

Domstift Lebus/Fürstenwalde weggelassen (vgl. Karte). Der Beginenkonvent »Annenkloster« in Stralsund wird nur im Zusammenhang mit der Verbringung der Brigittinnen von Marienkrone in die Stadt erwähnt. Vor den einzelnen Kapiteln erscheinen der Ort mit heutiger Kreis- und Landeszugehörigkeit, Ordenszugehörigkeit, Name/Patrozinium, mittelalterliche Diözesanzugehörigkeit und Gründungsjahr; dann werden, soweit zutreffend und quellenmäßig faßbar, im wesentlichen chronologisch die Lage, die Gründungsphase (oft eingebettet in die Territorial- oder Stadtgeschichte), Grundbesitz, Kolonisation und andere wirtschaftliche Tätigkeit, bei Bettelorden etwa auch Terminierhäuser, Seelsorgetätigkeit und Bedeutung für den Aufbau der Kirchenorganisation, Patronatsrechte, Wallfahrten, Verbrüderungen, Bruderschaften, karitative, literarische, künstlerische und vor allem wissenschaftliche Tätigkeit, Ordensschulen, Teilhabe an Universitäten (insbesondere Greifswald), Bibliothek, Verfassung, Zahl der Konventsmitglieder, Klosterämter, Ordenswechsel, Zuordnung zu Reformzweigen im Orden, Rolle in der Ordensprovinz, Klostergebäude und -kirche (auch kunsthistorische Einordnung der abhängigen Pfarrkirchen) geschildert. Den Abschluß bildet in der Regel die Konfrontation der Klöster mit der Reformation, der alle Niederlassungen im heutigen Erzbistum Berlin (nicht aber die Zisterze Neuzelle), oft aber erst nach hartnäckigem und langwierigem Widerstand, zum Opfer fielen, soweit sie nicht als evangelische Damenstifte, Domkapitel oder Komturei fortbestanden, sowie das weitere Schicksal ihrer Gebäude.

Die Autorin blickt aus der Perspektive des heutigen Diasporabistums auf das reiche mittelalterliche Klosterleben zurück. Sie richtet sich dabei an ein breiteres Publikum, wie etwa grundlegendere Erläuterungen zu einzelnen Orden oder die Beschreibung eines päpstlichen Bleisiegels (S. 148) zeigen. Offenbar ist auch eine Verwendung des Buches als Reisebegleiter gedacht, wenn kurze Busverbindungen zwischen Klöstern erwähnt werden.

Die zahlreichen wörtlichen Zitate aus Quellen und Darstellungen, daneben auch des katholischen Sozialethikers Carl Sonnenschein und von Theodor Fontane werden im Text belegt. Ansonsten kann die Verfasserin auf ihre reichhaltige »Bibliographie der ehemaligen Klöster und Stifte im Bereich des Bistums Berlin, des bischöflichen Amtes Schwerin und angrenzender Gebiete« (Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte, Bd. 26), Leipzig 1988, verweisen.

Die Darstellung scheint im ganzen vertrauenswürdig, was freilich nur bei genauerer Kenntnis der Spezialliteratur zu beurteilen wäre. Außer einigen sprachlichen Ungenauigkeiten und Kuriositäten (z.B. S. 20: »Die Zahl der Äbte, die Zinna [...] geleitet haben, schwankt zwischen 26 und 38.« – S. 65: »1300 wurde die Abtei nach Neuzelle verlegt.« Der Ort hieß natürlich erst ab dann so!) sind nur wenige Anmerkungen zu machen: Trotz der Herkunft des Dominikus aus einem regulierten Stift wird man den Dominikanerorden wohl nicht als »eine strengere Richtung des Prämonstratenserordens« (S. 138) bezeichnen können. Eine »Sedes« ist nicht »Sitz der kirchlichen Verwaltung« (S. 146), sondern bezeichnet hier den für ein Landdekanat namengebenden Ort. Was soll »[...] der wertvolle Kelch, den v. Ledebur in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts [...] um 1500 verfertigt sein läßt,« (S. 159) bedeuten? Auf die Bezeichnung des Benediktinerinnenklosters Verchen als »Cluniacensis ordinis« (S. 176, 178) geht die Autorin nicht ein.

