

\*

LEHRDICHTUNG UND LEHRHAFTES SPRECHEN  
IM 13. JAHRHUNDERT

\*

Christoph Schanze

Himmelsleitern  
Von Jakobs Traum zum ›Welschen Gast‹

Der Himmel wird in vielen Religionen als Wohn- oder Aufenthaltsort von göttlichen Wesen verstanden. Die Voraussetzung für diese Vorstellung ist die räumliche Entfernung zwischen Himmel und Erde. Zugleich scheint es aber ein menschliches Bedürfnis zu sein, diese Distanz zu überwinden und die Möglichkeit eines irdischen Zugangs zum Himmel anzunehmen, was in der bildenden Kunst und in der Literatur häufig thematisiert wird. Dabei dient zur Überbrückung des Zwischenraumes im sprachlichen oder künstlerischen Bild oft eine Leiter oder eine Treppe. Für den christlichen Bereich ist das Urbild solcher Vorstellungen<sup>1</sup> die biblische Erzählung von Jakobs Traum.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Einen Überblick über das Thema bieten: Uwe Ruberg, Vom Aufstieg im Mittelalter. Das Konzept der Himmelsleiter in Text und Bild, in: Geisteswissenschaften – wozu?, hg. von Hans-Henrik Krümmacher, Wiesbaden 1988, S. 211–244; Ferdinand Gahbauer, Die Jakobsleiter, ein aussagenreiches Motiv der Väterliteratur, in: Zeitschrift für antikes Christentum 9 (2006), S. 247–278. Weitere Literatur: Cornelius Mayer-Tasch und Bernd Mayerhofer, Die Himmelsleiter. Stufen zum Paradies. Mit farbigen Abb., Frankfurt a. M., Leipzig 2005; Friedrich Mielke, Transzendente Treppen. Treppen zwischen Erde und Himmel. Ein Ausstellungskatalog als Vademecum Scalacologicum, Eichstätt 1996 (Schriften der UB Eichstätt 33); ders., Geistige Treppen. Treppen des Geistes, Stamsried 2001 (Scalalgia 12). Zur ikonographischen Tradition vgl. auch Adolf Katzenellenbogen, Allegories of the Virtues and Vices in Mediaeval Art from Early Christian Times to the Thirteenth Century, London 1939, S. 22–26 und Abb. 23–26, und vor allem Eva-Maria Kaufmann, Jakobs Traum und der Aufstieg des Menschen zu Gott. Das Thema der Himmelsleiter in der bildenden Kunst des Mittelalters, Tübingen, Berlin 2006.

<sup>2</sup> Gn 28,10–22. Wenn nicht anders vermerkt, werden Bibelpassagen nach der Zürcher Bibel (Ausgabe 2007) zitiert. Zu Jakobs Traum vgl. den Kommentar von Claus Westermann, Genesis. 2. Teilbd. Genesis 12–36, Neukirchen-Vluyn 1981 (Biblicher Kommentar Altes Testament I/2), S. 548–561.

Ausgehend von einer Analyse dieser Erzählung wird im ersten Teil dieses Beitrags der Versuch unternommen, einige Entwicklungslinien im Motiv der Verbindung zwischen Himmel und Erde darzustellen. Aus Platzgründen können nur wenige ausgewählte Beispiele besprochen werden, nämlich Texte, in denen als Mittel des Aufstiegs eine Leiter oder eine Treppe dient. In den folgenden Teilen wird dann die Instrumentalisierung dieser beiden Wege zum Zweck der Tugendlehre im ›Welschen Gast‹ Thomasins von Zerkläre untersucht.

### I. Jakobs Traum und seine Folgen

Auf der Flucht vor seinem Bruder Esau aus Beer-Scheba in Kanaan nach Charan in Mesopotamien legt sich Jakob in der Nähe der Stadt Lus unter freiem Himmel schlafen und träumt von einer Leiter, die von der Erde zum Himmel reicht und auf der Engel auf- und niedersteigen. In diesem Traum erscheint ihm Gott und erneuert die Verheißung von Land und Nachkommen, die er zuvor Abraham gegeben hatte (vgl. Gn 12,1–3). Nach dem Erwachen erkennt Jakob den Ort als Tor des Himmels (vgl. Gn 28,17) und nennt ihn Bet-El, also Haus Gottes.

Die christliche Ikonographie hat die Engelsstiege schon früh als Leiter gedeutet. Der Bibeltext selbst ist allerdings nicht so eindeutig. Im hebräischen Text steht an der entsprechenden Stelle das Hapaxlegomenon *sullām*, das sowohl ‘Leiter’ als auch ‘Treppe’ oder ‘Rampe’ bedeuten kann und ursprünglich vermutlich eine treppenartige Aufschüttung meint,<sup>3</sup> wobei wohl an eine Zikkurat<sup>4</sup> zu denken ist, einen mesopotamischen Stufentempel, der auch das Vorbild für die Geschichte vom babylonischen Turmbau (Gn 11,1–9) gewesen sein dürfte. Dementsprechend kann die Einheitsübersetzung das Wort mit ‘Leiter’ wiedergeben, während die Zürcher Bibel stattdessen ‘Treppe’ verwendet. Ähnlich mehrdeutig wie das hebräische *sullām* ist auch das Wort *scala* der lateinischen Bibel,<sup>5</sup> das laut Georges<sup>6</sup> sowohl ‘Stiege’ als auch ‘Leiter’ oder ‘Treppe’ meinen kann. Nun ist die symbolische Bedeutung von ‘Treppe’ und ‘Leiter’ im vorliegenden Zusammenhang dieselbe: es geht um

<sup>3</sup> Vgl. dazu Westermann (Anm. 2), S. 553f., und Cornelius Houtman, What Did Jacob See in His Dream at Bethel? Some Remarks on Genesis XXVIII 10–22, in: *Vetus Testamentum* 27 (1977), S. 337–351.

<sup>4</sup> Vgl. dazu Mielke 1996 (Anm. 1), S. 76–78.

<sup>5</sup> Bei Augustinus, also mit der *Vetus latina*, liest man *et in somnis vidit scalam a terra pertingentem usque ad caelum* (Sermo 122,2, PL 38, Sp. 681), in der *Vulgata* *viditque in somnis scalam stantem super terram* (Gn 28,12).

<sup>6</sup> Karl Ernst Georges, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, 8., verb. u. verm. Aufl., 2 Bde., Hannover 1913/1918, Bd. 2, Sp. 2513.

eine Verbindung zwischen Himmel und Erde, zwischen dem himmlischen Wohnort (eines) Gottes und seiner irdischen Erscheinungsstätte.

Unklar ist auch ein zweiter, für die Deutung der Geschichte vielleicht wichtigerer Punkt, nämlich die Frage, an welcher Stelle sich die Erscheinung Gottes ereignet. Die Einheitsübersetzung suggeriert, dass Gott an der Spitze der Leiter steht: *und der Herr stand oben darauf und sprach*. In der Zürcher Bibel liest man dagegen: *Und sieh, der HERR stand vor ihm und sprach*. Ähnlich heißt es schon in der Vulgata *viditque [...] Dominum innixum scalae dicentem sibi* („er sah Gott, der sich an die Leiter/Treppe lehnte und zu ihm sprach“). Gott steht danach also nicht auf der Leiter, sondern vor Jakob, der nicht auf der Treppe hinaufsteigen muss, um zu Gott zu kommen. Das ginge wohl auch gar nicht, weil diese ja durch die sich auf und ab bewegendem Engel besetzt ist. Folglich ist die Jakobsleiter nicht als ‚Weg zu Gott‘ zu verstehen,<sup>7</sup> wohl aber als Weg zum Himmel, als Verbindung zwischen Himmel und Erde, die allerdings nicht von Menschen, sondern von Engeln besritten wird. Sie steht damit in diametralem Gegensatz zum Turm von Babel, denn dieser sollte dazu dienen, dass die Menschen aus eigener Kraft zum Himmel gelangen können.

