

PIOTR NYK OCD

JÜDISCHE LEGENDEN IN DER HISTORIOGRAPHIE DES KARMELITERORDENS ZWISCHEN 1240 UND 1696 – ZWEI BEISPIELE ZUR JONAS- UND ELIJAS-TRADITION

1. GESCHICHTLICHER HINTERGRUND

Der Karmeliterorden hat seinen Ursprung im Karmelgebirge in Palästina, wo er vermutlich in der Zeit der lateinischer Herrschaft über diese Gebiete des Heiligen Landes (etwa 1100–1187)¹, mit Sicherheit aber in den ersten Dekaden des 13. Jahrhunderts entstand. Lateinische Eremiten, die sich in den Grotten des Karmelgebirges und im Tal der Elijaquelle, im sogenannten Wadi 'ain es-Siah niederließen, knüpften an die biblische Überlieferung über das Leben der Propheten Elija und Elischa² sowie ihrer Schüler in diesem Terrain an. Darüber hinaus fanden sie in ganz Palästina und auf dem Gebirgszug des Karmel nicht nur Spuren des früheren byzantinischen Eremitentums in Felsgrotten und Klosterruinen, sondern auch noch existierende orthodoxe Klöster und Einsiedeleien. Bei beiden Eremitengruppen – den

¹ Nach Information des spanischen Rabbiners Benjamin von Tudela (gest. um 1173) stand schon zwischen 1166 und 1171 ein christliches Gebäude in der Nähe der Elijagrotte; vgl. *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, Hg. M.N. Adler, London 1907, S. 19. Ebenso berichtet der griechische Mönch Johannes Phokas in der *Descriptio Terrae Sanctae*, (PG CXXXIII, 961), dass er etwa um das Jahr 1174 auf dem Karmel eine Mönchsgruppe aus Kalabrien vorfand. Jakob von Vitry, Bischof von Akko (1216–1228) erwähnt die Existenz einer lateinischen Eremitengruppe auf dem Karmel schon für die Zeit des Jerusalemer Königreiches; vgl. *The History of Jerusalem*, Hg. A. Stewart, London 1896, S. 27. Die Angaben der genannten Autoren werden gegenwärtig von Historikern als unsicher betrachtet, da sie nicht unbedingt über lateinische, sondern generell über christliche, also möglicherweise auch orthodoxe Mönche sprechen.

² Biblische Personen- und Ortsnamen werden der *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Hg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands u.a.*, Stuttgart 1980“ entnommen. Die Namen der Kirchenväter werden soweit vorhanden dem *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK³), Hg. von W. Kasper u.a., Freiburg im Br. 1993–2001“ angepasst und die Namen der Rabbiner soweit vorhanden dem Standardwerk „G. STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1992“ entnommen. Die verwendeten Abkürzungen richten sich nach: S. SCHWERTNER, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin 1992².

lateinischen wie den orthodoxen – stand der Prophet Elija als geistliches Vorbild für ihren Lebensstil im hohen Ansehen³.

Die lateinischen Eremiten auf dem Berg Karmel, die mit der Anerkennung ihrer Lebensweise in der durch den Jerusalemer Patriarch Albertus bestätigten *Regula primitiva* (nach 1205) als Karmeliten bezeichnet werden können, genossen nur kurze Zeit ein ruhiges Leben. Innerkirchliche Ereignisse, wie die Beschlüsse des IV. Laterankonzils (1215) und des II. Konzils von Lyon (1274), die die Entstehung neuer Ordensgemeinschaften in der Kirche unterbanden, brachten die Karmeliten in den Verdacht, keine allgemeinkirchlich anerkannte Regel zu haben, und zwangen sie dazu, sich unter den Schutz des Papstes zu stellen. Auf diese Weise gelang es den Karmeliten nicht nur, die nötigen Bestätigungen durch das Kirchenoberhaupt zu bekommen, sondern auch ihre Regel und ihren Lebensstil an die anerkannten Mendikantenorden anzupassen. Dieser Prozess hinterließ ihre Spuren vermutlich schon in der ältesten uns bekannten Version der *Regula primitiva*, die in der Bulle des Papstes Innozenz IV. aus dem Jahre 1247 überliefert ist⁴. Zeitgleich zu diesen Bemühungen und trotz einer überschaubaren Expansion des Ordens im Nahen Osten und im Mittelmeerraum – neue Niederlassungen entstanden in 1254 in Akko sowie 1261 in Syrien und auf Zypern, auf dem Berg Karmel wurde 1263 ein neues Klostergebäude errichtet –, begann allmählich die Rückkehr der lateinischen Eremiten nach Europa. Die Ursache dafür lag in den Kriegsunruhen begründet, die mit der Rückeroberung des Nahen Ostens durch muslimische Herrschern zu tun hatten (Gaza und Jerusalem im Jahr 1244, Haifa im Jahr 1265, Akko und das Karmelgebirge im Jahr 1291)⁵. Schon in 1230er und 1240er Jahren entstanden erste Karmelitenklöster auf Sizilien, in Frankreich und England. Auf europäischem Boden begegneten den Karmeliten ähnliche Schwierigkeiten wie in Palästina: Außer der fehlenden formellen Akzeptanz durch die Kirche kamen ihre östliche Herkunft, befremdliche schwarz-weißgestreifte Mäntel und das Fehlen einer heiligen Gründerpersönlichkeit hinzu.

³ Vgl. z.B.: ATHANASIUS, *Vita Antonii*, 7 (PG XXVI, 854); HIERONYMUS, *Epistola 58 ad Paulinum* (PL XXII, 583); GRIMLAICUS, *Regula solitariorum* (PL CIII, 578–579), PETRUS DAMIANI, *Opusculum XV*, c. 2 (PL CXLV, 337).

⁴ Nach A. JOTISCHKY, *The Perfection of Solitude. Hermits and Monks in the Crusader States*, Pennsylvania 1995, S. 124, nennen päpstliche Bullen seit 1220 Albertus von Vercelli, den lateinischen Patriarchen von Jerusalem in den Jahren 1205–1214, als Verfasser der *Regula primitiva*, die als ein *modus vivendi* der lateinischen Eremiten auf dem Berg Karmel aufzufassen ist. Die Periode des Jerusalemer Patriarchates von Albertus gilt folglich als die Zeit der formellen Kodifizierung des eremitischen Lebens auf dem Karmel und somit als der früheste Zeitpunkt gesicherter Angaben über eremitisches Leben „bei der Elijaquelle“ (*juxta fontem*) im Tal Wadi 'ain es-Siah. Der älteste Textzeuge der *Regula primitiva* ist die Bulle des Papstes Innozenz IV. aus dem Jahre 1247; vgl. *La Lettre 'Que honorem Conditoris'*, Hg. M.H. Laurent, „Ephemerides Carmeliticæ“ 2(1946), 10–16; S. GIORDANO, *Einsidler auf dem Berg Karmel*, in: *Der Karmel im Heiligen Land*, Hg. Derselbe, Wien 1995, S. 57ff.

⁵ Vgl. ebenda, S. 60f.

Die letztgenannte Schwierigkeit empfand man in Europa, weit weg vom Ursprungsort und den mit dem Propheten Elija verbundenen biblischen Orten, besonders deutlich. Dazu kamen noch Vergleiche mit den anerkannten und sehr verbreiteten Ordensgemeinschaften wie den Benediktinern, Zisterziensern, Prämonstratensern, Dominikanern und Franziskanern, die alle ihren heiligen Gründer besaßen. Um die eigene Identität angesichts einer derartigen Situation des Ordens in Europa zu stärken, brauchten die Karmeliten ihren eigenen heiligen Patron und Gründer. Auf dem Berg Karmel in Palästina war die Verbindung mit dem Propheten Elija selbstverständlich gewesen. In der neuen europäischen Umgebung erschien eine historische und apologetische Begründung des eigenen Charismas und Apostolates für das Weiterbestehen unerlässlich⁶.

Den Impuls zur Entwicklung dieser ordenseigenen Apologetik und Geschichtsschreibung gab eine historische Einführung in die ältesten Konstitutionen, die sogenannte *Rubrica prima*, deren früheste textliche Bezeugung zwar erst aus dem Jahr 1281 stammt, die aber traditionsgeschichtlich in die Zeit der ersten Niederlassungen in England, also in die 1240er Jahre zurückreicht⁷. In der *Rubrica prima* wird vor allem die Kontinuität des Eremitenlebens hervorgehoben, die auf dem Berg Karmel seit den Tagen der Propheten Elija und Elischa bis in die Zeit der lateinischen Mönche fortbestand⁸. Auf dieser Basis entwickelte sich im Karmeliterorden die Überzeugung, der Prophet Elija sei nicht nur in einem ganz allgemeinen Sinn der geistliche Gründer der eremitischen Lebensweise und des Ordens, sondern der historische „Ordensgründer“. Nach heutigem historisch-kritischem Verständnis klingt eine solche Annahme anachronistisch. P. McMahon⁹ hat aber darauf hingewiesen, dass diese Auffassung der mittelalterlichen karmelitischen Ordenshistoriker im Kontext ihrer Zeit und Kultur ein durchaus akzeptables Geschichtsverständnis darstellte. Das hauptsächliche Anliegen der mittelalterlichen Historiographie bestand nämlich nicht so sehr in der Darlegung exakter historischer Fakten, sondern eher in der Erklärung ihrer Bedeutung. Es kann nicht wundern, dass gerade „Legende“,

⁶ Einen ähnlichen Prozess der starken Identifizierung mit einem heiligen Gründer aus der fernen Vergangenheit machte der im 1256 gegründete Orden der Augustinereremiten durch, der sich auf Augustinus (354–430) als seinen Gründer berief. Der Unterschied besteht darin, dass sie die Regel des hl. Augustinus übernahmen.

⁷ Vgl. A. JOTISCHKY, *The Carmelites and Antiquity. Mendicants and their Past in the Middle Ages*, Oxford 2002, S. 106ff.

⁸ Vgl. den Text der *Rubrica prima*, MCH, S. 40–41.

⁹ Vgl. *Pater et dux: Elijah in Medieval Mythology*, in: *Master of the sacred page. Essays in honor of Roland E. Murphy, O. Carm., on the occasion of his eightieth birthday*, Hg. K.J. Egan, C. E. Morrison, Washington 1997, S. 285. P. McMAHON schlägt vor, die karmelitische Geschichtsschreibung – ähnlich wie viele andere Werke des Mittelalters – „pre-historic“ benennen. Als Beispiel für eine mit Legenden überfüllte „Geschichtsschreibung“ weist er auf die Hagiographie der Dominikaner und vor allem der Franziskaner (S. 286) hin, in der nicht selten legendarische Elemente mit historischen Fakten vermischt sind.

die als literarische Gattung das ähnliche Anliegen aufweist, zu einem der dominantesten Literatur-Typen des Hoch- und Spätmittelalters wurde¹⁰.

Aus diesem Grund wurde die Person des Propheten Elija aus dem 9. Jahrhundert v. Chr. in der Geschichtsschreibung des Karmel ungefähr seit der Zeit der ersten Konstitutionen, d.h. ab den 1240er Jahren, als die historische Gründerperson betrachtet. Diese Auffassung herrschte – mit der Ausnahme der lebhaften Debatte an der Universität Cambridge im Jahr 1375 – fast unangefochten bis in die Zeit des historischen Streites der Karmeliten mit den Bollandisten im 17. Jahrhundert¹¹. Das Jahr 1696, in dem Papst Innozenz XII. den Konfliktparteien Schweigen gebot, wird in der vorliegenden Studie als zeitliche Obergrenze genommen¹².

Im Folgenden soll nun anhand konkreter Beispiele gezeigt werden, auf welche Weise die karmelitischen Ordenshistoriker vom Mittelalter bis zum Ende des 17. Jahrhunderts jüdische Legenden für das Anliegen einer Gründung des Karmel durch den alttestamentlichen Propheten rezipiert und verwendet haben.

2. DIE IDENTIFIZIERUNG DES PROPHETEN JONAS MIT DEM SOHN DER WITWE VON SAREPTA

Im Folgenden soll der Rezeptionsweg der jüdischen Jonas-Legende in der Geschichtsschreibung des Karmeliterordens nachgezeichnet werden; das geschieht mithilfe der wirkungsgeschichtlichen Methode, wie sie auch in der modernen wissenschaftlichen Bibelauslegung zur Anwendung kommt¹³. Da die althergebrachten jüdischen Texte über die Jahrhunderte hindurch zahlreiche wertvolle Traditionen und Legenden bewahrt haben, ist es statthaft, sie mit derselben Methode zu untersuchen wie die biblischen Texte. Zudem deckt sich die Absicht der vorliegenden Untersuchung, die Rezeption jüdischer Legenden in der Geschichtsschreibung des Karmeliterordens zu forschen, mit dem, was die Wirkungsgeschichte eines traditionellen Textes beschreiben möchte, nämlich aufzuzeigen, wie überlieferte Texte lebendig geblieben bzw. wieder lebendig geworden sind, welchen Einfluss sie ausgeübt haben und ob sie im Laufe ihrer Auslegungsgeschichte neue Bedeutungsebenen erhielten¹⁴.

Demzufolge werden zunächst jüdische Texte untersucht, die die Jonas-Legende überliefern. Im zweiten Schritt werden die Texte der Kirchenväter bzw. christlichen

¹⁰ Vgl. W. BUCKL, „Legende. I. Literaturwissenschaftlich“, LThK³ VI (1997), Sp. 742.

¹¹ Zur Infragestellung der antiken Wurzeln der Karmeliten durch den Dominikaner John Stokes und zur Debatte an der Universität Cambridge in 1375 vgl. J. SMET, *I Carmelitani. Storia dell'Ordine del Carmelo*, Rom 1989, Bd. I, S. 73.

¹² Zur Problematik des Streites zwischen den Karmeliten und den Bollandisten vgl. E. BOAGA, *Come pietre vive. Per leggere la storia e la vita del Carmelo*, Roma 1993, S. 88–89.

¹³ Vgl. W. EGGER, *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methode*, Freiburg u.a. 1996⁴, S. 214.

¹⁴ Vgl. ebenda, S. 214.

Autoren, durch deren Vermittlung die Legende zu den Karmeliten gelangt ist, analysiert. Zum Schluss werden Befunde der Legende in den Texten der karmelitischen Schriftsteller dargestellt.

Die Tradition über den Propheten Jona, der zur Zeit der Propheten Elija und Elischa gelebt haben sollte, hat ihre Wurzeln in der alttestamentlichen Überlieferung. So berichtet 2 Kön 14,25 von einem Propheten namens Jona aus Gat-Hefer, dem Sohn des Amittais, der die Vergrößerung von Israels Herrschaftsgebiet für die Zeit des Königs Jerobeam II. (786–746 v. Chr.) voraussagte. In der traditionellen Auslegung der Rabbiner und der Kirchenväter wurde dieser Prophet mit dem gleichnamigen Propheten, der nach dem Buch Jona im Auftrag Gottes in Ninive aufgetreten ist, gleichgesetzt. Auch nach den Erkenntnissen der modernen Exegese ist diese Identifizierung nicht ganz abwegig, dennoch datiert sie die Redaktion des Buches Jona aufgrund inhaltlicher Kriterien in die nachexilische Zeit, sogar bis ins 2. Jahrhundert v. Chr. hin¹⁵. Wenn man an dieser Datierung der Redaktion des Buches Jona festhält, ist die Gleichsetzung des Propheten Jona, der zu Elijas Zeit lebte (IX. Jh.), mit dem letzten Redaktor des Buches nicht zu halten.

2.1. Jüdische Quellen

2.1.1. Der Traktat *Sukka* 5,1 des Jerusalemer Talmuds

Ein erster Beleg für die Jonas-Legende nach der zeitlichen Abfolge findet sich im Traktat *Sukka* 5,1 des Jerusalemer Talmuds (hebr. Talmud Jeruschalmi). Der einschlägige Text gehört zu dem Teil des Talmuds, der als *Gemara* (Lehre) bezeichnet wird und aus rabbinischen Diskussionen besteht. Die *Gemara* des Jerusalemer Talmuds wurde um 350–400 n. Chr. redigiert. Die Jonas-Legende wird in ihr nicht direkt genannt, sondern sie wird in ihrem Text indirekt vorausgesetzt. Der Textabschnitt ist zudem von Bedeutung, da die Jonas-Legende im Kontext der interessanten rabbinischen Argumentationen tradiert wird.

„Es geschah einst: dass R. Levi und R. Jehuda bar Nachman (ein jeder) zwei Selaim (dafür) erhielten, dass sie (an den Sabbaten) hingingen und die Gemeinde-(Mitglieder) vor R. Jochanan versammelten. (An einem bestimmten Sabbat) ging R. Levi (in das Lehrhaus) hinein und trug vor: Jona, der Sohn Ammithais entstammte dem Stamme Ašer, denn es steht geschrieben: ‚Ašer vertrieb nicht die Bewohner von Akko und (auch nicht) die Bewohner von Sidon‘; ferner steht geschrieben: ‚Mach dich auf, geh nach Zarpeth, das zu Sidon gehört‘. Da ging R. Jochanan (in dasselbe Lehrhaus) hinein und trug vor:

¹⁵ Vgl. A. WEISER, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten (Das Alte Testament Deutsch 24)*, Göttingen–Zürich 1985⁸, S. 216.

Jona, der Sohn Ammithais, entstammte dem Stamme Sebulon, denn es steht geschrieben: ‚Hierauf kam das dritte Los heraus für die Geschlechter des Stammes Sebulon‘; ferner steht geschrieben: ‚Von da zieht sie (= die Grenze) sich nach Osten gegen Sonnenaufgang hinüber nach Gath-Chepher, nach Eth-Qazin‘; auch steht geschrieben: ‚entsprechend der Verheißung, die der Ewige, der Gott Israels durch seinen Knecht, den Propheten Jona, den Sohn Ammithais aus Gath-Chepher gegeben hatte‘. Am anderen (= darauffolgenden) Sabbat sagte R. Levi zu R. Jehuda bar Nachman: (Obwohl die Predigt an diesem Sabbat dir zukommt) nimm dir die zwei Selaim und geh, um die Gemeinde vor R. Jochanan zu versammeln. Er (= R. Levi) ging (dann selbst in das Lehrhaus) hinein und sprach vor ihnen (= vor den Versammelten): R. Jochanan hat uns richtig gelehrt, (denn) seine (= des Propheten Jona) Mutter war vom Stamme Ašer und sein Vater vom Stamme Sebulon (denn es heißt in bezug auf den Stamm Sebulon ‚wajarchatho‘ =) ‚mit seiner Flanke an Sidon sich lehrend‘ (von ‚jarech‘ = Hüfte: das bedeutet) die Hüfte (= die Mutter), der er entstammte, war aus Sidon. Auch steht geschrieben: ‚Und er ging hinab nach Japho‘. (Hätte er sich damals auf dem Gebiete des Stammes Ašer befunden), wäre das (Hinabgehen nach Japho) nicht nötig (gewesen), vielmehr (hätte es in diesem Falle heißen müssen): und er ging hinab nach Akko. (Das beweist also, dass er sich damals auf dem Gebiete des Stammes Sebulon befand, dem sein Vater entstammte)“¹⁶.

