

Elias, Paulus von Theben und Augustinus als Ordensgründer

Ein Beitrag zur Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung der Eremiten- und Bettelorden des 13. Jahrhunderts

VON KASPAR ELM

Als 1474 am Mailänder Dom eine Statue des hl. Augustinus aufgestellt werden sollte, löste diese Absicht eine Kontroverse aus, die nicht nur in Italien, sondern auch jenseits der Alpen solche Wellen schlug, daß sich Papst Sixtus IV. am 8. 5. 1484 genötigt sah, sie durch ein *motu proprio* zu beenden¹⁾. Vordergründig ging es bei dieser Auseinandersetzung, die zwischen den Kanonikern der Lateranensischen Kongregation und den Augustiner-Eremiten der lombardischen Observanz geführt wurde, darum, ob der Kirchenlehrer im Gewand eines Kanonikers oder eines Eremiten abgebildet werden solle²⁾. Tatsächlich stritt man sich jedoch um Augustinus selbst. Die Augustiner-Eremiten erhoben nämlich den Anspruch, ihn als Gründer ihres Ordens verehren und sich selbst als seine *veri et proprii filii* bezeichnen zu können, während die Kanoniker die Auffassung vertraten, der *ordo canonicus*, ihr Stand also, sei die einzige geistliche Lebensform, die sich mit Recht auf den Bischof von Hippo zurückführen lasse. Ungefähr zur gleichen Zeit, 1483, wandte sich der Karmelit und bedeutende Exponent des christlichen Humanismus, Baptista Mantuanus, damals Vikar der Kongregation von Mantua, gegen den ihm und seinen Mitbrüdern von Sixtus IV. am 12. 4. 1483 auferlegten Zwang, statt der weißen eine schwarze Tunika tragen zu müssen³⁾, weil dies für ihn mehr bedeutete als einen Wechsel der Farbe; handelte es sich bei dem bisherigen Ordenskleid aus ungefärbter Wolle doch um ein Band, das den Orden mit Maria als seiner Patronin und Elias als seinem Gründer verband⁴⁾. Mit ähnlichem Engagement und vergleichbaren Argumenten wies der gelehrte, in Italien gebildete Gregor Gyöngyösi, der Generalprior des ungarischen Paulinerordens, zu Beginn des 16. Jhs. darauf hin, daß der Ordenshabit, den er und seine Brüder trugen, ein Erbe des Eremiten Paulus

1) L. EMPOLI (Hg.), *Bullarium Ordinis Eremitarum . . . ab Innocentio III. usque ad Urbanum VIII.*, Rom 1628, 321–324.

2) Über diese Auseinandersetzungen zuletzt: C. D. FONSECA, *Le polemiche tra i canonici lateranensi e gli eremitani di Sant'Agostino*, in: *Medievo Canonico* (Pubbl. Univ. Catt. del S. Cuore. Contributi III, 12) Mailand 1970, 27–33. Demnächst: K. ELM, *Augustinus Eremita – Augustinus Canonicus. A Quattrocento Cause célèbre*, in: T. VERDON – J. HENDERSON (Hgg.), *Christianity and the Renaissance. Image and Religious Imagination in the Quattrocento*, Syracuse (Im Druck).

3) E. MONSIGNANI–I. A. XIMENEZ, *Bullarium Carmelitanum*, Rom 1715–1768, I, 296.

4) W. MUSTARD (Hg.), *The Eclogues of Baptista Mantuanus*, Baltimore 1911, 109. Über den Hintergrund: L. SAGGI, *La congregazione Mantovana dei Carmelitani sino alle morte del B. Battista Spagnoli* (Textus et studia historica Carmelitana 1) Rom 1954, 98–106.

von Theben sei, des *primus eremita* und *fundator* der Pauliner⁵⁾. Wie im Falle der Augustiner-Eremiten war für die Karmeliten und Pauliner das Ordensgewand nur ein äußerer Anlaß⁶⁾, in der Substanz ging es ihnen darum, gegen Zweifel und Einwände festzuhalten, daß niemand anders als Elias und Paulus von Theben Gründer und Patrone ihrer Orden seien.

Die Ereignisse in Italien und Ungarn waren nur Episoden in einem Kampf, der vom Ausgang des 13. Jhs. bis ans Ende des Mittelalters die Gemüter bewegte, im Zeitalter des Barock zu einem neuen Höhepunkt kam und trotz Aufklärung und Säkularisation Geschichtsschreibung und historisches Selbstverständnis der betroffenen Orden bis heute bestimmt. Sie selbst sind wiederum nur Varianten jener *quaestiones et rixae*, die Humanisten, Reformatoren und Aufklärer als Ordens- und Mönchsquerelen abtaten und als Symptome einer überwundenen Zeit der Lächerlichkeit preisgaben. Das Insistieren auf legitime Abstammung von mehr oder minder fiktiven *fundatores* und die Bemühung um Zuordnung zu vorbildlichen Gründergestalten sind jedoch keineswegs nur Erscheinungen des Spätmittelalters und sicherlich alles andere als Zeichen des Verfalls. Immer dann, wenn Orden und Ordenswesen ihre ganze Dynamik entfalteten, stellte sich auch die Frage nach der Einordnung in die Geschichte von Mönchtum und Kirche. Der noch aus der Antike herrührende Disput um den Vorrang des beschaulichen oder tätigen Lebens⁷⁾ und der wie für die ersten Jünger so auch für das frühe Asketen- und Mönchtum konstitutive Nachfolgedanke⁸⁾ führten schon bei den Mönchsvätern zur Ausbildung und Gegenüberstellung historischer Prototypen der *genera monachorum*, die bereits im Ansatz einen historischen Deszendenzanspruch enthalten⁹⁾. Solche Zuordnungen wurden im 11. und 12. Jh. – im Zuge der Kanoniker- und Mönchsreform und der Entstehung der sogenannten Reformorden¹⁰⁾ – verstärkt und systematisiert. Der Gegensatz von *vita activa* und

5) G. GYÖNGYÖSI, Decalogus de Sancto Paulo Primo Heremita, Rom 1516, Sermo I. Über Werk und Verfasser zuletzt: J. RUYSSCHAERT, Trois recherches sur le XVI^e siècle romain, Archivio della Società Romana di Storia Patria 25 (1973) 14–17. G. SARBAK, Gyöngyösi Gergely biográfiájához, Irodalomtörténeti Közlemények 88 (1984) 44–52. DERS., Appunti al Decalogus di Gergely Gyöngyösi, priore generale dell'Ordine dei Paolini, pubblicato a Roma, in: Roma Humanistica. Studia in honorem... J. Ruysschaert (Humanistica Lovaniensia 34) Löwen 1985, 228–35.

6) Über die Bedeutung des Ordensgewandes zuletzt: E. PERSOONS, Klösterliches Leben und Sachkultur im Spätmittelalter, in: Die Erforschung von Alltag und Sachkultur des Mittelalters. Methode – Ziel – Verwirklichung. Internationales Round-Table-Gespräch. Krems an der Donau, 20. September 1982 (Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs 6) Wien 1984, 200–218.

7) J. JOLY, Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique, Brüssel 1956. M. E. MASON, Active Life and Contemplative Life. A Study of the Concepts from Plato to the Present, Milwaukee 1961.

8) A. SCHULZ, Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik, München 1962. U. RANKE-HEINEMANN, Das Motiv der Nachfolge im frühen Mönchtum, Erbe und Auftrag 36 (1960) 335–347.

9) G. PENCO, Il capitolo »De generibus monachorum« nella tradizione medievale, Studia monastica 3 (1961) 241–257.

10) Über die Vervielfältigung der Vita religiosa im Hochmittelalter vgl. neben anderen: M. D. CHENU, Moines, clercs, laics au carrefour de la vie évangélique (XII^e siècle), Revue d'histoire ecclésiastique 49 (1954) 59–89. H. SILVESTRI, »Diversi sed non adversi«, Recherches de théologie ancienne et médiévale 31 (1964) 124–132. Zuletzt: G. CONSTABLE, Renewal and Reform in Religious Life, Concepts and Realities, in:

vita contemplativa verband sich mit dem Dualismus von *ordo monasticus* und *ordo canonicus* und erhielt in der Gegenüberstellung von Joseph und Benjamin, Johannes und Petrus, Benedikt und Augustinus historische Konnotationen. Als im 13. Jh. der Gedanke der *imitatio apostolorum*, der Wille zu *poenitentia* und *paupertas*, der Drang zur Predigt und der Kampf gegen Heiden und Ketzer zur Ausbildung einer Vielfalt in ihren Intentionen oft verwandter Orden führten¹¹⁾, meldete sich – diesmal mit größerer Ausschließlichkeit – auch der Anspruch zu Wort, das Ordensleben in der Nachfolge der Apostel, als ständige Buße, in vollkommener Armut, als dauerndes Martyrium und als vollkommener Mariendienst zu führen und die einzig legitimen Söhne und Erben der Propheten und Patriarchen, Apostel und Märtyrer, Mönchsväter und Kirchenlehrer zu sein: Ansprüche, die von den jeweiligen Orden auf vielfältige Weise proklamiert und propagiert wurden. Was im Hochmittelalter entwickelt wurde, erhielt im Spätmittelalter, im Kampf der Observanten und Konventualen, bei der Ausbildung von Kongregationen und Ordenszweigen¹²⁾, in den Auseinandersetzungen der konkurrierenden Orden, aber auch in der Polemik zwischen Ordensleuten, Klerikern und Laien neue Bedeutung, wie die Erregung bezeugt, die Jakob Wimpfeling auslöste, als er es wagte, die Echtheit der angeblich augustiniischen *Sermones ad fratres in eremo* in Zweifel zu ziehen und so eine der wichtigsten Stützen für die Ansprüche der Augustiner-Eremiten auf Augustinus als ihren *fundator* ins Wanken zu bringen¹³⁾.

Das sich in solchen Auseinandersetzungen artikulierende Bedürfnis, einen Abstammungszusammenhang zu konstruieren und die für die eigene Kommunität geltenden Normen in eine Gründerfigur zu projizieren, wirft zahlreiche Fragen auf: die Frage nach den psychologischen Voraussetzungen und philosophischen Grundlagen für die Personifizierung ethischer Normen¹⁴⁾, nach der theologischen Deutung monastischer Vaterschaft¹⁵⁾ und nach den Methoden und Argumenten, die es ermöglichten, eine seit der christlichen Frühzeit für alle Kleriker, Mönche und Eremiten geltende Prototypik in einen juristisch definier- und historisch belegbaren Nexus umzuwandeln und so die allgemeine Zuordnung zu einem ausschließlichen

R. L. BENSON–G. CONSTABLE (Hgg.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.) 1982, 37–61. Vgl. auch Anm. 94

11) Für diesen Zeitraum immer noch: H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*. Anhang: *Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt³ 1970.

12) Einen ersten Überblick verschafft: K. ELM, *Verfall und Erneuerung des Ordenswesens im Spätmittelalter*, in: *Untersuchungen zu Kloster und Stift* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 68. Studien zur Germania Sacra 14) Göttingen 1980, 188–238.

13) Hierüber vorläufig: J. KNEPPER, *Jakob Wimpfeling (1450–1528). Sein Leben und seine Werke nach den Quellen dargestellt* (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes 3, 2–4) Freiburg 1902, 187–191.

14) M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma*, Berlin 1968. A. S. CUA, *Morality and the Paradigmatic Individuals*, *American Philosophical Quarterly* 6 (1969) 324–329.

15) J.-F. GILMONT, *Paternité et médiation du fondateur d'ordre*, *Revue d'ascétique et de mystique* 40 (1964) 393–426. M. DE CERTEAU, *L'épreuve du temps*, *Christus* 13 (1966) 311–335. In diesem Zusammenhang auch: P. SALMON, *L'abbé dans la tradition monastique*, Paris 1962. G. PENCO, *La figura dell'abate nella tradizione spirituale del monachesimo*, *Benedictina* 17 (1970) 234–253.

Rechtsanspruch zu verengen¹⁶⁾. Hier, wo Probleme der Geschichtsschreibung im Mittelpunkt des Interesses stehen, soll jedoch darauf verzichtet werden, diesen Fragen besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Es soll vielmehr in erster Linie darauf hingewiesen werden, in welchem Ausmaß Abstammung und Abstammungslegenden, der Kampf um legitime Deszendenz und Vaterschaft, nicht nur Entwicklung und Spiritualität, sondern auch Thematik, Genera und Funktion der Historiographie der betreffenden Orden bestimmt haben.

*

Die Augustiner-Eremiten und Karmeliten, die beiden bekanntesten Eremitenorden des 13. Jhs., haben mit dem dritten, dem der Eremiten des Paulus von Theben, gemeinsam, daß sie nicht auf den Willen eines einzelnen Gründers zurückgehen, vielmehr Sammlungen bisher eremitisch lebender Gruppen sind, die weniger aus eigenem Antrieb als vielmehr auf Veranlassung der Kurie organisiert und nach dem Vorbild der Franziskaner und Dominikaner in den Dienst der Seelsorge gestellt wurden. Angesichts der überragenden Bedeutung dieser Vorbilder, unter dem Eindruck des bewußt propagierten Ruhmes ihrer Gründer, in der Auseinandersetzung mit einer den Nachkömmlingen wenig freundlich gesonnenen Hierarchie und Obrigkeit, immer in der Gefahr, mit Häretikern und Apostaten verwechselt zu werden, war die obskure Herkunft für die Orden der zweiten Stunde eine schwere Belastung. Wollten sie sich in der immer unüberschaubarer werdenden Vielfalt der regularen und semiregularen geistlichen Institutionen behaupten, wollten sie die Anerkennung der Hierarchie und die Unterstützung der Gläubigen finden, mußten sie mehr vorweisen als die Berufung auf unbekanntere Asketen und Eremiten, konnten die Namen eines Elias, Paulus oder Augustinus größeres Prestige verleihen als die eines Johannes Bonus, eines Brocardus von Kalabrien oder eines Eusebius von Gran, jener historisch nur schwer zu fassenden Persönlichkeiten, die tatsächlich an der Ausbildung der drei Orden beteiligt gewesen waren.

Die Bemühungen um den *fundator* und das Bestehen auf eine legitime Filiation zielten nicht nur auf äußere Reputation, sollten nicht allein Gleichberechtigung, wenn nicht gar Vorrang sichern. Sie waren auch für die Entwicklung der Orden selbst von nicht geringer Bedeutung. Die aus Gemeinschaften unterschiedlicher Provenienz und Spiritualität hervorgegangenen Orden der Augustiner-Eremiten und Pauliner sowie die von den Abhängen des Karmel in die europäischen Metropolen versetzten Karmeliten brauchten, um sich konsolidieren und anpassen zu können, mehr als Regeln, Statuten und Privilegien. Sie bedurften einer Integrationsfigur, die ihnen zu Einheit und Identität verhelfen und für sie lebendige Richtschnur und personifizierte Norm sein konnte. Sie verlangten, um sie selbst zu zitieren, nach einem *dux*, einem *caput*, einem *pater*, einem *fundator ordinis*.

