

Auf zwei Feldern erweist sich die Arbeit des Verf. als so ertragreich, daß sie der Forschung als unentbehrliches Werkzeug dienen wird. Im 3. Kapitel über „Die Matrikel als Fürsorgeeinrichtung in Gallien“ vermag er den Forschungsstand zum Thema Matrikel weit zu überholen, weil er aus einer Sammlung sämtlicher Belege aus der von ihm behandelten Zeit und aus dem von ihm bearbeiteten Raum quellen- und literaturkritisch zeigen kann, daß mit einer Ausnahme *matricula* auf den gallischen Konzilien des 6. Jahrhunderts eine Klerikerliste war, im selben Jahrhundert — frühestens in Reims und Tours — *matricula* eine Armenliste meinte. Das Wort konnte dann auch Armenhaus bedeuten, in dem eine Gruppe Armer lebte und versorgt wurde. Gruppen der Armen und Aufgaben des Armenhauses werden erfaßt. Dabei gab es die *matricula* keineswegs nur an Bischofskirchen. S. 144 f. wird ein Verzeichnis der erhaltenen Armenmatrikeln und deren Verbreitung auf der Karte gegeben.

Im 4. Kapitel, das speziell das Interesse der Medizingeschichte wecken wird, gibt Verf. einen hilfreichen Überblick über die bisherige Entwicklung der Erforschung der Xenodochien und über deren Frühgeschichte. Vor allem aber bietet er im 5. und 6. Kapitel, was bisher völlig fehlte, eine Zusammenstellung sämtlicher Nachweise von Xenodochiengründungen des gallischen Raumes vom 5. bis zum 8. Jahrhundert. Jeder Nachweis wird, während der jeweilige Quellentext in extenso zitiert wird, quellenkritisch besprochen, die je vorliegenden topographischen Angaben wurden überprüft. Verf. unterlag nicht der naheliegenden Gefahr, die Existenz möglichst vieler Xenodochien beweisen zu wollen. Eher wurden da und dort spätere Zeugnisse zu rasch als Negativ-Hinweise betrachtet. Wie sich eine Armenstiftung (*Baniacus/Beauvais* S. 255) allmählich zu einer klösterlichen Gemeinschaft entwickelt haben soll, wird nicht klar. Wahrscheinlicher erscheint eine monastische Gemeinschaftsgründung für die *pauperes* (*Christi*). Nach des Verf. Arbeitsergebnissen wäre es nun ohne weiteres möglich, die merovingergezeitlichen Belege für Matrikel- und Xenodochiengründungen in Italien zu sammeln und im Vergleich mit den gallischen zu kennzeichnen. Dann wäre auch die Frage nach den römischen Diakonen neu aufzuwerfen. Ihren angeblich ägyptischen Ursprung weist Verf. S. 115 und in einer ebd. Anm. 70 zitierten Studie begründet zurück.

Joachim Wollasch

Münster

Brühl C., Deutschland-Frankreich. Die Geburt zweier Völker, Köln und Wien (Böhlau Verlag) 1990, XCV und 843 S., 16 Abb., davon 5 mehrfarb.

In seinem vor Jahresfrist erschienenen Buch „Deutschland-Frankreich“ widmet sich der Gießener Mediävist Carlsruh Brühl mit bisher wohl einzigartiger Ausführlichkeit der Frage nach dem Beginn einer spezifisch deutschen bzw. französischen Geschichte. Die Arbeit entstand im Auftrage der Stadt Paris aus Anlaß der Feierlichkeiten zum Millennium der Thronbesteigung Hugo Capets (987), des Datums also, das — jedenfalls Brühl zufolge — vor allem in Frankreich gemeinhin mit jenem Vorgang identifiziert wird, den er im Untertitel als „Die Geburt zweier Völker“ umschreibt. Doch weder das Jahr 987 noch die in der deutschen Historiographie ebenfalls gängigen Datierungen auf die Jahre 911 oder 919 erscheinen dem Autor als *termini post quos* für das Auseinandertreten der deutschen und französischen Geschichte überzeugend. Diese Sichtweise kommt indes für diejenigen nicht überraschend, die Brühls 1972 veröffentlichten Aufsatz über „Die Anfänge der deutschen Geschichte“ (Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt/Main 10, Nr. 5) zur Kenntnis genommen haben. Bereits damals sprach er sich nämlich dafür aus, die Zäsur nicht vor dem 11. Jahrhundert anzusetzen, ohne allerdings eine exakte Datierung vornehmen zu wollen.