Der angeführte Text des Traktates Sukka, also des Traktates über das Laubhüttenfest, ist ein klassisches Beispiel der rabbinischen Diskussion, wie sie in der *Gemara* des Talmuds begegnet. Er stellt die Diskussion zwischen einem Schüler und seinem Meister dar. Rabbi Levi und Rabbi Jehuda ben Nahman waren Schüler des Rabbi Jochanan. Sie hatten einen Sabbatdienst zu erfüllen, für den sie mit zwei Selaim bezahlt wurden und der darin bestand, dass sie vor dem Eintreffen ihres Lehrers den Gemeindemitglieder eine Predigt zu halten und im Lehrhaus mit anderen Rabbinern zu diskutieren hatten. Rabbi Levi stellte während seines Dienstes die These auf, dass der Prophet Jona, der Sohn Amittais, dem Stamm Ascher angehörte. Er argumentiert mit zwei Bibelzitaten aus Ri 1, 37 und 1 Kön 17, 9, die beweisen sollen, dass die Stadt Sidon zum Gebiet des Stammes Ascher gehörte. Damit ist von Rabbi Levi die Verknüpfung mit der Tradition geschaffen, die in Jona den Sohn der Witwe aus Sarepta bei Sidon sieht. Es wird im Text zwar nicht direkt gesagt, dass Jona, der Sohn Amittais, auch der Sohn der Witwe ist. Auffällig ist aber, dass in dem explizit angeführten Bibelzitat, das den Befehl Gottes an Elia nach *Zarpath* (Sarepta), das zu Sidon gehört, zu gehen, eine Assoziation zu den Begebenheiten – Speisewunder und Totenerweckung – bei der Witwe von Sapreta hergestellt wird.

¹⁶ *Jeruschalmi. Der palästinische Talmud. Sukkah – die Festhütte*, Hg. C. Horowitz, Tübingen 1983², S. 84–85.

Rabbi Jochanan fühlt sich daraufhin als Lehrer verpflichtet, die Diskussion mit Gegenargumenten zu bereichern. Er legt zwei andere Bibelzitate vor, die dafür sprechen, dass der Prophet Jona dem Stamm Sebulon angehörte. Seine Argumentation beruht auf der Aussage von 2 Kön 14,25, nach der Jona aus Gath-Chepher stammte. Diese Ortschaft wird ihrerseits in Jos 19,10 und Jos 19,13 als eine zum Stamm Sebulon gehörende Stadt bezeichnet.

Die Diskussion lässt Rabbi Levi keine Ruhe und er sucht nach einer Lösung, um die beiden gegensätzlichen Positionen in Einklang zu bringen und möchte den gefundenen Kompromiss am folgenden Sabbat verkünden. Deshalb bezahlt er seinem Mitschüler Rabbi Jehuda die zwei Selaim, um seine eigene These während dessen Sabbatdienst vorbringen zu können. Nachdem er zuerst die Auffassung seines Lehrers als richtig bestätigt hat, verteidigt er danach selbstbewusst seine eigene These. Dennoch schließen sich – so Rabbi Levi – die beiden Beweisführungen nicht aus, sondern lassen sich dahingehend miteinander in Verbindung bringen, dass die Mutter des Propheten – gemeint ist die Witwe von Sarepta – dem Stamm Ascher, sein Vater dem Stamm Sebulon angehörte.

Bei der vorgeschlagenen Kompromisslösung beruft er sich wiederum auf zwei Bibelstellen. Diese Methode des Beweisverfahrens, das in der zitierten Diskussion des Talmudtraktates Sukk. 5,1 zum zweiten Mal angewendet wird, gehört zu den klassischen rabbinischen Auslegungsregeln, d.h. zu den sieben Auslegungsregeln (Middot) Hillels, die bei den Rabbinern der tannaïtischen Zeit (etwa 20–200 n. Chr.) sehr beliebt waren¹⁷. Konkret geht es hier um die exegetische Norm *Binjan ab mi-ketub echad* (wörtlich: „Gründung einer Familie von einer einzigen Bibelstelle aus“); sie bedeutet, dass mehrere Stellen (in unserem Fall jeweils zwei) aus verschiedenen Bibelkontexten in einen inhaltlichen Zusammenhang gebracht werden. Die Hauptstelle – in unserem Fall die These über Jonas Herkunft – wird von ihnen näher bestimmt. Den beiden Bibelstellen verleiht die Hauptstelle ihrerseits „einen sie zu einer Familie verbindenden Charakter“¹⁸.

Die erste Bibelstelle, die Rabbi Levi in seinem Beweisverfahren anwendet, spricht vom Segen, den Jakob seinen zwölf Söhnen spendet (Gen 49). In diesem Segen wird unter anderem auch auf die Siedlungsgebiete der zukünftigen zwölf Stämme Israels hingewiesen. Gen 49, 13 beschreibt die geografische Lage des Stammes Sebulon als ein Terrain, das sich am Meer erstreckt und mit einer Seite, „Flanke“, d.h. im hohen Norden, an Sidon angrenzt. Rabbi Levi greift aus dieser Bibelstelle das hebräische Nomen „Flanke“ (*ĵrēkâ*) auf und bringt seine Bedeutung in Verbindung mit dem ähnlich klingenden aramäischen Nomen *ĵārēk* (im Text als *jarech* wiedergegeben), das „Schenkel“ und „Hüfte“ bedeutet. Weil diese

¹⁷ Vgl. H.L. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1961, S. 97.

¹⁸ Ebenda, S. 98; vgl. dazu auch: G. STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1982⁸, S. 29.

„Flanke“ des Stammesgebietes von Sebulon an Sidon grenzt und nun mit dem Begriff „Hüfte“ assoziiert wird, der seinerseits auch an „Mutterschoß“ und an „Mutter“ denken lässt, stellt Rabbi Levi mit dieser Begriffs- und Wortbedeutungskette eine gedankliche Verbindung mit Jonas Mutter her, die aus Sarepta bei Sidon stammte. Sidon aber liegt im Gebiet von Ascher, womit die Hauptthese bestätigt wird, nach der Jonas Mutter dem Stamme Ascher angehörte.

Die zweite Bibelstelle, nämlich Jona 1, 3, die Rabbi Levi in seiner Beweisführung mit der Hauptthese verbindet, bezieht sich auf die Flucht des Propheten Jona vor dem göttlichen Auftrag, nach Ninive zu gehen und dort zur Umkehr aufzurufen. Im genannten Vers wird gesagt, dass Jona während dieser Flucht nach Jaffa – eine an der Küste von Judäa gelegene Hafenstadt – hinabging. Damit knüpft Rabbi Levi wieder an geografische Angaben an. Den Satz aus Jona 1, 3 betrachtet er als Argument dafür, dass sich der Prophet zu der Zeit, da der göttliche Auftrag an ihn erging, und auch während seiner Flucht im Gebiet von Sebulon aufhielt. Da sich das Stammesgebiet von Sebulon über das galiläische Bergland erstreckt, ist es also höher gelegen als das Stammesgebiet Ascher. Zudem liegt das Gebiet Sebulon südlicher als Ascher und damit näher zur judäischen Küste hin, wo sich die Hafenstadt Jaffa befindet. Nach Auffassung von Rabbi Levi ist damit die Wahrheit des Satzes erwiesen, dass Jonas „nach Jaffa hinabging“, d.h. dass er vom hochgelegenen Gebiet Sebulon zur Küste nach Jaffa hinabsteigen musste. Hätte sich Jona hingegen im Stammesgebiet Ascher aufgehalten, so hätte es in Jona 1,3 heißen müssen: „Er ging nach Akko hinab“, da vom Stammesgebiet Ascher aus diese Hafenstadt näher gelegen hätte. Dieses Beweisverfahren, in dem Rabbi Levi seine Kenntnisse über die geografische Struktur Palästinas und besonders über die Stammesgebiete Sebulon und Ascher unter Beweis stellt, will aufzeigen, dass Jonas Aufenthalt im Stammesgebiet Sebulon vor seiner Flucht nach Jaffa durch die Zugehörigkeit seines Vaters zum Stamme Sebulon bedingt war.

Die soeben dargestellte talmudische Diskussion und Beweisführung der Rabbiner der zweiten und dritten Generation der Amoräer¹⁹ ist für die vorliegende Untersuchung aus dem Grund wichtig, da sie zeigt, dass die Legende über die Herkunft des Propheten Jona den Rabbinern im Palästina des 3. Jahrhunderts n. Chr. bekannt ist. Die Kenntnis der Jonas-Legende bei den Rabbinern des palästinischen Raumes bestätigt darüber hinaus der Midrasch Rabbah zu Genesis 98, 11, der um 450 n. Chr. ebenfalls in Palästina verfasst wurde²⁰.

¹⁹ Die wichtige Epoche der palästinischen Rabbiner, die als Amoräer (d.h. derjenigen, die „über das Volk hinaus sprachen“) bezeichnet werden, dauerte etwa von 200–500 n. Chr. und zählte insgesamt acht Generationen; vgl. dazu die nicht veröffentlichte Vollversion der *Jewish Encyclopedia* von 1901–1906 unter der folgenden Homepage vom 19.12.2013: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/1421-amora>.

²⁰ Zur Datierung vgl. J. NEUSNER, *Genesis in Genesis Rabbah*, in: *Encyclopedia of Midrash. Biblical Interpretations in Formative Judaism*, Hg. J. Neusner, A.J. Avery-Peck, Leiden – Boston 2005, Bd. I, S. 88.

Die interpretierte Textstelle aus dem Traktat Sukka des Jerusalemer Talmuds ist zudem für die vorliegende Untersuchung insofern von Belang als sie die Herkunft der Legende in Sepphoris, im nördlichen Palästina, inmitten des Stammesgebietes Sebulon vermuten lässt. Lebten doch beide Dialogpartner, sowohl der Lehrer Rabbi Jochanan als auch sein Schüler Rabbi Levi, der explizit auf die Jonas-Legende Bezug nimmt, in Sepphoris.

Rabbi Jochanan wird in der Forschung mit Rabbi Jochanan bar Nappacha (189–279) identifiziert²¹. Er wurde in Sepphoris geboren und als ein Waisenkind unter der Obhut und Leitung von Jehuda ha Nasi erzogen. Erst später zog er nach Tiberias, wo er ein Lehrhaus leitete. Er genoss großes Ansehen unter den Rabbinern, da er die Fundamente für die Redaktion des Jerusalemer Talmuds gelegt hat.

Rabbi Levi wird mit Rabbi Levi II., (Levi ben Lahma) identifiziert. Auch er lebte in Sepphoris. Weil er sich in seinen Aussagen oft auf Rabbi Chama ben Chanina beruft und ihn zitiert, wird vermutet, dass er neben Jochanan ben Nappacha auch diesen zum Lehrer hatte²².

2.1.2. Die *Pirque de Rabbi Eliezer* (750–830 n. Chr.)

Am deutlichsten wird die Jonas-Legende, d.h. die Identifizierung des Propheten Jona mit dem Sohn der Witwe von Sarepta, in den *Pirque de Rabbi Eliezer* („Kapitel von Rabbi Eliezer“) überliefert. Die Schrift ist auch unter den Titeln *Baraita de Rabbi Eliezer*, *Mischna de Rabbi Eliezer* bzw. *Haggada de Rabbi Eliezer* bekannt. Obwohl die Zusammenstellung und endgültige Redaktion des Werkes zwischen 750 und 830 n. Chr. vermutet wird, darf als sicher gelten, dass es Traditionen aus weit älterer Zeit enthält²³.

Anhand innerer Kriterien wie z.B. der häufigen Berufung auf palästinische Rabbiner, der zahlreichen Zitate aus dem Jerusalemer Talmud oder der inhaltlichen Ähnlichkeit mit dem palästinischen *Targum Pseudo Jonathan* ist zu vermuten, dass die *Pirque de Rabbi Eliezer* aus dem palästinischen Raum stammen²⁴. Als Autor dieses Midrasch wird traditionell Rabbi Elieser der Große (80–118 n. Chr.) genannt.

Die *Pirque* werden in der rabbinischen Literatur als ein eschatologischer Midrasch zu den jüdischen Feiertagen verstanden. Streng genommen aber weisen sie nur midraschartige Züge auf. Die Schrift stellt eine Sammlung von rabbinischen

²¹ Vgl. G. STEMBERGER, *aaO*, S. 93; und die nicht veröffentlichte Vollversion der *Jewish Encyclopedia* von 1901–1906 unter der folgenden Homepage vom 19.12.13: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/9803-levi-ii>.

²² Vgl. ebenda, die Internetseite vom 20.12.13.

²³ Vgl. Introduction, in: *Pirque de Rabbi Eliezer (The Chapters of Rabbi Eliezer the Great)*. *According to the Text of the Manuscript belonging to the Abraham Epstein of Vienna*, Hg. G. Friedlander, London 1916, S. LIII–LV.

²⁴ Vgl. ebenda, S. XIX.

Sprüchen dar, die pseudoepigraphisch bekannten Rabbinern zugeschrieben sind. Die *Pirqe* behandeln u.a. die Themen Schöpfung, Sintflut und Sprachverwirrung, die Geschichte der Stammväter von Abraham bis Jakob, die Mose-Geschichte einschließlich der Geschehnisse um das Goldene Kalb, die künftige Erlösung sowie Details aus dem Leben des Rabbi Eliezer. Zuweilen sind die *Pirqe* auch mit einzelnen Benediktionen des Achtzehngebetes (auch als *Šmone 'esre* oder *Amida* bekannt) thematisch verknüpft²⁵. Die erste Edition *der Pirqe Rabbi Eliezer* erschien 1514 in Konstantinopel²⁶.

Im 33. Kapitel der *Pirqe* findet sich der für unseren Zusammenhang der Jonas-Legende einschlägige Abschnitt²⁷, den wir in der eigenen Übersetzung darbieten:

<p><i>Rabbi Simeon sagte: Wegen der Kraft der Nächstenliebe werden Gestorbene künftig leben.</i></p> <p><i>Woher wissen wir es?</i></p> <p><i>Vom Elija, dem Tischbiter.</i></p> <p><i>(Für unseren Zusammenhang, dass er ging von Berg zu Berg und von Höhle zu Höhle)</i></p> <p><i>Er ging nach Sarepta und sie nahm ihn auf, nämlich eine verwitwete Frau mit großer Ehrerbietung.</i></p> <p><i>Sie war die Mutter von Jona.</i></p> <p><i>(und von der Öffnung des Achtzehngebetes).</i></p> <p><i>Es geschah, dass sie aßen und tranken, nämlich er, sie und ihr Sohn.</i></p> <p><i>Wie es gesagt ist:</i></p> <p><i>„Und er aß und sie (aß)“²⁸</i></p>	<p>רבי שמעון אומר מכח צדקה המתים עתידין להיות ומנין אנו למודים מאליהו התשבי (שהיה) הולך מזה אל הר וממעה אל מערה) הלך לו לצרפת וקבלתו אשה אלמנה בכבוד גדול אמו של יונה היתה (ומפתח ומשמנה) היו אוכלים ושותים הוא והיא ובנה שנאמר ותאכל הוא והיא:²⁹</p>
--	--

²⁵ Vgl. Die nicht veröffentlichte Vollversion der *Jewish Encyclopedia* von 1901–1906 unter der folgenden Homepage: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12185-pirke-de-rabbi-eliezer> (letzter Aufruf am 19.12.13).

²⁶ Vgl. Die elektronische Version der Ausgabe von Konstantinopel, die von L.M. BARTH (Hg.), Hebrew Union College und Klau Library unter der folgenden Internetseite zugänglich gemacht wurde: <http://www.usc.edu/projects/pre-project/graphics/index-01.html> (vom 20.12.13).

²⁷ Der Abschnitt scheint in einer sprachlichen Mischform, ähnlich dem amoräischen Hebräisch (mhe²), geschrieben zu werden. Es begegnen in ihm sowohl die rabbinischen Schulausdrücke aus dem Mischna-Hebräischen (mhe') wie z.B. *šedaqa* – „Nächstenliebe“, als auch die Wörter aus dem Bibel-Hebräischen und dem Aramäischen; vgl. dazu: G. STEMBERGER, *aaO*, S. 106–108.

²⁸ Alle unten angeführten Texte, sowohl die hebräischen als auch die lateinischen, werden in der Originalversion zusammen mit der eigenen Übersetzung dargeboten.

²⁹ Der hebräische Text ist der unveröffentlichten kritischen Ausgabe von *Pirqe de Rabbi Eliezer* von C.M. HOROVIȚ entnommen, die zu finden ist unter der folgenden Internetseite vom 20.12.13: <http://hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=22744&st=&pgnum=119>. Der zitierte Textabschnitt divergiert vom Text der Edition von Konstantinopel nur in den letzten drei Zeilen und durch das Fehlen vom Verb *hijth* nach dem Wort „Jona“;

Im angeführten Spruch des Rabbi Simeon wird „Nächstenliebe“ bzw. „Mildtätigkeit“ (*sedaqa*) als eine Kraft verstanden, die in der Zukunft zur Erweckungskraft wird. Diese Behauptung begründet Rabbi Simeon mit dem Verweis auf den Propheten Elia von Tischbe, indem er sodann die Begegnung des Elija mit der Witwe von Sarepta aus 1 Kön 17 anführt. Wenn es in diesem Textzitat auch nicht explizit erwähnt wird, ist doch durch den Eingangssatz des Rabbi Simeon klar, dass das durch Elia gewirkte Erweckungswunder am Sohn der Witwe hier vom Leser mitgedacht werden muss. Die Witwe wird ohne weitere Begründung als die Mutter des Jona identifiziert. Das Zitat endet mit Beschreibung einer Mahlszene.

Wie oben angemerkt wird im Text der *Pirqe* (in unserem Textabschnitt in Klammern) der Hinweis auf das Achtzehngebet gemacht. Vermutlich betrifft dieser Hinweis das Thema der Totenbelebungen, die am Anfang des Achtzehngebetes, d.h. in der zweiten Benediktion der palästinischen Version vorkommt und die sonst in der rabbinischen traditionellen Auslegung mit der Erweckung des Jungen von Sarepta verbunden ist (vgl. den Traktat Berakhot 4,9b des Jerusalemer Talmuds).

Die *Pirqe de Rabbi Eliezer* liefert also im Kapitel 33 das explizite Textzeugnis für die Legende, nach der Jona Sohn der Sareptaner Witwe gewesen ist. Weil die *Pirqe de Rabbi Eliezer* vermutlich in palästinischen Raum redigiert worden ist, stellt sie neben dem Traktat Sukka 5, 1 des Jerusalemer Talmuds und dem parallelen Text des Midrasch Rabbah zu Genesis 98, 11 ein wichtiges weiteres Zeugnis dafür, dass die Jonas-Legende in Palästina ihren Ursprung hat. Wenn man zudem die Herkunft der Rabbiner berücksichtigt, die im Traktat Sukka 5, 1 des Jerusalemer Talmuds Kenntnisse über Jonas Abstammung von der Witwe aus Sarepta bezeugen, dann legt es sich nahe, dass die Jonas-Legende in der Stadt Sepphoris, unweit des Karmelgebirges schon im 3. Jahrhundert tradiert worden ist. Das Zeugnis des Talmuds ist das früheste schriftliche Beleg der Legende, und setzt für diese frühe und vorhergehende Phase ihrer Überlieferung eine mündliche Tradition. Die im Traktat Sukka 5, 1 enthaltene Diskussion der Rabbiner über Jona Abstammung lässt für den Begriff der „Tradition“ über Jona Abstammung von der Witwe aus Sarepta sprechen.

