

HENRIKE MANUWALD

Ich hân gehôrt unde gelesen, / man sol ungerne müezec wesen

Spuren der *acedia*-Tradition im *Welschen Gast*

An prominenter Stelle, nämlich vor dem Beginn des ersten Buches, findet sich in sechs Handschriften des *Welschen Gastes* (GDUWHb) die Darstellung einer markanten Szene:¹ Die Personifikation der *Unmuoze* verfolgt mit einer Geißel in der Hand auf einem Pferd die Personifikation der *Muoze*.² Die Konstellation ist in allen Handschriften, die dieses Bild enthalten, ähnlich, ebenso der Wortlaut der Spruchbandtexte in den meisten Handschriften.³ In der um 1340 entstandenen Gothaer Handschrift G (fol. 8^v, Abb. 1) sind der *Unmuoze* (*vnmäzz*)⁴ die Worte *vz v̄z m̄v̄zze* zugeordnet, der *Muoze* (*div m̄v̄zze*) die Worte *Owe sol mans n̄v̄ an mir heben*.⁵ Die personifizierte *Muoze* ist durch die Darstellung im Profil deutlich abgewertet.⁶

- 1 Die folgenden Überlegungen sind im Kontext des Projekts ‚Paradoxien der Muße im Mittelalter‘ entstanden (SFB ‚Muße‘ an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Teilprojekt C1 [2013–2016], Leitung Burkhard Hasebrink und H. M., gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft [DFG] – Projektnummer 197396619 – SFB 1015). Die Beobachtungen wurden im Rahmen der Tagung ‚800 Jahre *Welscher Gast*‘ (Heidelberg, 7.–9. Mai 2015) vorgestellt und direkt im Anschluss für die Publikation ausgearbeitet. Nach 2015 erschienene Publikationen konnten nur noch punktuell, nach 2017 erschienene Publikationen gar nicht mehr berücksichtigt werden. Für vorbereitende Recherchearbeiten danke ich Björn Buschbeck und Ina Serif. Die grundsätzliche Bedeutung der *acedia*-Tradition für den *Welschen Gast* wurde bereits von HASEBRINK 2014, 118–120 festgestellt, wobei er sich auf die im Rahmen seiner Untersuchungen zu *muoze* und *gemach* in der höfischen Epik besonders relevanten Stellen des Werkes konzentriert hat.
- 2 Vgl. Motiv 3 in Thomasin von Zerclaere, *Welscher Gast*, hg. von Kries, Bd. 4, 50, und in *Welscher Gast digital*: <http://wgd.materiale-textkulturen.de/illustrationen/motiv.php?m=3> (Stand: 28.05.2021).
- 3 Vgl. Thomasin von Zerclaere, *Welscher Gast*, hg. von Kries, Bd. 4, 50. Zur bildlichen Rahmung und der Frage, ob sie als ursprünglich oder sekundär anzusehen ist, vgl. den Beitrag Peter Schmidts in diesem Band.
- 4 Nach von OECHELHÄUSER 1890, 17, liegt hier eine Verschreibung vor.
- 5 Der Ausspruch ist nicht leicht zu deuten. Wörtlich übersetzt könnte er heißen „O weh, wird man es nun gegen mich anfangen?“ (nach VETTER 1974, 136: „an mir anfangen“), also sinngemäß: „O weh, wird man sich nun gegen mich wenden?“, „O weh, will man nun gegen mich vorgehen?“ STARKEY 2013, 202 übersetzt: „Alas, is someone now attacking me?“ In den anderen Handschriften steht *o was sol ich nu tun* (D), *sol man es an mir haben* (aUW), *Awbe sol man an mier anheben* (H), *awey schol mans an mir hebnn* (b), vgl. Thomasin von Zerclaere, *Welscher Gast*, hg. von Kries, Bd. 4, 50.
- 6 Die Darstellung im Profil wird in G häufig für moralisch defiziente Figuren verwendet, so z. B. für den ‚Bösewicht‘ in der Szene oben links auf derselben Seite (Motiv 1). Aber auch der ‚Bote‘ (in G als *causa efficiens* bezeichnet, vgl. dazu PETERS 2008, 62f., 99), der das



Abb. 1a: Thomasin von Zerklare, *Der Welsche Gast*. Gotha, Forschungsbibliothek, Cod. Memb. I 120, fol. 8r.



Abb. 1b: Thomasin von Zerklare, *Der Welsche Gast*. Gotha, Forschungsbibliothek, Cod. Memb. I 120, fol. 9r.

Während in anderen Handschriften diese Verfolgungsszene an die bildliche Darstellung der Vertreibung anderer Laster anschließt oder sogar kompositorisch integriert ist, ist sie in G an das Ende des Prologs platziert, vor der Rubrik, die zu Beginn der nächsten Seite (fol. 9^r) zum ersten Buch überleitet.⁷

In ihrem Kommentar hat Kathryn Starkey die Szene den letzten Versen des Prologs zugeordnet,⁸ die in der Handschrift G lauten:

<i>der bofe man · vnde die bofheit</i>	Der schlechte Mensch und die Schlechtigkeit
<i>fulen hie werden fo bereit</i>	sollen hier so behandelt werden,
<i>daz fi vz minem walehischē gaft</i>	dass sie aus meinem ‚Welschen Gast‘
<i>vor den tvgendē vlihen vaft</i>	angesichts der Tugenden schnell das Weite suchen.

(G, V. 137–140)⁹

Ewald Vetter dagegen sieht in der Vertreibungsszene einen Vorverweis auf den Anfang des ersten Buches.¹⁰ In der Motivdatenbank von *Welscher Gast digital* wiederum ist angegeben: „Textbezug: fehlt“.¹¹ Die Divergenz in der Einschätzung des Textbezugs dürfte damit zu erklären sein, dass die Vertreibung der *muoze* durch die *unmuoze* nicht genau so im Text zu finden ist. Wenn die *muoze* nicht nur auf

Werk der ‚deutschen Zunge‘ übergibt (in der Mitte der linken Spalte, Motiv 2), ist im Profil gezeichnet, hier vielleicht als Zeichen seiner dienenden Funktion. Für einen Versuch, die Semantik der Profildarstellung zu systematisieren, vgl. GARNIER 1982, 142f.

7 Die Verfolgung der *Muoze* durch die *Unmuoze* ähnelt kompositorisch der Darstellung der Kämpfe zwischen *Staete* und *Unstaete*, *Mâze* und *Unmâze*, *Reht* und *Unreht* sowie *Milte* und *Erge* (Motive 5–8 in Thomasin von Zerklare, *Welscher Gast*, hg. von Kries, Bd. 4, 51–53, und in *Welscher Gast digital*: <http://wgd.materiale-textkulturen.de/illustrationen/motive.php> [Stand: 28.05.2021]), denn das Laster flieht jeweils vor der Tugend. Allerdings werden die anderen Tugend-Laster-Paare in Rüstung gezeigt, so dass der Darstellung von *Muoze* und *Unmuoze* unter den Verfolgungsszenen eine Sonderstellung zukommt. Insofern muss die Separierung dieses Bildes von den Kampfszenen, die in G vorgezogen sind (fol. 7^v), nicht unbedingt aus Platzmangel erfolgt sein (so aber VON OECHELHÄUSER 1890, 17).

8 Vgl. STARKEY 2013, 202.

9 Text und Übersetzung (mit Veränderungen) zitiert nach Thomasin von Zerklare, *Welscher Gast*, hg. Bismark et al., Übersetzung von Eva Willms. Diese Verse stehen auch in MabcW (vgl. Thomasin von Zerklare, *Welscher Gast*, hg. Rückert, App. zur Stelle, also zu V. 136). Sofern nicht expliziert, basieren die weiteren Übersetzungen aus dem *Welschen Gast* (mit Veränderungen) auf der Ausgabe von Bismark et al., die den Text von G vollständig mit Übersetzung wiedergibt, während der mittelhochdeutsche Text – wie im gesamten Band – der Ausgabe von Rückert folgt. Für die Fragestellung relevante Sinnvarianten sind an den hier näher betrachteten Stellen nicht zu beobachten; abweichende Verszählungen werden angegeben.

10 Vgl. VETTER 1974, 136. Tatsächlich befindet sich die Szene in allen Handschriften auf derselben Seite wie die Eingangsverse des ersten Buches, bei U (fol. 7^v) und W (fol. 105^v) sogar in direkter räumlicher Nähe.

11 Vgl. auch VON OECHELHÄUSER 1890, 17, der ausdrücklich einen direkten Bezug zu den Anfangsversen des ersten Buches verneint und die Szene stattdessen der vorangestellten „allgemeine[n] bildliche[n] Inhaltsangabe“ zurechnet.

den Beginn des ersten Buches oben auf der nächsten Seite, sondern auch auf die im Text genannte *bosheit* bezogen werden soll, hat bei der Platzierung der Szene ein Transferprozess stattgefunden, der wahrscheinlich vom Anfang des ersten Buches mit angeregt ist.

Die Warnung davor, *müezec* zu sein, steht dort gleich zu Beginn, verbunden mit der Aufforderung, immer angemessen zu handeln, zu sprechen oder zu denken:¹²

<i>Ich hân gehôrt unde gelesen, man sol ungerne müezec wesen. ein ieglich biderbe man sol zallen zîten sprechen wol ode tuon ode gedenken: von dem wege sol er niht wenken. (V. 141–146 [1. Buch])¹³</i>	Ich habe gehört und gelesen, man soll ungerne <i>müezec</i> sein. Jeder treffliche Mensch soll zu jeder Zeit untadelig reden oder handeln oder denken. Von dieser Bahn soll er nicht abweichen.
---	--

Vor allem die jungen Leute – Adressaten des Werks sind junge Adelige – sollten darauf achten, *muoze* zu vermeiden, denn wer als junger Mensch nicht tue, was er richtigerweise tun sollte, könne im Alter nicht ohne Schande zur Ruhe kommen:

<i>muoze ist jungen liutn untugent; trâkeit ist niht wol bi jugent. swenn man niht ze tuon hât, man habe den sin und ouch den rât daz man eintweder spreche wol od gedenke daz man sol. swer hüfsch wil sîn unde gevuoc, der gewinnet immer gnuoc materge an den drin dîngen; im mac dar an vil wol gelîngen. swer junger lebet müezeclîchen, der ruowet alter lesterlîchen,</i>	Für junge Leute ist <i>muoze</i> ein Laster; <i>trâkeit</i> und Jugend gehören nicht zusammen. Hat man nichts zu besorgen, sei man verständig und wohlberaten, entweder tadellos zu reden oder zu bedenken, was man soll. Wer höfisch und wohlherzogen sein möchte, findet in diesen drei Bereichen stets genügend Möglichkeiten. Er wird sehr gut damit fahren. Wer als junger Mensch <i>müezeclîchen</i> dahinlebt, ruht als alter lasterhaft,
--	---

12 Insofern haben die folgenden Ausführungen zur *acedia*-Tradition im *Welschen Gast* auch für diejenigen Versionen des Textes Gültigkeit, bei denen eingangs nicht die Vertreibung der *muoze* durch die *unmuoze* abgebildet ist. In der ProsaVorrede wird der Thematik sogar ein so hohes Gewicht zugemessen, dass die Zusammenfassung des ersten Buches folgendermaßen eingeleitet wird (vgl. dazu auch HASEBRINK 2014, 118, Anm. 40): *Ich spriche alreste von der müze, und waz man tûn sol zallen ziten und wa von man niht træge sin sol, und wie tracheit einen man schendet, und wie man von der gewonheit nicht chomen mach [...]* (Abschnitt A.I, zitiert nach Thomasin von Zerclaere, *Welscher Gast*, hg. Rückert, 404). Zur ungeklärten Frage der Identität des Verfassers der ProsaVorrede vgl. STARKEY 2013, 388, Anm. 42.

13 Übersetzung mit Veränderungen nach Eva Willms (Thomasin von Zerclaere, *Welscher Gast*, hg. Willms). Der Text dieser zweisprachigen Teilausgabe basiert auf dem von Rückert (vgl. ebd., S. 18).

<i>wan er niht tuon enwolde,</i>	denn er hat, als er es konnte, nicht tun
<i>dô er mohte, daz er solde.</i>	wollen, was er sollte. [...]
(V. 147–160 [1. Buch]) ¹⁴	

Dadurch, dass *muoze* mit *trâkeit* parallelisiert und auf diese Weise negativ bewertet wird,¹⁵ scheint die Passage zunächst allgemein zum Tätigsein aufzurufen. Allerdings werden verschiedene Arten der Tätigkeit voneinander differenziert: zu erledigende Aufgaben (vermutlich ist hier an körperliche Arbeit gedacht) und das angemessene Sprechen oder Denken, wobei letztere Prozesse als Tätigkeiten konzipiert sind, die man offenbar auch dann durchführen kann, wenn man ‚nichts zu tun‘ hat.¹⁶ Außerdem wirft die Opposition von *muoze* und *trâkeit* auf der einen Seite und angemessenen Tätigkeiten auf der anderen die Frage auf, wie Handlungen einzuordnen wären, die nicht sittlich gut sind. Umgekehrt suggeriert die Vorstellung des schimpflichen *ruowens* im Alter, es könne auch eine angemessene Ruhe geben.¹⁷

So plakativ und einsträngig die Forderung nach gutem Handeln auch erscheint, das Verhältnis von Tätigkeit und Untätigkeit präsentiert sich von Beginn des *Welschen Gastes* an komplex. Die Konzeptualisierungen von *unmuoze*, *muoze* und *trâkeit* im *Welschen Gast* sollen im Folgenden näher betrachtet werden. Dazu werden in

14 Übersetzung mit Veränderungen nach Eva Willms (Thomasin von Zerclaere, *Welscher Gast*, hg. Willms).