Den skizzierten Zweck erfüllt der Band sicher in sehr guter Weise; im Vergleich dazu entspricht z.B. für die Zisterzienser das von Gerhard Schlegel herausgegebene »Repertorium der Zisterzen in den Ländern Brandenburg, Mecklenburg-Vorpommern, Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen«, Langwaden 1998, mehr dem Charakter eines wissenschaftlichen »Klosterbuches«.

Während der Index nur die behandelten und für die Nachbargebiete aufgelisteten Klöster bietet, stellt die beigelegte Karte, die auch alle Klöster in den Nachbargebieten außer denen im heutigen Polen verzeichnet, einen wertvollen Gewinn dar.

*Michael Matscha*

GEORG JENAL: *Italia ascetica atque monastica. Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250–604).* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters Bd. 39). Stuttgart: Anton Hiersemann 1995. 2 Bde., 1024 S. Geb. DM 436,-.

Mit der Publikation legt Georg Jenal seine Münchener Habilitationsschrift von 1989 (angeregt von F. Prinz) vor. Die Arbeit ist für die gegenwärtige Mönchsforschung zweifellos ein opus magnum und darf als das Standardwerk für die Anfänge und ersten Ausgestaltungen des italischen Mönchtums vorgestellt werden, das in jedem Fall Respekt und Bewunderung verdient. Der Verfas-



ser kennt die Fachliteratur ausgezeichnet. Aber seine Veröffentlichung ist keineswegs einfach geglückte Zusammenfassung vorliegender Detailforschungen, sondern Ergebnis eigenständiger Forschung, gewonnen in unmittelbarem Umgang mit den Quellen. Die umfang- und inhaltsreiche Untersuchung ist in zwei große Teile gegliedert, die jedoch nicht der Bändeinteilung entspricht.

I. Der Bestand: Zur Prosopographie und Topographie, Phänomenologie, Struktur und Typologie der Asketen- und Klosterlandschaften Italiens zwischen ca. 150/250 und 604 (S. 12–314). »Der Bestand« wird in drei chronologisch bedingten Abschnitten vorgestellt:

Die Anfänge bis 500; die Zeit bis 590; die Zeit Gregors des Großen, 590–604. Jeder Abschnitt ist in gleicher Art strukturiert: Prosopographie, Topographie und Phänomenologie; Typologie und Struktur: Hier sind alle bekannten Quellen sorgfältig abgehört, ihre jeweilige literarische Art ist genau berücksichtigt und danach ausgewertet (z.B. Gregor der Große, einmal die Dialoge und dann die Briefe). Die aufmerksame Registrierung führt zu einer monastischen Landkarte Italiens und zum überzeugenden Versuch einer Typologie asketisch-monastischer Gemeinschaften (vgl. auch die Tabellen in Bd. 2, S. 939–951). In der Frühzeit finden sich die Einzelasketen (vor allem Frauen: *virgines* und *viduae*, die auch später noch zu verzeichnen sind), dann die Gemeinschaften von Frauen. Die männlichen Gemeinschaften werden eingeteilt: Das »normale« Männerkloster, das Bischofskloster, die Basilikal- oder Zömeterialgemeinschaft und die gemischte Gemeinschaft. Die Typisierungen sind vorsichtig nur zu gebrauchen und geben wenig Hinweise für die innere Struktur und Organisation. Diese werden nachgezeichnet auf Grund normativer Texte, z.B. S. 137–141: Kloster Pinetum mit der *Regula Basilii*; S. 216–221 Lucullanum mit der *Regula Eugippii*; S. 226–228 *Regula IV Patrum* (von Lérins gekommen); S. 233–264 *Regula Benedicti* (mit *Regula Magistri*).

