseits legt sich jedoch nicht, denn die Königin hatte jahrelang *swinde ræte* (*gefährliche Pläne*) *an die geste* (1911) geschmiedet. Bereits beim ersten Kontakt eskaliert die Spannung. Beide Protagonisten respektieren das Gastrecht nicht. Die Gastgeberin verlangt vom Gast Geschenke, den Hort der Nibelungen, und wirft ihm Erbschleicherei vor. Der Gast bekennt sich zum Mord ihres Mannes und droht gegen Recht Gewalt anzuwenden. Die Gastgeberin versucht daher, sich auf das Gastrecht berufend, den Gästen ihre Waffen abzunehmen (1745), was jedoch vom Gast scheinbar

höflich abgelehnt wird. Er wolle einer Dame nicht zumuten, so schwere Waffen zu tragen (1746).³⁵ Diese Rechtsbrüche bereiten die Katastrophe vor.

Der feindselige Wortwechsel zwischen Gast und Gastgeber spielt zwar in manchen mittelalterlichen Ritterromanen, besonders in den Arthusromanen, eben als Anlass für Abenteuer eine wichtige Rolle, er ist aber sowohl im christlichen Zusammenhang als auch nach dem von Tacitus oder Caesar beschriebenen germanischen Gastfreundschaftsbrauch außergewöhnlich.³⁶ Der Nibelungendichter hat hier die christlich-germanische Umgangsform mit dem Fremden der mythisch-romanhaften entgegengesetzt.

Als Hagen dem Sohn Etzels den Kopf abschlägt, bricht eine blutige Schlacht aus. Der König bereut die Einladung: „*owê mir dirre geste, diz ist ein grimmiu nôt,/ daz alle mîne recken suln vor in ligen tât*“ (2000). Ihm ist jetzt endlich klar, dass es zwischen beiden weder Gastrecht noch Gastpflicht geben kann. Der Kampf wird somit zur Karikatur der Gastfreundschaft. Kriemhild befiehlt, den Saal niederzubrennen und die Burgunden darin einzukesseln. Der Saal, in dem gerade zuvor der Empfang stattgefunden hat, verwandelt sich in einen Schlachthof. Deshalb schreit ein Burgunder in Flammen: Der Wirt lasse ihm kein Gastrecht widerfahren: „*wir müezen ligen tât./ waz hilfet uns daz grüezen, daz uns der künec enbôt? / mir tuot von starker hitze der durst sô rehte wê, [...]*“ (2113) (Was hilft uns der freundliche Empfang, den uns der König bereitet hat? Wegen der starken Hitze peinigt mich großer Durst, [...].) Da ihnen kein Wein eingeschenkt wird, trinken die durstigen Helden das Blut der Toten, das ihnen trotz allem schmeckt: „*mir ist noch vil selten geschenkt bezzer wîn*“ (2116). Welch ein groteskes Gastmahl!³⁷

³⁵ Jan-Dirk Müller: *Das Nibelungenlied*, Berlin 2002, S. 86.

³⁶ Tacitus: *Germania* 21; Caesar: *Bellum Gallicum* 6, 23, 9. Dabei ist auch die Funktion des Festes als Fürstenspiegels zu berücksichtigen. Um so kontrastiver zum Empfang bei Kriemhild stellt der Nibelungendichter die Festlichkeit in Bechelaren dar, die durch die Verlobung zwischen der Tochter Rüdigers und Giselher bekräftigt wird. Vgl.) Barbara Haupt: *Das Fest in der Dichtung. Untersuchungen zur historischen Semantik eines literarischen Motivs in der mittelhochdeutschen Epik*, Düsseldorf 1989.

³⁷ Das Blutwein-Motiv bezieht sich auf die vorige Stelle, an der Hagen Kriemhilds Sohn Ortlieb den Kopf abschlagen und mit dessen Blut auf das Gedächtnis des toten Siegfrieds anstoßen wollte. »*Ich hân vernomen lange von Kriemhilde sagen,/ daz si ir herzeleide wolde niht vertragen./ nu trinken wir die minne unde gelten 's küneges wîn./ der junge vogt der Hiunen, der muoz der aller êrste sîn*« (1960). Hagen hat die altgermanische Gastpflicht, Minnetrank zum Totengedächtnis, mit der grausamen Metapher von *küneges wîn* lächerlich gemacht. Vgl.) Schmidt-Wiegand (1982), S. 380f.

