

# Der Prophet Elija: „Vater“ des monastischen Lebens

Marianne Schlosser, München

Der Prophet Elija, von dem im 1. Buch der Könige erzählt wird, gehört zu den eindrucklichsten Gestalten der jüdisch-christlichen Tradition, und auch im Islam genießt er besondere Verehrung<sup>1</sup>. Doch die reiche theologische und ikonographische Tradition, die sich in der Zeit der Patristik und des Mittelalters an diese Person knüpfte, scheint aus dem christlichen Gedächtnis weitgehend geschwunden – sieht man einmal ab von der Spiritualität des Karmelitenordens oder der ostkirchlichen Liturgie, welche den „heiligen und ruhmreichen Propheten Elias“ mit einem eigenen Gedenktag (20. Juli) ehrt:

*„Der Engel im Fleisch,  
das Fundament der Propheten,  
der zweite Vorläufer der Ankunft Christi,  
der hochgeehrte Elias,  
hat von oben die Gnade auf Elisäus herabkommen lassen,  
Krankheiten zu heilen  
und Aussätzige rein zu machen.  
Darum gewährt er allen, die ihn verehren, Heilung.“<sup>2</sup>*

Elija ist ein Mensch des Geheimnisses. Seine Herkunft bleibt weitgehend im Dunkeln – er heißt nur „der aus Tischbe in Gilead“ –, der Name des Vaters oder des Stammes bleiben ungenannt. Er tritt auf, vom Geist des Herrn geführt (1 Kg 18,12), ungerufen und ungebeten; und richtet seine Botschaft unbestechlich aus. Seine Person steht ganz unter dem Anspruch, aber auch der Fürsorge Gottes. Sein machtvolles Gebet vermag den Himmel zu verschließen und zu öffnen, ja Tote zu erwecken. Die Entrückung im feurigen Wagen am Ende seines irdischen Lebens besiegelt gewissermaßen noch einmal das Geheimnis seiner Person, die ganz und gar zu Gottes Verfügung steht und stehen soll.

Bereits in der religiösen Überzeugung und dem Glaubensleben des *Judentums* nahm Elija einen außerordentlichen Platz ein<sup>3</sup>, so dass das Auftre-

<sup>1</sup> Vgl. die Beiträge von Y. Moubarac und L. Massignon, in: *Élie le prophète*. Vol. II: Au Carmel. Dans le Judaïsme et l'Islam. Paris-Brügge 1956, 256–290.

<sup>2</sup> Troparion zum Gedenktag des heiligen Elias (*Liturgikon*, 1967, 952). Für den Hinweis danke ich herzlich Dr. Jurij Avvakumov.

<sup>3</sup> Die Rabbinen haben sich „mit E[lija] wie mit kaum einer anderen Prophetengestalt“ befasst: K. Wessel, *Elias*, RAC IV, hier 1145. Zur rabbinischen Literatur und zu den Apokryphen: Strack-Billerbeck, IV 764–798; sowie G. F. Willems, *Quelques textes rabbiniques anciens à propos du prophète Élie*, in: *Élie le prophète: Bible, tradition, iconographie*. Leuven 1985, 91–116.

ten Johannes des Täufers und Jesu selbst die Erinnerung an Elija, der wiederkommen sollte (Mal 3, 23f.), lebendig werden ließ. Denn Elija wird erwartet als Vorläufer oder Begleiter des Messias oder selbst als messianische Gestalt. Über diese eschatologische Aufgabe hinaus gilt er jedoch als Helfer aller Aufrechten, Fürbitter in unausweichlicher Not und ganz besonders als Beistand im Sterben<sup>4</sup>. Noch heute kommt in der jüdischen Liturgie dem Propheten Elija eine besondere Stellung zu<sup>5</sup>.

„Mit den Augen des Glaubens gesehen ist Elija ein Vorausbild des Herrn“

In der Theologie der Kirchenväter ist Elija schon aufgrund der neutestamentlichen Texte, die auf ihn verweisen, ganz selbstverständlich präsent<sup>6</sup>. Diese Verweise sind ja keineswegs marginal. Gerade an der Gestalt des Propheten Elija wird die Einheit der Heilsgeschichte bis zu ihrer Vollendung, die Verwobenheit des Alten mit dem Neuen Bund in besonderer Weise sichtbar: Er ist mit Mose Zeuge der Verklärung (Mt 17,3f., Parr.), steht in besonderem Bezug zu Johannes dem Täufer, der „im Geist und in der Kraft des Elija“ gekommen war (Lk 1,17; vgl. Mk 9,13; Mt 17,12f.; Joh 1,21), gilt als Beispiel machtvollen Gebetes (Jak 5,27) und wird – auch wenn sein Name nicht explizit genannt wird – als einer der „beiden Zeugen“ vor dem Endgericht erwartet (Offb 11,3–13).

<sup>4</sup> Vgl. Sir 48, 11: „Selig, wer dich sieht und stirbt, denn auch er wird leben“; und die Interpretation des Schreies Jesu als: „Er ruft nach Elija“ (Mt 27,47).

<sup>5</sup> Bei der Feier der Beschneidung wird ein eigener „Stuhl für Elija“ aufgestellt, der gewissermaßen als „Bote des Bundes“ (Mal 3,1) an der Berith-Feier teilnehmen soll. Im persönlichen Gebet wird gewöhnlich nach der Prophetenlesung (Haphtara) in einem kurzen Gebet des Elija gedacht, ebenso beim Segen über das Brot (Birkath ha Mazon). Die eschatologische, messianische Erwartung, die sich mit dem Namen des Elija verbindet, wird bei zwei Anlässen ganz besonders deutlich: Bei der „Trennung vom Schabbat“ (Havdala) am Samstagabend wird beim Segen über das Feuer Elija genannt (Elija, „ein Mann wie Feuer“: Sir 48,1; Mal 3,2); der Schabbat, als Vorgeschmack der heilen Welt, ist zu Ende, es bleibt die Sehnsucht nach der Vollendung. Noch sprechender bringen zwei Riten der Pessach-Feier die Erwartung zum Ausdruck, dass mit Elija der Messias und damit die endgültige Erlösung kommen möge: Nach dem Brotsegen wird die Tür für Elija geöffnet; und nach den vier Bechern, welche die vierfach von Gott bereits gewirkte Erlösung bezeichnen, wird vor dem großen Hallel ein fünfter Becher eingeschenkt, der „Becher des Elija“, der nicht getrunken wird. Vgl. dazu v.a. A. Guigui, *Le prophète Élie dans la liturgie juive*, in: *Élie*. Leuven 1985, 115–136.

<sup>6</sup> Eine hervorragende Textsammlung (in französischer Fassung) bietet: E. Poirot, *Le saint prophète Élie d'après les Pères de l'Église*. Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1992; dies. (Hrsg.), *Les prophètes Élie et Élisée dans la littérature chrétienne ancienne*, ebda. 1997; vgl. auch die ältere Sammlung von Aufsätzen: *Élie le prophète*, vol. I und II, Paris-Brügge 1956, hierin besonders die Beiträge von G. Bardy, I, 131–158 (Elija bei den griechischen Vätern), M. Hayek, I, 159–178 (bei den syrischen Vätern), P. Hervé de l'Incarnation, I, 179–207 (lateinische Tradition), B. Botte, I, 208–218 (Liturgie, Verehrung des Propheten) und Th. Spasky, I, 219–232 (sein Kult im Osten).