II. Die Entwicklung: Die Ausbildung des italischen Asketen- und Mönchtums in seinem religiösen und gesellschaftlichen, kulturellen, kirchlichen und staatlichen Umfeld (S. 318–842). Die restlichen knapp 200 Seiten sind mit Quellen- und Literaturverzeichnis, Tabellen (geographisch und chronologisch geordnete Zusammenstellung aller asketisch-monastischen Gemeinschaften bzw. nachgewiesener Einzelpersonen), Karten und Register (Personen, Orte und Sachen) versehen. Dieser Teil geht vom vorhandenen Bestand asketisch-monastischen Lebens aus und fragt nach der »Ausbildung« (besser vielleicht: Ausgestaltung) des asketisch-monastischen Lebens in Italien. Sie geschah durch Personen. So erhält man eine ausführliche Darstellung des monastischen Programmes eines Hieronymus (S. 318–386), was selbstverständlich ist, aber auch eine über Rufinus von Aquileja (S. 388–422), was eine verdienstvolle Ehrenrettung eines vielfach Übersehenen ist. Sie geschah dann auch durch herausfordernde Kritik, formuliert von Heiden bzw. Verteidigern des alten *mos Romanus*, dann auch von Christen und von Häretikern (S. 423–471). Die Ausgestaltung der asketisch-monastischen Lebensform wird weiter unter den Stichworten »individuelle Armut und gemeinsamer Besitz« (S. 474–507) dargestellt. Sie wird auch beleuchtet im »Umfeld paganer Kultur und Geistigkeit«. Da kommt Ambrosius zur Sprache (S. 514–533), der in mühevoller Überlegenheit Brauchbares aus paganer Geschichte und Philosophie in Dienst nimmt und das Gefährliche kompromißlos ablehnt. Dann geht es erneut um Hieronymus (S. 534–599), der die Spannung zwischen Askese (Christentum) und paganer Kultur (spez. Literatur) dramatisch zum Ausdruck bringt (Ep. 22,30: S. 546–548; »der »Ciceronianer« mit schlechtem Gewissen«; wobei das »schlechte Gewissen« doch nur gekonnte Rhetorik ist). Es folgen andere literarisch tätige Mönchslehrer: Rufinus (S. 600–608), dem der Verfasser, im Gegensatz zu Hieronymus, ehrliche intellektuelle Askese bescheinigt; Paulinus von Nola (S. 609–630), dem *poeta vere divinus* gelang die glückliche, wohl auch unproblematische Synthese mit dem Programm: *nudus erroribus – vestitus eloquiis* (Ep. 16,11); Eugippius von Lucullanum (S. 631–638), dem mit seinen *Excerpta ex operibus S. Augustini* eine wichtige Vermittlerrolle für die augustinische Doktrin vom Umgang mit paganem Wissen zugesprochen wird; Fulgentius von Ruspe (S. 639–643); Cassiodorus Senator (S. 644–661; S. 658–659 ein Vergleich mit Hieronymus), um schließlich mit Gregor dem Großen zu enden (S. 665–676). Zwischen diese Personen ist – wohl aus chronologischen Gründen – »das Bild der *regulae*« (S. 662–664) eingeschoben. Eine Auseinandersetzung mit paganer Kultur findet in den Regeltexten nicht statt. Das generelle »*omnes litteras discant*« war auf die »*lectio divina*« bezogen. Der nächste Abschnitt behandelt die »Ausgestaltung des Mönchtums in seinem Verhältnis zur Amtskirche« (S. 678–748). Es geht um die Rekonstruktion der bescheidenen Anfänge eines »Klosterrechtes«; dabei kommt Papst Pelagius I. (556–561) eine besondere Rolle zu; »Ansätze, die Gregor der Große aufgreifen und



steigern sollte« (S. 722). Die Thematik wird im nächsten Abschnitt unter dem Aspekt der »weltlichen Gesetzgebung« fortgeführt, wobei zwischen »Norm« und »Praxis« unterschieden wird (S. 750–826). S. 812–815 eine beachtliche Klarstellung zum viel verhandelten Problem des Verhältnisses von Regula Benedicti und justinianischen Novellen. Der letzte Abschnitt: Die Bedeutung Gregors des Großen für das italische Mönchtum seiner Zeit (S. 827–831). Auf ihn laufen auch die vorausgegangenen Abschnitte hin; er ist der chronologische Endpunkt und auch die inhaltliche Zusammenfassung. »Klosterpolitik« hat Gregor nach dem Verfasser nicht betrieben, »da ein fremdbestimmtes, ideologisch-programmatisches Element in diesen Aktivitäten (d.h. seine Bemühungen um das asketisch-monastische Leben) nicht zu entdecken ist« (S. 830). Er ist auch nicht »Mönchspapst« in dem Sinne, daß er sich in primärer und übertriebener Weise um Kloster und Asketenleben gekümmert habe, sondern spirituelle Gestalt mit dem Konzept der *vita mixta* und der darin vorgegebenen Asketisierung des Priesterideals (S. 831).