2.2. Vermittlung der Jonas-Legende durch Kirchenväter und scholastische Theologen

2.2.1. Hieronymus Kommentar zum Buch Jona (etwa 393–396)

Die untere zeitliche Grenze der christlichen Überlieferung der Legende über die Herkunft des Propheten Jona vertreten Epiphanius von Salamis (310–403) und Hieronymus (347–419). Da die älteren karmelitischen Autoren – wie das Beispiel

vgl. die Internetseite des oben angegebenen Projektes von L.M. Barth vom 20.12.13: <http://www.usc.edu/projects/pre-project/graphics/pre01/pre0123a.jpg>.

von De Chemineto unten zeigen wird – sich direkt auf Hieronymus als den Tradenten der Legende beriefen, wird nun der Text des Hieronymus im Kommentar zum Buch Jona berücksichtigt. Er dürfte zwischen 393 und 396, also innerhalb der intensiven fast 15-jährigen Beschäftigung des Exegeten mit der Übersetzung der hebräischen Bibel ins Lateinische, verfasst worden sein³⁰. In dieser Zeit lebte Hieronymus in Betlehem, wo er ein Männer- und ein Frauenkloster gründete. Für seine Übersetzungstätigkeit und exegetische Arbeit schuf er sich in einer Grotte in der Nähe des Klosters und unweit der Geburtsgrotte des Herrn ein Scriptorium, wo er eine Handschriftenbibliothek sammelte und Kopisten seine Kommentare oder Übersetzungen diktierte³¹. Im Osten erwarb sich Hieronymus Kenntnisse in Exegese und Theologie. Er erlernte die syrische (in Antiochien), griechische (in Konstantinopel) und hebräische (in Kaisarea Maritima und Betlehem) Sprache. Zudem unterhielt er – wie er selber in seinen Schriften bezeugt³² – Kontakte zu palästinischen Rabbinern, die er wiederholt für seine Interpretationen konsultierte.

In der polemischen Schrift gegen Rufin von Aquileia *Apologia adversus Libros Rufini* aus dem Jahr 401 verteidigt sich Hieronymus gegen den Vorwurf des Origenismus³³. Er nennt in dieser Schrift sogar den Namen des Rabbiners, den er zum Verständnis von schwierigen Bibelstellen konsultierte. Er nennt ihn „Bar-Anina“³⁴. Es handelt sich vermutlich um Rabbi Chanina (Chaniah) II. von Sepphoris (350–375), der zur sechsten Generation der Amoräer gezählt wird, oder um dessen Sohn, worauf das Nomen „Bar“ schließen lässt. In der Zeit des Hieronymus ist für Sepphoris (Diokaisarea) die Existenz einer Synagoge sowohl literarisch als auch archäologisch bezeugt³⁵. Die Synagoge und die damit verbundene Rabbinerschule in Sepphoris lag im nördlichen Teil Palästinas, im Stammesgebiet Sebulon. Sie befand sich etwa 15 km in nordöstlicher Richtung von der Straße entfernt, die nach Kaisarea Maritima führt. Hieronymus könnte Rabbi Chanina von Sepphoris während seiner Reisen zur Bibliothek in Kaisarea Maritima besucht haben.

³⁰ Vgl. A. FÜRST, *Hieronymus*, in: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Hg. S. Döpp, W. Geerlings, Freiburg u. a. 1998, S. 288.

³¹ Vgl. Y. CHAUFFIN, *Święty Hieronim*, Warschau 1977, S. 144.

³² Vgl. HIERONYMUS, *Commentaria in Amos Prophetam* (PL XXV, 119): „*Hebraeus, qui me in sanctis scripturis erudit*“; HIERONYMUS, *Apologia adversus Libros Rufini* (PL XXIII, 426): *Nec mirum si pro Bar-Anina, ubi est aliqua vocabulorum similitudo, scripseris Barrabam. [...] Ego non illum magistrum dixi; sed meum in Scripturas sanctas studium volui comprobare, ut ostenderem me sic legisse Origenem.*

³³ Zur Datierung der Schrift vgl. S. REBENICH, *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Stuttgart 1992, S. 201.

³⁴ Vgl. HIERONYMUS, *aaO*, PL XXIII, 426.

³⁵ Vgl. *Tübinger Bibelatlas. Auf der Grundlage des Tübinger Atlas des Vorderen Orients (TAVO)*, Hg. S. Mittmann, G. Schmitt, Stuttgart 2001, Tafel B VI 10 „Palästina in spätrömisch-byzantinischer Zeit“ (ca. 300–640 n. Chr.).

Die Rabbinerschule von Sepphoris stellte zur Zeit Hieronymus Tätigkeit in Betlehem eine von den wenigen nahe stehenden jüdischen Zentren³⁶.

Höchstwahrscheinlich ist die folgende, für unseren Zusammenhang interessante Information aus dem Prolog zum Kommentar des Buches Jona diesen Kontakten und den im Osten erworbenen exegetischen Kenntnissen zu verdanken, wenn Hieronymus sagt:

<p><i>Tradunt autem Hebraei hunc esse filium viduae Sareptanae [al. Saraptenae], quem Elias propheta mortuum suscitavit, matre postea dicente ad eum: Nunc cognovi quia vir Dei es tu: et verbum Dei in ore tuo est veritas [al. veritatis]; et ob hanc causam etiam ipsum puerum sic vocatum³⁷.</i></p>	<p><i>Die Hebräer aber überliefern, dass dies der Sohn der Witwe von Sarepta sei, den der Prophet Elija als Toten zum Leben erweckt hat, da die Mutter danach zu ihm sagte: Nun habe ich erkannt, dass du ein Mann Gottes bist und dass das Wort Gottes in deinem Munde Wahrheit (andere: eines der Wahrheit) ist; und auch aus diesem Grund wird dieser Junge so (d.h. nach dieser Wahrheit) benannt.</i></p>
--	--

Ausdrücklich verweist Hieronymus mit den Worten *tradunt Hebraei* auf die jüdische Tradition, der zufolge Jona der Sohn der Witwe von Sarepta war, den der Prophet Elija von den Toten auferweckte. Anschließend wird die Reaktion der Mutter auf das Wunder der Auferweckung ihres Sohnes angeführt, die dem biblischen Text von 1 Kön 17, 24 entnommen ist: *Nun habe ich erkannt, dass du ein Mann Gottes bist und dass das Wort Gottes in deinem Munde die Wahrheit (bzw. [ein Wort] der Wahrheit) ist.*

Diesem Bibelzitat fügt Hieronymus einen Kommentar hinzu, wenn er erklärt, dass aufgrund dieses Wortes auch der Junge selbst so genannt wird, d.h. Wahrheit. Damit greift der berühmte Exeget das letzte hebräische Nomen aus der Reaktion der Mutter, nämlich *’emet – Wahrheit* auf, und verknüpft es mit der im Hebräischen ähnlich klingenden biblischen Charakteristik des Jona als „den Sohn Amitais“ aus 2 Kön 14,25. Diese lautliche Ähnlichkeit des Begriffes *’emet – Wahrheit* mit dem Vaternamen *Amittai* lässt Hieronymus den Jungen als „Sohn der Wahrheit“ deuten. Mit dieser Verknüpfung des Namens von Jonas Vater mit dem Begriff von *’emet – Wahrheit* aus dem Ausspruch der Witwe von Sarepta gibt Hieronymus laut

³⁶ Von den nahe gelegenen Synagogen käme eventuell noch die Synagoge von Skythopolis (südlich von Galiläa in der Jordansenke) in Betracht, die für diese Zeit genauso literarisch und archäologisch bezeugt ist. Vgl. ebenda, Tafel B VI 10.

³⁷ HIERONYMUS, *Prologus Commentariorum in Ionam Prophetam* (PL XXV, 1118).

L. Ginzberg³⁸ ein Beispiel für eine midraschartige Exegese, die gerne Wortspiele und ähnlich klingende Ausdrücke verwendete.

Es ist festzustellen, dass sich Hieronymus in seinem Kommentar nur sehr generell hinsichtlich der jüdischen Überlieferung über Jonas Herkunft äußert. Seine Angabe ist sehr kurz. Es ist aber für die Kommentare des Hieronymus charakteristisch, dass sie unbeschadet ihres hohen Wertes für damalige Zeit dennoch hinsichtlich der Form und des Inhalts knapp gehalten sind³⁹. Auf jeden Fall führt die Rezeptionslinie, wie die Behandlung der jüdischen Quellen bereits zeigte, zur talmudischen Diskussionen der palästinischen Rabbiner. Festzuhalten ist für die vorliegende Untersuchung zum Rezeptionsweg der Legende über Jonas Herkunft, dass Hieronymus den Rabbi Chanina von Sepphoris als eine für ihn wichtige jüdische Autorität betrachtet.

2.2.2. *Historia Scholastica des Petrus Comestor (gest. 1178)*

Seit dem Ende des 13. Jahrhunderts beginnt die Entwicklung der Scholastik innerhalb des Karmeliterordens, die im 14. Jahrhundert zu einer gewissen Blüte gelangte.⁴⁰ Die Karmeliten bestiegen in dieser Zeit die Katheder der Universitäten, wurden Bischöfe oder auch Berater von Königen und Adeligen.⁴¹ Apologetik und Geschichtsschreibung des Karmel beruhten auf dem Wissen der scholastischen Theologen, die sich ihrerseits stark an der Theologie der Kirchenväter orientierten.

Zu den oft von Karmeliten zitierten scholastischen Geschichtsschreibern gehören Jakob von Vitry (um 1170–1240), Vinzenz von Beauvais OP (1190–1264), Stephan von Salagnac OP (1210–1291) und vor allem Petrus Comestor (gest. 1178)⁴². Von Jakob von Vitry, der ab 1216 das Amt des Bischofs von Akko innehatte, wurde im Karmel vor allem die *Historia Hierosolymitana* gelesen, da sie die Entstehungszeit des Ordens in Palästina thematisiert. In hohem Ansehen stand zudem bei den karmelitischen Historiographen das 32 Bücher umfassende *Speculum historiale* des Vinzenz von Beauvais, das zahlreiche Legenden und alte Traditionen überliefert⁴³. Stephan von Salagnac verfasste den Traktat *De quatuor in quibus Deus Praedicatorum ordinem insignivit*, der zwar vor allem die Anfänge und bekannte Persönlichkeiten des Dominikanerordens beschreibt, zudem aber auch Pilgerberichte aus dem heiligen Land und aus der Entstehungszeit des Karmeliterordens

³⁸ Vgl. *The Legends of the Jews. From Joshua to Esther*, Philadelphia 1943, Bd. IV, S. 318 (Erklärung zur Fußnote 9).

³⁹ Vgl. B. ALTANER, A. STUIBER, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg u.a. 1993¹⁰, S. 399.

⁴⁰ Vgl. J. SMET, *I Carmelitani...*, Bd. I, S. 105ff.; A. JOTISCHKY, *Carmelites...*, S. 151ff.

⁴¹ Vgl. J. SMET, U. DOBHAN, *aaO*, S. 55.

⁴² Vgl. J. SMET, *aaO*, Bd. I, S. 109.

⁴³ Vgl. A.-D. VON DEN BRINCKEN, *Vinzenz von Beauvais*, LThK³ X (2001), Sp. 796–797.

überliefert⁴⁴. Spuren der Legende von Jona als dem Sohn der Witwe von Sarepta führen aber in erster Linie zur *Historia scholastica* des Petrus Comestor, der in der theologischen Literatur auch als *Petrus Manducator* oder *Magister historiarum* bekannt ist. Die *Historia scholastica* wurde von Petrus Comestor zwischen 1169 und 1173 verfasst und war als Schul- und Predigtbuch gedacht. Sie stellt eine Weltgeschichte dar, die auch die biblische Überlieferung einbezieht⁴⁵. Im Kommentar zu den Königsbüchern heißt es in der *Historia scholastica*:

<p><i>Et posuit Elias puerum super lectum suum in coenaculo superiori, et expandit se super eum tribus vicibus, et clamavit ad Dominum, et revixit puer. Quem recipiens mulier ait: „Nunc cognovi, quoniam vir Dei es tu“. Hunc puerum tradunt Hebraei fuisse Jonam prophetam⁴⁶.</i></p>	<p><i>Und Elija legte den Jungen auf sein Bett im Obergemach, und streckte sich dreimal über ihn aus und rief zum Herrn und der Junge kam wieder zum Leben. Als die Frau ihn entgegennahm, sagte sie: „Nun habe ich erkannt, dass du ein Mann Gottes bist.“ Von diesem Jungen überlieferten die Hebräer, dass er der Prophet Jona war.</i></p>
---	--

Petrus Comestor kommentiert die biblische Geschichte über die Krankheit des Sohnes der Witwe von Sarepta aus 1 Kön 17, 17–24. Er bezieht sich in seinem Kommentar auf den lateinischen Text der von Hieronymus angefertigten Bibelübersetzung (Vulgata). Darauf weisen die lateinischen Ausdrücke hin, die mit dieser Bibelfassung übereinstimmen. Im zitierten Textabschnitt dieses Kommentars wird die Art und Weise der Wiederbelebung des Sohnes der Witwe beschrieben. Es geht um ein archaisches Verfahren, das darin besteht, dass Elija sich drei Mal über den auf seinem Bett liegenden Jungen ausstreckt; in der Religionswissenschaft wird dieser Ritus mit griechischem Ausdruck als *synanāchrosis* („intensive körperliche Berührung“) bezeichnet⁴⁷. Diese Wunderhandlung ist in der biblischen Erzählung mit dem Gebet des Elija zu Gott verbunden und wird in der Bibelexegese als symbolische Handlung interpretiert⁴⁸. Sie hatte zur Folge, dass der Junge „revixit“, d.h. wieder zum Leben kam. Zudem erkennt seine Mutter Elija als einen

⁴⁴ Vgl. J. SMET, *aaO*, Bd. I, S. 109; K.-B. SPRINGER, *Stephan von Salagnac*, LThK³ IX (2000), Sp. 971.

⁴⁵ Vgl. M. RAPPENECKER, *Petrus Comestor*, LThK³ VIII (1999), Sp. 118.

⁴⁶ PETRUS COMESTOR, *Historia Scholastica. Liber 3 Regum* (PL CIXVIII, 1379).

⁴⁷ Vgl. O. WEINREICH, *Zum Wundertypus der συνανάχρωσις*, „Archiv für Religionswissenschaft“ 32 (1935), 246–264; L. BIELER, *Totenerweckung durch συνανάχρωσις. Ein mittelalterlicher Legendentypus und das Wunder des Elisa*, ebenda, 242.

⁴⁸ Vgl. S.J. DE VRIES, *1 Kings*, in: *World Biblical Commentary* 12, Hg. D.A. Hubbard u.a., Waco 1985, S. 222.

Mann Gottes. Der Kommentar zum Auferweckungswunder wird von Petrus Comestor mit einer Akkusativ-cum-Infinitiv-Konstruktion abgeschlossen, die etwa auf folgende Weise wiedergegeben werden kann: „Die Hebräer tradieren, dass dieser Junge der Prophet Jona war“.

Dieser Satz belegt zum einen die Kenntnis von der Legende über die Identität des Propheten Jona mit dem Sohn der Witwe von Sarepta, und zum anderen bestätigt er, dass die Erzählung in der jüdischen Überlieferung ihre Wurzeln hat. Obwohl es unmöglich ist, eine direkte Abhängigkeit der karmelitischen Historiker von der zitierten Stelle der *Historia Scholastica* festzustellen, darf die *Historia Scholastica* aufgrund ihrer Popularität im Mittelalter und ihrer großer Beliebtheit bei den Karmeliten in dieser vorliegenden Untersuchung zur karmelitschen Rezeption der Jonas-Legende angeführt werden. Ganz allgemein ist sie ein Zeugnis einer breiten Kenntnis dieser jüdischen Legende bei den christlichen Theologen sowohl der Antike als auch des Mittelalters.

2.3. Befunde in der karmelitischen Geschichtsschreibung von 1240–1696

Die talmudische und rabbinische Überlieferung charakterisiert sich durch ihre zwei Schichten: durch den legendhaften, erbaulichen und auf den übertragenen Sinn konzentrierten Stoff, d.h. die sogenannte Haggada und durch die praxisnahe Auslegung der gesetzlichen Vorschriften, die sogenannte Halakha⁴⁹. Die Autoren der jüdischen Haggada und der ihr nahe stehenden Midraschim, d.h. der im lockeren exegetischen Stil gehaltenen Kommentare zu biblischen Texten, waren – genauso wie die mittelalterliche Geschichtsschreiber – an der Bedeutungserklärung und an glaubensvertiefenden Sinn interessiert. Aus diesem Grund entsprachen haggadische und midraschische Erzählungen dem Anliegen der karmelitanischen Autoren, die Gestalten des Propheten Elija und seiner Schüler wie Jona von vielen unterschiedlichen Seiten darzustellen. Als günstig kommt die Tatsache hinzu, dass die Figur des Propheten Elija aufgrund der besonderen Bedeutung in der Bibel in allen drei aus dem Nahen Osten stammenden Religionen, d.h. im Judentum, im Christentum und im Islam mit unzähligen Sagen und Legenden verbunden war.

Eine Auswahl der häufig bei den karmelitischen Autoren anzutreffenden jüdischen Legenden wurde von E. Boaga in seiner 1990 erschienen Anthologie aller bedeutenden Werke zur elianischen Tradition des Karmelordens gemacht⁵⁰. Interessant ist, dass unter den 12 von ihm genannten Elijas-Legenden vier von ihnen

⁴⁹ Zur Definition und Unterscheidung zwischen der Halakha und der Haggada s.: G. STEMBERGER, *Einleitung...*, S. 26.

⁵⁰ Vgl. E. BOAGA, *Nello Spirito e nella Virtù di Elia. Antologia di Documenti sussidi*, Roma 1990, S. 183–189.

jüdischen, genauer gesagt talmudischen oder rabbinischen Ursprungs sind. Bei der Recherche, die diesem Artikel zu Grunde liegt, wurden in der karmelitanischen Literatur drei weitere jüdische Legenden festgestellt. Unter ihnen ist eben die uns interessierende Jonas-Legende. Im Folgenden werden die bedeutenden Werke der karmelitischen Autoren behandelt, die die Legende über Jonas Abstammung von der Witwe aus Sarepta rezipiert haben.