Das Motiv des Aufstiegs zum Himmel mittels einer Leiter oder Treppe, das in verschiedenen Religionen und Kulturkreisen vorkommt,<sup>8</sup> spielt in Gestalt der Jakobsleiter auch für die christlich geprägte Literatur und Kunst eine wichtige Rolle. In der Weiterentwicklung und Verwendung des Motivs gibt es allerdings mehrere charakteristische Veränderungen. Meistens wird die Himmelsleiter nämlich nicht mehr als Vision aufgefasst, sondern dient als allegorisches (Vor-)Bild für den Weg des Menschen in den Himmel, der schon im Leben besritten wird. Der wichtigste Unterschied aber ist eine Moralisierung, die bereits sehr früh begegnet und von zwei Lehrbüchern für das Mönchsleben ausgeht. Dabei handelt es sich um „die Benediktinerregel für das Abendland und das ›Scala Paradisi‹ betitelte Werk des Sinai-Einsiedlers Johannes für das östliche Mönchtum und die Ostkirche.“<sup>9</sup> Dieser Umdeutungsprozess soll im Folgenden anhand einiger signifikanter Beispiele nachgezeichnet werden.

<sup>7</sup> Westermann (Anm. 2), S. 556: „auch das Tor [in V. 17] ist nicht etwa einladend, sondern abwehrend; der Ort, wo Gott wohnt, darf nicht betreten werden.“ Anders Houtman (Anm. 3), S. 342–345.

<sup>8</sup> Schon im ›Ägyptischen Totenbuch‹, einer Sammlung von magischen Sprüchen und Anweisungen zur Verwendung bei Begräbniszeremonien auf unterschiedlichen Überlieferungsträgern, findet sich mehrmals das Motiv einer Leiter oder Treppe als Verbindung zwischen Erde und Himmel: Spruch 22.6, 149.185, 153A.104 u. 169.23, vgl. Das Totenbuch der Ägypter, eingeleit., übers. und erl. von Erik Hornung, Zürich, München 1979. Vgl. dazu auch Erik Hornung, *Altägyptische Jenseitsbücher. Ein einführender Überblick*, Darmstadt 1997, bes. S. 22–33. Auch im Buddhismus und in der hinduistischen Philosophie ist das Motiv bekannt, vgl. dazu Mielke 2001 (Anm. 1), S. 52.

<sup>9</sup> Ruberg (Anm. 1), S. 218.

## 1. ›Märtyrerakten‹

Die nordafrikanische Märtyrerin Perpetua, gestorben am 7. März 202 oder 203 in Karthago, deren Geschichte in den ›Märtyrerakten‹ überliefert ist,<sup>10</sup> sieht während ihrer Gefangenschaft in kontemplativer Versenkung eine metallene<sup>11</sup> Leiter. Diese Leiter führt in einen paradiesartigen Garten, also zu Gott, der Weg dorthin ist aber mit Hindernissen versehen: Schwerter, Lanzen, Haken, Schlachtmesser und Spieße (vgl. IV,3) zerfetzen denjenigen, der beim Besteigen der Leiter nicht vorsichtig ist, und am Fuß der Leiter sitzt ein Drache, der schon am Beginn den Aufstieg verhindern soll (vgl. IV,4), der Teufel. Zwar ist die Vorstellung einer Vision gewahrt, aber im Vergleich zu Jakobs Traum fallen drei wesentliche Änderungen auf. Erstens besteigt Perpetua die Leiter selbst, sie sieht sie nicht nur. Die Leiter wird also tatsächlich zum Weg zu Gott und ins Paradies: *Et uidi spatium immensum horti et in medio sedentem hominem canum, in habitu pastoris, grandem, oues mulgentem; et circumstantes candidati milia multa* (IV,8).<sup>12</sup> Zweitens ist der Weg, den Perpetua in ihrer Vision gehen muss, schwer und voller Gefahren, die überwunden werden müssen. Dieser mühsame Weg ist eine Vorausdeutung auf ihr Martyrium, wie sie selbst erkennt: *Et retuli statim fratri meo; et intelleximus passionem esse futuram, et coepimus nullam iam spem in saeculo habere* (IV.10).<sup>13</sup> Die Himmelsleiter ist drittens nicht nur schwer zu besteigen, der Teufel in Gestalt eines Drachen versucht auch, die Menschen am Aufstieg zu hindern.

## 2. Texte des vierten und fünften Jahrhunderts

Weitere wichtige Neuerungen finden sich dann in verschiedenen patristischen Texten, vor allem in Augustinus' ›De doctrina Christiana‹.<sup>14</sup> In dem 427 fertig gestellten Traktat wird im zweiten Buch der siebenstufige Aufstieg

<sup>10</sup> Im Folgenden zitiert nach: *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index* par Jacqueline Amat, Paris 1996 (Sources Chrétiennes 417). Vgl. dazu Gahbauer (Anm. 1), S. 268f., sowie Ruberg (Anm. 1), S. 220f., mit weiterführender Literatur.

<sup>11</sup> *uideo scalam aeream mirae magnitudinis* (IV,3). Andere Handschriften haben an der entsprechenden Stelle *auream*, damit würde es sich um eine goldene Leiter handeln.

<sup>12</sup> „Und ich sah einen unvorstellbar großen Garten und in der Mitte sitzend einen altersgrauen Mann im Gewand eines Hirten, der die Schafe molk. Und um ihn herum standen viele Tausende in weißen Kleidern.“

<sup>13</sup> „Und ich berichtete sofort meinem Bruder; und wir erkannten, dass Leiden [auf uns zu]kommen würde, und wir begannen schon, keine Hoffnung [mehr] auf die Welt zu setzen.“

<sup>14</sup> Kritischer Text mit englischer Übersetzung: *Augustine, De Doctrina Christiana*. Ed. and transl. by R. P. H. Green, Oxford 1995. Deutsche Übersetzung: *Augustinus, Die christliche Bildung (De doctrina Christiana)*, Übers., Anm. und Nachw. von Karla Pollmann, Stuttgart 2002 (RUB 18165).

eines Christen zu Gott geschildert. Dabei spricht Augustinus von *gradus* (II.VII.10,18 u. ö.) und benennt auch die einzelnen Stufen, die nach oben führen. Den Rahmen für diese *scala* liefert Psalm 111,10: *Initium sapientiae timor Domini*,<sup>15</sup> die erste Stufe des Aufstieges zu Gott ist also der *timor dei* (II.VII.9,16), die letzte die *sapientia* (II.VII.11,23). Dazwischen liegen *pietas*, *scientia*, *fortitudo*, *misericordia* sowie die Erkenntnis, die allerdings nicht direkt genannt ist, sondern umschrieben wird als Reinigung des Auges, mit dem Gott geschaut werden kann (vgl. II.VII.9.22). Die Stufen in der augustini-schen Himmelstreppe kombinieren die Gaben des heiligen Geistes aus Is 11,2f. mit den sieben (von acht) Seligpreisungen aus Mt 5,3–10. Hier zeigt sich der erste direkt greifbare Ansatz zu einer moralisierenden Umwertung der Himmelsleiter. Wichtig für die folgende Entwicklung ist darüber hinaus, dass Augustinus einzelnen Stufen bestimmte Begriffe zuordnet, die dann meistens eine hierarchische Ordnung und ein graduelles Fortschreiten suggerieren.

