Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Jahrbuch für Biblische Theologie* 38 (2023). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:
Meiser, Martin
Die Himmelsleiter. Ein Bild für den geistlichen Aufstieg in der antiken christlichen Rezeptionsgeschichte von Gen 28, 12
in: Jahrbuch für Biblische Theologie 38 (2023): Mystik, pp. 231–248
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023
https://doi.org/10.13109/9783666500619.231

Access to the published version may require subscription.
Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: https://www.vr-elibrary.de/self-archiving

Your IxTheo team

---

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Jahrbuch für Biblische Theologie* 38 (2023) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:
Meiser, Martin
Die Himmelsleiter. Ein Bild für den geistlichen Aufstieg in der antiken Christlichen Rezeptionsgeschichte von Gen 28, 12
in: Jahrbuch für Biblische Theologie 38 (2023): Mystik, S. 231–248
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023
https://doi.org/10.13109/9783666500619.231

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.
Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: https://www.vr-elibrary.de/self-archiving

Ihr IxTheo-Team

EBERHARD KARLS UNIVERSITÄT TÜBINGEN
UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Martin Meiser

# Die Himmelsleiter – ein Bild für den geistlichen Aufstieg in der antiken christlichen Rezeptionsgeschichte von Gen 28,12

Gen 28,12 ist einer der für jüdische und christliche Theologie bedeutenden Texte, die sich dank literarischer wie bildkünstlerischer Rezeption auch darüber hinausgehend ins kulturelle Gedächtnis eingegraben haben. [1] Doch begegnet Gen 28,12 zu der Themenstellung dieses Beitrages nicht immer da, wo man es vermuten möchte[2], zumal neben Jakob auch Mose als Sinnbild für den Aufstieg zu Gott benannt werden konnte.[3] Bei der aus unserer Sicht thematisch verwandten Stelle Joh 1,51 liegen die Schwerpunkte der Rezeption anders (s.u.).

## 1 Eignung und Verwendungskontext von Gen 28,12

### 1a. Die Eignung von Gen 28,12 als Bild

Gen 28,12 ist als Bild des geistlichen Aufstieges aufgrund mehrerer deutungsaktiver Transfersignale[4] geeignet:

---

[1] Zur rabbinischen Rezeption der Erzählung vgl. *G. Stemberger*, Die Patriarchenbilder der Katakombe in der Via Latina im Lichte der jüdischen Tradition (1974), in: *ders.*, Studien zum rabbinischen Judentum (SBA AT 10), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1990, 89–176 (110–122); zur christlichen Rezeption vgl. *F. Gahbauer*, Die Jakobsleiter, ein aussagenreiches Motiv der Väterliteratur, ZAC 9 (2006), 247–278. Zur ikonographischen Rezeption vgl. *C.M. Kauffmann*, Art. Jakob, in: *E. Kirschbaum* (Hg.), Lexikon der christlichen Ikonographie. Bd. II. Rom/Freiburg u.a. 1970, 370–383; *U. Ruberg*, Vom Aufstieg im Mittelalter. Das Konzept der Himmelsleiter in Text und Bild, in: *H.-H. Krummacher* (Hg.), Geisteswissenschaften – wozu?, Wiesbaden 1988, 211–244; *C. Mayer-Tasch/B. Mayerhofer*, Die Himmelsleiter. Stufen zum Paradies. Mit farbigen Abb., Frankfurt (Main)/ Leipzig 2005; *E.-M. Kaufmann*, Jakobs Traum und der Aufstieg des Menschen zu Gott. Das Thema der Himmelsleiter in der bildenden Kunst des Mittelalters, Tübingen/Berlin 2006. Eine reichhaltige Sammlung ist auch geboten in https://www.uzh.ch/ds/wiki/Allegorieseminar - Main/LeiternUndStufen (uzh.ch)

[2] Für die Märtyrerliteratur vgl. *M.Perpetua* IV 3–8 (Musurillo 110), wo Perpetua im Traum eine Leiter sieht, die mit allerlei Marterwerkzeugen bestückt ist und wo ein Drache an deren Fuß die werdende Märtyrerin am Aufstieg hindern will (*B. von Dörnberg*, Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche. Die westliche Tradition bis Augustin [AKThG 23], Leipzig 2008, 86f). Für mehrere weitere Märtyrertexte vgl. *Gahbauer*, Jakobsleiter, 269f., der u.a. auf Johannes Chrysostomus, Pan. Mart. 2 (PG 50, 709,1–3; 712,1–40) verweist: Dort wird die eiserne Leiter, die zusammen mit glühenden Kohlen als Folterinstrument gedacht war, zur Jakobsleiter. Ansonsten wird die Stelle in der Märtyrerliteratur nur selten rezipiert; Die einschlägige neue Textausgabe (*H.R. Seeliger*/*W. Wischmeyer* [Hg.], Märtyrerliteratur. Herausgegeben, übersetzt, kommentiert und eingeleitet, TU 172, Berlin/München/Boston 2015) enthält keine Angaben. In den *Apophthegmata Patrum* begegnet der Begriff κλῖμαξ in zwei Kurztexten, die man als Anspielungen auf Gen 28,12 interpretieren kann, in II 35,8 (SC 387, 144,8 Guy) in einem Loblied auf die ἡσυχία sowie in XI 127,2 (SC 474, 206,1–3 Guy), wo die Asketin Sarra mit dem Betreten der Leiter die eigene Todesbereitschaft in Worte fasst.

[3] Vgl. Johannes von Raitho, *Ep*. (PG 88, 624 B), wohl auch unter dem Einfluss dessen, dass Johannes Climacus eben am Sinai lebte. Der Brief ist der äußere Anlass dessen, dass Johannes Climacus sein Hauptwerk schreibt. Schon Gregor von Nyssa sieht in Mose den „Archetyp des Mönchseins und des monastischen Lebens“ schlechthin (*C.E. Kunz*, Schweigen und Geist. Biblische und patristische Studien zu einer Spiritualität des Schweigens, Freiburg/Basel/Wien 1996, 495).

[4] Vgl. *R. Zimmermann*, Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 27.

1. „Erde“ als Antonym zu „Himmel“, gedacht als Ort Gottes, ist von jeher eine stehende Metapher für das, wovon man sich gedanklich lösen soll.[5] Der Begriff „Erde“ erklärt aber auch, dass die ewige Gottesschau selten mit Gen 28,10–22 in Zusammenhang gebracht wird. Auslegungen zur Jakobsleiter reden selten[6] von mystischen Erfahrungen[7], weil sie nicht das Ziel, sondern den Weg der Spiritualität thematisieren.

2. Dem Antonymenpaar „Erde/Himmel“ eignet nach antikem Weltbild zugleich die raumsemantische Antonymie „unten/oben“, die auch jenseits religiösen Wirklichkeitsverständnisses bis heute bildspendend ist, aber biblisch u.a. in Kol 3,1 zum Zweck der Mahnung aktiviert werden kann.[8] Auch die Abwärtsbewegung kann thematisch relevant sein (s.u.).

3. Das Bild der Leiter wird gelegentlich verwendet, um klarzumachen, dass die Schöpfung für die „Freunde Gottes“ auf den Herrn der Schöpfung zurückschließen lässt.[9] Ferner impliziert das Bild Stufen, deren Zahl in Gen 28,12 nicht genannt ist. Daher lässt sich Gen 28 mit verschiedenen biblischen positiven Reihenbildungen wie den Seligpreisungen[10] oder auch den Stufenpsalmen[11] verbinden. Das Bild der Stufen kann für den Fortschritt in der Ausübung von Einzeltugenden ebenso aktiviert werden wie für den Aufstieg insgesamt.

---

[5] Das ist eine bereits bei Philon von Alexandria, *Migr*. 1–6, begegnende Deutungslinie, die dann auch im Christentum wiederkehrt (Hieronymus, *Ep*. 22,1,1f [CSEL 54, 144,2–7 Hilberg]). Bei Ps.-Beda Venerabilis, *Qu. Gen*. (PL 93, 333 D), kann es knapp zusammengefasst heißen: Die Leiter führt von der Erde zum Himmel, vom Fleischlichen zum Geistlichen.

[6] Bei Augustinus, *En. Ps*. 119,2 (CCSL 40, 1778,17–23 Dekkers/Fraipont); *Tract. Ev. Io*. 7,23 (CCSL 36, 80,21–25; 81,41–45 Willems) wird das *ascendere* aus Gen 28 dem *excedere* von 2Kor 5,13 gleichgesetzt und von da aus zu 2Kor 12 hingeleitet. Keine Verbindung zu Gen 28,10–22 wird gezogen in den meisten Auslegungen zu 2Kor 12,1–9, so etwa bei Johannes Chrysostomus, *Hom. 2Cor*. 26.1 (PG 61, 575); Theodoret, *Comm. 2Cor*., PG 82 (448 A – 449 C); Johannes von Damaskus, *Comm. 2Cor*., PG 95, 765 C – 768 C; Theophylakt, *Comm. 2Cor*. (PG 124, 928 C – 933 C), Ambrosiaster, *In 2Cor*. (CSEL 81/2, 298,14–302,25 Vogels). Wenn Hieronymus beiläufig meint, Jakob habe „Paulus aufsteigen“ gesehen (Hieronymus, *Tract. Ps*. 119 [CCSL 78, 248, 75 Morin]), impliziert das nicht notwendig einen Bezug auf 2Kor 12.