Sehr früh wird die *Entrückung* des Propheten im feurigen Wagen auf Sarkophagen dargestellt, als Sinnbild der Überwindung des Todes<sup>7</sup> und alttestamentliches Vorausbild der Auferstehung und Himmelfahrt Christi. Die typologische Gegenüberstellung von Christus und Elija wird aber auch hinsichtlich anderer Ereignisse und Taten beider entfaltet: Insbesondere gelten *Elija und die Witwe von Sarepta* als Bild für *Christus und die Kirche*<sup>8</sup>, gerade insofern diese „aus den Heiden“ stammt: Der Gedanke ist zweifelsohne von der Rede Jesu in der Synagoge von Nazareth inspiriert (Lk 4,25f.): „In Israel gab es viele Witwen in den Tagen des Elija [...] Aber zu keiner von ihnen wurde Elija gesandt, nur zu einer Witwe in Sarepta bei Sidon.“ Auch die Raben, von denen der Prophet am Bach Kerith ernährt wird, symbolisieren, als ursprünglich unreine Tiere, die Heidenchristen. Die *beiden Hölzer*, welche die Witwe aufliest – wie es in der Vulgata-Fassung heißt: „En, colligo duo ligna!“ (1 Kg 17,12) –, lassen die Väter an das heilbringende Mysterium des *Kreuzes* denken.

Dass die *Auferweckung* des Lazarus in der Erweckung des Sohnes der Witwe vorausgebildet war, leuchtet fast von selbst ein. Verborgener dagegen ist die Analogie, die etwa Origenes, Gregor von Nyssa und Ambrosius zwischen dem *Karmel-Opfer* Elias und der *Taufe* erblicken: Die Opfergabe wird zunächst dreimal mit Wasser übergossen, dann fällt das Feuer vom Himmel; ebenso wird der Täufling dreimal mit Wasser übergossen bzw. getaucht, auf dass der Hl. Geist über ihn komme. Die dreimalige Übergießung des Opfers durch Elija, so Gregor von Nyssa<sup>9</sup>, verweist dabei voraus auf das Bekenntnis zum Dreifaltigen Gott, das heißt, zum wahren Gottesglauben, der vom Himmel bestätigt wird, und auch jetzt den Täufling von allem Heidentum scheidet: „*Elias bezeichnete durch jenes wunderbare Opfer das Sakrament der Taufe, das später kommen sollte, deutlich voraus. Feuer fiel auf dreimal ausgegossenes Wasser herab, damit deutlich werde, dass dort, wo geheiligtes Wasser ist, auch der Geist ist, der belebende, glühende, feurige Geist ...*“ Eben dieser Gedanke findet sich auch im griechischen Vorbereitungsgebet zur Epiphanie-Liturgie: „*Du, der uns in Elias, dem Tesbiter, durch das dreifache Ausgießen des Wassers die Dreifaltigkeit der Personen der einen Gottheit geoffenbart hast...*“<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> In diesem Zusammenhang ist auch eine *Commendatio animae* zu nennen, deren Text zwar erst im 8. Jh. bezeugt, die aber wesentlich älter einzuschätzen ist: „Liberā, Domine, animam servi tui, sicut liberasti Eliam de morte communi“.

<sup>8</sup> Zum ersten Mal, wie es scheint, bei Cyprian, *De opere et elemosyna* 17, 65f.; dann bei Chromatius von Aquileia, *Sermo XXV* nn. 4–6 (SC 164, 82–86) und Augustinus, *Sermo XI*, 2 (CCSL 41, 161–163); *Quaest. ad Simpl.* II, 5 (CCSL 44, 88f.).

<sup>9</sup> Gregor von Nyssa, *Predigt über die Taufe Christi* (PG 46, 592 D), Teilübersetzung bei: J. Daniélou, *Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern*. München 1963, 103–116, hier 110f.

<sup>10</sup> Ebd., 110.



Heilsspiegel. Die Bilder des mittelalterlichen Andachtsbuches *Speculum humanae salvationis* [Hessische Landes- und Hochschulbibliothek, Darmstadt, Hs 2505].

Die Typologie Elija-Christus wird in der mittelalterlichen Schriftauslegung übernommen, ja sie wird teilweise noch erweitert<sup>11</sup>. Ihren Niederschlag finden diese Zuordnungen in der Ikonographie, in der sich die Präsenz alttestamentlicher Personen und Ereignisse im Glaubensleben unübersehbar zeigt. In der sogenannten *Heidelberger Armenbibel* (ca. 2. Viertel des 15. Jahrhunderts) erscheint Elija mehrmals<sup>12</sup>: mit der Witwe von Sarepta zur Versinnbildung der Kreuztragung Jesu, Elija vor Isebel als Vorausbild des Verhörs vor Pilatus, und auf dem feurigen Wagen als Vorausbild der Himmelfahrt Christi. Das Karmel-Opfer versinnbildet die Sendung des Hl. Geistes an Pfingsten. In der *Bible moralisée*<sup>13</sup> (1. Hälfte 13. Jahrhundert) finden fast alle Ereignisse des Elija-Zyklus ein Gegenstück in Ereignissen des Lebens Christi oder der zeitgenössischen Kirche. Einige dieser Allego-

<sup>11</sup> Z.B. bei Rupert von Deutz, *De S. Trin.* XXVI, in libr. Regum V (CCCM 22, 1414–1452).

<sup>12</sup> *Biblia pauperum: Die Bilderhandschrift des Codex Palatinus latinus 871 im Besitz der Bibliotheca Apostolica Vaticana*, Einf. und Komm. Chr. Wetzel. Stuttgart 1995.

<sup>13</sup> *Codex Vindobonensis 2554*. Graz 1992, fol. 52–56v.

rien nehmen sich dabei durchaus überraschend aus: Dass Elija durch die Drohung Isebels zur Flucht getrieben wird, bedeute die menschliche Todesangst Christi (fol. 53v); das Gebet Elijas um Regen versinnbilde das Gebet Christi für die Gläubigen um den Tau des Geistes; dass Elija bei seiner Ent-rückung dem Elischa seinen Mantel zurücklässt, verweise darauf, dass Christus seinen Gläubigen die Eucharistie zurückließ (fol. 56v).

### „Unser Vater Elija“: Elija als Typos des monastischen Lebens

Neben der christologischen Typologie wurde jedoch noch eine andere bedeutsam, ja sie entfaltete vielleicht noch größere Wirksamkeit: Elija gilt als alttestamentliches Urbild des monastischen Lebens<sup>14</sup>. „Monastisch“ sei hier in seinem ursprünglichen Sinn verstanden, als „einsam mit Gott“, oder „für Gott allein“. In Elija, dem geheimnisvollen Fremdling, ohne Haus und Familie, dem von Gott vollständig in Gehorsam genommenen und umgekehrt von ihm mit besonderer Stärkung und Tröstung erfüllten Gottesmann, erkannten bereits die Wüstenväter diejenigen Eigenschaften, die den Monachus ausmachen.

Dies ist zunächst und vor allem das *zölibatäre* Leben. Ob griechische, lateinische, syrische, armenische, koptische oder arabisch schreibende Autoren: Alle heben einmütig die *Hagneia-castitas* (oder *virginitas*) dieses Propheten hervor. Nicht selten werden alle anderen Eigenschaften: die Armut, das Fasten und die Schweigsamkeit, die kontemplative Gottesnähe und die Wundertaten, ja ganz besonders seine Erhebung zum Himmel, in Verbindung mit dieser jungfräulichen Einsamkeit des Herzens gesehen.