### 3. Ostkirche

Stellvertretend für die Aufnahme des Motivs in der Ostkirche sei die ›Klimax tou paradeisou‹ des Johannes Scholasticus/Klimakos<sup>16</sup> (ca. 575–650) genannt, der mit dem Bild der Jakobsleiter, auf die der Prolog direkt Bezug nimmt, die Loslösung der Mönche von ihren Bindungen an die Welt schildert. Dabei muss sich der Aufsteigende zunächst die Grundlagen des geistlichen Lebens erarbeiten und sich anschließend auf jeder Stufe der Leiter mit einer Tugend auseinandersetzen oder ein Laster überwinden. Das Ziel des Aufstieges ist die paulinische Trias Glaube, Liebe und Hoffnung, die acht Hauptlaster bewirken den Absturz von der Himmelsleiter, während die Demut den Weg nach oben ebnet. Die dreißig Stufen oder Kapitel, in die Johannes sein Werk gliedert,<sup>17</sup> entsprechen den dreißig Lebensjahren Jesu vor seinem öffentlichen Auftreten.

Ein wichtiges Element in der Überlieferung der ›Himmelsleiter‹ ist die Ikonographie.<sup>18</sup> Illumierte Handschriften reichen bis ins 10. Jahrhundert

<sup>15</sup> „Der Anfang der Weisheit ist die Furcht vor Gott.“ Luther übersetzt: „Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang.“ Augustinus zitiert diesen Psalmenvers in II.VII.11,23.

<sup>16</sup> PG 88, Sp. 624–1209. Deutsche Übersetzung: Georgios Makedos, Heiliger Johannes vom Sinai: Klimax, Athen 2000. Vgl. zur ›Klimax‹ auch Walther Völker, *Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem neuen Theologen*, Wiesbaden 1968; Jean-Claude Larchet, „Die Leiter des göttlichen Aufstieges“ von Johannes Klimakos, in: *Ostkirchliche Studien* 49 (2000), S. 269–313.

<sup>17</sup> Die Stufen der Leiter nennt Larchet (Anm. 19), S. 280.

<sup>18</sup> Vgl. dazu Klaus Wessel, *Himmelsleiter*, in: *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, hg. von Klaus Wessel und Marcell Restle, Bd. 3, Stuttgart 1978, Sp. 1–13; Katzenellenbogen (Anm. 1), S. 22–24, und vor allem John Rupert Martin, *The Illustration of the Heavenly Ladder of John Climacus*, Princeton 1954, mit weiterer Literatur.

zurück<sup>19</sup> und waren vermutlich schon früh auch im Westen bekannt.<sup>20</sup> Gesamtdarstellungen der ›Himmelsleiter‹ finden sich als Titelbild in zahlreichen illuminierten Handschriften, daneben gibt es auch Miniaturen zu einzelnen Stufen, außerdem erscheint das Motiv auf Ikonen und Fresken.<sup>21</sup> In zahlreichen Darstellungen sind die Versuchungen durch die Laster, die den aufsteigenden Mönch zu Fall bringen können, mittels kleiner Teufelchen verbildlicht, die mit Haken und anderen Hilfsmitteln versuchen, ihn von der Leiter herunterzuziehen.<sup>22</sup> Im Gegensatz zur ikonographischen Tradition wird der Text der ›Himmelsleiter‹ als Ganzes erst nach 1300 im Westen rezipiert,<sup>23</sup> die erste lateinische Übersetzung stammt von Angelus von Cingoli und entstand um 1304–1305. Zuvor sind nur Auszüge in Florilegien belegt.

#### 4. ‘Renaissance des 12. Jahrhunderts’

Zwei Werke des Honorius Augustodunensis tragen die Himmelsleiter im Titel, nämlich das *opusculum* ›Scala coeli minor‹<sup>24</sup> und der Dialog ›Scala coeli maior‹.<sup>25</sup> Der Dialog zwischen *Discipulus* und *Magister* vergleicht die Erkenntnis Gottes mit einer Leiter. In der Einleitung wird zunächst das Bild einer Schifffahrt evoziert, wobei das stürmische Meer für die menschliche Existenz im Diesseits steht und das Schiff für die christliche *religio*.<sup>26</sup> Der Mensch müsse aus seiner jämmerlichen Existenz auf der Erde (vgl. PL 172, Sp. 1230D) zum Berg der himmlischen Heimat aufsteigen, und zwar mit Hilfe der Himmelsleiter. Diese Himmelsleiter ist die *charitas*, ihre Stufen sind *scientia* und *sapientia* (PL 172, Sp. 1230D–1231A).

Auch in dem ‘Traktätchen’ ›Scala coeli minor‹ ist die Leiter die *charitas*, die diesmal aber näher beschrieben wird: die Holme der Leiter sind die Liebe

<sup>19</sup> Vgl. Wessel (Anm. 21), Sp. 3.

<sup>20</sup> Vgl. Ruberg (Anm. 1), S. 223.

<sup>21</sup> „In der Wandmalerei erscheint das Thema der HL unter den erhaltenen Denkmälern ziemlich spät.“ (Wessel [Anm. 21], Sp. 12). Das wahrscheinlich bekannteste Beispiel hierfür entstand 1595–1596 und schmückt die Außenwand der Kirche des Moldauklosters Sucevita in der Bukowina.

<sup>22</sup> Ein besonders eindrucksvolles Beispiel ist eine Ikone aus dem Sinai-Kloster, die aus dem 11./12. Jahrhundert stammt. Vgl. dazu Kurt Weitzmann u. a., Die Ikonen. Sinai, Griechenland und Jugoslawien, Herrsching 1977, hier Tafel 19 (S. 41).

<sup>23</sup> Vgl. dazu Nigel Palmer, Johannes Klimakos, in: <sup>3</sup>VL, Bd. 11, Berlin u. a. 2004, Sp. 775–777.

<sup>24</sup> PL 172, Sp. 1239–1242.

<sup>25</sup> PL 172, Sp. 1229–1240.

<sup>26</sup> Die Schiffs-Allegorese wird folgendermaßen weitergeführt: Das Segel steht für den Glauben, der Mast für das Kreuz, das Tau für die guten Werke, das Steuerruder für das Wissen, der Wind für den Heiligen Geist sowie der Hafen für die ewige Ruhe, vgl. PL 172, Sp. 1230C.

zu Gott und zu den Mitmenschen,<sup>27</sup> die Stufen sind verschiedene Tugenden, von denen Honorius insgesamt 15 nennt.<sup>28</sup> Diese Zahl ergibt sich als Produkt aus drei und fünf, wobei drei für die heilige Dreieinigkeit steht, fünf für die menschlichen Sinne. Honorius wählt anschließend allerdings nicht die naheliegende Darstellungsform von fünf mal drei oder drei mal fünf Stufen pro Kapitel, sondern bespricht im zweiten Kapitel drei und in den folgenden drei Kapiteln je vier Tugend-Stufen. Die Tradition, die beiden Holme der Leiter zu benennen, geht auf den Traktat ›De somnio Jacobo‹ des Zeno von Verona zurück.<sup>29</sup>

Eine aufschlussreiche bildliche Umsetzung der Vorstellungen Bernhards von Clairvaux zeigt ein illustriertes Flugblatt aus dem frühen 17. Jahrhundert, das in zwei Fassungen vorliegt, nämlich einer französischen von 1603<sup>30</sup> und einer deutschen um 1620.<sup>31</sup> Das Flugblatt zeigt allegorisch die Situation der Wahl des Lebenswegs: Links führt eine zwölfsprossige Leiter in den Himmel, rechts eine zwölfstufige Treppe in die Hölle, dazwischen steht ein Jüngling, der sich entscheiden muss, welchen Weg er wählen möchte. Die Stufen und die Figuren sind mit lateinischen Begriffen beschriftet, ein deutsches Gedicht in Knittelversen liefert eine einfache Auslegung. Der Begleittext der französischen Fassung, die auch die Beschriften französisch präsentiert, bezieht sich auf das Bild des engen und des breiten Weges aus Mt 7,13f. und sieht den Menschen „in der christlich interpretierten Rolle des Herakles am Scheideweg“.<sup>32</sup>

Das Flugblatt bezieht sich in der Überschrift auf zwei Werke Bernhards, von denen allerdings nur eines sicher von ihm stammt. Die zwölf Elemente, die die Sprossen der Leiter bilden, stammen aus einer hier fälschlicherweise Bernhard zugeschriebenen Marienpredigt,<sup>33</sup> in der Maria als Leiter, brennender Dornbusch, Schatzkiste, Gestirn, grüner Zweig, Fell, Behausung,

<sup>27</sup> *Hujus vero scalae latera, sunt geminae dilectionis scilicet Dei et proximi praecepta* (PL 172, Sp. 1239B).