War die Berufung auf Elias, Paulus von Theben und Augustinus bis in die zweite Hälfte des 13. Jhs. ein Instrument zur Erringung von Ansehen und Prestige, wurde sie nach dem 2. Konzil

16) Vgl. Anm. 105–111.

von Lyon zu einer Bedingung für die Behauptung der eigenen Existenz. In der 23. Konstitution verlangten die Konzilsväter nämlich nicht weniger als die Abschaffung aller nach 1215, dem 4. Laterankonzil, entstandenen Bettelorden, wobei sie nur für die Dominikaner und Franziskaner eine Ausnahme machten¹⁷⁾. Die Rückverlegung des eigenen Ursprungs vor das Jahr 1215, möglichst sogar in die Frühzeit der Kirche, und die Berufung auf große Gestalten der Bibel und des frühen Christentums als Stifter ihrer Orden, waren in dieser Situation ein wichtiges, wenn nicht das einzige Mittel zur Rettung, die Pflege der Geschichte eine der dringlichsten Aufgaben¹⁸⁾. Neben den bereits genannten Motiven war es in erster Linie dieser sich bis in die ersten Jahrzehnte des 14. Jhs. hinziehende Kampf, in den die Karmeliten und Augustiner-Eremiten stärker als die Pauliner verwickelt waren, der ihre frühe Geschichtsschreibung prägte und eine Thematik aufgriff und aktualisierte, die bis heute noch nicht erschöpft ist.

Der Orden der *Fratres S. Pauli Primi Eremitae Ordinis S. Augustini*, wie die Pauliner zur Unterscheidung von den *Fratres Eremitae Ordinis S. Augustini* seit 1308 offiziell genannt werden, ging aus der Vereinigung mehrerer schon in der ersten Hälfte des 13. Jhs. nachweisbarer ungarischer Eremitorien und Eremitengemeinschaften hervor, von denen die wohl um 1225 im heutigen Jakabhegy zwischen Ürög und Patacs in der Diözese Fünfkirchen entstandene Eremitengemeinschaft von St. Jakob und das auf den Graner Chorherrn Eusebius zurückgehende Eremitorium vom Hlg. Kreuz (Keresztur) im Pilisgebirge die bekanntesten sind¹⁹⁾. Nachdem die schon in der Mitte des 13. Jhs. unternommenen Versuche einer Vereinigung und Regulierung dieser Gemeinschaften dadurch einen Rückschlag erhalten hatten, daß ihnen 1263 die von Urban IV. erbetene Anerkennung als *ordo canonicus* versagt wurde²⁰⁾, nahm sich ihrer der päpstliche Legat in Ungarn, Kardinal Gentile von Montefiore, zu Beginn des 14. Jhs. so

17) R. W. EMERY, The Second Council of Lyons and the Mendicant Orders, *Catholic Historical Review* 39 (1953) 257–271. St. KUTTNER, Conciliar Law in the Making. The Lyonese Constitutions (1274) of Gregory X in a Manuscript at Washington, in: *Miscellanea P. Paschini II. Studi di Storia Ecclesiastica (Lateranum NSXV)* Rom 1949, 39ff. M. DE FONTETTE, Les Mendiants supprimés au 2^{ème} Concile de Lyon (1274) (*Cahiers de Fanjeaux* 8) Toulouse 1976, 193–216.

18) Vgl. K. ELM, Ausbreitung, Wirksamkeit und Ende der provençalischen Sackbrüder (*Fratres de Poenitentia Jesu Christi*) in Deutschland und den Niederlanden. Ein Beitrag zur kurialen und konziliären Ordenspolitik des 13. Jahrhunderts, *Francia* 1 (1972) 257–324.

19) Über Anfänge und Frühgeschichte des Paulinerordens: E. KISBÁN, A magyar Pálosrend története I–II, Budapest 1938–1940. J. HORVÁTH, Ursprung, Verbreitung und Tätigkeit der Pauliner in der Diözese Fünfkirchen von 1225 bis 1526, *Diss. theol. masch.*, Wien 1938. J. ZBUDNIEWEK, Monachi di San Paolo Primo Eremita o Paolini, in: *Dizionario degli Istituti di Perfezione VI* (1973) 26–43. Wichtig für die ältesten Eremitorien: Gy. GYÖRFFY, *Geographia historica Hungariae tempore stirpis Arpadianae*, Budapest 1963, 309–401. I. Horváth Komáron megye régészeti topográfiája (Magyarország régészeti topográfiája 5) Budapest 1979. Über die jüngeren, nie dauerhaft mit dem ungarischen Paulinerorden verbundenen Eremitengemeinschaften gleichen Namens in Spanien, Portugal, Italien und Frankreich neben den Artikeln im *Dizionario degli Istituti di Perfezione*: G. DE SANTIAGO VELA, *Congregación de San Pablo, primer ermitaño*, *Archivo Agustiniano* 31 (1929) 273–281. P. DOYÈRE, Les »Pères de la Mort«, ermites de Saint Paul, *Révue Mabillon* 42 (1952) 79–95. J. ZBUDNIEWEK, *Rodziny zakonne paulinów w zachodniej Europie*, *Studia Claromontana* 3 (1982) 283–317.

20) G. FEJÉR, *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis*, Buda 1829–44, VIII, 3, S. 64–66.

tatkräftig an, daß sich die 1308 in Buda vereinigten Eremiten eigene, auf ältere Statuten basierende Konstitutionen geben und damit eine Entwicklung einleiten konnten, die nicht nur 1338 zur päpstlichen Approbation²¹⁾, sondern bald auch zur Ausbildung eines lebenskräftigen, vor allem in Südost- und Mitteleuropa verbreiteten Ordens führte²²⁾. Die Bemühungen des Legaten zielten nicht nur auf Wiederbelebung des religiösen Lebens und Stärkung des päpstlichen Einflusses, sie sollten wie andere Eremitenunionen das unübersichtlich gewordene, häufig in der Nähe von Häresie und Ketzerei stehende Eremitentum regulieren und in den Dienst von Kirche und Seelsorge stellen. Bei einer solchen Zielsetzung lag es nahe, mit den Paulinern so zu verfahren wie mit den aus ähnlichen Motiven unierten Augustiner-Eremiten. Das Ergebnis der ungarischen Ordensunion unterschied sich freilich erheblich von dem Ausgang des Experimentes, das ein halbes Jahrhundert zuvor Alexander IV. und Kardinal Richard Annibaldi mit der am 15. 4. 1256 geschlossenen *Magna Unio Augustiniana*, der gewissermaßen administrativ vollzogenen Gründung des Augustiner-Eremitenordens, unternommen hatten²³⁾. Während die vereinigten italienischen Eremitorien und Eremitengemein-

21) G. MALLECHICH, *Quadripartitum regularium, in quo primo de privilegiis in communi, secundo de privilegiis particularibus Ordinis S. Pauli Primi Eremitae...* Wien 1708. F. PASTERNAK, *Powstanie zakonu paulinów i jego najstarsze reguły, Prawo kanoniczne* 10 (1967) 193–220. DERS., *Historia kodyfikacji konstytucji Zakonu Paulinów od 1303 do 1930 r.*, *Nasza Przeszłość* 31 (1969) 11–74. ST. ŚWIDZIŃSKI, *Constitutio Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae iuxta textum ante annum 1643 conscriptum* (Archivum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae. Fontes 1) Trier 1973, ist aufgrund der neuentdeckten Ordenskonstitutionen von 1365/1381 zu revidieren: K. ELM, *Quellen zur Geschichte des Paulinerordens aus Kloster Grünwald im Hochschwarzwald in der Stiftsbibliothek von St. Paul im Lavantal*, *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 120 (1972) 91–124.

22) E. KISBÁN, *A magyar Pálosrend története I–II*, Budapest 1938–1940. J. FIJALEK, *Zbiór dokumentów Zakonu OO. Paulinów w Polsce 1 (1328–1464)*, Krakau 1938. S. SZAFRANIEC, *Konwent Paulinów Jasno-górkich 1382–1864* (Archivum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae. Dissertationes I) Krakau 1966. J. ZBUDNIEWEK, *Katalog domow i residency polskiej prowincji paulinów*, *Nasza Przeszłość* 31 (1969) 181–228. C. TRUX, *Historia Provinciae Illyricae Monasteriorumque Ordinis S. Pauli Primi Eremitae, Križevci* 1935. F. BANFI, *La chiesa di S. Stefano e il monastero dei frati Paolini al Monte Celio in Roma*, *Capitolium* 28 (1953) 289–300. Über die Pauliner in Schlesien: G. ADRIÁNY-J. GOTTSCHALK-ST. ŚWIDZIŃSKI, *Herzog Ladislaus von Oppeln (†1401) und die Gründung der Paulinerklöster Tschenstochau in Polen und Wiese bei Oberglogau/Oberschlesien*, *Archiv für Schlesische Kirchengeschichte* 36 (1978) 33–77. In Bayern: N. BACKMUND, *Die kleineren Orden in Bayern und ihre Klöster bis zur Säkularisation*, *Windberg* 1974, 84–85. Über die Häuser im Südwesten im Überblick: A. MAURER, *Die Paulinerklöster der Diözese Konstanz*, *Konradsblatt* 24 (1966) 10–11. Vf. hat die Materialsammlung für eine Geschichte der Pauliner in Deutschland abgeschlossen und hofft, für eine abschließende Darstellung die nötige Zeit zu finden.

23) F. ROTH, *Cardinal Richard Annibaldi, first protector of the Augustinian Order (1243–1276)*, *Augustiniana* 2 (1952) 26–60, 108–149, 230–247. K. ELM, *Italienische Eremitengemeinschaften des 12. und 13. Jahrhunderts*, in: *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, *Atti della seconda Settimana internazionale di Studio*, Mendola, 30 agosto–6 settembre 1962 (Publ. dell' Università Cattolica del S. Cuore. Misc. del Centro di Studi Med. IV) Mailand 1965, 491–559. B. VAN LUIJK, *Gli eremiti neri nel Dugento con particolare riguardo al territorio Pisano e Toscano* (Biblioteca del. Boll. Stor. Pisano. Coll. Stor. 7) Pisa 1968. K. ELM, *Gli eremiti neri nel dugento*, *Quellen und Forschungen aus italienischen*

schaften – mit Ausnahme der renitenten Wilhelmiten – schon bald zu einem relativ homogenen Orden mendikantischen Charakters zusammenwuchsen, die Stadt als ihr Tätigkeitsfeld wählten, Seelsorge trieben und bereits am Ende des 13. Jhs. über eine eigene Theologenschule verfügten, wurden die Pauliner nie zu einem wirklichen Mendikantenorden²⁴). Sie hielten vielmehr bis auf den heutigen Tag an ihrem eremitisch-monastischen Charakter fest und gründeten ihre Klöster in Ungarn, Polen und Deutschland vornehmlich abseits von Dörfern und Städten, im *desertum* also. Unter der Leitung eines in St. Laurentius bei Buda residierenden Generalpriors konzentrierten sie sich in monastischer Stabilität auf Gebet, Askese und Meditation, wofür neben Almosen und Traditionen die eigene Arbeit die Grundlage schuf: ein Ordensleben, in dem sich die Seelsorge auf die *familia* der Klöster, auf Wallfahrer und Pilger beschränkte, und der Wissenschaft, wie sie die Bettelorden betrieben, keine echte Entfaltungsmöglichkeit bot²⁵). Die Päpste förderten im 15. und 16. Jh. mit Seelsorgeprivilegien ein stärkeres Engagement in der Seelsorge, dem offenbar auch die zu Beginn der Neuzeit unternommenen Versuche dienen sollten, wenigstens die theologischen Studien im Orden heimisch zu machen. Dennoch ließ sich der Orden, durch die *Devotio moderna* in seiner Spiritualität bestärkt²⁶) und durch die Übernahme der Kartäuserprivilegien in seinem Rechtsstatus bestätigt²⁷), nicht von der ursprünglichen Ausrichtung abbringen. Wie die älteren, so lagen auch die jüngeren Niederlassungen überwiegend in der Einsamkeit. Wie die ersten, so blieben auch die späteren Pauliner auf die *vita ascetica et eremitica* als die *vita perfectissima* ausgerichtet.

Als Kardinal Gentile 1308 den Eremiten den Titel *Ordo Fratrum S. Pauli Primi Eremitae* verlieh, begründete er damit ihren Anspruch, die einzigen und wirklichen Söhne Paulus' von Theben, des *princeps eremitarum*, zu sein. Er schlug damit ein Thema an, das schon bald in der Liturgie und Homiletik aufgegriffen²⁸) und später in Annalen, Chroniken und Traktaten breit

Archiven und Bibliotheken 50 (1971) 58–79. D. GUTIÉRREZ, Los Agustinos en la edad media 1256–1356 (Historia de la Orden de San Agustin I, 1) Rom 1980.

24) F. PASTERNAK, Cel i posłannictwo Zakonu paulińskiego, *Jasna Góra* 6 (1965) 144–147. ST. ŚWIDZIŃSKI, Wie der Paulinerorden zum Mönchsorden wurde, *Studia Monastica* 13 (1971) 321–329.

25) H. CZERWIŃ, Szkoła Paulińska, in: *Dzieje teologii katolickiej Polsce* 2, Lublin 1975, 509–551.

26) E. MÁLYUSZ, Zakon Paulinów i *Devotio moderna*, in: *Mediaevalia. W 50 rocznicę pracy naukowej Jana Dąbrowskiego*, Warschau 1960, 263–283.

27) K. ELM, Pauliner und Kartäuser. Eine Privilegienkommunikation aus dem Jahre 1418, in: *Die Kartäuser in Österreich* 3 (Analecta Cartusiana 83) Salzburg 1981, 112–117.