[7] Gemeint sind ekstatische Erfahrungen, Ekstasetechniken, Rhetorik der Einheit mit Gott oder der Annäherung an Gott, Teilhabe an der himmlischen Liturgie.

[8] Vgl. das Zitat von Kol 3,1 bei Zeno von Verona, *Tract.* I 37,4/11–13 (CCSL 22, 104,111–113 Löfstedt). Auch das Vorbild des Paulus nach Phil 3,13 (die Stelle ist durch das Antonym Vergangenheit/Zukunft gestaltet) kann zum Aufstieg anspornen, ebenfalls Hebr 13,14 (zitiert bei Theophil von Alexandria = Hieronymus, *Ep*. 98,2,3 [CSEL 55, 186,1 Hilberg]). – Was in christlicher Tradition m.W. überhaupt nicht begegnet, ist die negative Deutung der Aufsteigenden als Feinde Israels in PRE 35, wo die Fürsten von Babylon, Medien, Griechenland und Edom (Rom) als Aufsteigende benannt werden und somit die Existenzangst Israels angesichts feindlicher Mächte widerspiegeln.

[9] Basilius von Seleukia, *Or*. 1 (PG 85, 29 A).

[10] Gregor von Nyssa, *Beat*. 5, prol. 1 (GNO VII/2, 123,20–124,15 Callahan); Chromatius, *Serm*. 41,10 (CCSL 9 A, 179 Lemaire). In patristischer Exegese wird nur selten auf Sap 10,10 verwiesen, wahrscheinlich wegen der Differenz zwischen βασιλεία θεοῦ (Sap 10,10) und ἄγγελοι (Gen 28,12).

[11] Hieronymus, *Tract. Ps*. 119 (CCSL 78, 248 Morin/Capelle/Fraipont); Augustinus, *En. Ps*. 119,2 (CCSL 40, 1777,1–1779,81 Dekkers/Fraipont). Allerdings ist diese Kombination in der Psalmenexegese nicht zwingend. Fehlanzeige zu erstatten ist für Prosper von Aquitanien, *Expos. Ps*. 119 (CCSL 68 A, 124,1–13 Callens); Evagrius Ponticus, *Schol. Ps*. (SC 615, 464 Rondeau/Géhin/Cassin); Ps.-Athanasius, *In Ps*. (PG 27, 509 B); Theodor von Mopsuestia, *Expos. Ps. Iuliano Aeclanensi interprete* (CCSL 88 A, 565,2f De Coninck); Theodoret, *Comm. Ps*., PG 80, 1873 D – 1876 B. Cassiodor, *Exp. Ps*. 119 (CCSL 98, 1140,36–40 Adriaen) bedenkt, dass in den „Stufenpsalmen“ (z.B. Ps 119[120]) lediglich der Aufstieg der Seligen bedacht wird, während die Jakobsleiter von Aufstieg und Abstieg redet; deshalb seien beide nur zum Teil vergleichbar. Ein kritischer Vorbehalt begegnet auch bei Johannes Chrysostomus, *Comm. Ps*. 119,2 (PG 55, 339): Der Eintrag von Gen 28,12 in die Auslegung der Stufenpsalmen darf nicht vergessen lassen, dass wir noch selbst auf dem Weg zur Vollkommenheit sind (so auch Paulus, Phil 3,13), nicht schon am Ziel.

In Joh 1,51 ist nach heutigen Maßstäben die Bezugnahme auf Gen 28,12 augenscheinlich: In beiden Fällen werden Engel in Aufwärts- und Abwärtsbewegung zu einem bestimmten Punkt auf Erden anvisiert; die Aufwärts- und die Abwärtsbewegung werden mit den selben Verben und auch in der selben Reihenfolge benannt. Doch fehlt das Bild der Leiter. Die Anbindung von Joh 1,51 an Joh 1,50 über das Verbum ὁράω legt eine Rezeption im Sinne einer inneren Entwicklung hin zu spiritueller Vollkommenheit nicht nahe. So ist die antike christliche Rezeptionsgeschichte von Joh 1,51 wesentlich christologisch orientiert.[12] Von Gen 28,12 wird nur selten, u.a. von Origenes und Augustinus, auf Joh 1,51 Bezug genommen.[13]

4. Antike christliche Exegese setzt bei biblischen Texten grundsätzlich eine Aktualisierbarkeit für die eigene glaubende Existenz voraus, deren Aufweis auch das leitende Kriterium für den „Nutzen" der Exegese darstellt.[14] Dass in Gen 28,12 von „Engeln" die Rede ist[15], hindert eine solche Aktivierung keineswegs[16]; die geforderte Aufwärtsbewegung ist ja auch in Kol 3,1 formuliert, und die Gleichsetzung von Engeln mit Menschen lässt sich biblisch rechtfertigen.[17] Ein Zitat von Jakob von Batnă steuert eine weitere Antwort bei: „Wozu war wohl eine Leiter notwendig, wenn Engel darauf

---

[12] Bei Joh 1,51 wird in altkirchlicher Rezeption mehrheitlich nach den Ereignissen des Lebens Jesu als Bezugspunkt der Stelle gefragt. Genannt werden vor allem die Versuchungsgeschichte (Origenes, *Hom. Ez.* 1,7 [SC 352, 70]; Theodor von Mopsuestia, *Hom. Cat.* 15,21 [FC 17/2, 405 Bruns]; Kyrill von Alexandria, *In Joh.* [PG 73, 224 C; dort geht es ihm um den Erweis, dass Christus von Natur Gottes Sohn ist] u.a.), dann der Gesang der Engel nach Lk 2,14 (Theodor von Mopsuestia, *Hom. Cat.* 15,21 [FC 17/2, 405 Bruns]; *Scholia in concilium Aquileiense*, Fol. 53r [CCSL 87, 65 Gryson]; Aphrahat, *Dem.* 20,11 [FC 5/2, 469]), die Ankündigung der Geburt Jesu, seine Kreuzigung und seine Himmelfahrt (Johannes Chrysostomus, *Hom. Io.* 21,1 [PG 59, 129]).

[13] Vgl. Origenes, *Hom. Ez.* 13,2 (SC 352, 412): „Lucifer ist herabgestürzt, der Herr ist herabgestiegen, aber auch die Engel sind herabgestiegen, wie Joh 1,51 bezeugt: Ihr werdet den Himmel offen sehen und die Engel Gottes aufsteigen und herabsteigen über dem Menschensohn. So sollst aber auch Du deinen Aufstieg erwarten. Erhebe dich nur aus deiner Ruine." Die Rezeption erfolgt hier aufgrund der Situationsanalogie. Augustinus, *Io. Ev. Tract.* 7,23 (CCSL 36, 80,4 Willems) setzt bei seiner Behandlung von Joh 1,51 recht unvermittelt mit Gen 28,12 ein, was zeigt, dass ihm diese Verknüpfung selbstverständlich erschienen sein muss (ebenso dann auch Beda Venerabilis, *In Ioh.* [PL 93, 656 D]; Alcuin, *Comm. Io.* [PL 100, 765 D – 766 A]). Kyrill von Alexandria, bei Prokop von Gaza, *Cat. Gen.* (GCS NF 22, 340), verweist von Gen 28,12 auf Joh 1,51; wichtiger ist ihm aber die Weiterführung des Dienstes der Engel an den Glaubenden nach Hebr 1,14. Aber die Bezugnahme von Gen 28,12 auf Joh 1,51 ist nicht durchgehend die Regel. Noch Zeno von Verona, *Tract.* I 37,4/13 (CCSL 22, 104,113–120 Löfstedt) nennt Joh 1,51 nur als eine Auslegungs*möglichkeit* zu Gen 28. Diese anfängliche Zurückhaltung hinsichtlich des Bezuges beider Stellen aufeinander schlägt sich auch in der Textgeschichte nieder. Speziell für die lateinische Textgeschichte von Gen 28,12f hinsichtlich der Wiedergabe der Präposition ἐπί ist Joh 1,51 nicht wirklich von Bedeutung.

[14] Origenes, *Cels.* 2,69 (SC 132, 446,3–448,19 Borret); ders. (nach Hieronymus), *Hom. in Lc.*, 29,3 (FC 4/2, 300, 14–19 Sieben).

[15] Der Tatbestand bekommt eine eigene Relevanz bei Makarios Magnes, *Apocr.* IV 12,5 (TU 169, 344, 26f Volp). Der Autor sucht u.a. durch Gen 28 zu erweisen, dass die Bibel die Engel auch als „Wolken" bezeichnen kann, in Antwort auf den Vorwurf, die Vorstellung der Entrückung von Menschen „auf den Wolken in der Luft" (1Thess 4,17) sei unsinnig (Makarios Magnes, *Apocr.* IV 2,2 [TU 169, 314, 9–16 Volp]).