Elija ist *arm*, und das zeigt sich nicht nur an seiner Kleidung, die, wenigstens in einem gewissen Sinn, für das Mönchsgewand Pate stehen sollte<sup>15</sup>, sondern auch in seiner Mittellosigkeit während der Dürre: Gott befiehlt zunächst den Raben, ihn zu ernähren, dann einer fremden Frau, schließlich stärkt er ihn durch einen Engel. Kein Wunder, dass der Umgang mit Engeln ihn in den Augen der Väter als das Beispiel der *vita angelica* erscheinen ließ, ja als einen „*homo caelestis et angelus terrenus*“. Seine Armut erscheint weniger als Verzicht auf das Vergängliche oder als asketische

<sup>14</sup> E. Poirot, *Élie, Archetype du moine*. Bégrolles-en-Mauges, 1995. J. Leclercq, *La vie parfaite*. Turnhout 1948, bes. 57–81.

<sup>15</sup> Clemens von Rom, *Cor* 17,1; v.a. Cassian, *Coll.* XXI, 4 (SC 64, 78); *Inst.* I, 1, 2: „Die Hl. Schrift bezeugt (Hebr 11, 37f.), dass die, die im Alten Bund die Grundlage für diese Lebensform geschaffen haben, Elija und Elischa, schon in solchem Kleid umhergezogen sind. Der erste von ihnen (Elija) zeigte schon im Alten Bund die Blüte der Jungfräulichkeit und gab ein Beispiel der Keuschheit und Enthaltensamkeit.“ (Übers. von K. S. Frank, *Frühes Mönchtum im Abendland*, I, Zürich 1975, 119). Gregor von Nyssa, *Virg.* VI, 1 (SC 119, 338–344).

Selbstdisziplin. Seine Armut ist vielmehr Ausdruck völliger Übereignung an Gott, eines *Gott-Gehörens*, dem von Gott her Fürsorge antwortet – ja sogar ein „Gehorsam Gottes“ gegenüber seinem Propheten. Das Gebet Elijas, durch das er Feuer vom Himmel erbittet und Regen, und durch das er das tote Kind seiner Gastgeberin zum Leben erweckt, verdient sozusagen, dass Gott „gehört“, weil der Prophet seinerseits ganz Gott gehorcht. Elia ist derjenige, der nichts und niemanden hat als Gott.

Damit wiederum ist der beherrschende Charakterzug dieses Propheten verbunden: Eindeutigkeit, „Ganzheit“, Geradheit, Wahrhaftigkeit. Er redet Gott gegenüber mit erstaunlichem Freimut (*parrhesia*), wie Johannes Chrysostomus hervorhebt; aber er kündigt auch unnachsichtig der Tyrannei das Gericht an, und angesichts der Gleichgültigkeit und zögerlichen Unschlüssigkeit des Volkes nimmt er kein Blatt vor den Mund: „Wie lange wollt ihr noch hinken?“ Diese glutvolle Entschiedenheit (*zelus*), mit ganzem Herzen und ganzer Kraft, kennzeichnet Elia, wie die „Sanftmut“ Mose und der „Glaube“ Abraham. Nicht ohne Grund wählte der Karmeliten-Orden, der Elia in besonderer Weise „Vater“ nennt, dieses Wort des Propheten zum Wappenspruch: „*Zelo zelatus sum pro Domino Deo exercituum*“.

Die Ungeteiltheit der Person findet ihren Ausdruck auch in ihrem grundsätzlichen Verhältnis zum Wort: Elia ist *schweigsam*, sogar gegenüber seinem Jünger und Nachfolger Elischa erscheint er wortkarg und in sich gekehrt – aber *wenn* er spricht, dann fallen seine Worte wie Feuer.

Die Armut und das Schweigen Elijas werden von den Vätern also keineswegs nur als Vorbild äußerer Askese aufgefasst. Das gleiche gilt von seinem *Fasten*<sup>16</sup> und der *Liebe zur Einsamkeit*: Elia ist vielmehr ein Beispiel, wie die Abkehr von der Welt, versinnbildet in seiner Flucht vor Isebel, die Ungeteiltheit des Herzens hüten und die Vertrautheit mit Gott fördern kann: wird er doch in der Wüste durch den Engel gestärkt und einer innigen Gotteserfahrung am Horeb gewürdigt.

Dass Elia in die Wüste geht, scheint ja zunächst einmal nicht „freie Wahl“, sondern die Konsequenz von Verfolgung, wie sie zum Schicksal jedes Propheten gehört: Er ergreift die Flucht, weil ihm Isebel aus Rache nach dem Leben trachtet. Warum flieht ein Mann wie Elia, nach so vielen bestandenen Gefahren und soeben erfahrener Hilfe Gottes, vor den Drohungen einer einzelnen Frau? Diese Frage beschäftigte die Väter und auch die mittelalterlichen Theologen nicht wenig. Freilich konnte man die Erlaubtheit einer Flucht bei Verfolgung daraus ableiten. Doch das wäre noch nicht tief genug gedacht. „Elia ging eine Tagesreise

<sup>16</sup> Vgl. dazu etwa: Ambrosius, *De Elia et ieiunio*, einer der wenigen Traktate, die Elia gewidmet sind, und zwar als Vorbild des vierzigtägigen Fastens. Fasten aber ist bei Ambrosius nicht eine äußerliche Enthaltung von Speise, sondern beinhaltet eine Entscheidung für die geistlichen Güter vor den leiblichen: III, 4 (CSEL 32, 414). Die Frucht des Fastens, wie auch der *Fuga saeculi*, vgl. die gleichnamige Schrift des Ambrosius, VI, 3 (PL 14, 614), ist die kontemplative Feinfühligkeit für Gottes Güter. So auch Hieronymus, *Adv. Iovin.* II, 15 (PL 23, 308).

weit in die Wüste hinein, dann setzte er sich unter einen Wacholderstrauch (Vg.: iuniperum) und wünschte sich den Tod“ (1 Kg 19,4). Warum flieht er zuerst den Tod – und wünscht sich dann zu sterben? Die Schwäche, die Elija angesichts der Drohungen Isebels erleidet, spiegelt die Erschöpfung und das Verzagen<sup>17</sup>, das jeden Menschen anfallen kann, zumal angesichts offenkundiger Übermacht des Gegners und keiner Aussicht auf ein Ende der Kämpfe. Eine psychologisch sehr feinfühlig interpretiert gibt Johannes Chrysostomus in einem seiner Briefe an die Diakonissin Olympias<sup>18</sup>. Die tapfere Frau war nach der Verbannung des Bischofs und den damit verbundenen Angriffen gegen seine Gemeinde in eine offenbar lang andauernde, lähmende Traurigkeit gefallen. Um ihre Widerstandskraft zu wecken, stellt ihr Chrysostomus vor Augen, dass der Kampf gegen diese Niedergedrücktheit einer der schwersten Kämpfe überhaupt ist: Selbst der Prophet Elija war vor Traurigkeit nicht gefeit und sie war ihm ärger als der Tod, den er doch zunächst geflohen hatte: *„Als ihn nämlich nur die Furcht vor dem Tode ängstigte, tat er in begreiflicher Weise alles Mögliche, um ihm zu entinnen. Als sich aber die Traurigkeit bei ihm einstellte und sich ihm in ihrem wahren Lichte zeigte, indem sie ihn erschöpfte, auftrieb, gleichsam mit ihren Zähnen zerfleischte und ihm unerträglich ward, da erst sah er das Allerschwerste für leichter an als sie.“*

Für Gregor den Großen offenbart sich in Elijas Mutlosigkeit angesichts der anscheinend aussichtslosen Lage, in der der Prophet nur noch stöhnen kann: „Ich bin nicht besser als meine Väter!“, eine Situation des geistlichen und des monastischen Lebens schlechthin: Wie hoch auch ein Mensch durch Gottes Gnade erhoben wird, das geistliche Wachstum bleibt mit der Erfahrung menschlicher Schwäche verknüpft<sup>19</sup>. Die Erkenntnis der eigenen Grenzen im geistlichen Kampf soll zum Vertrauen auf die Gnade Gottes führen. Hat der Mönch am Beispiel Elijas begriffen, dass *„kein Mensch stark ist aus eigener Kraft“*, dann kann er in aller Anfechtung und Trostlosigkeit Trost und Hoffnung schöpfen, dass keineswegs alles verloren ist, sondern der Kampf mit Gottes Hilfe bestanden werden wird – wie Elija von einem Engel gestärkt wurde.