15 Während *muoze* ein breiteres Bedeutungsspektrum hat, das von ‚Gelegenheit‘ über ‚Freiheit von Geschäften‘/‚freie Zeit‘ bis zu ‚Untätigkeit‘ reicht, ist *trâkeit* als ‚Trägheit‘ eindeutig negativ konnotiert (BENECKE/MÜLLER/ZARNCKE 1990, s. v.; LEXER 1872–1878, s. v.). Durch die Klassifizierung von *muoze* als *untugent* und die Engführung mit *trâkeit* ist hier auch *muoze* negativ bewertet. Vgl. auch HASEBRINK 2014, 119: „Wenn etwas von dieser Verwendungsweise [sc. ‚Möglichkeit‘, ‚Gelegenheit‘] mitschwänge, dann höchstens in der Verengung von ‚Möglichkeit‘ und ‚Gelegenheit‘ auf ‚moralische Gefährdung‘ hin.“ Die Koppelung von *muoze* und *trâkeit* taucht im weiteren Textverlauf wieder auf: *er* [sc. Gott] *hât uns ze materge geben / daz lant, daz wir sulen leben / ân muoze und ân trâkeit, / daz wizzet vür die wârheit* (V. 11.539–11.542 [8. Buch]). Sie findet sich auch in der *Kaiserchronik*, wo ebenfalls davor gewarnt wird, dass *muoze* und *trâkeit* in der Jugend im Alter schädlich seien. Bildung könne dagegen vor Untugend bewahren. So sagt Faustinian über die Erziehung seines Sohnes Clemens: *haizet in diu buoch lëren, / ziehet in iu selben zëren. / die wîle daz er kint sî / lâzet in niht gên frî. / muoze unde trâcheit / wirt dike in alter lait, / wishait tugent uobet, / unzuht si betruobet* (*Kaiserchronik*, hg. Schröder, V. 1.640–1.647).

16 Willms sieht in der Dreiheit von Gedanken, Worten und Werken einen Verweis auf das schon auf die *Moralia in Iob* Gregors I. des Großen (6. Jahrhundert) zurückzuführende Einteilungsschema für das Sündigen (WILLMS 2004, 172; zustimmend HASEBRINK 2014, 119). Darüber hinaus ist aber hinsichtlich der Frage, ob man etwas oder nichts zu tun hat, eine Zweiteilung zu beobachten.

17 Vgl. in diesem Zusammenhang das Recht auf *ruowe* nach getaner Arbeit, das die personifizierte Feder als *kneht* vom Autor-Ich einfordert (V. 12.223–12.226 [9. Buch], vgl. dazu SCHNYDER/SCHWARZ 2013, 168), und das Konzept der *ruowe* im Himmel: *swâ er* (sc. *der man*) *stirbet, er wirt zehant / ze ruowe od zunruowe gesant*. (V. 5.485f. [4. Buch]). Zu weiteren Facetten von *ruowe* im *Welschen Gast* siehe unten Anm. 40.

einem ersten Schritt, ausgehend von *muoze* und *trâkeit* mit ihren jeweiligen Wortfamilien, einzelne Textstellen analysiert, um für den *Welschen Gast* kontextuelle Semantisierungen dieser Wörter und Argumentationsmuster aufzuzeigen.¹⁸ Wenn dazu Passagen aus verschiedenen Büchern des *Welschen Gastes* zusammengeordnet werden, so soll damit nicht behauptet werden, dass man sie zu einem systematischen Gedankengebäude addieren könne, sondern es geht um die verschiedenen Perspektivierungen, die in der Gesamtheit des Textes zu beobachten sind. Die semasiologische Herangehensweise steht im Dienst der kulturhistorischen Frage, auf welche Denktraditionen sich die Konzepte von Tätigkeit und Untätigkeit im *Welschen Gast* beziehen.¹⁹ In einem zweiten Schritt wird der Befund daher zur *acedia*-Tradition in Verbindung gesetzt, um dann zu diskutieren, ob sie auch für die Lasterkataloge und die bildliche Konzeption von *muoze* und *trâkeit* im *Welschen Gast* relevant ist.

* * *

trâkeit – so viel ist dem *Welschen Gast* zufolge sicher – bringt einen in die Hölle (vgl. z. B. V. 6.749–6.752). Hinter der zu Beginn des Werkes ausgesprochenen Warnung an die jungen Adelligen, sich der *trâkeit* hinzugeben, verbirgt sich also ein christliches Erziehungskonzept. Im Verlauf des Textes sind unterschiedliche negative Aspekte der *trâkeit* genannt; dabei wird im Rahmen der Auflistung von Tugend-Laster-Paaren im sechsten Buch das Verhältnis von *trâkeit* und *müezekeit* näher bestimmt:²⁰ *trâkeit* scheint nicht automatisch Nichtstun zu bedeuten, sondern vielmehr eine Disposition, die alles, was man tut, als *müe* („quälende Anstrengung“)²¹ erscheinen lässt:

*Swer sich an trârkeit verlât,
wizzet daz er vil müe hât:
er ist mit allem dem gemuot
daz er in der werlde tuot.
(V. 7.233–7.236 [6. Buch])*

Wisst, dass der, der sich der
trârkeit hingibt, viel Anstrengung hat.
Ihn verdrießt alles, was
er in der Welt verrichtet.
(G, V. 7.255–7.258)

18 Nicht erfasst werden auf diese Weise Passagen, die sich implizit, aber nicht terminologisch auf das Verhältnis von Tätigkeit und Untätigkeit beziehen. Da die Argumentation im *Welschen Gast* durchgehend einen sehr expliziten Charakter hat, scheint das Vorgehen legitim, ebenso wie die Eingrenzung des Wortfeldes, die aus der Eingangspassage des *Welschen Gastes* abgeleitet ist.

19 Zum Verhältnis von Historischer Semantik und Kulturgeschichte vgl. KIENING 2006, 19–23; HASEBRINK/BERNHARDT/FRÜH 2012, 11f.

20 Anders als *muoze* scheint *müezekeit* überwiegend negativ konnotiert zu sein (vgl. dazu HAUBRICHS 2006, 99; HASEBRINK 2014, 109f.), umfassendere Untersuchungen dazu stehen aber noch aus. Die mittelhochdeutschen Wörterbücher (BENECKE/MÜLLER/ZARNCKE 1990; LEXER 1872–1878) geben ‚Untätigkeit‘ und ‚Müßigkeit‘ als Bedeutungen an.

21 Vgl. BENECKE/MÜLLER/ZARNCKE 1990, s. v.; LEXER 1872–1878, s. v.; HAUBRICHS 2006, 99. Bereits an dieser Stelle klingt an, dass die Bewertung einer Tätigkeit als *müe* von der ethischen Einstellung abhängt (siehe dazu auch unten, Anm. 38).

Insofern gibt es eine Korrelation zwischen Trägheit und Nichtstun:

*swelich man ze træge ist,
der ist müezic zaller vrist.
Swer zaller vrist müezic lit,
der ist unnütze zaller zît.
swer unnütze ist, der ist gar
überic, daz geloubt vür wâr.
so ist er ze nihte anders guot
niwan daz man in ûf die gluot
ze helle, dâ er brinne, tuo:
dâ wermet sich der tiuvel zuo.
sît er ist ze nihte anders guot,
zwiu ist dan der der übel tuot?
(V. 7.241–7.252 [6. Buch])*

Wer aber zu træge ist,
der ist immerzu müezic.
Wer immerzu müezic herumliegt,
ist auch immerzu nutzlos.
Wer nutzlos ist, der ist gänzlich
überflüssig, das nehmt für bare Münze.
So taugt er zu nichts anderem,
als dass man ihn in der Hölle
auf die Glut legt, wo er brennen soll,
daran wärmt sich dann der Teufel.
Wenn dieser zu nichts anderem taugt,
wozu dann der, der Böses tut?
(G, V. 7.263–7.274)

Trägheit im Übermaß wird hier als Ursache für müßiges, also in diesem Fall untätiges, Herumliegen präsentiert. Wer sich so verhalte, sei unnützlich und zu nichts anderem gut, als in der Hölle zu landen. Die abschließende Frage, was dann wohl mit demjenigen geschehe, der Böses tue, suggeriert, dass das sittlich schlechte Handeln vom Müßigsein zu unterscheiden ist.

Tatsächlich lassen sich etliche Textstellen finden, an denen *trâkeit* allein mit bequemem Nichtstun in Verbindung gebracht wird. So heißt es zum Beispiel bei der Schilderung des Kampfes der Tugenden gegen die Laster im sechsten Buch, dass die (personifizierte) *Trâkeit* zusammen mit dem Schlaf, Sich-Recken und Gähnen in den Kampf ziehe.²² Bekleidet ist die *Trâkeit* allerdings mit der *bôsheit*.²³

Ein enger Konnex zwischen *trâkeit* und *bôsheit* bzw. sittlich schlechtem Handeln wird auch an zahlreichen anderen Textstellen entfaltet. Wenn gesagt wird, dass die *trâkeit* dazu führe, dass man nicht gegen Unrecht anderer einschreite (V. 13.513–13.532 [9. Buch]), wird die Beförderung von Unrecht direkt aus dem Untätigsein hergeleitet.²⁴ Dieser Zusammenhang ist auch bei der mehrfach formulierten

22 *Diu trâkeit hât ouch ir schar / gewâfent und bereitet gar. / wizzet daz an ir schar ist / slâf, rensen, geinen, zaller vrist* (V. 7.411–7.414 [6. Buch]). Nach einer Stelle im 8. Buch ist der Schlaf gleichsam *trâkeit* in ihrer unmäßigsten Form: *Unmâze ist vorht der Zageheit / unde slâf der Trâkeit*. (V. 9.911f.). Auch das (bequeme?) Sitzen mit übereinandergeschlagenen Beinen wird als Ausdruck von *trâkeit* interpretiert (V. 4.297–4.300 [4. Buch]).

23 *Trâkeit ist mit bôsheit / vom houbt unz an die vûeze gekleit* (V. 7.463f. [6. Buch]). Ein Zusammenhang zwischen Nichtstun (als *otiositas* [„Müßiggang“] bezeichnet) und Bosheit ist bereits bei Jesus Sirach 33,29 belegt: *Multam enim malitiam docuit otiositas* (vgl. SINGER 1995–2002, Bd. 3 [1996], 172, 3.2.4: „Müßiggang lehrt Böses tun“).

24 In der betreffenden Passage (V. 13.430–13.552) werden drei Arten von *unreht* unterschieden: Neben unwissentlich und absichtlich begangenen Unrecht wird als drittes dasjenige genannt, das entstehe, wenn man denjenigen, denen Unrecht zugefügt wird, nicht

Aufforderung gegeben, Herren sollten nicht träge beim Richten sein.²⁵ Mangelnde Verfolgung von Unrecht könne sogar weiteres Unrecht hervorrufen, wie anhand des Bildes von einem König und seinen Untertanen erläutert wird, die mit der Seele und dem Leib parallelisiert werden:

*Umbe die sêle ist zaller vrist
als umbe einen künec ist.
vil rehte der künec rihten sol,
so ist beriht sîn lant wol.
rihtet er niht wol in sînem lant,
sîn lantliut tuont unreht zehant.
læt er sich an die trâkeit,
sîn lantliut schiuhent arbeit.
Daz selbe umb die sêle ist:
ist si træge deheine vrist
und daz si niht berihtet wol
ir lîp, als si in rihten sol,
sô tuot der lîp von ir schulde
dicke wider gotes hulde.
(V. 9.595–9.608 [7. Buch])²⁶*

Um die Seele ist es stets so bestellt,
wie es um den König bestellt ist:
Außerordentlich gerecht soll der König richten,
dann steht es gut um sein Land.
Richtet er nicht gut in seinem Land, tun alsbald
(auch) seine Landsleute unrecht.
Überlässt er sich der *trâkeit*,
scheuen (auch) seine Leute die Anstrengung.
Genauso steht es um die Seele:
Ist sie einige Zeit *træge*
und zügelt ihren Leib nicht, wie
sie ihn zügeln soll,
so vergeht sich der Leib durch ihre
Schuld vielfach an Gottes Gnade.
(G, V. 9.631–9.644)

Gemeinsam ist den hier angeführten Textstellen, dass das Unrecht aus einer mangelnden Sorge um das Richtige begründet wird. Explizit formuliert wird der Zusammenhang zwischen Gleichgültigkeit und *trâkeit* in einer Passage, in der vor zu großer Nachsicht beim Richten (*gedultekeit*) gewarnt wird (V. 10.061–10.066 [8. Buch]). *gedultekeit* ist dort mit *unruoche* und *trâkeit* gleichgesetzt,²⁷ wobei *unruoche* die mangelnde Fähigkeit bezeichnet, seine Gedanken auf etwas zu richten und es angemessen zu beachten.²⁸

Die Konzentration auf das Gute (oder eben ihr Fehlen) wird im übrigen Text unter den Vorzeichen von *muoze* und *unmuoze* behandelt, besonders prominent in einer Passage des fünften Buches (V. 6.611–6.634). Deren Ausgangspunkt ist die Zeitklage,

helfe (V. 13.430–13.436). *trâkeit* spielt nicht nur bei diesem dritten Typ eine Rolle, sondern wird auch als häufige Ursache für den ersten Typ genannt, weil sie dazu führe, dass man sich nicht genügend vorsehe (V. 13.437–13.440, 13.453).

25 V. 1.731–1.746 (2. Buch), V. 12.571–12.574 (9. Buch), V. 12.853–12.860 (9. Buch).

26 In den folgenden Versen (V. 9.609–9.622 [7. Buch]) wird erläutert, dass der König bzw. die Seele tatsächlich für das Verhalten seiner bzw. ihrer Untertanen verantwortlich sei. Wenn es in Bezug auf den Leib und die Seele heißt: *si koment bêde an arbeit* (V. 9.619), wird *arbeit* im Sinne des Erleidens von etwas verwendet, das aus *trâkeit* erwächst, während *arbeit* in V. 9.601f. als positives (aber von den Untertanen gemiedenes) Gegenkonzept zu *trâkeit* fungiert (zu den möglichen Facetten von *arbeit* vgl. HAUBRICHS 2006, 93–98).

27 *wan wizzet daz diu gedultekeit / ist unruoche unde trâkeit* (V. 10.065f.).