[16] Festzuhalten ist, dass in der Rezeption von Gen 28,12 weitaus häufiger als bei Joh 1,51 die Tatsache, dass von Engeln die Rede ist, nicht kommentiert wird. Auffälliger ist dies umso mehr, als es keine andere Stelle in der griechischen Bibel gibt, in der κλῖμαξ in der Bedeutung „Leiter" zu allfälligen Betrachtungen über den spirituellen Aufstieg des Menschen Anlass geben könnte.

[17] Zeno von Verona, *Tract.* I 37,4/11 (CCSL 22, 103,97–100 Löfstedt), expliziert die exegetische Grundlage dieser Deutung mit Hilfe eines Verweises auf Ps 81[82],6.7a („Wohl habe ich gesagt: Ihr seid Götter und allzumal Söhne des Höchsten, aber ihr werdet sterben wie Menschen") und auf Mal 3,1, der prophetischen Aussage über den Täufer, in die auf der impliziten Basis von Mk 1,2f das polyseme Wort ἄγγελος eingelesen wird.

emporsteigen sollten? Denn für die Himmelsgeister sind ja keine Stufen erforderlich."[18] Ferner ist zu bedenken, dass aufgrund von Lk 20,35 asketisches Leben generell als engelgleiches Leben galt.[19]

## 1b. Der Verwendungskontext des Bildes

Die Wirkungsgeschichte von Gen 28,12 in dem durch die Themenstellung angezeigten Sinne ist wesentlich da gegeben, wo sich das Christentum nicht als religiöse und ethische Elite im Vergleich zur umgebenden nichtchristlichen Kultur profilieren kann,[20] sondern wo es um Vervollkommnung und Elitebildung innerhalb des Christentums selbst geht. Das gilt schon für die Zeit vor 325.[21] Tertullian zufolge symbolisieren die Leitern, von denen Jakob träumt, für den einen den Aufstieg zum Höheren (z.B. durch Bewährung in der Verfolgung), für den andern das Hinabsteigen zur Unterwelt (durch Versagen).[22] Für Origenes ist Gen 28,12 die Erfüllung von Gen 25,11$^{LXX/VL}$ (Isaak wohnt „am Brunnen der Vision"), nach solcher „spirituell beflügelnden Wohnlage" sehnt sich Origenes selbst.[23] Gen 28,12 wird vornehmlich da rezipiert, wo innerhalb des Christentums als Antwort auf die neue Lage nach 325 – das Christentum wird, staatlich gefördert, zum Massenphänomen[24] – die Frage nach spiritueller Vervollkommnung für in der Welt lebende Gemeindeglieder wie für Asketinnen und Asketen entsteht.[25] Neben den antiken Genesis-Kommentaren und Genesis-Quaestionen gibt es zu Gen 28,10–22 durchlegende Auslegungen bei Zeno von Verona[26], Caesarius von Arles[27] und Jakob von Batnă[28], vor allem aber hat Gen 28,12 für eine der einflussreichsten Schriften des östlichen

---

[18] Jakob von Sarug, *Poem*. 5,2 (Übersetzung Landersdorfer, BKV 6, 335).

[19] Vgl. schon Cyprian, *Hab. virg*. 22 (CSEL 3/1, 203,7–16 Hartel) und dazu *A. Hoffmann*, Ad Dei munera per divina praecepta (Cypr., Hab. virg. 2), in: *H.-U. Weidemann* (Hg.), Asceticism in the Early Church, NTOA 101, Göttingen 2013, 377–412 (392).

[20] Gen 28,12 hat ausweislich des Erhaltenen in antiker Christentumskritik keine Rolle gespielt; die einschlägige Monographie von John Granger Cook nennt jedenfalls keine Belege (*J.G. Cook*, The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism, STAC 23, Tübingen 2004).

[21] Von anderen Interessen ist die Rezeption der Stelle bei Justin, *Dial*. 58,11f (Bobichon I 340–342) und bei Irenaeus von Lyon, *Dem*. 45 (FC 8/1, 64 Brox) geprägt. Justin zufolge ist es der Logos (= Jesus Christus), der Jakob erschien; so will Justin das Alte Testament für den Christusglauben vereinnahmen. Irenaeus sieht in der Leiter das Kreuz vorabgebildet: Die Leiden Christi sind unser Aufstieg nach oben. Im Kontext geht es an dieser Stelle um biblische Beweise für die Präexistenz des Sohnes, der sich auch Abraham (Gen 18,1–3) und Mose (Ex 3) gezeigt hatte, damit aber um den Beweis für die Einheit des Gottes beider Testamente. Bei dem Aufstieg der Gläubigen „in den Himmel hinauf" wird nicht gesagt, ob das eine spirituelle Aufwärtsbewegung während des Erdenlebens der Gläubigen meint oder den Aufstieg bei der endzeitlichen Errettung.

[22] Tertullian, *Fug*. 1.4 (CCSL 2, 1136,32–34 Thierry). Allgemeiner ist der Bezug in *Marc*. III 24,9f (CCSL 1, 543,5–9 Kroymann) gehalten, wo es um die Bestätigung bzw. Ablehnung im Jüngsten Gericht geht.

[23] Origenes, *Hom. Gen*. 11,3 (GCS NF 17, 165,16–166,6 Habermehl).

[24] Zur Problematik vgl. *A. Fürst*, Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike, Freiburg/Darmstadt 2016, 45, der unter Bezugnahme auf Hieronymus, *Vit. Malch*. 1,3 (SC 508, 186,13–19 Leclerc/Morales/de Vogüé) auf das „Missverhältnis zwischen Reichtum und Einfluss der Kirche einerseits, Aushöhlung ihrer ethischen Substanz andererseits" verweist.

[25] Zu bedenken ist, dass auch andere biblische Texte wie etwa Lk 10,38–42 eine entsprechende Wirkungsgeschichte generieren, vgl. etwa Origenes, *Hom. Sam*. 1.5 (SC 328, 112–14 Nautin/Nautin); ders., *Hom. Gen*. 1,7 (GCS NF 17, 15,4–6 Habermehl); Hieronymus, *Ep.* 22,24.5f (CSEL 54, 178,1–14 Hilberg), Johannes Cassian, *Coll.* 1.8 (CSEL 13, 14,19–15,11 Petschenig).

[26] Zeno von Verona, *Tract*. I 37 (CCSL 22, 101–104 Löfstedt) und dazu *Gahbauer*, Jakobsleiter, 249–251.

[27] Caesarius von Arles, *Serm*. 87,1–6 (CCSL 103, 357–361 Morin).

[28] Jakob von Batnă, *Hom*. 5 (Monumenta Syriaca, S. 21), BKV 6, 332–343.

Mönchtums, der sog. „Leiter“ des Johannes Climacus Scholasticus den Titel gegeben; die Zahl der 30 Stufen entstammt der Vorstellung der 30 Jahre des verborgenen Lebens Jesu.[29]

## 2 Beschreibungen der Stufen

Das im Folgenden darzustellende Material lässt sich nicht leicht nach sinnvollen Kriterien anordnen, die eine Präjudizierung der Interpretation verhindern helfen. Beschreibungen des Aufstiegs in protreptischer wie paränetischer Absicht fallen für nichtmonastisch wie für monastisch lebende Christinnen und Christen häufig ähnlich aus. Gelegentlich begegnen unterschiedliche Beschreibungen und Anordnungen der einzelnen Stufen bei ein- und demselben Autor nebeneinander.[30] Manche Stufenbeschreibungen sind durch biblische Vorbilder angeregt; andere können in freier Skalierung formuliert sein, u.U. auch in Anlehnung an frühere Autoren, zu denen persönliche Bekanntschaft bestand oder literarische Bekanntschaft gesucht wurde. Auch dürften eigene Erfahrungen und die nicht als Quelle ausgewiesenen Erfahrungen anderer geistlicher Mütter und Väter eingeflossen sein. So ist das Folgende nach thematischen Schwerpunkten gegliedert.

### 2a. Beschreibungen mit ethischem Schwerpunkt

Die meisten Aufstiegsbeschreibungen nehmen das Feld der Ethik in den Blick. Zunächst seien die an biblischen Vorlagen orientierten Beispiele angeführt.

In seinen „Reden über die Seligpreisungen“ benennt Gregor von Nyssa folgende Stufen für den „unendlichen Aufstieg der Seele zu Gott“[31]: Armut an Bosheit als freiwillige Einübung in die Demut, dem Vorbild 2Kor 8,9 folgend, Sanftmut als Beharrlichkeit, dem bösen Drang in uns Widerstand entgegenzusetzen, heilvolle (2Kor 7,10) Trauer über die eigene Sündhaftigkeit und den zeitlebens gegebenen Mangel an der supralapsarischen Glückseligkeit, Sehnsucht nach der Gerechtigkeit als dem durchgehenden Tugendstreben, Barmherzigkeit als Verlangen nach ungeteilter Nachahmung der Barmherzigkeit Gottes (Ps 114[116],5), Herzensreinheit als Reinheit

---

[29] In dem wohl nicht originalen kurzen Prolog zur *Scala Paradisi* wird auf Gen 28,12 Bezug genommen (PG 88, 624 B). Für eine kurze, aber präzise Einführung vgl. *J. Pauli*, Art. Johannes Climacus, LACL, 3. Aufl. Freiburg 2002, 385f. Eine Übersetzung bietet *G. Makedos*, Heiliger Johannes vom Sinai: Klimax oder Die Himmelsleiter, hg. von der Berg-Sinai-Stiftung, Würzburg/Athen 2000.