Und noch ein weiterer geistlicher Sinn konnte in dieser Episode gelesen werden: Was ist das denn für ein Tod, den sich jemand wünscht, *weil* er Angst hat zu sterben? Elija flieht vor „Isebel“, und deren Name wird etymologisch gedeutet als: „voller Eitelkeit“. In diesem Sinn ist die Flucht Elijas Flucht vor dem „saeculum“, dem Treiben der gottwidrigen Welt, und insofern wiederum Vorausbild des monastischen Lebens, das eine Art „Sterben“ bedeutet – aber ein Sterben, das gewählt wird, um am Leben zu bleiben. Diese „Flucht“ ist nicht nur eine Abkehr vom Nichtigen, sie wurzelt viel tiefer in einer Hinkehr – der Sehnsucht nach Wahrheit und Ungeteiltheit, nach Einsamkeit mit Gott, wie sie Johannes Cassian beschreibt: *„Manche näm-*

<sup>17</sup> In einem Glasfenster der Mainzer Stephanskirche hat Marc Chagall den Propheten gerade in dieser Situation dargestellt.

<sup>18</sup> Brief III, 4 f.: *Ausgewählte Schriften des hl. Chrysostomus*, Bd. III. Übers. von M. Schmitz. Kempten 1879, 516–519.

<sup>19</sup> Gregor d. Gr., *Mor.* XIX, 6, 10 (CCSL 143A, 962f).

lich richten ihr ganzes Streben auf die Geheimnisse der Wüste und die Reinheit des Herzens, wie wir es für die Vergangenheit von Elija und Elischa wissen, in der Gegenwart aber vom heiligen Antonius und anderen, die sich dem gleichen Vorhaben verschrieben: Sie hingen in innigster Vertrautheit Gott an, durch das Schweigen in Einsamkeit“<sup>20</sup>.

Die äußere Einsamkeit ist das Hilfsmittel zur *Herzensreinheit* und diese wiederum die Disposition für die *Kontemplation*. Elija gilt nicht nur als der machtvolle Fürbitter – auch dies ein Auftrag des mönchischen Lebens –, sondern als der mit Gott vertraute Beter, der sich stets vor dem Angesicht Gottes weiß. In jenem ersten Satz, mit dem Elija sein Wirken beginnt: „Gott, vor dessen Angesicht ich heute stehe...“, sah bereits Antonius d. Gr. den Hinweis auf das immerwährende Gebet, das Leben und Atmen in Gottes Gegenwart<sup>21</sup>.

Überraschend selten allerdings – und relativ spät (5./6. Jh.) – äußern sich die Väter zur Theophanie am Horeb. Eine besonders schöne und tiefe Auslegung gibt aber Gregor d. Gr., wenn er in den berühmten *Homilien zu Ezechiel* und ähnlich in den *Moralia in Job* jenes „Stehen des Elija am Eingang der Höhle“ deutet: „Im Eingang stehen“ heißt soviel wie „an der Grenze stehen“, bereit und willens, sich selbst zu verlassen, in der Sehnsucht nach Gott: „Wenn wir beginnen, ein klein wenig Gotteserkenntnis aufzunehmen, dann stehen wir gleichsam schon im Eingang unserer Höhle. Und weil wir nicht weiter, nicht vollkommen vorwärts schreiten können, so lechzen wir doch nach der Erkenntnis der Wahrheit – und wir erhaschen schon etwas vom Hauch der Freiheit (*iam aliquid de libertatis aura captamus*)...“<sup>22</sup>.

Obwohl es für das Mönchsleben noch andere alttestamentliche Vorbilder gibt – etwa Mose, David und auch Abraham<sup>23</sup> –, so kommt doch Elija ein besonderer Rang zu: Antonios d. Gr. wird ausdrücklich als „Nachahmer des Elija“ gepriesen<sup>24</sup>, und empfiehlt selbst in einer geistlichen Auslegung das Karmel-Opfer als Spiegelbild des monastischen Lebens<sup>25</sup>: „Nehmt den Leib, mit dem ihr bekleidet seid, und macht ihn zu einem Altar! Legt all euren

<sup>20</sup> Cassian, *Coll.* XIV, 4 (SC 54, 185).

<sup>21</sup> *Vita Ant.*; PG 26, 854B. Weitere Beispiele POIROT, *Archetype*, 79–81.

<sup>22</sup> *Mor.* V, 36, 66 (CCSL 143, 264–266, hier 266); *Hom. In Ez.* II, 1, 17f.

<sup>23</sup> *Apophthegmata*: Nisteroos 2 (Weisung der Väter, übers. von B. Miller, n. 557): „Abraham war gastfreundlich (...) Elija liebte die Herzensruhe (...), David war demütig ...“.

<sup>24</sup> „Indem du in deiner Lebensweise nachahmtest den Eifer des Elija, und auf seinen geraden Wegen nachfolgtest dem Täufer, begründetest du, Vater Antonios, die Wohnstatt in der Wüste, und festigtest den Erdkreis durch deine Gebete“; aus dem Offizium zum Antoniosfest, in: *Antonios d. Gr., Stern der Wüste*. Ausgew., übers. und vorgestellt von H. Hanakam. Freiburg 1989, 73. Vgl. *Vita Antonii* (PG 26, 854 B): Antonius wollte Elija wie einen „Spiegel“, als normatives Vorbild, für sein eigenes Leben nehmen; er gedachte häufig jenes Wortes „Gott, vor dessen Angesicht ich heute stehe“.

<sup>25</sup> *Brief IV* (nach der georg. Zählung), übers. von H. Hanakam (s. vorherige Anm.) 135.

*Eigensinn darauf ab, und lasst im Angesicht Gottes ab von allen sündhaften Gedanken. Erhebt die Hände eures Herzens zu Gott (Ps 134,2) und bittet ihn, euch jenes unsichtbare und erhabene Feuer zu schicken, dass es vom Himmel falle und den Altar und alles darauf verzehre. Und alle Priester des Baal und alle Machenschaften der Feinde sollen sich fürchten und fliehen vor euch, wie damals vor dem Propheten Elija. Dann werdet ihr schließlich eine Wolke wie eines Menschen Spur auf dem Meere kommen und einen geistigen Regen mit sich bringen sehen, nämlich die Tröstung durch den Tröster Geist.“*

Nilos nennt Elija den „Anführer auf dem Übungsplatz allen geistlichen Lebens“<sup>26</sup>, Cassian bezeichnet ihn als alttestamentlichen Vorläufer monastisch-eremitischen Lebens, Ambrosius und Hieronymus sprechen von ihm als „Stammvater“: „*Unser Erster und Fürst ist Elija, auch Elischa, unsere Führer sind die Söhne der Propheten, die auf dem freien Feld und in der Einsamkeit hausten und sich Hütten bauten nahe den Wassern des Jordan*“<sup>27</sup>.