28 Vgl. LEXER 1872–1878, s. v. sowie BENECKE/MÜLLER/ZARNCKE 1990 und LEXER 1872–1878, s. v. *ruoch* (stm), *ruoche*(n) (swv).

dass einem ‚heutzutage‘ eine Hinwendung zur *muoze* genauso viel Ansehen einbringe wie unablässiges Lernen:

<i>der gewinnt nu alsô drât êre der sich an muoze verlât, alse der der zaller vrist mit lernunge²⁹ unmüezec ist.</i>	Heute bringt es der, der sich der <i>muoze</i> überlässt, ebenso rasch zu Ansehen wie der, der beständig <i>unmüezec</i> ist in dem Bestreben, sich weiterzubilden.
(V. 6.617–6.620 [5. Buch])	(G, V. 6.645–6.648)

Dass (sittliche) Bildung zum Streben nach dem Guten gehört, aber durch Untätigkeit verhindert wird, findet sich auch an anderen Stellen herausgehoben, wobei das Hemmnis als *trâkeit* bezeichnet ist.³⁰ *müezec*, so wird in der zitierten Passage weiter erklärt, sei der, der gute Dinge nicht befördern könne:

<i>Müezec ist ein ieglich man der guotiu dinc niht vrumen kan. der ist überic, swemz geschicht daz er nâch tugent wirvet niht. swaz er anders iht getuot, daz enmac niht wesen guot. der ist ein unmüezic man der iht guotes werven kan.</i>	Als <i>müezec</i> gilt jeder Mann, der gute Dinge nicht voranbringen kann. Derjenige ist unnützlich, wen es überkommt, dass er sich nicht um Tugend bemüht. Was er sonst vollbringt, kann man nicht gut nennen. Der ist also ein <i>unmüezic</i> zu nennender Mensch, der nichts Gutes zu vollbringen vermag.
(V. 6.621–6.628 [5. Buch])	(G, V. 6.649–6.656)

Der Mangel könne sich in Nicht-Handeln, aber auch in unrechten Taten äußern:

<i>swer übel tuot zaller vrist, wizzet daz der müeziger ist dan der der nihtes niht entuot. swer mit bôsheit erwirvet guot, der hâtz erworwen gar mit muoz: wizzet daz man alsô nu werven muoz.</i>	Wer immerzu Böses tut, müsst ihr wissen, der ist <i>müeziger</i> als der, der überhaupt nichts tut. Wer es mit Bosheit zu Reichtum bringt, hat ihn gänzlich mit <i>muoz</i> erworwen. Wisst, dass man das heute so treiben muss.
(V. 6.629–6.634 [5. Buch])	(G, V. 6.657–6.661)

29 HASEBRINK 2014, 120 bezieht die *lernunge* auf die Lebensform des Studiums, es könnte aber auch eine sittliche Bildung gemeint sein, wie sie nach dem *Welschen Gast* für alle Lebensformen verlangt wird, da das Streben nach Tugend und Vernunft in der Vergangenheit vom Streben nach Gewinn in der Gegenwart abgesetzt wird (V. 6.611–6.616).

30 In V. 13.101–13.106 (9. Buch) wird *trâkeit* allgemein als Lernhindernis benannt, ohne dass der Gegenstand des Lernens spezifiziert würde. Eine Passage im siebten Buch (V. 9.299–9.376) nimmt zwar von der Schulbildung und der in *trâkeit* (V. 9.301) begründeten Weigerung zu lernen ihren Ausgangspunkt, im weiteren Verlauf ergibt sich aber, dass Bildung dazu verhelfen soll, Sünden erkennen zu können (V. 9.350–9.356). Aus *trâkeit* (V. 9.366) resultierendes Unwissen sei keine Entschuldigung dafür, gegen Gott zu handeln.

Wenn hier formuliert wird, dass derjenige, der Böses tue, ‚müßiger‘ sei als der, der nichts tue, bezeichnet *müezec* nicht nur die Untätigkeit, sondern auch die falsche Tätigkeit.³¹

Beides hängt ursächlich zusammen, wie an der Stelle des sechsten Buches zu erkennen ist, an der denjenigen, die nur nach bequemem Leben (*samfte leben*, V. 7.792) strebten,³² das Rittertum abgesprochen wird:

*der mac niht rîters ambet phlegen,
der niht enwil wan samfte leben.
swelich man müezec ist,
der ist unmüezec zaller vrist,
wan er gedenket lîhte daz,
daz im waer ze houwen baz.
Dehein man sol müezec sîn:
swer müezec ist, der machet schîn
daz muoze dicke unmuoze bringet,
swenner mit ungedanken ringet.
(V. 7.791–7.800 [6. Buch])³³*

Der kann dem Ritteramt nicht genügen,
der nur ein bequemes Leben haben
will. Wer *müezec* ist,
ist immer auch *unmüezec*, denn
er kommt leicht darauf, es täte
ihm gut, Händel anzufangen.
Kein Mensch soll *müezec* sein. Wer
müezec ist, zeigt, dass aus der *muoze*
oft *unmuoze* entsteht, wenn er nämlich
auf dumme Gedanken kommt.

Momente des Müßigseins ließen schlechte Gedanken aufkommen, weshalb *muoze* letztlich in *unmuoze* münde. Diese *unmuoze* ist aber – im Gegensatz zur eingangs betrachteten Personifikation auf fol. 8^v von G – keineswegs als Tugend anzusehen, denn sie ist auf das Falsche gerichtet.³⁴ Unter einer solchen Art von *unmuoze* leide auch der Machthungrige, denn es werde ihm niemals gelingen, sich alle anderen Menschen untertan zu machen.³⁵ Eine entsprechende Art von Rastlosigkeit zeichne die *unstaete* aus, wobei hier noch nicht einmal das Ziel klar definiert ist.³⁶ Bei der *lekkerheit* wiederum ist das Ziel eindeutig: Wenn jemand sein ganzes Sinnen und

31 Vgl. dazu HASEBRINK 2014, 120: „Damit ist der negative Pol in der Semantisierung von *muoze* erreicht – wenn das Gute im Denken, Sprechen und Handeln nur durch eine beständige Übung und Anstrengung zu erzielen ist, muss Trägheit das Böse notwendig hervorbringen.“

32 Aus den vorangehenden Versen (V. 7.769–7.790) ist abzuleiten, dass dazu Schlafen, gutes Essen und das Tragen schöner Kleider zählen.

33 Übersetzung mit Veränderungen nach Eva Willms (Thomasin von Zerklare, *Welscher Gast*, hg. Willms). Im Anschluss wird ein positives Gegenbild entworfen: *Wil ein rîter phlegen wol / des er von rehte phlegen sol, / sô sol er tac unde naht / arbeiten nâch sîner maht / durch kirchen und durch arme liute* (V. 7.801–7.805 [6. Buch]). Zur Bedeutung von *arbeiten* an dieser Stelle als ‚sich anstrengen‘ im Rahmen einer *militia christiana* vgl. HAUBRICHS 2006, 96; HASEBRINK 2014, 119f.

34 Zum Nebeneinander von guter und schlechter *unmuoze* im *Welschen Gast* vgl. auch ROCHER 1977, 556, Anm. 40.

35 *wizzt daz er unmuoze hât / die wile im ze leben geschîht, / wan deheiner mac niht / die andern alle überwinden* (V. 3.342–3.345 [3. Buch]).

36 *unstaete gar unmüezec ist / mit allen dîngen zaller vrist* (V. 1.849f. [2. Buch]).

Trachten darauf richte, was er esse, sei er ein Narr.³⁷ Bemerkenswert ist, dass auch diese Art von Verhalten als ‚unmüßig‘ gilt. Zusammenfassend wird die auf das Falsche gerichtete *unmuoze* folgendermaßen charakterisiert:

<i>wir haben wunderliche site,</i>	Wir haben seltsame Eigenarten,
<i>daz wir sô harte minnen</i>	da wir das so sehr lieben, mit dem
<i>dâ mit wir hie und dort gewinnen</i>	wir uns hier und dort Not, Sorgen,
<i>nôt und sorgen, kumber, leit:</i>	Hunger, Leiden einhandeln.
<i>unmuoze wirbt uns arbeit.</i>	<i>unmuoze</i> beschert uns Plagen.
(V. 7.114–7.118 [6. Buch])	(G, V. 7.136–7.140)

Die (falsche) *unmuoze* führe zu Mühsal (*arbeit*),³⁸ und zwar nicht nur auf Erden, sondern auch im Jenseits. Tugend dagegen verschaffe einem hier wie dort etwas, was der Text erstaunlicherweise als *senfte leben* bezeichnet, also mit dem Ausdruck, der sonst dem bequemen Leben vorbehalten ist, das der *trâkeit* entspringt:³⁹

<i>Mit tugende hât man senfte leben:</i>	Mit Tugend hat man ein geruhsames
<i>diu phlegt uns ouch dar nâch ze geben</i>	Leben. Zudem beschert sie uns danach,
<i>daz wir dan aver leben baz.</i>	dass wir es dann noch besser haben.
(V. 7.119–7.121 [6. Buch]) ⁴⁰	(G, V. 7.141–7.143)

37 *wie aver der der zaller vrist / mit dem dinge unmuozic ist / waz er ezze, der ist ouch / der leckerheit ein wârer gouch* (V. 4.293–4.396 [4. Buch]).

38 Eine auf das Falsche gerichtete Tätigkeit kann auch das Ansehen mindern, wie aus der Argumentation später im sechsten Buch hervorgeht, nach der es weniger unehrenhaft ist, von seinem Herrn Schande zugefügt zu bekommen, als ständig damit befasst (*dem dinge unmuozec*, V. 7.860) zu sein, sich selbst einen freien Mann untertan machen zu wollen (V. 7.857–7.863 [6. Buch]).

39 Vgl. neben der bereits diskutierten Stelle zum Rittertum (V. 7.791f. [6. Buch]) insbesondere eine Passage gegen Ende des siebten Buches, in der die Reaktion eines fiktiven Rezipienten auf die Lehre von den vier Seelenkräften, den fünf Sinnen und den ‚elf Künsten‘ formuliert wird (V. 9.663–9.671): [...] *wie möht ich gar / wizzen die? ich engetar / noch enwil komen in ir lêre: / ich wil mir hin vür immer mêre / mit gemache samfte leben* (V. 9.667–9.671). In seiner Antwort stellt das Autor-Ich einen Bezug zu *trâkeit* her: *dem wil ich antwürte geben. / Vriunt, ich wil dîner trâkeit / kürzen ein lange arbeit* (V. 9.672–9.674). Zum Zusammenhang von *gemach* und *senfte leben* vgl. HASEBRINK 2014, 113f., 119, der die intertextuellen Bezüge zwischen dem *Welschen Gast* und der *verligen*-Szene im *Erec Hartmanns* von Aue herausarbeitet. Zur Skandalisierung der Bequemlichkeit vgl. auch *Die Warnung*, eine – wohl vom *Welschen Gast* beeinflusste (vgl. WEBER 1912, 48–55; HUBER 1999) – Reimpredigt, V. 2.808f.: *wer mag daz himelreiche / Mit senfte gewinnen?* (vgl. dazu SINGER 1995–2002, Bd. 3 [1996], 176, 3.2.14.3: „Den Faulen und Bequemen wird das Himmelreich nicht zuteil“).

40 Der Gedanke wird in den folgenden Versen (V. 7.122–7.136) expliziert: Wer sich der Tugend hingebe, habe in der Jugend wie im Alter ein angenehmes Leben ohne Sünde (*senfte leben unde reine*, V. 7.127). Das *senfte leben* ist offenbar auch ein Leben ohne Schmerz, der einem, so die Argumentation weiter, erspart bleibe, wenn man demütig hinnehme, was

Dass dem Tugendhaften als erstrebenswertes Ziel im Jenseits verheißen wird, was für das Diesseits als Bequemlichkeit verdammenswert ist, scheint Programm zu sein, denn im fünften Buch heißt es, dass dem, der sein *gemüete* in Tugenden und *güete* „bade“ (entworfen wird hier ein Gegenbild zum Bad in den Höllenkesseln), im Jenseits ein Bett bereitet werde, in dem er ohne Leid liegen könne (V. 6.759–6.776 [5. Buch]).⁴¹ Dass der Tugendhafte das *senfte leben* bereits im Diesseits erreichen kann, zeigt aber, dass es nicht um eine bloße Verschiebung von Wunschvorstellungen von Bequemlichkeit ins Jenseits geht, sondern dass offenbar verschiedene Arten von *senfte leben* konzipiert werden (ebenso wie im *Welschen Gast* gute und schlechte Arten von *arbeit* und *unmuoze* nebeneinanderstehen). Der Seelenfrieden, den man durch einen tugendhaften Lebenswandel erreicht, lässt sich mit der gleich zu Beginn des ersten Buches genannten *ruowe* in Verbindung bringen.⁴²

Angesichts der negativen Bewertung bestimmter Arten von *unmuoze* im Verlauf des Textes stellt sich die Frage, ob umgekehrt die als negativ eingeführte *muoze* eine Aufwertung erfährt. Das ist beim Substantiv *muoze* nicht der Fall, aber an mehreren Stellen wird als Ideal genannt, *müezeclîche* etwas zu tun. *müezeclîche* wird im *Welschen Gast* im Sinne von ‚in Ruhe‘ in Bezug auf die Durchführung einer Tätigkeit verwendet,⁴³ etwa an der Stelle, an der gesagt wird, dass der Teufel es sich nicht nehmen lassen werde, den sündigen Menschen *müezeclîchen* zu baden (V. 6.777–6.784 [5. Buch]). Zur Qualität wird diese Art des Verhaltens bei geistiger

einem widerfahre. *untugent* bringe hingegen *müe* (V. 7.123f.). Vgl. eine ähnliche Argumentationsstruktur in V. 7.197–7.201 (6. Buch): *Swer wil haben kiusche leben, / dem hât unser herre gegeben / senfte leben unde guot. / unkiusche liute sint gemuot / beidiu an alter und an jugent.* Für Adam wird gesagt, dass er nicht in derselben Weise von *untugent* angefochten gewesen sei wie ‚wir‘ (V. 7.605–7.614 [6. Buch]): *im was unkiusche undertân. / ir sult wizzen vür die wârheit, / im tet niht diu trâkeit. / sîn gelust liez in gar / mit senfte leben, daz ist wâr* (V. 7.610–7.614). Auch ein Leben ohne unrechte Taten führt zu einem angenehmen Leben, ja sogar zu *gemach* (siehe dazu oben Anm. 37): *Swer niemen unreht tuon wil, / der hât dicke gemaches vil / und erwirbt mit senftem leben / daz im got sol geben / ein bezzer leben êweclîchen, / daz geloubet sicherlîchen* (V. 7.223–7.228 [6. Buch]).