28) F. KNAUZ, *Libri missales ac breviaria ecclesiae Hungaricae usque ad receptionem ritus Romani*, Strigon 1870, 100. B. HÓMAN, *Pálos breviáriumok és missálék a XV–XVI. századból*, Magyar Könyvszemle (1914)

297. E. SOLTÉSZ, Die Erstausgabe des Pauliner-Breviers, *Gutenberg Jahrbuch* 35 (1960) 132–140. J. DANKÓ, *Vetus hymnarium ecclesiasticum Hungariae*, Budapest 1893, 92–113. P. RADÓ, *Repertorium*

hymnologicum fontium manuscriptorum Hungariae, Budapest 1945, 27, 224–25. DERS., *Libri liturgici manuscripti bibliothecarum Hungariae* 1: *Libri liturgici manuscripti ad Missam*, Budapest 1947. DERS.–

L. MEZEY, *Libri liturgici manuscripti bibliothecarum Hungariae et limitropharum regionum*, Budapest 1973. L. MEZEY, *Codices Latini Medii Aevi Bibliothecae Universitatis Budapestinensis* (Budapest 1961)

185–199, 212–215. DERS., *Fragmenta Latina Codicum in Bibliotheca Universitatis Budapestinensis* I/1, Budapest 1983, 158, 171, 221. Zusammenfassend über die Liturgie der Pauliner: J. TÖRÖK, *A magyar pálosrend liturgiájának forrásai, kialakulása és főbb sajátosságai (1225–1600)*, Budapest 1977. Hier

ausgeführt wurde²⁹⁾; der Orden der Pauliner – so lautet es – wurde keineswegs erst im 13. bzw. 14. Jh. gegründet. Was Papst und Kardinal zusammenführten und organisierten, waren Eremiten, die von Gerhard v. Csanád, dem im 11. Jh. lebenden Mönch und Eremiten³⁰⁾, aus dem Hlg. Land nach Ungarn umgesiedelt worden waren. Ihre eigentliche Heimat aber war Palästina, wo sie bis dahin in ununterbrochener Folge nach dem Vorbild und den Vorschriften lebten, die ihnen Paulus von Theben hinterlassen hatte: eine erlauchte Gemeinschaft, der in ihrer jahrhundertealten Geschichte neben zahlreichen unbekanntem Eremiten des Orient und Okzident auch Antonius und Hieronymus, Makarios und Simon Stylita angehört haben sollen. Angesichts einer solchen Vorgeschichte bringt die Historiographie der Pauliner ein doppeltes zum Ausdruck: einmal den Ruhm, die einzigen Söhne des Paulus und Angehörige des ältesten Eremitenordens der Kirche zu sein, und zum anderen die Verpflichtung, sich als *familia* und *proles*, *schola* und *membra*, *sequaces* und *milites* unverbrüchlich an das Vorbild ihres *pater*, *caput* und *dux* zu halten. Was das bedeutet, wird in den liturgischen Texten auf die knappste Formel gebracht. *Cultor solitudinis, abstinentiae exemplum* und *humilitatis ornamentum* sind einige der vielen Epitheta für den Ordensvater, der seine Söhne vom *contagio mundi* befreit, zu *contemptores rerum mundanarum* macht und sie davor bewahren soll, *a vigore et rigore regulae* abzuweichen³¹⁾. Immer dann, wenn der Ausbruch aus der *vita eremitica* in die Welt unternommen und ein Zugang zur Wissenschaft gesucht wurde, verwies man auf die den Ordensleuten in Konstitutionen³²⁾ und Novizeninstruktionen³³⁾ gegenwärtige Lebensform des

besonders aufschlußreich die aus dem 14. Jh. stammende *Historia rhythmica divi Pauli primi eremitae*, in: MS Göttweig 229, c. 1.439, Dankó, 92.

29) G. GYÖNGYÖSI, *Vitae fratrum Ordinis Fratrum heremitarum Sancti Pauli primi heremite*, 1520, UB Budapest Ab 151/C. A. GOLDONOWSKI, *Epideigma seu brevis cognitio ortus et originis Ordinis S. Pauli Primi Eremitae*, Thorn 1655. P. KLODAVSKI, *Epitome historiae de origine et institutione fratrum eremitarum ordinis S. Pauli primi eremite*, Rom 1639. A. EGGERER, *Fragmen panis corvi proto-eremitici sive reliquae annalium eremi-coenobiticorum Ordinis Fratrum Eremitarum S. Pauli Primi Eremitae*, Wien 1663. N. BENDER, *Annalium eremi-coenobiticorum Ordinis Fratrum Eremitarum S. Pauli Primi Eremitae*, I–II, Wien 1663–1743. F. OROSZ, *Synopsis annalium Eremi coenobiticorum fratrum eremitarum Ordinis S. Pauli Primi Eremitae*, Sopron 1747. F. BOSSL, *S. Paulus Thebaeus primus eremita, sive dialogus ... de origine et primatu heremitarum, quo idem primatus Paulo Thebaeo asseritur*, Neustadt 1749. Über eine ungedruckte »Paulina Eremus seu Commentarius Hystoricus, in quo ordinis ... s. Pauli Primi Eremitae primordia, progressus, foundationes, privilegia, viri illustres referuntur« (1630): B. DEGÓRSKI, *Powstanie Zakonu Paulinów w Świetle »Paulina Eremus« O. Bartłomieja Bolesławskiego*, *Studia Claramontana* 3 (1982) 254–282.

30) J. LECLERCQ, *San Gerardo di Csanád e il monachesimo*, in: *Venezia e Ungheria nel Rinascimento a cura di V. Branco* (Fondazione Giorgio Cini. Centro di Cultura e Civiltà Veneziana. Studi 28) Florenz 1973, 3–22. Vgl. auch: G. SILAGI, *Untersuchungen zur »Deliberatio supra hymnum trium puerorum« des Gerhard von Csanád* (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 1) München 1967.

31) St. ŚWIDZIŃSKI, *Litanei zum Hl. Paulus, dem ersten Eremiten*, *Studia Monastica* 10 (1968) 325–330.

32) Vgl. Anm. 24.

33) G. GYÖNGYÖSI, *Directorium singulorum fratrum officialium ordinis S. Pauli primi heremite sub regula beati Augustini episcopi militantium*, UB Budapest, RMK 191, fol. 13^v–19^v. MS St. Paul i. Lavanttal, 27. 3. 25, fol. 147^v–151^v: *Liber, qui dicitur informacio religiosorum*.

dux et pater, stellte sich Paulus von Theben, von dessen historischer Existenz nicht mehr bekannt ist, als Hieronymus in seiner *Vita Pauli* mitteilt³⁴), dem geforderten Wandel in den Weg.

Gehen wir von den Paulinern, deren Geschichte als Beispiel für eine sich eher als restriktiv erweisende Auswirkung des Gründerbildes gelten kann, zu den Karmeliten über, die in der Mitte zwischen den Polen stehen, die durch die auf der *vita eremitica* beharrenden Pauliner und die von der *vita contemplativa* zur *vita activa* übergegangenen Augustiner-Eremiten markiert werden³⁵). Die lateinischen Eremiten, die sich, unserer bisherigen Kenntnis nach, im 12. Jh. an der Westseite des Karmel – wohl an der Eliasquelle im Wadi 'ain es-siah niedergelassen, aber auch anderswo im Hlg. Land Fuß gefaßt hatten³⁶), zogen sich seit den dreißiger Jahren des 13. Jhs. in zunehmendem Maße aus Outremer nach Europa zurück, wo sie zunächst auf Zypern und Sizilien, dann in Italien, England, Nordfrankreich und der Provence ihr ursprüngliches Leben weiterzuführen versuchten³⁷). Schon bald gründeten sie ihre Niederlassungen jedoch nicht mehr nur in ländlicher Abgeschiedenheit, sondern auch in Dörfern und bevölkerungsreichen Städten. Wenn die ursprüngliche, der Tradition nach von dem 1214 in Akkon ermordeten Patriarchen von Jerusalem, Albert von Vercelli, verfaßte Regel, die *Primitiva formula vitae*, unter dem Leitmotiv gestanden hatte »Jeder bleibe in seiner Zelle, Tag und Nacht, das Gesetz des Herrn beachtend« und dementsprechend einen ausgesprochen eremitisch-anachoretischen Charakter trug³⁸), setzte die am 1. 10. 1247 von Innozenz IV. bestätigte, u. a. auf den Dominikanerkardinal Hugo von St. Cher zurückgehende Neufassung nicht nur ein Gemein-

34) Die *Vita Pauli* u. a. in: J. S. KOZIK (Hg.), *The first Desert Hero: St. Jerome's »Vita Pauli«*, Mount Vernon (N. Y.) 1968. H. DELEHAYE, *La personnalité historique de saint Paul de Thèbes*, *Analecta Bollandiana* 44 (1926) 64–69. Über ihre handschriftliche Verbreitung: B. LAMBERT, *Bibliotheca hieronymiana manuscripta (Instrumenta Patristica)* Löwen-Den Haag 1969–70.

35) Vgl. jetzt den Überblick über die Geschichte des Karmelitenorden von J. SMET–U. DOBHAN, *Die Karmeliten. Eine Geschichte der Brüder U. L. Frau vom Berge Karmel. Von den Anfängen bis zum Konzil von Trient*, Freiburg-Basel-Wien 1981.

36) Darüber zuletzt: E. FRIEDMANN, *The Latin Hermits of Mount Carmel. A Study in Carmelite Origins (Institutum Historicum Teresianum. Studia 1)* Rom 1979. Aus der älteren Literatur: C. KOPP, *Elias und das Christentum auf dem Karmel*, Paderborn 1929. C. TÖNNESMANN, *Zur Lage und Geschichte des ersten Karmelitenklosters am Berge Karmel*, *Études Carmelitaines* 12 (1961) 290–319; 14 (1963) 64–90. Über die älteren »Karmeliten« und das Eremitentum im Hlg. Land jetzt: B. Z. KEDAR, *Gerard of Nazareth. A neglected twelfth-century Writer in the Latin East. A Contribution to the Intellectual and Monastic History of the Crusader States*, *Dumbarton Oaks Papers* 37 (1983) 55–77.

37) C. ENLART, *Fouilles dans églises de Famagouste de Chypre*, *Archaeological Journal* 62 (1905) 195–217. A. STARING, *Notes on a list of Carmelite houses in medieval France*, *Carmelus* 11 (1964) 150–160. J. KEITH EGAN, *Medieval Carmelite houses: England and Wales*, *Carmelus* 16 (1969) 142–226. DERS., *An Essay toward a Historiography of the Origin of the Carmelite Province in England*, *Carmelus* 19 (1972) 67–100. L. NICOTRA, *Il Carmelo Siciliano nella storia*, Messina 1979.

38) Ausführlich: C. CICCONE, *La Regola del Carmine. Origine-Natura-Significato (Textus et studia historica Carmelitana 12)* Rom 1973. Vgl. auch: B. EDWARDS, *Introduction to the Rule of Saint Albert*, in: H. CLARKE–B. EDWARDS (Hgg.), *The Rule of Saint Albert*, Aylesford-Kensington 1973, 9–64. DERS., *Die Regel des hl. Albert – Die Regel des Karmel*, Würzburg 1979. A. DEL S. ROSARIO, *L'Eremitismo della*

schaftsleben, sondern auch den Umgang mit der Welt voraus³⁹), eine Modifikation, die wenige Jahre später die Erlaubnis zur Seelsorge und Sakramentenspendung nach sich zog, zur Anpassung an Rechtsstellung, Organisation und Tätigkeit der großen Bettelorden führte⁴⁰) und die Karmeliten auch an den Universitäten heimisch werden ließ⁴¹).

Dieser Übergang, der ein sich über Jahrzehnte hinziehendes Nebeneinander und Gegeneinander zweier Lebensformen mit sich brachte, hat die aus dem Orient in eine neue Umwelt gekommenen Eremitenbrüder nicht unberührt gelassen. Die erste Quelle, die uns Einblick in ihren Gemütszustand gewährt, spiegelt die Krise wider, in die sie die Entwicklung ihres Ordens geführt hatte. Es handelt sich dabei um einen Traktat des Nikolaus von Frankreich⁴²). Bevor der offenbar mit dem Kurs seiner Vorgänger unzufriedene Generalprior 1271 sein Amt niederlegte, stellte er das Gestern und Heute seines Ordens in einer so pointierten Weise gegenüber, daß sich die Karmeliten lange scheuten, die in nur wenigen Handschriften überlieferte polemische Schrift zu veröffentlichen. In der *Ignea sagitta* genannten Invektive wird der Wandel des Ordens im Kontrast von Stadt und Berg thematisiert und als ein unverzeihlicher Abfall von den Idealen der Frühzeit gebrandmarkt. Der Partei der *eremitae-cives*, die lehren will, ohne zu wissen, die zu führen behauptet, wo sie verführt, wird vor Augen gehalten, daß nicht die Stadt, sondern der Berg der Ort sei, wo der Orden entstanden, wo allein sein Zweck, nämlich die mystische Kontemplation, verwirklicht werden könne. Die mit der neuen Entwicklung Unzufriedenen, die *concaptivi*, werden hingegen aufgefordert, als *filii legitimi* ihr Erbe gegen die *seductores* und *traditores* zu verteidigen und die verratene und verlassene Mutter, die *religio sanctissima*, wieder in ihren ursprünglichen Status, durch den sie einst als die *inter omnes religiones praelecta* galt, zurückzuführen.

Die Klage des Generalpriors über den Wechsel der Zeiten und Sitten wich jedoch schon bald einer ruhigeren Betrachtung. Bereits in den letzten Jahrzehnten des 13. Jhs. trat an die Stelle der Polemik die nüchterne Darstellung der Ursprünge des Ordens⁴³): die 1281 vom Londoner

Regola Carmelitano, *Ephemerides Carmeliticae* 2 (1948) 245–262, betont stark den archaischen Charakter der Regel.

39) M.-H. LAURENT, La Lettre »Quae honorem conditoris« (1. 10. 1247), *Ephemerides Carmeliticae* 2 (1948) 5–16. A. STARING, Four Bulls of Innocent IV. A critical edition, *Carmelus* 27 (1980) 273–285.

40) S. TEUWS, De evolutione privilegiorum Ordinis Carmelitarum usque ad Concilium Tridentinum, *Carmelus* 6 (1959) 153–223.

41) B. M. XIBERTA, De Institutis Ordinis Carmelitarum, quae ad doctrinas philosophorum et theologorum sequendas pertinent, *Analecta Ordinis Carmelitarum* 6 (1921) 337–364. B. ZIMMERMANN, Les Carmes aux Universités du Moyen Age, *Études Carmelitaines* 17 (1932) 82–112. F.-B. LICKEITIG, The German Carmelites at the Medieval Universities (*Textus et Studia Carmelitana XIII*) Rom 1981.

42) A. STARING (Hg.), Nicolai prioris generalis Ordinis Carmelitarum *Ignea Sagitta*, *Carmelus* 9 (1962) 237–307. A. DE LA V. DEL CARMEN, Doctrina espiritual de la »Ignea Sagitta«, *Ephemerides Carmeliticae* 12 (1961) 116–126.