<sup>28</sup> *patientia, benignitas, pietas, simplicitas, humilitas, contemptus mundi, voluntaria paupertas, pax, bonitas, gaudium spirituale, sufferentia, fides, spes, longanimitas, perseverantia.*

<sup>29</sup> Vgl. dazu Gahbauer (Anm. 1), S. 249–251.

<sup>30</sup> Abbildung in: *Illustrierte Flugblätter aus den Jahrhunderten der Reformation und der Glaubenskämpfe*, hg. von Wolfgang Harms, bearb. von Beate Rattay, Coburg 1983 (Kataloge der Kunstsammlungen der Veste Coburg 40), Nr. 116.

<sup>31</sup> Abbildung in: William A. Coupe, *The German Illustrated Broadsheet in the Seventeenth Century. Historical and Iconographic Studies*, Bd. II: Bibliographical Index. With 145 Plates, Baden-Baden 1967 (Bibliotheca Bibliographica Aureliana 20), Abb. 108. Hierauf bezieht sich die folgende Beschreibung. Die deutsche Version ist gegenüber der französischen spiegelverkehrt angeordnet.

<sup>32</sup> *Illustrierte Flugblätter* (Anm. 30), S. 238.

<sup>33</sup> Hinweis von Nigel Palmer. Der Text eines unbekanntes Verfassers findet sich in PL 184, Sp. 1013–1022.

Tor, Garten und Morgenröte bezeichnet wird.<sup>34</sup> Im Anschluss werden die ersten drei dieser Begriffe ausgelegt, wobei die Leiter mit derjenigen aus Jakobs Traum gleichgesetzt wird.<sup>35</sup> Die beiden Holme sind *contemptus sui usque ad amorem Dei* und *amorem regni* (PL 182, Sp. 1016CD), die zwölf Stufen drücken verschiedene Formen der Demut aus und sind damit Ausformungen einer einzigen Tugend.<sup>36</sup> Die zwölf Elemente der Höllentreppe stammen aus Bernhards Traktat ›De gradibus humilitatis et superbiae‹,<sup>37</sup> dem „most famous of the treatises on vices and virtues“.<sup>38</sup> Wieso der unbekannt Kupferstecher eine der Textstellen als Leiter und eine als Treppe umgesetzt hat, bleibt offen, die Texte geben jedenfalls keine entsprechenden Hinweise.

## II. Die Tugendstiege im ›Welschen Gast‹ Thomasins von Zerklære

Der ›Welsche Gast‹<sup>39</sup> entstand 1215/1216 im Friaul im Umfeld Wolfger von Erla, des Patriarchen von Aquileia, und bietet ein breites Panorama an Tugend- und Verhaltenslehren, die sich primär an die deutschsprachige Führungsschicht im nördlichen Italien, aber auch an die Nobilität nördlich der Alpen richten. Das Werk ist in zehn Bücher gegliedert, von denen das erste eine Sonderstellung einnimmt, weil die eigentliche Tugendlehre erst im zweiten Buch einsetzt. Das erste Buch bietet relativ unsystematische Lehren für die höfische Jugend. In den folgenden sechs Büchern behandelt Thomasin die *stæte*, seine erste ‚Kardinaltugend‘, daran schließt sich je ein weiteres Buch zu *mâze*, *reht* und *milte* an.

Im vierten Buch, also im Kontext der *stæte*, sind folgende Verse zu lesen:

der wec in allen landen ist  
der hin ze got vert zaller vrist.

<sup>34</sup> *Haec est enim scala, rubus, arca, sidus, virga, vellus, thalamus, porta, hortus, aurora* (PL 182, Sp. 1016C).

<sup>35</sup> *Haec est enim scala Jacob, qui quando capidum in lapide posuit, Angelos ascendentes et descendentes videre meruit* (PL 182, Sp. 1016C; „Diese Leiter ist nämlich Jakob, der einst das Haupt auf einen Stein bettete und Aufgrund seiner Verdienste die auf- und absteigenden Engel sah“).

<sup>36</sup> Zur Benennung der einzelnen Stufen vgl. PL 182, Sp. 1016D.

<sup>37</sup> Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, hg. von Gerhard B. Winkler, Bd. 2, Innsbruck 1992, S. 29–135.

<sup>38</sup> Richard Newhauser, *The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular*, Turnhout 1993, S. 157. Die Benennung der einzelnen Stufen findet sich in der Ausgabe von Winkler (Anm. 37) auf S. 89–129. Bernhard orientiert sich hier an den Stufen der Demut aus dem siebten Kapitel der Benediktsregel.

<sup>39</sup> *Der Wälsche Gast des Thomasin von Zirclaria*, hg. von Heinrich Rückert, Quedlinburg und Leipzig 1856, Wiederabdruck mit einer Einleitung und einem Register von Friedrich Neumann, Berlin 1965 (Deutsche Neudrucke, Texte des Mittelalters).



der wec in allen landen lit,  
der hin ze hell vert zaller zît (V. 5479–5483)

Thomasin behandelt vor dieser Stelle das Theodizee-Problem und das Sterben. Er sagt, man solle nicht darauf achten, wie lange man lebe, sondern auf welche Art man lebe, man solle nicht den Tod fürchten, sondern das, was danach komme, und es sei auch gleichgültig, wo man sterbe (V. 5457–5468). Als Erklärung dafür folgt die oben zitierte Textstelle. Sie wird in fast allen illustrierten Handschriften von einer einfachen schematischen Darstellung der beiden genannten Wege begleitet (Abb. 1, Cpg 389, f. 86r):<sup>40</sup>



In der Mitte befindet sich die Erde, dargestellt durch einen blau ausgefüllten Kreis und konzentrisch verlaufende Ringe. Oben ist der Himmel, erkennbar an angedeuteten Wolken und zwei Sternen, unten die Hölle, schwarz und von zwei drachenartigen Wesen bewohnt. *Des himels wech* führt nach oben, *der helle wech* führt nach unten. Damit geht die Abbildung nicht näher auf den Sinn des Textes ein, sie greift lediglich das im Text angelegte Bild der beiden Wege auf. Thomasin kommt etwas später an einer zentralen Stelle auf diesen Bildbereich zurück. In der Einleitung zum fünften Buch schreibt er:

nu wil ich iu zeigen vür baz  
wie die tugende vüegent daz,  
daz man ze himel komen sol (V. 5699–5701)

Im Anschluss daran entwickelt Thomasin in Anlehnung an die antike Ethik zunächst eine Güterlehre, nach der Gott das höchste Gut ist, das *summum bonum*. Völlig gut sind die Tugenden, völlig schlecht die Untugenden, das schlimmste Übel ist der Teufel.