2.3.1. John Bacon (Baconthorp; etwa 1290–1348)

Das früheste Zeugnis der Erwähnung der Jonas-Legende in der karmelitischen Geschichtsschreibung findet sich im *Laus Religionis Carmelitanae*, einem von John Baconthorp vermutlich nach 1324 geschriebenen Traktat⁵¹. Der englische Karmelit war ein anerkannter scholastischer Lehrer in Oxford, Cambridge und Paris. Im fünften Kapitel des zweiten Buches seiner *Laus Religionis Carmelitane* identifiziert er den Sohn der Witwe von Sarepta mit dem Propheten Jona:

<p><i>Sic revera et in fundatoribus Carmelitarum in antiqua Lege multa fluxere miracula, sicut patet de vidua Sareptana Sidoniorum, ad quam Elias venit ut pasceretur tempore siccitatis; ubi lecythus olei et farinae hydria non minuuntur quousque Deus visitavit populum suum. [...] Patet etiam miraculum per Eliam in suscitatione filii viduae, de quo traditur quod ipse postea Ionas propheta fuit⁵².</i></p>	<p><i>In der Tat auch unter den Gründern der Karmeliten unter dem alten Gesetz gingen viele Wunder hervor, wie es bei der Witwe aus Sarepta bei Sidon sichtbar ist, zu welcher Elija kam, um zur Zeit der Dürre ernährt zu werden; wo der Ölkrug und der Mehltopf nicht versiegten, bis Gott sein Volk heimgesucht hat. [...] Es ist nämlich das Wunder des Elija offensichtlich, in der Erweckung des Sohnes der Witwe, von dem überliefert wird, dass dieser später der Prophet Jona war.</i></p>
--	---

John Baconthorp möchte im Zusammenhang eines Traktates, dem das angeführte Zitat entnommen ist, Beispiele von Wundern anführen, die von Ordensgründern gewirkt wurden, wie sie z.B. für die heiligen Franziskus und Dominikus überliefert sind. Gemäß einer sich im Karmelorden verfestigenden Tendenz wird hier der Prophet Elija *fundator* genannt. Der Autor knüpft mit diesem Text an die biblische Geschichte über Elijas Begegnung mit der Witwe von Sarepta bei Sidon

⁵¹ Vgl. ebenda, S. 27.

⁵² MCH, S. 239.

von 1 Kön 18, 7–24 an. Durch das Wirken des Propheten geschahen bei dieser Begegnung zwei Wunder, nämlich eine Speisevermehrung und die Auferweckung des Sohnes der Witwe. Der für unsere Untersuchung relevante Satz fällt am Schluss des Abschnittes und betrifft den Sohn der Witwe von Sarepta: Dort heißt es, dass der auferweckte Sohn der Witwe später der Prophet Jona war. Baconthorp beruft sich dabei auf eine von ihm nicht näher genannte Tradition, die durch die lateinische Verbform *traditur* umschrieben wird.

2.3.2. Johannes de Chemineto (gest. etwa 1350)

Um die Tradition von der Identifizierung des Sohnes der Witwe von Sarepta mit dem Propheten Jona weiß ebenfalls der um einige Jahre jüngere, aus Lothringen stammende karmelitische Theologe Johannes de Chemineto, der in den Jahren 1336–1339 als akademischer Lehrer an der Universität in Paris tätig war. Obwohl er gegen Baconthorp über den Zeitpunkt der Entstehung des Ordens polemisierte, teilte er mit ihm dieselbe Ansicht in Bezug auf die ununterbrochene Kontinuität der Karmelordens seit der Zeit des Propheten Elija. Zu diesem Zweck schrieb er 1337 das *Speculum fratrum ordinis B. Mariae de monte Carmeli*. Im ersten Kapitel des Werkes, das den ersten Gründern (*primi fundatores*) des Ordens gewidmet ist, finden sich folgende Aussagen über den Propheten Jona, als den Gefährten des Elija:

<i>Huius societatis fuit</i>	<i>Zu seiner (Elijas) Gefährtschaft gehörte</i>
<i>sanctus Ionas propheta,</i>	<i>der heilige Prophet Jona,</i>
<i>secundum Hieronimum, in prologo eiusdem,</i>	<i>der nach Hieronymus, in dessen Prolog,</i>
<i>filius mulieris Sareptanae quem suscitavit Elias.</i>	<i>der Sohn der Frau von Sarepta war, den Elija auferweckt hat.</i>
<i>Hunc puerum dimisit Elias in Bersabae Iuda,</i>	<i>Diesen Jungen entließ Elija nach Beer-Scheba in Judäa,</i>
<i>cum fugeret per desertum a facie Iezabel</i>	<i>als er vor Izebel durch die Wüste flüchtete,</i>
<i>quae ipsum nitebatur occidere:</i>	<i>die (Izebel) danach strebte, ihn (Elija) zu töten (3 Kön 19).</i>
<i>3 Regum, 19⁵³.</i>	

De Chemineto, der sich zwar ähnlich wie Baconthorp im Bereich der Bibelwissenschaft spezialisierte, macht aber – über diesen hinaus – genauere Angaben über den Propheten Jona: So zählt er ihn explizit zur Gefährtschaft (*societas*) des Elija.

⁵³ Ebenda, S. 118–119. Vom *Speculum* des Chemineto ist die *Chronik* des französischen Provinzials Jean de Venette aus den Jahren 1340–1368 abhängig, die fast wortwörtlich die Legende über Jona wiederholt. Vgl. ebenda, S. 154.

Als Beleg für die Überlieferung, dass Jona der Sohn der Witwe von Sarepta war, führt er den Prolog des Hieronymus zum Buch des Propheten Jona an. Damit gibt er einen genauen Hinweis auf den Kirchenvater und das Werk, dem diese Legende entstammt. De Chemineto erweitert in seinem *Speculum* zudem die Informationen über Jona, indem er ihn mit dem von Elija nach Beerscheba gesandten und in 1 Kön 19, 3 namenlos erwähnten Prophetenschüler identifiziert. Gemäß den Herausgebern des *Speculum* entstammt diese Angabe der *Historia scholastica*, dem oben behandelten mittelalterlichen Kommentar des Petrus Comestor zu den Königsbüchern⁵⁴.

Somit darf festgestellt werden, dass die karmelitschen Ordenshistoriographen die Identifizierung des Sohnes der Witwe von Sarepta mit dem Propheten Jona und sein Schülerverhältnis zum Propheten Elija auf der Autorität (*auctoritas*) der Kirchenvätern aufbauten. Um Jona als Nachfolger des Propheten Elija darzustellen, wurden alle Hinweise verwendet, die die Kirchenväter boten. So nimmt der Prophet Jona im *Speculum* des Chemineto in Bezug auf Elijas zeitliche Nachfolge den zweiten Platz nach Elischa ein, was im fünften Kapitel auf folgende Weise zusammengefasst ist:

„Denn der erste Gründer ihres Ordens, Elija, nahm manche zu seiner Gefährtschaft auf, nämlich Elischa, Jona und so viele andere“ (Quia huius religionis primus fundator, scilicet Elija, assumpsit quosdam in socios, videlicet Eliseum, Ionam et quamplures alios⁵⁵).

2.3.3. Philipp Ribot (gest. 1391)

Zu wichtigen frühen Geschichtswerken des Karmeliterordens darf neben den beiden oben genannten Schriften auch der geistliche Traktat *Liber de institutione primorum monachorum* mitgerechnet werden. Der Traktat erschien zum ersten Mal in einer größeren Sammlung von zehn Büchern, die von den historischen und geistlichen Anfängen des Ordens handeln. Diese Zusammenstellung wurde von Philipp Ribot, dem katalonischen Provinzial vermutlich zwischen 1380 und 1390 als Verteidigung und Reaktion auf die Debatte in Cambridge vorgenommen⁵⁶. In dieser Debatte aus dem Jahre 1375 stellte der Dominikaner John Stokes die von Karmeliten behaupteten antiken Wurzeln ihres Ordens in Frage. Die Karmeliten konnten ihre Position durch die Darlegung von alten Dokumenten und päpstlichen Bullen verteidigen, wie es dem Zeugnis der damaligen Universitätsrektor zu entnehmen ist⁵⁷. Ribot weist die Autorschaft des genannten Traktates Johannes 44.,

⁵⁴ Vgl. E. BOAGA, *Nello Spirito...*, S. 21.

⁵⁵ MCH, S. 143.

⁵⁶ Vgl. ebenda, S. 11.

⁵⁷ Vgl. J. SMET, *aaO*, Bd. I, S. 73.

dem Bischof von Jerusalem (387–417)⁵⁸ zu. Wie es zu dieser merkwürdigen und übertriebenen Bischofszählung in der Historiographie der Karmeliten kam, ist schwer zu erklären. Die Zählung wird aber seit Ribot in allen alten Ausgaben von *De Institutione* angegeben. Der Bischof Johannes solle nach Ribot vor seinem Bischofsamt in Jerusalem der Obere der „karmelitischen Eremiten“ auf dem Berg Karmel gewesen sein und im Jahr 412 auf ihre Bitten hin, seine Lehre in Form eines Buches griechisch niedergeschrieben haben⁵⁹. Eine derartige Angabe über die Autorschaft vom Bischof Johannes fügt sich gut in das Anliegen der frühen Geschichtsschreibung des Karmel, bekannte Männer, die eine Beziehung zum Berg Karmel und zum Heiligen Land hatten, zu Nachfolgern des Propheten Elija bzw. zu Anhänger des Karmeliterordens zu machen: Für den Alten Bund waren es Propheten, wie die Verwendung der jüdischen Jonas-Legende zeigt, und für die christliche Epoche waren es Apostel, Bischöfe, Mitglieder ordensähnlicher Gemeinschaften, wie die Essener am Toten Meer und die Therapeuten im Nordägypten oder eben angesehene Eremiten aus Palästina. Dieses Anliegen, die Kenntnisse über die spätere Entwicklung des Ordens, die im *Liber de institutione primorum monachorum* enthalten sind, sowie das Fehlen von früherer Belegen über die Existenz dieses Buches tragen dazu bei, dass die Autorschaft des Bischofs Johannes von der Mehrheit der gegenwärtigen Historiker als unecht angesehen und eher unter legendhafte Erfindungen eingereiht wird⁶⁰. Wahrscheinlich aber ist – auch nach Auffassung von karmelitischen Ordenshistorikern – Philipp Ribot selbst der Verfasser des *Liber de institutione* gewesen.⁶¹

Im vierten Kapitel des zweiten Buches des *Liber de institutione primorum monachorum* wird über den Propheten Jona gesagt:

⁵⁸ Tatsächlich ist für die Jahre 387 bis 417 Bischof Johannes II. von Jerusalem belegt, von dem überliefert wird, dass er vor seinem Bischofsamt als Mönch lebte. Er war in den Streit gegen Hieronymus und Epiphanius verwickelt, die ihn des Origenismus beschuldigten. Hieronymus, den Johannes 394 exkommunizierte, warf ihm den großen Reichtum vor, den Johannes als Bischof von Jerusalem den zahlreichen Pilgern verdankte [HIERONYMUS, *Contra Joannem Hierosolimitanum* (PL XXIII, 371–412)]. Vgl. dazu G. RÖWEKAMP, *Johannes II. von Jerusalem*, in: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, S. 348.

⁵⁹ J. SMET, U. DOBHAN, *aaO*, S. 89.

⁶⁰ Laut J. SMET, *I Carmelitani...*, Bd. I, S. 110, wurde der Weg zur Entstehung der Legende über zwei karmelitische Regulae (der früheren von Johannes, dem Bischof von Jerusalem, und der späteren von Albertus) durch den Traktat *De quatuor in quibus Deus Praedicatorum ordinem insignivit* des Stephan von Salagnac OP (1210–1291) vorbereitet. Er erwähnt nämlich die Existenz der ersten karmelitischen Regel, die meist mit dem *Liber de institutione* identifiziert wird. Er schreibt allerdings seine Autorschaft, anders als Ribot, einem gewissen Aymeric de Malefayda zu.

⁶¹ Vgl. E. BOAGA, *Come pietre...*, S. 74; MCH, S. 270; A. JOTISCHKY, *The Carmelites...*, S. 137ff.; *The Ten Books on the Way of Life and Great Deeds of the Carmelite*, Hg. R. Copsay, Faversham 2007², S. IX; J. SMET, U. DOBHAN, *aaO*, S. 89.

*Horum autem Prophetarum Eliae
discipulorum,
non quidem omnium, sed paucorum,
id est, quatuor ex praecipuis,
deceat hic aliqua succincte memorari.
Inter hos Prophetas Eliae discipulus
primus,
ordine temporis, ad vitam monasticam
per Eliam vocatus fuit Sanctus Ionas,
de regione Geth, quae est in Offir,
Filius illius mulieris viduae,
cui ligna colligenti in Sarepta Sidoniorum
Elias obviavit, et in cujus domo latuit
dum Rex Achab per omnes gentes,
et regna eum ad mortem perquiri fecit.
Hunc Ionam puerum
Elias tunc resuscitavit a mortuis,
cum sustentaretur in domo suae matris⁶².*

*Von den Prophetenschülern des Elias,
allerdings nicht von allen, aber von
einigen,
das heißt, von den vier Wichtigsten,
muss hier kurz etwas erwähnt werden.
Unter diesen Propheten des Elija ist
als erster Schüler
der zeitlichen Abfolge nach zum
Mönchsleben
von Elias berufen worden der heilige Jona
aus dem Gebiet Gat, das in Hefer liegt.
Er war der Sohn jener Witwe,
der Elias beim Holz sammeln in Sarepta
in Sidon
begegnete und in deren Haus er sich verbarg,
als König Achab ihn unter allen Völkern
und Reichen bis auf den Tod verfolgen
ließ.
Diesen Knaben Jona
hat Elija von den Toten auferweckt
als er (Elija) im Haus seiner Mutter
bewirtet wurde.*

Auf eine ähnliche Weise wie seine Vorgänger als Ordenshistoriographen, nämlich de Chemineto, de Venette (1307–1368) und Johannes von Hildesheim (1310–1375) spricht Philipp Ribot im angeführten Text von den vier wichtigsten Schülern des Propheten Elija. In der karmelitischen Tradition wird darunter neben den Propheten Elischa, Obadia und Johannes dem Täufer auch Jona verstanden⁶³. Laut Ribot war Jona in zeitlicher Abfolge Elijas erster Schüler. Dass hier Jona vor Elischa als erster Schüler erscheint, geht höchstwahrscheinlich auf den Befund des biblischen Elijas-Zyklus (1 Kön 17–19) zurück. Denn dort wird die Auferweckung des Sohnes der Witwe von Sarepta (1 Kön 17, 17–24) vor der Berufung des Elischa (1 Kön 19, 19–21) erzählt. Der *Liber de institutione* präzisiert zudem, dass Jona als erster von den vier ausgezeichneten Schülern des Elija zum monastischen Leben berufen wurde. Weiter wird berichtet, dass er aus dem Gebiet von Gad, das in „Offir“ ist,

⁶² Der Text nach: DANIEL A VIRGINE MARIA, *Speculum Carmelitanum sive Historia Eliani Ordinis Fratrum B. V. Mariae de Monte Carmelo*, Antwerpen 1680, Bd. I (Speculi Carmelitani Pars I), S. 25.

⁶³ Vgl. DE CHEMINETO, *Speculum I*, 40–56 (MCH, S. 118–120); DE VENETTE, *Chronica I*, 53–73 (MCH, S. 154); JOHANNES VON HILDESHEIM, *Dialogus VI*, 328–339 (MCH, S. 353).

stammt. Der letzte Name ist höchstwahrscheinlich die latinisierte Form von „Hefer“ und sie basiert wiederum auf der biblischen Angabe aus 2 Kön 14,25, wo über den Propheten Jona geschrieben steht, dass er der Sohn Amittais war und aus Gath-Hefer stammte. Anschließend führt Ribot dann die nun schon mehrmals erwähnte Legende an, wonach der Prophet Jona der Sohn jener verwitweten Frau war, der Elija beim Holzsammeln in Sarepta begegnete und in deren Haus er sich versteckte, als König Achab ihn verfolgen ließ, um ihn zu töten. Ihren Sohn namens Jona erweckte Elija von den Toten, als er in ihrem Haus bewirtet wurde.

Im Vergleich zu den beiden früheren karmelitischen Quellen ist im *Liber de Institutione* eine gewisse literarisch-inhaltliche Entwicklung festzustellen. Ribot nennt mehr Einzelheiten über die für die Karmeliten so bedeutende Frage der „Sukzession“, d.h. der Stellung und der Rangfolge des Propheten Jona im Schülerkreis des Elija. Jona wird als der erste der von Elija in das monastische Leben eingeweihte Prophetenschüler dargestellt. Diese für die karmelitischen Schriften ungewohnte Rangfolge, in der nicht Elischa, sondern Jona als der erste Nachfolger des Elija erscheint, dürfte – wie oben angemerkt – auf die biblischen Angaben von 1 Kön 17–19 zurückzuführen sein. Eine wichtige Rolle spielte sicherlich zudem die von uns behandelte und von Hieronymus überlieferte die antike jüdische Tradition über die Abstammung des Propheten Jona von der Witwe aus Sarepta.

Hinsichtlich der Quelle, aus der die Legende über Jona entnommen wurde, wird im Text nichts gesagt. Zu viele Folgerungen darf man aus diesem Tatbestand nicht ziehen. Eines aber dürfte sicher sein: Wenn die von Ribot behauptete antike Autorschaft des Bischofs Johannes von Jerusalem richtig sein sollte, so käme als Quelle für ihn nur Hieronymus bzw. eine jüdische Überlieferung in Frage, auf keinen Fall aber Petrus Comestor (gest. 1178), da seine *Historia scholastica* in viel späteren Zeitpunkt als 412 n. Chr. geschrieben wurde. Es liegt nahe zu vermuten, dass die bei Ribot fehlende Quellenangabe durch die zur damaligen Zeit im Karmeliterorden schon verbreitete Legende bedingt ist.

2.3.4. *Joannes Baptista de Lezana (1586–1659)*

Ein interessantes Zeugnis für die Jonas-Legende liefert der aus Spanien stammende Gelehrte und Ordensobere Joannes Baptista de Lezana. Er studierte an den renommierten Universitäten in Toledo, Salamanca und Alcalá und wurde dort wie auch an der römischen Universität Sapienza Professor. Außerdem war er Konsultor der vatikanischen Kongregationen. Die ihm angetragene Bischofswürde lehnte er bescheiden ab. Als Titularprovinzial von Palästina publizierte er in den Jahren 1645 bis 1656 ein vierbändiges Werk in Form von einer Chronik über die Anfänge des Karmeliterordens in der Zeit der Propheten Elija, Elischa und ihrer Schüler. Das Werk titulierte er *Annales sacri, prophetici et eliani ordinis B. V. Mariae de Monte Carmeli*. Unter dem Jahr 3125 *ab creatio mundi* bzw. 928 *ante Christi* führt er die

Begegnung Elija mit der Witwe von Sarepta und das darauffolgende Erweckungswunder an. Dabei informiert er in kurzen Worten über die jüdische Tradition über Jona als den Sohn der Witwe, indem er sich auf Hieronymus und Johannes von Jerusalem, den behaupteten Autor des *Liber de institutione* beruft⁶⁴.