43) Einen ersten Überblick über die in diesem Zusammenhang aufschlußreichen Texte geben: R. HENDRIKS, La succession héréditaire (1280–1451), in: *Élie le prophète*, Paris 1956, II, 34–81. E. DE LA NATIVITÉ, Les Carmes imitateurs d'Élie, ebd., 82–186. L. SAGGI, *Agiografia Carmelitana*, in: *Santi del Carmelo*, Rom 1972, 23–108. Die Texte wurden zum großen Teil – wenn auch unzulänglich – ediert in: B. DE VIRGINE

Generalkapitel aufgestellte Konstitution *Qualiter respondendum sit querentibus a quo et quomodo ordo noster sumpsit exordium*⁴⁴⁾, die den Konstitutionen von 1324 vorangestellte Rubrik *Qualiter et quomodo*⁴⁵⁾, der anonyme Traktat *De inceptione ordinis*⁴⁶⁾, die *Compendia, Specula, Chronica, Dialogi* und *Informationes* von John Baconthorpe⁴⁷⁾, Johannes von Chemineto⁴⁸⁾, Johannes von Hildesheim⁴⁹⁾, Bernardus Olerius⁵⁰⁾, Johannes Grossi⁵¹⁾ und schließlich der zwischen 1380 entstandene, dem Katalanen Philipp Ribot zugeschriebene *Liber de institutione et peculiaribus gestis Carmelitarum*⁵²⁾. Bei diesem wohl bedeutendsten Ausdruck des karmelitanischen Selbstverständnisses handelt es sich um eine Sammlung angeblich älterer Texte und Traktate, von denen der wichtigste eine Sammlung von Mahnschreiben ist, die 412 von Johannes, dem 44. Bischof von Jerusalem, an die Eremiten auf dem Berge Karmel gerichtet worden sein sollen. In ihnen werden in Auslegung des vom Herrn an Elias ergangenen Befehls: »Geh weg von hinnen, begib Dich nach Osten und verbirg Dich am Bache Kerit« (Könige XVII, 3–4) Weltabgewandtheit, Weltflucht, Askese und Kontemplation in so überzeugender Weise als die Grundlagen des Ordenslebens bezeichnet, daß man sie als »livre spirituel par excellence« bezeichnet hat⁵³⁾, auf das in der Tat alle Reformen und Kongregations-

MARIA, *Speculum Carmelitarum sive Historia Eliani Ordinis Fratrum b. Virginis Mariae de Monte Carmelo*, I–II, Antwerpen 1680. Auszüge finden sich in: J. LE SOLITAIRE, *Aux sources de la tradition du Carmel*, Paris 1953. Fr. DE STE. MARIE, *Les plus vieux textes du Carmel*, Paris² 1961.

44) L. SAGGI, *Constitutiones capituli Londinensis anni 1281*, *Analecta Ordinis Carmelitarum* 15 (1950) 208.

45) V. ROEFS, *Chronicon »Qualiter et quomodo« de origine Ordinis Carmelitarum*, *Analecta Ordinis Carmelitarum* 13 (1946–1948) 70–74.

46) *De inceptione ordinis b. Mariae Virginis de Monte Carmelo*, *Analecta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum* 8 (1932) 78–183.

47) *Compendium historiarum et jurium pro defensione institutionis, confirmationis et intitulationis Ordinis B. Virginis Mariae de Monte Carmelo*, in: *Speculum* (wie Anm. 43) I, 160–163. DERS., *Tractatus de Institutione Ordinis Carmelitani*, Ebd. 164–165.

48) HENDRIKS, *La succession héréditaire* (wie Anm. 43) 48–52.

49) *Defensorium Ordinis FF. gloriosissimae Dei genitricis Mariae de Monte Carmelo*, in: *Speculum* (wie Anm. 43) I, 145–159. *Dialogus inter directorem et detractorem de Ordine Carmelitarum*, in: *Speculum* (wie Anm. 43) I, 59–62. R. HENDRIKS, *A register of the letters and papers of John of Hildesheim O Carm.* (d. 1375), *Carmelus* 4 (1957) 116–235. Über ihn: F. J. WORSTBROCK–S. C. HARRIS, *Johannes von Hildesheim*, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon* IV, Berlin–New York 1983, 638–647.

50) *Informatio circa originem, intitulationem et confirmationem Ordinis Fratrum B. V. Mariae de Monte Carmelo*, in: *Speculum* (wie Anm. 43) I, 167.

51) *Viridarium Ordinis B. Virginis Mariae de Monte Carmelo per Joannem Grossi, Priorem Generalem*, *Analecta Ordinis Carmelitarum* 8 (1932–36) 124–144. G. DI S. TERESA, *Viridarii auctore Joanne Grossi Ordinis Carmelitarum priori generale recensio Vaticana*, *Ephemerides Carmeliticæ* 7 (1956) 248–284.

52) *Speculum* (wie Anm. 43) I, 9–114. Dtsch.: C. LAPAUW (Hg.), *Das Buch der ersten Mönche*, München 1980. Entstehung und Verfasserschaft der Sammlung bedürfen noch eingehender Untersuchung, daß es sich bei der von Ribot vorgenommenen Zuschreibung um eine literarische Fiktion handelt, wird inzwischen nicht mehr in Zweifel gezogen.

53) E. DE LA NATIVITÉ, *Les Carmes imitateurs* (wie Anm. 43) 88.

bildungen im Karmelitenorden, auf das Johannes Soreth⁵⁴), Arnold Bostius⁵⁵) und Baptista Mantuanus⁵⁶), Theresa von Avila⁵⁷) und Johannes vom Kreuz⁵⁸) zurückgegriffen haben, auf das sich auch die heutigen Karmeliten berufen, wenn sie Askese, Anachorese und Kontemplation als das Eigentliche ihrer Spiritualität in Erinnerung rufen und erneuern wollen⁵⁹).

Der *Liber de institutione* und die ihm zeitlich voraufgehenden Rubriken, Traktate und Chroniken gehen im Anschluß an eine schon früher belegte Tradition⁶⁰) bei der Darstellung der Geschichte des Ordens und seiner Spiritualität davon aus, daß er nicht erst im 12. bzw. 13. Jh. entstanden sei und daß seine Gründung keineswegs auf eine Gruppe aus dem Abendland stammender Eremiten zurückgehe. Für sie ist es eine Selbstverständlichkeit, daß an seinem Anfang der Prophet Elias stand, der auf dem Berge Karmel über die Baalspriester triumphierte und seinem Gott Jahwe einen Altar errichtete⁶¹). Mit der gleichen Selbstverständlichkeit konstatieren sie eine von Elias und seinem Schüler Elisäus über Johannes den Täufer und die apostolische Urgemeinde bis in die Kreuzfahrerzeit reichende Kontinuität eremitischen Lebens auf dem Karmel, die sie als Vorgeschichte ihres Ordens auffassen und als Legitimation für den Anspruch ansehen, der älteste unter allen Orden zu sein, ja die Kirche selbst an Alter um viele Jahrhunderte übertreffen zu können. Das Bild, das sich die Karmeliten im 13. und 14. Jh. von ihrem Ordensstifter machten, steht in der Tradition der von den Vätern eingeschlagenen Richtung der Eliasdeutung. Anders als in Spätjudentum und Islam, in Ostkirche und westlichen

54) G. MESTERS, *Het geestelijk leven van de Carmel bij de z. Joannes Soreth*, *Carmel* 4 (1951–52) 95–110. DERS., *Carmelite spirituality according to Blessed John Soreth*, *The Sword* 16 (1953) 323–335. Über seine Person: M. REUVER, *Prima biographia B. Joannis Soreth e codice Viennensi »Novale Sanctorum«* (12709) transcripta, *Carmelus* 5 (1958) 73–99.

55) A. BOSTIUS, *Speculum historiale sectatorum SS. Prophetarum Eliae et Elisei*, in: *Speculum* (wie Anm. 43) I, 274–290. Vgl. V. ROEFS, *De celebri codice Mechliensi, quo usus est Daniel a Virgine Maria in edendis »Vinea Carmeli« et »Speculum Carmelitanum«*, *Analecta Ordinis Carmelitarum* 13 (1946/48) 300–303.

56) Neben Anm. 4 vgl.: *Apologia pro Ordine Carmelitano*, in: *Speculum* (wie Anm. 43) I, 195–201.

57) Aus der umfangreichen Literatur über T. von Avila und ihr Verhältnis zum Karmelitenorden und seiner Spiritualität (Bibliografía del Centenario Teresiano, *Teresianum* 34, 1983, 355–451): T. ALVAREZ, *Renovación religiosa: rotura o continuidad? El caso de Teresa de Jesús: reformadora/fundadora*, *Vida Religiosa* 52 (1982) 93–103. M. V. MOLINS, *Teresa de Jesús y la renovación de la vida religiosa*, *Confer* 20 (1981) 799–813. E. RENAULT, *L'intention de la Réforme Thérésienne*, in: *Thérèse d'Avila. Actes du colloque pour le quatrième centenaire de sa mort organisé en collaboration avec la Faculté de théologie, Louvain-la-Neuve, 10 mars 1982 (Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université Catholique de Louvain XXIX, Section de Philologie Romane X)* Löwen 1982, 35–48.

58) G. LEZGANO GUERRA, *San Juan de la Cruz a la luz de los primeros capitulos de la reforma*, *El Monte Carmelo* 67 (1959) 129–160. A. BLANCO, *Espigando la Vida de San Juan de la Cruz. Como vivió su vida de Carmelita Descalzo?*, *Ebd.*, 161–189. F. RUIZ, *Vida interior del carmelita descalzo Juan de la Cruz*, *Revista di Espiritualidad* 21 (1962) 468–480.

59) A. M. RIBERA, *Il problema »De ratione ordinis«*, *Carmelus* 15 (1968) 123–164.

60) Jakob von Vitry, *Historia orientalis*, in: J. BONGARS (Hg.), *Gesta Dei per Francos*, Hanau 1611, I, 1074.

61) H. SEEBASS, *Elia und Ahab auf dem Karmel*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70 (1973) 121–136. K. SEYBOLD, *Elia am Gottesberg*, *Evangelische Theologie* 33 (1973) 3–18.

Häresien ist Elias für sie nicht in erster Linie der Kämpfer gegen die Baalspriester und der Vorläufer des Endgerichts, sondern der *simplex, humilis, devotus, solitarius, tacitus, oratione sedulus*, kurzum der asketische, weltabgeschiedene und wissenschaftsferne Prototyp der Mönche und Eremiten⁶².

Angesichts einer so starken Fixierung auf Elias als *Speculum eremitarum* stellt sich die Frage, wie denn der Rückzug aus Palästina, die Ansiedlung in den Städten, die Seelsorge und das Studium mit der für den Orden und sein Selbstbewußtsein so bestimmenden elianischen Tradition vereinbart werden konnten. Zweifellos hat man im Orden dieses Problem schon früh gesehen; wie hätte es sonst nicht nur Nikolaus Gallicus sondern auch andere Generalprieoren in Gewissensnot bringen können⁶³. Man hat es zunächst – anders als die Augustiner-Eremiten – nicht durch ein völlig neues Konzept, sondern durch kleine, für die Zeitgenossen jedoch wichtige Korrekturen und Modifikationen der bisher gültigen Auffassung über Entstehung und ursprüngliche Zielsetzung des Ordens zu lösen versucht.

In dem aus dem ersten Viertel des 14. Jhs. stammenden Traktat *Qualiter et quomodo* ist die Rede davon, daß viele Brüder zur Zeit Jesu vom Berge Karmel nach Jerusalem gezogen seien, um ihn hier predigen zu hören. Ja, es heißt in ihm, sie hätten sich schon bald zur neuen Lehre bekehrt und seien von Petrus in Antiochien in den Dienst der Glaubensverbreitung gestellt worden. Johannes Baconthorpe, Johannes von Chemineto, Johannes von Hildesheim und andere Zeitgenossen verlegen den Übergang ihres Ordens zum aktiven Leben, zu Predigt und Seelsorge, schon in die Zeit des Alten Testaments. Sie verweisen mit Nachdruck darauf, daß Elias ja nicht nur auf dem Berge gelebt, sondern auch *extra montem in civitatibus ac villis* geweiht habe⁶⁴. Was aus diesen Hinweisen nur indirekt geschlossen werden kann, wird ganz deutlich aus der Zielgerichtetheit, mit der der Prophetenschüler Elisäus als Prototyp nicht nur des zönotischen, sondern auch des aktiven Lebens neben Elias, der Inkarnation der *vita eremitica et contemplativa*, gerückt wird und so dem Orden zwei *duces* vorangestellt werden⁶⁵. Die Rechtfertigung der *vita activa*, ja sogar des Bettels unter Berufung auf Elias und Elisäus⁶⁶, führte im letzten Viertel des 14. Jhs. und zu Beginn des 15. Jhs. zur Wiederentdeckung auch der eschatologischen Komponente des Eliasbildes, nicht nur um aus ihr die Unzerstörbarkeit des Ordens abzuleiten, sondern auch um den Kämpfer gegen Baalspriester und Antichrist als

62) G. BARDY, Le souvenir d'Élie chez les Pères Grecs, in: *Élie le prophète* (wie Anm. 43) 131–178. H. DE L'INCARNATION, *Élie chez les Pères Latins*, Ebd. 179–207. R. MACINA, Le rôle eschatologique d'Élie le Prophète dans la conversion finale du peuple juif, *Proche Orient Chrétien* 31 (1981) 71–82.

63) Vgl. Johannes Trisse, *Tractatus de prioribus generalibus*, in: B. M. XIBERTA, *De scriptoribus* (wie Anm. 41) 39–41.

64) H.-Ch. SCHMITT, Elias, Gütersloh 1972. J. G. WILLIAMS, The Prophetic »Father«. A Brief Explanation of the Term »Sons of the Prophets«, *Journal of Biblical Literature* 85 (1966) 344–348.

65) Über den Kult des Elisäus, der anders als Elias im Orden als Heiliger verehrt wurde, vgl. KALLENBERG (wie Anm. 113) und BOTTE (wie Anm. 93).

66) F. R. H. DU BOULAY, The Quarrel between the Carmelite Friars and the Secular Clergy of London, *Journal of Ecclesiastic History* 6 (1955) 156–174. A. WILLIAMS, *Protectorium pauperis. A Defense of the begging Friars by Richard Maidstone, O Carm.* (†1396), *Carmelus* 5 (1958) 132–180.

Vorbild für den Kampf gegen Ketzer und Ungläubige anzurufen. Mit dem Hinweis auf den kommenden Elias forderte denn auch der aus dem Karmelitenorden stammende englische Kontroverstheologe Thomas Netter von Walden in einem Brief an den Provinzial der Kölner Ordensprovinz seine rheinischen Mitbrüder auf, ihm als Bundesgenossen im Kampf gegen Wyclif und die Lollarden beizustehen⁶⁷⁾. Zu Beginn des 17. Jhs. war es wiederum der kämpferische Prophet, der den Orden eine positive Antwort auf die Frage finden ließ⁶⁸⁾: *Utrum Elias Propheta habuerit et introduxerit in sua religione spiritum missionum* und Ordensleute wie Thomas von Jesus und Ludwig von St. Theresa zu eifrigen Verfechtern des Missionsgedankens machte⁶⁹⁾.