Dazwischen stehen die 'Adiaphora', das sind bei Thomasin die *sehs dinc rîchtuom*, *hêrschaft*, *maht*, *name*, *adel* und *gelust*,<sup>41</sup> denen er im Zusammen-

<sup>40</sup> Wenn nicht anders angegeben, beziehen sich Aussagen über Illustrationen zum ›Welschen Gast‹ auf die Handschrift A (Heidelberg, Cpg 389). Vollfaksimile: Der Welsche Gast des Thomasin von Zerclaere. Codex Palatinus Germanicus 389 der Universitätsbibliothek Heidelberg, Wiesbaden 1974 (Facsimilia Heidelbergensia 4). Die gesamte Handschrift ist online: <http://diglit.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg389/>.

<sup>41</sup> Diese Reihung folgt der ersten Nennung der *sehs dinc* im dritten Buch: *rîchtuom* bzw. *guot* V. 2677–3066, *hêrschaft* V. 3067–3284, *maht* V. 3285–3516, *name* V. 3517–3854, *adel* V. 3855–3926, *gelust* V. 3927–4144. An der vorliegenden Stelle V. 5745f. nennt Thomasin *diu sehs dinc*, *adel*, *maht*, *gelust*, *name*, *rîchtuom*, *hêrschaft*. Thomasin orientiert sich bei den *sehs dinc* an Boethius' ›De consolatione philosophiae‹ (PL 63, Sp. 579–870), wo in Buch III, Prosa 2 (PL 63, Sp. 725) fünf *bona* genannt werden, die Thomasin um den *adel* ergänzt.

hang mit den Ausführungen zur *state* schon einen Großteil des dritten und vierten Buches widmete und die im vorliegenden Zusammenhang tendenziell negativ bewertet werden, obwohl sie an sich in der stoischen Tradition und auch sonst bei Thomasin ethisch neutral sind. In der Güterlehre des fünften Buches beschreibt er die *sehs dinc* allerdings als Hilfsmittel des Teufels, mit denen er *den übelen* (V. 5778) zu sich herunterzieht.

Nachdem Thomasin dieses System<sup>42</sup> skizziert hat, löst er seine Ankündigung aus der Einleitung zum fünften Buch ein und schildert eine *stiege* (V. 5785 u. ö.), die bis *zem oberisten guot* (V. 5782) reicht. Die Stufen dieser Stiege beschreibt er als massiv, sie bestehen aus den Tugenden. Dagegen bestehen die Stufen, die nach unten, zum Teufel führen, aus Lastern. Sie sind *nider gekêrt* (V. 5877), und zusätzlich ziehen die Teufel mit Haken an den Menschen, die versuchen, auf der Tugendstiege nach oben zu klettern. Als Haken nennt Thomasin wiederum die *sehs dinc*,<sup>43</sup> und im Anschluss daran erfährt man endlich, welche Tugendstufen auf dem Weg zu Gott überwunden werden müssen und über welche Lasterstufen man in die Hölle rutscht. Es ergibt sich innerhalb des Bildes die folgende 'Systematik':<sup>44</sup>

Stufe	Tugendstiege	Haken	Lasterstiege
1	<i>milte</i>	<i>guot</i>	<i>erge</i>
2	<i>diumuot</i>	<i>hêrschaft</i>	<i>übermuot</i>
3	<i>liebe</i>	<i>adel</i>	<i>nît</i>
4	<i>senfte</i>	<i>maht</i>	<i>zorn</i>
5	<i>reht</i>	<i>gelust</i>	<i>unreht</i>
6	<i>wârheit</i>	<i>ruom/name</i>	<i>lûge/meineit</i>

<sup>42</sup> Diese Güterlehre stellt einen wichtigen Baustein in Ehrismanns Überlegungen zum ritterlichen Tugendsystem dar: Gustav Ehrismann, Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems, in: ZfdA 56 (1919), S. 137–216. Zusammen mit ausgewählten Aufsätzen zu der von Ehrismann ausgelösten Diskussion wieder in: Ritterliches Tugendsystem, hg. von Günter Eifler, Darmstadt 1970 (Wege der Forschung 61), S. 1–84.

<sup>43</sup> V. 5915–5930, hier in der Reihenfolge *richtuom, maht, / adel, name, gelust, hêrschaft* (V. 5929f.).

<sup>44</sup> V. 5947–5997. Allerdings stehen die Verse 5946–5995 nicht in Handschrift A, Rückert (Anm. 39) hat sie aus G (Gotha, Memb. I 120) und D (Dresden, Mscr. M 67) ergänzt. Die Tabelle nummeriert links die Stufen ausgehend von der Welt als Mittelpunkt und stellt so die jeweils zusammengehörenden Tugenden und Laster einander gegenüber. Zugleich wird das entsprechende Adiphoron beziehungsweise der Teufelshaken integriert. Thomasins Darstellung im Text ist wesentlich komplizierter und nicht so eindeutig systematisch aufzufassen, wie es die Tabelle suggeriert. Vgl. zur tabellarischen Darstellungsform auch Ernst Johann Friedrich Ruff, Der Wälsche Gast des Thomasin von Zerclaere. Untersuchungen zu Gehalt und Bedeutung einer mittelhochdeutschen Morallehre, Erlangen 1982 (Erlanger Studien 35), S. 130, der Thomasin allerdings generell eine zu strikte Systematik unterstellt.

Zu dieser Textpassage ist einiges zu bemerken:

1. Im Hinblick auf die oben skizzierte Entwicklung des Leiter-Motivs weist Thomasins *stiege* zwei neue Aspekte auf, nämlich die Kombination von Himmelsleiter und Höllenleiter in einem Bildbereich<sup>45</sup> sowie die nach unten geneigten Lasterstufen. Dagegen haben die Teufelshaken eine längere Tradition, die sich aus der waffenbewehrten Leiter in Perpetuas Vision entwickelt hat.<sup>46</sup>

2. Thomasins Text schildert eindeutig eine Treppe. Er spricht von einer *stiege*, was im Mittelhochdeutschen in der Regel Treppe und nicht Leiter heißt.<sup>47</sup> Vor allem bei der Beschreibung der Tugendstiege wird deutlich, dass Thomasin tatsächlich eine Treppe im Sinn hat:

die steine die man dar in tuot,  
die suln sîn gerlichen guot.  
die stafel suln ganz wesen,  
dar zuo sol man guot steine erlesen.  
die tugende müezen sîn diu stiege. (V. 5787–5791)

Auch bei der Lasterstiege ist wegen der Abschüssigkeit der Stufen eher an eine Treppe zu denken, wobei natürlich auch hier gilt, was oben schon im Zusammenhang mit Jakobs Traum festgestellt wurde: die symbolische Bedeutung von ‘Treppe’ und ‘Leiter’ ist dieselbe.