Angaben über die Jonas-Legende hatte De Lezana bereits unter dem Jahr 3127 *ab creatio mundi* angeführt, wo er der Reihe nach die Nachfolger des Elija angeführt hatte: Hinsichtlich der zeitlichen Reihenfolge wird Jona zwar *secundus discipulus* genannt, doch wird seine Position in Anlehnung an den *Liber de institutione* in der Gegenüberstellung zu Elischa dahingehend präzisiert, dass Jona zwar der zeitlichen Abfolge nach *primus discipulus* sei, nicht aber der Würde nach.

*Secundus Eliae discipulus
(etsi tempore primus)
Jonas Propheta numeratur. Fuit autem
hic Ionas
illius mulieris Sareptane viduae,
quem Deus Eliae precibus a mortuis
suscitavit.
[...] Id etiam ut Hebraeorum
traditionem refert,
non reprobatur S. Hieronymus in Prologum
ad Ionam quem plures sequuntur.
Nec refert, quod haec sententia
communiter a modernis rejiciatur,
tum quia Ionas Hebraeus fuerit,
non Sidonius, aut Sareptanus,
tum quia alias nimis longaevis esset,
quando prophetavit.
Non enim propter haec antiquorum Patrum
traditio deserenda est;
cum potuerit, ex patre Hebraeus,
et ex matre Sidonius, aut Sareptanus esse,
et prophetare valde senex⁶⁵.*

*Als Elijas zweiter Schüler
(obwohl der Zeit nach erster)
wird der Prophet Jona gezählt. Dieser
Jona gehörte nämlich
jener verwitweten Frau aus Sarepta,
den Gott durch Elijas Gebete von
den Toten auferweckt hat.
Das berichtet auch der hl. Hieronymus
als Tradition der
Hebräer und weist es nicht zurück
im Prolog
zu Jona, dem (Hieronymus) viele folgen.
Es bedeutet nichts, dass diese Meinung
von den Heutigen einhellig verworfen wird,
sei es weil Jona Hebräer,
und nicht aus Sidon noch aus Sarepta war,
sei es weil er sonst allzu lange gelebt hätte,
als er als Prophet auftrat.
Deshalb nämlich darf diese Überlieferung
der alten Väter nicht aufgegeben werden,
denn er (Jona) konnte ja väterlicherseits
Hebräer
und mütterlicherseits Sidonier oder
Sareptaner gewesen sein
und noch im hohen Alter als Prophet
aufgetreten sein.*

⁶⁴ Vgl. JOANNES BAPTISTA DE LEZANA, *Annales sacri, prophetici et eliani ordinis B.V. Mariae de Monte Carmeli*, Rom 1645, Bd. I, S. 163.

⁶⁵ Ebenda, Bd. I, S. 175.

De Lezana erwähnt die Jonas-Legende im oben zitierten Text und führt dabei eine Reihe von Kirchenvätern und mittelalterlichen christlichen Schriftstellern als Gewährsmänner für diese Überlieferung an. Auf die nähere Interpretation dieser Aufstellung wird hier verzichtet, da unten bei der Darstellung der Rezeption der Jonas-Legende vom karmelitischen Schriftsteller, Daniel von der hl. Jungfrau (van Audenaerde) genauer auf eine ähnliche Liste eingegangen wird.

Joannes Baptista de Lezana setzt sich kritisch mit der durch Hieronymus im Prolog zum Buch Jona gegebenen Jona-Überlieferung auseinander. Er stellt fest, dass Hieronymus die Jona-Tradition anführt und nicht zurückweist. Diese Überlieferung hätten viele Schriftsteller übernommen. Im Weiteren führt de Lezana aus, dass die von Hieronymus vertretene Ansicht von den „Heutigen“, d.h. von Schriftstellern aus der Zeit von de Lezana, einhellig verworfen wird. Der Vorwurf gegen diese Tradition besteht darin, dass Jona kein Sidonier oder Sareptaner, sondern Hebräer gewesen sei und dass er sehr alt hätte sein müssen, als er Prophet war. De Lezana überzeugt jedoch seine Leser vom Wert der alten Überlieferung, indem er die Meinung der modernen Autoren als nicht entscheidend ansieht (vgl. *nec refert – es bedeutet nichts*).

Darüber hinaus empfiehlt er, die Tradition der patristischen Väter nicht abzulehnen. De Lezana sucht deshalb nach Erklärungen, die die alte Überlieferung stützen sollen. Er argumentiert, dass Jona väterlicherseits Hebräer, mütterlicherseits aber Sidonier oder Sareptaner gewesen sein könnte und dass er seine Prophetentätigkeit bis ins hohe Alter ausübte.

Es ist also festzustellen, dass zur Zeit von de Lezana, d.h. in der Mitte des 17. Jahrhunderts die Mehrheit der Bibelkommentatoren die antike Überlieferung, dass Jonas der Sohn der Witwe von Sarepta war, nicht akzeptierten. Unabhängig davon, ob als Grund dafür bereits kritische Untersuchungen der Historiker in Betracht kommen oder nicht, ist die Tatsache auffallend, dass die beiden von de Lezana angeführten Argumente zugunsten der Überlieferung alten jüdischen Traditionen den Argumenten aus dem Jerusalemer Talmud und dem Midrasch Rabbah zu Kohelet ziemlich ähnlich sind. Im Traktat Sukka 5,1 (55a), den wir oben behandelt haben, und im Midrasch Rabbah zu Genesis 89,11 wird ebenfalls mit der Unterscheidung zwischen väterlicher und mütterlicher Abstammung des Jona argumentiert. Im Midrasch Rabbah zu Kohelet 8,10 wird zudem ganz ähnlich wie hier das hohe Alter des Propheten Jona betont.

Aus der interessanten Argumentation von Joannes Baptista lässt sich wohl schließen, dass die christlichen Kommentatoren im 17. Jahrhundert die talmudische Literatur gekannt und verwendet haben.

Zu einer vertieften Kenntnis der jüdischen Überlieferung haben zu de Lezanas Zeiten wohl auch die Erfindung des Buchdruckes und der damit verbundene leichtere Zugang zu jüdischen Werken beigetragen. Doch bereits für die Zeit der

Exegeten der Schule von St. Viktor in Paris und des bereits genannten Pariser Theologen Petrus Comestor, d.h. seit dem Ende des 12. Jahrhunderts, ist ein verstärkter Rückgriff von christlichen Theologen auf jüdische Traditionen festzustellen. Dem Franziskaner Nikolaus von Lyra (1270–1349) gebührt das Verdienst, die Kenntnis jüdischer Traditionen, aber auch die Anwendung von jüdisch-exegetischen Methoden in der christlichen Theologie gefördert zu haben. In seiner Schrift *Postilla literalis* zitiert er häufig aus Kommentaren von Rabbinern wie z.B. Salomo ben Isaak, genannt *Raschi* (1040–1105)⁶⁶. Christliche Theologen der nächsten Jahrhunderte intensivierten die Erforschung der jüdischen Exegese, indem sie sich dem Studium der orientalischen Sprachen widmeten. Zu den bekanntesten Theologen und Kennern der orientalischen Sprachen gehörten ein Jahrhundert vor Joannes Baptista de Lezana etwa Petrus Galatinus (1460–1540), Gilbertus Genebrardus (1535–1597) und Cornelius a Lapide (1567–1637). Sie machten die rabbinischen Werke populär, indem sie sie rezipierten, gegen sie polemisierten oder sie sogar ins Lateinische übersetzten. Von dieser inhaltlichen Auseinandersetzung zeugt auch die kritische Einstellung gegenüber der Jona-Tradition, wie sie im zitierten Text von de Lezana zu finden ist. De Lezana selbst griff – wie auch sein Zeitgenosse und Mitbruder im Karmeliterorden Daniel von der hl. Jungfrau – nicht selten zu den Werken von Galatinus, Genebrardus und Cornelius a Lapide, aber auch zu Kommentaren von jüdischen Gelehrten wie dem bereits erwähnten Rabbi Salomo ben Isaak, Akronym *Raschi* (1040–1105), oder Rabbi David Kimhi, Akronym *Radak* (1160–1235)⁶⁷.

2.3.5. *Daniel von der hl. Jungfrau (1615–1674)*

Einer der bedeutenden karmelitischen Theologen des 17. Jahrhunderts, der die Legende über Jonas Abstammung von der Witwe aus Sarepta in seine Schrift aufnimmt, war Daniel von der hl. Jungfrau. Er wurde 1615 in Hamme, in Flandern in einer frommen Familie van Audenaerde geboren. Im Orden, und in seiner Provinz Flandern-Belgium, in die er 1632 eingetreten ist, hatte er verantwortliche Ämter inne, wie Novizenmeister, Prior in Brüssel (1649–1652) und zwei Mal Provinzial (1652–1655; 1663–1666)⁶⁸. Seine zweibändige Anthologie der karmelitischen Texte *Speculum Carmelitanum* und *Vinea Carmeli seu historia Ordinis* aus dem Jahr 1662 sowie *Phoenix speculorum gratiae et naturae miraculorum S. Elias propheta* von 1670 brachten ihm ein großes Ansehen im Karmeliterorden und dürfen als Ausdruck der Verteidigung der Position des Ordens gegen die Bollandisten angesehen

⁶⁶ Vgl. G. STEMBERGER, *Schriftauslegung I. Judentum*, TRE² 30 (1999), S. 449.

⁶⁷ Die Akronyme sind Initialworte, die in der jüdischen Tradition für Bezeichnung bekannter Rabbiner verwendet werden und die aus den Anfangsbuchstaben oder –Silben voller Namen bestehen. Zur Definition des Akronyms vgl. H. GÜNTHER, *Akronym*, in: *Metzler Lexikon Sprache*, Hg. H. Glück, Stuttgart, Weimar 2000², S. 23.

⁶⁸ Vgl. M. HÖSLER, *Daniel von der hl. Jungfrau*, LThK³ III (1995), Sp. 13–14.

werden. Im *Speculum Carmelitanum*, das schon 1680 neu ediert wurde⁶⁹, liefert er viele alte Traditionen über den Propheten Elija, darunter auch die mit Elija verbundene jüdische Legende über die Herkunft des Propheten Jona. Im ersten Teil dieses Werkes wird zusammen mit der Jonas-Legende auch die Liste der Kirchenväter und scholastischer Theologen dargeboten, die diese Legende überlieferten.

*Ionam puerum Elias tunc
resuscitavit a mortuis.
Quod puer ille viduae Sareptanae,
ad preces Eliae resuscitatus,
fuerit Ionas Propheta,
expresse tradunt alii plures,
scilicet S. Epiphanius, S. Isidorus,*

*Dorotheus, Rupertus, Haymo,
Carthusianus in Ionam et alii:
quinimo scribit Lyranus
quod secundum omnes Doctores
Hebraicos,
et Latinos iste Ionas
fuerit filius Mulieris viduae,
quem suscitavit Elias⁷⁰.*

*Damals hat Elija den Knaben Jona
von den Toten auferweckt.
Dass dieser Sohn der Witwe von Sarepta,
durch Elijas Gebet auferweckt,
der Prophet Jona war, überliefern
ausdrücklich viele andere
nämlich der hl. Epiphanius,
der hl. Isidor,*

*Dorotheus, Rupert, Haymo,
der Kartäuser über Jona und andere:
schreibt doch Lyranus,
dass gemäß allen hebräischen
und lateinischen Gelehrten dieser Jona
der Sohn der verwitweten Frau war,
den Elija auferweckt hat.*

Diese Autorenliste steht in den *Annotationes* zum Text *De institutione primorum monachorum*. Die Aufzählung ist angelehnt an Hieronymus (*Prologus Commentariorum in Ionam Prophetam*; PL 25, 1118), Bischof Johannes von Jerusalem (387–417) als dem Autor von *De institutione* und Petrus Comestor (*Historia scholastica*; PL 198, 1379)⁷¹. Daniel von der hl. Jungfrau beginnt mit der straffen Darstellung der Legende, für die er zahlreiche Autoren als Gewährsmänner nennt. Unter ihnen werden drei antike Kirchenväter und vier mittelalterliche Autoren aufgezählt: der aus Palästina stammende Epiphanius von Salamis (310–403), der in Antiochien geborene Dorotheos von Gaza (gest. 560/580), Isidor von Sevilla (560–636), der von Daniel von der hl. Jungfrau als *Lyranus* bezeichnete franziskanische Gelehrte Nikolaus von Lyra (1270–1349), Rupert von Deutz (1075–1129), der *Carthusianus*

⁶⁹ Vgl. E. BOAGA, L. BORRIELLO, *Danielle della Vergine Maria*, in: *Dizionario Carmelitano*, Hg. Dieselben, Roma 2008, S. 219.

⁷⁰ DANIEL A VIRGINE MARIA, *Speculum Carmelitanum sive Historia Eliani Ordinis Fratrum B.V. Mariae de Monte Carmelo*, Antwerpen 1680, Bd. I (*Speculi Carmelitani Pars I*), Traktatus 3, Cap. 7, S. 63.

⁷¹ Vgl. ebenda, S. 24–25.

genannte Dionysius von Rijkel (1402–1471) und vermutlich der als *Haymo* bezeichnete Jean de la Haye (1583–1661)⁷².

Es ist interessant, dass unter den sieben von Daniel erwähnten Autoren, die die Jonas-Legende kennen, die drei ältesten aus dem Orient stammten bzw. einige Zeit dort lebten. Wenn man zu ihnen neben den in Bethlehem lebenden Hieronymus (347–419) zudem den monophysitischen Bischof Severus von Antiochien (512–518)⁷³ hinzunimmt, wird der Ursprungsgebiet der jüdischen Jonas-Legende allmählich deutlich und eine gewisse Linie der Rezeption von den östlichen über die westlichen Kirchenväter hin zu den mittelalterlichen Autoren und schließlich zu den karmelitischen Geschichtsschreibern nachvollziehbar. Offensichtlich ist auch die Tatsache, dass die meisten der hier als Vermittler der Jonas-Legende genannten christlichen Autoren Bibelkommentatoren waren.

3. DIE JÜDISCHE LEGENDE VOM WASSERWUNDER DES PROPHETEN ELIJA

Eine andere Art der Rezeption von jüdischen Legenden durch die karmelitische Geschichtsschreibung der Zeitperiode von 1240 bis 1696 zeigt sich anhand einer Legende, die von einem Wasserwunder berichtet, das der Prophet Elia wirkte. Die Besonderheit der Rezeption dieser Legende durch karmelitische Autoren besteht darin, dass hier, anders als im Falle der Jonas-Legende, keine Vermittlung durch die Kirchenväter bis jetzt belegt ist. Die Wasserwunder-Legende taucht bisher nur in jüdischen und karmelitischen Quellen. An ihr soll untersucht werden, ob eine direkte Übernahme aus jüdischen Quellen zweifelsfrei aufgezeigt werden kann. Nachdem oben der Rezeptionsweg der Jonas-Legende aufgezeigt wurde, in dem die Vermittlung durch die Kirchenväter eine wichtige Rolle spielte, soll jetzt dieser zweiten Art der Rezeption jüdischer Legenden innerhalb der Historiographie des Karmeliterordens nachgegangen werden. Die Wasserwunder-Legende beruht auf zwei Bibelstellen: 1 Kön 18, 32–35 und 2 Kön 3, 11. Sie bilden sozusagen eine Inspiration für die Entstehung der Legende, da die Wasserwunder-Legende meistens im Zusammenhang mit der biblischen Geschichte 1 Kön 18, 32–35 überliefert wird. Elia baut eine Opferstätte auf dem Berg Karmel und zieht rings um den Altar einen Wassergraben, den er mit Wasser füllen lässt. Die Beschreibung, dass Altar und Opferareal mit Wasser übergossen und der Graben geflutet wurde, soll die Größe des Wunders verdeutlichen, das darin besteht, dass Gottes Feuer trotz des vielen Wassers das Brandopfer und das Brennholz mitsamt dem Altar verzehrt. Drei Mal (1 Kön 18,

⁷² Eine fast identische Liste christlicher Autoren findet sich schon bei JOANNES BAPTISTA DE LEZANA; vgl. dazu seine *Annales...*, Bd. I, S. 175.

⁷³ Nach M.G. LEONE, *Ebraismo e Carmelo*, in: *Dizionario Carmelitano*, Hg. E. Boaga, L. Borriello, Roma 2008, S. 284 und nach K. HEALY, *Prophet of Fire*, Roma 2004, S. 75f., weist Severus von Antiochien, dass die Jonas-Legende hebräischen Ursprungs ist.

34) befiehlt Elija den Dienern, vier Krüge mit Wasser zu füllen und damit den Wassergraben zu füllen und den Altar übergießen. Mit dieser biblischen Aussage wird eine jüdische Legende in Verbindung gebracht, nach der Elija das aus den Krügen gegossene Wasser mit seinen Händen berührt und dadurch die benötigte Wassermenge auf wunderbare Weise vermehrt haben soll. Die Benetzung von Elias Händen mit Wasser wird ebenfalls wieder aus einer Bibelstelle herausgelesen, nämlich aus 2 Kön 3, 11. Dort wird vom Dienst der Händewaschung berichtet, den Elischa üblicherweise dem Elija leistete, indem er Wasser über Elias Hände goss. All diese Assoziationen werden in der Legende zusammengewoben, so dass sie erzählt, Elischa habe vor der Darbringung des Brandopfers auf dem Berg Karmel Wasser aus den Krügen über Elias Hände gegossen, wodurch das Wasserwunder, d.h. die wundersame Wasservermehrung, gewirkt worden sei.

Die Bedeutung der Wasserwunder-Legende für die karmelitische Geschichtsschreibung besteht darin, dass sie Elija und Elischa als Gründerpersönlichkeiten des Karmeliterordens und zugleich als Wundertäter ausweist. In der karmelitischen Historiographie erschien diese Legende erst im 17. Jahrhundert, doch wird sie in dieser Zeit von mehreren karmelitischen Theologen überliefert. Spüren wir der Rezeption dieser Geschichte von ihren jüdischen Quellen her nach.

Bei der literarkritischen Beschreibung und inhaltlichen Interpretation der betreffenden Texte wird dieselbe wirkungsgeschichtliche Methode wie bei der Erklärung der Jonas-Legende angewendet. Es werden demnach zunächst die jüdischen Quellen der Elias-Legende vorgestellt, um dann in einem zweiten Schritt ihre Rezeption im karmelitischen Schrifttum der genannten Zeitperiode darzustellen.

3.1. Jüdische Quellen

Die Legende über ein Wasserwunder des Elia, wonach Wasser auf wundersame Weise aus Elias Händen hervorfloss, findet sich in zwei jüdischen Schriften. Das ältere Werk stammt aus dem 10. Jahrhundert und trägt den Titel *Tanna debe Eljahu*. Die jüngere Schrift ist der Kommentar zum ersten Buch der Könige, der aus der Feder des angesehenen jüdischen Gelehrten Rabbi Salomo ben Isaak (Akronym Raschi) stammt und etwa in den Jahren zwischen 1070 und 1100 verfasst worden sein dürfte⁷⁴.