### Elija in der Tradition der Orden

Dass trotz dieser Äußerungen klassischer Autoren wie Hieronymus oder Cassian, welche in die „Lehrbücher“ eingingen, dennoch die Elija-Typologie im lateinischen Mittelalter zunächst nicht die gleiche Breitenwirkung erlangte wie im frühen östlichen Mönchtum, dürfte vor allem auf zwei Gründe zurückzuführen sein.

Während im Osten Elija schon früh besondere *Verehrung* entgegengebracht wurde<sup>28</sup>, war die lateinische Kirche eher zurückhaltend in der Verehrung alttestamentlicher Heiliger. Eine breitere öffentliche Verehrung des Propheten kam erst mit dem Orden der Karmeliten auf, und selbst hier entstammen die Formulare für die Liturgie des Festtages einer relativ späten Zeit (1551).

<sup>26</sup> *Ep. 181* (PG 79, 152 C), wörtlich „aller Askese Anführer“, wobei „askesis“ mehr bedeutet als das deutsche Äquivalent. Gemeint ist die Einübung in die Herzensreinheit, die wiederum Voraussetzung der kontemplativen Erkenntnis ist.

<sup>27</sup> Hieronymus, *Ep.* 58, 5 (CSEL 54, 534).

<sup>28</sup> Die Pilgerin Egeria (um 380) berichtet von den Stätten des „sanctus Elias“: *Itinerarium* 16, 2 (FC 20, 186f.): am Bach Kerith gebe es eine Eremitage; und am Berg Horeb eine Elija-Kirche, *Itinerarium* 4 (FC 20, 132f.). Auch im *Itinerarium Burdigalense* werden mehrere Kultorte genannt: B. Botte, in: *Élie* 1956, I, 210. Die Gesänge zum Fest (heute am gleichen Tag wie im Karmel-Orden: 20. Juli) werden zum großen Teil Johannes Damascenus zugeschrieben, zahlreiche Hymnen über Elija verfasste Ephraem der Syrer. Im 9. Jahrhundert, unter Basilios I., erreichte die Verehrung einen Höhepunkt: allein in Konstantinopel wurden dem Propheten drei Kirchen geweiht. S. dazu auch LCI 6, 118–121 (J. Boberg); *The Oxford Dictionary of Byzantium* I (1991) 687f.

Zum zweiten stand die Persönlichkeit des Elija für eine ganz bestimmte Ausprägung des monastischen Lebens. Obwohl man in ihm gewissermaßen alle wesentlichen Elemente des gottgeweihten Lebens finden kann (Keuschheit, Armut, Gehorsam gegen Gott, Askese, Verkündigung, geistliche Vaterschaft, Kontemplation), sind unverkennbar einzelne Züge dominant: diejenigen der *eremitischen* Lebensform, d.h. Bußgesinnung und Herzensreinheit, die einzig Gott als Zuschauer und Richter hat. Sehr deutlich kommt dies unter anderem in der *Vita Pauli* des Hieronymus zum Ausdruck: Elija ist der alttestamentliche Vater der Anachoreten. Der Stellenwert der Elija-Typologie scheint sich daher nach dem Gewicht des eremitischen Elementes in der Spiritualität des jeweiligen Ordens zu bemessen. Weder bei Basilius, der das zönotische Leben dem eremitischen vorzieht, noch in der Augustinus-Regel, welche die brüderliche Caritas zum Mittelpunkt hat, oder auch der Benedikt-Regel mit der Betonung der gemeinschaftlichen Vollzüge und der Gastfreundschaft<sup>29</sup>, spielt Elija die gleiche Rolle wie etwa bei den Wüstenvätern oder im Karmel<sup>30</sup>.

#### „Vater“ des Karmel

Die erste Quelle der Spiritualität des Karmel, die sogenannte *Albert-Regel*, nennt zwar den Propheten nicht mit Namen, verweist aber auf den Wohnsitz der Eremiten-Gemeinschaft am Karmel: „ad fontem“. Jakob von Vitry präzisiert diese Angabe als „die Quelle des Elija“<sup>31</sup> und bescheinigt den dort lebenden Eremiten, sie hätten keinen eigentlichen Gründer, sondern lebten nach dem Modell des Einsiedlers (*vir solitarius*) Elija. In der *Rubrica prima* zu den Konstitutionen des Ordens (1281) ist von der „filiatio Eliana“ die Rede, und zu Anfang des 14. Jahrhunderts formuliert der kleine Traktat: *Qualliter et quomodo et quo tempore Ordo B. Mariae de M. Carmelo sumpsit exordium* (1300–1320) die Überzeugung von einer ununterbrochenen Sukzession eremitisch-monastischen Lebens auf dem Karmel. Ausgearbeitet und mit der marianischen Spiritualität des Karmel verknüpft wurde dieser

<sup>29</sup> Die Gestalt des Elija spiegelt sich zwar auch in Benedikt (der zunächst als Einsiedler lebte!), doch im übrigen dominiert in Gregors *Dialogi II* Elischa als Typus Benedikts; denn dieser scharte „die Prophetenjünger“ um sich, gewissermaßen die erste Mönchsgemeinde des Alten Testaments.

<sup>30</sup> Die Neigung herausragender Persönlichkeiten des Karmel zum eremitischen Leben ist bekannt: Johannes vom Kreuz und Antonio de Jesus neigten den Kartäusern zu; und Teresa wollte, dass ihre Schwestern „nicht nur Nonnen, sondern Einsiedlerinnen“ seien: *Weg der Vollkommenheit* 13,6.

<sup>31</sup> *Historia orientalis*, zit.nach: C. Peters, *Élie et l'idéal monastique*, DS<sup>p</sup> IV/1, 567–572, hier 571.

Gedanke vor allem von Johannes Baconthorpe (2. Viertel des 14. Jahrhunderts), Johannes von Chemineto und Richard Fitzralph<sup>32</sup>.

„Elijanische“ Spiritualität spiegelt vor allem das „Buch der ersten Mönche“ (*De institutione primorum monachorum*)<sup>33</sup>, ein grundlegendes Werk für die Geistigkeit des Karmel seit dem 14. Jahrhundert. Als seinen Verfasser geben die ersten Zeilen des Textes „Johannes, den 44. Bischof von Jerusalem“ an, das heißt, die Abfassung wird ins 5. Jahrhundert datiert. Obwohl diese Herkunft nicht mehr aufrecht erhalten wird – als evtl. Verfasser gilt heute Philipus Riboti, in dessen Sammlung karmelitanischer Quellen der Text zuerst auftaucht (um 1370/80) – so kann man doch sagen, dass die in dem Büchlein gegebenen Ratschläge die Spiritualität der Wüstenväter atmen. Die eremitisch-kontemplative Dimension wäre demnach gerade zu einer Zeit hervorgehoben worden, in der der Karmel bereits zu den „Bettelorden“ zählte. Das Charakteristikum des Textes besteht darin, die Berufungsgeschichte des Elija allegorisch auszudeuten im Hinblick auf das Leben des Mönches. Wenn Gott zu Elija spricht: „Geh, wende dich gen Osten (*recede hinc, et vade contra orientem*, 1Kg 17,3 Vg)“, so wird damit der Mönch aufgefordert, „wegzugehen von hier“, sich abzulösen (vgl. Mk 4,19), „gegen“ seine Begierden, gegen Hochmut, Streitlust, Rachsucht, „vorzugehen“. Er soll sich „jenseits des Jordan“ niederlassen, das heißt: sich abscheiden von Schuld, um zur Herzensreinheit zu gelangen. Der Bach „Kerith“ (*Carith*) wird etymologisch nicht nur als „Trennung“ gedeutet, sondern als Anklang an „caritas“: Der Mönch soll sich am Bach Caritas „verbergen“ und aus diesem Bach „trinken“. Die wahre, reine Liebe ist das Ziel und die Grundlage aller Askesse, diese Liebe lässt Gott verkosten.