Der Autor bemüht sich dabei aufrichtig, die Könige von der Schuld des offenen Gastrechtsbruchs zu distanzieren, indem er Gunther (1887) und Etzel (1895) Gewalt verbieten lässt.³⁸ Er schiebt die Schuld somit Hagen, Volker und Kriemhild zu, die ihre Leute zum Kampf aufgewiegelt haben. Während die Lage lawinenartig ins Chaos umschlägt, treten drei Schutzgeister höfischen Rechts auf: der Markgraf Rüdiger von Bechelaren, Dietrich von Bern und Meister Hildebrand. Sie versuchen die zerfallende höfische Ordnung aufrechtzuerhalten. Das größte Leid widerfährt unter ihnen Rüdiger, der sich den Burgunden durch Gastfreundschaft (Bewirtung und Gabe), Geleit und Verheiratung seiner Tochter verpflichtet hatte. Diese drei Verpflichtungen sind „in der Grauzone von Recht, Brauch und Emotion angesiedelt.“³⁹ Er sieht sich mit Recht für die Konflikte verantwortlich und will zunächst gegen beide Seiten neutral bleiben. Aber welche Entscheidung er auch immer trifft, er muss sich verhasst machen. Der Nibelungendichter charakterisiert Rüdiger als Opfer der Treuepflicht. Seine Tat ist makellos. Weil er aber ein perfekter Gastpfleger ist, muss er zu Grunde gehen. *“Owê mir gotes armen, daz ich dîze gelebet hân./ aller mîner êren der muoz ich abe stân,/ triuwen unde zûhte, der got an mir gebôt.”* (Weh über mich armseligen Mann, daß ich dies erleben muß. Mein ganzes Ansehen werde ich verlieren, die Treue und die höfische Erziehung, die Gott mir hat zuteil werden lassen)(2153). Als die Lage unversöhnlich wird, entscheidet er sich gegen das freundschaftliche Gastrecht und kämpft nach den Regeln des feudalen Vasallenrechts.

Dietrich von Bern, der sich bis dahin dem Willen Etzels entsprechend zu kämpfen verboten hat, empört sich über die Nachricht vom Tod Rüdigers.

2245 daz wære ein starkiu râche unde ouch des tiuvels spot./ wâ mit hete Rüedegêr an in daz versolt?/ jâ ist mir daz wol künde, er ist den ellenden holt. (Das wäre eine furchtbare Rache und gleichzeitig der Spott des Teufels. Womit sollte Rüdiger das um sie verdient haben? Ja, ich weiß wohl, daß er mit den Fremden befreundet war.)

Die drei Helden fühlen sich deshalb solidarisch und verbünden sich, weil sie alle als „Elende“ unter dem Schutz des Hunnenhofs leben. Rüdiger erhielt sein Land durch Etzels Gunst, Dietrich und Hildebrand sind bei Etzel Flüchtlinge. Elend, d.h. *alienis*, sein ist eine grundsätzliche Lebensform nicht nur für sie, sondern auch für Kriemhild und die Burgundischen Helden.⁴⁰ Dietrich und Hildebrand wollen daher bis zum letzten

³⁸ Müller (2002), S. 88.

³⁹ Otfrid Ehrismann: *Nibelungenlied. Epoche-Werke-Wirkung*, München 1987, S. 185.

⁴⁰ Müller und Weber sehen im „ellende“-sein die „aus dem sozialen Zusammenhang gelöst(e)“ Lebensform der Helden und bringen es mit ihrer Ständelosigkeit in Verbindung.

Moment den Gästen gewogen sein. Dietrich will sogar unbewaffnet und allein zu den Burgunden gehen und sich nach den Vorkommnissen erkundigen. Er wird deshalb von seinem Neffen Wolfhart getadelt (2248-49). Rüdigers Tod ist die Vernichtung der „vröude ellender diete“ (2258) und bewegt letztendlich Dietrich und Hildebrand zur Rache, die aber eine gerechte Rache ist, denn nur sie kann den Frieden und die Ordnung am Hof wieder herstellen. „Wir sîn ouch ellende als Rüdigerêr der degen“ (2263). Mit diesem Wort entschließt sich Hildebrand zum Kampf gegen die Missachter des Gastrechts.