Wie oft und nachdrücklich auch immer Elias und Elisäus zur Legitimation des aktiven Einsatzes für Kirche und Gläubige herangezogen wurden, es läßt sich nicht übersehen, daß die Karmeliten, welchem Ordenszweig, welcher Provinz und Kongregation sie auch angehörten, nie versucht haben, die eremitische Lebensweise gänzlich zurückzudrängen und statt ihrer Seelsorge und Wissenschaft in den Mittelpunkt des Ordenslebens zu stellen. Ihr Denken kreiste, wenn diese Vereinfachung erlaubt ist, von Nikolaus von Frankreich über die mendikantischen Magister, humanistischen Poeten, mystischen Geister und barocken Gelehrten bis zu den heutigen Ordensleuten immer wieder um eine Synthese des kontemplativen und aktiven Lebens, in der das elianische Erbe bestimmend bleiben konnte⁷⁰⁾.

Der Augustiner-Eremitenorden ist derjenige der drei Orden, in dem sich die Metamorphose vom weltabgewandten Eremiten zum gelehrten, seelsorgerisch tätigen Bettelmönch am schnellsten und weitgehendsten vollzogen hat. Bei genauerem Zusehen zeigt sich freilich, daß auch bei ihm die Umstellung nur mit Schwierigkeiten, begleitet von einem komplizierten Prozeß historisch-theologischer Deutung vorstatten ging. Dieser Prozeß unterscheidet sich von den bisher charakterisierten dadurch, daß die bei der *Magna Unio* von 1256 gewählte Norm nicht in erster Linie durch Prototypen der *vita eremitica* wie Paulus und Elias, sondern durch den Kirchenlehrer und Bischof Augustinus, der seit Jahrhunderten als *forma canonicorum* galt, personifiziert wurde.

Der um 1334 von Heinrich von Friemar verfaßte Traktat *De origine et progressu ordinis fratrum eremitarum St. Augustini et vero ac proprio titulo eiusdem*⁷¹⁾, der nach der Augustinusvita eines unbekanntenen Florentiner Augustiner-Eremiten⁷²⁾ und dem *Sermo de S. Augustino* des

67) *Epistolae Waldensis*, in: B. ZIMMERMANN (Hg.), *Monumenta historica Carmelitana*, Lerins 1907, 444–82. Vgl. J. A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools*, Cambridge 1961, 231–240.

68) P. DE LA TRINITÉ, *Theologia Carmelitana*, Rom 1655, 43–47.

69) T. DE GESÚ, *Il Padre Tommaso de Gesù e la sua attività missionaria*, Rom 1936.

70) Ein guter Überblick: C. CATENA, *Contemplazione e azione attraverso i secoli*, Carmelus 15 (1968) 57–122. Zur gegenwärtigen Auffassung u. a.: M. VAN WANROIJ, *The Prophet Elijah example of solitary and contemplative life?*, Carmelus 16 (1969) 251–263.

71) R. ARBESMANN (Hg.), *Henry of Friemar's »Treatise on the Origin and Development of the Order of the Hermits Friars and its true and real Title«*, *Augustiniana* 6 (1956) 37–145. Über ihn: R. G. WARNOCK, *Heinrich von Friemar der Ältere*, in: *Verfasserlexikon* (wie Anm. 49) IV, 730–737.

72) R. ARBESMANN, *The »Vita Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi«* in *Cod. Laur. Plut.* 90 Sup 48,

Nikolaus von Alessandria⁷³⁾ als die erste systematische Darstellung der Geschichte der Augustiner-Eremiten gilt, steht noch ganz in der eremitischen Tradition der 1256 vereinigten Gruppen und verzichtet darauf, Augustinus als eigentlichen Gründer zu reklamieren, sieht vielmehr in Analogie und Konkurrenz zu Paulinern und Karmeliten die Geschichte des eigenen Ordens als die Entfaltung des bis in die Frühzeit der Kirche, ja bis in die Zeit des Alten Testaments zurückgehenden Eremitentums. Trotz der Tatsache, daß einige Ordensmitglieder zur Verbreitung des göttlichen Wortes in die Städte geschickt worden seien, gehörte der Orden weiterhin dem *status anachoretarum* an, führten seine Mitglieder weiterhin die *vita arctissima et sanctissima* der Eremiten. Nur mit Schwierigkeiten gelingt es dem Autor, gestützt auf die ungefähr zur gleichen Zeit bekanntgewordenen und im Sinne der Augustiner-Eremiten bearbeiteten pseudo-augustinischen *Sermones ad Fratres in Eremo*, Augustinus in die Kette der Eremiten einzuordnen und aus ihm – ganz gegen die bisherige Tradition – einen *pater heremitarum* zu machen. Dafür muß Simplicianus von Mailand, neben Ambrosius der Lehrer des jungen Afrikaners, den Status eines Eremiten annehmen und aus dem ciceronianisch gestimmten Freundeskreis von Cassiciacum eine Laura von Eremiten werden, denen der Kirchenlehrer *regula et forma* gab. Dieses Eremitentum augustinischer Prägung ist nach Auffassung Heinrichs von Friemar nie erloschen. Als 1256 die Augustiner-Eremiten zu einem Orden zusammengefaßt wurden, war das keine Neugründung, sondern nur die Sammlung der verstreuten augustinischen Eremiten: eine Sammlung, die nicht auf Kardinal Richard Annibald, nicht auf Alexander IV., sondern auf Augustinus zurückging, der den Papst in einer Vision aufgefordert haben soll, die Glieder mit dem Haupte, die Söhne mit dem Vater, die Soldaten mit ihrem Feldherrn zu vereinigen.

Diese Konzeption findet ihre negative Entsprechung im *Correctorium tractatus de origine et progressu ordinis eremitarum S. Augustini*, der noch unveröffentlichten Replik eines unbekanntenen Kanonikers auf den Traktat Heinrichs⁷⁴⁾. Erster und einziger Vater der Eremiten ist nach ihm Paulus von Theben, der *primus heremita*. Wollte man einen anderen zum Vater der Eremiten machen, hieße dies, einem Leibe zwei Köpfe aufzusetzen. Der Orden des Paulus von Theben – das Eremitentum – habe sich bis in die Gegenwart erhalten und würde auch in Zukunft Bestand haben. Verfallen sei es nur in jenem Zweige, der sich nun als Orden der Eremiten des hl. Augustinus ausbebe und das Eremitenleben zugunsten der städtischen Seelsorge aufgegeben habe. Andere Orden, so fährt der Kanoniker fort, wie die Prediger und Franziskaner, übten schon längst die *cura animarum* mit einer echten Legitimation aus. Die Augustiner-Eremiten hätten sie sich nur erschlichen. Besser wäre es, sie blieben der Berufung treu, zu der sie bestellt worden seien, als daß sie Aufgaben übernehmen und Ansprüche stellen würden, die anderen vorbehalten seien, was sie zu nichts anderem machte als zu treulosen Bastarden.

Traditio 18 (1962) 319–355. DERS., A Legendary of early Augustinian Saints, *Analecta Augustiniana* 29 (1966) 5–58.

73) B. RANO, Las dos primeras obras conocidas sobre el origen de la Orden Agustiniiana 45, *Analecta Augustiniana* (1982) 329–376.

74) Cod. Vat. Reg. 565, fol. 1–28.

Die Forderung des Apostels Paulus, »Jeder bleibe in der Berufung, in die er berufen wurde«, verstummte seither weder innerhalb noch außerhalb des Augustiner-Eremitenordens. 1330 forderte der von der Universität Oxford in den einsam gelegenen Konvent von Lecceto bei Siena geflohene Magister William Fleete seine englischen Brüder in einem Brief auf: »Brüder, versteht euren Namen recht, denn ihr werdet nicht umsonst Eremiten genannt, seht zu, daß nichts falsch an euch ist, denn ihr habt einen Namen über alle Namen.«⁷⁵⁾ Zwischen 1338 und 1347 stimmt Simon von Cascia in seinem Hauptwerk *De Gestis Domini Salvatoris* ein Encomion auf die *vita eremitica* an, das nicht nur ihre Vorzüge preist, sondern auch zu erkennen gibt, daß Existenz und Zukunft des Ordens nur dann gesichert sein könnten, wenn er zu seinen eremitischen Ursprüngen zurückkehrte⁷⁶⁾. Seine Angriffe auf die Wissenschaft und der Lobpreis der Sophia, der Weisheit der Fischer aus Galiläa, sind als Protest gegen eine Entwicklung zu sehen, die in der zweiten Hälfte des 13. Jhs. einsetzte und unter Aegidius Romanus ihren ersten Höhepunkt erreichte, nämlich die Hinwendung zur gelehrten Theologie, die so intensiv war, daß man das Studium in den Konstitutionen von 1280 als Grundlage des Ordens bezeichnen konnte. Sie werden in ihrer Schärfe jedoch erst dann ganz verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß sowohl Simon von Cascia als auch William Fleete in Beziehung zum franziskanischen Spiritualentum standen und in der Erhaltung des eremitischen Charakters ihres Ordens eine Garantie dafür sehen konnten, daß sich in ihm die Weissagung Joachims von Fiore erfüllen könnte: *Surget ordo, qui videtur novus et non est, induti nigris vestibibus et accincti desuper zona, hi crescent et fama eorum divulgabitur, qui erit ordo heremitarum emulantium vitam angelorum*, der Augustiner-Eremitenorden also der Geistorden des dritten Zeitalters sei⁷⁷⁾.

Trotz Heinrich von Friemar, William Fleete und Simon von Cascia, trotz der Komplimente, die Petrarca dem Orden als Hort einer vom Geist Augustins geprägten *vita solitaria* machte⁷⁸⁾, gelang es der konservativen Opposition nicht, die Tradition des Eremitentums und das Bild des zum Archetypus des Anachoreten stilisierten Kirchenlehrers zur alleinigen und bestimmenden Norm zu machen. Jordan von Quedlinburg, Gottfried Hardeby, Hermann von Schildesche, Andreas Biglia, um nur einige Namen zu nennen, hatten inzwischen in Viten, Traktaten, Sermonen und Briefen die Zusammenführung der Eremiten zur *vita communis* und ihre Hinwendung zur Welt so sicher begründet, daß eine Hegemonie der eremitischen Norm nicht mehr durchzusetzen war.

75) M. H. LAURENT, *De litteris ineditis Fr. Wilhelmi de Fleete*, *Analecta Augustiniana* 18 (1942) 308–324. M. B. HACKETT, *The spiritual life of the English Austin Friars of the fourteenth century*, in: *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister* 2, Rom 1959, 471–92.

76) G. MCNEIL, *Simone Fidati and his »De gestis Domini Salvatoris«* (*Studies in Medieval and Renaissance Latin Language and Literature* 21) Washington 1950.

77) *Expositio magni prophetae Abbatis Joachim in Apocalypsim* ed. MEUCCIUS, Venedig 1527, fol. 176. Vgl. M. REEVES, *Joachimist Expectations in the Order of Augustinian Hermits*, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 25 (1958) 12–141. A. ZUMKELLER, *Joachim von Fiore und sein angeblicher Einfluß auf den Augustiner-Eremitenorden*, *Augustinianum* 3 (1963) 382–388.

78) Darüber zuletzt die Berliner Dissertation von A. M. VOCI, *Petrarca e la vita religiosa: Il mito umanista della Vita eremitica* (*Studi di Storia Moderna e Contemporanea* 13) Rom 1983.

Für Jordan von Quedlinburg ist die Geschichte kein einliniger Prozeß, wie die Fürsprecher der eremitischen Tradition es sahen. Sie erscheint in seinem 1357 abgeschlossenen Hauptwerk⁷⁹⁾, dem *Liber Vitasfratrum*, vielmehr als das Nacheinander zweier Epochen, des *status antiquus* und des *status modernus*. Am Anfang des *status antiquus*, der Zeit der Väter, steht die Sammlung der zerstreuten Eremiten durch Augustinus, am Beginn des *status modernus*, der Zeit der Brüder, die Vereinigung der zerstreuten Augustiner durch die vom Hlg. Geist gelenkte Kirche, so daß sich der Orden vor allen anderen Orden rühmen kann, Augustinus zum Vater und die Kirche zur Mutter zu haben. Die zweimalige Begründung als Sammlung aus der Zerstreung wird in einen großen, die gesamte Kirchengeschichte bestimmenden Rhythmus von Verfall und Erneuerung, Vereinigung und Vereinzeln eingeordnet. Die zentrale Bedeutung, die Jordan dem Gedanken der Sammlung und Vereinigung gibt, läßt ihn die Ahnenkette des Ordens erweitern, die Genealogie des Eremitentums mit derjenigen der Zönobiten verflechten. Neben Johannes dem Täufer und Paulus von Theben treten die Schule der Propheten und die apostolische Urgemeinde. Augustinus ist nicht nur der Eremit, sondern der Priester und Seelenhirt, der Priester und Lehrer, der Missionar unter den Heiden, der Kämpfer gegen die Häretiker. Aus der *norma eremitarum* wird also wieder die *norma et forma omnium religiosorum et clericorum*, als die Augustinus seit Jahrhunderten gegolten hatte. Unter der Leitung eines solchen Vaters können die Söhne sowohl in Aktivität als auch in Kontemplation, sowohl in der Abgeschiedenheit als auch im städtischen Leben, sowohl in der Selbstheiligung als auch im Dienst für andere ihr Ordensleben führen und die *vita perfectissima* erreichen.