### *Vorbild eremitischer Lebensweise*

In der Tat ist der Karmel der einzige Orden, der den Propheten Elija „Vater“ nennt und traditionell seine Ursprünge so ausdrücklich im Alten Testament verankert. Das heißt aber nicht, dass Elija im lateinischen Mittelalter vor der Einpflanzung des Karmel-Ordens – und außerhalb seiner – in der Spiritualität des Ordenslebens überhaupt keine Rolle gespielt hätte<sup>34</sup>. Wie zu erwarten, beziehen sich zunächst vor allem *eremitische* oder halberemitische Lebensformen auf Elija als Vorbild, darunter die *Kamaldulenser* und die *Kartäuser*, wobei auch hier verschiedene Akzente zu erkennen sind: Die Kamaldulenser schätzten Elija als Vorbild für die strenge Einsamkeit, das Fasten und die Heiligkeit des Lebens<sup>35</sup>. Die Kartäuser dagegen sahen in ihm denjenigen, dem in der Einsamkeit, welche die beste Voraussetzung für die

<sup>32</sup> S. dazu R. Hendriks, *La succession héréditaire (1280–1451)*, in: *Élie le prophète II*. Paris, Brügge 1956, 34–81 (zahlreiche Quellentexte).

<sup>33</sup> Eine deutsche Übersetzung des hier wichtigsten I. Teiles liegt vor: *Buch der ersten Mönche*. Eingeführt von C. Lapauw, übers. von H. Geßl. München 1980.

<sup>34</sup> Man könnte diesen Eindruck bekommen, wenn etwa im DSp – das seinen Schwerpunkt eigentlich auf das Mittelalter setzt – auf den Abschnitt: *Patristik*, unvermittelt der Karmel folgt. Auch laut LexMA nahm erst im 13. Jh. die Bedeutung des Elija einen Aufschwung.

<sup>35</sup> Rodulfus (1080–85), *Liber Heremiticae Regulae*, 2; 40. Petrus Damiani, Opusc. XV, 2 (PL 145, 337D); Opusc. XXVIII, prol. (145, 512).

Begegnung mit Gott ist, die innige Gotteserfahrung zuteil wird<sup>36</sup>. In beiden Orden ist jedoch Elija nicht das einzige Vorbild, nicht einmal das alle anderen (Mose, Jeremia, Maria) überragende Beispiel.

### *Prophetische Kontemplation: Rupert von Deutz*

Eine besondere Neigung zu Elija scheint jedoch der Benediktiner *Rupert von Deutz* (1076–1129/30) gefasst zu haben. Elija ist bei ihm, ganz klassisch, Urbild des mönchischen Lebens. Bei ihm findet man auch bereits eine die Spiritualität des Karmel vorwegnehmende Verknüpfung von *Maria und Elija*<sup>37</sup>. Vor allem aber ist Elija für Rupert – dessen Leben, wie er selbst bezeugt, von eindrucklichen mystischen Erfahrungen geprägt war<sup>38</sup> –, der große *Kontemplative*; sichtbar wird dies in der Gotteserfahrung am Horeb. Doch wird nach Ruperts Auslegung in dieser Erzählung weit mehr beschrieben als ein individuelles mystisches Geschehen. Es handelt sich vielmehr um eine prophetische Enthüllung der künftigen Heilsgeschichte: Gott wird sein Volk heimsuchen, Sturm, Erdbeben und Feuer werden ihm vorausgehen – aber er selbst wird „in einem zarten Hauch“ sein. Der „Sturm“ wird von Rupert gedeutet als der Untergang des Nordreiches Israel, das „Erdbeben“ als die Deportation Judas, das Feuer als die Zerstörung Jerusalems. Der wirkliche *adventus Domini* aber, nämlich die Inkarnation des Sohnes, geschieht leise und verborgen durch den Hauch des Heiligen Geistes, den jener „sibilus aurae tenuis“ vorausbildete<sup>39</sup>.

### *Elija als Vorläufer der zweiten Ankunft Christi: Joachim von Fiore*

Während bei *Bernhard von Clairvaux* Elija zwar des öfteren erwähnt wird, aber als Typus des monastischen Lebens keine außergewöhnliche Rolle spielt<sup>40</sup>, erhielt er in der Theologie eines anderen Zisterziensers ganz besonderes Gewicht: *Joachim von Fiore* († 1202) verbindet die *eschatologische*

<sup>36</sup> Guigo I, *Constitutiones* 80, 6 (SC 313, 290); Vorrede zu den Statuten der Kartäuser, n. 5; n. 8. Zum Vergleich zwischen Kamaldulensern und Kartäusern: B. Rieder, *Deus locum dabit. Studien zur Theologie des Kartäuserpriors Guigo I. (1083–1136)*. Paderborn 1997, 153, 155f.

<sup>37</sup> *In Cant.* III, 4, 1–6 (CCCM 26, 71f.) Zugleich parallelisiert Rupert die Flucht Elias in die Wüste mit der Flucht der hl. Familie nach Ägypten.

<sup>38</sup> Vgl. das autobiographische Kapitel in *De gloria et honore filii hominis super Matth. XII* (CCCM 29, 363–396).

<sup>39</sup> *De S. Trin.* XXVI, In libr. Reg. V, 11f. (CCCM 22, 1424f.).

<sup>40</sup> Wenn gleich das monastische Leben von Bernhard sehr wohl als „vita prophetica“ aufgefasst wird: *Sermo de div.* 37,6 (= *Sermo 3 in labore messis*); vgl. dazu M. Schlosser, *Lucerna in caliginoso loco. Aspekte des Prophetie-Begriffes in der scholastischen Theologie*. Paderborn 2000, 234f.

Rolle des einst zum Himmel entrückten Propheten, der als Vorläufer der Zweiten Ankunft Christi wiederkommen soll, mit seinem Vorbildcharakter für die *monastische* Spiritualität. Das heißt, Elija ist Prototyp des für die letzten Zeiten zu erwartenden Ordens und damit eine Schlüsselfigur im Werk Joachims<sup>41</sup>.