3. Thomasin schildert die beiden Treppen in Form einer ‘Bauanweisung’, wobei die Tugendtreppe von jedem Menschen im Leben wieder neu gebaut werden muss (V. 5785–5839). Wenn sie richtig gebaut wird, kann man laut Thomasin *danne [...] sicherlichen* (V. 5820f.) darauf emporsteigen. Etwas anders verhält es sich mit der Lastertreppe: *man wûrket in alter und in jugent / ein stiege üz der untugent* (V. 5869f.) – das suggeriert, dass es keiner besonderen Entscheidung zum Bau bedarf, weil diese Treppe ohnehin ständig von jedem einzelnen Menschen gebaut wird. Dieser Eindruck verfestigt sich weiter, wenn es später heißt: *die staffel sint gemacht gar / von untugenden, daz ist wâr* (V. 5873f.). Sie müssen also nicht mühsam und sorg-

<sup>45</sup> Die Kombination von Himmelsleiter und Höllentreppe nach zwei Werken Bernhards von Clairvaux stammt erst aus dem frühen 17. Jahrhundert, siehe oben. In den ›Didaskaliai‹ des Dorotheus von Gaza kommt diese Kombination zwar auch vor, vgl. Gahbauer (Anm. 1) S. 261. Thomasin hat Dorotheus’ Werk aber vermutlich nicht gekannt, vgl. Dorotheus von Gaza, *Doctrinae diversae*. Die geistliche Lehre. Übers. und eingel. von Judith Pauli. 2 Bde, Freiburg u. a. 2000 (Fontes Christiani 37), S. 47. Zwar sind ab dem 11. Jahrhundert Teile der ›Didaskaliai‹ in lateinischen Codices überliefert, die erste vollständige Übertragung stammt aber erst aus dem 16. Jahrhundert, und anders als bei der ›Himmelsleiter‹ des Johannes Klimakos gibt es hier keine eigenständige ikonographische Tradition, die unabhängig vom Text rezipiert worden sein könnte.

<sup>46</sup> Vgl. S. 208.

<sup>47</sup> Vgl. Lexer, Bd. 2, Sp. 1189f.; BMZ, Bd. 3, Sp. 633.

fältig angefertigt werden wie die Tugendstufen, sondern lassen sich leicht und mühelos zu einer Treppe fügen.

Analog dazu ist es mühsam, die Tugendtreppe zu besteigen, weil der Aufstieg an sich schon anstrengend ist und zusätzlich die Teufelshaken den Aufsteigenden behindern. Dafür ist der Weg nach oben lohnend, was Thomasin nicht eigens betonen muss, weil es selbstverständlich ist und sich zudem aus der zuvor dargestellten Güterlehre ergibt. Dagegen macht es überhaupt keine Mühe, die Höllentreppe zu wählen, und der Abstieg auf ihr erfolgt sehr schnell:

ir sult wizzen, swelich man  
sich dervor niht hüeten kan,  
daz er kumt in kurzer zît  
dâ daz niderst übel lit, [...]
   
ôwê wie snelle man komen mac  
dâ nimmer schînt der liechte tac!  
man kumt ze himel sô lihte niht. (V. 5881–5891)

Beschleunigt wird der Abstieg zusätzlich durch die schrägen Stufen, die auch dafür sorgen, dass ein einziger Fehltritt unabwendbare Konsequenzen hat:

die staffel sint nider gekêrt,  
wan ir iegelicher gert,  
swer drûf trete, daz er valle nider  
unde kome ouch nimmer wider. (V. 5877–5880)

Thomasins Beschreibung der beiden Treppen legt nahe, dass es von einer aktiven Entscheidung jedes Einzelnen abhängt, ob er *des himels wech* oder *der helle wech* beschreitet.<sup>48</sup> Diese Entscheidung liegt darin, sich bewusst dem Bau der Tugendtreppe zu widmen. Die Voraussetzungen dafür, *stæte* (V. 5822) und ein *reiner muot* (V. 5842), hat laut Thomasin jeder Mensch, er muss lediglich die richtige Wahl treffen.

Ähnlich verhält es sich mit Thomasins Bewertung der *sehs dinc*, denn deren Wert für jeden Einzelnen hängt von der Gesinnung desjenigen ab, der mit diesen Dingen umgeht (V. 5747–5752): sie können *werren unde helfen* (V. 5918). Dabei erscheinen die *sehs dinc* an dieser Stelle als an sich schlecht, sie können aber Gutes bewirken, wenn man *derwider strîten kan* (V. 5774), also physisch und vor allem psychisch in der Lage ist, den Versuchungen, die die *sehs dinc* mit sich bringen, zu widerstehen. Bei Thomasin braucht der auf der Himmelstreppe aufsteigende Mensch dafür aber nicht mehr die Hilfe der Engel wie etwa bei Johannes Klimakos. Der Mensch kann vielmehr sich

<sup>48</sup> Hier klingt der Mythos von Herkules am Scheideweg an. Vgl. dazu Wolfgang Harms, *Homo viator in bivio. Studien zur Bildlichkeit des Weges*, München 1970 (Medium aevum 21).

selbst beim Aufstieg behilflich sein. Alles, was er dafür benötigt, sind die Bereitschaft zur *stæte* und der innere Antrieb.<sup>49</sup>

4. Der Schwerpunkt der gesamten Passage liegt eindeutig auf den Teufelshaken. Es geht Thomasin nicht so sehr um die Tugenden und Untugenden, sondern hauptsächlich um die *sehs dinc*, aus denen er hier ein Tugendsystem entwickelt – freilich ohne systematischen Anspruch, wie sich an weiteren Passagen zeigt, in denen sich andere Kombinationen der *Adiaphora* mit Tugenden und Untugenden finden. Die *Psychomachie*-Passage (V. 7369–7596) enthält dann auch die traditionellen Lasterreihen. Dass die *sehs dinc* das eigentliche Zentrum der Passage darstellen, wird vor allem daran deutlich, dass Thomasin ihnen schon bei der Beschreibung der verschiedenen Güter den meisten Platz einräumt. Und folgerichtig werden erst dann einzelne Tugenden und Untugenden den Stufen der beiden Treppen zugeordnet, wenn Thomasin die Teufelshaken in das Bild integriert. Auch sind es die Teufelshaken, die den Aufsteigenden zum lasterhaften Leben verführen, indem sie direkt zu ihm sprechen. Das zeigt sich beispielsweise an dem Gegensatzpaar *milte* – *erge*:

swer milt wil sîn, dem spricht daz guot  
 ‘du wilt werden gar ein wiht  
 ein man ist âne guot ze niht.’ (V. 5952–5954)

Überblickt man die gesamte Passage, so entsteht ein eher negatives Bild. Thomasins Einstellung wirkt pessimistisch, was nicht zuletzt an der Gewichtung liegt, die er vornimmt: Zwar halten sich in der Beschreibung der Güterlehre die positive Seite (*oberstез guot* und *die tugende*, 5709/5720) und die negative Seite (*der tiuvel* und *der untugende schar*, 5727/5738) noch die Waage, und auch die Schilderung der beiden Treppen nimmt jeweils ähnlich viel Raum ein. An die Darstellung der beiden Leitern mit den Teufelshaken schließt sich aber eine Beschreibung der ‘Motivation’ des Teufels und des Brennens der Hölleninsassen an (V. 5997–6026). Da der gesamte Abschnitt damit endet, bleibt ein negativer Eindruck, der zusätzlich durch die Bewertung der *sehs dinc* unterstützt wird. Schließlich ergibt sich als Quintessenz der gesamten Passage, dass der Weg in die Hölle leicht, der Weg in den Himmel dagegen schwer zu gehen ist.

Bei diesen beiden Wegen fällt zusätzlich ihre Eindimensionalität auf. Es handelt sich zwar insgesamt um ein dynamisches Bild, das aber lediglich eine vertikale Bewegung zulässt, nämlich entweder nach oben oder nach unten. Dabei ist die Bewegung nach unten endgültig, ein Wiederaufstieg ist unmöglich. Und bei der Bewegung nach oben besteht durch die Teufelshaken immer

<sup>49</sup> Man könnte sagen, dass in Thomasins Konzept an die Stelle der Engel als Helfer der ›Welsche Gast‹, also das Buch selbst, tritt, das dem Menschen zeigt, was er tun muss, um die Tugendtreppe sicher besteigen zu können (Hinweis von Anna Mühlherr).

die Gefahr des Absturzes. Die Menschen tendieren darüber hinaus laut Thomasin von Anfang an dazu, den einfacheren abschüssigen Weg zu wählen.