Ungefähr zur gleichen Zeit, als Jordan mit intellektueller Brillanz und literarischer Gestaltungskraft die Balance zwischen Vergangenheit und Gegenwart, zwischen *vita eremitica* und *vita activa*, zu gewinnen versucht, begründen andere im Rekurs auf den gleichen Augustinus den Bruch mit der eremitischen Tradition, den Anschluß an das Mendikantentum und den Einsatz für die Wissenschaft. In den achtziger Jahren des 14. Jhs. trat Gottfried Hardeby in seinem *Libellus de vita evangelica*, gegen den Weltklerus für die Mendikantenarmut nicht nur der Franziskaner und Dominikaner, sondern auch seines Ordens ein⁸⁰⁾. Nachdem er die bekannten theologischen und kanonistischen Argumente dargelegt hat, wird ihm die Geschichte seines Ordens, wird ihm Augustinus selbst zum Beweis. Nicht allein Christus und die Apostel, nicht allein Franziskus und Dominikus begründeten den bettelarmen Stand. Schon vor den Stiftern der Bettelorden hatten Augustinus und seine Gefährten in Armut gelebt und dies theoretisch begründet. War doch der Orden, den Augustinus in Cassiciacum gründete, nichts anderes als eine *religio paupera*, die sich durch gemeinsame Armut und Entsagung von

79) R. ARBESMANN-W. HÜMPFNER (Hgg.), *Jordani de Saxonia Ordinis Eremitarum S. Augustini Liber Vitasfratrum (Cassiciacum. Studies in St. Augustine and the Augustinian Order I)* New York 1943. Vgl. auch: R. ARBESMANN, *Jordanus of Saxony's »Vita S. Augustini« the Source for John Capgrave's Life of St. Augustine, Traditio 1 (1943) 341-352. Über ihn: A. ZUMKELLER, Jordan von Quedlinburg, in: Verfasserlexikon (wie Anm. 49) IV, 853-861.*

80) K. WALSH, *The »De Vita Evangelica« of Geoffrey Hardeby O. E. S. A. (1320 - c. 1385). A Study in the Mendicant Controversies of the Fourteenth Century (Bibliotheca Augustiniana. NS Sectio Historica 4)* Rom 1972.

den Klerikern unterschied, die Augustinus in Thagaste und Hippo um sich sammelte und zur Keimzelle des *ordo canonicus* machte. Von Elias und von Paulus von Theben ist nicht mehr die Rede. Der Ruhm der *vita anachoretica* ist verblaßt. Was den Orden jetzt auszeichnet, ist die Tatsache, daß er schon Jahrhunderte vor den Franziskanern und Dominikanern, den beiden großen Konkurrenten, als eine Art Bettelorden gegründet worden war.

1334 predigte der aus Westfalen stammende Pariser Doktor Hermann von Schildesche am Feste des Augustinus über Lucas 17, 15. Das Thema des Aussätzigen, der von seiner Krankheit geheilt den Herrn preist, wird auf Augustinus, den von der Irrlehre zur Erkenntnis der göttlichen Wahrheit gelangten Kirchenlehrer, übertragen⁸¹⁾. Leitmotiv ist dabei der Gedanke, daß die Entwicklung, die Augustinus von Mailand bis Hippo, von der Bekehrung bis zum Bischofsamt, durchlaufen hat, sowohl vom einzelnen Ordensmann als auch vom ganzen Orden nachzuvollziehen sei. Höhepunkt dieser Entwicklung sind *emundatio* und *illuminatio*: Reinigung nicht nur von allen körperlichen Begierden, sondern auch von aller falschen *curiositas* und *scientia*, Erleuchtung, das ist im Verständnis des Predigers die Fähigkeit, die Falschheit der Häresie zu durchschauen, die Wahrheit der katholischen Lehre zu erkennen und das unwandelbare Licht Gottes wahrzunehmen. Auf den Orden bezogen bedeutet dies, daß er in der Nachfolge des Lehrers steht, der in der Auseinandersetzung mit Häresie und Irrglauben die Wahrheit des Glaubens durchdrang und durch seine Schriften die Christenheit belehrte. Damit ist nicht nur eine Sanktionierung der Wissenschaft erfolgt, sondern auch eine Disposition geschaffen worden, die den Eremitenorden in besonderer Weise zu einer Pflegestätte der Philosophie und Theologie⁸²⁾ und einer Palästra für die Kämpfer gegen Irrlehre und Unglaube⁸³⁾ macht.

Für Hermann von Schildesche wie für die anderen Studenten, Lektoren und Magister des Augustiner-Eremitenordens war Augustinus mehr als eine der großen geistigen Autoritäten. Sie beschäftigten sich mit seinen Schriften intensiver und mit einem größeren Engagement als das in anderen Orden und Ordenschulen der Fall war. Sie verehrten ihn nämlich nicht nur als den großen *doctor ecclesiae*, sondern auch als ihren Magister und ihr Schulhaupt, was in der besonderen theologischen Nähe, im immer wieder vorgenommenen Rückgriff auf sein Werk, deutlicher aber noch in der sich ständig wiederholenden Formel *Augustinus pater noster* zum Ausdruck kommt.

81) A. ZUMKELLER, Hermann von Schildesche O.E.S.A. († 8. Juli 1357) zur 600. Wiederkehr seines Todestages, Würzburg 1957, 8–13.

82) Nach K. WERNER, Der Augustinismus in der Scholastik des späten Mittelalters. Die Scholastik des späten Mittelalters 3, Wien 1888, der sich zum ersten Male monographisch des spätmittelalterlichen Augustinismus angenommen hat, ist eine Fülle von Literatur über Wandel und Kontinuität der bis heute für den Augustiner-Eremitenorden, seine Spiritualität und Theologie konstitutive Bindung an Augustinus erschienen, die den Zusammenhang zwischen dem Theologen und dem »Ordensgründer« zwar nicht ausdrücklich thematisiert, aber allenthalben erkennen läßt. Hier sei statt auf einzelne Beiträge auf E. GINDELE–H. GEITER–A. SCHULER, Bibliographie zur Geschichte und Theologie des Augustiner-Eremitenordens bis zum Beginn der Reformation (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 1) Berlin-New York 1977, hingewiesen.

83) A. ZUMKELLER, Die Augustinereremiten in der Auseinandersetzung mit Wyclif und Hus, ihre Beteiligung an den Konzilien von Konstanz und Basel, *Analecta Augustiniana* 28 (1965) 5–56.

Der Augustiner-Eremitenorden als eine *Schola S. Augustini*, das ist eine Vorstellung, die nicht allein die theologisch-philosophisch definierte Augustinerschule betrifft. 1430 empfahl der dem Augustiner-Eremitenorden angehörende Mailänder Historiker und Humanist Andreas Biglia⁸⁴⁾ einem jungen zum Ordensleben neigenden Gelehrten seinen Orden als eine Institution, in der man zugleich *religionis filius* und *sapientiae et doctrinae discipulus* sein könne, ein Kollegium, dessen Gründer und Haupt niemand anders als Augustinus sei, ein Meister, der sowohl als *religionis* wie auch als *scientiarum praeceptor* gelte⁸⁵⁾. Auf dem 1435 in Bologna versammelten Generalkapitel brachte Biglia in Fortführung dieses Gedankens den Orden mit den antiken Philosophenschulen um Sokrates und Pythagoras in Zusammenhang und rühmte an seinem Schulhaupt, daß in ihm alle Fähigkeiten der antiken Philosophen vereinigt seien: der Scharfsinn des Aristoteles, die Beredsamkeit des Plato, die Klugheit des Varro und der würdevolle Ernst des Sokrates⁸⁶⁾. Damit brachte der Eremit auf eine Formel, was schon in der Mitte des 14. Jhs. in Padua und Rom, vor allem aber in Florenz Frühhumanisten und Augustiner-Eremiten zu gemeinsamer Verehrung der Antike und der frühchristlichen Väter zusammengeführt hatte⁸⁷⁾ und unter Aegidius von Viterbo im 16. Jh. erneut zu einer Begegnung zwischen Augustinern und Humanisten führen sollte⁸⁸⁾.

Es ist ein vieldiskutiertes Problem, in welchem Maße und auf welche Weise die Theologie der Augustinerschule und damit Augustinus und der Augustinismus für Luther und seine reformatorische Theologie bestimmend geworden sind⁸⁹⁾. Nicht minder schwierig ist die

84) Vgl. Biglia, Andrea, in: Dizionario Biografico degli Italiani 10 (1968) 411–415.

85) R. ARBESMANN (Hg.), *Fratris Andree Mediolanensis ad fratrem Ludovicum de ordinis nostri forma et propagatione*, *Analecta Augustiniana* 28 (1965) 186–218.

86) A. Biglia, *De disciplina ordinis amonitio habita in capitulo Bononensi*, *Bibl. Ambrosiana*, Mailand, H 117, Inf. fol. 44. R. ARBESMANN, Andrea Biglia, Augustinian Friar and Humanist († 1435), *Analecta Augustiniana* 28 (1965) 154–185. Zum Stand der Edition: F. C. SCHNAUBELT, *Prolegomena to the Edition of the extant Works of Andrea Biglia O. S. A. († 1453)*, *Analecta Augustiniana* 40 (1977) 143–184.

87) R. ARBESMANN, *Der Augustinereremitenorden und der Beginn der humanistischen Bewegung (Cassiacum 19)* Würzburg 1965. K. ELM, *Mendikanten und Humanisten des Tre- und Quattrocento. Zum Problem der Legitimierung humanistischer Studien in den Bettelorden*, in: O. HERDING-R. STUPPERICH (Hgg.), *Die Humanisten in ihrer politischen und sozialen Umwelt (DFG Kommission für Humanismusforschungen. Mitteilungen)* Boppard 1976, 51–81.

88) F. X. MARTIN, *The Problem of Giles of Viterbo: A Historiographical Survey*, *Augustiniana* 9 (1959) 357–379; 10 (1960) 43–60. J. W. O'MALLEY, *Giles of Viterbo on Church and Reform: Study in Renaissance Thought (Studies in Medieval and Reformation Thought 5)* Leiden 1968. Egidio da Viterbo, OSA, *e il suo tempo. Atti del V Convegno dell'Istituto Storico Agostiniano, Rom-Viterbo, 20–23 ott 1982 (Studia Augustiniana Historica 9)* Rom 1983.

89) Den letzten Stand dieser Forschung geben wieder: A. ZUMKELLER, *Erbsünde, Gnade und Rechtfertigung im Verständnis der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 92 (1981) 39–59. A. E. MCGRATH, *»Augustinianism«? A critical Assessment of the so-called »Medieval Augustinian Tradition« on Justification*, *Augustiniana* 31 (1981) 247–262. B. HAMM, *Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts (Beiträge zur Historischen Theologie 65)* Tübingen 1982. A. ZUMKELLER, *Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters (Cassiacum 35)* Würzburg 1984.

Antwort auf die Frage, inwieweit Augustinus als *dux* und *caput* den Weg zum neuen Glauben und in die Kirchen der Reformation erleichtert hat⁹⁰). Zumindest für das Augustiner-Eremitenkloster in Lippstadt, das noch wenige Jahre vor der Reformation als Hochburg der Gelehrsamkeit gepriesen worden war⁹¹), fällt die Antwort leicht. Als die Brüder 1542 ihren Konvent der Stadt zur Errichtung einer Schule übergaben, begründeten sie dies mit dem Hinweis auf die Geschichte ihres Ordens⁹²). An seinem Anfang, so erklärten sie, habe eine Schule gestanden, denn nichts anderes sei der Kreis gewesen, der sich auf dem Landgut Cassiacum um Augustinus versammelt habe. Nun kehre man nach rund einem Jahrtausend wieder zu den Ursprüngen zurück. Darin bestehe nämlich das Wesen des Ordens, eine Schule zu sein, in der nach dem Vorbild Augustinus' die Wahrheit des Evangeliums verkündet und gelehrt werde. Auch wenn sie selbst ihr Kloster verließen, so würde doch der Geist des Ordens, der Geist einer Schule des Evangeliums, in seinen Mauern weiterleben⁹³): Nicht nur Konstanz und Wandel des Ordenslebens, sondern auch seine Auflösung vollzogen sich unter den Auspizien des *fundator ordinis*.

*

Bei dem Anspruch auf Elias, Paulus von Theben und Augustinus als Gründer und Patrone der drei im 13. Jh. entstandenen Orden handelte es sich um ein Erstgeburtsrecht, das nicht für ein Linsengericht zu erwerben war. Es genügte auch nicht, dieses Recht im eigenen Orden zu behaupten und sich seiner im Kreise der Brüder zu erfreuen. Es mußte im Kampf gegen eine Phalanx von Konkurrenten behauptet und ständig gegenüber Klerikern und Laien geltend gemacht werden. Elias und Paulus von Theben waren schon für das frühe Asketen- und Mönchtum normativ gewesen, auf sie beriefen sich die älteren monastischen und eremitischen Orden, die Benediktiner, Zisterzienser, Kartäuser und Basilianer, als Vorläufer und Vorbil-

90) F. X. MARTIN, The Augustinian Order on the Eve of the Reformation, in: *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae* II, Löwen 1967, 71–104; H. A. OBERMANN, Wende und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf (Spätscholastik und Reformation 2) Tübingen 1979.

91) W. ECKERMANN, Eine unveröffentlichte historische Quelle zur Literaturgeschichte der westfälischen Augustiner des Spätmittelalters, *Analecta Augustiniana* 34 (1971) 204–217. K. ELM, Mendikantenstudium, Laienbildung und Klerikerschulung im spätmittelalterlichen Westfalen, in: *Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit* (Abh. der Akad. der Wiss. in Göttingen, Phil. hist. Kl. III, 137) Göttingen 1983, 586–587.

92) StA Detmold, L 36, A IV, 1 a, fol. 24: Abtretung des Augustiner-Klosters zu Lippstadt an den Stadtrat daselbst zur Errichtung einer Schule und Bestellung der Predigt.

93) H. ROTHERT, Bilder aus der Geschichte Lippstadts 3: Einführung der Reformation in Lippstadt (Bilder von der rothen Erde) Lippstadt 1876, 1–53. E. KNOTD, D. Johann Westermann, der Reformator Lippstadts und sein sogenannter Katechismus, das älteste literarische Denkmal der evangelischen Kirche Westfalens. Ein Beitrag zur Geschichte der westfälischen Reformation und des Katechismus, Gotha 1895. H. NIEMÖLLER, Reformationsgeschichte von Lippstadt der ersten evangelischen Stadt in Westfalen (Schriften d. Vereins f. Reformationsgesch. 91) Halle 1906. H. KLOCKOW, Stadt Lippe-Lippstadt. Aus der Geschichte einer Bürgerschaft. Festschrift zum 50-jährigen Bestehen der Volksbank Lippstadt, Lippstadt 1964, 117ff. W. EHBRECHT (Hg.), Lippstadt. Beiträge zur Stadtgeschichte. Teil I, Lippstadt 1985, 295.

der⁹⁴). Was der Prophet und Asket für den *ordo monasticus* bedeuteten, war Augustinus, der Bischof und Kirchenlehrer, für die vielen kanonikalen Orden und Kongregationen und die zahlreichen nach seiner Regel lebenden nichtkanonikalen Orden⁹⁵). Zu denen, die sich durch die Karmeliten, Pauliner und Augustiner-Eremiten in ihren Rechten und Ansprüchen geschmälert fühlten, gehörten auch die Bettelorden. Die Dominikaner konnten darauf verweisen, daß auch sie in der Tradition einer von Augustinus geprägten *vita religiosa* standen⁹⁶), die Franziskaner fühlten sich herausgefordert durch die Behauptung der Eremiten, ihr Stifter habe nicht aus eigenem Antrieb, sondern als *Augustinianus*, als ein nach dem Vorbild des hl. Augustinus lebender Eremit, den Weg zu seiner *forma vitae* gefunden⁹⁷). Spätestens seit dem 14. Jh. vergrößerte sich das Lager der Kontrahenten durch Kritiker, die in den Ansprüchen auf Elias, Paulus und Augustinus nicht nur unbeweisbare Absurditäten, sondern auch den Ausdruck einer Absonderung von der wahren Kirche und eine Ablehnung der Forderung des Evangeliums sahen⁹⁸). Das Aufblühen der historischen Wissenschaft im 17. und 18. Jh. und die

94) B. BOTTE, Le culte des saints de l' Ancien Testament dans l' Église Chrétienne, Cahiers Sioniens 3 (1950) 38–47. DERS., Le culte du Prophète Élie dans l' Église Chrétienne, in: Élie le prophète (wie Anm. 43) 208–218.