3.1.1. *Tanna debe Eljahu Rabba* (etwa Ende des 10. Jahrhunderts)

Bei dem *Tanna debe Eljahu* handelt es sich um einen Midrasch, dessen letzte Redaktion auf das Ende des 10. Jahrhunderts nach Chr. datiert wird. Der Titel *Tanna debe Eljahu* bedeutet übersetzt etwa „Die Lehrrede des Elija“. Der Tittel entstammt dem Aramäischen und geht auf die talmudische Überlieferung zurück, nach der der

⁷⁴ Vgl. ebenda, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12585-rashi-solomon-bar-isaac> (vom 14.12.13).

Prophet Elija dem Rabbi Anan erschienen sein soll und ihm den Inhalt des Buches diktierte. Im Talmudtraktat *Kethubboth* 106a wird diese Tradition über die Entstehung des *Tanna debe Elijahu* durch die Vermittlung von Rabbi Anan überliefert⁷⁵. Die englische Übersetzung des Titels „*The Lore of the School of Elijah*“ charakterisiert das Werk als „geheime Weisheit“ und als „mündliche Tradition“ und gibt damit einen Hinweis auf seine mystischen und kabbalistischen Züge⁷⁶.

Die Schrift besteht aus zwei Teilen. Die wohl ältere Teil trägt den Titel *Tanna debe Elijahu Rabba*, wobei *Rabba* „groß“ bedeutet und sich auf den Umfang der Schrift bezieht, die aus 31 Kapiteln besteht; der jüngere Teil wird als *Tanna debe Elijahu Zutta* bezeichnet, wobei *Zutta* „klein“ meint, da dieser Teil lediglich 15 Kapitel umfasst. Der Midrasch ist weiterhin unter den Titeln *Seder Elijahu Rabba* und *Seder Elijahu Zutta* bzw. *Elijahu Rabba* und *Elijahu Zutta* bekannt.

Inhaltlich beschreibt der Midrasch die Etappen der Welt- und Menschengeschichte. Zu seinen wichtigsten Themen gehören außer Anfängen der Welt, die messianische Herrschaft, das Ende der Welt und viele eschatologische Themen. Er ist im haggadischen Stil geschrieben und überliefert viele legendäre Erzählungen⁷⁷.

Der Entstehungs- bzw. Redaktionsort des *Tanna debe Elijahu* ist nicht gesichert; die Hypothesen schwanken zwischen Babylonien, Palästina und Rom. Sicher ist, dass der oben als Verfasser des Kommentars zum ersten Buch der Könige bereits genannte Rabbi Salomo ben Isaak (Raschi) beide Teile dieses Midrasch kannte, was daraus hervorgeht, dass er als erster jüdischer Gelehrter auf die Unterscheidung zwischen den beiden Teilen, *Rabba* und *Zutta*, hinwies⁷⁸. Die erste Edition des Midrasch erschien in 1598 in Venedig⁷⁹. Als beste Edition der beiden Teile *Elijahu Rabba* und *Elijahu Zutta* gilt die Warschauer Drucklegung aus dem Ende des 19. Jahrhunderts⁸⁰. Im Jahr 1900 und 1902 wurde von M. Friedmann eine kritische Ausgabe des *Tanna debe Elijahu* in Wien veröffentlicht, die auf dem vatikanischen Manuskript aus dem Jahr 1073 basiert⁸¹. Leider beginnt der uns interessierende Textabschnitt dieser Edition mit der Buchstabenverschiebung, die eine wichtige Bedeutungsänderung zur Folge hat⁸². Aus diesem Grund ist der für unseren Zusammenhang einschlägige

⁷⁵ Vgl. ebenda Rabbi Anan lebte im 3. Jahrhundert und gehörte der zweiten Generation der babylonischen Amoräer (bis 280 n. Chr.); vgl. dazu: ebenda, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/1457-anan> (vom 15.12.13).

⁷⁶ Vgl. *Tanna Debe Eliyyahu. The Lore of the School of Elijah*, Hg. W.G. Braude, I.J. Kapstein, Philadelphia 1981.

⁷⁷ Vgl. ebenda, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/14239-tanna-debe-elijahu> (vom 15.12.13).

⁷⁸ Vgl. ebenda, Internetseite vom 15.12.13.

⁷⁹ Vgl. *ביוניציאה, ספר תנא דבי אליהו ותמורברים עתיקין ומתוקים* (Venedig 1598).

⁸⁰ Vgl. *ווארשא תרלד, ספר תנא דבי אליהו כולל סדר אליהו רבא וסדר אליהו זוטא* (Warschau 1874).

⁸¹ Vgl. *סדר אליהו רבא וסדר אליהו זוטא* (Wien 1902).

⁸² So werden z.B. im wichtigen für unsere Untersuchung hebräischen Wort *tá'alá* (Wassergraben), das für unsere Untersuchung wichtig ist, die Buchstaben so verschoben, dass dadurch das

und hier zitierte Abschnitt aus dem 17 Kapitel der Warschauer Edition von 1874 entnommen.

Und wahrlich obwohl der Wassergraben nach deinem Wissen	וכי תעלה על דעתך
mit Wasser aus zwölf Krügen gefüllt wurde,	שמשינים עשר כדים מים נתמלא
war das Wasser jedoch noch nicht im ganzen Ort vorhanden.	כל המקום מים אינו
Und deshalb sagte er:	כן אלא כשאמר
zu ihnen, d.h. zu seinen Schülern, die mit ihm waren:	להם לחלמודים שלו
Wer ist wohl der Mann,	מי שיש לא
der gehen wird, Wasser zu holen?	מים יבוא
Und er goss Wasser über Elijas Hände,	ויצוק על ידי אליהו
Elischa, sein Schüler.	אלישע תלמידו
[...]	[...]
Denn Elischa pflegte zu gehen, (um Wasser zu holen)	היה בא אלישע
so dass er das Wasser über seine Hände goss	ויצוק על ידיו
und es fließen von ihnen	ויצאו מהן
zehn Wasserquellen hervor	עשר מעינות
bis der ganze Ort mit Wasser gefüllt wurde.	עד שנתמלא כל המקום מים
Wie gesagt wird (2 Kön 3): „Und er sagte:	שנאמר (מם ב ג) ויאמר
Hier ist Elischa, der Sohn Schafats,	פא אלישע בן שפט
der das Wasser gegossen hat	אשר יצק מים
über Elijas Hände.	על ידי אליהו ⁸³

Der zitierte Textabschnitt des Midrasch gehört zu einer Reihe von Erzählungen, die die Zeitspanne der Weltgeschichte von der Sintflut bis zur Regierungszeit des Königs Manasses umfassen. Genauerhin steht der Text im Zusammenhang des Opferes, das der Prophet Elija auf dem Berg Karmel darbringt (vgl. 1 Kön 18, 22–40). Die vorhergehenden Zeilen informieren darüber, dass Elija ein Wassergraben rings um den Altar anlegen ließ. Der angeführte Abschnitt knüpft an diese Information an und besagt, dass der Wassergraben (*ta'alâ*) mit Wasser aus zwölf Krügen gefüllt wurde. Diese Zahl ergibt sich aus Elija dreimaliger Aufforderung, vier Wasserkrüge zu bringen (vgl. 1 Kön 18, 33f.). Dieses Wissen, im Text als „dein Wissen“ ausgedrückt, wird beim Leser vorausgesetzt. Dennoch wird es im Weiteren festgestellt, dass das Wasser noch nicht im ganzen Ort (*māqôm*) vorhanden war.

aramäische Wort 'altâ (Ganzopfer) entsteht. Darüber hinaus fehlt die Negation 'ēnū in der dritten Zeile, was die Bedeutung der Aussage über das Vorhandensein des Wassers im ganzen Ort ändert; vgl. ebenda, S. 87.

⁸³ Der hebräische Text ist der oben genannten Warschauer Edition entnommen: כט (29), S. (Warschau 1874) ווארשא תרל"ד, ספר תנא דבי אליהו כולל סדר אליהו רבא וסדר אליהו זוטא.

Mit dem Ort ist hier vermutlich die gesamte Opferstätte, die Elija durch den Wassergraben abgrenzen ließ, gemeint; anders gesagt, die zwölf Krüge, die auf Befehl des Elija gebracht wurden, reichten nach dem *Tanna debe Elijahu* nicht aus, um das ganze Opferareal zu begießen.

Danach wird erzählt, dass sich Elija in dieser Situation mit der Frage an seine Schüler wandte, wer von ihnen bereit wäre, zu gehen, um weiteres Wasser zu holen. Elischa bot seinen Dienst an, der überraschenderweise nun darin bestand, dass er Wasser über Elijas Hände goss. Die Bereitschaft Elischas, Wasser über Elijas Hände zu gießen, führt zu etwas Außergewöhnlichem, zu einem Wunder: Aus Elijas Händen flossen nämlich zehn Wasserquellen (*‘ešer ma^a jⁿōt*) hervor.

Die Erzählung des Wasserwunders ist rätselhaft. Der Leser kann nur vermuten, dass die zehn Quellen mit den zehn Fingern der Hände in einem Zusammenhang stehen, da die Finger im Text des *Elijahu Rabba* an keiner Stelle erwähnt werden. Obwohl der Text dem Leser die Freiheit lässt, die Zahl der zehn Wasserquellen nach eigenem Gutdünken zu interpretieren, dürfte der Autor des *Tanna debe Elijahu* die symbolische Bedeutung dieser Zahl vor Augen gehabt haben, da die Zahl zehn nach biblischer Tradition als runde Zahl verstanden wird, die eine geschlossenen Ganzheit symbolisiert⁸⁴. Davon zeugt auch die Bedeutung von biblischen Zehnerreihen wie z.B. die zehn ägyptischen Plagen (Ex 7–12), die Zehn Gebote (Ex 20, 1–17) und der Zehnt vom Ertrag (Lev 27, 30). Es ist nicht ausgeschlossen, dass der Autor des *Tanna debe Elijahu* dieses biblische und symbolische Verständnis der Zahl zehn sowie ihre spezielle Bedeutung in der jüdischen Kabbala, wo z.B. die zehn Naturgewalten (*sephiroth*) als zehn verschiedene Instrumente der göttlichen Kraft angesehen werden, mitgedacht hat. Wenn auch die genannte kabbalistische Vorstellung von zehn Naturgewalten erst für die Zeit nach der endgültigen Redaktion des *Tanna debe Elijahu* belegt ist (etwa ab dem 12. Jahrhundert), enthält der *Tanna debe Elijahu* als eine geheime Offenbarung des Elija Gedankengut, das an die apokalyptischen Tendenzen der frühen Kabbalistik erinnert⁸⁵.

Das von Elija bewirkte Wasserwunder wird mit starken Bildern veranschaulicht, wobei das Wort „Wunder“ (*nēš*) im Text nicht fällt. Aus den zehn Wasserquellen floss so reichlich Wasser, so dass der ganze Ort, d.h. die gesamte Opferstätte, sich mit Wasser füllte. Die Legende des Wasserwunders dient im *Tanna debe Elijahu* dazu, den Wassermangel im Opferareal zu beheben.

Zum Schluss beruft sich die Legende auf Bibelstelle von 2 Kön 3, 11, wo gesagt wird, dass das Übergießen der Hände des Elija mit Wasser, d.h. der Dienst des Händewaschens, zu den selbstverständlichen Aufgaben Elischas als Prophetenschüler

⁸⁴ M. LURKER, *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*, München 1990⁴, S. 432–434.

⁸⁵ Vgl. Die nicht veröffentlichte Vollversion der *Jewish Encyclopedia* von 1901–1906 unter der folgenden Homepage vom 22.12.13: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/9107-kabbalah#anchor54> und dort besonders das Kapitel „*Antiquity of the Cabala*“.

gehörte. Die Legende geht also vom biblischen Befund aus, dass Elischa als Jünger des Elija bei dessen Opfer auf dem Berg Karmel (1 Kön 18, 22–40) anwesend war und seinem Meister diente. Im Text der Legende, wie sie im *Tanna debe Elijahu* vorliegt, wird aber keine Rücksicht auf den Ablauf der biblischen Geschichte im sogenannten Elijas-Zyklus in 1 Kön 17–19 genommen, in dem Elischa erst gegen Ende in 1 Kön 19, 16–21 erwähnt wird⁸⁶.

3.1.2. Der Kommentar zu 1 Kön von Rabbi Salomo ben Isaak, Akronym Raschi (1040–1105)

In der zeitlichen Abfolge der uns bekannten jüdischen Quellen zum Wasserwunder des Propheten Elija steht der Kommentar von Rabbi Salomo ben Isaak, genannt Raschi, zu 1 Kön 18, 32.34 an zweiter Stelle.

Rabbi Salomo wuchs in Troyes in Frankreich in einer Winzerfamilie auf und ging bereits in jungen Jahren (1055) zum Studium nach Mainz und Worms, wo sich zu seiner Zeit die bedeutendsten jüdischen Lehrhäuser Europas befanden. Nach etwa zehn Jahren kehrte er in seine Heimatstadt zurück, wo er im Jahr 1070 ein jüdisches Lehrhaus gründete. Er wurde vor allem durch seine Kommentare zu biblischen Schriften (Tanakh) und zum Talmud bekannt. Sie zeichnen sich nicht so sehr durch ihre Länge, sondern durch ihre Klarheit und Prägnanz und in besonderer Weise durch alte theologische Traditionen, die in ihnen überliefert sind, aus. Die Zitate und Hinweise in seinen Werken geben Zeugnis davon, dass Rabbi Salomo fast mit der gesamten, zu seiner Zeit bekannten aramäischen und hebräischen Literatur vertraut war. Für die Popularität seiner Kommentare spricht die Tatsache, dass das erste gedruckte hebräische Buch (1475) sein Kommentar zum Pentateuch war. Sieben Jahre später erschienen 1482 in Bologna weitere seiner Kommentare zu biblischen Büchern. In dieser Ausgabe wurde sein Kommentar am Rande des Bibeltextes, meist rechts und unten platziert, wodurch die feste Gepflogenheit entstand, seine Kommentare zur hebräischen Bibel und zum Talmud auch in den folgenden Ausgaben meistens an den Rand des kommentierten Textes oder parallel zu ihm zu drucken.⁸⁷ Auf diese Weise wurden auch andere bedeutende jüdische Kommentare zur Bibel in der sogenannten rabbinischen Bibel, der Mikraot gedolot, an die Seitenränder gedruckt⁸⁸.

⁸⁶ Auf diese Unstimmigkeit scheint die erste Edition des *Tanna debe Elijahu* aus dem Jahre 1598 Rücksicht genommen zu haben, denn dort berichtet die Legende nur generell von einigen Schülern des Elija, nicht aber von Elischa. Vgl. ספר תנא דבי אליהו והמרברים עתיקין ומתוקים. Vgl. בייניציאה, ספר תנא דבי אליהו והמרברים עתיקין ומתוקים. Vgl. (Venedig 1598), S. (27b) בי.

⁸⁷ Vgl. Die nicht veröffentlichte Vollversion der *Jewish Encyclopedia* von 1901–1906 unter der folgenden Homepage vom 14.12.13: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12585-rashi-solomon-bar-isaac>.

⁸⁸ Vgl. R.R. GEIS, „Raschi“, LThK² VIII (1963), Sp. 993.

Der Einfluss von Rabbi Salomo reichte deutlich über das jüdische Umfeld hinaus. Seine Auslegungen und die von ihm verwendeten alten Traditionen fanden schnell den Weg in christliche Schriften. Reichlich schöpften aus ihm am Ende des 12. Jahrhunderts die Exegeten der Schule der Augustiner-Chorherren zu St. Viktor in Paris, zu denen auch der bereits oben genannte Petrus Comestor gezählt werden kann. Schon im Jahr 1240 hatte man eine Sammlung von Exzerpten aus Raschi ins Lateinische übersetzt. Seine jüdische Exegese bahnte sich für viele Jahrhunderte einen Weg in christliche Kommentare vor allem durch den „Liranus“ genannten Franziskaner Nikolaus von Lyra (1270–1349), der in seiner *Postilla litteralis* viele bei Raschi vorhandene Interpretationen und Zitate fast wortwörtlich wiederholte. Auch de Lezana bezeugt die Verwendung von Raschis Kommentaren bei christlichen Autoren, unter denen Nikolaus von Lyra ersten Platz einnehme⁸⁹.

Die für den Zusammenhang des vorliegenden Aufsatzes wichtige Bibelstelle samt der Kommentare von Raschi lauten folgendermaßen:

1 Kön 18, 32: „Er fügte die Steine zu einem Altar für den Namen des Herrn, zog rings um den Altar einen Graben (*ta'alâ*) und grenzte eine Fläche ab, die zwei Sea Saat hätte aufnehmen können“.

KOMMENTAR VON RASCHI:

„ein Wassergraben“ – *fossé im Französischen*
 „Entsprechend dem Umfang von zwei Sea“ –
 – Seine Größe umfasst zwei Sea,
 einhundert mal fünfzig Ellen
 wie der Hof der (göttlichen) Wohnung.

“תעלה, - פושאר” ו’ בלע”
 “כבית סאתים,
 רחבו בית סאתים
 מאה על חמשים כחצר
 המשכן⁹⁰

1 Kön 18, 34: „Nun befahl er: Füllt vier Krüge mit Wasser, und gießt es über das Brandopfer und das Holz! Hierauf sagte er: Tut es noch einmal! Und sie wiederholten es. Dann sagte er: Tut es zum drittenmal! Und sie taten es zum drittenmal“.

⁸⁹ Vgl. JOANNES BAPTISTA DE LEZANA, *aaO*, S. 165.

⁹⁰ Die Übersetzungen beruhen auf dem oben angeführten hebräischen Text des Raschi-Kommentares, der den *Mikraot Gedolot* der Internetseite vom 12.12.13 entnommen wurde: <http://he.wikisource.org/wiki/מג' מִכְלֵם אַ חַי לְב>.

KOMMENTAR VON RASCHI:

„Wasserkrüge“ – um das Wunder größer zu machen
 „Und gießt“ – Elischa (goss) über seine Hände
 und seine Finger wurden wie Wasserquellen
 und der Wassergraben wurde gefüllt.

Das ist die Bedeutung von:

(2 Kön 3,11) Hier ist Elischa, der Sohn Schafats,
 der Wasser über Elijas Hände gegossen hat
 und das Wunder wurde bewirkt im Wasser
 durch seine Hände.

Er wird angesehen als derjenige,
 der das Wunder tut
 im Wasser durch seine Hände.