[30] So kennt Gregor von Nyssa auch die fünffache Stufung in Analogie zur Einteilung des Psalters; manchmal kann er auch ganz auf eine nähere Beschreibung der Stufen verzichten (*M. Vollstädt*, Muße und Kontemplation im östlichen Mönchtum. Eine Studie zu Basilius von Caesarea und Gregor von Nyssa, [FThSt 184], Freiburg 2018, 272f mit Hinweis auf Gregor von Nyssa, *Inscr*. I/IX 27,1–4 [GNO V 56,5–8 McDonough], für Ersteres, Gregor von Nyssa, *Vit. Mos*. II 227 [GNO VII/1, 113,3–9 Musurillo], für Letzteres).

[31] Zu den bibelhermeneutischen, theologischen wie philosophischen Implikationen dieser Konzeption vgl das ausführliche Referat bei *Vollstädt*, Muße, 231–280. *Th. Böhm*, Gregor von Nyssa, De Beatitudinibus, Oratio V: „Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen“ (Mt 5,7), in: *H. Drobner/A. Viciano* (Hg.), Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes. An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (VCS 52), Leiden 2000, 165–183 (175), betont das bei Gregor mit Phil 3,12f begründete Paradox, dass „die Erfüllung des Verlangens gerade die Nichterfüllung“ ist, indem das Verlangen nach dem Urbild immer wieder neu entzündet wird (ersteres ähnlich *Th. Böhm*, Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg. Philosophische Implikationen zu „De vita Moysis“ von Gregor von Nyssa [VCS 35], Leiden 1996, 62f).

von allem Bösen und jeglicher Leidenschaftlichkeit, Friedfertigkeit als Vermeidung jedes begehrenden und zürnenden Verhaltens, Erdulden von Feindseligkeit und innere wie äußere Distanzierung von anderen Menschen, die am Christsein hindern.[32]

Auch Hieronymus entwickelt ein Schema von 15 Stufen, vermutlich nach den Gradualpsalmen (Ps 119[120]–133[134]) geformt. In seinen Tractatus in Psalmos, die nicht alle dieser Psalmen behandeln, vermerkt Hieronymus, Ps 127[128] thematisiere die Gottesfurcht, Ps 131[132] die *mansuetudo*, Ps 132[133], der vorletzte Stufenpsalm die Bruderliebe, die geistlich zu verstehen sei und sich eher im Kloster als – angesichts der verschiedenen Interessen der Gläubigen – in der Kirchengemeinde verwirklichen lasse.[33] Als letzter Stufenpsalm thematisiert Ps 133[134] die Demut.[34]

Bei Quodvultdeus kann Eph 3,18 als Vorlage dienen. Die dort beschriebene „Höhe, Breite, Länge, Tiefe" des Kreuzes werden so gedeutet: In der Höhe hängt das Haupt des Gekreuzigten, bei dem der Gläubige das Herz haben soll, in der Breite hängen die Hände, die die Notwendigkeit guter Werke symbolisieren, in der Länge der Leib des Gekreuzigten, was an die Notwendigkeit der Abtötung des Leibes des Gläubigen erinnert, in der Tiefe liegt das, was verbogen ist und von dem aus sich all das eben genannte Sichtbare herleitet: der christliche Glaube.[35] Die Gefährdung des Aufstieges durch eigene mögliche Verzagtheit hat der Autor ebenfalls vor Augen, wenn er mahnt, man solle sich nicht durch die Enge oder die Länge oder die Höhe schrecken lassen.[36] Anschließend bietet Quodvultdeus biblische *exempla* für beide Geschlechter auf: Alte Menschen sollen sich Tobias zum Vorbild nehmen, junge Menschen Joseph wegen seiner Keuschheit, Jungfrauen Maria, Witwen Hanna (Lk 2,36–38), Verheiratete Susanna.[37]

Gelegentlich können absteigende Reihungen, in umgekehrter Richtung gelesen, als Aufstiegsstufen benannt werden. Jesaja, so Augustinus, beschreibt (Jes 11,2f.) die sieben Stufens des Absteigens (von der Weisheit bis zur Furcht), wie man gemäß Prov 1,7 („die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang") von der Furcht zur Weisheit aufsteigen soll. Man soll im Herzen von der Demut aus aufsteigen, und der Aufstieg führt bis ins Unsagbare gemäß Ps 83,7.[38]

Nunmehr seien die nicht an biblischen Vorlagen orientierten Beispiele vorgestellt.

Zeno von Verona trägt einmal eine differenzierte Stufung vor: *conversio, audientia, intellectus, credulitas, timor, sapientia, sobrietas, mansuetudo, termperantia, castitas, pietas, caritas, fides, veritas, humilitas, gratia, honestas, verecundia, patientia, perseverantia, consummatio* (Bekehrung, Hörbereitschaft, Einsicht,

---

[32] Ein Rückgriff auf Gen 28,12 liegt in *Beat*. 5, prol. (GNO VII/2, 123,20–124,15 Callahan): Die Jakobsleiter symbolisiert diesen Aufstieg und mahnt uns, stets nach dem Höheren, dem Heimisch werden (οἰκειοῦσθαι) in der Orientierung an Gott, uns auszurichten und nicht mit dem bereits Erreichten, dem in unserem Leben Korrigierten, zufrieden zu sein. Gregor äußert sich nicht zu der von ihm vollzogenen Umstellung von Mt 5,4 und Mt 5,5.

[33] Hieronymus, *Tract. Ps*. (CCSL 78, 276,16–22 Morin).

[34] Hieronymus, *Tract. Ps*. (CCSL 78, 283,14 Morin).

[35] Quodvultdeus, *Catacl*. 6,11–16 (CCSL 60, 418,30–419,42 Braun).

[36] Quodvultdeus, *Catacl*. 6,9 (CCSL 60, 418,21–23 Braun). An anderer Stelle kann Quodvultdeus durchaus die Enge des Weges betonen (Quodvultdeus, *Lib. prom*. I 23, 32 [CCSL 60, 41,21f Braun]).

[37] Quodvultdeus, *Catacl*. 6,19–23 (CCSL 60, 419,53–68 Braun).

[38] Augustinus, *En. Ps*. 119,2 (CCSL 40, 1779,68–81 Dekkers/Fraipont).

Glaubensbereitschaft, Furcht, Weisheit, Nüchternheit, Milde, Mäßigung, Keuschheit, Frömmigkeit, Liebe, Zuverlässigkeit, Wahrheit, Demut, Großzügigkeit, Ehrbarkeit, Respekt, Geduld, Durchhaltevermögen, Vollendung).[39] Innerhalb dieser Stufenleiter werden offenbar Dispositionen im eigenen Selbst als Voraussetzungen für Verhaltensweisen gegenüber anderen (beginnend mit *caritas* und *fides*) angesehen. Chromatius deutet die Leiter, auf Erden befestigt und bis in den Himmel ragend, auf das Kreuz, durch das uns tatsächlich ein Ort nahe am Himmel bereitet ist, das wahrhaft bis zum Himmel führt, und das in beiden Testamenten enthalten ist. In jener Leiter gibt es viele Grade an Tugenden, durch welche Grade uns der Aufstieg zum Himmel zuteilwird: Glaube, Gerechtigkeit, Schamhaftigkeit, Heiligkeit, Geduld, Frömmigkeit.[40] Eine Systematisierung im Sinne eines Beginns bei gewissen Selbstdispositionen und einer Weiterführung zu Verhaltensweisen gegenüber anderen lässt sich nicht erkennen.

Honorius Augustodunensis bezeichnet in seinem Traktat Scala coeli maior die *caritas* als Leiter, ihre Stufen sind *scientia* als das Wissen um die geforderte Ethik und *sapientia* als Kontemplation des ewigen Lebens.[41] Im Traktat Scala coeli minor bezeichnet er die beiden Wangen der Leiter als Liebe zu Gott und zu den Mitmenschen und benennt nunmehr ausführlicher die einzelnen Tugenden: *patientia, benignitas, pietas, simplicitas, humilitas, contemptus mundi, voluntaria paupertas, pax, bonitas, gaudium spirituale, sufferentia, fides, spes, longanimitas, perseverantia* (Geduld, Wohlwollen, Frömmigkeit, Einfalt, Demut, Weltverachtung, freiwillige Armut, Friedfertigkeit, Güte, geistliche Freude, Leidensbereitschaft, Zuverlässigkeit, Hoffnung, Durchhaltevermögen, Beharrlichkeit).[42]

Im monastischen Kontext sind die Benediktsregel und die Scala Paradisi des Johannes Climacus anzuführen.