Als Gunther und Hagen von Dietrich gefangen genommen und der rachsüchtigen Kriemhild vorgeführt werden, bittet Dietrich sie, den „Elenden“ gebührenden Respekt zu zollen (2364). Er erinnert sie somit offensichtlich an das „Geiselrecht“. Im mittelalterlichen Recht konnte die Geisel für Lösegeld Schutz genießen und wurde als Gast behandelt.⁴¹ Mit der Enthauptung beider Helden begeht Kriemhild ein dreifaches Verbrechen, nämlich den Gast-, Verwandten- und Geismord und bezahlt dafür mit ihrem Leben.

* * * * *

Die räumliche Sinnesverwirrung, in die die Mystikerin Marguerite Porète geriet, verkörperte sich in dem fremden Wesen *Loingprés*. Es ist keine Sinnestäuschung, sondern eine existentielle Substanz, die Marguerite zur Selbstreflexion und zu einer in den Kern des Geistes eingreifenden Veränderung auffordert. *Loingprés* ist eine symbolische Figur, der man bei der Fremdenwahrnehmung immer wieder begegnet. So wurde die unter dem Motto „*ora et labora*“ lebende weltfremde Begine von widersprüchlichen Gefühlen ergriffen: Furcht und Ehre. Der Gast war ja in der antiken Gesellschaft sowohl ein fremder Feind als auch ein heiliger Gott. Man erinnere sich daran, dass Gott die Gestalt des fremden Reisenden annimmt und über magische Kräfte verfügt, wie es bei Abraham und Lot der Fall war. Die Umgangsform mit dem Gast oszilliert deshalb zwischen *Xenophobie* und *Philoxenie*. Zwischen beiden Polen pendeln die Großstädter und die Fernhändler, die Geistlichen und die Armen sowie die Höflinge und die mythischen Helden, und je nach der Zeit und der Situation wurden dem Gast unterschiedliche Bedeutungen beigemessen. Sein Fremd- und Freundsein ist in diesem

„Die Helden um Etzel beanspruchen nicht wie der Artushof, Ordnung zu stiften in einer chaotischen Welt. Kampf ist ihre selbstverständliche Lebensform“ (Müller (2002), S. 111). Diese Interpretation widerspricht der Tatsache, dass Dietrich und Hildebrand bis zum letzten Ende den Kampf zu vermeiden versucht haben. Vgl. Gottfried Weber: *Das Nibelungenlied. Problem und Idee*, Stuttgart 1963.

⁴¹ Schmidt-Wiegand (1982), S. 384f.

Sinne „eine besondere Wechselwirkungsform“ (Simmel), die den Fremden zu einem Teil der ihn umgebenden Gesellschaft macht und die Gesellschaft zum christlichen Gebot der absoluten Nächstenliebe fordert. Die idealisierte Gastfreundschaft wie beim klösterlichen Mönchtum oder in der Staufischen Hofideologie scheint nach der Entstehung des Bürgertums an Relevanz verloren zu haben. Die Entwicklung der städtischen Wirtschaft hat das Gastrecht ins Handelsrecht verwandelt. Die Kasuistik, das case by case Denken der Stadtbewohner hatte ein noch praktischeres Messgerät in der Hand, um damit die Distanz von Nähe und Ferne genauer auszumessen: die Information. Das mit der Zeit immer weite verzweigte Informationsnetz zwischen den Städten hat die unheimlichen Besucher aus dem Lebensraum vertrieben und einzig und allein die bekannten nutzbringenden Handelspartner favorisiert. In der Zeit, in der sich der Protokapitalismus entwickelte und die Warenzirkulation ihren unheimlichen und heiligen Schein verlor, erfuhr die Bedeutung des Gastes einen entscheidenden Wandel. Die Paradoxie von Nähe und Ferne des Gastes wurde durchweg überwunden, jedoch nicht synthetisiert.