Wie die gesamte Tradition sah Joachim in Elija das Pendant zu Johannes dem Täufer, dem Vorläufer der Ersten Ankunft Christi. Zugleich aber markiert in seiner Auslegung das zweite Auftreten Elijas den Übergang vom II. zum III. Status der Heilsgeschichte, das ganz besonders vom Wirken des Hl. Geistes gekennzeichnet sein sollte. Bereits zu Beginn der *Expositio in Apocalypsin* entfaltet Joachim einen Vergleich zwischen Johannes d. Täufer und dem wiederkommenden Elija<sup>42</sup>: Johannes entspricht dem „Wasser“ (Taufe), Elija dem „Feuer“ (Gericht), Johannes ist Vertreter der *vita activa*, die „abnehmen muss“, Elija verkörpert die *vita contemplativa*, die „nicht genommen wird“. Im Täufer sind die Prediger des Wortes Gottes versinnbildet, welche die Wasser der Weisheit verströmen, in Elija „eine andere Schar von Lehrern“ (*alia doctorum turba*), die das Begonnene „im Feuer des Hl. Geistes vollenden“<sup>43</sup>.

Schon in der vor-joachimschen Auslegung der Apokalypse wurden die beiden Zeugen aus Offb 11, 3-13, die in der Regel als Elija und Henoch identifiziert werden, als „Prediger“ gedeutet, und zwar nicht nur als zwei individuelle Personen, sondern als „Orden von Predigern“ oder „die heilige Kirche in ihren Predigern“. Bei Joachim sind es zwei Orden, welche durch die beiden Zeugen Elija und Mose repräsentiert werden: „geistliche Männer von Gott gesandt, die dem Mose und Elija ähnlich sind, um den Menschen die Worte des Lebens zu predigen ... oder doch sicher zwei Orden Gerechter, die durch diese beiden Personen bezeichnet werden“<sup>44</sup>. Mose, als Angehöriger des Stammes Levi und als Hirte, steht für den *ordo clericorum*, Elija als Einsiedler (*solitarius*) für den *ordo monachorum*. Joachim versteht hier *ordo* nicht nur als „Stand“, sondern als „Orden“. Der Mose-Orden ist offenbar ein Mönchsorden,

<sup>41</sup> Der Akzent Joachims kann hier nur sehr kurz skizziert werden, etwas ausführlicher zu Joachims Konzeption in der *Expositio in Apocalypsin*, sowie *De vita S. Benedicti*: M. Schlosser, *Princeps noster Elias*, in: *Edith-Stein-Jahrbuch* 8 (2002). Grundsätzlich muss man sagen: Es ist nicht ganz klar, wie Joachim sich die End-Zeit vorgestellt hat (M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*. Notre Dame 1993, 145f.), da er nicht selten einen begonnenen Gedankengang nicht zu Ende führt. Auch lassen sich nicht alle seine Aussagen, Zuordnungen etc. zur Deckung bringen, weil Joachim in *Konstellationen* denkt: Z.B. entspricht das *Verhältnis* von Sohn und Hl. Geist einmal der Zuordnung Elija – Elischa, dann aber der Konstellation Johannes d. Täufer – Elija, oder Mose – Elija. Zuweilen nimmt Joachim auch innerhalb eines Werkes Modifizierungen und Ergänzungen vor, ohne dadurch entstehende Brüche zu glätten.

<sup>42</sup> *Expositio in Apocalypsin* 2,1 [54v–58r].

<sup>43</sup> ebda. [55r]; ähnlich: *Enchiridion in Apc.* Rd. E. K. Burger. Toronto, 1986, 44, zz. 1138–1165; auch *Vita S. Benedicti* 68.

<sup>44</sup> „vel certe duo ordines iustorum, qui designantur per illos“: *Expos.* [147rb]

der predigt, der Elija-Orden ein Eremitenorden, der aber ebenfalls predigt. Die einen sind eher mild – wie Regen – die anderen gleichen dem Feuer. Beide Orden bereiten den Übergang zum III. Status vor.

Freilich, das größte Interesse scheint der Abt von Fiore letztlich an Elija und dem durch ihn repräsentierten Orden zu haben: Nur von Elija sei schließlich namentlich gesagt, dass er kommen müsse<sup>45</sup>: „*Ein Orden wird sich erheben, der neu erscheint, es aber nicht ist. Schwarz das Gewand, gegürtet; sie werden wachsen und ihr Ruhm wird sich verbreiten. Sie werden den Glauben verkündigen und ihn verteidigen, im Geist des Elija, bis in die letzten Tage der Welt (usque ad consumptionem mundi). Das wird ein Orden von Eremiten sein, die dem Leben der Engel nacheifern. Ihr Leben wird wie ein Feuerbrand sein, vor Liebe und Eifer für Gott, um alles Dorngestrüpp zu verbrennen...*“<sup>46</sup> Dieser und ähnliche Texte waren für manche Mitglieder von Ordensgemeinschaften, der Dominikaner und Franziskaner, auch der Augustinereremiten und sogar für manche Jesuiten Ansatzpunkt, im eigenen Orden die angekündigten *viri spirituales*, den Orden des Elija, zu erblicken<sup>47</sup>.

### *Kontemplation und „Eifer für die Seelen“: Franziskaner und Dominikaner*

Franziskus und Dominikus traten kurz nach dem Tod Joachims ins Licht der kirchlichen Öffentlichkeit, und die von ihnen gegründeten Orden schienen die Erwartungen Joachims in der Tat zu erfüllen. Das heißt nicht, dass die Bettelorden sich aufgrund der Prophezeiungen des kalabresischen Abtes konstituierten – ein direkter Einfluss auf die Ordensgründer ist nicht nachweisbar –, sondern vielmehr, dass dessen Diagnose der pastoralen Notwendigkeiten richtig gewesen war: die Verbindung von Predigtstätigkeit und Kontemplation. Beiden Orden war die eigene Bedeutung in der kirchengeschichtlichen Stunde bewusst. Der Brief der beiden Generaloberen Johannes von Parma und Humbert von Romans aus dem Jahr 1255 legt davon ein beredtes Zeugnis ab<sup>48</sup>.

Die Bettelorden sehen in Elija zum einen die *asketisch-kontemplative* Dimension, die ihrer eigenen Spiritualität keineswegs fremd ist: Dominikus hegte besondere Wertschätzung für die Tradition der Wüstenväter, wie auch für die Einsiedler von Grandmont. Franziskus liebte das einsiedlerisch-kontemplative Leben so sehr, dass es eines längeren Entscheidungsprozesses

<sup>45</sup> *Expos.* [148ra]: „quia tertius iste status saeculi, qui futurus est in fine mundi, non in Henoch aut in Moyse, sed tantum in Helya designatur. Et non tales erunt praedicatores illius temporis, quales designati sunt in Henoch et Moyse, sed quales designati sunt in Helya.“ Dennoch scheint Joachim diese Aussage auch wieder abzuschwächen: Wie der Sohn nie ohne den Hl. Geist, und der Hl. Geist nicht am Sohn vorbei gesandt wird, so wird der erste Zeuge Christus repräsentieren, der zweite den Hl. Geist: z.B. *Vita Bened.* 43.

<sup>46</sup> *Expos.* [176 r].

<sup>47</sup> M. Reeves, *Prophecy*, 260, 283–285.