In der Benediktsregel sind im Abschnitt zur Demut (Kap. 7) zwölf Stufen der Demut genannt: Gottesfurcht, Abtötung des eigenen Willens, Gehorsam gegenüber dem Oberen, Abtötung des inneren Widerstandes bei Widrigkeiten, Sündenbekenntnis gegenüber dem Abt, Bekenntnis wie Bewusstsein der eigenen Niedrigkeit, strikte Orientierung an der Klosterregel und am Vorbild der älteren Brüder im Handeln, Vermeidung der Geschwätzigkeit, Vermeidung des Lachens, Ernsthaftigkeit im Reden, gesenkte Kopfhaltung, die das stete Sündenbewusstsein symbolisiert. Diese Stufenfolge reflektiert einen Fortschritt im steten Wechsel zwischen Dispositionen des eigenen Selbst und Verhalten gegenüber anderen.[43]

---

[39] Zeno von Verona, *Tract.* I 37,5/15 (CCSL 22, 104,129–134 Löfstedt). Auf solche Deutungen von Stufen wird in patristischer Auslegung von Gal 5,22f nicht hingewiesen et vice versa.
[40] Chromatius, *Serm.* 1,6 (CCSL IX A, 5, 93–106 Étaix/Lemarié).
[41] Honorius Augustodunensis, *Scala coeli maior* 2 (PL 172, 1230 D – 1231 A); vgl. dazu *Chr. Schanze*, Himmelsleitern. Von Jakobs Traum zum „Welschen Gast", in: *H. Lähnemann/S. Linden* (Hg.), Dichtung und Didaxe: Lehrhaftes Sprechen in der deutschen Literatur des Mittelalters, Berlin/New York 2009, 205–222 (210f.).
[42] Honorius Augustodunensis, *Scala coeli minor* 2–5 (PL 172, 1239 C – 1242 A).
[43] *Reg. Ben.* 7,10–66 (CSEL 75, 41–51 Hanslik). Durch Selbsterhebung sinkt man hinab; durch Demut steigt man aufwärts.

Johannes Climacus, dessen Wirken wohl in die zweite Hälfte des 6. Jhdts. fällt[44], entfaltet seine Konzeption vom geistlichen Aufstieg als Vermittlungsversuch zwischen dem anachoretischen bzw. semianachoretischen und dem von Justinian I. auch am Sinai massiv propagierten koinobitischen Mönchtum.[45] Geistlicher Fortschritt ist in allen monastischen Organisationsformen möglich wie geboten.[46] Der Autor benennt als Stufen die Abkehr von der Welt, von den Affekten und weltlichen Gedanken (1–3), sodann die monastischen Grundtugenden Gehorsam, Umkehr, Erinnerung an den Tod, Bußtrauer (4–7), dann die Bekämpfung von Fehlverhalten, nämlich Zorn, Nachtragen, Verleumdung, Geschwätzigkeit, Lüge, Überdruss, Esslust, Unzucht (8–15), sodann Habgier, Abgestumpftheit, Schlaf, der am Gebet hindert, Feigheit, Eitelkeit und Ruhmsucht (16–22[47]) sowie Blasphemie (23). Nach ihrer Überwindung können Sanftmut (Einfachheit), Demut und Unterscheidungsgabe erlangt werden (24–26), danach Herzensruhe, Gebet[48], Freiheit von aller Leidenschaft und schließlich Liebe (27–30). In den „Stufen" zur Bekämpfung des Fehlverhaltens stehen diejenige zur aggressiven Schädigung anderer denen zum selbstsüchtigen Verhalten voran, letzteren wird offenbar ein größerer Schwierigkeitsgrad zugesprochen. Zwei der genannten Fehlverhaltensweisen werden von einem Gegenbild sekundiert, aber eine größere Systematisierung ist nicht zu erkennen.[49]

An dieser Stelle sei ein Ausblick jenseits der Antike gestattet. Bonaventura vertritt in seinem *Itinerarium mentis in Deum*[50] von 1269 ein sechsstufiges Konzept des

---

[44] Zur Datierung vgl. *A. Müller*, Das Konzept des geistlichen Gehorsams bei Johannes Sinaites. Zur Entwicklungsgeschichte eines Elements orthodoxer Konfessionskultur, STAC 37, Tübingen 2006, 55; *K.-H. Uthemann*, Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft, AKG 125, Berlin/New York 2015, 397–422.

[45] Allerdings wurden bestimmte Klöster am Sinai auch durch den sich verstärkenden Pilgerzustrom finanziell gefördert (*Müller*, Konzept, 67–69).

[46] *Müller*, Konzept, 165–167. Johannes Climacus ist weniger durch das koinobitische Schrifttum eines Basilius von Caesarea als vielmehr durch die Geistigkeit der Apophthegmata Patrum geprägt (*Müller*, Konzept, 156–162). Doch stellt allein schon die Tatsache, dass dieser Aufstieg unter Anleitung einer charismatischen Autorität erfolgt, dergegenüber der Mönch zum absoluten Gehorsam verpflichtet ist, eine Verbindung beider Organisationsformen dar.

[47] Das Gegenbild zur Habgier ist Armut, die zum Himmel strebt, das Gegenbild zum Schlaf sind Nachtwachen, die in einem eigenen Kapitel genannt werden. Die Übersetzung von *Makedos*, Johannes vom Sinai, unterscheidet sich ab Kap. 16 von der Ausgabe bei Migne dahingehend, dass in PG 88 die Ausführungen (bei *Makedos*, Johannes vom Sinai, Kap. 16,11–24) zur Armut bereits als Kap. 17 gezählt werden, dann aber die Ausführungen zur Eitelkeit und Ruhmsucht als Kap. 22 zusammengenommen werden, die bei *Makedos*, Johannes vom Sinai, als Kap. 21 und 22 gezählt werden.

[48] Johannes Climacus, *Scal*. 28,1 (PG 88, 1129 A) definiert Gebet als συνουσία καὶ ἕνωσις ἀνθρώπου καὶ θεοῦ, ohne dass damit schon die endgültige Gottesschau gemeint wäre. Die beste Art zu beten ist, nicht nach klugen Worten zu streben, nicht viele Worte zu machen, nicht in Freimut, sondern in Demut vor Gott zu treten (1132 BC). Das Jesusgebet ist für ihn in Wortlaut und Verwendung noch nicht normiert – diesbezügliche Meditationstechniken sind in griechischer Tradition nicht vor dem 13. oder 14. Jhdt. erwähnt (*J. Chryssavgis*, The Jesus prayer in the „Ladder" of St. John Climacus, Ostkirchliche Studien 35 [1986], 30–33 [32]).

[49] Eine auf Christus bezogene Deutung des Auf- und Abstieges der Prediger sei ebenfalls erwähnt: Aufsteigend erheben sich die Evangelisten und Prediger über alle Kreatur, um Christi Göttlichkeit zu erkennen (Joh 1,1), absteigend erkennen sie Christus in seiner Menschheit, wie sie Gal 4,4f zum Ausdruck bringt (Ps.-Beda Venerabilis, *Qu. Gen*. [PL 93, 333 D]).

[50] Das Werk lässt sich als mystagogische Anweisung für Gottsuchende lesen, hat dadurch aber auch an dem Dilemma teil, einerseits Hilfestellung für den geistlichen Aufstieg zu geben, andererseits nicht den Anschein zu erwecken, „Gott könne durch bestimmte Techniken herbeigezwungen werden" (*V. Leppin*, Die christliche Mystik, München 2007, 84).

Aufstiegs[51]: Schau Gottes durch seine Spuren, Schau Gottes in seinen Spuren, Schau Gottes durch sein Bild, Schau Gottes in seinem Bild, Schau der göttlichen Einheit, Schau der Heiligen Dreifaltigkeit.[52] Am Ende all dessen steht die geistige und mystische Entrückung, wo dann alle Geistestätigkeit aufhört.[53]

## 2b. Beschreibungen mit Bezug auf das Schriftverständnis

Cassiodor kann in der Praefatio zu seinen zweibändigen *Institutiones* das Bild des Aufsteigens bei der Jakobsleiter auch als Bild dafür nehmen, dem Verstehen der Heiligen Schrift mit Hilfe der Väterkommentare immer näher zu kommen.[54] Mit gewisser Selbstverständlichkeit kann Eucherius von Lyon innerhalb einer Abhandlung zur metaphorischen Erklärung nach dem vierfachen Schriftsinn den Aufstieg auf der Leiter als diesbezügliche „Fortschritte der Heiligen" bezeichnen.[55] In einer dem Kartäuserprior Guigo II. zugeschriebenen Schrift sind Schriftlesung, Meditation, Gebet und Kontemplation die vier Stufen des geistlichen Aufstieges.[56]

## 2c. Generalisierende Benennungen und summierende Beschreibungen

Weniger eine Skalierung als vielmehr eine Summierung geistlichen Lebens liegt bei Johannes Chrysostomus' Homilie zu Gen 28,10–22 vor, wenn er die ganzheitliche Ausrichtung am Gottesreich, den Besitzverzicht zugunsten der Armen, Selbstbesinnung im Gegensatz zu leerem Ruhm und Liebe gegenüber allen als Kennzeichen christlichen Lebens benennt.[57] Dasselbe gilt für die Reihung „Keuschheit, Nüchternheit,

---

[51] Die Sechszahl speist sich aus einer Kombination von Ps 85[86],11 und Ex 3,18 und beinhaltet eine dreifache Tätigkeit des Menschen – *transire per vestigium*, *intrare in mentem*, *transcendere ad aeternum* – wie auch eine dreifache Beziehung des Menschen zur Welt – außer uns, in uns, über uns – dem werden jeweils zwei Stufen zugeordnet (*G. Seebass*, Die Himmelsleiter des hl. Bonaventura von Lukas Cranach d.Ä. Zur Reformation eines Holzschnitts, SHAW.PH 4/1985, Heidelberg 1985, 45).