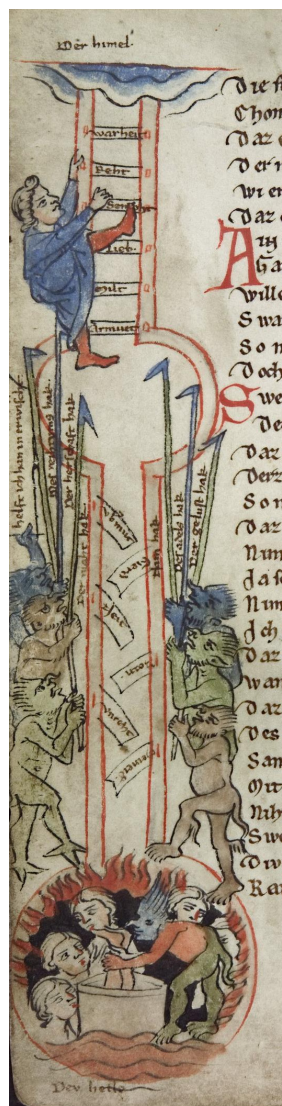
Das Gesamtbild ist von Thomasin aber nicht ganz so pessimistisch angelegt, wie es auf den ersten Blick scheint. Das wird aus der Beschreibung der Tugendtreppe deutlich, denn diese ist fest und stabil, wenn sie richtig gebaut wird. Damit bietet sie eine gute Basis für einen sicheren Aufstieg. Die Grundvoraussetzungen dafür sind die Entscheidungsfreiheit und die Entscheidungsfähigkeit, die Thomasin jedem Einzelnen zubilligt. Allerdings gibt es nur eine richtige Wahl, nämlich die zum Bau und zum Besteigen der Himmelstreppe.

### III. Das Bild der Himmelsleiter bei Thomasin

Nach den Überlegungen zum Text ist das Bild einzubeziehen, das diese Passage in allen illustrierten Handschriften begleitet (Abb. 2, Cpg 389, f. 91v). Insgesamt sind zehn Varianten dieses Bildes überliefert, das den Textabschnitt prägnant zusammenfasst, aber zugleich auch über den Text hinausweist.

Das Bild findet sich in folgenden Handschriften:

- A Heidelberg, Cpg 389: f. 91v, Faksimilia siehe Anm. 40.
- a Heidelberg, Cpg 320: f. 48r, <http://diglit.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg320/>.
- b Heidelberg, Cpg 330: f. 46r, <http://diglit.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg330/>.
- D Dresden, Mscr. M 67: f. 45r, <http://digital.slub-dresden.de/ppn276878558>.
- E New York, Pierpont Morgan Library, G. 54: f. 34v, keine Abbildung.
- G Gotha, Memb. I 120: f. 45v, Abb. in: Thomasin von Zerclaere, Der Welsche Gast, hg. von Friedrich Wilhelm von Kries, 4 Bde., Bd. 4: Die Illustrationen des Welschen Gasts: Kommentar mit Analyse der Bildinhalte und den Varianten der Schriftbandtexte. Verzeichnisse, Namenregister, Bibliographie, Göttingen 1985 (GAG 425/4), S. 33/Abb. 87.
- H Berlin, Ms. Hamilton 675: f. 59r, Faksimile: Thomasin von Zerclaere, Der welsche Gast. Farbmikrofiche-Edition der Hs. Ms. Hamilt. 675 der Staatsbibliothek zu Berlin – Preuss. Kulturbesitz. Einf. von Horst Wenzel, München 1998 (Codices illuminati medii aevi 51).
- S Stuttgart, Cod. poet. et phil. 2°1: f. 46r, Abb. in: Peter Burkhart, Die gotischen Handschriften der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart, Teil 2: Vom späten 13. bis zum frühen 15. Jahrhundert. Mit Beitr. von Christine Sauer. Text- und Tafelband, Wiesbaden 2005 (Katalog der illuminierten Handschriften der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart 3), hier Tafelband S. 263/Abb. 151.
- U München, Cgm 571: f. 49r, keine Abbildung.
- W Wolfenbüttel, Cod. Guelf. 37.19 Aug. 2°: 50r, keine Abbildung.



Im Gegensatz zur Darstellung im Text zeigen die Illustrationen keine Treppe, sondern eine Leiter, und folgen damit dem traditionellen Schema der Jakobsleiter. Diese Änderung könnte aber auch rein pragmatischer Natur sein, denn das Leiterbild nutzt den zur Verfügung stehenden Raum auf der Manuskriptseite deutlich besser aus. Ein Treppenbild hätte auf der Seite nicht genügend Platz gefunden oder wäre zwangsläufig wesentlich kleiner ausgefallen.<sup>50</sup>

Darüber hinaus ist das Bild einer Tugendleiter viel sinnfälliger als das einer Tugendtreppe: Vor allem die Laster-Seite, die zur Hölle führt, lässt sich an einer Leiter eindrücklich demonstrieren, da die Sprossen der Leiter jeweils an einer Seite abgebrochen und dadurch abschüssig sind. Damit interpretiert das Bild die Aussage des Textes *die staffel sint nider gekêrt* (V. 5877) frei, aber schlüssig, denn auf einer schrägen Treppe kann man zwar auch ausgleiten und herunterrutschen, eine Leiter mit zerbrochenen Stufen führt aber viel überzeugender zu einem Absturz, weil der Wiederaufstieg ungleich schwerer, wenn nicht unmöglich ist. Dies wiederum passt bestens zu Thomasin Text, der auch sonst sehr genau umgesetzt ist.<sup>51</sup> Allerdings ist dem Illustrator der Handschrift A bei der Beschriftung der Sprossen ein Fehler unterlaufen. Die unterste Sprosse der Tugendleiter trägt nämlich die Aufschrift *armuet*, obwohl es eigentlich *diumuot* (V. 5947) heißen müsste, was in den anderen Versionen des Bildes in der Regel korrigiert ist. Die Reihenfolge der ersten beiden Stufen im Bild stellt eine Interpretation des Illustrators dar, da aus dem Text nicht deutlich wird, welches Tugend- und Lasterpaar Thomasin als die erste Stufe der jeweiligen Leiter ansieht. Der Text nennt zwar zuerst *milte* und *erge*, dann *diumuot* und *übermuot*

<sup>50</sup> Im Fall der ältesten überlieferten Handschrift A ist diese Überlegung bestens nachvollziehbar, denn die Handschrift ist mit durchschnittlich 17,4 x 11,2 cm auffallend klein.

<sup>51</sup> Das ist ein Hinweis darauf, dass der Illustrationszyklus eng mit der Entstehung des Textes zusammenhängt. Vermutlich sind die Illustrationen zur 'Urfassung' unter Thomasins Aufsicht entstanden.

(V. 5947/5950f), die zugehörigen Teufelshaken sind jedoch vertauscht: *hêrschaft unde guot* (V. 5948). Alle anderen Paarungen sind einzeln behandelt, die dritte und vierte Stufe wird auch als solche benannt (V. 5961/5973).