41 *dâ sol er sich inne paden gar, / sô wirt im daz bette bereit / da er lît immer âne leit* (V. 6.772–6.774). Zur intransitiven Verwendung von *baden* mit der Präposition *mit* (V. 6.764f.) vgl. GÄRTNER 2006ff., s. v., 1.1.

42 Gedanken, die auf das Falsche (Geld, Machterhalt) gerichtet sind, rauben einem die *ruowe* bzw. machen das *ruowen* unmöglich (vgl. V. 3.047f. [3. Buch]), 3.295–3.302 [3. Buch], 8.131–8.138 [6. Buch]). Zwar wird in dem Bemühen nachzuweisen, dass das Volk es besser habe als der Herrschende, auch argumentiert, dass das Nachdenken darüber, wie man gut richten könne, *ruowen* verhindere (V. 3.067–3.077 [3. Buch]); an den meisten Stellen jedoch wird das Empfinden von ‚Ruhe‘ und ‚Mühe‘ in Zusammenhang mit der ethischen Disposition gebracht und damit vom Tätig- oder Untätigsein weitgehend abgekoppelt. Damit finden sich im *Welschen Gast* Überlegungen, wie sie später etwa im *Buch von der geistigen Armut* (*Buch von geistlicher Armuth*), 32, Z. 24–40 [I,65] entfaltet und theologisch untermauert werden (vgl. dazu HASEBRINK 2017).

43 LEXER (1872–1878, s. v.) gibt neben ‚untätig‘ die Bedeutungen ‚sich Zeit nehmend‘, ‚langsam‘, ‚mit Muße‘ an.

Tätigkeit, insbesondere den Überlegungen, die einem *rât* vorausgehen sollen. Der langsam gefundene Entschluss soll dann schnell umgesetzt werden:

*Man sol mit dem rât îlen niht,
ob sîn niht grôz durft geschiht.
swen man vrâgt, man sol in lân
gedenken, daz ist wol getân.
man vindet müezeclîchen baz
einn rât dan îlent, wizzet daz.
swenn man müezeclîchen hât
ervarn einen guoten rât
und hât gedâht waz man welle
tuon, sô tuoz ouch harte snelle.
man sol lange gedenken waz
man tuo und sol snelle tuon daz.
(V. 13.149–13.160 [9. Buch])⁴⁴*

Ratschläge soll man nicht eilig abgeben,
wenn keine dringende Notwendigkeit besteht.
Fragt man jemanden, soll man ihn
nachdenken lassen, das ist gut so.
Bedenkt, einen Ratschlag findet man
leichter *müezeclîchen* als in Hetze.
Wenn man *müezeclîchen* einen guten
Rat bekommen und sein
Vorhaben bedacht hat,
dann soll man es auch schnell ausführen.
Man soll lange bedenken, was man
tun will, und soll es schnell ausführen.

Nicht zuletzt ist für die Rezeption des *Welschen Gastes* selbst eine Haltung gefordert, die damit umschrieben ist, dass ein rechtschaffener Mann sich das Werk *müezeclîchen* vornehmen soll:

*nu var hin, welhischer gast,
und hüet durch mînen willen vast
daz du komest ze herberge niht
zuo deheinem bæsewiht,
und ob du im komest zuo,
son sitze niht, wan du tuo
daz du schiere komest dan,
wan dich sol ein biderbe man
müezeclîchen an gesehen:
sitze ûf sîn schôz, daz hab ze lêhen.
(V. 14.685–14.694 [10. Buch])⁴⁵*

Zieh jetzt hinaus, welscher Gast,
und hüte dich um meinetwillen sehr,
bei einem schlechten Menschen
Unterkunft zu suchen.
Und wenn du an einen gerätst,
dann bleib nicht, sondern mach,
daß du bald wieder fortkommst,
denn [nur] ein vortrefflicher Mensch
soll dich *müezeclîchen* lesen.
Setz dich auf seinen Schoß, das sei deine Domäne.

44 Übersetzung mit Veränderungen nach Eva Willms (V. 14.685–14.693: Thomasin von Zerklare, *Welscher Gast*, hg. Willms; V. 14.694: Thomasin von Zerklare, *Welscher Gast*, hg. Bismark et al., V. 14.408). Vgl. auch V. 13.014–13.016, in denen es darum geht, im Hinblick auf den Rat drei Dinge *müezeclîchen* zu erwägen (*erahten*). Die Warnung vor übereiltem Rat ist auch in Sprichwörtern reich belegt, wobei dort Geschwindigkeitsbezeichnungen wie ‚schnell‘ und ‚langsam‘ verwendet werden (vgl. SINGER 1995–2002, Bd. 9 [1999], 185, 2.3: „Rat darf nicht übereilt sein“).

45 Übersetzung mit Veränderungen nach Eva Willms (Thomasin von Zerklare, *Welscher Gast*, hg. Willms).

Gemeint ist offenbar eine konzentrierte Rezeption ohne Hast, die wiederum nur demjenigen angemessen ist, der sein Leben auf das ethisch Gute ausgerichtet hat. Am Ende des Werkes, zu dessen Beginn programmatisch die Vertreibung der *muoze* verfochten wird, steht also eine Aufforderung zu einer Form des Innehaltens, bei der die Gedanken auf das Gute gerichtet werden, womit wiederum eine zentrale Idee vom Anfang des ersten Buches aufgenommen ist.

Über den Text hinweg sind also im *Welschen Gast* Versuche zu beobachten, verschiedene Qualitäten von Tätigkeit und Untätigkeit voneinander zu scheiden. Anders als das eingangs betrachtete Tugend-Laster-Paar erwarten lässt, wird dabei nicht allein mit Gegensatzpaaren gearbeitet. Vielmehr ergeben sich im Gesamttext für *unmuoze*, *arbeit*, *senfte leben* und auch *gemach* positive und negative Dimensionen, wobei ethische Kriterien die Semantisierung leiten. Im Adverb *müezelichen* klingen sogar positive Aspekte von *muoze* an; allein *trâkeit* bleibt durchweg negativ konnotiert. Durch die fortwährenden Umbesetzungen kann quasi chiasmisch argumentiert werden: Einerseits führen nach dem *Welschen Gast* *muoze* bzw. *trâkeit* zum (verderblichen) bequemen Leben (*senfte leben*), das durch *unmuoze* bzw. *arbeit* (im positiven Sinne) vermieden werden sollte. Andererseits sind es gerade ethische Anstrengungen, die zu einem unbelasteten Leben verhelfen können (*senfte leben*), während Untätigkeit (*trâkeit*) oder eine auf das Falsche gerichtete Tätigkeit (*unmuoze*) in mühevoller *arbeit* mündet. Die Umbesetzungen lassen sich als persuasive Strategien deuten, die den Adressaten das tugendhafte Leben schmackhaft machen sollen.⁴⁶ Dahinter steckt aber auch ein Differenzierungsbedarf, der darin seine Wurzeln hat, dass mit der bloßen Entgegensetzung von Tätigkeit und Untätigkeit deren Qualität noch nicht erfasst ist.

An diesem Problem haben sich auch andere Autoren abgearbeitet. Als systematisches Vergleichsbeispiel sei hier eine Stelle aus dem (später als der *Welsche Gast* entstandenen) Sentenzenkommentar Bonaventuras (1221–1274) angeführt, weil auch dort rein geistige Tätigkeiten benannt werden, die äußerlich dem Nichtstun ähneln, aber doch ihren Nutzen haben. Ausgangspunkt der Argumentation Bonaventuras ist Mt 12,36, wo Jesus verkündet, dass die Menschen beim Jüngsten Gericht über jedes unnütze Wort (*omne verbum otiosum*), das sie geredet haben, Rechenschaft ablegen müssen. *otiosus* ist in diesem Kontext auf die Bedeutung ‚unnützlich‘ festgelegt, wobei

46 Eine entsprechende Zielsetzung ist anzunehmen für die Argumentation, einem guten Menschen könne Gefangenschaft nichts anhaben (V. 5.349–5.362 [4. Buch]), denn er habe aufgrund seiner Tugenden innerlich Unterhaltung (vgl. dazu SCHUMACHER 2002, 241, mit Parallelstellen aus dem *Welschen Gast*): *wan er hât in sinem muote / von tugenden und von guote / swaz er in der werlde wil: / er hât kurzwile vil* (V. 5.359–5.362). Mit *kurzwile* wird hier ein Wort positiv besetzt, das im *Welschen Gast* sonst eher in Zusammenhang mit Sündenanfälligkeit steht (vgl. V. 11.563–11.566), aber auch Zerstreung durch eine sinnvolle Tätigkeit bezeichnen kann, wie aus dem Dialog mit der Feder zu erschließen ist (vgl. V. 12.273–12.284). Vgl. dazu SCHNYDER/SCHWARZ 2013, 163f., die den negativen Aspekt von *kurzwile* betonen.

dann aber von Bonaventura ein Zusammenhang zwischen Nicht-Arbeiten und dem Unnützlichsein hergestellt wird, wie er sich ähnlich auch im *Welschen Gast* findet.⁴⁷

*dicendum, quod otiosum non dicitur verbum, quia non sit ordinatum in finem solum, sed quia caret omni utilitate, dum tamen aliquam deberet habere; et inter tale otiosum et meritorium sive bonum cadit medium, quando aliquis facit aliquid, quod non est omnimoda utilitate privatum, nec tamen est ordinatum in Deum tamquam in finem ultimum; unde non dicitur homo esse otiosus semper, quando non laborat, sed tunc dicitur esse otiosus, quando non laborat et deberet laborare. Frequenter tamen illa verba, quae videntur esse inutilia, utilia fiunt, dum ordinantur ad recreationem aliquam spiritus et exclusionem acidiae; secundum quod refertur beatus Bernardus dixisse, cum quendam fecit cespitare: Otiosum, inquit, fuit factum, sed non otiose factum; fecerat enim hoc ad laetificandum illum quem viderat moestum.*⁴⁸

otiosus bleibt bei Bonaventura negativ konnotiert, aber in seinen Ausführungen wird doch ein nutzbringendes Nicht-Arbeiten, ja sogar so etwas wie eine zweckgebundene Muße (*ad recreationem aliquam spiritus*) fassbar, die als geeignet erachtet wird, *acedia* fernzuhalten.⁴⁹

Bonaventura beschreibt *acedia* als Abwendung von Gott; sie sei verbunden mit der „Hinwendung zu einem zeitlichen und vergänglichen Scheingut, das an die Stelle des wahren und eigentlichen Gutes tritt, welches dem Menschen als letztes Ziel seines Strebens und Verlangens (*appetitus*) von seiner ursprünglichen Natur

47 Vgl. dazu V. 7.243f. (6. Buch), siehe dazu oben bei Anm. 19.

48 Bonaventura, *In secundum librum Sententiarum*, d. 41 a. 1 q. 3 ad 2, S. 945a–b: „Man muss sagen, dass ein Wort nicht unnützlich (*otiosum*) genannt wird, weil es nicht auf das einzige Ziel (sc. das oberste Gut) ausgerichtet ist, sondern weil es jeglichen Nutzens entbehrt, obwohl es einen haben sollte; und zwischen ein solches Nutzloses (*otiosum*) und das Gewinnbringende oder Gute fällt ein Mittleres, wenn jemand etwas macht, was nicht jeglichen Nutzens beraubt, aber dennoch nicht auf Gott als das letzte Ziel gerichtet ist; daher wird von einem Menschen nicht immer gesagt, er sei müßig/unnützlich (*otiosus*), wenn er nicht arbeitet, sondern es heißt dann, er sei müßig/unnützlich (*otiosus*), wenn er nicht arbeitet und arbeiten sollte. Oft werden jene Wörter, die unnützlich (*inutilia*) zu sein scheinen, dennoch nützlich (*utilia*), wenn sie auf eine Erholung des Geistes ausgerichtet sind und den Ausschluss von *acedia*, gemäß dem, was der selige Bernhard gesagt haben soll, als er jemanden zum Stolpern brachte: ‚Unnützlich (*otiosum*)‘, sagte er, ‚war die Tat, jedoch geschah sie nicht nutzlos (*otiose*).‘ Er hatte das nämlich getan, um den zu erheitern, den er traurig gesehen hatte“ (Übers. H. M.). Vgl. zur Stelle JEHL 1984, 223. Das Beispiel, wie jemand Trauriges aufgeheitert wurde, ist nicht von ungefähr gewählt, denn bei Bonaventura sind *acedia* und *tristitia* eingeführt (vgl. z. B. *In II Sent.* d. 42 a. 2 c. 6, S. 958b: *acidiam vel tristitiam*; dazu JEHL 1984, 249f.).