[52] *V. Leppin*, Theologie im Mittelalter (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/11), Leipzig 2007, 121f verweist auf den neuplatonischen Hintergrund dieser Ausführungen und die aktuelle Positionierung Bonaventuras gegen die Aristotelesrezeption seiner Zeit.

[53] Nicht dem Inhalt nach, wohl aber der Idee nach wirkte Bonaventuras Werk u.a. weiter bei Lukas Cranach d.Ä., dessen Werk „Ein kurtz andechtigs himlisches Leitterlein von dem heiligen Bonaventura" in verschiedenen Versionen gedruckt wurde, die sich hauptsächlich in vorreformatorische und reformatorische Versionen einteilen lassen.

In der vorreformatorischen Fassung (um 1510) ist am Fuß „Furcht ewiger Pein", als Sprossen die Weltverachtung, die Selbstdemütigung, und die demütige Gottesliebe angeführt; am Ende des Aufstiegs steht die Liebe ewiger Belohnung. Die beiden Holme sind Mäßigung in glückseligen Dingen und Geduld in widerwärtigen Dingen. Das Bild ist ein Bild der Mahnung und Warnung an alle, denn am Fuß wird unmissverständlich die Hölle, der ewige Feuerpfuhl dargestellt, vor dem man nur durch den Aufstieg bewahrt bleibt. Nach Seebass hat diese Darstellung an der Tradition, die ursprünglich für den monastischen Kontext gedachten Ratschläge und Ermahnungen zum Aufstieg als für alle gültig und notwendig erscheinen zu lassen (*Seebass*, Himmelsleiter, 46).

In der reformatorischen Fassung (entstanden wohl zwischen 1550 und 1560; so *Seebass*, Himmelsleiter, 64) stehen anstelle der Tugenden auf den Sprossen der Leiter „Taue, Abendmahl, Vergebung der Sünde"; benannt werden die Heilsmittel, mit denen Gott die Menschen zu sich führen will (*Seebass*, Himmelsleiter, 52). Die christologische Deutung der Leiter wird durch die Aufschriften auf den Wangen der Leiter (Joh 14,6; 17,3 werden zitiert) verstärkt.

[54] Cassiodor, *Inst*. I praef 2 (FC 39/1, 94–96 Bürsgens).

[55] Eucherius von Lyon, *Form*. 7,57 (SC 618, 216 Dulaey).

[56] (Ps.-)Guigo, *Epistula de vita contemplativa* 2 (SC 163, 84,20–38 Colledge/Walsh).

[57] Johannes Chrysostomus, *Hom. Gen*. 54,5 (PG 54, 479).

Barmherzigkeit und Frömmigkeit“ bei Caesarius von Arles.[58] In diese Kategorie gehört auch eine Äußerung bei Theophil von Alexandria: Durch Übung der Tugend und Tränen der Reue über die eigenen Verfehlungen steigt man auf. [59]

Arnobius d.J. meint, die absteigenden Engel seien gleichzusetzen mit den Tätern der Ungerechtigkeit nach Ps 124,5, die Aufsteigenden seien „die Guten und reinen Herzens“, denen der Herr wohltut, vgl. Ps 124,4.[60] Dorotheus von Gaza bietet das Bild von zwei Leitern, deren eine aufwärts-, deren andere abwärtsführt. Man soll seinen geistlichen Aufstieg zunächst damit beginnen, dass man sich hütet, nicht hinabzusteigen durch Fehlverhalten gegenüber seinem Nächsten. Auf diese Weise steigt man in kleinen Schritten nach oben, indem dann auch Akte der Nächstenliebe anstelle des Fehlverhaltens geschehen.[61]

Im monastischen Kontext hält Johannes Cassian fest, dass nur das stete Bemühen um den Aufstieg die Gefahr eines Rückfalls verhindert. Auf- und Absteigen werden hier also nicht für gegensätzliche Lebensentwürfe, sondern als Bild für Entwicklungen in dem monastischen Lebensentwurf genommen.[62] In der Regula Magistri wird zur *humilitas* auch Gen 28,12 bemüht: Das Aufsteigen zeigt die *exaltatio* an, das Herabsteigen die *humilitas*. Die aufgerichtete Leiter selbst aber ist unser Leben in dieser Weltzeit. Herz und Haupt in dieser Zeit erniedrigt, „richtet es des Todes Ausgang, der vom Herrn erhöht ist, bis zum Himmel auf“, d.h. bereitet es sich so vor, dass das Lebensende der Eingang in die himmlische Herrlichkeit wird. „Die Wangen jener Leiter aber sind, wie wir sicher glauben, unser Leib und unsere Seele in welche Wangen der göttliche Ruf verschiedene Grade der Demut und Zucht zu ersteigen hineingelegt hat.“[63]

Protreptisch wird das Motiv da verwandt, wo in der *Vita sancti Desiderii* dem Desiderius von Cahors (590–655) nachgerühmt wird, er habe die Leiter Jakobs erstiegen, d.h. es zu spiritueller Vollkommenheit gebracht, weswegen er jetzt in ewiger Freude ist, weswegen sich auch die Kirche von Cahors freuen soll.[64] Auch in der Vita Ephraems, geschrieben von Ps.-Gregor von Nyssa, in der Vita des Severus von Antiochia, geschrieben von Johannes von Beith Aphtonia, und bei Paulinus von Nola begegnet dieser Vergleich, der einen ähnlichen protreptischen Impetus hat.[65] Die einzelnen Stufen werden nicht genauer beschrieben.

---

[58] Caesarius von Arles, *Serm*. 87,5f (CCSL 103, 359–361 Morin).
[59] Theophil von Alexandria = Hieronymus, *Ep*. 98,3,2 (CSEL 55, 186,23–27 Hilberg).
[60] Arnobius d.J., *In Ps*. 125 (CCSL 25, 209,5–10 Daur).
[61] Dorotheus von Gaza, *Doctr*. 14/154 (FC 37/2, 406,11–27 Pauli), dazu vgl. *Gahbauer*, Jakobsleiter, 261; *Corinna Dahlgrün*, Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott, 2. Aufl. Berlin 2018, 139–141.
[62] Johannes Cassian, *Coll*. VI 14,2 (CSEL 13, 173,21–25 Petschenig) und dazu *Gahbauer*, Jakobsleiter, 255.
[63] *Reg. Mag*. 10,8 (SC 105, 419,20–420,29 de Vogüé), ähnlich *Reg. Ben.* 7,6–9 (CSEL 75, 40f Hanslik). Dort heißt es auch, dass der Mönch selbst die Leiter errichten muss, auf denen er die verschiedenen Stufen emporsteigt. Dieser Gedanke begegnet auch in der Gedächtnisrede des Theodor von Petra auf Abt Theodosius (*Gahbauer*, Jakobsleiter, 258f.)
[64] *Vita sancti Desiderii* 55 (CCSL 117, 400,15–20 Rochais).
[65] Belege bei *Gahbauer*, Jakobsleiter, 256, 259, 268.

## 3 Die Relevanz des Abstiegsmotivs für den geistlichen Aufstieg

Was in dieser Überschrift zunächst widersinnig erscheint, ist durch die Beachtung der Rezeptionsgeschichte von Gen 28,12 abgedeckt.[66] Dabei werden negative wie positive Interpretationen des Abstiegsmotivs vorgetragen.

Deutet man das Absteigen negativ, so kann vor Versagen durch Fehlverhalten im Allgemeinen[67] und in Form von Verlust der einmal erlangten Weltdistanz[68] etc. gewarnt werden. Hieronymus kann sogar sagen, dass der Herr an der Spitze der Leiter die Nachlässigen aus der Höhe herabstürzt.[69] Doch wird exegetisch gelegentlich der Unterschied zwischen „Absteigen" und „Fallen" geltend gemacht.[70]

Dementsprechend finden sich genügend Interpretationen, die auch den absteigenden Figuren eine positive Funktion zuschreiben.

Bei einer wörtlichen Deutung der „Engel" belässt es Kyrill von Alexandria, der die auf- und absteigenden Engel auf die Engel deutet, die den Glaubenden zur Hilfe kommen sollen (Hebr 1,14).[71] Bei einer christologischen Deutung der „Engel" gelten Jesu Weg im Allgemeinen[72], aber auch seine Inkarnation[73] oder auch sein *descensus ad inferos*[74] als durch den Abstieg symbolisiert. Die Polysemie von ἄγγελος/*angelus* als „Engel" und „Bote" ermöglicht exegetisch aber auch die Deutung der Engel auf die Apostel wie auf

---

[66] Allerdings können auch der Abstieg Moses nach seinem Aufenthalt auf dem Berg Sinai wie die Inkarnation Christi als Vorbild dienen (*Vollstädt*, Muße, 291).