Wie schon gesagt, verdient das Werk alle Anerkennung und uneingeschränkte Empfehlung. Man kann sich seinen Auskünften und Ergebnissen wirklich anvertrauen. Daß eine Untersuchung von solchem Gewicht auch Fragen anregt, soll nicht als nörgelnde Kritik verstanden werden. Wenn die Typologie und Struktur des Mönchtums mit den Regeltexten ausgewiesen wird, setzt das die genaue Beobachtung dieser Regeln stillschweigend voraus. Aber wurde in Pinetum die Basilienregel beobachtet? Pinetum lebte vor Erhalt der Regel schon klösterlich, und das »kleine Asketion« ist doch als monastische Norm sehr lückenhaft. Kann eine Gemeinschaft nach der Eugippius-Regel leben? Der Regelcento vereinigt ja z.T. unvereinbare Anweisungen. Die Rezeption der Regula IV Patrum als Norm in italischen Klöstern ist wohl kaum zu erweisen (von literarischer Abhängigkeit abgesehen!). Die Magisterregel ist vielleicht zu kurz gekommen, aber mit Recht in Beziehung zur Benediktusregel gesetzt. Diese ist ausführlich gewürdigt. Mit ihrer Kasuistik und den angebotenen Alternativen zeigt sie deutlich die Dehnbarkeit und Offenheit des Regelbegriffes. Das Verhältnis von schriftlicher Regel und vorausliegender Praxis auf Grund eines monastischen Konsenses bleibt zu bedenken. Oder: Sind Regeln paränetisch-adhortative Texte oder die Wirklichkeit beschreibend? Im Fall der hagiographischen Texte – speziell der Dialoge Gregors des Großen – will der Verfasser unterscheiden zwischen »historischen und inventorischen Partien« (S. 195). Das mag angehen für die Bestandsrekonstruktion des italischen Mönchtums. Für »Typologie und Struktur« ist die Trennung schwieriger; denn der Hagiograph will auch mit einem inventorischen Text normativ und gestalterisch wirken.

Kleinere Versehen sind kaum zu entdecken: S. 22: Martin von Tours kam nie nach Lérins, wie dort behauptet wird. S. 41: Der Bischof von Antiochien heißt Paulinus (nicht Paulus). S. 302–303 zu Gregor dem Großen, Ep. 4,40: Mönche haben Frauen zu »commatres« = »Frauen, welche bei liturgischen Feierlichkeiten Klerikerfunktionen wahrnahmen.« Eher handelt es sich um eine Art »geistlicher Mütter« (Georges 1, 1297f.); Gregor fürchtet einen »sorglosen Umgang« (»incauta communitio«).

*Karl Suso Frank*

HELVETIA SACRA, Abt. IV, Bd. 4: Die Antoniter, die Chorherren vom Heiligen Grab in Jerusalem und die Hospitaliter vom Heiligen Geist in der Schweiz, redigiert v. ELSANNE GILOMENSCHENKEL. Basel: Helbing & Lichtenhahn 1996. 333 S. Geb. DM 138,-.

Der nun vorliegende, von Elsanne Gilomen-Schenkel redigierte Band der Helvetia Sacra, behandelt drei mittelalterliche Spitalorden und bringt abschließend eine nach den modernen Ortsnamen alphabetische Auflistung aller weiterer Spitäler auf dem Gebiet der heutigen Schweiz. Daß hiermit erstmalig eine Zusammenstellung nicht-ritterlicher Spitalorden, d.h. Spitalorden ohne Anspruch auf militärische Funktionen, erfolgte, macht neugierig auf die vorausgehenden Überlegungen und die methodische Vorgehensweise. Sieben von neun Abteilungen der Helvetia Sacra behandeln die kirchlichen Orden, die der Systematik von Max Heimbucher folgend nach Regelzugehörigkeit eingeteilt sind. Der vorliegende Band gehört zur Abteilung IV, die die Orden mit Augustinusregel enthält, wobei die Zusammenstellung der Teilbände nach inhaltlichen Kriterien erfolgte. Doch während der Bearbeitung der drei Spitalorden kamen Zweifel auf, ob die Behandlung mittelalterlicher Spitäler überhaupt Aufgabe der Helvetia Sacra sei, da sie anhand des unzureichenden Forschungsstandes noch keine »institutionelle Definition« (S. 20) erfahren hätten und auch ihr kirchli-