95) Neben den älteren, grundlegenden Arbeiten von G. SCHREIBER, Ch. DEREINE, W. BERGES und H. GRUNDMANN: C. D. FONSECA, Monaci e canonici alla ricerca di una identità, in: Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123–1215). Atti della Settimana internazionale di studio, Mendola, 28 agosto–3 settembre 1977 (Pubbl. dell' Univ. Catt. del Sacro Cuore. Misc. del Centro di Studi Medioevale 9) Mailand 1980, 203–222. K. SCHREINER, Mönchtum zwischen asketischem Anspruch und gesellschaftlicher Wirklichkeit. Spiritualität, Sozialverhalten und Sozialverfassung schwäbischer Reformmönche im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung, Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte 41 (1982) 250–307. G. MORIN, Traitè »De virtutibus S. Augustini« composé par un Bénédictin du XI^e–XII^e siècle, Revue Bénédictine 35 (1923) 17–19. Ph. DAMON, The »Preconium Augustini« of Godfrey of St. Victor, Mediaeval Studies 22 (1960) 106–107. C. DE CLERCQ, La »De vita Canonica« de Raimbaud de Liège, Archivum Latinitatis Medii Aevi 32 (1962) 57–85. A. K. HUBER, Das Fortleben des hl. Augustinus bei den Prämonstratensern, in: Augustinus. Bij het sestiende eeuwfeest van zijn geboorte, 354–1954, Averbode 1954. U. E. GENIETS, Het augustijnisme in de orde van prémontré, in: gedenkboek orde van prémontré 1121–1971, Averbode 1971, 79–84. C. P. H. VAN DAL, De Regel van Sint-Augustinus in de geschiedenis van de reguliere kanuniken van de Orde van het H. Kruis, Clairlieu 38 (1980) 39–70; 39 (1981) 13–28. J. STIENNON, L' iconographie de Saint Augustin d' après Benozzo Gozzoli et les Croisiers de Huy. Deux interprétations contemporaines et divergentes, Bull. de l' Institut historique Belge de Rome 27 (1952) 235 ff.

96) Stephanus de Salaniaco – Bernardus Guidonis, De quatuor in quibus Deus Praedicatorum Ordinem insignavit (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica 22) Rom 1949. Hier speziell: A. WALZ, Magne pater Augustine. Dominikanisches zur Regel des hl. Augustinus, Angelicum 31 (1954) 211–231. J. B. SCHNEYER, Alberts des Großen Augsburgs Predigtzyklus über den hl. Augustinus, Recherches de Théologie ancienne et médiévale 36 (1969) 100–147.

97) G. CANNAROZZI, Il »Defensorium veritatis«, Studi Francescani III, 2 (1930) 266–272. D. CRESI, L' opuscolo »Defensorio della verità« di Marino da Firenze, Ebd. 61 (1964) 169–230. Vgl. auch: H. WAD- DING, Apologeticus de praetensio monachatu Augustiniano Sancti Francisci, in: Annales Minorum II, Quaracchi 1931, 501–668. A. DAÇA, Quarta parte de la chronica general de nuestro padre San Francisco y su apostolica orden, Valladolid 1611.

98) A. WILLIAMS, Chaucer and the Friars, Speculum 28 (1953) 499–513. C. ERICKSON, The fourteenth-century Franciscans and their critics, Franciscan Studies 35 (1975) 107–135; 36 (1976) 108–147. P. R. SZIT-

aus ihm hervorgegangenen großen Kompendien und Sammelwerke, die Annalen des Baronius und die Acta Sanctorum der Bollandisten an der Spitze, führten zu einer neuen Attacke gegen die Ansprüche und Behauptungen der drei Orden⁹⁹⁾. Ihre Verfasser ernteten für ihre gründliche und gelehrte Kritik freilich nicht nur das Lob der alten Kontrahenten, sie wurden damit in einen Kampf verwickelt, dessen Sieger gewöhnlich nicht sie, sondern die von Päpsten und Inquisitoren unterstützten Orden waren.

Der Fall des Daniel Papebroch, der sich durch seine in der Acta Sanctorum geäußerten Zweifel an der Historizität des elianischen Charakters des Karmelitenordens nicht nur persönlich in Mißkredit brachte, sondern das ganze Unternehmen der Bollandisten gefährdete¹⁰⁰⁾, läßt erkennen, unter welchen Umständen und Bedingungen der Anspruch auf den *fundator ordinis* formuliert und verteidigt wurde. Wie bei den älteren *Rubricae*, *Tractatus*, *Responsiones*, *Defensiones*, *Apologiae* und *Quaestiones* handelte es sich auch bei den jüngeren Annalen und Chroniken¹⁰¹⁾ um im Zug von Angriff und Verteidigung entstandene Polemiken, die nicht das Vergangene vor dem Vergessen retten wollen, sondern »um der Wahrheit willen« an höchste Instanzen wie das Papsttum appellieren, Recht behalten, Triumphe feiern und den Gegner nicht nur des Irrtums überführen, sondern auch diskriminieren wollen. Die Anlässe waren trivialer Natur, Gespräche in zunächst friedlicher Atmosphäre¹⁰²⁾, Zwistigkeiten um Anciennität und Vorrang, intellektuelle Scharmützel zwischen Studenten und Magistern¹⁰³⁾, oder aber so gewichtig wie der Kampf um die Reliquien der heiligen Patrone, den 1322 die Augustiner-Eremiten um das Grab des Kirchenlehrers Augustinus in S. Pietro in Ciel d'Oro zu Pavia¹⁰⁴⁾ und 1381 die Pauliner um die von Venedig nach Ungarn transferierten Reliquien des

TYA, The antifraternal tradition in Middle English literature, *Speculum* 52 (1977) 287–312. A. DAKIN, Die Beziehungen John Wiclifs und der Lollarden zu den Bettelmönchen, London 1911.

99) C. BARONIUS, *Annales ecclesiastici*, Rom 1588–1607, XII, 762–64.

100) H. DELEHAYE, L'œuvre des Bollandistes à travers trois siècles, 1615–1915 (*Subsidia Hagiographica* 13) Brüssel² 1959, 90–102. L.-M. DU CHRIST, La succession Élianique devant la critique, in: *Élie le prophète* (wie Anm. 43) 130–133.

101) Für die Pauliner vgl. die in Anm. 29 genannte Literatur. Für die Karmeliten und Augustiner-Eremiten ist es an dieser Stelle unmöglich, die Fülle der seit dem 15. Jahrhundert im Druck erschienenen Schriften und Sammelwerke zu Entstehung und Geschichte des jeweiligen Ordens anzuführen. Ich lasse es mit einem Hinweis auf die in Anm. 43 bzw. 82 erwähnten Überblicke und Bibliographien bewenden, die bei der Erschließung der Vielzahl hier einschlägiger Titel nützlich sein können.

102) K. ELM, Zisterzienser und Wilhelmiten. Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte der Zisterzienserkonstitutionen, *Cîteaux. Commentarii Cistercienses* 15 (1964) 92.

103) Über die von den Dominikanern Robert Holcot und John Stokes in Oxford bzw. Cambridge gegen die Ansprüche der Karmeliten und Augustiner-Eremiten gerichtete Kritik und die Repliken der angegriffenen Karmeliten zuletzt: B. SMALLEY, *English Friars and Antiquity in the early fourteenth Century*, Oxford 1960, 187–188, 330–331.

104) R. MAIocchi-N. CASACCA, *Codex Diplomaticus Ordinis Eremitarum S. Augustini Papiae* 1, Pavia 1905, 13 ff. G. ROMANO, Eremitani e Canonici Regolari in Pavia nel secolo XIV, *Archivio Storico Lombardo* 22 (1895) 1–42. DERS., Una protesta di Giacomo Dal Verme a favore degli Agostiniani di S. Pietro in Ciel d'Oro, *Bollettino della Società Pavese di Storia Patria* 1 (1901) 377–387.

Eremiten Paulus von Theben¹⁰⁵⁾ geführt und in beiden Fällen mit Unterstützung von Papst- bzw. Königtum gewonnen haben.

Vielfältig wie die Anlässe zum Streit und die literarischen Genera, in denen er ausgetragen wurde, waren die Argumente und Methoden, deren sich die Kontrahenten bedienten¹⁰⁶⁾. Sie reichten von apodiktischen, unbegründeten Behauptungen bis zu subtilen Beweisführungen. Im allgemeinen handelte es sich jedoch um die Heranziehung von echten und apokryphen Bibelstellen und Väterziten sowie die Berufung auf weltliche und geistliche Autoritäten, auf päpstliche Privilegien und Konzilsbeschlüsse, bei denen nicht historische, sondern theologische und kanonistische Methoden die Beweisführung bestimmten¹⁰⁷⁾. Dabei war man, was die Argumente angeht, nicht wählerisch. Das berühmte *Multa praetereo, quia multum festino* mit dem Augustinus im IX. Buch der *Confessiones* die knappe Behandlung der Zeit zwischen seiner Taufe in Mailand und der Einschiffung in Ostia entschuldigt¹⁰⁸⁾, und der auf die Annalen des Tacitus zurückgehende Hinweis, Titus bzw. Vespasian, die den Berg Karmel besucht haben, hätten dort Karmeliten vorgefunden¹⁰⁹⁾, gehören noch zu den einleuchtenderen Beweisen. Wo solche fehlen, werden sie durch Fälschungen und andere Manipulationen geschaffen¹¹⁰⁾. Die gelegentlich verwegenen Argumente und kühnen Fälschungen dürfen jedoch nicht vergessen lassen, in welchem hohem Maße von der den Magistern und Lektoren anezogenen Logik

105) Valentinus de Hungaria, *Vita divi Pauli primi heremitaie...*, Venedig 1511. Anonymi Hungarici de translatione S. Pauli primi Eremitae, in: *Acta Sanctorum Ungariae I*, Budapest 1743, 36–38. M. FUHRMANN, *Anonymi Ungarici historia de translatione S. Pauli Thebaei cognomento primi eremitaie emendata ac completata accidit dissertatio praeliminaris de controversia sancti huius translatione hungarica*, Pest 1797. I. PONGRÁCZ, *Historia de translatione S. Pauli*, Pest 1799. M. ZÁKONYI, *A Buda melletti Szent-Lőrinc pálos kolostor története*, Századok 44 (1911) 513–530, 586–606, 686–711, 764–780, hier: 590–595. É. KNAPP, *Remete Szent Pál csodái*, ebd. 117 (1983) 511–57.

106) R. ARBESMANN, *Mönchslegenden in mittelalterlichen Augustinusviten*, in: *Perennitas. Beiträge zur christlichen Archäologie und Kunst ... P. Thomas Michels OSB zum 70. Geburtstag*, Münster 1963, 91–104.

107) R. J. HALLIBURTON, *Fact and Fiction in the Life of St. Augustine. An essay in mediaeval monastic history and seventeenth century exegesis*, *Recherches augustiniennes* 5 (1968) 15–40. D. WEBB, *Eloquence and Education. A Humanist Approach to Hagiography*, *The Journal of Ecclesiastical History* 31 (1980) 19–39.

108) M. SKUTELLA–H. JÜRGENS–W. SCHAUB (Hgg.), *S. Aurelii Augustini Confessionum libri XIII* (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) Stuttgart 1981, 193 (CSEL, 33, 216). Vgl. auch: O. PERLER – J.-L. MAIER, *Les voyages de Saint Augustin*, Paris 1969, 145.

109) T. S. R. BOASE, *A Seventeenth Century Carmelite Legend based on Tacitus*, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 3 (1939–40) 107–118.

110) Für das in diesem Zusammenhang wichtige Problem der Wirklichkeitsauffassung aufschlußreich: R. HAUSHERR, *Convenevolezza. Historische Angemessenheit in der Darstellung von Kostüm und Schauplatz seit der Spätantike bis ins 16. Jahrhundert* (Akademie der Wissenschaften und Literatur. Abh. d. geistes- und sozialwiss. Klasse 1984, 4) Mainz 1984. Über den Wahrheitsbegriff: K. SCHREINER, *Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen des Mittelalters*, *Saeculum* 17 (1966) 131–169. DERS., »Discrimen veri ac falsi«. *Ansätze und Formen der Kritik in Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters*, *Archiv für Kulturgeschichte* 48 (1966) 1–53.

Gebrauch gemacht wurde, mit wieviel Belesenheit Brücken zwischen dem frühchristlichen und dem spätmittelalterlichen Mönchtum geschlagen und welche gediegenen philologischen Kenntnisse – etwa bei der Diskussion über die Echtheit der *Sermones ad fratres in Eremo*¹¹¹⁾ und die Authentizität der *Vita Pauli*¹¹²⁾ – an den Tag gelegt wurden. Es handelte sich, wie aus dem Vorhergehenden leicht geschlossen werden kann, bei dem Kampf um die *fundatores ordinis* keineswegs nur um die Angelegenheit einer intellektuellen Elite. Die Orden – die Augustiner-Eremiten und Karmeliten an der Spitze – mobilisierten für ihn alle Kräfte. In Konstitutionen und Kapitelsbeschlüssen, in *Sermones*, *Lectiones* und *Exhortationes*, in Hymnen und Litaneien wird nicht nur allen Mitgliedern des Ordens, den Klerikern und Laien, den Frauen und Männern, vor Augen geführt, welche Ehre es für sie bedeutet, als *milites et filii* im Dienste solcher Väter und Feldherren wie Elias, Paulus von Theben und Augustinus zu stehen, sie werden darüberhinaus dazu verpflichtet, die offiziellen Auffassungen von Ursprung und Geschichte zu propagieren und zu verteidigen. Solche Aufforderungen blieben nicht ohne Wirkung. Wenn der Blick für die die Orden so stark bewegenden Themen geschärft ist, sieht man die Propagatoren und Verteidiger so gut wie überall am Werk: nicht allein in der Historiographie, sondern auch in der Ikonographie¹¹³⁾, auf dem Predigtstuhl und vor dem Altar¹¹⁴⁾, in Universität und Schule, ja selbst auf der Straße, dann wundert man sich nicht mehr

111) Über Entstehung und Überlieferung der *Sermones ad Fratres in Eremo*, die am leichtesten in PL 40, 1234sq. zugänglich sind, besteht bis heute noch keine Klarheit. Auf die Notwendigkeit einer intensiven Beschäftigung mit der für die Spiritualität des Spätmittelalters wichtigen Quelle habe ich in einem 1983 in Oxford auf dem Internationalen Kongreß für Patristik gehaltenen Referat hingewiesen.