[67] Arnobius d.J., *In Ps*. 125 (CCSL 25, 209, 9f Daur). Letztlich der Warnung der Gläubigen dient es auch, wenn Hieronymus als die absteigenden Wesen Judas Iskariot oder auch den aus dem Himmel gestürzten Teufel und die Dämonen bezeichnet (Hieronymus, *Tract. Ps*. 119 [CCSL 78, 248,64–80 Morin]; *Ep*. 22,4,3, [CSEL 54, 148,16–149,2 Hilberg], mit Verweis auf Jes 14,13f. Die Bezeichnung des Teufels und der Dämonen als „Engel" basiert auf Gen 6,1–4 etc.). Hieronymus beendet diesen Abschnitt mit der Mahnung und Warnung: „Groß ist die Schwierigkeit, vom irdischen zum himmlischen aufzusteigen. Leichter stürzen wir als wir aufsteigen." (Hieronymus, *Tract. Ps*. 119 [CCSL 78, 248,64–80 Morin]).

[68] Zeno von Verona, *Tract.* I 37,4/11–13 (CCSL 22, 103,103–104,107 Löfstedt), mit Verweis auf Lk 9,62; 17,32; Gal 4,9. Das Beispiel von Loths Frau gilt auch andernorts als Mahnung und Warnung an Asketinnen und Asketen, auf ihrem Weg zu verbleiben, vgl. Hieronymus, *Ep*. 22,2,1 (CSEL 54, 146,5–7 Hilberg).

[69] Hieronymus, *Ep*. 108,13,2 (CSEL 55, 322,7f. Hilberg).

[70] Augustinus, *En. Ps*. 119,2 (CCSL 40, 1778,10–12 Dekkers/Fraipont). Gefallen ist Adam durch seinen Hochmut, herabgestiegen ist Christus in Barmherzigkeit.

[71] Kyrill von Alexandria, *Glaph. Gen*. 3,4 (PG 69, 189 A; TEG 3, 373f., Nr. 1507 Petit). Er erörtert nicht die aus der Reihenfolge ἀνέβαινον ... κατέβαινον (ähnlich in Joh 1,51) resultierende exegetische Frage, wie die Engel erst aufsteigen konnten, wenn von ihrem Abstieg zuvor nicht die Rede war. Für Zeno von Verona (*Tract*. I 37,4/11f., CCSL 22, 103,91–101 Löfstedt) war u.a. dieser Tatbestand der Anlass, die „Engel" mit Hilfe von Ps 81[82],6 auf Menschen zu deuten. In jüdischer Tradition werden die absteigenden Engel auf die Engel gedeutet, die Jakob zuvor im Lande Israel begleitet hatten (GenR 68,12 [Neusner 13]). Ausweitend wird gefragt, warum die Engel vor dem in Gen 28,10–22 geschilderten Ereignis überhaupt auf Erden waren: Sie wurden 138 Jahre lang von ihren himmlischen Stätten vertrieben, weil sie Geheimnisse Gottes den Menschen verraten hatten.

[72] Augustinus, *En. Ps*. 119,2 (CCSL 40, 1778,11f Dekkers/Fraipont); Isidor von Sevilla, *Qu. Gen*. 24,3 (PL 83, 258 B) mit Verweis auf Joh 14,6; Quodvultdeus, *Catacl*. 6,8 (CCSL 60, 418,20 Braun); ähnlich *Scholia in Concilium Aquileiense* Fol 49v, 10–20 (CCSL 87, 60 Gryson), mit Verweis auf Eph 4,10 und auf die Aussendung des Heiligen Geistes; Ps.-Beda Venerabilis, *Qu. Gen*. (PL 93, 333 D), mit Verweis auf Joh 14,6.

[73] Ersteres bei Jakob von Batnă, *Hom*. 5 (Übersetzung BKV 6, 335 Landesdorfer) sowie einem Anonymus, bei dem die christologische und die anthropologische Deutung nebeneinanderstehen (*La Chaîne sur la Genèse*, TEG 3, 372f, Nr. 1505 Petit).

[74] *Scholia in Concilium Aquileiense* Fol 50$^{r}$,11–26 (CCSL 87, 61 Gryson).

die Prediger, aber auch generell auf Mitchristen, die den noch unreifen Gläubigen[75] zum geistlichen Aufstieg verhelfen.[76] Lebenshintergrund hierfür ist allgemein das Thema „Gefährdungen und Behinderungen für den geistlichen Aufstieg" vor dem eigentlichen Weg[77] und während dieses Weges.[78] Vermutlich unter impliziter Voraussetzung, dass Christus sowohl in dem schlafenden Jakob als auch in der Leiter selbst als auch in dem „Herrn" an der Spitze der Leiter[79] symbolisiert ist, und auf der Grundlage der bereits bei Augustinus und Caesarius von Arles mit Apg 9,4 gerechtfertigten geistlichen Identifizierung zwischen Christus und der Kirche[80] kommt es bei Ps.-Beda Venerabilis zu folgender Aussage: Christus ist oben wie unten in seinen Gliedern, in der Kirche; zu ihm steigt man hinauf, um ihn in den Höhen zu erkennen; zu ihm steigt man hinab, damit er in seinen Gliedern genährt werde; durch ihn allein erheben sie sich, und durch ihn allein steigen sie demütig hinab, um ihn zu verkündigen.[81] Eine anthropologische Deutung bietet Maximus Confessor: Ihm zufolge ist die Leiter unsere Frömmigkeit gegenüber Gott; die aufsteigenden Engel sind die *Logoi* der Tugenden, durch uns erhöht, die absteigenden Engel sind die *Logoi* der Erkenntnis, die wegen unserer Erhöhung der Tugend absteigen.[82] Bei Gregor von Nyssa, und wohl nicht nur bei ihm, vollendet sich die Verähnlichung mit Gott und mit Christus erst im Abstieg, der den Menschen zur Nächstenliebe führt.[83]

---

[75] Als Bildwort wird hier öfters 1Kor 3,1f verwendet, so bei Augustinus, *En. Ps*. 119,2 (CCSL 40, 1778,37f Dekkers/Fraipont); Isidor von Sevilla, *Qu. Gen*. 24,4 (PL 83, 258 C); Ps.-Beda Venerabilis, *Qu. Gen*. (PL 93, 333 D); Chromatius und Zeno erwähnen die Stelle nicht in diesem Zusammenhang.

[76] Die Deutung auf die Apostel begegnet bei Augustinus, *En. Ps*. 119,2 (CCSL 40, 1778,27–29 Dekkers/Fraipont), die Deutung auf die Prediger bei Caesarius von Arles, *Serm*. 87,5f (CCSL 103, 359–361 Morin); Isidor von Sevilla, *Qu. Gen*. 24,3 (PL 83, 258 B); Ps.-Beda Venerabilis, *Qu. Gen*. (PL 93, 333 D; der dort benannte Aufstieg der Evangelisten und Prediger „über alle Kreatur" (*excedunt universam creaturam*) wird nicht näher beschrieben), die Deutungen auf die Gläubigen allgemein bei Augustinus, *En. Ps*. 119,2 (CCSL 40, 1779,64–68 Dekkers/Fraipont). Die Deutung auf die Prediger hat in jüdischer Tradition eine Parallele in der auf Mal 2,7 basierenden Deutung auf die Priester (Sifre Num 18,20 [Siphre Num., ed. Saul Horovitz, Leipzig: Fock, 1917 = Jerusalem 1966, 143]).

[77] Athanasius, *Vit. Anton*. 22,2 (SC 400, 196,3–6 Bartelink), betont, an die Adresse von Asketinnen und Asketen gerichtet, dass es Dämonen gibt, die die Seele am Aufstieg hindern wollen.

[78] Die Notwendigkeit des Kampfes wird ebenso betont wie die Gefahr des Abstürzens. Ersteres betont Johannes Chrysostomus, *In Io*. 83,5 (TEG 3, 373 Nr. 1506 Petit), und dazu *I. Auf der Maur*, Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des Hl. Johannes Chrysostomus (Paradosis 14), Fribourg 1959, 84, letzteres Hieronymus, *Tract. Ps*. 119 (CCSL 78, 248,79f Morin).

[79] Auch dieses Motiv kann für das Thema des geistlichen Aufstiegs nützlich gemacht werden. Jakob sieht den Herrn am Ende der Leiter *qui lassis manu porrigeret et acsendentes suo ad laborem provocaret aspectu* (der den Ermatteten die Hand reicht und die Aufsteigenden durch seinen ermutigenden Anblick zu weiterer Anstrengung aufmuntert; *Ep*. 118,7,2 [CSEL 55, 444,19–21 Hilberg]; ähnlich Hieronymus, *Ep*. 54,6 [CSEL 54, 472,27–29 Hilberg]).

[80] Augustinus, *En. Ps*. 140,3 (CCSL 40, 2027,27–30 Dekkers/Fraipont); ders., *Civ. Dei* XVII 9 (CSEL 40/2, 237 Hoffmann); Caesarius von Arles, *Serm*. 87,3 (CCSL 103, 358 Morin), bei dem diese Rezeption von Apg 9,4 und Gan 28,10–22 verbunden ist.