49 Die Idee, dass Momente der Entspannung gegen *acedia* helfen könnten, findet sich (in je unterschiedlicher Ausprägung) auch bei Roger Bacon, Wilhelm von Auvergne und Johannes von Wales (vgl. WENZEL 1967, 59f.).

her vorgegeben ist.⁵⁰ *acedia* meint also nicht allein ein Zurückschrecken vor den Mühen, die mit dem Streben nach dem wahren Gut verbunden sind, sie impliziert auch die minderwertige Liebe zu einem anderen Gut. Dieses Gut könne materiell sein (insofern steht *acedia* in einem Zusammenhang mit *avaritia*), vor allem aber, so Bonaventura, strebe *acedia* nach *otium* und *quies* („Ruhe“). *quies* meine dabei nicht die Ruhe Gottes nach der Schöpfung bzw. für den Menschen das Ideal einer kontemplativen Schau, sondern den Versuch, durch Zuwendung zu weltlichen Gütern Ruhe zu finden, ein Versuch, der von vornherein zum Scheitern verurteilt sei.⁵¹ In Bezug auf das Wort *quies* lassen sich bei Bonaventura also wiederum Bemühungen beobachten, positive und negative Ausprägungen zu unterscheiden.⁵²

Acedia wurde über die Jahrhunderte hinweg unterschiedlich konzeptualisiert, die Koppelung von Untätigkeit und falscher Tätigkeit war jedoch von Beginn an angelegt, wie in einem knappen historischen Überblick gezeigt sei.⁵³ Das griechische Wort ἀκήδεια oder ἀκηδία ließe sich wörtlich mit *incuria* ins Lateinische übersetzen, ist also eine Negativbildung zu ‚Sorge‘ und so zu verstehen, dass man sich nicht um Dinge so kümmert, wie man sollte. Das Wort kommt in der *Septuaginta* vor, wurde aber erst im 4. Jahrhundert n. Chr. zu einem *terminus technicus*, und zwar bei den ägyptischen Wüstenvätern. Greifbar wird ἀκηδία als Bezeichnung für eine Versuchung vor allem in den Schriften des Euagrios Pontikos aus dem 4. Jahrhundert. Bei ihm ist ἀκηδία bereits mit dem Mittagsdämon, den man in Psalm 91,6 benannt zu finden glaubte, gleichgesetzt. Euagrios Pontikos beschreibt ἀκηδία als einen Zustand der psychischen Erschöpfung und Lustlosigkeit, die den Mönch entweder dazu veranlasst, dem Schlaf und womöglich sich daraus ergebenden Versuchungen nachzugeben, oder dazu, sich sogar vom religiösen Leben abzuwenden. Zu den Symptomen gehört auch Rastlosigkeit.⁵⁴

Dass die Mönchssünde *acedia* eine Popularisierung erfuhr,⁵⁵ hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass Johannes Cassianus um 420 die ‚Achtlasterlehre‘ des Euagrios Pontikos weiter ausarbeitete. Cassian beschrieb *acedia* im Lateinischen als *anxietas sive taedium cordis* („Ängstlichkeit oder Überdruß des Herzens“) und benannte als entgegengesetzte Tugend die Tapferkeit (*fortitudo*). Wirkungsmächtig war beson-

50 JEHL 1984, 220. Die folgenden Aussagen zu Bonaventura folgen JEHL 1984, 217–262, dort sind auch die Quellen im Einzelnen nachgewiesen.

51 Vgl. JEHL 1984, 223–228.

52 Dem Verhältnis von *quies* und *acedia* wäre auch bei anderen Autoren weiter nachzugehen. Nach dem Zisterzienser Aelred von Rievaulx (1110–1167) etwa stört *acedia* die zur Kontemplation notwendige innere Ruhe, die mit *quies*, aber auch mit *tranquillitas* bezeichnet wird (vgl. WENZEL 1966, 90f., mit Nachweisen).

53 Vgl. ausführlichere Überblicke bei WENZEL 1966; 1967; LARUE 2001, 33–43; POST 2011.

54 Vgl. WENZEL 1967, 3–18; POST 2011, 18–26; GIANGIOBBE 2015, 5–149 (in ihrer Studie zur existenziellen Langeweile). Vgl. zum Symptom der Rastlosigkeit auch JEHL 2005, bes. 470, der u. a. darin Parallelen zum Burnout-Syndrom sieht, und DEYOUNG 2014, die – mit einem starken appellativen Impetus – ebenfalls Linien zum zeitgenössischen Leben zieht.

55 Vgl. dazu WENZEL 1967, 68–96; JACKSON 1984, 180f.; FLÜELER 1987, 384; TYLER 2005.

ders der Gedanke, dass die Hauptlaster genetisch miteinander verbunden seien, dass zum Beispiel *acedia* aus *tristitia* (Traurigkeit) hervorgehe. Außerdem listete Cassian für jedes der Hauptlaster auf, welche Formen des Fehlverhaltens sie gebiert; bei *acedia* sind das: *otiositas* (Müßiggang), *somnolentia* (Schläfrigkeit), *importunitas* (Rücksichtslosigkeit), *inquietudo* (Ruhelosigkeit), *pervagatio* (Abschweifen), *instabilitas mentis et corporis* (Unstetigkeit des Geistes und des Körpers), *verbositas* (Geschwätzigkeit), *curiositas* (Neugier). So unterschiedlich die einzelnen Fehler auch sind, verfällt man ihnen, sind die Gedanken nicht auf Gott gerichtet und damit fehlgeleitet. Cassian betont denn auch, dass *acedia* (wie *tristitia*) aus einer inneren Bewegung heraus entstehe (und nicht etwa wie die Habgier durch einen Impuls von außen).⁵⁶

Die Nähe von *acedia* und *tristitia* ist auch insofern von Bedeutung, als sich in dem von Gregor I. dem Großen erstellten Lasterkatalog, dessen Siebenzahl sich durchsetzen sollte, *acedia* nicht findet, wohl aber *tristitia*, die Züge von *acedia* trägt. Bei den Systematisierungsbemühungen ging es neben der Zahl der Hauptsünden also auch um deren Zuschnitt, so dass mit ständigen semantischen Umbesetzungen zu rechnen ist. Bis ins 12. Jahrhundert hinein existierten Cassians und Gregors Systematik nebeneinander,⁵⁷ dann wurde die Siebenzahl kanonisch, aber *acedia* ersetzte Gregors *tristitia*.⁵⁸ Maßgeblich einflussreich war in diesem Zusammenhang Hugo von St. Victor,⁵⁹ der außerdem wegweisend das Lasterseptenar mit anderen Septenaren zusammenordnete, unter anderem den Seligpreisungen und den Gaben des Heiligen Geistes. Der *acedia*, die nach Hugo von St. Victor das Begehren nach geistiger Nahrung verhindert, entgegengesetzt ist die Seligpreisung für diejenigen, die es nach Gerechtigkeit hungert und dürstet. Als Heilmittel gegen *acedia* dient – als Gaben-Tugend – *fortitudo* (wie schon bei Cassian),⁶⁰ die im Herzen wiederum Hunger nach Gerechtigkeit (*fames justitiae*) hervorrufen könne.⁶¹

56 Vgl. WENZEL 1966, 75f.; WENZEL 1967, 18–22; POST 2011, 26–32.

57 Für einen Vergleich vgl. STRAW 2005.

58 Die Wechselbeziehungen zwischen *acedia* und *tristitia*, insbesondere bei Thomas von Aquin, der *acedia* als *tristitia de spirituali bono* definiert, können hier nicht nachgezeichnet werden (zur Abgrenzung verschiedener Formen der Sorge bei Thomas von Aquin vgl. SWEENEY 2012, 93). Zum Verhältnis von *acedia* und Melancholie vgl. JACKSON 1984; JEHL 1984; FLÜELER 1987; THEUNISSEN 1996; LARUE 2001; POST 2011, 73–82.

59 Vgl. WENZEL 1966, 94–96 (auch zur wechselnden Verwendung von *tristitia* und *acedia*); FLÜELER 1987, 381; CASAGRANDE/VECCHIO 2003, 297f.

60 Die Gegenüberstellung von *acedia* und *fortitudo* ist verbreitet, aber bei Thomas von Aquin ist *acedia* als einer Form von *tristitia* folgerichtig *gaudium* und damit *caritas* entgegengesetzt (vgl. WENZEL 1967, 55–67; DEYOUNG 2014, 186–192).

61 Vgl. dazu WENZEL 1967, 56f., mit Nachweisen in Anm. 46f. (S. 221), auch zur (modifizierten) Rezeption bei Thomas von Aquin (vgl. dazu auch SWEENEY 2012). Vgl. außerdem WENZEL 1966, 94–96. Auch nach Bonaventura zieht durch *fortitudo* der Hunger nach Gerechtigkeit in die Seele ein (vgl. JEHL 1984, 257–259). Die Parallelsetzung von Gaben, Tugenden, Seligpreisungen und Lastern war weiter verbreitet, sie findet sich etwa auch in der *Somme le roi* (vgl. BAUTZ 1999, 15f.).

Der Gedanke, dass *acedia* das Streben nach dem Guten allgemein verhindert, ist auch im Text der einflussreichen *Summa de vitiis* (um 1236) des Wilhelm Peraldus formuliert, der der *acedia* die *tepiditas* zuordnet, *tepiditas* definiert als *parvus amor boni* (5,2,1),⁶² also als ‚(zu) kleine Liebe zum Guten‘. Wilhelm Peraldus war es allerdings auch, der *acedia* teilweise synonym mit *pigritia* („Faulheit“, „Trägheit“, „Unlust“) gebrauchte und so die spätmittelalterliche Gleichsetzung von *acedia* und Faulheit mit begründete.⁶³

In diesem historischen Kontext ergibt sich für den *Welschen Gast*, dass bei ihm noch nicht mit einer entsprechenden Verengung des *acedia*-Konzepts zu rechnen ist; relevant dürfte vielmehr der auch bei anderen Autoren zu findende Grundgedanke sein, dass *acedia* die Ausrichtung auf das Gute verhindert, ja sogar schlechte Taten hervorruft.⁶⁴ Weitere Aufschlüsse über die Einordnung der *acedia*-Konzeption im *Welschen Gast* in Bezug auf eine bestimmte Ausprägung der *acedia*-Tradition könnten sich aus einer Durchsicht der jeweiligen Anordnung der Laster ergeben. Deshalb sei der Blick zunächst auf die ausdrücklichen Lasterkataloge im *Welschen Gast* gerichtet. Obwohl *muoze* bzw. *trâkeit* zu Beginn des ersten Buches prominent als Übel eingeführt wird, nimmt *trâkeit* in der Systematik negativer Verhaltensweisen im *Welschen Gast* keine herausgehobene Stellung ein. Bei den Erläuterungen zu den *sehs dinc* (die an sich weder gut noch schlecht sind) zählt *trâkeit* zu den Lastern des Körpers, die *geluste* zugeordnet sind,⁶⁵ und zwar zusammen mit *leckerheit* (*gula*), *huorgelust* (*luxuria*) und *trunkenheit* (*ebriositas*).⁶⁶ Zwar gibt es hier Überschneidungen mit Hauptlastern, aber keine klaren Korrespondenzen mit etablierten Lasterkatalogen.⁶⁷ Auch bei der Aufzählung der Glieder der Lasterkette wird die *trâkeit* unter den Lastern des Körpers aufgeführt, allerdings ist *trâkeit*

62 Vgl. Siegfried Wenzels Transkription des Textes der Ausgabe von Rodolphus Clutius, Lyon 1668, gedruckt von Petrus Compagnon und Robertus Taillandier (urspr. 1618; mit redaktionellen Eingriffen basierend auf dem Druck von Johann Amerbach, Basel 1497, GW 12055, ISTC ip00086000): Wilhelm Peraldus, *Summa virtutum ac vitiorum*, Bd. 2, S. 175a; siehe auch <http://www.public.asu.edu/~rnewhaus/peraldus/> (Stand: 28.05.2021).

63 Vgl. WENZEL 1967, 75f., 79f., 195f.; FLÜELER 1987, 381–384; POST 2011, 69–71; GIANGIOBBE 2015, 17f.

64 Jesus Sirach 33,29 (s. o. Anm. 21) wurde auch in Schriften zur *acedia* rezipiert (vgl. WENZEL 1966, 76, mit einem Beispiel vom Ende des 6. Jahrhunderts).

65 In der Passage zu Adam (V. 7.605–7.614 [6. Buch], siehe Anm. 38) werden *trâkeit* und *geluste* ebenfalls eingeführt, ohne dass der genaue Zusammenhang erläutert würde.

66 *Swer dem geluste volgen wil, / der hât vrouwen harte vil, / Trâkeit unde Leckerheit, / Huorgelust und Trunkenheit. / die habent über in gewalt, / er ist ir erbeigen halt* (V. 4.283–4.288 [4. Buch]). Den anderen Glücksgütern ist jeweils nur ein Laster zugeordnet (vgl. dazu ROCHER 1977, 524f.). Die Liste der Glücksgüter korrespondiert mit der in Boethius, *Consolatio philosophiae*, III, pr. 2 und 6, wobei *geluste* mit *voluptas* bzw. den *voluptates corporis* in Beziehung zu setzen ist (vgl. ROCHER 1977, 505–524; HUBER 1988, 39; DIETL 1995, 41f.). Zur Lehre von den sechs Glücksgütern vgl. jetzt den Beitrag Fritz Peter Knapps in diesem Band (der die von DIETL 1995 postulierten Bezüge zu Aristoteles relativiert).

67 Vgl. ROCHER 1977, 525.

hier nicht mehr dem *geluste* zugeordnet, der nun (in V. 6.746, nicht aber in V. 6.723) selbst als Laster erscheint.⁶⁸ Vielmehr ist *trâkeit unkiusche* beigeordnet und steht in einer Gruppe mit *vrâz* und *trunkenheit*.⁶⁹ Wenn an späterer Stelle im Text vom Esel als dem für *trâkeit* repräsentativen Tier die Rede ist, dann wird damit zwar auf ein seit Boethius gängiges Sinnbild für *acedia* verwiesen,⁷⁰ aber im Argumentationszusammenhang geht es um die Explikation von *geluste*.⁷¹ Anders als bei den oben betrachteten Stellen aus dem *Welschen Gast* ist *trâkeit* im Kontext dieser Lasteraufzählungen ganz auf das Körperliche beschränkt zu sehen.⁷²

Ein engerer Bezug zur *acedia*-Tradition scheint bei der Lasterordnung der Psychomachie zu bestehen: Die vier Lasterscharen werden von *Übermuot*, *Girescheit*, *Unkiusche* und *Trâkeit*⁷³ angeführt (V. 7.385–7.418 [6. Buch]),⁷⁴ wobei *übermuot* im Handlungsverlauf eine herausgehobene Stellung zukommt, wohl in der gregorianischen Tradition der *superbia* als Wurzelsünde.⁷⁵ Zwar wird das Gefolge der *trâkeit* von körperlichen Phänomenen wie dem Schlaf oder dem Gähnen gebildet (V. 7.413f.), darüber ist aber – nach Überlegungen Christoph Hubers – ein Bezug der Vierzahl der Lasterscharen zur Tugendquadriga möglich. Demnach wäre *trâkeit* implizit *fortitudo* entgegengesetzt, was Huber als unkonventionelles Paar ansieht.⁷⁶ Vor dem Hintergrund der *acedia*-Tradition wirkt die Paarung aber keineswegs unkonventionell. Und auch innerhalb des *Welschen Gastes* lassen sich stützende Argumente für eine solche Gegenüberstellung finden. So wird bei der Aufzählung der vorbildlichen Ritterfiguren die Warnung vor *trâkeit* mit der Aufforderung verknüpft, *vrumer liute lêre* zu folgen (V. 1.049–1.058 [1. Buch]), also indirekt der *vrümkeit*, bei der zumindest eine semantische Überschneidung mit *fortitudo* vorliegt.⁷⁷

68 Vgl. dazu DIETL 1995, 41, Anm. 11.

69 *Nu si wir zuo der keten knüre / diu an ir ort von ir natüre / hât unkiusche unde trâkeit, / vrâz unde trunkenheit* (V. 6.749–6.752 [5. Buch]).