Generell gilt für die verschiedenen Varianten der Illustration, dass der Text mit Ausnahme des Unterschiedes zwischen Treppe und Leiter das Bildmuster vorgibt, nicht aber die genaue Ausführung und vor allem nicht das Personal, das das Bild bevölkert. So werden die Teufelsfiguren im Text nicht genannt, sind also eine Hinzufügung des Illustrators. Die Darstellung der menschlichen Figuren, die in der Hölle leiden, geht jedoch auf den oben erwähnten Schlussabschnitt der Textpassage zurück. Den Ausgangspunkt für den Auf- oder Abstieg bilden die beiden halbkreisförmigen Ausbuchtungen der Leiter, die für die Erde und das irdische Leben stehen. Das Bild bezieht sich damit auf zwei andere Illustrationen zurück, nämlich die Darstellung der beiden Wege (Abb. 1, siehe S. 213) sowie eine weitere schematische Darstellung der Erde mit den sie umgebenden Planetenbahnen und Fixsternen (Abb. 3, Cpg 389, f. 35v). Die letztere illustriert im zweiten Buch den Abschnitt zum Bau des Kosmos (V. 2215–2232), dessen *stete* Thomasin der *unstete* der Welt innerhalb des menschlichen Einflussbereichs gegenüberstellt.



Im Leiterbild der Handschrift A ist der Himmel lediglich angedeutet, die Darstellung der Hölle dagegen eindrucksvoll ausgeschmückt. Man erblickt fünf verzweifelt aussehende Menschen und eine teuflische Gestalt, die gerade einen sechsten Menschen in einen anscheinend heißen Bottich<sup>52</sup> taucht. Die Szenerie ist von Flammen umgeben.<sup>53</sup>

In den meisten Fassungen des Bildes nimmt die Darstellung der Höllenleiter und des Höllenraumes weitaus mehr Platz ein als der Bereich der Himmelsleiter, wodurch das Bild den Schwerpunkt spiegelt,

den der Text setzt. Die Gefahren des Aufstiegs auf der Himmelsleiter werden nicht nur durch die Teufelshaken und die Teufel verdeutlicht, sondern auch durch eine Erweiterung des Bildes im Vergleich zum Text: Der Teufel

<sup>52</sup> Die Beine der Figur sind gerötet, ähnlich wie der Oberkörper der Teufelsfigur. Dagegen sind die roten Beine der Figur, die gerade die Tugendleiter besteigt, vermutlich als Beinkleid zu interpretieren.

<sup>53</sup> Andere Fassungen des Bildes symbolisieren den Höllenraum durch teuflische Fratzen (in G, f. 45v) oder durch ein teuflisches Auge (in D, f. 45r).



mit dem Haken *reihum* hat den Aufsteigenden gepackt und fordert die anderen Teufel auf, ihm zu helfen: *helft ich han in erwischt*.

Insgesamt sind 14 Figuren abgebildet: ein Mensch, der auf der Tugendleiter zum Himmel klettert, ein Mensch, der gerade in der Hölle leidet, und fünf, die auf diese Behandlung warten. Diesen sieben menschlichen Figuren entsprechen sieben teuflische, sechs mit Haken und einer als Folterknecht. Das Bild weist also eine stark dualistische Anlage auf, die allerdings nicht von allen Illustratoren beibehalten worden ist.<sup>54</sup> Auch sie geht auf den Text zurück, der abschließend nochmals aus einer anderen Perspektive betrachtet werden soll, nämlich im Hinblick auf Thomasins didaktische Absichten.

#### IV. Thomasins didaktische Strategien

Thomasin operiert mit zahlreichen Gegensatzpaaren: Gott – Teufel, Himmel – Hölle, oben – unten, Tugend – Laster, Vorbild – Gegenbild. Diese Gegensätze schließen sich auf den ersten Blick aus, sie lassen sich nur durch die dynamische Anlage der gesamten Darstellung miteinander vereinen. Die scharfen Kontraste, die durch diese Antithesen entstehen, dienen dazu, die Menschen vor schlechtem Verhalten zu warnen und zum richtigen Umgang mit den *sehs dinc* anzuhalten. Starke Kontrastierungen wie diese sind typisch für Thomasins didaktisches Vorgehen.

In der Tugendleiter-Passage zeigt sich ein weiteres wichtiges Element seiner didaktischen Strategie. Zur Verdeutlichung seiner Lehren wählt Thomasin mit der Tugend- und Lasterleiter einen Bildbereich, mit dem sein gesamtes Zielpublikum<sup>55</sup> vertraut gewesen sein dürfte. Dabei zeigt Thomasin aber einen souveränen und eigenständige Akzente setzenden Umgang mit den Traditionen, die er vorfindet. So wird er seinem eigenen Programm gerecht, das er im Prolog folgendermaßen umreißt:

doch ist der ein guot zimberman  
 der in sinem werke kan  
 stein und holz legen wol  
 dâ erz von rehte legen sol. (V. 105–108)

<sup>54</sup> In dem Sammelband *Beweglichkeit der Bilder. Text und Imagination in den illustrierten Handschriften des Welschen Gastes von Thomasin von Zerclaere*, hg. von Horst Wenzel und Christina Lechtermann, Köln u. a. 2002 (*pictura et poesis* 15), finden sich zahlreiche Beobachtungen zu dieser *mouvance* der Bilder.

<sup>55</sup> Im Epilog nennt Thomasin als Adressaten die weltliche Oberschicht (*vrume rîtr und guote vrowwen*) und den Klerus (*wîse phaffen*), V. 1469f.

Thomasin greift also zur Unterstützung seiner Tugendlehren immer wieder auf vorgefertigte Elemente und Gedanken zurück, baut diese aber so in sein Lehrgebäude<sup>56</sup> ein, dass sie daran angepasst sind und sich nahtlos einfügen.<sup>57</sup>

Der Kern des gesamten Tugendtreppen-Abschnitts ist, wie bereits festgestellt wurde, nicht die Systematisierung von Tugenden und Lastern, sondern die didaktisierende Darstellung des richtigen Umgangs mit den *Adiaphora*. Dass Thomasin selbst diese Passage vor allem aus didaktischen Erwägungen in sein Werk einflieht, wird aus dem weiteren Verlauf des fünften Buches deutlich. Zunächst fasst er nochmals zusammen – auch das ein typisches und wichtiges Element seines didaktischen ‘Plans’ –, dass nur das gänzlich Gute, also die Tugenden, *zē oberisten guot* (V. 6030) führen kann, und dass *nīwan untugent unde sunde* (V. 6036) in die Hölle führen. Dann heißt es:

swerz rehte niht vernemen kan,  
dem wil ichz anders zeigen, wan  
ich wil daz iegelīcher habe daz  
daz er mac verstēn baz. (V. 6037–6040)

Thomasin will, dass wirklich jeder seine Lehren verstehen kann. Deshalb zeigt er in der folgenden Textpartie an zahlreichen biblischen, historischen und literarischen Exempla, dass die Tugenden zum Himmel führen und die Untugenden zur Hölle, und wie schwierig der richtige Umgang mit den *sehs dinc* ist. Thomasin beschließt den gesamten Abschnitt mit der Bemerkung: *Nu hân ich iu geseit wol/wâ von man tugent minnen sol* (V. 6243f.). Und mit diesem Schlusswort formuliert er *in nuce* den Plan und die Absicht des gesamten ›Welschen Gastes‹, nämlich zu zeigen, warum es klug und sinnvoll ist, ein tugendhaftes Leben zu führen.

<sup>56</sup> Thomasin spricht von *mins getihtes want* (V. 111).

<sup>57</sup> Ein anderes treffendes Beispiel für diese Vorgehensweise ist die oben bereits erwähnte Psychomachie-Passage (V. 7369–7596). Das hat Christoph Huber herausgearbeitet: Christoph Huber, Die Aufnahme und Verarbeitung des Alanus ab Insulis in mittelhochdeutschen Dichtungen. Untersuchungen zu Thomasin von Zerklare, Gottfried von Straßburg, Frauenlob, Heinrich von Neustadt, Heinrich von St. Gallen, Heinrich von Mügeln und Johannes von Tepl, München 1988 (MTU 89), S. 59–73.