112) Vgl. z. B.: M. FUHRMANN, *Acta sincera S. Pauli Thebani cognomento Primi Eremitae graeco-latina cum variantibus lectionibus et notis variorum*, Neustadt 1760. Über ihn: G. GERHATL, *Der Barockhistoriograph P. Matthias Fuhrmann OSPE als Retter des Wiener-Neustädter Stadtarchivs*, Zeitschrift des Verbandes österreichischer Archivare 4 (1971) 37–43.

113) L. RÉAU, *L'iconographie du prophète Élie*, in: *Élie le prophète* (wie Anm. 43) 233–267. R. A. KOCH, *Elijah the Prophet. Founder of the Carmelite Order*, *Speculum* 34 (1959) 547–560. J. DE LA CROIX, *Propos d'iconographie Carmélitaine*, *Carmel* 2 (1962) 148–176. C. EDMOND, *L'iconographie carmélitaine dans les anciens Pays-Bas méridionaux* (*Mémoire de l'Académie royale de Belgique. Classe des Beaux Arts XII*) Brüssel 1961. Von den zahlreichen Arbeiten zur Augustinuskonographie sind hier besonders einschlägig: J. COURCELLE–P. COURCELLE, *Iconographie de Saint Augustin: Les Cycles du XIV^e siècle*, Paris 1965. DIES., *Les Cycles du XV^e siècle*, Ebd. 1969. DIES., *Les Cycles du XVI^e et XVII^e siècles*, Ebd. 1972. E. DRACHENBERG–K.-J. MAERCKER–Chr. SCHMIDT, *Die mittelalterliche Glasmalerei in den Ordenskirchen und im Angermuseum zu Erfurt*, Wien–Köln–Graz 1976, 213–246. Eine vergleichbare Darstellung der Ikonographie Pauls von Theben liegt noch nicht vor. Neben den Artikeln in den einschlägigen Lexika der christlichen Ikonographie seien erwähnt: F. NOORDELOOS, *De iconographie van het bezoek van Antonius den Groote aan Paulus van Thebe*, *Het Gildeboek* 24 (1941) 33–73. B. GYÉRESSY (Hg.), *Documenta artis Paulinorum I–III*, Budapest 1973–78.

114) T. KNEZSA, *Kalendarium perpetuum pro ordine s. Pauli primi eremiteae* (Krakau 1883). E. ESTEBAN, *De festis et ritibus eremitarum S. P. Augustini*, *Analecta Augustiniana* 8 (1919–20) 191–210; 16 (1937–38) 6–11. P. KALLENBERG, *Fontes Liturgicae Carmelitanae. Investigatio in decreta, codices et proprium sanctorum* (*Textus et studia historica Carmelitana V*) Rom 1962.

über historische Exkurse in theologischen Traktaten¹¹⁵) und über ordensgeschichtliche Erörterungen in Chroniken, in denen es dem Titel nach um ganz andere Personen und Institutionen geht als um Orden und Ordensleute¹¹⁶).

*

Was an Elias, Paulus von Theben und Augustinus zu zeigen versucht wurde, ist weder singular noch unbekannt. Die Integrations- und Formkraft von Ordensgründern und -patronen hätte sich auch an Johannes dem Täufer oder Antonius¹¹⁷), an Franziskus oder Dominikus¹¹⁸) zeigen lassen. Die Kämpfe der Karmeliten, Pauliner und Augustiner-Eremiten finden ihre Entsprechung in den Auseinandersetzungen um Jacobus und Quiriacus, Demetrius und die Makkabäer, die die Kreuzherren-¹¹⁹) und Ritterorden¹²⁰) austrugen, in dem Rückgriff von Männer- und Frauenorden auf Helena¹²¹), Maria Magdalena¹²²) und die Gottesmutter

115) B. HAMM u. a. (Hgg.), Johannes von Paltz. Werke 2: Supplementum Coelifodinae (Spätmittelalter und Reformation 3) Berlin-New York 1983, 144.

116) Johannes Schiphower, Chronicon Archicomitum Oldenburgensium, in: H. MEIBOM (Hg.), Rerum Germanicarum Scriptores 2, Helmstedt 1688. Vgl. dazu ELM (wie Anm. 90).

117) G. PENCO, S. Giovanni Battista nel ricordo del monachesimo medievale, *Studia Monastica* 3 (1961) 8–31. E. LUPIERI, Felices sunt qui imitantur Johannem (Hier., Hom. in Jo.). La figura di S. Giovanni Battista come modello di santità, *Augustinianum* 24 (1984) 33–71. J. LECLERCQ, Saint Antoine dans la tradition monastique médiévale, in: Antonius Magnus Eremita 356–1956. *Studia ad antiquum monachismum spectantia* (Studia Anselmiana 38) Rom 1956, 229–47. A. MISCHLEWSKI, Grundzüge der Geschichte des Antoniterordens bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 8) Köln-Wien 1976, 18–21, 45–57.

118) K. ELM, Franziskus und Dominikus. Wirkungen und Antriebskräfte zweier Ordensstifter, *Saeculum* 23 (1972) 127–147.

119) Hinweise: K. ELM, Entstehung und Reform des belgisch-niederländischen Kreuzherrenordens, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (1971) 292–313. DERS., Der gescheiterte Versuch einer Union zwischen belgischen und böhmischen Kreuzherren (1673/1674), *Westfalen* 58 (1980) 126–128. DERS.–A. FRANCHI–R. GUSTAW, Fratri della Penitenza dei Beati Martiri, in: *Dizionario degli Istituti di Perfezione* VI, Rom 1969, 1392–1398.

120) J. DELAVILLE LE ROULX, De prima origine hospitaliariorum Hierosolymitanorum, Paris 1885. DERS., Les Hospitaliers en Terre Sainte et à Chypre (1100–1310), Paris 1904, 15–19. Vgl. auch: M. SCHATKIN, The Maccabean Martyrs, *Vigiliae Christianae* 28 (1974) 97–113.

121) J. MAURICE, Sainte Hélène (L'Art et les Saints 28) Paris 1930. J. VOGT, Helena Augusta, das Kreuz und die Juden. Fragen um die Mutter Constantins des Großen, *Saeculum* 27 (1976) 211–222. P. VAN DEN BOSCH, Sancta Helena, nobilissima femina, *Clair-Lieu* 39 (1981) 71–88.

122) H. M. GARTH, Saint Mary Magdalene in mediaeval Literature (Johns Hopkins University Studies) Baltimore 1950. V. SAXER, Le culte de Marie-Madeleine en Occident des origines à la fin du moyen âge, Paris 1959. J. SZÖVERFFY, Peccatrix quondam femina. A survey of Mary Magdalen Hymns, *Traditio* 19 (1963) 79–146. A. SIMON, L'Ordre des Sœurs Pénitentes de sainte Marie-Madeleine en Allemagne au XIII^e siècle, Freiburg 1958. Ph. HOFMEISTER, Die Exemption des Magdalenerinnenordens, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan Abt.* 35 (1948) 305–329. F. DISCRY, La règle des pénitentes de Ste Marie Madeleine, in: *Académie Roy. de Belgique. Bull. de la Commission Royale d'histoire* 121 (1956) 85–145. M. JANSSEN, Maria Magdalena in der abendländischen Kunst. Ikonographie der Heiligen von den Anfängen bis ins 16. Jhd., Freiburg 1962.

Maria¹²³) sowie in den Diskussionen um Hieronymus und Ambrosius, die die Hieronymiten¹²⁴) und Ambrosianer¹²⁵) in ähnlicher Weise wie die genannten Orden führten. Der Rekurs auf Väter und Gründer, Spitzennamen und Patrone wurde wie in Orden und Klöstern¹²⁶), so auch in Städten¹²⁷) und Reichen, Geschlechtern und Stämmen¹²⁸), Nationen¹²⁹) und Sprachen¹³⁰), von Bischöfen¹³¹) und Patriarchen¹³²), von Papsttum und Kirche¹³³) vorgenommen. Was lange als eine die historische »Realität« verfälschende Mystifikation abgetan wurde,

123) F. A. DAL PINO, I fratri Servi di S. Maria dalle origini all' approvazione (1233 ca.–1304) I–II (Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie IV, 49–50) Löwen 1972. D. M. MONTAGNA, Nuove ricerche filologiche sulla »Legenda de origine Ordinis fratrum Servorum«, Studi Storici dell'Ordine dei Servi di Maria 27 (1977) 165–168. DERS., Echi di esperienza monastica a Monte Senario nel Duecento, Ebd. 29 (1979) 233–241.

124) J. DE SIGUENZA, Historia de la Orden de San Jerónimo, Madrid 1907–1909. VI. Centenario de la Orden de San Jerónimo, Studia Hieronymiana I–II, Madrid 1973. Chr. DE ARTEAGA, La Orden de San Jerónimo mecenas de todas las artes, Siviglia 1974. J. R. L. HIGHFIELD, The Jeronimites in Spain, their patrons and success, 1373–1516, Journal of Ecclesiastical History 34 (1983) 513–533. R. JUNGLUT, Hieronymus. Darstellung und Verehrung eines Kirchenvaters (Diss. phil. Tübingen 1966).

125) Über die wenig bekannte, angeblich auf Ambrosius zurückgehende Congregatio fratrum S. Ambrosii ad Nemus in Mailand: G. TURAZZA, Sant'Ambrogio ad Nemus in Milano. Chiesa e monastero dal 357–1895, Mailand 1914.

126) H. PATZE, Adel und Stifterchronik, Blätter für deutsche Landesgeschichte 100 (1964) 8–81; 101 (1965) 67–128. DERS., Klostergründung und Klosterchronik, Ebd. 113 (1977) 89–121. J. KASTNER, Historiae fundationum monasteriorum (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissanceforschung 18) München 1974.

127) C. PEYER, Stadt und Stadtpatron im mittelalterlichen Italien (Zürcher Studien zur allgemeinen Geschichte 13) Zürich 1955. A. M. ORSELLI, Il Santo Patrono cittadino fra Tardo Antico e Alto Medioevo, Bullettino dell'Istituto Storico Italiano 89 (1980–81) 349–367.

128) Grundlegend: K. HAUCK, Geblütsheiligkeit, in: Liber Floridus. Mittellateinische Studien, Paul Lehmann zum 65. Geburtstag, St. Ottilien 1950, 187–240. DERS., Haus- und sippengebundene Literatur, Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 62 (1954) 121–145. Von den in diesem Zusammenhang wichtigen Beiträgen K. SCHMIDS: Heirat, Familienfolge, Geschlechterbewußtsein, in: Il matrimonio nella società altomedievale (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 24) Spoleto 1977, 103–137. Jetzt auch: DERS., Gebetsgedenken und adliges Selbstverständnis im Mittelalter. Ausgewählte Beiträge zu seinem sechzigsten Geburtstag, Sigmaringen 1983, 388–423.

129) F. GRAUS, Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter, Köln–Wien 1975. H. SETON-WATSON, Nationalbewußtsein als historisches Phänomen, Südost-Forschungen 43 (1984) 271–85.

130) A. BORST, Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker I–IV, Stuttgart 1957–1963.

131) E. EWIG, Die Cathedralpatrozinien im römischen und im fränkischen Gallien, Historisches Jahrbuch 79 (1960) 1–61. DERS., Der Petrus- und Apostelkult im spätrömischen Gallien, Zeitschrift für Kirchengeschichte 71 (1960) 11–30.

132) E. MORINI, Richiami alle tradizioni di apostolicità ed organizzazione ecclesiastica nelle sedi patriarcali d'Oriente, Bullettino dell' Istituto Storico Italiano 89 (1980–81) 1–69.

133) Vgl. u. a.: M. MACCARRONE, Apostolicità, episcopato e primato di Pietro. Ricerche e testimonianze dal II al V secolo, Lateranum N.S. 42,2, 1976.

ist inzwischen selbst zum Gegenstand der Geschichte geworden, der wie kaum ein anderer den Zugang zum mittelalterlichen Geschichtsdenken und Korporationsbewußtsein erschließt, für die der Rekurs auf Vorfahren und Vorläufer – seien sie historischer oder mythischer Natur – offenbar von grundlegender Bedeutung war. Unsere Überlegungen haben aber noch ein weiteres deutlich gemacht. Die Berufung auf Prototypen, Gründerväter und Vorläufer war keineswegs, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, von bloß integrativer oder konservierender Wirkung. Wenn es sich bei der Bezugsperson um eine Gestalt mit vielfältigen Anlagen und weiter Wirkung handelte, konnte sie eine entsprechend große Reaktionsfähigkeit vermitteln und so Fortschritt und Anpassung erleichtern¹³⁴). Das Bild, das Hieronymus von Paulus von Theben entworfen hatte, erlaubte keine andere Interpretation als die des Anachoreten, der die Weltabgeschiedenheit suchte, um sich von allen irdischen Ablenkungen und weltlichen Begierden freizuhalten, und bestärkte so den Orden der Pauliner in seinem eremitischen Charakter, während die Augustiner-Eremiten unter Berufung auf einen so universalen Geist wie Augustinus die Antwort auf die Bedürfnisse einer sich wandelnden Welt suchten und fanden. Beide Fälle illustrieren auf ihre Weise, daß geistige Konzepte, wie sie auch immer zustandegekommen sein mögen, nicht nur Geschichtsschreibung und Geschichtsauffassung beeinflussen, sondern auch in bestimmender Weise auf die Ausbildung und Entwicklung von Institutionen einwirken können¹³⁵): ein Phänomen, dessen Dimensionen erst dann ganz deutlich werden, wenn man sich daran erinnert, in welchem Maße die Berufung auf die apostolische Sukzession, der Gedanke der Erneuerung der *ecclesia primitiva*, der Ruf zur Rückkehr zum apostolischen Leben und die Auseinandersetzung um die wahre Nachfolge Christi sowohl stabilisierend als auch revolutionierend auf die europäische Kirchen- und Geistesgeschichte eingewirkt haben.

134) Zum Problem: J. S. PREUS, Theological legitimation for innovation in the middle ages, *Viator* 3 (1972) 1–26. Vgl. auch CONSTABLE (wie Anm. 10) und SCHREINER (wie Anm. 94).

135) In anderem Zusammenhang kommen zu ähnlichen Ergebnissen: J. DUBOIS–G. RENAUD, Influence de Saints sur le développement des institutions, in: *Hagiographie, cultures et sociétés, IV^e–XII^e siècles*. Centre de Recherches sur l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Age. Université de Paris X. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris 2–5 Mai 1979, Paris 1983, 491–513.