[81] Ps.-Beda Venerabilis, *Qu. Gen*. (PL 93, 334 A).

[82] Maximus Confessor, *Qu*. 88 (CCG 10, 68,1–7 Declerck).

[83] *Vollstädt*, Muße, 292, mit Verweisen auf Gregor von Nyssa, *Inst*. (GNO VIII/1, 71,11–19 Jaeger) und Gregor von Nyssa, *Antirrh*. (GNO III/1, 143,27–31 Müller).

## 4 Gen 28,10–22 und mystische Erfahrung

Selten werden im Zusammenhang einer Rezeption von Gen 28,10–22 unmittelbar mystische Erfahrungen und Techniken angesprochen, im Wesentlichen hinsichtlich der Vorbereitung und des Ziels des in Gen 28,10–22 berichteten Geschehens

### 4a. Vorbereitung mystischer Erfahrung

Vorbedingungen sind der unbedingte Drang nach höherer Erkenntnis[84], die Abtötung der irdischen Bindungen[85], die Bereitschaft zum Gehorsam gegenüber Gottes Gebot[86], im Einzelfall der Besitzverzicht im Sinne von Mt 19,21.[87] Der Schlaf als Voraussetzung einer visionären Erfahrung ist ein stehendes Motiv. Gelegentlich wird es auch für Gen 28,10–22 geltend gemacht. Jakob von Batnă zufolge verschloss der Schlaf Jakobs „seine äußeren Augen für die Außenwelt, da kam die Vision und öffnete seine Seele für die Geheimnisse."[88]

### 4b. Das Ziel des Aufstieges

Geboten werden können hier nur Texte im Zusammenhang mit einer nachweisbaren Rezeption von Gen 28.

Im Rahmen einer Mahnung an einen werdenden Asketen, nicht sofort die volle Höhe asketischen Lebens erreichen zu wollen, aber durch beharrliche allmähliche Lösung von der Welt immer vollkommener zu werden, bezeichnet Basilius von Caesarea das Leben des einsam zurückgezogenen Asketen als ein Leben, für welches gilt[89]:

Hier ist die Eiche Mambre, hier die Leiter, die zum Himmel führt, die Engelscharen, die Jakob sah, hier die Wüste, in der das gereinigte Volk das Gesetz erhielt und so (schließlich) ins Gelobte Land einzog und Gott schaute. Hier ist der Berg Karmel, auf dem Elias hauste — Gott zum Wohlgefallen. Hier ist die Ebene, in die Esdras sich

---

[84] Gregor von Nyssa, *Beat*. 5, prol. 1 (GNO VII/2, 123,23–25; 124,1–5 Callahan).

[85] Hieronymus, *Ep*. 3,4,1 (CSEL 54, 15,10–12 Hilberg) über Bonosus, der sich als Einsiedler auf eine dalmatinische Insel zurückgezogen hat.

[86] Das ist da vorausgesetzt, wo die Leiter auf die beiden Testamente gedeutet wird, so bei Zeno von Verona, *Tract*. I 37,1/1 (CCSL 22, 101,1–11 Löfstedt). In den *Scholia in Concilium Aquileiense* Fol 50$^{r}$,11–26 (CCSL 87, 61 Gryson) sind die beiden Wangen die beiden Testamente, die Stufen die göttlichen Gebote, bei denen allerdings keine interne Skalierung vorgenommen wird. Als Gegenstück aus rabbinischer Exegese sei GenR 68,12 genannt. Dort wird die Auffassung zitiert, mit der „Himmelsleiter" müsse der Sinai gemeint sein, dessen Spitze nach Dtn 4,11 „bis zum Herz des Himmels" ragt. Die Engel Gottes werden auf Mose und Aaron gedeutet; die Leiter wird mit der Tora, die Mose am Sinai empfangen hat, gleichgesetzt, um sie als Brücke zwischen Himmel und Erde zu charakterisieren.

[87] Hieronymus, *Ep*. 58,2,1 (CSEL 54, 529,3–5 Hilberg) in einer Mahnung an den Presbyter Paulinus: *Verba vertis in opera et nudam crucem nudus sequens expeditior et levior scandis scalam Iacob* (Du wendest die Worte in Werke und, schlicht dem schlichten Kreuz nachfolgend und leichter und unbelasteter geworden, erklimmst die Leiter Jakobs).

[88] Jakob von Batnă, *Hom*. 5 (BKV 6, 337). Anders Ambrosius, *De Iacob* II 4/16 (CSEL 32/2, 41,19f. Schenkl); Cyprianus Gallus, *Heptateuchos*, 915f. (CSEL 23, 35 Peiper): Für sie ist Jakobs Schlaf der Ausweis ruhigen Gewissens.

[89] Basilius, *Ep*. 42.5 (Courtonne I 106,5–107,15; deutsche Übersetzung *Stegmann*, BKV Basilius I, 88). Eine nicht weiter entfaltete Rede von der Gottesschau liegt auch bei Origenes, *Comm. Cant*. Prol. 3,17–19 (Origenes Werke 9/1, 100,3–16 Fürst/Strutwolf) vor, nämlich im Rahmen einer Betrachtung dergestalt, dass die drei Patriarchen die Hauptteile der göttlichen Philosophie repräsentieren, Abraham aufgrund seines Gehorsams (Gen 12,1–3; 22,1–18) die Ethik, Isaak aufgrund seines Brunnenbaus die Naturwissenschaft (Gen 26,15) und Jakob aufgrund der Schau der Himmelsleiter die *contemplatio* göttlicher Dinge (dasselbe bei Gregor d. Gr., *Hom. Cant*. 9 (CCSL 144, 12,201–13,216 Verbraken).

zurückzog, um alle göttlich inspirierten Bücher im Auftrag Gottes zu erforschen. Hier ist die Wüste, in der der hl. Johannes Heuschrecken aß und den Menschen Buße predigte. Hier ist der Ölberg, den Christus erstieg, um zu beten und uns beten zu lehren.

Gregor von Nyssa bestimmt in seinen „Reden über die Seligpreisungen" als Ziel das „Gott verähnlicht werden" (οἰκειοῦσθαι)[90], dann aufgrund von Ps 127[128],5 das in Mt 5,8 genannte „Schauen" als Haben und nennt „das ewige Leben, die immerwährende Unversehrtheit, die unverlierbare Seligkeit, die endlose Herrschaft, die unaufhörliche Freude, das wahre Licht, die geistige und süße Speise (bzw. Sprache), die Herrlichkeit, die uns nicht mehr entrissen werden kann, den beständigen Jubel, überhaupt jedes Gut."[91] Johannes Climacus benennt als Ziel die Liebe als engelgleichen Zustand.[92]

Als Ziel des mit der Himmelsleiter beschriebenen Aufstiegs können auch in lateinischer christlicher Literatur der Eintritt durch die Pforte des Himmels, die Gottesschau und das unaufhörliche Gotteslob zusammen mit den Engeln benannt werden.[93]

*Abstract*

The image of the ladder as an image of spiritual advancement is used mainly in ethical contexts, less often in relation to a progression with regard to the knowledge of the Holy Scriptures. The image is not used when Christianity is compared to other religions, but when it comes to elite formation within Christianity itself and personal piety strives to increase. The individual descriptions differ depending on whether the author uses biblical templates or formulates freely. Almost consistently, the same requirements are mentioned for ascetic and non-ascetic Christians. A systematization of the stages in the sense of a progression from inner disposition to outer behavior is often not available. The image of the descent can be used as a warning, but it can also be interpreted positively: It then refers to Christ himself, apostles, preachers or other believers who come to the aid of those striving for perfection.

Martin Meiser, *1957, war bis Februar 2023 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Neues Testament an der Universität des Saarlandes, Saarbrücken

---

[90] Gregor von Nyssa, *Beat*. 5, prol., 1 (GNO VII/2, 124,10 Callahan).

[91] Gregor von Nyssa, *Beat*. 6,1 (GNO VII/2, 138,18–24 Callahan). Die göttliche Natur können wir nicht erkennen, wohl aber das Wirken Gottes, so Gregor von Nyssa, *Beat*. 6,2 (GNO VII/2, 141,6–8.25f Callahan) wie Basilius, *Ep*. 8,7 (Courtonne I 30,35–31,44): „da unser Geist noch grob, an die Erde gefesselt und mit Lehm vermengt ist und einer reinen Betrachtung nicht fähig ist, so betrachtet er, folgend den Spuren der seinem Körper verwandten Schönheiten, das Wirken des Schöpfers und gewinnt zunächst aus den Werken eine solche Erkenntnis, daß er, auf diese Weise gefördert, einmal imstande ist, auch der unverhüllten Gottheit sich zu nahen." (Übersetzung *Stegmann*, BKV Basilius I, 34f). Bei Basilius ist das auch gegen Eunomius gerichtet (*Vollstädt*, Muße, 97).

[92] Johannes Climacus, *Scal*. 30 (PG 88, 1160 B).

[93] Chromatius von Aquileia, *Serm.* 41,10 (CCSL 9 A, 179,165–167 Étaix/Lemarié); Hieronymus, *Ep*. 3.4.3 (CSEL 54, 16,3f Hilberg).