“כדים מים” - להגדיל את הנס
 “ויצקו” - אלישע (יצק) אל ידיו
 ונעשו אצבעותיו כמעיינות
 ונתמלאה התעלה
 הוא שנאמר
 פה אלישע בן שפט
 אשר יצק מים על ידי אליהו
 ונעשה נס במים
 על ידי
 ראוי הוא
 שיעשה הנס
 במים על ידי⁹¹

Salomo ben Isaak greift im Kommentar zu 1 Kön 18,32 die hebräischen Ausdrücke „Wassergraben“ (*ta'ālā*) und „entsprechend dem Umfang von zwei Sea“ (*k'bet sa'tajim*) auf, um auf diese Weise das Volumen des Wassergrabens zu präzisieren. Nach seinem Verständnis handelt es sich um ein Volumen von einhundert mal fünfzig Ellen. Mit „Elle“ (lat. *cubitus*) wird das hebräische Nomen הצר (*hāšar*) wiedergegeben⁹². Zu genaueren Erklärung der Maßeinheit fügt Raschi hinzu, dass er mit ihr ein Volumen angeben möchte, das mit dem der Wohnstätte Gottes (*miškān*) vergleichbar ist. Nach Ansicht von Rabbi Salomo orientierte sich Elija bei der Vorbereitung des Wassergrabens an der Grundfläche der Wohnstätte Gottes. Damit stellt Rabbi Salomo indirekt eine Verbindung her zwischen Elijas Opfer auf dem Berg Karmel und der Wohnstätte Gottes, in der Opfer dargebracht wurden.

Bei der Auslegung der Bibelstelle 1 Kön 18,34 geht Salomo ben Isaak mit derselben Methode wie bei 1 Kön 18,32 vor. Er greift zwei Ausdrücke aus dem Text auf, das Nomen „Wasserkrüge“ und das Verbum „gießt“ und interpretiert sie. Die „Wasserkrüge“, die Elija bringen lässt, um den Wassergraben aufzufüllen, verbindet Raschi gedanklich mit der Verdeutlichung der Größe des Wunders und Elijas außergewöhnlicher Gnade. Der Befehl „gießt“, den Elija an die Anwesenden richtet, versteht Rabbi Salomo ausschließlich an Elischa gerichtet. Elischa wird in der von Raschi überlieferten Legende ähnlich wie im *Tanna debe Eljahu* 17 als Elija Diener gesehen, der das Wasser über seine Hände gegossen hat. Durch diesen Dienst des Elischa geschieht das Wunder: Elijas Finger werden zu sprudelnden Wasserquellen. Das ihnen entströmende Wasser füllt den Graben.

⁹¹ Ebenda: http://he.wikisource.org/wiki/מג_מיכלמ_א_הי_לד. (vom 12.12.13)

⁹² הצר (*hāšar*) wird in englischer Übersetzung als „Cubit“, d.h. „Elle“ wiedergegeben. Vgl. Die englische Übersetzung des Kommentars von Raschi, die sich auf der Internetseite findet: http://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/15902#v=34&showrashi=true (vom 13.12.13).

Der Kommentar des Rabbi Salomo ben Isaak zeigt, wie schöpferisch und aufmerksam der mittelalterliche Autor mit der Elijas-Legende umging. Die erwähnten 10 Wasserquellen, deren Hervorsprudeln im *Tanna debe Elijahu* unklar bleibt, werden von ihm als Elijas Finger (*ʿas̄bāʾôt*) interpretiert. Sie werden nach Raschi zu den 10 Wasserquellen, von denen der *Elijahu Rabba* gesprochen hat.

Raschi baut im Kommentar seine Argumentation ähnlich auf wie der *Tanna debe Elijahu*, nämlich mit der Berufung auf die Bibelstelle von 2 Kön 3, 11. Damit scheint die Bibelstelle ein fester Bestandteil der Elijas-Legende über das Wasserwunder zu sein. Der Dienst Elischas an Elija, der in 1 Kön 3, 11 als eine dem Meister vom Schüler zu erbringende übliche Pflicht verstanden wird, bildet die unabdingbare Voraussetzung für das Wunder und somit Grundlage für die Interpretation.

Es fällt in Raschis Auslegung auf, dass er zwar das große Fassungsvermögen des Wassergrabens erwähnt, nicht aber einen Mangel an Wasser. Der große Umfang von einhundert mal fünfzig Ellen, der somit die Ausmaße der göttlichen Wohnstätte annimmt, meint wahrscheinlich die Größe einer Fläche, die der *Tanna debe Elijahu* „den ganzen Ort“ (*māqôm*) genannt hatte. Im Unterschied zur oben zitierten Warschauer Edition des *Tanna debe Elijahu* geht der Kommentar von Raschi auf den Mangel an Wasser im Opferareal nicht ein. Dies dürfte entweder auf seinen auf das Wesentliche konzentrierten Stil oder aber auf eine andere Textvorlage zurückgeführt werden, die dem vatikanischen Manuskript von 1073 ähnlich gewesen sein könnte, in welchem die Negation *ʿenū* in Bezug auf das Vorhandensein des Wassers fehlt⁹³.

Im Unterschied zum *Tanna debe Elijahu*, wo die Außergewöhnlichkeit des Erzählten mit Hilfe ausdrucksstarker Bilder dargestellt wurde, ohne es in einen Begriff zu fassen, benennt und interpretiert Raschi das Geschehe als Wunder (*nēs*).

3.2. Der Befund in der karmelitischen Geschichtsschreibung

3.2.1. *Joannes Baptista de Lezana* (1586–1659)

Einer der ersten Karmeliten, der die jüdische Legende über das den Händen des Elija entströmende Wasser in sein Werk miteinbaut, ist der durch seine Interpretation der oben erläuterten Jonas-Legende bekannte Professor Joannes Baptista

⁹³ Auf die Problematik der Übersetzung des *Tanna debe Elijahu*, die durch die Unterschiede zwischen den mittelalterlichen Manuskripten als Zeugen dieses Werkes bedingt sind, weisen die Herausgeber der englischen Übersetzung hin; vgl. *Tana Debe Eliyyahu*, S. XIII. Es scheint, dass wir im Falle vieler mittelalterlicher rabbinischer Werke aufgrund der ganzen Fülle von Manuskripten nur mit Vorbehalt von einem Urtext sprechen dürfen, wie L.M. BARTH in Bezug auf die Überlieferung von *Pirqe de Rabbi Eliezer* deutlich machte; vgl. *Is Every Medieval Hebrew Manuscript a new Composition? The Case of Pirqé Rabbi Eliezer*, in: *Agenda for the Study of Midrash in the 21st Century*, Hg. M.L. Raphael, Williamsburg 1999, S. 43–62.

de Lezana (1586–1659). In seinen *Annales sacri, prophetici et eliani ordinis B. V. Mariae de Monte Carmeli* aus dem Jahre 1645 verwendet er diese Legende in Zusammenhang der Beschreibung der Tätigkeit des Elija. Die Legende über das Wasserwunder, das von Elija bewirkt wurde, dient nach de Lezana der Illustration des Opfers und der Konfrontation mit den Baalspropheten auf dem Berg Karmel (1 Kön 18, 22–40). Gemäß des chronologischen Aufbaus seines Werkes, datiert de Lezana dieses Wunder in das Jahr 3126 *ab creatione mundi* bzw. in das Jahr 927 *ante Christum*. Dem Beispiel angesehenener mittelalterlicher und neuzeitlicher christlicher Kommentatoren folgend, baut er in seine Geschichtsdarstellung eine traditionelle rabbinische Überlieferung ein, gegen die er aber zugleich polemisiert. Es ist lohnend, die von ihm verwendete Elijas-Legende zu untersuchen, um auf dieser Basis Rückschlüsse auf den Rezeptionsweg dieser Legende zu ziehen. Die Art und Weise, wie die Wasserwunder-Legende von de Lezana rezipiert wurde, zeugt von der Bedeutung, die der Karmeliterorden dem Propheten Elija als dem Gründer und seiner wundersamen Tätigkeit beigemessen hat. Mit folgenden lateinischen Sätzen bezieht sich Joannes Baptista in seinen *Annales* auf die Legende des Wasserwunders:

*Fabulatur hic Rabbi Salomon Eliam
cum tantum
alveum aqua in hydria allata implere*

*non posset, fecisse ut pars aquae
ex hydria a se effusae manus suas
attingeret, itaque novo miraculo
ex Eliae manibus, quasi e duobus fontibus*

*aquas largissimas emanasse,
quae totum alveum implerent,
ideoque 4 Reg. 3. 11. dici ab Eliseo,
in Eliae manus aquam effusam.*

Hoc ergo explodendum figmentum

*ex Hebraeorum officina extractum
eo credimus, quod Elisaeus eo tempore
non erat in comitatu Eliae,
sed postquam ex Horeb revertebatur
ad Israëlem.*

*[...] Illud tamen non praetermittendum
(ut ad Rabbincam illam*

*Rabbi Salomo erzählt, dass Elija, da er
den ganzen*

*Graben nicht mit Wasser aus dem Krug
anfüllen*

*konnte, bewirkt hat, dass ein Teil des aus dem
Krug gegossenen Wassers seine Hände
berührte, weshalb durch ein neues Wunder
aus den Händen des Elija, gleichsam aus
zwei Quellen,*

*reichlichste Wassermengen geflossen seien,
die den ganzen Graben auffüllten.*

*Deshalb spricht 2 Kön 3,11 von Elischa,
dass (durch ihn) in Elijas Hände Wasser
geflossen sei.*

*Dass diese Aussage aus der Schule
der Hebräer*

*zu verwerfen ist, glauben wir deshalb,
weil Elischa zu dieser Zeit nicht in der
Gefährtenschaft des Elijas war, sondern erst
nachdem er vom Horeb nach Israel
zurückgekehrt war.*

*[...] Das kann nicht zugegeben werden
(damit wir zu dieser rabbinischen Tradition*

Salomonis traditionem redeamus)
 admitti posse,
 eo excluso quod Eliseus tunc
 aquam fundens
 super manus Eliae dicatur, cum
 id figmentum sit,
 juxta dicta. Illud enim textus:

currabant aquae
 „circum altare, et fossa aquaeductus
 repleta est,
 maximam aquae copiam denotare
 videtur
 ex ipsis Eliae manibus profluxisse.

Qui enim tam paucae hydriae aquae

alveos efficere, et magnam fossam implere
 abunde possent (inquit Salomon),
 nisi quia
 aqua ipsa Eliae manus primo tangens,

inde sic divinitus aucta efflueret,
 ut affluens et redundans per altare,
 et fossam cerneretur?

Favet huic Hebraeorum
 placito, quod dum vulgatus noster
 loco adducto

habet: Fecitque aquaeductum quasi
 per duas
 aratiunculas in circuitu altaris,
 ex Hebraeo

sic legat iste Salomon: Fecit in circuitu
 altaris

fossam quinquaginta cubitos patentem.
 Tam grandis enim seu profunda
 caverna impleri
 duodecim aquae hydriis neutiquam posset⁹⁴

Salomos zurückkehren), ohne es zu
 übergehen,
 wobei ausgeschlossen ist, dass von
 Elischa gesagt wird,
 er habe damals über Elijas Hände Wasser
 gegossen, da
 das die Aussage ist, wie oben gesagt.

Die Aussage jenes

Textes nämlich:

Und es flossen die Wasser „um den Altar,
 und der

Wassergraben wurde davon voll“,
 scheint eine riesige

Menge von Wasser anzuzeigen, die aus
 Elias Händen hervorfloss.

Damit nun so wenige Krüge von Wasser
 Rinnsale

bilden und einen großen Graben reichlich
 auffüllen könnten (sagte Salomon), war
 das nicht deshalb,

weil das Wasser, zuerst die Hände des Elia
 berührend,

dann auf göttliche Weise so vermehrt wurde,
 dass man sah, wie es um den Altar
 und den Graben hin- und herfloss?

Das entspricht der Meinung der Hebräer,
 denn während unser Vulgatatext an
 dieser Stelle

lautet: Und er machte einen Wasserlauf
 von fast zwei

Ackerfurchen um den Altar herum, liest
 dieser Salomo

aus dem Hebräischen so: Er machte um
 den Altar herum

einen Graben, der fünfzig Ellen umfasste.
 Eine so große bzw. tiefe Grube konnte
 keineswegs

mit zwölf Wasserkrügen gefüllt werden.

⁹⁴ JOANNES BAPTISTA DE LEZANA, *Annales...*, Bd. I, S. 166–167.

Im Unterschied zur Jonas-Legende, die von de Lezana mit dem *terminus technicus* „*traditio*“ in seinen Erzählduktus eingeführt wurde, wird hier die Elijas-Legende mit Hilfe des lateinischen Verbes „*fabulatur*“ („es wird erzählt“) eingeleitet; diese Bestimmung wird im weiteren Verlauf des Textes als *Rabbinica traditio* und als *figmentum ex Hebraeorum officina*, d.h. als „das fingierte Gebilde aus der Werkstatt der Hebräer“ näher bestimmt. Joannes Baptista berichtet, dass er die Elijas-Legende von „Rabbi Salomon“ kennt. Bei „Rabbi Salomon“ handelt es sich möglicherweise um Rabbi Salomo ben Isaak, Akronym Raschi (1040–1105), dessen Elijas-Legende oben analysiert wurde und dessen Kommentar durchaus den lateinischen Theologen bekannt war. Von den bekannten und bedeutenden jüdischen Rabbinern, die den Namen „Salomon“ führten, könnte auch noch Rabbi Salomo ben Abraham Adreth, mit dem Akronym Raschba (1235–1310) in Betracht kommen. Obwohl er wie de Lezana aus Spanien stammte und in ganz Europa ebenfalls angesehen war, kommt er aber wahrscheinlich als Quelle nicht Betracht, da viele seiner Schriften erst nach de Lezana publiziert wurden und seine bekanntesten Werke eher jüdische Rituale und Feierlichkeiten zum Inhalt haben⁹⁵.

Joannes Baptista verbindet die Elijas-Legende genauso wie die jüdischen Quellen mit der Tätigkeit des Propheten Elija beim Opfer auf dem Berg Karmel (1 Kön 18, 32–35) und vertritt die Auffassung, dass es in der von Rabbi Salomo tradierten Legende um die Auffüllung des Wassergrabens (*alveum*) mit Wasser geht. Diesen Wassergraben ließ Elija rings um den Opferaltar ziehen (1 Kön 18,32), er konnte ihn aber mit dem Inhalt der Wasserkrüge nicht vollständig füllen. Elija ließ also ein Teil des Wassers auf seine Hände fliesen, so dass durch die Berührung des Wassers mit seinen Händen ein Wunder geschah, dass darin bestand, dass aus Elijas Händen wie aus zwei Quellen (*quasi e duobus fontibus*) Wasser hervorquoll. Diese Wasserquellen füllten den gesamten Wassergraben auf. In der Legende wird auf die Bibelstelle von 2 Kön 3, 11 verwiesen, wo über den Propheten Elischa gesagt wird, dass er als Elijas Schüler den Dienst des Händewaschens versehen habe. De Lezana erklärt diesen Hinweis nicht genauer, sondern setzt beim Lesern das Wissen voraus, dass Elischa mit seinem Tun an der Wunderhandlung beteiligt war. Mit dem Hinweis Joannes Baptista auf 2 Kön 3, 11 bestätigt sich die These, dass diese Bibelstelle zum festen Bestandteil der Legende des Wasserwunders gehört haben muss.

Nach der gerade skizzierten kurzen Darstellung des Legendeninhalts geht de Lezana zur Polemik gegen Rabbi Salomo ben Isaak über. Er hält „das fingierte Gebilde aus der Werkstatt der Hebräer“ – wie er nun die Elijas-Legende bezeichnet – für eine unzutreffende Interpretation. Er begründet das damit, dass es seiner Ansicht nach aus der biblischen Überlieferung deutlich hervorgehe, dass Elischa

⁹⁵ Vgl. Die nicht veröffentlichte Vollversion der *Jewish Encyclopedia* von 1901–1906 unter der folgenden Homepage: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12583-rashba> (vom 14.12.13).

beim Opfer auf dem Berg Karmel nicht anwesend war, da er erst zu einem späteren Zeitpunkt von Horeb nach Israel zurückgekehrt sei.

De Lezana hält es für ausgeschlossen, dass Elischa das Wasser über Elijas Hände goss, wie es in der Elijas-Legende von Raschi steht. Er beruft sich hier auf die Bibelstelle, nach der das Wasser rings um den Altar lief, so dass der Graben sich mit Wasser füllte (1 Kön 18,35). Mit diesem Argument aus der Bibel ist nach Joannes Baptista bewiesen, dass die ganze Fülle des Wassers schon beim Übergießen aus den Wasserkrügen aus Elijas Händen herausgeflossen ist.

Hierzu ist anzumerken, dass de Lezana mit dieser Aussage die grundsätzliche Richtigkeit der Legende, also das Faktum des Wunders akzeptiert. Deshalb betont er, dass die Tatsache des Wunders auf die Annahme gestützt werden kann, dass derjenige, der mit wenigen Wasserkrügen den Graben (*alveum, aqueductum*) auffüllen konnte, genauso imstande war, einen größeren Graben oder Kanal (*fossa*) reichlich zu füllen. Um die Realität des Wundergeschehens zu verdeutlichen, stellt Joannes Baptista eine rhetorische Frage, ob Elijas Hände, die das Wasser berührten und dadurch mit göttlicher Hilfe seine Vermehrung bewirkten, nicht auch einen größeren Graben hätten füllen könnten. Unter dem größeren Graben (*fossa*) versteht de Lezana den Wassergraben, der von Raschi mit dem französischen Begriff *fossé* erklärt wurde.

Zum Schluss polemisiert Joannes Baptista ausführlich gegen Raschi's Interpretation des Umfangs des Wassergrabens. Rabbi Salomo lese nämlich die Bibelstelle von 1 Kön 18,32 auf die Weise, dass zwei Sea (Maß) Saat für ihn 50 Ellen (*cubiti*) bedeuten würden. De Lezana ist der Meinung, dass diese Interpretation den jüdischen Kommentatoren gefalle, da sie sich gut in ihre Argumentation einfüge. Nach Meinung der jüdischen Kommentatoren hätte der Wassergraben ein derart großen Umfang, dass er nur mit Hilfe des von Elia gewirkten Wasserwunders hätte aufgefüllt werden können. De Lezana selbst will den biblischen Angaben treu bleiben, nach denen Elija drei Mal vier Wasserkrüge bringen lies, d.h. insgesamt zwölf Wasserkrüge. Es ist aber auch seiner Meinung nach nicht möglich, mit diesen zwölf Wasserkrügen ein derart großer Graben, wie ihn Raschi annimmt, zu füllen.

Aus der Polemik De Lezanas gegen Rabbi Salomo ben Isaak geht hervor, dass er im Unterschied zum jüdischen Kommentator nicht von „einhundert mal fünfzig Ellen“ spricht, sondern nur von fünfzig Ellen (*cubiti*). Warum er die Zahl „einhundert“ (*mē'â*) in seiner Polemik nicht erwähnt, ist hier nicht zu klären. Alle seine Aussagen schließen die Annahme aus, dass er mit dem Ellenmaß nur an die Länge des Wassergrabens denkt. Auf jeden Fall ist aufgrund des Vergleichs des Kommentars von Rabbi Salomo mit dem de Lezanas zu beobachten, dass der Letzte entweder keine genauen Angaben über den Text der Legende bei Raschi besaß oder aber ihm an dieser Stelle ein Fehler unterlaufen ist.