70 Boethius, *Consolatio philosophiae*, IV, pr. 3. Zum Esel als Sinnbild für *acedia* vgl. BLÖCKER 1993, 95f.

71 *swer sîn gelust niht rihten wil, / der volget dem vihe gar ze vil, / dem esel an der trâkeit, / dem swîne an unreinekeit* (V. 9.801–9.804 [7. Buch]).

72 Die zu dieser Form der *trâkeit* korrespondierende Tugend wäre *temperantia*, wozu nach dem *Moralium dogma philosophorum* u. a. *abstinentia*, außerdem *honestas*, *moderantia*, *parcitas* (jeweils auf das maßvolle Essen bezogen), *sobrietas* und *puclitas* gehören (vgl. *Moralium dogma philosophorum*, I.D). Zur Frage nach der Verfasserschaft für das *Moralium dogma philosophorum* und zu dessen Rezeption durch Thomasin vgl. BEZNER 2004.

73 Bei Rückert ist *trâkeit* (V. 7.411 [6. Buch]) im Gegensatz zu den Bezeichnungen für die personifizierten Anführerinnen der drei anderen Scharen klein geschrieben, wohl ein Versehen, vgl. die Großschreibung in V. 7.463 (6. Buch).

74 Später (V. 7.451–7.465 [6. Buch]) werden die Anführerinnen der Scharen erneut genannt, und zwar als *Hôhvert*, *Unkiusche*, *Erge* und *Trâkeit*. *Erge* („Bosheit“, „Geiz“) ersetzt dabei *Girescheit*, wobei der böartige Charakter der Habgier auch schon aus deren Zusammensetzung ihres Gefolges bei der ersten Nennung erkennbar war (V. 7.398–7.400 [6. Buch]).

75 Vgl. KNAPP 2014, 294.

76 Vgl. HUBER 1988, 60.

77 Im Bild zu dieser Textstelle ist denn auch die *Vrümkeit* dargestellt (s. u. bei Anm. 84).

Der Gegensatz von *trâkeit* und *vrümkeit* ist es auch, der unabhängig von Tugend- oder Lasterkatalogen im *Welschen Gast* den gesamten Text zu durchziehen scheint, wobei immer wieder mögliche Bezüge zu Systematisierungen von Lastern zu beobachten sind. Darin, dass ausgerechnet die negativen Auswirkungen der *trâkeit* auf das Recht thematisiert werden, kann man zum Beispiel einen Reflex des Konnexes zwischen *acedia* und dem mangelnden Hunger nach Gerechtigkeit sehen. Dass sich im Gesamtwerk der Schwerpunkt von *trâkeit* zu Beginn schließlich zu *unreht* verschiebt,⁷⁸ lässt sich nicht allein auf die *acedia*-Thematik zurückführen, aber vor dem Hintergrund der *acedia*-Tradition wird ein innerer Zusammenhang von *trâkeit* und *unreht* deutlich. Zwar wird das Fehlen des Hungers nach Gerechtigkeit (*esuries iustitiae*) in Schriften zu *acedia* nicht auf den Bereich des richtigen oder unrechten Handelns beschränkt, sondern trägt zur inneren Ausrichtung auf das höchste Gut bei,⁷⁹ aber die im *Welschen Gast* herausgearbeiteten rechtspraktischen Konsequenzen lassen sich ebenfalls aus einem mangelnden Hunger nach Gerechtigkeit ableiten.

Da *acedia* grundsätzlich die Liebe zu einem falschen Gut bezeichnen kann und der *Welsche Gast* voller Warnungen vor einem solchen Verhalten steckt, wird man die Bezüge zwischen der *acedia*-Tradition und dem *Welschen Gast* nicht so weit fassen dürfen, dass sie aussageleer werden. Einen klaren Berührungspunkt gibt es bei dem im *Welschen Gast* formulierten Gedanken, dass der, der etwas Falsches tue, ‚müßiger‘ sei als derjenige, der nichts tue, denn die Zusammenordnung von Nichtstun und falschem Handeln unter der Rubrik ‚müßig‘ ist charakteristisch für *acedia*-Konzepte, bei denen die Entfernung von der Ausrichtung auf das Gute Gradmesser für die aus dem Laster erwachsene Sünde ist.⁸⁰ Auch die im *Welschen Gast* mehrfach thematisierte Rastlosigkeit dessen, der seinen Sinn auf das Falsche richtet, dürfte auf traditionelle *acedia*-Konzepte verweisen. Die Zusammenhänge zwischen der *instabilitas mentis et corporis*, die seit Cassian als typischer Zug der *acedia* präsent ist, und Thomasins *unstaete* wären noch weiter zu klären,⁸¹ vor allem vor dem

78 Vgl. dazu SCHNEIDER 2017, 201. Zu Umbesetzungen im Rahmen von Tugend- und Lasterreihen vgl. den Beitrag Fritz Peter Knapps in diesem Band.

79 So bei Bonaventura (vgl. JEHL 1984, 259).

80 Thomas von Aquin sollte später nur diejenigen Formen der *acedia* für sündig erklären, die gute Taten verhindern (vgl. SWEENEY 2012, 93). Anders als im *Welschen Gast* ist meist allerdings nur von der Unterlassung guter Taten die Rede, so auch in Alanus ab Insulis, *Tractatus de virtutibus*, 71, Z. 17f.: *Accidia est animi torpor quo quis aut bona negligit inchoare aut fastidit perficere* (cap. II,1). Ob Thomasin dieses wenig rezipierte, aber für einige Bußbücher des 13. Jahrhunderts relevante Werk (vgl. WENZEL 1967, 79 mit Anm. 54 [S. 227]; EVANS 1982, 16) kannte, wird von HUBER 1988, 23–78 nicht diskutiert.

81 Zum *staete*-Konzept im *Welschen Gast* vgl. ROCHER 1977, 410–428; HUBER 1988, 34–46; KNAPP 2014, 293f. Zur *unstaete* im *Welschen Gast* vgl. auch KLARE 2002, 180: „Thomasin gibt sich besonders als Kritiker der geistigen *unstete*, der *curiositas* bzw. des *gelust*, zu erkennen.“ In mehreren lateinischen Sprichwörtern wird *otium* in Zusammenhang mit einem unbeständigen Sinn (*varia mens, instabilis mens*) gebracht (vgl. SINGER 1995–2002,

Hintergrund, dass in den Bußbüchern des 13. Jahrhunderts die *instabilitas* (neben *somnolentia* und *otiositas*) zum Erkennungszeichen der *acedia* werden sollte.⁸² In der spätmittelalterlichen Unterweisungsliteratur werden dann auch ähnliche Konkretisierungen von *acedia* genannt, wie sie im *Welschen Gast* im Zusammenhang mit *trâkeit* zu finden sind, zum Beispiel die Unkenntnis elementarer Gebete und die Weigerung, sich durch eine Predigt belehren zu lassen.⁸³

* * *

Für die Frage nach der Rezeption von *acedia*-Konzepten im *Welschen Gast* hat auch das Bildprogramm⁸⁴ eigenen Aussagewert. Darin haben *acedia*-spezifische Motive (wie der Esel als Reittier des personifizierten Lasters)⁸⁵ kaum Eingang gefunden. Bei den Bildern zum Kampf des guten Ritters gegen die Untugenden⁸⁶ oder zu den Lasterkatalogen steht die Systematik im Vordergrund, etwa die Zuordnung der vier Laster des Körpers zur Reihe der Untugenden (G, fol. 35^v, Abb. 2).⁸⁷

Bd. 3 [1996], 173, 3.2.6: „Müssiggang macht unbeständigen Sinn“. Lohnend wäre ein Vergleich der kosmologischen Begründungen, wie sie im *Welschen Gast* für die Unangemessenheit von *unstaete* und etwa bei Peraldus für die Vermeidung von *acedia* gegeben werden (zu Thomasin vgl. HUBER 1988, 28–33; zu Peraldus vgl. WENZEL 1967, 76).

- 82 Vgl. LARUE 2001, 37. Auch in *libri poenitentiales* des 6. und 7. Jahrhunderts wird der (gut greifbare) Aspekt der *instabilitas* besonders hervorgehoben (vgl. WENZEL 1966, 76 f., 101).
- 83 Vgl. WENZEL 1967, 84; POST 2011, 70. Vgl. im *Welschen Gast* V. 9.357–9.366 (7. Buch) zur Weigerung, Gottes Gebote zu lernen, V. 9.465–9.472 (7. Buch) zur mangelnden Bereitschaft von Laien, über die Ohren aufzunehmen, was in der Heiligen Schrift stehe. Abgesehen von dieser Weigerung, sich zu bilden, werden die geistigen Aspekte der *acedia* im *Welschen Gast* sonst mit Wörtern aus der Wortfamilie von *muoze* bezeichnet.
- 84 Stellvertretend wird hier das Programm der Handschrift G betrachtet. Auf Unterschiede zur sonstigen Bildüberlieferung wird hingewiesen, ohne dass der Status der Bilder zwischen Rezeption eines bereits vorgefundenen Programms und Neuinterpretation im Einzelnen diskutiert werden kann.
- 85 Vgl. BLÖCKER 1993, 95 f.
- 86 Vgl. Motiv 95 in Thomasin von Zerklare, *Welscher Gast*, hg. von Kries, Bd. 4, 128 f., und in *Welscher Gast digital*: <http://wgd.materiale-textkulturen.de/illustrationen/motiv.php?m=95> (Stand: 28.05.2021); Textbezug: V. 7.443–7.450 (6. Buch). Vgl. dazu STARKEY 2013, 322.
- 87 Vgl. Motiv 75 in Thomasin von Zerklare, *Welscher Gast*, hg. von Kries, Bd. 4, 108 f., und in *Welscher Gast digital*: <http://wgd.materiale-textkulturen.de/illustrationen/motiv.php?m=75> (Stand: 28.05.2021); Textbezug: V. 4.175–4.200 (4. Buch). Vgl. dazu STARKEY 2013, 284. Bei der späteren Darstellung der Lasterkette sind die einzelnen Laster (u. a. *trâkeit*) nur durch Beischriften identifiziert. Vgl. Motiv 92 in Thomasin von Zerklare, *Welscher Gast*, hg. von Kries, Bd. 4, 125 f., und in *Welscher Gast digital*: <http://wgd.materiale-textkulturen.de/illustrationen/motiv.php?m=92> (Stand: 28.05.2021); Textbezug: V. 6.669–6.763 (5. Buch). Vgl. dazu STARKEY 2013, 316.

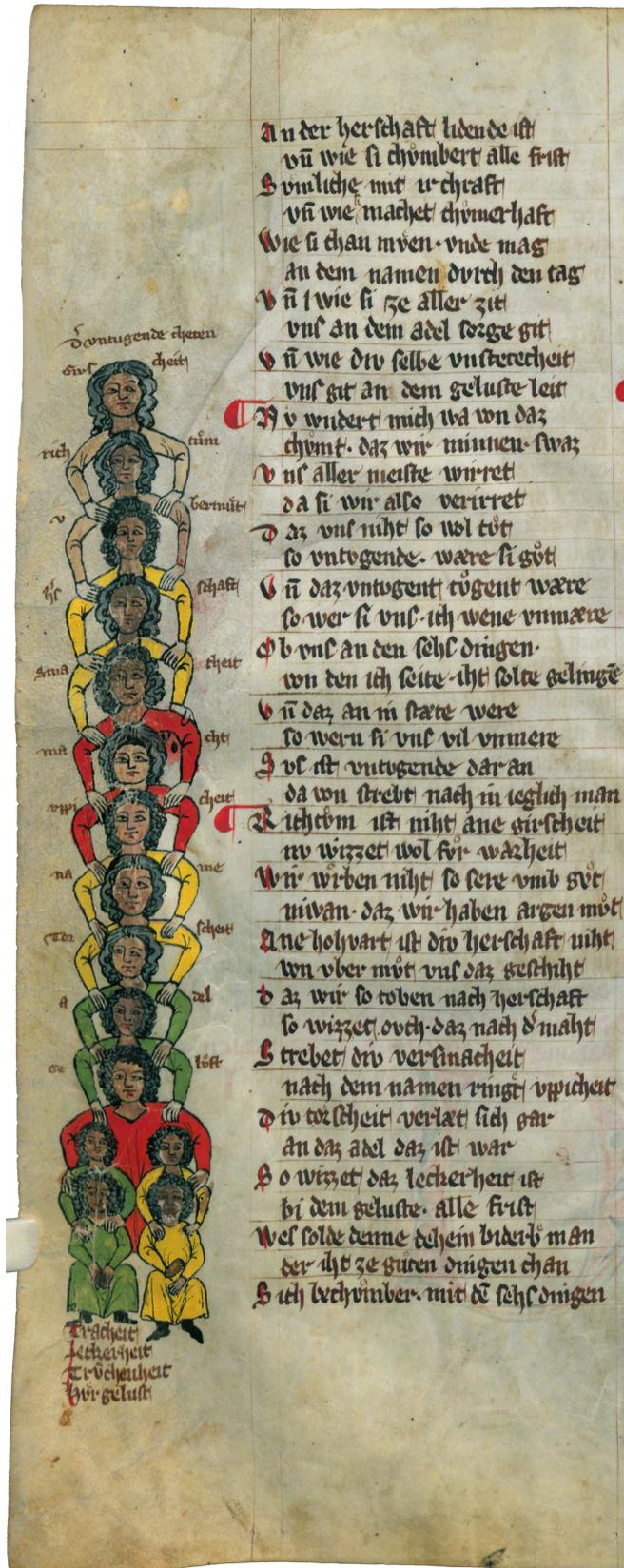


Abb. 2: Thomasin von Zerklare, *Der Welsche Gast*. Gotha, Forschungsbibliothek, Cod. Memb. I 120, fol. 35^v, Detail.