Ein ›Nationalgefühl‹ im Sinne „eines ›deutschen‹ und ›französischen‹ Gesamtbewußtseins“ (S. 287) dürfte in der Tat — und mit dieser Ansicht steht Brühl keineswegs allein — erst zur Zeit der Salier im Entstehen gewesen sein. Und gewiß liegt den Vorschlägen für eine frühere Datierung, etwa auf 987, eine Interpretation ex eventu zugrunde, die — wie der Autor auch im Hinblick auf den vorangehenden Zeitraum seit 843 eingehend nachweist — keine terminologische Entsprechung im Sprachgebrauch der Quellen findet. Es bleibt jedoch die Frage, ob nicht die Wurzeln der deutschen bzw. französischen Geschichte doch weiter zurückreichen als sich aus einer im wesentlichen auf die Kombination begriffs- und mentalitätsgeschichtlicher Kategorien zurückgehenden Sichtweise ergibt. Denn wer nach den Anfängen der deutschen oder französischen Geschichte sucht, muß dabei keineswegs voraussetzen, daß sich wichtige, die Trennung der Wege bedingende Vorentscheidungen auch in der Terminologie der Quellen abbilden.

Es sei noch bemerkt, daß die von Brühl nicht selten mit ganz ungewöhnlich scharfer Polemik vorgetragenen Wertungen abweichender Standpunkte doch ein wenig den Lesefluß stören. Trotzdem wird aber wohl niemand, der sich mit der mittelalterlichen Geschichte Deutschlands und Frankreichs beschäftigt, auf die Lektüre dieser Darstellung verzichten wollen.

Cord Alpheï

Hildesheim

Ruh K., *Geschichte der abendländischen Mystik 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München (Verlag H. C. Beck) 1990, 414 S.

Während die dreibändige *Histoire de la spiritualité chrétienne* (Paris 1966<sup>3</sup>) derzeit in einer auf zehn Bände erweiterten *Storia della spiritualità* in Bologna (seit 1987) erscheint, fehlt ein vergleichbares Werk in deutscher Sprache. Das Erscheinen des ersten Bandes der *Geschichte der abendländischen Mystik* von K. Ruh ist deshalb besonders begrüßens- und beachtenswert. Offensichtlich ist Spiritualität der umfassendere Begriff im Vergleich zur Mystik. Dies ist etwa aus folgendem Satz über Johannes Cassianus S. 137 f. zu erschließen: „Er ist der Begründer der monastischen Tradition mittelalterlicher Spiritualität, als Lehrer der Kontemplation auch ein Vater der Mystik“. Eine deutlichere Abgrenzung der Begriffe wäre wünschenswert. Die „abendländische Mystik“ ist ohne Dionysius Areopagita kaum vorstellbar. Deshalb wird diesem Mystiker auch das erste umfangreiche Kapitel gewidmet. Das macht aber die Problematik deutlich, daß die abendländische Mystik als solche kaum ohne ihre östlichen Voraussetzungen und Zusammenhänge darzustellen ist. Das folgende Kapitel wird Augustinus gewidmet, der, „ohne Mystiker“ und Theoretiker der Mystik zu sein, neben Dionysius Areopagita, ja vielfach über ihn hinaus, zur unerschöpflichen Quelle der mittelalterlichen Mystik geworden ist“ (S. 117). Ähnliches wird in dem Kapitel über Gregor d. Gr. gesagt: „Es wäre zwar nicht richtig, Gregor als Mystiker zu bezeichnen, da dieser Begriff auf die existenzielle Mitte einer Persönlichkeit zielt, aber mystische Erfahrungen werden ihm zuteil, und er betrachtete sie als höchstes Gut“ (S. 164). Das Verhältnis von aktivem und kontemplativem Leben wird in der monastischen Tradition anders gesehen als bei Thomas von Aquin: Unter *actio* wird die auf die *contemplatio* vorbereitende Reinigung durch Aszese und Tugenden verstanden. Ruh äußert sich hierzu folgendermaßen: „Eine solche Unterscheidung ist einigermaßen unvereinbar mit dem Evangelium, der Lebensform Christi“ (S. 157). Das ist wohl eine Wertung, die zwischen beiden Modellen die Unterschiede nicht gelten lassen kann und damit den Stab über die monastische