Was die Ungenauigkeit der Wiedergabe der Elijas-Legende von Joannes Baptista im Vergleich zum Text der Legende bei Raschi anbelangt, fällt außerdem ein weiterer Unterschied auf. De Lezana spricht ausschließlich von Elijas Händen, wobei im Kommentar von Salomo ben Isaak zusätzlich von „Fingern“ (*‘at̄bā’ôt*) die Rede war. Eben diese Finger wurden zu Wasserquellen (*mā’ f̄nōt*), die den ganzen Wassergraben füllten. Dieser Unterschied scheint zwar nur von geringer Bedeutung zu sein; Autoren müssen nicht jede Einzelheit eines ihnen vorliegenden Textes kommentieren. Dennoch ist es bemerkenswert, dass de Lezana gegen einige Einzelheiten der jüdischen Legende wie z.B. gegen den Umfang des Wassergrabens polemisiert, aber zentrale Begriffe des vorliegenden Textes wie „einhundert“ und „Finger“ nicht in seine Polemik einbezieht.

Aus der Äußerung de Lezanas, dass die Elijas-Legende einer *Rabbinica traditio* entnommen ist und dass sie ein „fingiertes Gebilde aus der jüdischen Schule“ – *figmentum ex Hebraeorum officina* – darstellt, darf man zudem vermuten, dass er sowohl vom *Tanna debe Elijahu* als auch vom Kommentar des Rabbis Salomo zu den Königsbüchern wusste. Dafür, dass er seine Kenntnisse nicht aus dem Kommentar von Raschi, sondern auch vom *Tanna debe Elijahu* bezog, sprechen Übereinstimmungen wie die Erwähnung von zwölf Wasserkrügen und die Erwähnung des Wassermangels bei der Opferstätte. Dass er die Bemerkung über den Wassermangel Rabbi Salomo zuschreibt, spricht eher dafür, dass er die Informationen aus beiden Quellen vermischt und nach Belieben auswählt, oder dass er eine dritte Quelle hatte, in der die Informationen bereits verknüpft waren bzw. andere fehlten.

Aus dem Vergleich aller drei behandelten Texte, die die Legende über das von Elija bewirkte Wasserwunder beinhalten, geht hervor, dass die zunächst angenommene direkte Entlehnung der Elijas-Legende aus den jüdischen Quellen problematisch erscheint. Die festgestellten Unterschiede zwischen den Einzelheiten aus der Legende bei Rabbi Salomo ben Isaak und bei Joannes Baptista de Lezana schließen eine Vermittlung durch andere christliche Schriftsteller nicht aus. Es ist zudem möglich, dass der karmelitische Geschichtsschreiber de Lezana Sammlungen von Exzerpten aus jüdischen Schriften vor sich gehabt hat.

Für den Karmeliten Joannes Baptista de Lezana war es vor allem wichtig, die Tatsache des Wunders zu betonen. Die Mitwirkung Elischas beim Wasserwunder seines Lehrers Elija sowie die Interpretation der Größe des Wassergrabens lehnte er ab, indem er sich auf die Angaben der dazu gehörenden Bibelstellen berief. Für das Selbstverständnis des Karmeliterordens ist die Rezeption der Wasserwunder-Legende insofern von Bedeutung, da sie Elija als den Gründern mit der spektakulären Wundertätigkeit ausweist. Die Kraft, große Wunder zu tun, spielte auch in der Neuzeit in der Darstellung von heiligen Patronen und von Ordensgründern eine hervorragende Rolle.

4. ERGEBNISSE UND KONKLUSIONEN

Die Rezeption der beiden jüdischen Legenden durch die karmelitische Geschichtsschreibung des 14.–bis 17. Jahrhunderts wurde in der vorliegenden Untersuchung im Zusammenhang des apologetischen Kampfes der Karmeliten um ihr Bestehen in Europa und um ihre Identität gesehen. Dieser geschichtlicher Kontext erhellt die Ursache der Verwendung der beiden jüdischen Legenden im karmelitischen Schrifttum. Die in der vorliegenden Untersuchung genannten karmelitischen Autoren, die die beiden Legenden aufnahmen, waren maßgeblich an der entstehenden elianischen Tradition des Karmelordens beteiligt. Zu den wichtigsten Bestandteilen dieser Tradition gehörte der Nachweis von der ununterbrochenen Kontinuität des „Lebensstiles“, der als eremitisch oder karmelitisch von ihnen bezeichnet war. Die alttestamentlichen Propheten wie Elija und seine Schüler Elischa und Jona wurden in dieser Tradition zu der Gründergruppe gerechnet und als wichtige Bindeglieder dieser Tradition angesehen.

Die legendhafte und traditionelle Überlieferung wurde im Mittelalter nicht nur von den Karmeliten in ihrer Historiographie angewendet, sondern auch in vielen anderen Orden. Die Karmeliten taten dies vor allem in Bezug auf die Person von Elija, der sich nach der biblischen Überlieferung oft auf dem Gebirgsstreifen von Karmel, dem Ursprungsort des Ordens, aufhielt.

Die Untersuchung der Rezeption der Jonas-Legende ergab, dass die jüdischen Quellen, die die Jonas-Legende überliefern, in zwei Werken aus der rabbinischen Zeit zu finden sind. Als das erste Werk erscheint der Jerusalemer Talmud selbst (Sukk. V, 1; 55a). Die in ihm überlieferte Diskussion zwischen den Rabbinern zeugt von der Kenntnis der Jonas-Legende bei den palästinischen Rabbinern des 3. Jahrhunderts v. Chr., d. h. der zweiten und der dritten Generation der Amoräer. Die Identifizierung der dort genannten Rabbiner weist auf Sepphoris (Diokaisarea) im Nordpalästina unweit des Karmelgebirges hin als den wahrscheinlichen Ursprungsort der Legende über die Abstammung des Propheten Jona von der Witwe aus Sarepta. Als zweite jüdische Quelle, in der die Jonas-Legende begegnet, kommen die *Pirqe de Rabbi Eliezer* in Betracht, die ebenfalls der palästinischen Herkunft sind und alte Traditionen beinhalten. Diese Traditionen reichen in die Zeit der ersten Redaktionen des Jerusalemer Talmuds, also ins 3. Jahrhundert nach Chr. zurück. In diesem eschatologischen Midrasch zu den jüdischen Feiertagen wird ausdrücklich die Legende über die Abstammung Jona erwähnt.

Die jüdische Jonas-Legende wurde den karmelitischen Autoren zuerst durch die Vermittlung von den Kirchenvätern wie Hieronymus (347–419) und dann von solchen scholastischen Historikern wie Petrus Comestor (gest. 1178) bekannt. Die Mehrheit der antiken Kirchenväter, die die Legende über Jonas Abstammung überliefern, stammten oder lebten im Nahen Osten, was auf die palästinische Herkunft

der Legende hinweist. Hieronymus selbst bekennt sich in der *Apologia adversus libros Rufini* zu den Kontakten mit einem Rabbiner namens *Bar Anina*, bei dem er manche exegetische Fragen konsultierte. Vermutlich verbirgt sich unter diesem Namen die aus der jüdischen Tradition gekannte Gestalt von Rabbi Hanina von Sepphoris (350–375) oder dessen Sohn. Petrus Comestor überliefert die Jonas-Legende in seiner *Historia scholastica*, die bei den Karmeliten und bei vielen Autoren des Mittelalters beliebt war. In seinem Werk bezeugt er die jüdische Herkunft der Jonas-Legende. Höchstwahrscheinlich bezog er diese Information sowohl von jüdischen Gelehrten als auch von antiken Kirchenvätern unter denen Hieronymus die erste Stelle annahm.

Die ersten karmelitischen Gelehrten und Schriftsteller griffen ähnlich wie die scholastischen Historiker (z.B. Petrus Comestor) gerne nach Überlieferungen der Kirchenväter und der jüdischen Schriftsteller. Als erster der karmelitischen Autoren erwähnt John Baconthorp nach 1324 die Jonas-Legende in der Schrift *Laus Religionis Carmelitanae* als eine alte und näher nicht präzierte Tradition, und zwar im Zusammenhang von Elijas Wundern, die den Propheten als den Gründer des Ordens ausweisen sollten. Johannes de Chemineto verweist in seinem 1337 geschriebenen *Speculum* im Unterschied zu Baconthorp auf Hieronymus Kommentar zum Buch Jona als die Informationsquelle über die Herkunft der Jonas-Legende. Er zählt Jona zur Kameradschaft (*societas*) von Elija. Als dritter von den karmelitischen Autoren beruft sich Philipp Ribot nach 1370 auf die Jonas-Legende in *Liber de Institutione*. Bei ihm findet sich aber keine Angabe über die Herkunft der Legende. Sie dient ihm nur dazu, den Propheten Jona zu den vier engsten Elijas Nachfolgern zu rechnen. Joannes Baptista de Lezana liefert in seinen *Annales* (1645) ein interessantes Zeugnis davon, dass zu seiner Zeit mehrere talmudisch-rabbinische Traditionen hinsichtlich des Propheten Jona bekannt waren und dass die jüdische Jonas-Legende von der Mehrheit der Kommentatoren mit Kritik abgewiesen wurde.

Die Rezeption der Legende über das Wasserwunder des Elija durch karmelitische Autoren, denen Joannes Baptista de Lezana vorangeht, sah auf den ersten Blick wie eine direkte Übernahme aus der jüdischen Überlieferung aus; eine Vermittlung durch patristische Quellen schien nicht vorzuliegen. Diese Tatsache war der Grund, diese Elijas-Legende für die Untersuchung auszuwählen und ihren Rezeptionsweg näher zu untersuchen.

Als jüdische Quellen, in denen die Legende vom Wasserwunder des Elija zu finden ist, haben sich zwei Werke erwiesen. Das erste Werk, der *Tanna debe Eliahu Rabba*, wurde gegen Ende des 10. Jahrhunderts redigiert und überliefert die Legende im Zusammenhang von Elijas Opfer auf dem Berg Karmel. Der Legenden-Text setzt einen Wassermangel an der Opferstätte voraus, dem Elija durch das von ihm gewirkte Wasserwunder Abhilfe leistet. Dieses Wunder ereignet sich aufgrund der Assistenz des Propheten-Schülers Elischa, der Wasser über Elijas Hände goss, so dass

aus ihnen zehn Wasserquellen hervorströmten und die ganze Opferstätte füllten. Das zweite Werk, das die Wasserwunder-Legende enthält, ist der Kommentar zum ersten Buch der Könige von Rabbi Salomo ben Isaak, genannt Raschi (1040–1105). Er kannte den *Tanna debe Elijahu Rabba* und somit auch diese Elijas-Legende. Deshalb hat die in seinem Kommentar überlieferte Legende viele Gemeinsamkeiten mit der Textfassung vom *Tanna debe Elijahu Rabba*. Allerdings zeigten sich auch einige Unterschiede wie dieser, dass Raschi den Umfang des Wassergrabens, der in 1 Kön 18, 32 als zwei Sea Saat bestimmt ist, präzisiert und ihn mit einhundert mal fünfzig Ellen angibt. Zudem erwähnt Raschi nicht den Wassermangel im Opferareal, was durch eine andere ihm bekannte Textvorlage des *Tanna debe Elijahu* bedingt gewesen sein könnte. Der Wassermangel wird bei ihm indirekt durch die Bemerkung über den großen Umfang des Wassergrabens vorausgesetzt. Der Kommentator interpretiert die zehn Wasserquellen als die zehn Finger des Elia, denen die auch im *Tanna debe Elijahu* genannten zehn Quellen entströmten.

Von den karmelitischen Autoren übernimmt Joannes Baptista de Lezana als erster die Elijas-Legende in seinen *Annales* (1645). Er schreibt den Ursprung der Elijas-Legende nicht nur Rabbi Salomo persönlich zu, sondern versteht sie auch prinzipiell als *Rabbunica traditio* und als *figmentum ex Hebraeorum officina*. De Lezana übernimmt diese Elijas-Legende in seine Darstellung der Ursprünge des Ordens, indem er sie im Zusammenhang von Elijas Opfer auf dem Berg Karmel verortet. Grundsätzlich akzeptiert der neuzeitliche Autor die Richtigkeit des von Elia gewirkten Wasserwunders, zugleich kritisiert er jedoch in einigen Punkten die von Rabbi Salomo gebotene Fassung der Legende, indem er die Anwesenheit des Elischa bei Elijas Opfer auf dem Karmel verneint und statt dessen die biblische Version aus dem Elijas-Zyklus (1 Kön 17–19) bevorzugt. De Lezana findet zudem die Größenangabe des Wassergrabens mit „fünfzig Ellen“ übertreiben. Bei dieser Kritik an Raschi geht de Lezana zwar auf die genannten Einzelheiten ein, dennoch gibt er die von Raschi angegebene Größe des Grabens fehlerhaft wieder. Er äußert sich auch nicht zu Raschis Interpretation, dass die zehn Quellen den 10 Fingern des Elischas entströmt seien.

Aus den Unterschieden, die sich aus dem Vergleich der Angaben Joannes Baptista de Lezanas mit der jüdischen Tradition ergeben, wird deutlich, dass er entweder die beiden jüdischen Quellen kannte und nach Belieben Aussagen auswählte, oder aber, dass er nur begrenzte Informationen sozusagen aus „zweiter Hand“ hatte, etwa aus einer lateinischen Sammlung von Exzerpten aus Raschi, wie sie schon für das Jahr 1240 bezeugt ist. Es wäre sicher lohnend, mögliche Vermittler dieser Legende zu eruieren bzw. die Exzerpte aus Raschi ausfindig zu machen.

Die vorliegende Untersuchung zur Rezeption von zwei jüdischen Legenden innerhalb der karmelitischen Geschichtsschreibung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, wie schon allein daraus deutlich wird, dass sie nur eine kleine

Anzahl der oben genannten 7 jüdischen Legenden behandelt, die in der karmelitischen Historiographie vorkommen; von der Verifizierung weiterer Legenden ganz zu schweigen. Die Untersuchung des Rezeptionsweges der beiden jüdischen Legenden, d.h. der Jonas- und Elijas-Legende, versteht sich als ein kleiner Beitrag zu Erforschung der karmelitischen Ordenstradition und -literatur und als Versuch, um aufzuzeigen, auf welche Weise und in welchem Ausmaß die jüdische Überlieferung in der karmelitischen Historiographie ihren Platz fand.

STRESZCZENIE

PIOTR NYK OCD

*Legendy żydowskie w historiografii karmelitańskiej lat 1240–1696.
Dwa przykłady z tradycji o Jonaszu oraz o Eliaszu*

Recepcja legend żydowskich przez historyczno-teologiczne piśmiennictwo Zakonu Karmelitów wieków XIV–XVII ukazana jest w artykule w historycznym kontekście apologetyki, podejmowanej przez karmelitów w celu uzasadnienia eliańskiej tożsamości zakonu oraz w celu umocnienia jego misji w Europie. Legendy żydowskie, a dokładniej talmudyczne i rabiniczne, stanowią w piśmiennictwie karmelitańskim pośród wielu innych rozpoznanych dotąd legend związanych z osobą proroka Eliasza pokaźną liczbę (siedem spośród piętnastu). Artykuł stawia sobie za cel zilustrowanie dwóch sposobów recepcji legend żydowskich przez teologów karmelitańskich, zwracając uwagę na historię oddziaływania dwóch wybranych legend w piśmiennictwie chrześcijańskim i karmelitańskim. Zastosowana w artykule metoda badania historii oddziaływania uświęconych tradycją tekstów żydowskich, stosowana w bibliстыce w odniesieniu do tekstów biblijnych (*wirkungsgeschichtliche Methode*), pozwala ukazać, w jaki sposób teksty zawierające tradycyjny materiał były przekazywane na przestrzeni dziejów, jak były interpretowane oraz jakie nowe znaczenie nadali im teolodzy karmelitańscy.

Szerzej rozpowszechniony sposób recepcji legend żydowskich przez historioграфów karmelitańskich polegał na tym, że dokonywał się dzięki pośrednictwu starożytnych Ojców Kościoła i teologów scholastycznych. Ukazuje go legenda identyfikująca proroka Jonasza z synem wdowy z Sarepty Sydońskiej, który został wskrzeszony z martwych przez Eliasza (por. 1 Krl 17). Studium dwóch źródłowych tekstów żydowskich, przekazujących tradycję o Jonaszu i zredagowanych w Palestynie w III wieku po Chr., czyli *Pirqe de Rabbi Eliezer* 33 oraz traktat *Sukka* 5, 1

Talmudu Jerozolimskiego pozwala uznać za prawdopodobne, że tradycja o pochodzeniu Jonasza była przekazywana i żywa w tamtym czasie szczególnie w mieście Seforis, znajdującym się w niedalekiej odległości od góry Karmel. Legenda owa była szeroko znana wśród starożytnych Ojców Kościoła oraz wśród scholastycznych teologów. Pośród starożytnych Ojców Kościoła, do których należy przede wszystkim św. Hieronim (347–419), przewagę stanowią Ojcowie z Bliskiego Wschodu, co potwierdza jej palestyńskie korzenie. Do wybitnych teologów karmelitańskich wykorzystujących legendę o pochodzeniu Jonasza należeli: John Becon (1290–1348), Johannes de Chemineto (zm. ok. 1350), Philipp Ribot (zm. ok. 1391) Joannes Baptista de Lezana (1586–1659) oraz Daniel od Maryi Dziewicy van Audenaerde (1615–1674). Wspólnym celem wykorzystania przez nich wspomnianej legendy jest po pierwsze ukazanie Jonasza jako kontynuatora charyzmatu życia prowadzonego przez proroka Eliasza na górze Karmel, a po drugie – poprzez wskazanie na cud wskrzeszenia Jonasza przez Eliasza – podkreślenie jego cudotwórczej mocy jako założyciela zakonu.

Drugi sposób recepcji legend żydowskich przez teologów Karmelu wydaje się reprezentować legenda o wodzie, która miała cudownie wytrysnąć z rąk Eliasza podczas składania ofiary na górze Karmel (por. 1 Krl 18). Karmelitański teolog, Joannes Baptista de Lezana (1586–1659), przytaczając wspomnianą legendę w dziele *Annales sacri, prophetici et eliani*, odwołuje się bezpośrednio do żydowskiego rabina Salomona ben Izaaka, zwanego Raszi (1040–1105) oraz do tradycji, którą nazywa *rabbinnica traditio*. Przyczyną przebadania tejże legendy w niniejszym artykule jest dotychczasowy brak dowodów na pośrednictwo patrystycznych lub scholastycznych źródeł w przejściu tej legendy przez teologów karmelitańskich XVII wieku, którym przewodzi de Lezana. Analiza tekstów źródłowych legendy o wodzie cudownie wychodzącej z rąk Eliasza, do których należą Midrasch *Tanna debe Eliahu* (redakcja z końcem X wieku) i Komentarz rabiego Salomona ben Izaaka do 1 Krl, jak również porównanie ich z komentarzem de Lezana, pomogły wydobyć różnice pomiędzy nimi, a co za tym idzie wykazać, że nie da się wykluczyć pewnego pośrednictwa teologów scholastycznych lub użycia przez de Lezanę tzw. „wypisów” z komentarzy rabina Salomona ben Izaaka. Studium mające na celu odnalezienie w źródłach scholastycznych wspomnianych ewentualnych pośredników byłoby cenne i godne szczegółowego opracowania w przyszłości.