Abb. 3: Thomasin von Zerklaree, *Der Welsche Gast*. Gotha, Forschungsbibliothek, Cod. Memb. I 120, fol. 14^v, Detail.

Auch bei der Darstellung der ‚Überwindung der Trägheit‘ (G, fol. 14^v, Abb. 3) sticht *Trâkeit* in der Gruppe der Personifikationen nicht hervor.⁸⁸ Das Bild ist aber für die *acedia*-Thematik dahingehend interessant, dass aus der Lehre rechtschaffener Leute (*vrumer liute lère*), der die jungen Adelligen folgen sollen, um Ansehen (*êre*) zu erlangen (V. 1.056–1.058 [1. Buch]), im Bild die *Vrümkeit* (*frvmchait*) geworden ist, die rechts im Bild neben *Êre* steht und den grün gewandeten Jüngling willkommen heißt. Auf diese Weise wird bildlich die wichtige Rolle der *Vrümkeit* als Antagonistin der *Trâkeit* unterstrichen.

88 Vgl. Motiv 24 in Thomasin von Zerklaree, *Welscher Gast*, hg. von Kries, Bd. 4, 64f., und in *Welscher Gast digital*: <http://wgd.materiale-textkulturen.de/illustrationen/motiv.php?m=24> (Stand: 28.05.2021). Vgl. dazu STARKEY 2013, 222. Möglicherweise ist *Trâkeit* in G auch gar nicht dargestellt. Während in den anderen Handschriften, die das Motiv haben, die Figur auf dem Thron als *Trâkeit* bezeichnet ist, scheidet eine solche Identifizierung bei der Version von G aus, weil auf dem Spruchband der Figur steht: *Dv chvmt dar niht dv trachet* (vgl. dazu STARKEY 2013, 222).



Abb. 4: Thomasin von Zerklare, *Der Welsche Gast*. Gotha, Forschungsbibliothek, Cod. Memb. I 120, fol. 9^r, Detail.

Einer *acedia*-Ikonographie am nächsten kommt das Bild zur Eingangspassage des ersten Buches (G, fol. 9^r, Abb. 4).⁸⁹ Oft wird nämlich der von *acedia* befallene Mensch im Bett liegend dargestellt,⁹⁰ und dieses Motiv ist hier aufgenommen, indem die *Trâkeit* (*tracheit*) selbst (halb) liegend gezeigt wird. Dass sie nicht im Bett liegt, ist auf die für die Bilder des *Welschen Gastes* typische Abstraktion zurückzuführen, verhindert aber gleichzeitig, dass der Aspekt der Bequemlichkeit in den Vordergrund tritt, deren Gegenpol das tätige Leben wäre. Stattdessen wird im Bild bereits an dieser Stelle, ohne dass sie im Text direkt genannt ist, als Antagonistin zur

⁸⁹ Vgl. Motiv 9 in Thomasin von Zerklare, *Welscher Gast*, hg. von Kries, Bd. 4, 53f., und in *Welscher Gast digital*: <http://wgd.materiale-textkulturen.de/illustrationen/motiv.php?m=9> (Stand: 28.05.2021); Textbezug: V. 141–160 (1. Buch). Vgl. dazu STARKEY 2013, 204.

⁹⁰ Vgl. BLÖCKER 1993, 88f.

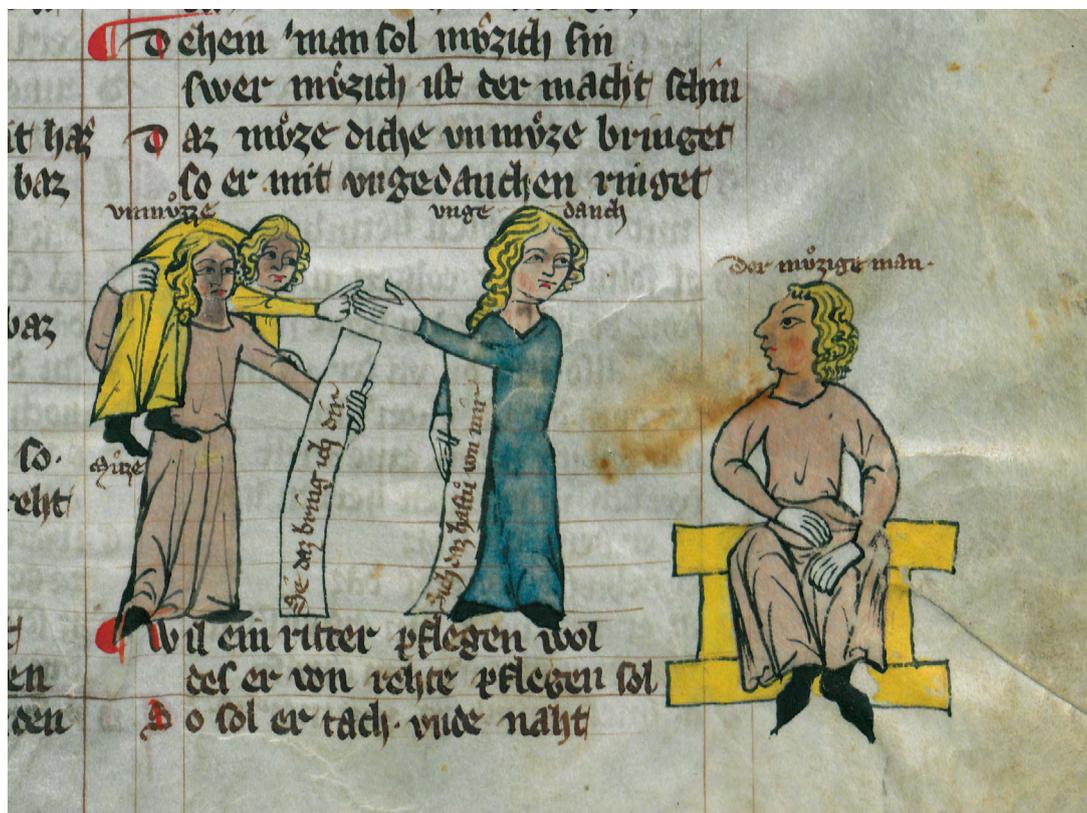


Abb. 5: Thomasin von Zerklare, *Der Welsche Gast*. Gotha, Forschungsbibliothek, Cod. Memb. I 120, fol. 58r, Detail.

Trâkeit die *Vrümkeit* (*frvmcheit*) eingeführt. Sie stößt die *Trâkeit* mit einem Stock an und fordert sie auf, sich zu erheben (*Stant vf dv tracheit*). *Trâkeit* beklagt sich, es sei doch noch gar nicht Tag, und wird von *Bosheit* am Boden gehalten, sowohl physisch mit einer Fessel als auch mit der Aufforderung *Lig stille ein wile*. Hier ist also die im Text später entfaltete Beziehung zwischen Nichtstun und schlechten Taten ins Bild gesetzt. Während sich dieser Aspekt auch von der *acedia*-Tradition her deuten lässt, ist die Tatsache, dass die *Trâkeit* von der (rechts stehenden) Personifikation des Tastsinns (*sensus tact[us]* / *Gervrde*)⁹¹ nach oben gezogen wird, schwieriger zu interpretieren. Zwar handelt es sich dabei um den nach Thomasin wichtigsten, lebensnotwendigen Sinn (V. 9.483–9.504 [7. Buch]),⁹² aber der genaue Bezug zum ethisch guten Verhalten ist nicht ganz klar. Es könnte sein, dass der Tastsinn die bewusste Wahrnehmung verkörpert, durch die Gleichgültigkeit, wie sie für *acedia* typisch ist, vermieden werden kann.⁹³

91 In A hat die Figur keine Beischrift, in D steht *der getrew*, in H *gerüedir*, in E *daz ist die ruge* (vgl. Thomasin von Zerklare, *Welscher Gast*, hg. von Kries, Bd. 4, 53).

92 Vgl. dazu LECHTERMANN 2005, 154.

93 In diese Richtung argumentiert von Kries, wenn er schreibt, dass der Versuch des Tastsinns dargestellt sei, „den trägen Menschen zu hellerem Bewußtsein zu bringen“ (vgl.

Während das eben betrachtete Bild konzeptionell über den umgebenden Text hinausgeht, ist die vorhin diskutierte Textpassage des sechsten Buches, in der gesagt wird, dass *muoze* wegen des aufkommenden fehlgeleiteten Denkens oft zu *unmuoze* führe (V. 7.793–7.800), textnah ins Bild gesetzt (G, fol. 58^r, Abb. 5):⁹⁴ *Der mv̄zige man* sitzt rechts, links neben ihm steht eine blau gekleidete Figur, die mit *ungedanc* (*vngedanch*) bezeichnet ist und die schlechten Gedanken repräsentiert. Der Text ihres Spruchbandes ist an den „müßigen Mann“ gerichtet: *Sich daz hastu von mir*. Sie deutet auf die weiter links stehende Figur der *Muoze* (*Mûze*), die auf ihren Schultern die der *Unmuoze* (*vnmv̄zze*) herbeiträgt und sagt: *Sê daz bring ich dir*.⁹⁵

Solche Wechselwirkungen von *muoze* und *unmuoze* kennt das eingangs besprochene Bild von der Vertreibung der *Unmuoze* durch die *Muoze* nicht. Hier ist vielmehr das Konzept der Tugend-Laster-Paare dominant, jedoch wird *Muoze* und *Unmuoze* in allen Handschriften eine Sonderstellung in der Eingangssequenz zugewiesen, insofern – anders als in den anderen Verfolgungsszenen – dieses Tugend-Laster-Paar nicht in Rüstung dargestellt ist. Im Neuhochdeutschen lässt sich das Motiv kaum anders benennen als mit „Die Geschäftigkeit treibt die Untätigkeit in die Flucht“ (so wie es in *Der Welsche Gast digital* geschehen ist). Im Gesamtzusammenhang des *Welschen Gastes* hat *muoze* in der *acedia*-Tradition aber auch eine moralische Komponente, die über Untätigkeit hinausreicht und sittlich schlechtes Handeln mit umfasst. Insofern steht die Platzierung der Szene in G zwischen den Versen zur Vertreibung der Bosheit und der Warnung davor, *müezec* zu sein – wie auch immer diese Anordnung zustande gekommen sein mag –, ganz im Geiste von Thomasins Text. Denn dieser führt insgesamt nicht eine Dichotomie zwischen negativ bewerteter Untätigkeit und durchweg positiv bewerteter ‚Geschäftigkeit‘ ein, vielmehr zielt er darauf ab, Unterscheidungen zwischen guten und schlechten Tätigkeiten zu treffen. Auch Untätigkeit wird nicht per se als negativ angesehen, jedoch wegen der inhärenten ethischen Gefahren negativ beurteilt. Bei allem Rigorismus in der Ablehnung von *muoze* und *trâkeit* eröffnet der Text damit auch die Möglichkeit einer vorbildlichen inneren Haltung, die sich nicht in äußerer Tätigkeit, sondern in einem auf das Gute gerichteten Denken oder konzentrierter Lektüre äußert. Die

VON KRIES 1984–1985, Bd. 4, 53). Möglicherweise ist auch aristotelisches Gedankengut rezipiert, wonach der Tastsinn „Grundlage der Begierden und Ausgangspunkt der Affekte“ sei (LECHTERMANN 2005, 154 f.). Thomas von Aquin arbeitete bei seiner Aristoteles-Rezeption u. a. die Überlegungen aus, dass der Tastsinn der Erkenntnis diene und die Kultivierung des Tastsinns die Mäßigung bestimmter körperlicher Begierden fördern könne (vgl. ZEUCH 2000, 56–59). Ob ähnliches Gedankengut auch für die Beschriftung der Figur in G eine Rolle gespielt hat, muss hier offenbleiben.

94 Vgl. Motiv 98 in Thomasin von Zerklare, *Welscher Gast*, hg. von Kries, Bd. 4, 130 f., und in *Welscher Gast digital*: <http://wgd.materiale-textkulturen.de/illustrationen/motiv.php?m=98> (Stand: 28.05.2021). Vgl. dazu STARKEY 2013, 326.

95 Zum Geschlecht der Figuren in dieser Szene vgl. STARKEY 2006, 112 f. Angesichts der Gewandlänge und des Frisurtyps werden sie hier als weibliche Personifikationen interpretiert.