<sup>48</sup> B. Humberti de Romanis *Opera de Vita regulari*. Ed. J. J. Berthier, Bd. II. Rom 1889, 494–500. Über das prophetische Selbstverständnis der Mendikanten: M. Schlosser, *Lucerna in caliginoso loco*, 236–51.

bedurfte, bis er sich zu einer „vita mixta“ durchrang<sup>49</sup>. Zum zweiten galt ihnen Elija als das große Vorbild machtvollen Wortes: also der *Verkündigung*. Die Glut der Kontemplation trägt das Feuer der apostolischen Verkündigung – wie es die berühmte Formulierung ausdrückt: *contemplata aliis tradere*<sup>50</sup>; und wer selbst ein „Leben in Buße“ (*poenitentia*) führt, wie Franziskus, der ist es, der anderen angemessen „Umkehr“ predigt. Johannes der Täufer, so schreibt Bonaventura<sup>51</sup> ging vor seinem öffentlichen Auftreten in die Wüste, und das gleiche habe Elija getan, bevor er Könige und Propheten salbte: „*Das lehrt alle Prediger, sich zuerst für die eigene Vollkommenheit Zeit zu nehmen (vacare) und sich dann der Auferbauung anderer zu widmen.*“ Auch in den Augen des Thomas von Aquin ist Elija in besonderer Weise Vorbild des Rätelebens (*status perfectionis*), ja man fühlt sich an die Existenzform eines Wanderpredigers erinnert, wenn man liest: Er sei arm gewesen, so dass er von fremder Hand ernährt wurde, in Bedrängnis, weil er fliehen musste, müde gearbeitet von körperlicher Anstrengung, er hatte kein eigenes Haus, sondern wanderte in Wüsteneien und in den Bergen umher, und er weilte in Höhlen: dies sind Orte „*apta ad contemplationem et poenitentiam*“<sup>52</sup>.

Beide Ordensgründer, sowie andere herausragende Brüder der ersten Generation tragen bereits in den frühen Biographien die Züge des Propheten Elija<sup>53</sup>, wobei der Anknüpfungspunkt in erster Linie das Feuer-Wesen dieses Propheten zu sein scheint. „Feuer“ ist das Symbol für die glühende Liebe, die sich als Gottesliebe im Gebet aufschwingt, und als Liebe zum Nächsten sich in der Sorge um dessen Heil verzehrt.

Die „feurige“ Natur des hl. Dominikus kommt zum einen in seinen Predigten zum Vorschein: „Seine Worte brannten wie Feuer, denn er war gekommen im Geist und in der Kraft des Elija“. Zum andern gleicht er in seinem machtvollen Gebet, das zuweilen Wunder wirkt, dem Propheten.

Ausdrückliche Parallelen zwischen Franziskus, der in der Taufe den Namen Johannes d. Täufers erhalten hatte, und Elija zieht Bonaventura. Man ist gewiss nicht überrascht, Elija als

<sup>49</sup> Dazu A. Boureau, *Vitae fratrum vitae patrum. L'Ordre Dominicain et le modèle des pères du désert au XIIIe siècle*, in: *MEFRM* 99 (1987,1), 79–100. Die eremitischen Elemente in der ersten Generation der Minderbrüder bezeugt nicht nur Franziskus' *Regel für die Einsiedeleien*, sondern auch eine Gestalt wie Ägidius von Assisi. Die eremitische Dimension machte sich in verschiedenen Abspaltungen und Reformansätzen durch die Jahrhunderte hindurch immer wieder geltend.; dazu B. Mertens, „*In eremi vastitate resedit*“. FS 74 (1992), 285–374.

<sup>50</sup> Thomas von Aquin, *Sth II II* 188, 6.

<sup>51</sup> *In Ev. Luc.* 2,80 n.144 (Opera omnia VII, 43b).

<sup>52</sup> Thomas, *In Hebr. II*, I. 8 n. 650: „carebant divitiis, in quo figurabant statum perfectionis Novi Testamenti (...) Et hoc fuit specialiter de Elia, ....“

<sup>53</sup> Reginald von Orléans wird der „neue Elija“ genannt: Jordan von Sachsen, *Libellus* n. 58. Zu Dominikus: Petrus Ferrandi, *Legenda*, cap. 2. 3. 15 (MOFPH XVI, 210f.; 219). Zu Franziskus: Bonaventura *Legenda maior* Prol. n. 1 (Opera o. VIII, 504).

Vorbild des Gottvertrauens in der absoluten Armut vorgestellt zu finden<sup>54</sup>; doch als seine hervorstechende Eigenschaft hebt Bonaventura die innere Glut (*ardor*) und die „feurige Rede“<sup>55</sup> heraus. Dies sei der Hauptgrund, warum auch Christus von den Leuten für Elija gehalten worden sei, der von sich sagte: „Ich bin gekommen Feuer auf die Erde zu werfen“, Feuer der Liebe, der Gnade und der Gerechtigkeit<sup>56</sup>. Diese Glut Christi habe auch in Franziskus den Eifer für die Wahrheit, Gerechtigkeit und Buße bewirkt. *Eifer für die Seelen* aber ist die Opfergabe, die Gott am meisten gefällt<sup>57</sup>; diese Eigenschaft machte Franziskus zum zweiten Elija. Zum Zeichen dafür erschien er mehreren Brüdern, die etwa eine Meile von ihm entfernt waren, „auf einem feurigen Wagen“<sup>58</sup>. Und schließlich versäumt Bonaventura nicht darauf hinzuweisen, dass Elija zwar Zeuge der Verklärung Christi ist, aber auch seines vorhergehenden *Leidens*: Mose und Elija „sprachen mit ihm über sein Ende“ (Lk 9,31), in der Vulgata-Fassung lautet dies: „dicebant excessum eius“. Von diesem „Übermaß an Demut, Armut, Schmerz und Liebe“ Christi<sup>59</sup> hat Franziskus wie kein zweiter in Wort und Leben Zeugnis gegeben. Wahrhaft „geistlicher Mensch“ (*vir spiritualis*) und Nachahmer des Elija war er gerade aufgrund seiner Nachfolge des armen gekreuzigten Christus.

Wenn Franziskus oder Dominikus die Züge eines „zweiten Elija“ tragen, dann nicht nur, weil Elija der Typus des Monachus schlechthin ist, sondern weil er zugleich Typus Christi ist: Damit finden zwei Äste der Deutung, die bei Joachim von Fiore allzu sehr auseinander streben, wieder zusammen.

Weil Elija das Herz des „monastischen“, gottgeweihten Lebens verkörpert, nämlich ganz vom Eifer für Gott ergriffen zu sein, darum konnte er zum Vorbild verschiedener Formen des Ordenslebens werden. Der einsame Prophet wurde Vater vieler Kinder.

<sup>54</sup> So etwa in den *QD De perf. ev.* q.2 a.2 c. (V, 130a). Als Vorbild des Fastens (in Anschluss an Ambrosius): *Apol. paup.* VI, 18 (VIII, 271).

<sup>55</sup> Bonaventura, *In Ev. Io.* 10 n. 57, q.4 ad 1 (VI, 394b); vgl. *In Ev. Luc.* 9, 33 n.61 (VII 236a); I,17 n.28 (17ab). Ebenso Thomas, *Sup. Matth.* 16 l. 2 n.1371: „potestas sermonis et virtus praedicationis“.

<sup>56</sup> *In Ev. Luc.* 12,49 n. 70 (VII, 331a)

<sup>57</sup> *Coll.* zur 2. *Franziskus-Predigt* (IX, 581a): Bonaventura führt das Zitat aus Gregor d. Gr. (*Hom. In Ez.* I, 12, 30) fort: „Um dieses Eifers willen stieg Christus auf die Erde herab und erduldet viele schwere Leiden. Um dieses Eifers willen wurden Henoch und Elias ins Paradies entrückt. (...) Auch der hl. Franziskus wurde wegen seines Eifers entrückt und erhöht.“

<sup>58</sup> *Leg. mai.* IV, 4 (VIII, 513b–514a).

<sup>59</sup> *In Ev. Luc.* 9,30f., n. 54 (VII, 234a).