Klassifizierung von Tätigkeit und Untätigkeit nach ethischen Gesichtspunkten, die aus der *acedia*-Tradition erwächst, erlaubt so schließlich eine positive Bewertung Muße-affiner Situationen.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Alanus ab Insulis, *Tractatus de virtutibus*:** „Le traité d’Alain de Lille sur les vertus, les vices et les dons du Saint-Esprit“, in: D. Odon Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Bd. 6: *Problèmes d’histoire littéraire de 1160 à 1300*, Gembloux 1960, 27–92.
- Boethius, *Consolatio philosophiae*:** *Anicii Manlii Severini Boethii opera*, Bd. 1: *Philosophiae consolatio*, hg. von Ludwig Bieler (Corpus Christianorum 94), Turnhout 1984.
- Bonaventura, *In secundum librum Sententiarum*:** *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae [...]* *Commentaria in quator libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Bd. 2: *In secundum librum Sententiarum*, hg. von Collegium a S. Bonaventura, Quaracchi 1885.
- Buch von geistlicher Armuth*:** *Das Buch von geistlicher Armuth, bisher bekannt als Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi*, hg. von Fr. Heinrich Seuse Denifle, München 1877.
- Kaiserchronik*:** *Die Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen*, hg. von Edward Schröder, Nachdruck der Ausgabe Hannover 1892 (Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum qui vernacula lingua usi sunt 1,1), Hannover 1984.
- Moralium dogma philosophorum*:** *Das Moraliu dogma philosophorum des Guillaume de Conches. Lateinisch, altfranzösisch und mittelniederfränkisch*, hg. von John Holmberg (Arbeten utgivna med understöd av Vilhelm Ekmans Universitetsfond, Uppsala 37), Paris et al. 1929.
- Thomasin von Zerclaere, *Welscher Gast*:** Thomasin von Zerclaere, *Der Welsche Gast*, hg. von Friedrich Wilhelm von Kries, 4 Bde. (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 425, 1–4), Göppingen 1984–1985.
- Thomasin von Zerclaere, *Welscher Gast*:** *Der Wälsche Gast des Thomasin von Zirclaria*, hg. von Heinrich Rückert, mit einer Einleitung und einem Register von Friedrich Neumann, Nachdruck der Ausgabe Quedlinburg/Leipzig 1852 (Bibliothek der gesamten deutschen National-Literatur von der ältesten bis auf die neuere Zeit 30) (Deutsche Neudrucke. Texte des Mittelalters), Berlin 1965, Digitalisat der Ausgabe 1852: <https://doi.org/10.11588/digit.23919>.
- Thomasin von Zerclaere, *Welscher Gast*:** Thomasin von Zerclaere, *Der Welsche Gast*, ausgewählt, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Eva Willms (de Gruyter Texte), Berlin/New York 2004.
- Thomasin von Zerclaere, *Welscher Gast*:** *Der Welsche Gast. Memb. I 120 [= Hs. G]. Universitäts- und Forschungsbibliothek Erfurt/Gotha, Forschungsbibliothek Gotha*, Bd. 2: *Kommentar zur Faksimile-Edition*, mit Beiträgen von Heike Bismark, Dagmar Hüpper, Holger Runow [Transkription], Kathrin Sturm u. Eva Willms [Übersetzung], Luzern 2018.
- Die Warnung*:** *Die Warnung. Eine Reimpredigt aus dem dreizehnten Jahrhundert*, hg. von Leopold Weber, München 1912.
- Welscher Gast digital***, <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/wgd/> (Stand: 22. 12. 2021).
- Wilhelm Peraldus, *Summa virtutum ac vitiorum*:** Guillelmus Peraldus, *Summa virtutum ac vitiorum*, hg. von Rodolphus Clutius, 2 Bde., Lyon 1668.

Forschungsliteratur

- Bautz, Michaela (1999), *Virtutes. Studien zu Funktion und Ikonographie der Tugenden im Mittelalter und im 16. Jahrhundert*, Berlin.
- Benecke, Georg Friedrich/Müller, Wilhelm/Zarncke, Friedrich (1990), *Mittelhochdeutsches Wörterbuch*, Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1854–1866 mit einem Vorwort und einem zusammengefaßten Quellenverzeichnis von Eberhard Nellmann sowie einem Alphabetischen Index von Erwin Koller, Werner Wegstein u. Norbert Richard Wolf, Bd. 1–3 in 4 Bdn., Stuttgart.
- Bezner, Frank (2004), „Moralium dogma philosophorum“, in: Kurt Ruh, Gundolf Keil, Werner Schröder, Burghart Wachinger u. Franz Josef Worstbrock (Hgg.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 2., völlig neu bearb. Aufl., Bd. 11, Berlin/New York, Sp. 1012–1016.
- Blöcker, Susanne (1993), *Studien zur Ikonographie der sieben Todsünden in der niederländischen und deutschen Malerei und Graphik von 1450–1560* (Bonner Studien zur Kunstgeschichte 8), Münster/Hamburg.
- Casagrande, Carla/Vecchio, Silvana (2003), *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge* (Collection historique), Paris.
- DeYoung, Rebecca Konyndyk (2014), „Sloth. Some historical reflections on laziness, effort, and resistance to the demands of love“, in: Kevin Timpe u. Craig A. Boyd (Hgg.), *Virtues and their vices*, Oxford, 177–198.
- Dietl, Cora (1995), „Aristoteles und die *sehs dinc*. Zum VIII. Buch des *Wälschen Gasts*“, in: Paola Schulze-Belli (Hg.), *Thomasin von Zirklare und die didaktische Literatur des Mittelalters. Beiträge der Triester Tagung 1993* (Studi tergestini sul medioevo. N. S. 2), Triest, 39–61.
- Evans, Michael (1982), „An illustrated fragment of Peraldus's *Summa of vice*. Harleian MS 3244“, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 45, 14–68.
- Flüeler, Christoph (1987), „Acedia und Melancholie im Spätmittelalter“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 34, 379–398.
- Gärtner, Kurt/Grubmüller, Klaus/Haustein, Jens (Hgg.) (2006 ff.), *Mittelhochdeutsches Wörterbuch*, Stuttgart.
- Garnier, François (1982), *Le langage de l'image au Moyen Age*, Bd. 1: *Signification et symbolique*, Paris.
- Giangiobbe, Julie (2013), *L'Acédie. Essai d'un devenir existentiel au contrepoint de l'ennui*, Diss. Clermont-Ferrand, <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01123993> (Stand: 28.05.2021).
- Hasebrink, Burkhard/Bernhardt, Susanne/Früh, Imke (2012), „Einleitung“, in: Burkhard Hasebrink, Susanne Bernhardt u. Imke Früh (Hgg.), *Semantik der Gelassenheit. Generierung, Etablierung, Transformation* (Historische Semantik 17), Göttingen, 9–30.
- Hasebrink, Burkhard (2014), „Zwischen Skandalisierung und Auratisierung. Über *gemach* und *muoze* in der höfischen Epik“, in: Burkhard Hasebrink u. Peter Philipp Riedl (Hgg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (Linguae & litterae 35), Berlin/Boston, 107–130.
- Hasebrink, Burkhard (2017), „*Otium contemplationis*. Zu einer Begründungsfigur von Autorschaft im *Legatus divinae pietatis* Gertruds von Helfta“, in: Gregor Dobler u. Peter Philipp Riedl (Hgg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen, 291–316.
- Haurichs, Wolfgang (2006), „Das Wortfeld von ‚Arbeit‘ und ‚Mühe‘ im Mittelhochdeutschen“, in: Verena Postel (Hg.), *Arbeit im Mittelalter. Vorstellungen und Wirklichkeiten*, Berlin, 91–106.
- Huber, Christoph (1988), *Die Aufnahme und Verarbeitung des Alanus ab Insulis in mittelhochdeutschen Dichtungen. Untersuchungen zu Thomasin von Zerkläre, Gottfried von Straßburg, Frauenlob, Heinrich von Neustadt, Heinrich von St. Gallen, Heinrich von Mügeln und Johannes von Tepl* (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 89), Zürich/München.

- Huber, Christoph (1999)**, „Die Warnung“, in: Kurt Ruh, Gundolf Keil, Werner Schröder, Burghart Wachinger u. Franz Josef Worstbrock (Hgg.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 2., völlig neu bearb. Aufl., Bd. 10, Berlin/New York, Sp. 733–735.
- Jackson, Stanley W. (1984)**, „Acedia the sin and its relationship to sorrow and melancholia in medieval times“, in: *Bulletin of the history of medicine* 55, 172–185.
- Jehl, Rainer (1984)**, *Melancholie und Acedia. Ein Beitrag zur Anthropologie und Ethik Bonaventuras* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der Mittelalterlichen Theologie und Philosophie. N. F. 32), Paderborn et al.
- Jehl, Rainer (2005)**, „Acedia' and burnout syndrome. From an occupational vice of the early monks to a psychological concept in secularized professional life“, in: Richard Gordan Newhauser (Hg.), *In the garden of evil. The vices and culture in the Middle Ages* (Papers in medieval studies 18), Toronto, 455–476.
- Kiening, Christian (2006)**, „Gegenwärtigkeit. Historische Semantik und mittelalterliche Literatur“, in: *Scientia Poetica* 10, 19–46.
- Klare, Andreas (2002)**, „Thomasins *unstete*-Begriff in Wort und Bild“, in: Horst Wenzel u. Christina Lechtermann (Hgg.), *Beweglichkeit der Bilder. Text und Imagination in den illustrierten Handschriften des ‚Welschen Gastes‘ von Thomasin von Zerclaere* (Pictura et poesis 15), Köln/Weimar/Wien, 174–199.
- Knapp, Fritz Peter (2014)**, „Allegorie“, in: Fritz Peter Knapp (Hg.), *Die Rezeption lateinischer Wissenschaft, Spiritualität, Bildung und Dichtung aus Frankreich* (Germania litteraria mediaevalis francigena 1), Berlin/Boston, 281–305.
- von Kries, Friedrich Wilhelm (Hg.) (1984–1985)**, Thomasin von Zerclaere, *Der Welsche Gast*, hg. von Friedrich Wilhelm von Kries, 4 Bde. (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 425, 1–4), Göppingen.
- Larue, Anne (2001)**, *L'autre mélancolie. Acedia, ou les chambres de l'esprit*, Paris.
- Lechtermann, Christina (2005)**, *Berührt werden. Narrative Strategien der Präsenz in der höfischen Literatur um 1200* (Philologische Studien und Quellen 191), Berlin.
- Lexner, Matthias (1872–1878)**, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, 3 Bde., Leipzig.
- von Oechelhäuser, Adolf (1890)**, *Der Bilderkreis zum Wälschen Gaste des Thomasin von Zerclaere. Nach den vorhandenen Handschriften untersucht und beschrieben*, Heidelberg.
- Peters, Ursula (2008)**, *Das Ich im Bild. Die Figur des Autors in volkssprachigen Bilderhandschriften des 13. bis 16. Jahrhunderts* (Pictura et poesis 22), Köln/Weimar/Wien.
- Post, Werner (2011)**, *Acedia – Das Laster der Trägheit. Zur Geschichte der siebten Todsünde* (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 12), Freiburg/Basel/Wien.
- Rocher, Daniel (1977)**, *Thomasin von Zerclaere: Der Wälsche Gast (1215–1216). Thèse présentée devant l'Université de Paris IV*, 2 Bde., Lille/Paris.
- Schneider, Christian (2017)**, „Textstruktur und Illustrationsprinzipien im *Welschen Gast* des Thomasin von Zerclaere“, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 139, 191–220.
- Schnyder, André/Schwarz, Alexander (2013)**, „Der Autor und seine kritische Feder. Zur ungewöhnlichen Ausgestaltung eines klassischen Musters bei Thomasin von Zerclaere“, in: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 250, 151–174.
- Schumacher, Meinolf (2002)**, „Gefangensein – *waz wirret daz?* Ein Theodizee-Argument des *Welschen Gastes* im Horizont europäischer Gefängnis-Literatur von Boethius bis Vladimir Nabokov“, in: Horst Wenzel u. Christina Lechtermann (Hgg.), *Beweglichkeit der Bilder. Text und Imagination in den illustrierten Handschriften des ‚Welschen Gastes‘ von Thomasin von Zerclaere* (Pictura et poesis 15), Köln/Weimar/Wien, 238–256.
- Singer, Samuel/Kuratorium Singer der SAGW (Hgg.) (1995–2002)**, *Thesaurus proverbiorum medii aevi. Lexikon der Sprichwörter des romanisch-germanischen Mittelalters*, 13 Bde., Berlin/New York.
- Starkey, Kathryn (2006)**, „Das unfeste Geschlecht. Überlegungen zur Entwicklung einer volkssprachigen Ikonographie am Beispiel des *Welschen Gasts*“, in: Horst Wenzel u. C. Stephen Jaeger

- (Hgg.), *Visualisierungsstrategien in mittelalterlichen Bildern und Texten* (Philologische Studien und Quellen 195), Berlin, 99–138.
- Starkey, Kathryn (2013)**, *A courtier's mirror. Cultivating elite identity in Thomasin von Zerclaere's 'Welscher Gast'*, Notre Dame (IN).
- Straw, Carole Ellen (2005)**, „Gregory, Cassian and the cardinal vices“, in: Richard Gordan Newhauser (Hg.), *In the garden of evil. The vices and culture in the Middle Ages* (Papers in medieval studies 18), Toronto, 35–58.
- Sweeney, Eileen (2012)**, „Aquinas on the seven deadly sins. Tradition and innovation“, in: Richard G. Newhauser u. Susan J. Ridyard (Hgg.), *Sin in medieval and early modern culture. The tradition of the seven deadly sins*, Woodbridge/Rochester (NY), 85–106.
- Theunissen, Michael (1996)**, *Vorentwürfe von Moderne. Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters*, Berlin/New York.
- Tyler, J. Jeffery (2005)**, „The misery of monks and the laziness of the laity. Overcoming the sin of *acedia*“, in: Gudrun Litz, Heidrun Munzert u. Roland Liebenberg (Hgg.), *Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie. Contributions to European Church History. Festschrift Berndt Hamm* (Studies in the history of Christian traditions 124), Leiden/Boston, 119–130.
- Vetter, Ewald (1974)**, „Die Handschrift und ihre Bilder“, in: Friedrich Neumann u. Ewald Vetter (Hgg.), *Der Welsche Gast des Thomasin von Zerclaere. Codex Palatinus Germanicus 389 der Universitätsbibliothek Heidelberg*, Kommentarbd. (Facsimilia Heidelbergensia 4), Wiesbaden, 67–207.
- Weber, Leopold (Hg.) (1912)**, *Die Warnung. Eine Reimpredigt aus dem dreizehnten Jahrhundert*, hg. von Leopold Weber, München.
- Wenzel, Siegfried (1966)**, „*'Acedia'* 700–1200“, in: *Traditio* 22, 73–102.
- Wenzel, Siegfried (1967)**, *The sin of sloth. Acedia in medieval thought and literature*, Chapel Hill.
- Willms, Eva (Hg.) (2004)**, „Anmerkungen“, in: Thomasin von Zerclaere, *Der Welsche Gast*, ausgewählt, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Eva Willms (de Gruyter Texte), Berlin/New York, 171–198.
- Zeuch, Ulrike (2000)**, *Umkehr der Sinneshierarchie. Herder und die Aufwertung des Tastsinns seit der Frühen Neuzeit* (Communicatio 22), Berlin/Boston.